

Lehetőségek és lehetséges világok

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18669>

I. BEVEZETÉS

A huszadik század második felének egyik legnagyobb hatású filozófusa, David Lewis a modalitások metafizikai természetét elemző művében a lehetséges világokat a filozófusok édenkertjének nevezte. A metafora nem saját találmánya, Lewis a matematikus David Hilberttől veszi át, aki korábban a halmazokat hívta a matematikusok édenkertjének. Hilbert úgy vélte, hogy ha adottak a halmazelmélet alapfogalmai és axiómái, akkor ezek segítségével szinte a teljes matematikát, annak minden területét, téziséit és azok bizonyításait megérthetjük. Lewis hasonló szerepet tulajdonított a lehetséges világoknak. Abban bízott, hogy a lehetséges világok segítségével nemcsak világosabban érthetjük, de meg is válaszolhatjuk a klasszikus filozófiai problémák egy jelentős részét.

A lehetséges világok segítségével elemezhetjük például a propozíció szemantikai fogalmát; a propozíció ezen értelmezése pedig képessé tehet bennünket a mentális tartalmak természetének megértésére; a lehetséges világok segítségével meghatározhatjuk az alapvető fizikai és a más, „emergens” tulajdonságok közti viszonyt; ezáltal megérthetjük, miért kell különbséget tennünk a „természetes” és a kevésbé természetes tulajdonságok között, sőt azt is, mik a tulajdonságok maguk; ugyancsak a lehetséges világok segíthetnek bennünket az individualitás és azonosság problémáinak vizsgálatakor; és természetesen a lehetséges világok nélkülözhetetlenek magáról a modalitásról, a lehetőségekről, a szükségszerűségről, az aktualitásról szóló elméletben; vagy olyankor, mikor azt igyekszünk megérteni, hogy mit tekinthetünk lényeginek vagy esszenciálisnak és mit pusztán esetlegesnek.

Mégis, érdekes módon, a lehetséges világok filozófiai használata a különböző filozófiai problémák elemzésében önmagában nem győzött meg minden filozófust arról – nem is beszélve a filozófián kívüli tudományos közösségről –, hogy *léteznek* ilyen világok. Feltehetjük természetesen, és nem minden alap nélkül, hogy ha az elmélet, aminek keretében egy fogalmat használunk, sok mindent jól magyaráz, akkor nincs okunk kételkedni az elmélet által tételezett entitások

létezésében. Ez azonban a filozófiában nem tűnik elég erős érvek a létezés kérdésének eldöntésére azokban az esetekben, amikor vannak az elmélet magyarázóerejétől független érveink valamely entitás létezésével kapcsolatos kételkedésre.

A halmaz például épp úgy absztrakt matematikai fogalom, ahogyan a segítségével definiált vagy értelmezett természetes számok. Ezért bár a halmaz fogalma hasznos eszköz lehet a számelméletben, ebből önmagában nem következik, hogy valamiféle gondolkodásunktól független létezőre kellene hogy utaljon, ha valamilyen okból kifolyólag úgy véljük, hogy absztrakt entitások nem léteznek a gondolkodásunktól függetlenül. Hasonló módon, a lehetséges világ fogalma hasznos elméleti segédeszköz lehet számos filozófiai probléma tárgyalásakor, ebből pedig triviális módon következik, hogy gondolkodásunk tárgyaként vagy egyfajta hasznos „fikcióként” elismerhetjük létezésüket. Az azonban nem következik, hogy el kellene kötelezni magunkat amellett, hogy a lehetséges világok a gondolkodásunktól függetlenül is léteznének, úgy, ahogyan a fizikai entitások léteznek saját világunkban.

Világossá kellene tehát tennünk, hogy pontosan mit értünk lehetséges világ alatt, vagyis minek a léte mellett is kellene elkötelezni magunkat ahhoz, hogy beléphessünk a filozófusok édenkertjébe. És valóban, manapság a lehetséges világokkal kapcsolatos viták középpontjában éppen ennek a kérdések a vizsgálata áll. Olyannyira, hogy számos alkalommal a kortárs filozófusok a modalitások metafizikájára vonatkozó kérdést azonosítják a lehetséges világok természetére vonatkozó problémával.

Napjainkban a filozófusok többsége nem kételkedik abban, hogy a lehetséges világok fogalma hasznos filozófiai fogalom, aminek segítségével a korábban említett problémák, és talán sok egyéb filozófiai probléma is, jól kezelhető. Amiben nem értenek egyet, az az, hogy valójában mit is kellene értenünk lehetséges világ alatt. Pontosabban, hogy állítólagos magyarázóerejük valóban elégséges alapot szolgáltat-e arra, hogy feltételezzük a létezésüket, és ha igen, milyen típusú entitásoknak kellene tekintenünk őket.

A halmazok absztrakt entitások. Vajon a lehetséges világok is azok? De ha azok, vajon nem veszítik-e el filozófiai elméletekben játszott szerepüket? Nem kényszerülünk-e tehát egy döntésre azzal kapcsolatban, hogy mit adjunk fel: a lehetséges világgal mint nélkülözhetetlen filozófiai fogalommal kapcsolatos meggyőződésünket, vagy azt a meggyőződést, hogy a nem-aktualizált lehetséges világokat nem tekinthetjük konkrét entitásoknak, mivel úgy véljük, hogy csak az aktuális lehet valami konkrét?

A lehetséges világokkal kapcsolatos kérdés azonban egészen más módon is felvethető. Magától értetődő módon a *lehetséges* világok fogalma *modális*, illetve a modalitást értelmező fogalom. Azt ma már senki sem vitatná, hogy a modalitásnak és a modális fogalmaknak alapvető szerepe van a filozófiában, ezen belül is elsősorban a metafizikában. De annak belátása, hogy számos olyan filozófiai

kontextus van, amelyben nélkülözhetetlen a modális fogalmak használata – ahogyan egyébként a tudományban és a köznapi gondolkodásban is az –, önmagában nem bizonyítja, hogy a modális gondolkodás legjobb módja, nem is beszélve arról, hogy univerzális eszköze, a lehetséges világokra történő hivatkozás kell hogy legyen.

A továbbiakban amellet fogok érvelni, hogy valójában nem is az. Természetesen nem egy a filozófiában mára bevettnek tekinthető szóhasználatot akarok korlátozni, ez felesleges és nevetséges is volna. Időnként hivatkozhatunk lehetséges világokra az érveinkben, és vannak olyan kontextusok, mint például a klasszikus modális szemantika, amikor ez a hivatkozás nem is küszöbölhető ki. Amit én állítok, az az, hogy a legtöbb filozófiai kontextusban a világok fogalma önmagában nem segíti elő a modalitás, különösképp a *de re* értelemben vett (metafizikai) modalitás filozófiai elemzését. Ezért a létükre vonatkozó kérdés kapcsán nem hivatkozhatunk arra, hogy nélkülözhetetlenek a filozófiai magyarázatokban.

Ezzel szemben, és talán sokkal vitathatóbb módon, azt is állítom, hogy szigorú ontológiai értelemben a lehetséges világok Lewis-féle értelmezése a lehetséges világok egyetlen érdekes fogalma. Annak a kérdésnek ugyanis, hogy okunk van-e feltételezni a nem aktualizált világok létezését, akkor is lehet jelentősége, ha a lehetséges világokat mint feltételezett konkrét entitásokat nem a *de re* lehetőségek vagy általában a modalitások természetének magyarázata szempontjából vizsgáljuk, hanem egy tudományos elmélet részeként. Utóbbi esetben a lehetséges világok létét pontosan akkor és azért lehet okunk feltételezni, amiért feltételezhetjük a bozonok, fermionok, mezők vagy az ősrobbanás elmefüggetlen létezését, ha a legjobb tudományos elméletünk tételezi azt.

Természetesen érvelhet valaki amellet, hogy a bozonok, fermionok, mezők vagy az ősrobbanás pusztán „elméleti terminusok”, amelyek nem utalnak elmefüggetlen létezőkre. Miután azonban az „elméleti tulajdonságokkal” kapcsolatos antirealizmus – ami egyébként számomra egy nehezen védhető filozófiai felfogásnak tűnik – körüli vita kívül esik e tanulmány keretein, a lehetséges világok természetével kapcsolatos második tézisem gyengébb formában is megfogalmazható. Eszerint, ha elfogadjuk a tudományos elméletekkel kapcsolatos realizmust, és a legjobb tudományos elméletünk (legjobb értelmezése) tételez ilyen világokat, akkor *azok pontosan olyan konkrét entitások*, mint a bozonok, fermionok, mezők vagy az ősrobbanás.

Ha így áll a dolog, akkor a lehetséges világok természetének és létezésének kérdését nem a *de re* modális igazságok magyarázata szempontjából kell vizsgálnunk, hanem bizonyos fizikai elméletek következményeként. Én magam úgy vélem, hogy ez a lehetséges világok létre és természetére vonatkozó igazán érdekes kérdés. Ámde, tézisem természeténél fogva, mindez csak egy meghatározott tudományos elmélet keretében dolgozható ki részletesen, ami jelen írásnak nem célja (és amúgy is meghaladná a szerző kompetenciáját). A tanulmány be-

fejező részében ezért csak annyit igyekszem röviden érzékeltetni, hogy milyen kérdések merülhetnek fel ebben a keretben a lehetséges világok és az aktualitás fogalmával kapcsolatban.

II. A LEHETSÉGES VILÁG FÖLFEDEZÉSE

A lehetséges világok fogalma, szemben a lehetőség fogalmával, aminek nyilván vannak köznyelvi megfelelői és egyszerű grammatikai kifejezései (mint amilyen a ható igeképző vagy egyes segédigék), filozófiai szakterminus. A kifejezés maga Leibniztől származik. Mint azonban erre a későbbiek során visszatérek, a fogalom egész más szerepet játszott Leibniz metafizikájában, mint a kortárs filozófiában. Azaz bevezetésével Leibniz más filozófiai kérdéseket akart megválaszolni, mint amire manapság a kortárs filozófusok használják a világok fogalmát.

Ami az utóbbit illeti, annak eredete közvetlenül a modális szemantikához kapcsolódik, annak is szigorú, formális változatához. Bebizonyosodott ugyanis, hogy ha a lehetőségeket kifejező állításokhoz a maximális és konzisztens proposíciók *összességét* társítjuk – amiket Carnap eredetileg állapotleírásoknak (*state description*) nevezett –, akkor egy igen jó elemzést tudunk adni azokról a modális kifejezéseket tartalmazó *következtetésekről*, amelyeknek formális-szintaktikai tulajdonságait a korábbi elméletek már részben azonosították.¹

Az is kiderült továbbá, hogy ez a szemantikai eszköz oly módon is gazdagítható, hogy segítségével nemcsak a kijelentéslogika keretében tudjuk formálisan reprezentálni a modális következtetéseket, hanem mindezt össze tudjuk kapcsolni a predikátumlogika rendszerével is. Ezekben az esetekben a teljes állapotleírásokat tekinthetjük „világoknak”, amennyiben logikánkban már nemcsak proposíciókra, hanem individuumokra (illetve azok neveire) és tulajdonságokra (illetve az azokat kifejező predikátumokra) is hivatkoznunk kell. Ezek bizonyos összességeit tekinthetjük egy „lehetséges világnak” is.

Fontos azonban látni, hogy ebben a kontextusban a „világ” épp úgy tekinthető egy pusztán formális szemantikai entitásnak, ahogyan az individuumot is tekinthetjük egy névnek, a predikátumot pedig egy függvénynek; utóbbiak olyan szemantikai eszközök a nyelv formális reprezentálására, amelyekről nem kell feltételeznünk, hogy az elme tevékenységétől függetlenül is létező entitások. A lehetséges világok ontológiai értelmezése akkor vált igazi problémává, amikor a filozófusok a világ fogalmát nemcsak a modális *következtetések* formális tulajdonságainak értelmezéséhez hívták segítségül, hanem olyankor is, amikor egyes *de re* modális kijelentések igazságát próbálták megérteni, és ezáltal általában a lehetőségekről való gondolkodást megalapozni.

¹ Vö. Carnap 1947.

Ennek a szemléletváltásnak máig legjobb összefoglalását David Lewis egy korai, a kontrafaktuálisok logikájáról írott munkájában találhatjuk.

Meggyőződésem, hogy vannak más lehetséges világok, nemcsak az, amiben történetesen élünk. Ha valaki egy érvet is szeretne, hát íme: aligha vitatná bárki is, hogy a dolgok másképp is lehetek volna, mint ahogyan éppen vannak. Meg vagyok győződve róla, ahogy mindenki más is, hogy számtalan mód van arra, hogy a dolgok másképp álljanak. De mit jelent ez valójában? A köznyelv lehetővé teszi, hogy így fogalmazzunk: a dolgok sok más módon is állhatnának, mint ahogyan éppen állnak. *Első látásra kitűnik, hogy ez a mondat egy egzisztenciális kvantifikáció.* Azt állítjuk, hogy számtalan entitás létezik, amely megfelel a következő leírásnak: „az, ahogy a dolgok lehetek volna.” Amiről pedig meg vagyok győződve, annak megengedhető átfogalmazásairól is meg vagyok győződve. Ha szó szerint vesszük tehát, meg vagyok győződve azoknak az entitásoknak a létéről, amelyeket talán úgy nevezhetnénk, „az ahogyan a dolgok lehetek volna”. A magam részéről inkább „lehetséges világoknak” nevezem őket. (Lewis 1973. 83, saját kiemelésem; korábbi hivatkozásom alapján idézem, ld. Huoranszki 2001. 153–154.)

Lewis alapvető gondolata világos: amikor lehetőségekről beszélünk, *valójában* lehetséges világok felett kvantifikálunk. Nem pusztán arról van szó, hogy a lehetséges világok segítségével egy jó formális modellt adhatunk a helyes modális következtetésekről, hanem arról is, hogy amikor azt mondjuk, Napóleon győzhetett volna Waterloonál, akkor valójában azt a gondolatot akarjuk kifejezni, hogy van egy olyan, az aktuálistól különböző *világ*, amelyben Napóleon megnyeri a csatát. A lehetséges világ nem pusztán egy formális eszköz, hanem azt is kifejezi, ahogyan a modalitásokról, és ezen belül is elsősorban a lehetőségekről valójában gondolkodunk.

Ezek után már csak annyit kell tennünk, hogy elfogadjuk a Quine által népszerűsített feltevést szemantika és ontológia kapcsolatáról: ami felett lehet kvantifikálni, az létezik is. Ezzel rögvest el is köteleztük magunkat a lehetséges világok létevel kapcsolatos realizmus valamely formája mellett. További kérdés persze, hogy miképpen léteznek ezek a világok; pontosabban – ha feltételezzük, hogy létezni csak egyféleképp lehet –, hogy ontológiai értelemben milyen típusú entitás a lehetséges világ: absztrakt, mint a matematikus édenkertjét benépesítő halmazok, vagy konkrét, mint a fizikus által tanulmányozott materiális világ?²

Lewis, mint közismert, abból indul ki, hogy ha létezik legalább egy lehetséges világ, amiről tudásunk van, akkor az az a konkrét téridőbeli egység, amiben

² A korai vitákról lásd a Loux által összeválogatott klasszikus tanulmányokat, Loux 1979. A lehetséges világok természetével kapcsolatos elméletekről és a későbbi vitákról jó összefoglalást ad Divers 2002.

a körülöttünk zajló események történnek, és amiben a tárgyak, események és tények közötti viszonyok fennállnak, tehát az aktuális világ. A nem-aktualizált lehetséges világokat ezért úgy kell felfognunk, mint amik lényegi természetüket tekintve az aktuális világhoz hasonlóak.

Az aktualitás e felfogás szerint nem a lehetséges tények, események, dolgok valamely *tulajdonsága*. Azt, hogy valami aktuális, az indexikus kifejezések mintájára kell értelmeznünk, ami nem von maga után ontológiai kitüntetettséget. Ahogyan nem lesz más típusú létező valami attól, hogy *itt* van, *hozzánk* közel, és nem a világegyetem egy távoli pontján, az aktuális világ sem lesz ontológiai értelemben kitüntetett pusztán azért, hogy ez a mi világunk. Az aktuális világ csak annyiban különleges, amennyiben a mi kuttyánk kölyke: ez a *mi* világunk, nem másoké. Arra a kérdésre, hogy mi vagy mi lehet, a jelentősége az „aktuális” ezen indexikus értelmezésének a világok kapcsán, a tanulmány végén még visszatérek.

A következőkben amellet fogok érvelni, hogy valójában nem a világok terminusaiban gondolkodunk a modalitásokról. Nem azért, mert az aktualitásnak kitüntetett szerepet kellene tulajdonítanunk, vagy mert őszintén senki sem képes elhinni, hogy létezik végtelen számú az aktuálistól ontológiai értelemben elkülönült világ. Én például el tudom hinni. Vannak ennél sokkal rejtélyesebb dolgok a világban – a szimultaneitás relativitása, a nemlokalitás vagy a hullámfüggvény összeomlása; vagy hogy az életet nem tudatos tervezés hozta létre –, amiket sokkal nehezebb megérteni, mint azt, hogy létezhetnek más világok is, és mégis hajlamosak vagyunk rá, hogy igazságukat elfogadjuk.

Az én problémám a lehetséges világokkal nem a létezésük feltételezése, hanem az, hogy mi a racionális alapunk arra, hogy bevezessük őket, vagy ha úgy tetszik, hogy „ontológiaiilag elkötelezzük magunkat” a létezésük mellett. Véleményem szerint ugyanis a viszony a világok tételezése és a modalitás magyarázata között épp az ellenkezője annak, mint amit Lewis állít. A világokat a legkevésbé sem feltételezzük olyankor, amikor modalitásokról beszélünk és nem is segítenek bennünket annak megértésében, mikor mi és miért lehetséges. Épp ellenkezőleg, valamely a tételezésüket logikailag megelőző elmélettel kell igazolnunk, hogy a lehetséges individuumok, események, tények mellett a lehetséges *világok*nak is létezniük kell.

Valójában a Lewis által említett állítólagos szemantikai egyenértékűség nem a modalitásokról alkotott köznyelvi beszédmód pontosabbá tétele, hanem egy filozófiai hagyomány elfogadásának következménye. E filozófiai hagyomány, amelynek eredete részben Hume-ra, de leginkább Kantra vezethető vissza, a szükségszerűség fogalmát összeköti a kivétel nélküli általánossággal.³ Kant szá-

³ Erről az összefüggésről részletesebben vö. Huoranszki 2001. 124–139. Megjegyzendő, hogy a szükségszerűség kivétel nélküli általánossághoz kapcsolásának talán vannak arisztotelészi gyökerei is. Legalábbis emellett érvel néhány filozófiatörténész, vö. például Hintikka 1973.

mára például egy természeti törvény – ahogyan Hume számára valamely oksági viszony – egy olyan általánosítás, amely alól nincs, és ami fontosabb, *nem is lehet* kivétel; és ezért és ebben az értelemben, szükségszerű is (illetve Hume esetében: szükségszerű kellene hogy legyen, ha létezne dolgok közti valós oksági kapcsolat).

Ha azonban ily módon a szükségszerűséget a kivétel nélküli általánosság segítségével értelmezzük, hogyan értelmezhetjük az esszenciális tulajdonságokat kifejező, de individuumoknak tulajdonított állításokat? Mi teszi szükségszerűvé, hogy Szókratész ember? Ebben a filozófiai keretben erre úgy kaphatunk választ, ha Szókratészt is valamilyen értelemben „univerzalizálhatónak” tekintjük. A mi világunkban persze Szókratészből csak egy van – éppen ezért individuum –, de feltételezhetjük vagy azt, hogy más világokban vannak más Szókratészek, vagy azt, hogy az egyetlen Szókratész sok világ lakója is lehet. Ezért amikor azt állítjuk, Szókratész szükségképpen ember, valójában világok felett kvantifikálunk. Amit mondani akarunk, az az, hogy minden olyan lehetséges világban, amelyben létezik valaki, aki Szókratész (vagy létezik *egy* Szókratész; ez a különbség, bár más tekintetben fontos, most nem foglalkoztat bennünket), Szókratész ember.

Az, hogy valójában *nem* ezt állítjuk, tehát hogy az esszenciális tulajdonságokat kifejező mondatok nem fordíthatók le világok feletti kvantifikációkra, ma már széles körben elfogadott vélemény. Sajnos azonban a kvantifikáción alapuló elmélet kritikáját gyakran úgy fogalmazzák meg, hogy egyben azt is állítják: az esszencia nem modális fogalom.⁴ Ez azonban rendkívül félrevezető állítás. Mint később látni fogjuk, az esszencia hagyományosan az egyik alapvető modális fogalom. A kérdés nem az, hogy az esszencia modális fogalom-e, hanem az, hogy a modalitás helyesen értelmezhető-e a világok feletti kvantifikáció segítségével.

III. MIRE JÓK A LEHETSÉGES VILÁGOK?

Engem azonban most nem a szükségszerűség, hanem a lehetőség értelmezése érdekel elsősorban, pontosabban az a kérdés, hogy milyen értelemben tekinthetjük a lehetséges világokat a *de re* lehetőségek alapjának és nem pusztán egy technikai fogalomnak a formális szemantika eszköztárában. Az ezzel kapcsolatos kétségeim kifejtését annak bemutatásával kezdem, hogy míg a modális kijelentérendszerek és következtetések konzisztenciájának vizsgálata során hasznos lehet a „lehetséges világra” hivatkozni, a modalitásokat érintő filozófiai – valamint köznapis és tudományos – vitákban a lehetséges világokra történő hivatko-

⁴ Mind a számomra vitathatatlanul igaznak tűnő belátásért, mind az érzésem szerint félrevezető szóhasználatért Kit Fine ma már klasszikus, nagy hatású tanulmánya a felelős (vö. Fine 1994).

zás egyáltalán nem járul hozzá a vitatott álláspontok tisztázásához, nem is beszélve a problémák megoldásáról.⁵

Példaként tekintsünk egy hagyományos filozófiai vitát, ami közvetlenül érinti a lehetőségeket. Tegyük fel, hogy egy filozófus szerint a (fizikai vagy nomologikus) determinizmus igazságából az következik, hogy a jelenből tekintve csakis „egyetlen jövő” lehetséges, míg a determinizmus tagadása összeegyeztethető azzal, hogy a jelenből tekintve több, alternatív jövő is lehetséges („jövő” alatt értve a jövőbeli események és tények teljes osztályát). Az úgynevezett „nyitott jövő” mellett érvelő filozófus ezért azt fogja állítani, hogy amennyiben a nomologikus determinizmus az aktuális világban hamis, akkor minden pillanatban számos egymással logikailag összeegyeztethetetlen jövő lehetséges, attól függően például, hogy miképp döntünk (más, pusztán fizikai faktorok is szerepet játszhatnak ebben, de a jelen vita szempontjából ez egyre megy).

Filozófusunk azonban találkozik egy másik jól képzett és történetileg művelt kollegával, a fatalistával. A fatalista kétkedéssel fogadja a nyitott jövő elképzelését, mivel szerinte *akkor is* csak egy jövő lehetséges, ha a determinizmus hamis. Erre különböző érveket is felhozhat –amilyenek például a jövőre vonatkozó állítások igazságértékével kapcsolatos jól ismert érvek –, de ez most nem lényeges számunkra. A lényeg, hogy szerinte a világ jövője csak úgy alakulhat, ahogy *aktuálisan* alakulni fog, függetlenül a fizikai vagy a természeti törvények jellegétől.

Filozófusunk erre azt válaszolja, hogy ha a determinizmus hamis, akkor definíció szerint több olyan lehetséges világnak is léteznie kell, amelyek története egy adott időpontig megegyezik a miénkkel, de ettől a ponttól kezdve különbözik az aktuálistól. Ámde erre a fatalista természetesen azt fogja válaszolni, hogy *nincsenek ilyen lehetséges világok*. És ezen a ponton válik számunkra a vita érdekessé. A nyitott jövő mellett érvelő filozófus ugyanis ebből arra próbál következtetni, hogy a fatalista érve azon alapul, hogy tagadja: léteznek nem-aktualizált lehetséges világok. A fatalizmusból ezek szerint annak kellene következnie, hogy *csak az a világ* létezik, ami aktuális. A nyitott jövő és a fatalizmus közti vita pedig a lehetséges világok létéről szól.

Én azonban arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy bár a fatalista állíthat valami ilyesmit is, egyáltalában nem *kell*, hogy ezt állítsa. Érvelhet úgy is, hogy elismeri, számos más, nem-aktualizált lehetséges világ létezik. Ezek közül azonban *mindegyik* olyan, hogy amennyiben története megegyezik a miénkkel egy adott pillanatig (és ez természetesen igaz lesz minden a jelenben múltbeli pillanatra is), akkor a jövőbeli történetük is megegyezik, függetlenül attól, hogy mit gondolunk a fizikai determinizmusról.

⁵ Ez a gondolat egyébként szintén nem eredeti vagy példátlan a modern metafizikában, hiszen úgy tűnik, már Kripke is hasonló módon vélekedett, bár ezt követői gyakran figyelmen kívül hagyják (vö. Kripke 2007. 27–29).

Ekkor érkezünk el a döntő kérdésig: Vajon *miért csak* ilyen világok léteznek? Miért nem *létezhetnek* olyan világok, amelyek története egy adott időpontig megegyezik, utána azonban eltér? Ezt a kérdést most nem fogom megválaszolni, bár a fatalizmus és az aktualitás fogalmának viszonyára a későbbiekben még röviden visszatérek. Ami ebből a vitából számunkra ezen a ponton fontos, az az, hogy láthatjuk: a lehetséges világokra történő hivatkozás *önmagában* semmit nem ad hozzá a vitához.

Ha kedvünk tartja, használhatjuk a lehetséges világok nyelvét, de a modális igazságok vagy a modalitásokat is érintő igazságokkal kapcsolatos problémák megértését, az érvelés formális konzisztenciáján túl, ez nem fogja eldönteni. A lehetséges világ nem a filozófus édenkertje (ha ilyesmi egyáltalán létezik a fentebb idézett kellőképpen metaforikus hilberti értelemben). Sokkal inkább egy olyan fogalmi varázslat, aminek a segítségével igyekszünk kihúzni egy lehetséges nyulat az aktuális kalapból.

Tegyük fel, hogy a nyitott jövő mellett elkötelezett filozófus a következőképp próbál érvelni. A lehetséges világokat végső soron olyan lehetőségekkel kapcsolatban használjuk, amelyek az aktualitásból indulnak ugyan ki, de különböznek is tőle. Ha azt állítjuk, hogy minden lehetséges világ pusztán az aktuális „mása”, azaz *minden* tekintetben meg kell hogy egyezzen az aktuális világgal és így annak pusztá „duplikátuma”, akkor felesleges lehetséges világokról beszélni. Egy Occam borotvája jellegű érveléssel azt mondhatnánk, ez csak az aktualitás szükségtelen megsokszorozódását jelentené.

Ezért ha a fatalista tagadja, hogy a világ jövője, függetlenül a fizikai determinizmus igaz vagy hamis voltától, lehetne más is, mint ami aktuálisan, akkor valójában értelmetlen azt állítania, hogy léteznek nem aktualizált lehetséges világok. Ezzel a fatalista csak feleslegesen szaporítaná a létezők számát. Ha így okoskodunk, akkor a fatalizmus elfogadását egyenértékűnek kell tekintenünk azzal az állítással, hogy nincsenek az aktuálistól különböző lehetséges világok. Ekkor viszont semmi alapunk sincs arra, hogy lehetséges világokról beszéljünk.

A probléma ezzel az érveléssel az, hogy ha elfogadjuk, akkor egyben tagadjuk azt is, hogy a lehetséges világok fogalma használható számos olyan kontextusban, amelyben hívei bizonyosan alkalmazni szeretnék. A test-lélek probléma kapcsán például gyakran szokás a fizikalista álláspontot a következőképp jellemezni: amennyiben a fizikalizmus igaz, nincs két olyan világ, amely a benne instanciálódott fizikai tulajdonságok tekintetében egymás tökéletes másolata, de valami más tekintetben, például a mentális tulajdonságok instanciálódása tekintetében, különbözik.⁶ Fel kell tehát tételeznünk, hogy vannak olyan numerikusan különböző világok, amelyek egymás tökéletes másai *simpliciter*. Ugyanez igaz a természeti törvények „hume-iánus” elemzésére, ami szerint nem létezik

⁶ Vö. David Lewis később is sokak által használt jellemzését a materializmussal mint fizikalizmussal kapcsolatban (Lewis 1983/1999. 33–39). Lásd továbbá Huoranszki 2023. 59.

két olyan világ, amelyik a téridő egyes pontjain instanciált fizikai tulajdonságok tekintetében egymás tökéletes másolatai, de bennük a természeti törvények különböznek.⁷

Ezekben az esetekben olyan numerikusan különböző világokra kell hivatkoznunk, amelyek egymás tökéletes másai *simpliciter*. Általában számos olyan ontológiai függést kifejező reláció van, amelynek jellemzéséhez elengedhetetlen az ilyen világokra történő hivatkozás, beleértve a nomológikus determinizmus néhány divatos értelmezését is. És pontosan ez az, aminek elfogadását válaszában a fatalista is feltételezi. A fatalista érv támogatója tehát nem állít abszurditást akkor, amikor megengedi az aktuális világ tökéletes, de nem aktualizált másolatainak létét.

Ez ellen lehetne vetni, hogy az ontológiai kapcsolat megértéséhez valójában nincs szükség a minőségileg tökéletesen azonos, de numerikusan különböző lehetséges világokra, miután feltételezhetjük, hogy minden világ önmaga tökéletes duplikátuma is egyben; illetve feltételezhetjük, hogy az ontológiai kapcsolat a lehetséges világokra történő utalás nélkül is értelmezhető, például a szupervenienencia valamely, a lehetséges világok feletti kvantifikációtól független értelmezésével.⁸ Azonban ezek az ellenvetések aligha perdöntőnek.

Először is, számomra egyáltalán nem tűnik meggyőzőnek az a feltevés, hogy a „duplikátumnak lenni” értelmezhető reflexív relációként is. Ha a reláció reflexív, akkor minden egyben önmaga duplikátuma is. Ezért például Szókratész duplikátumának pontosan ugyanazt a téridőbeli pozíciót kell elfoglalnia, amelyet Szókratésznek. Miután ennek a duplikátumnak is lesz egy duplikátuma – miért is ne lehetne, ha minden önmaga duplikátuma is egyben –, akkor Szókratész duplikátumának duplikátuma is pontosan ott lesz, ahol éppen Szókratész van. A téridő bármely régiójában tehát végtelen számú, kvalitatíve megkülönböztethetetlen individuum van jelen.

Nem állítom, hogy ez lehetetlen, de azt igen, hogy a feltételezés implauzibilis, és nem világos, miért lenne egy így értelmezett duplikáció-relációra egyáltalán szükségünk. Ahhoz például, hogy megértsük a fizikai és mentális tulajdonságok közti metafizikai viszonyt, az effajta különös duplikátumok biztosan nem elégségesek. Gondoljunk például egy olyan világra, ahol *egyegyértelmű*, de *kontingens* korreláció áll fenn a fizikai és a mentális tulajdonságok között. Ebben a világban a fizikalizmus hamis, de persze igaz lesz, hogy önmagában mint „duplikátumban” a fizikai tulajdonságok eloszlása meghatározza a mentális tulajdonságok eloszlását. És mindez nemcsak a mentális tulajdonságokra igaz, hanem szinte bármely emergens tulajdonságra is.

⁷ Vö. Loewer 1996.

⁸ Érdemes azonban megjegyezni, hogy Lewis – és később számos más követője – egy ilyen értelmezést nem tart lehetségesnek (vö. Lewis 1986. 15–17).

Tanulmányunk témája szempontjából azonban mindennél sokkal fontosabb, hogy *ha* ezek az ellenvetések helytállóak, az önmagában erős érv amellet, hogy semmi szükség a lehetséges világokra a modális kapcsolatok megértésekor. Éppen elég az aktuális világra és az *abban a tulajdonságok közt fennálló* logikai vagy metafizika kapcsolatokra utalni. A minőségileg megkülönböztethetetlen világok létének tagadása ezért aligha szolgálhat érvként amellet, hogy bármi okunk is lenne a lehetőségekről vagy a szükségszerűségről a lehetséges világok segítségével érvelni. Épp ellenkezőleg, azt mutatja meg, hogy a lehetséges világokra történő hivatkozás *felesleges* a modális kapcsolatok megértéséhez.

Visszatérve a fatalizmus kérdésére, mindebből természetesen a legkevésbé sem következik, hogy a fatalista nézeteit el kellene fogadnunk. De ez a példa rávilágít arra, hogy a lehetőségekkel kapcsolatos vitában a lehetséges világokra történő utalás *önmagában* nem használható érvként. A kérdés mindig az, hogy milyen világok létezhetnek, az erre adott válasz pedig valami a világok feletti kvantifikációnál alapvetőbb modális megfontoláson kell hogy nyugodjék. A lehetséges világokra történő hivatkozás – a modális következtetések pusztán formális kontextusán túl – érveinkhez nem tesz hozzá semmit. Ezért ezen az alapon nincs okunk létezésüket bármilyen értelemben is elfogadni.

IV. OLCÓSÓ LEHETŐSÉGEK: HUME KONTRA KORTÁRS HUME-IÁNUSOK

Mint láttuk, a lehetséges világok feltételezéséhez részben az vezetett, hogy a filozófusok egy ponton a szükségszerűséget az univerzális, kivétel nélküli általánosítással kötötték össze. Az az elképzelés azonban, hogy a lehetőségeket végső soron a világok fogalma segítségével kell értelmeznünk, érzésem szerint abból az implicit feltevésből következik, hogy a lehetőségeket filozófiai értelemben olcsón kapjuk. Ezalatt azt értem, hogy a lokalizált lehetőségeknek – például, hogy most lehetnének a Holdon is; vagy hogy létezhetnek egyszarvúak vagy olyan macskák, akik tudnak zongorázni – a konzisztencián, tehát az összes többi lokalizált lehetőséggel való összeegyeztethetőségén túl nincs *metafizikai* korlátja. Egy dolog azonban elfogadni, hogy a világok fogalmát szabadon használhatjuk olyankor, amikor a konzisztenciát a nyelvi reprezentáció sajátosságaként értelmezzük; az viszont egy másik, hogy a kijelentéseken értelmezett és természeténél fogva *teljes* konzisztencia mint korlát *elégleges* lenne ahhoz, hogy megértsük, mikor és miért igazak egyes lokális vagy specifikus lehetőségekre vonatkozó állítások.

Annak a feltevésnek az eredete, hogy a lehetőségeket ebben az értelemben olcsón kapjuk, tehát hogy a konzisztencia fogalma elégleges egy lehetőség létének elismeréséhez, Hume filozófiájában lelhető fel. Érdekes módon jó néhány kortárs filozófus, aki magát e tekintetben Hume követőjének tartja, bár visszautasítja Hume filozófiájának legalapvetőbb filozófiai téziseit, mégis kritika nél-

kül elfogadni látszik a kizárólag azokból adódó metafizikai következtetéseket. Érdekes e helyzet paradox voltának a jelentőségére részletesebben is felhívni a figyelmet.

Hume filozófiájának közismert módon egyik központi tézise, hogy minden tényismeret alapja az okság, okokról azonban csak akkor beszélhetünk, ha feltételezzük, hogy a dolgok vagy események között létezik valamiféle szükségszerű kapcsolat. Elkülönült létezők között ellenben nem tételezhetünk ilyen kapcsolatokat.⁹ Ez a tézis persze semmitmondó abban az esetben, ha az „elkülönült” alatt azt értjük, hogy két tulajdonság, dolog vagy esemény nem kapcsolódik szükségszerűen egymáshoz. Ehhez azt is tudnunk kellene, mikor mondhatjuk azt, hogy két létező „elkülönült”. Hume ennek magyarázatára a karteziánus metafizikából kölcsönzött felfoghatósági érvet használja; bár, mint látni fogjuk, nem éppen karteziánus szellemben.

A karteziánus filozófiában, miután komplex érvek segítségével azonosítottuk az anyagi és lelki jellegű tulajdonságokat, majd bizonyos feltételezésekkel élünk ezen tulajdonságok hordozóinak tekintetében, arra a következtetésre *kell* jutnunk, hogy ezek egyikének létezése felfogható a másik nélkül is. Igaz, a felfoghatóság lesz az alapja test és lélek metafizikai értelemben vett *szükségszerű* elkülönültségének; de nem azért, mert *bárm*i, amit elképzelünk, az egyben létezhet is,¹⁰ hanem azért, mert bizonyos dolgok felfoghatósága vagy felfoghatatlansága bizonyos érvek és fogalmak logikai következménye.

A karteziánusok számára a mintát a matematikai gondolkodás szolgáltatja, nem a képzelet szabad szárnyalása. Nem az a kérdés, el tudjuk-e képzelni a négyszögesített kört, hanem az, hogy meg tudjuk-e szerkeszteni, ha adva van a négyszög és a kör fogalma és a hozzájuk kapcsolódó matematikai tulajdonságok. Hasonló módon, nem az a kérdés, hogy el tudjuk-e képzelni, hogy a lelki tulajdonságoknak materiális hordozója legyen – igen, el tudjuk képzelni –, hanem az, hogy létezhet-e olyan szükségszerű levezetés, amely képes kimutatni a lelki és fizikai szubsztanciák hordozóinak azonosságát. Descartes-nál a felfoghatósági érv annak bizonyítására szolgál, hogy nem létezik ilyen. A helyzet teljesen más például Spinoza esetében, ahol a felfoghatóság eleve a szükségszerűséget, nem pedig a lehetőséget alapozza meg.¹¹

Hume azonban a felfoghatóság mellett vagy ellen semmilyen érvet nem hoz fel: ha el tudjuk képzelni, hogy forró hó essen az égből hideg helyett, akkor ebből az következik, hogy a hó akár lehetne forró is (és nem lenne víz vagy gőz!).¹² Ennek oka Hume radikális empirizmusa, ami a térbeli tárgyakat és eseménye-

⁹ Vö. Hume 1973. 39 és 111–114.

¹⁰ Descartes ezt explicit módon tagadja, amikor úgy érvel, hogy bár világosan el tudjuk képzelni egy oroszlán fejét egy kecske testén, ebből nem következtethetünk arra, hogy létezik nekik kimerák (vö. Descartes 1992. 51).

¹¹ „Mindaz, amit Isten hatalmában lévőként fogunk föl, szükségszerű.” (Spinoza 1997. 72.)

¹² A példa Hume sajátja (vö. Hume 1976. 53).

ket érzékelhető tulajdonságok együtteseivel *azonosítja*. Ezek a tulajdonságok egymástól függetlenül is felfoghatók: egy szín nem határoz meg egy hangot, egy alak nem határoz meg egy hőmérsékletet, egy íz nem határoz meg valamilyen súlyt. A különböző érzettípusokhoz tartozó „benyomások” – amelyek közül néhány különböző érzékszervekhez, mások ugyanazon érzékszerv által nyújtott különböző tulajdonságokhoz kapcsolódnak – nincsenek „szükségszerű kapcsolatban”. És miután a tárgyakat és a tárgyra vonatkozó eseményeket magukat csak efféle kapcsolatok összességeként tudjuk értelmezni, köztük sem állhat fenn szükségszerű kapcsolat. Innen a híres hume-iánus szlogen: bármi együtt járhat bármi mással.

Hume filozófiájában tehát, ahogyan az őt követő empirista hagyományban általában, az, hogy egy dolog (tény vagy esemény) egy másikkal szükségszerű kapcsolatban áll, igazolást, magyarázatot követel meg. *De azt, hogy egy esemény vagy tárgy lehetséges, nem kell igazolnunk*. Elegendő, hogy el tudjuk képzelni, hogy létezzék vagy megtörténjen.¹³

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy mindez mennyire különbözik a felfoghatóság eredeti, karteziánus elméletétől. Utóbbiban a felfoghatóság végső soron valamely szükségszerű igazság, nem pedig a lehetőségek alapja; és ami még ennél is fontosabb, a releváns értelemben „felfogni” valamit intellektuális, fogalmi tevékenység, nem a képzelőerő korlátozatlan használatának eredménye.

A hume-i elmélettel ugyanis van egy súlyos probléma. Egy dolog azt állítani, hogy el tudunk képzelni *valamit*; az viszont egy másik, hogy *tudjuk, mit* képzelünk el.¹⁴ Elképzelni valamit lehet tisztán érzéki típusú – bár nem közvetlenül az érzékek működésén alapuló – aktivitás; tudni azt, hogy mit képzelünk el, fogalmi tevékenységet feltételez. A lehetőségekről való *gondolkodás* nyilvánvalóan fogalmi tevékenység, nem egy pusztán érzéki állapot. És tagadhatatlan, hogy ennek a fogalmi tevékenységnek alapvető szerepet kell tulajdonítanunk a lehetséges világokkal történő érvelésben is.

Mint láttuk, a hume-i felfogásban az határozza meg a lehetőségeket, hogy melyik érzetet vagy képzetet tudjuk kombinálni melyik másikkal. Ez azonban nem elégséges ahhoz, hogy *tudjuk*, mi létezhet és mi nem. Létezhet-e forró hó? Hume válasza az lenne, hogy persze, létezhet, hiszen az égből érkező és hópehelyet „alkotó” szagtalan, bizonyos súlyú és alakú kristályszerkezet képzetét társíthatjuk a magas hőmérséklettel. Csakhogy, *pace* Hume, ez valójában nem ad választ arra a kérdésre, hogy létezhet-e forró hó.

A legtöbben ugyanis nem úgy vélekednének, ha találkozoznánk egy efféle általunk elképzelt tárggyal, hogy az, amit észlelünk, valóban egy hópehely. Első

¹³ A felfoghatóság hume-i értelmezéséről vö. Kail 2007. 92–98.

¹⁴ E ponton érdemes Kantra utalni, aki megkülönbözteti a *képzelőerő* képességét, aminek segítségével a szemlélet által adott benyomásokból létrehozuk az ismeret tárgyait, az *értelem-től*, aminek segítségével fogalmak alá rendeljük e tárgyakat. A modális gondolkodás nyilvánvaló módon ez utóbbi képesség gyakorlását feltételezi.

reakciónk inkább az lenne, hogy egy hópéhelyhez bizonyos tekintetben meglepően hasonló dolog. Az a kérdés merülne tehát fel bennünk, hogy amit észlelünk, az *valójában* hópéhely-e; miután tudni véljük, hogy az, amit mi „hónak” nevezünk, olyasvalami, ami magas hőmérsékleten elolvad. Hasonló a helyzet akkor is, amikor a forró hópéhelyet csak elképzeljük. Az elképzelt hópéhely mint „intencionális tárgy” *pusztán* érzékelhető tulajdonságokon alapuló képzelet sohasem lesz elegendő ahhoz, hogy el tudjuk dönteni, valójában *mit* képzeltünk el.

Amikor elképzelem, hogy Párizs folyója nem a Szajna, hanem a Temze, akkor mit képezek el: hogy a Temze Franciaországban folyik, vagy hogy Párizs Nagy-Britanniában van? Ha elképzelem, hogy egy aranyrög feloldódik a sósavban, akkor mit képezek el? Hogy a sósav erősebb sav, mint valójában, és ezért oldja az aranyat? Vagy hogy az arany nem különbözik a réztől, és így oldható a sósavban? A példákat a végtelenségig lehetne sorjázni. A különböző érzettípusok tárgyakká és eseményekké történő összeillesztése *csak* a képzetek természetéről mond valamit. Ezen túl semmiféle lehetőséget nem alapoz meg, mert a lehetőségről való gondolkodás fogalmak használatát követeli meg, a képzetek pusztaságát azonban sosem elegendő a releváns fogalmak tartalmának tisztázására.

Ami a kortárs „hume-iánus” metafizikát illeti, egy további probléma, hogy a legtöbb kortárs metafizikus az érzeteket és képzeteket nem tekinti olyan alapvető tulajdonságoknak, amelyek segítségével azonosítani tudnánk a lehetséges világokként értelmezett lehetőségeket. A világok alapvető tulajdonságai fizikai tulajdonságok: töltés, spin, charm, energia és hasonlóak (vagy ezek „megvalósulásai”; erről majd később). Ezek a tulajdonságok nyilván nem lehetnek érzékiek. A sztenderd Lewis-féle értelmezés szerint az alapvető tulajdonságok a téridő egyes pontjain instanciálódnak,¹⁵ márpedig egy szigorú, matematikai értelemben vett *ponton* semmilyen tulajdonság sem érzékelhető.

De Lewis specifikus – és persze vitatható – elméleténél sokkal fontosabb, hogy általában az „anyagi”, a szó metafizikai vagy alapvető fizikai értelmében, sosem azonos azzal, ami közvetlenül érzékelhető. Berkeley-nak ugyanis abban teljesen igaza van, hogy a fizikai/metafizikai értelemben vett anyag fogalma *absztrakt* fogalom, a filozófia kezdeti óta mindig is az volt.¹⁶ Pusztaság, ami felveszi a formát, geometriai fogalmakkal leírható kiterjedés, áthatolhatatlan és érzékelhetetlen test, pontszerű részecske vagy hullámfüggvény – akármilyen is, nem a közvetlen észlelés tárgya.

Hogy ezek alapján mit és hogyan tudunk ellentmondás nélkül összetársítani, azt mindig egy elmélet határozza meg, nem a pusztaság képzelet. Tehát, szemben

¹⁵ Vö. Lewis 1986b. ix–x, valamint Loewer 1996. Ebben az értelemben hume-iánus David Armstrong lehetséges világról adott „kombinatorikus” értelmezése is, még ha más fontos tekintetben különbözik is Lewis elméletétől (vö. Armstrong 1989 és 1997).

¹⁶ „*Philonusz*: Az anyag tehát, amely mellett még mindig kitartasz, úgy gondolom, intelligibilis valami, olyasmi, amit az ész fed fel, nem pedig az érzék. *Hülasz*: Igazad van.” (Berkeley 2006. 193.)

a „szabad képzettársítás” mítoszával, a fizika (vagy bármely más tudományos elmélet) nem egy a korlátlan lehetőségeken értelmezett korlát – ami szerint a mi világunkban bizonyos tulajdonságok bizonyos más tulajdonságokkal társulnak esetleges, bár talán törvények által szabályozott módon, míg más világokban másokkal –, hanem épp ellenkezőleg, mindig egy előzetes elmélet fogja meghatározni, hogy milyen tulajdonságokat társíthatunk milyen más tulajdonsággal. A lehetőségek a metafizikában, akár a szavak a szerelemben, nem jönnek könnyen.

Valójában tehát a lehetséges világok létének elfogadása esetében sem a világok feletti kvantifikáció segítségével értjük meg a metafizikai lehetőségeket, hanem annak vizsgálatával, hogy mi mivel egyeztethető össze. Az összeegyeztethetőség azonban nyilván maga is modális fogalom. Ezért azt az elképzelést, hogy ha bevezetjük a világok fogalmát, akkor valamilyen módon „redukáltuk” a lehetőségeket, el is felejtethetjük. Valójában, mint arra sokan rámutattak, Lewis elmélete nem redukálja semmire a lehetőségeket, és egészen bizonyosan nem „eliminálja” azokat a lehetséges világok fogalma segítségével.

Lewis és követői célja inkább az, hogy a lehetséges világok segítségével értelmezett modalitás használatával redukálni próbálják a nem fizikai – vagy nem alapvető, nem „tökéletesen természetes” – tulajdonságokat, az okság fogalmát, a természeti törvényeket, sőt magát a tulajdonság fogalmát is. A lehetséges világok fölötti kvantifikáció semmilyen értelemben sem teljesíti be Hume programját, amennyiben nem szabadít meg bennünket a modalitástól mint olyan alapvető metafizikai fogalomtól, amely nélkül a valóság szerkezete nem értelmezhető.

Mindez sokat elárul Hume eredeti programjának értelméről is. Láthattuk, hogy Hume a lehetőségeket korlátozó ellentmondást bizonyos érzetek összeegyeztethetlenségéből akarta levezetni. Csakhogy az érzetek összeegyeztethetlensége egy pusztán esetleges antropológiai adottság, aminek önmagában semmilyen következménye nincs a tekintetben, mi lehetséges vagy lehetetlen metafizikai értelemben.

Ez nyilvánvaló a térben reprezentált geometriai tulajdonságok esetében. Kétségtelen, hogy ugyanaz a geometriai alakzat nem lehet egyszerre kör és ellipszis, mivel a két típusú alakzat rendelkezik számos fogalmilag összeegyeztethetetlen tulajdonsággal. De ebből nem következik, hogy ugyanaz a tárgy ne *látszódnak* bizonyos szögből körnek, egy más szögből ellipszisnek. Nem az *bizonyítja*, hogy a kör és az ellipszis két különböző tulajdonság, hogy különbözőnek látszanak – hiszen a szabályos ezerszög bizonyos távolságból nyilván körnek látszik –, hanem az, hogy a geometriai alakzatok releváns tulajdonságai logikailag lehetlenné teszik, hogy ugyanaz a tárgy ugyanabban az időben instanciálja őket.

De mi a helyzet, kérdezhetné valaki, az olyan tulajdonságokkal, amilyenek például a színek? Nem állíthatjuk-e, hogy „Ugyanaz a felület nem lehet egyszerre zöld és vörös”? Vajon erre nem alapozható-e „ellentmondás”, és ezáltal az érzékelés és a hozzá kapcsolódó képzelet nem korlátozhatja-e a lehetőségeket?

A legkevesbé sem. Számos olyan meghatározó (*determinable*) érzékelhető tulajdonság van, amelynek különböző meghatározott (*determinate*) instanciáit egyszerre érzékelhetjük. Ez teszi lehetővé többek között a szimfonikus zenét vagy az ázsiai konyhát. A hangok vagy az ízek harmóniája feltételezi, hogy képesek vagyunk ugyanazon időpontban különböző meghatározott hangokat és ízeket egyszerre érzékelni. A színek esetében kétségtelenül más a helyzet, de ennek oka kizárólag az a teljesen esetleges tény, hogy vizuális érzékelésünk hogyan működik.

Newton óta tudjuk, hogy az, ami fehérnek látszik, egyszerre sok különböző színből áll össze, ahogyan azt is tudjuk, hogy ha két színt (additív módon) keverünk, egy harmadik monokróm színt kaphatunk. De az összetevők nyilván „nem vesznek el”. Ebből mindenekelőtt az következik, hogy a „szín” fizikában releváns fogalma nem fenomenális fogalom, mert bizonyos színek „jelen lehetnek” a fényben anélkül, hogy láthatók lennének.¹⁷ De ami lényegesebb, minden további nélkül *fel tudjuk fogni*, hogy létezzék olyan lény, amely egyszerre érzékeli a színek összetevőit valahogy úgy, ahogyan mi érzékeljük például az egyes hangokat a harmóniákban. Az tehát, hogy miként érzékeljük a világot, *fiziológiai* értelemben teljesen véletlenszerű adottság.

Következésképp a „fenomenális összeegyeztethetetlenségből” önmagában nem következik sem fizikai, sem metafizikai ellentmondás, amennyiben elismerjük, hogy minden fenomén egy csakis értelmileg-*fogalmilag* megragadható *fiziológiai alapot* feltételez. Ezt pedig a kortárs elméletek egyike sem tagadná. Ezért aztán – különösképp, ha elméletünk még materialista, netán fizikalista is kíván lenni – a felfoghatóságot absztrakt, komplex, karteziánus módon vagyunk kénytelenek értelmezni.

A „bármilyen összeegyeztethető bármilyen mással” olcsó elve ezért nem fog segíteni bennünket annak megértésében, mi lehetséges és mi nem. A piros hó vagy a sósavban oldódó arany talán csak a fogalmakkal való visszaélés, éppúgy, ahogy egy olyan régió képzete a térben, amely egyszerre pozitív és negatív töltésű is.¹⁸ Talán el tudunk képzelni egy olyan szituációt, amikor valami, ami *úgy néz ki*, mint egy biológiai értelemben vett számár, értelmes rendben fonémákat bocsájt ki magából, de ez nem bizonyítja, hogy létezik olyan világ, amelyben a számarak beszélnek.

Valamit persze szinte mindig el tudunk képzelni, de a filozófiailag érdekes kérdés az, hogy *mit*. A lehetőségek kérdése ez utóbbira, nem az előbbire vonatkozik, miután a felfoghatóság a filozófiában nem önmaga lehetősége szempontjából érdekes, azaz nem egyszerűen a képzelőerőnket kívánjuk tesztelni vele, hanem valami valóságosra – még ha nem is aktuálisra – igyekeznünk következtet-

¹⁷ Vö. Hamou 2014. 72–73.

¹⁸ Bár Lewis számára még ez utóbbi is bizonytalannak tűnik (lásd 1986a. 91).

ni a segítségével. Az olcsó hume-i lehetőségek ezért a modalitás szempontjából többnyire érdektelenek.

Miért releváns ez Lewis és sok más kortárs hume-iánus esetében? Hiszen, mint láttuk, a kortárs hume-iánusok nem állítják, hogy az elképzelhetőség önmagában bizonyítéka lehetne a lehetőségnek. David Lewis például, némileg paradox módon, miután a sárkányok és egyszarvúak példáját használva mutatja be, mit is jelent szerinte a lehetőségek teljessége, közli, hogy a képzelet rossz tanácsadó a lehetőségek ügyében (Lewis 1986. 90). Igaz, ezt pusztán az elképzelhető, de bizonyíthatóan hamis, matematikai igazságok kapcsán említi. Csakhogy mint láttuk, érvei minden további nélkül kiterjeszthetők más individuumokra és tulajdonságaikra is, beleértve a sárkányokat, unikornisokat és beszélő szamarakat. Egy jelenség bizonyos típusú leírása, fogalmi megragadása megmutathatja, hogy amit lehetetlennek képzeltünk, az valójában lehetséges; és fordítva, hogy amit lehetségesnek képzeltünk, az valójában lehetetlen.

A hume-iánusok hume-ianizmusa ezért kimerülni látszik annak pusztá feltételezésében, hogy „elkülönült létezők közt nincs szükségszerű kapcsolat” abban az értelemben, hogy különböző helyeken különböző dolgok lehetnek vagy történhetnek meg, amiket olyan tulajdonságok kombinációi alkotnak, amelyek között állítólag nem lehet szükségszerű kapcsolat. De Lewis élete végén őszintén elismeri, hogy fogalmunk sincs, és *nem is lehet* arról – Locke szóhasználatát idézve, „gyógyíthatatlanul tudatlanok vagyunk” azzal kapcsolatban –, hogy voltaképp mik is ezek a tulajdonságok.¹⁹

Gondoljuk csak végig ennek az egész történetnek a logikáját! Előbb Hume, arra hivatkozva, hogy mit tudunk elképzelni és mit nem, igazolva látja azt a *metafizikai* tézist, hogy a természetben található tulajdonságok nem alapozhatnak meg szükségszerűséget, mivel bármi, amit el tudunk képzelni, az metafizikai értelemben is lehetséges kell hogy legyen. A hume-iánus filozófusnak, aki mellel fizikalista és materialista, el kell ismernie, hogy az, mit tudunk *elképzélni*, önmagában nem alapozhat meg semmit, mivel a képzelet működését végső soron fizikai tulajdonságoknak kell meghatározniuk. Igen ám, de a fizikai tulajdonságok instanciálódása *nem* független egymástól, hiszen ezeket *kizárólag* a fizikai törvényekben betöltött szerepük segítségével azonosíthatjuk, amik pedig éppen azt határozzák meg, hogy hol, mikor és *milyen* fizikai tulajdonság instanciálódhat milyen más fizikai tulajdonsággal együtt a tér-időben, azonos vagy éppen különböző helyeken.

Mi hát a megoldás? Annak érdekében, hogy megvédjük az immár semmilyen módon meg nem alapozható „bármi összeegyeztethető bármi mással” elvét, bevezetünk olyan fiktív, semmilyen (fizikai vagy általában tudományos) magyarázóerővel nem rendelkező, de állítólag – ki tudja miért – „természetesnek” nevezett tulajdonságokat, amelyek „valójában megvalósítják” – bármit is

¹⁹ Lásd Lewis 2009.

jelentsen ez – a már említett, fizikában *ténylegesen* használatos tulajdonságokat. Majd kijelentjük, hogy ezen „természetes” tulajdonságok bizonyos téridőbeli pontokon történő instanciálódása – szemben az általunk ismert és korábban Lewis által is említett fizikai tulajdonságokkal – nem áll egymással logikai, fogalmi vagy metafizikai kapcsolatban.

Mármost, és erre különösen szeretném felhívni a figyelmet, *az egyetlen indok* ezeknek a furcsa és semmilyen magyarázóerővel nem rendelkező tulajdonságoknak a bevezetésére az, hogy *garantáljuk* az „elkülönült létezők közt nincs szükségszerű kapcsolat” elvének értelmes voltát, *miközben visszautasítjuk* az egyetlen valamirevaló – bár mint láttuk, végső soron valóban elfogadhatatlan – érvet Hume „dictuma” mellett. Lewis egy helyen azzal érvel az Armstrong-féle primitív, „magasabb rendű” szükségszerű kapcsolatok bevezetése ellen, hogy éppúgy nem tehetünk két univerzálé közti kapcsolatot szükségszerűvé pusztán azért, hogy annak nevezzük, ahogyan senkinek sem lesz erős bicepse pusztán attól, hogy Armstrongnak hívják (Lewis 1999. 40). A helyzet azonban az, hogy *pontosan ugyanez áll* Lewis elméletére is: attól nem lesznek az alapvető fizikai tulajdonságokat „megvalósító”, megismerhetetlen és elemezhetetlen tulajdonságok „természetesek”, hogy egy naturalista számára kedves kifejezést használva azzá próbáljuk őket tenni.

V. LOKÁLIS LEHETŐSÉGEK ÉS MODÁLIS TULAJDONSÁGOK

Egy a filozófiában gyakran használt metaforát használva azt mondhatjuk, hogy a lehetséges világok elmélete a lehetőségek megértésekor „felülről lefelé” építkezik. Kiindulópontja egy teljes világ, amit események, tények vagy az azokat reprezentáló proposíciók valamely összessége alkot, és ebből kiindulva próbáljuk értelmezni az egyes, specifikus tényekre vagy eseményekre vonatkozó lehetőségeket. Nem tagadhatjuk, hogy ennek a megközelítésnek van létjogosultsága olyankor, amikor a modális következtetések természetét vizsgáljuk, hisz ezek a következtetések – mint minden következtetés – az ellentmondás elvén és a logikai konzisztencián alapulnak. De hogyan alapozza meg egy világ azt, hogy egy bizonyos tény vagy esemény lehetséges?

Ha a világok belső konzisztenciáját tekintjük kiindulási alapnak, akkor, mint láttuk, minden egymással társítható tulajdonság-együttes megalapoz valamilyen lehetőséget. De azt is láttuk, hogy az, mi mivel társítható, nem dönthető el pusztán a világokra történő hivatkozással. Más kritériumra van szükségünk. Talán a következővel próbálkozhatunk.

Felejtsük el, hogy a modalitás megértésekor a lehetőség az alapvető fogalom, és induljunk ki a szükségszerűségből! Nyilvánvalónak látszik, hogy a szükségszerűség, a kvantifikáció és a világok közt nincs olyan közvetlen köznyelvi-szemantikai kapcsolat, mint amit Lewis feltételez a lehetőségek kapcsán. Ha valaki

azt állítja, hogy Szókratész szükségképpen ember, akkor nyilván nem az jár a fejében, hogy vannak „szükségszerű világok”, vagy hogy a mi világunk valami-féle „szükségszerű világ” lenne.

Azt persze mondhatjuk, hogy az az állítás fejez ki szükségszerű igazságot, ami *minden lehetséges* világban igaz. Ez azonban, mint láthattuk, egy a modalitásokról alkotott elmélet következménye, nem egy köznyelvi szemantikai tény. Azt, hogy Szókratész szükségképpen ember, bárki megértheti – ahogyan a legtöbb köznyelvi beszélő teszi – anélkül is, hogy valaha hallott volna a lehetséges világokról vagy a kvantifikációról.

Kiindulhatunk tehát a következőből. Úgy véljük, néhány tulajdonság szükségszerűen illet meg néhány dolgot, illetve néhány esemény bizonyos körülmények között szükségképpen történik meg. Tudjuk, hogy ami *nem* szükségszerű, az lehetne másképp is. Ezért a lehetőségek korlátja nem az összeilleszthetőség vagy a tulajdonságok tetszőleges társíthatósága (vagy „újra-kombinálhatósága”), hanem a szükségszerűség. Azt pedig, hogy mi szükségszerű és mi nem, az eszencia fogalma segítségével érthetjük meg. Voltaképp ez volt Leibniz és az őt közvetlenül követő filozófiai hagyomány elképzelése a lehetőségekről.²⁰

Mint említettem, a lehetséges világok fogalma Leibniztől származik. Leibniz azonban nem a lehetőségeket akarta magyarázni velük, hanem az *aktualitást*. Azért létezik éppen az, ami aktuálisan létezik, mert az eleve adott lehetőségek közül a Mindenható azt választja ki és teremti meg, ami *mindent összevetve* a legjobb vagy legtökéletesebb. Hogy „mindent össze tudjunk vetni”, ahhoz világokra van szükségünk. De hogy mely világ lehetséges és mely világ nem, az előzetes metafizikai adottság, nem választás kérdése. Ezeket a lehetőségeket pedig éppen az individuumokra (szubsztanciákra) vonatkozó „szükségszerű igazságok” segítségével azonosíthatjuk.

A lehetséges világokról alkotott eredeti leibnizi elképzelés tehát „alulról felfelé” építkezik. Kiindulópontja egy az individuumok azonosságáról és a velük kapcsolatos igazságról alkotott elmélet. Leibniz rendszerében egy kijelentés akkor és azért igaz, amikor annak szubjektuma tartalmazza a hozzá kapcsolt predikátumot. Leibniz ezt az igazságról alkotott elképzelést Arisztotelésznek tulajdonítja, bár hogy jogosan teszi-e, az vitatható. Ami számunkra fontosabb, az az, hogy az igazság ezen felfogását Leibniz összeköti egy az individualitásról alkotott elmélettel. Leibniz filozófiájában az individuum (bármely szubsztancia vagy partikuláré) egy „teljes fogalom”, amennyiben az individuum tartalmazza, magában foglalja mindazokat a tulajdonságokat, amelyek róla igaz módon állíthatók.²¹

²⁰ Egyes értelmezések szerint ugyan Leibniz megelőlegzi a lehetséges világok későbbi, modern szemantikához hasonló használatát (vö. Mates 1986. 107), de ez az értelmezés erősen vitatható (vö. Adams 1999. 46–50).

²¹ Vö. Leibniz 1986. 62–69.

Ezt az elméletet sokan „ultraesszencialistának” tekintik, amennyiben úgy vélik, hogy ha Leibniz elmélete helyes, akkor bármi, amit egy individuumról állíthatunk, szükségszerű módon kell hogy igaz legyen. Hiszen ha az individuumról bármi más lenne igaz, mint ami aktuálisan igaz, akkor már nem lehetne ugyanaz a partikuláré, mint ami vagy aki valójában. Leibniz tehát bizonyos értelemben megelőlegzi a kontrafaktuális azonosság tagadásának tézisé, amit később David Lewis népszerűsített a kortárs metafizikában.²²

Amint arra már kortárs, Arnauld felhívta Leibniz figyelmét, ennek az individualitásról és igazságról alkotott metafizikai elméletnek fatalista következményei is lehetnek, amennyiben úgy tűnik, hogy az aktuális világban létező individuumok nem cselekedhetnek másképp, mint ahogyan tették. Hiszen Leibniz (és később Lewis) elméletéből az következik, hogy ha valamiről vagy valakiről valamely más igazság lenne állítható, mint ami aktuálisan igaz, akkor az a valami vagy valaki egy másik individuum kell hogy legyen; egy olyan individuum, amelyik egy másik, nem-aktualizált világban él. Miután azonban senki sem élhet egy (számára) nem aktuális világban, senki sem tehet mást, mint amit aktuálisan tesz vagy tett. Leibniz elmélete ezért – ahogyan Lewis elmélete is – elkerülhetetlen módon fatalista vagy legalábbis „determinista”, annak ellenére is, hogy végtelen sok lehetséges világot tételez.

Akár jogos ez az ellenvetés, akár nem, az bizonyos, hogy Leibniz nem úgy gondolt saját elméletére, mint ami ultraesszencialista, mert igyekezett megkülönböztetni egy individuum esszenciális és ezért szükségszerű tulajdonságait a nem esszenciálisaktól. Hogy ez sikerült-e neki vagy sem, azt most ne firtassuk.²³ Számunkra a lehetőségek szempontjából az a fontos kérdés, hogy Leibniz szerint vannak olyan tulajdonságok, amelyek szükségszerű módon illetik meg az individuumokat, és vannak olyanok, amelyek nem. Ezért van az, hogy Isten alkotott volna egy olyan világot is, amelyben az aktuálishoz nagyon hasonló – mivel ugyanazokkal az esszenciális tulajdonságokkal rendelkező – lehetséges individuumok másképp viselkednek, mint aktuális párjuk teszi. Az esetlegesség alapja tehát az esszenciális és nem-esszenciális tulajdonságok megkülönböztetése.

Ami mármost az aktualitást vagy „tényleges létezést” illeti – Leibniz és követői a szó egy bizonyos értelmében csak az aktuális világot tartották „valóságosnak”, hiszen Isten éppen ezt a világot teremtette meg, nem egy másikat –, annak magyarázatául az *elégleges alap elve* szolgál. Isten nem véletlenül vagy

²² Lásd Lewis 1986. 210–220.

²³ Leibniz elképzelésének alapja, hogy „az egyedeknek vagy az esetleges igazságoknak a lehetőségei tartalmazzák fogalmukban okaik lehetőségét, vagyis Isten szabad elhatározásait, és ebben különböznek a fajok vagy az örök igazságok lehetőségétől, amelyek csak Isten értelmétől függenek, anélkül, hogy fel kellene tételezni Isten akaratát” (Leibniz 1986. 62). Egy másik megközelítésben, az „esetleges igazságok úgy viszonyulnak tehát a szükségszerűekhez, mint az összemérhetetlen számok »kifejezhetetlen« arányai az összemérhető számok jól kifejezhető arányaihoz” (Leibniz 1986. 72).

önkényesen választ világot, hanem – természetéből adódóan – a legjobb mellett dönt és azt teremti meg. A lehetőségek ezért logikailag és metafizikailag is meg kell hogy előzzék azt, ami valóságos, mivel a létező világ egy, mégpedig a legjobb, az összes *előzetesen* adott lehetőség közül.²⁴ A lehetőségeket tehát az individuumok (szubsztanciák) lényegi, esszenciális tulajdonságai korlátozzák, amennyiben ezek (az „örök”, tehát nem teremtett, igazságok révén) előzetesen meghatározzák, *melyek* azok a lehetséges világok, amelyek közül az egyik aktualizálása aztán az elégséges alap elvével magyarázható.²⁵

Érdemes e ponton megemlíteni, hogy Leibniz elmélete szakítást jelent egy nevezetes, a lehetőségekre vonatkozó arisztotelészi tézissel, az aktualitás elsődlegességének tézisével. Arisztotelész egyik fontos, bár kétségtől rendkívül nehezen értelmezhető állítása, hogy az aktuális (*energeia* vagy *entelecheia*) mind időben, mind a magyarázat tekintetében, mind létezésében elsődleges a lehetőséghez (*dünamisz*) képest.²⁶ Arisztotelész nézeteit azért rendkívül nehéz értelmezni, mert mind az „energeia”, mind pedig az „entelecheia” Arisztotelész által alkotott filozófiai szakterminus, és nem egyértelmű, hogy valójában meg-egyezik-e azzal, amit ma általában (szövegeinek latin fordítása nyomán) „aktualitáson” értünk.

Mégis, talán ebből az arisztotelészi hagyományból eredeztethető az a lehetséges világokkal kapcsolatos álláspont, hogy a nem-aktualizált világoknak is valamilyen módon az aktualitáson kell alapulniuk. Ezt szokás a kortárs irodalomban „modális aktualizmusnak” nevezni. Fontos azonban felhívni rá a figyelmet, hogy az ekként értelmezett modális aktualizmus nem tesz különbséget a között az arisztotelészi felfogás között, hogy (a) az *aktualitás* elsődleges a lehetőséggel szemben; és hogy (b) az aktuális *világ* elsődleges valamely lehetséges *világgal* szemben. E két kérdés összemosásának azonban, ami annak a már említett felfogásnak a következménye, hogy a lehetőségekről szóló diskurzus voltaképp *mindig* a lehetséges világokról szól, súlyos következményei vannak a modalitásokkal kapcsolatos filozófiai vitákban.²⁷

Visszatérve a leibnizi elmülethez, annak szekuláris metafizikai kontextusban történő bármely használatát nyilvánvaló módon megnehezíti az elmélet lényegi teológiai tartalma. Mi a helyzet akkor, ha az aktualitásnak, annak tehát, hogy épp ez a világ létezik, nincs elégséges alapja? Az egyik lehetséges következmény, hogy az elégséges alap elképzelését el kell vetnünk. Eszerint azt, hogy miért pont ez a világ létezik, nem tudjuk magyarázni; és talán nem is kell, mivel az

²⁴ A lényegi tulajdonságok szükségszerűek, „virtuális azonosságok”, ellentétük lehetetlen, „virtuális ellentmondás”. Az esetleges kijelentések „csak egy ideig igazak”, „és nemcsak azt ábrázolják, ami a dolgok lehetőségéhez tartozik, hanem ami ténylegesen egzisztál”. (Leibniz 1986. 173.)

²⁵ Vö. Leibniz 1986. 313.

²⁶ Arisztotelész 2024. IX/Θ. 8. 1049b–1050b.

²⁷ Erről a kérdéstről lásd részletesen Huoranszki 2022. 184–198.

összes többi is létezik, ugyanabban az értelemben, ahogyan a miénk. A modális aktualizmus tehát hamis. Manapság éppen ezt a világok sokaságára vonatkozó tézist szokás – igencsak félrevezető terminológiával – „modális realizmusnak” nevezni.

De ha az aktualitást nem is magyarázhatjuk az elégséges alap elve segítségével, annak talán nincs akadálya, hogy az esszenciális tulajdonságok lehetőségeket megalapozó szerepe mellett továbbra is kitartsunk. Lehetséges mindaz, ami nem tartozik lényegileg egy individuum fogalmához. Szókratész nem lehetne kenguru, mert Szókratész lényegéhez tartozik, hogy ember; és Szókratész nem élhetett örökké, mert az ember lényegileg halandó lény. De Szókratész elmenekülhetett volna Athénból halálos ítélete után, mert az nem tartozik lényegéhez, hogy Athénban hal meg.

Az így értelmezett lehetőségeknek azonban, csakúgy, mint a hume-i olcsó lehetőségeknek, voltaképp nincs alapjuk. Csak annyit állítunk róluk, hogy ami nem szükségszerű, az lehetséges. Valójában azonban a legtöbb olyan esetben, amikor lehetőségekről beszélünk, nem pusztán arra vagyunk kíváncsiak, hogy egy tulajdonság lényegileg hozzátartozik-e egy individuumhoz vagy sem.

Lehetséges-e, hogy valaki átússza az Atlanti-óceánt? Lehetséges-e élni a Mars-on? Ezekre a kérdésekre nem úgy keressük a választ, hogy azon töprengünk, mi az ember, a tengervíz vagy egy bolygó „lényege”. Hanem úgy, hogy *képességeket* tulajdonítunk valaminek vagy valamiknek, és azt igyekszünk végiggondolni, vajon ezek a képességek milyen lehetőségeket alapoznak meg. A képességeket egyes esetekben bizonyos típusú dolgoknak, más esetekben konkrét individuumoknak, megint más esetben individuumok vagy partikulárek valamely rendszerének tulajdonítjuk. De mindig ezekből indulunk ki, amikor arra keressük a választ: lehetséges-e, hogy...?

A képességek tulajdonítása és a lehetőségek feltételezése közt egy komplex logikai kapcsolat áll fenn. Mint azt már Arisztotelész is megfigyelte, később pedig a kondicionálisok természetét vizsgáló modern filozófia és logika expliciten meg is mutatta, a képességek tulajdonítása a legtöbb esetben maga után vonja bizonyos komplex kondicionális állítások igazságát a tekintetben, hogy a képességek birtokosa miként viselkedne, ha bizonyos körülmények állnának fenn.²⁸

És éppen ebben az értelemben lehet egy képesség egy lehetőség alapja: ha bizonyos körülmények fennállnának, és az adott körülmények közt valami vagy valaki meghatározott képességekkel rendelkezne, akkor bizonyos lehetőségek is megvalósulnának. Valamely világban létező lehetőségeket ontológiai érte-

²⁸ Arisztotelész 2024. IX/Θ. 5. 1048^a6–7. Arisztotelész lehetőségekről alkotott felfogásának részletes elemzését adja Beere 2009. A diszpozíciók és a kondicionális állításokkal kapcsolatról szóló vitákról, azok filozófiai és logikai jelentőségéről vö. Huoranszki 2022. 4. és 5. fejezetét. E fejezetekben részletesen érvelek az ellen a divatos felfogás ellen, hogy a képességek-ként értelmezett „diszpozíciókkal” kapcsolatos realizmus megkövetelné ezek tulajdonítása és a kontrafaktuális kondicionálisok igazsága közti logikai kapcsolat tagadását.

lemben a bennük létező individuumok (vagy egyéb partikulárek, illetve ezek együttese) lokális képességei határozzák meg, nem pedig az, hogy milyen más hasonló entitásokkal benépesített világok léteznek.

E ponton érdemes ismét visszatérni ahhoz a kérdéshez, hogyan is juthatunk el a *világ* fogalmához a lehetőségekről alkotott filozófiai elméletben. A legegyszerűbb út, mint láthattuk, a közvetlen implikáció szemantikai hipotézise: az a feltételezés, hogy modális kijelentéseink „valójában” egy világok feletti kvantifikációt fejeznek ki. De van egy kevésbé közvetlen és talán kevésbé vitatható, „teoretikusabb” indok is a világok bevezetésére a modalitás kapcsán, ami éppen annak tagadásán alapul, hogy az aktuális világban léteznek képesség-jellegű vagy általában modális tulajdonságok. Eszerint a lehetséges világok ontológiai értelemben az aktuális képességeket hivatottak *helyettesíteni*. Ebben az értelemben nevezhetjük ezeket az elméleteket „hume-iánusnak”, hiszen az alapvető, elmfüggetlen modális tulajdonságok létének tagadása a hume-i empirizmus öröksége.²⁹

Az ekképpen értelmezett hume-ianizmusból persze nem következik, hogy ne kapcsolhatnánk össze a modalitásokat a kondicionálisok igazságával. Néhány kondicionális kontrafaktuális: azt a modális igazságot fejezi ki, hogy ha a kondicionális előtagja igaz *lenne*, akkor az utótagnak is igaznak kell lennie olyankor, amikor a kondicionális igaz. Ezt fejezzük ki úgy, hogy azokban a lehetséges világokban, amelyekben az előtag igaz, az utótag is az. Ha azonban ugyancsak Hume-ot követve elfogadjuk, hogy bármely esemény követhet bármi mást, akkor – leszámítva az egymással logikai kapcsolatban álló eseményeket – ez a kritérium semmitmondó, hiszen *kell*, hogy legyen olyan világ, amelyben az előtag és az utótag által kifejezett esemény is igaz.

Így jutunk el aztán a világok hasonlóságának fogalmához, ami szerint csak az aktuálishoz leghasonlóbb világ vagy világok számítanak. Ha a miénkhez leghasonlóbb – és ebben az értelemben „legközelebbi” – olyan világban, amelyben a kondicionális előtagja igaz, az utótag is az, akkor a kondicionális igaz. Vagy legalábbis igaz a *mi* világunkban; a kontrafaktuálisok világokon alapuló logikáját ugyanis tovább bonyolítja, hogy technikailag bármely világot tekinthetünk aktuálisnak, és ezzel megváltoztathatjuk a kontrafaktuális kondicionálisok igazságértékét. Ennek tárgyalásától most eltekintünk, még ha egyes filozófusok szerint komoly metafizikai jelentősége is van.³⁰

²⁹ Az persze már vitatható kérdés, hogy ez Hume filozófiájának helyes interpretációján alapszik-e. Egy alternatív értelmezés szerint, amit „szkeptikus realizmusnak” szokás nevezni, Hume nem tagadta az efféle tulajdonságok létét, csak azt állította, hogy megismerhetetlenek. Szerintem ez az értelmezés erősen vitatható, de a történeti kérdésekre itt most nincs mód kitérni. A vita további részleteihez vö. Read–Richman 2004.

³⁰ Ezen alapul az ún. „kétdimenziós” szemantika és a hozzá kapcsolódó metafizika (vö. Jackson 1998).

Az elmélet nagy kérdése, hogy mit értsünk itt a *világok* hasonlósága alatt. Léteznek kísérletek arra, hogy a „hasonlóság” releváns fogalmát pontosabb tartalommal töltsük meg a pusztán fenomenológiai értelemben vett hasonlóságnál, ami, mint láttuk, aligha lehet elégséges a metafizikai értelemben vett világok jellemzésére. De olyan okoknál fogva, amelyekre most nincs módunk kitérni, egyik sem tűnik igazán sikeresnek.³¹

Ami ennél számunkra sokkal fontosabb: ebben az elméleti keretben azért használunk kontrafaktuális kondicionálisokat, hogy segítségükkel valamilyen *szükségyszerű* – bár a logikáinál gyengébb értelemben vett *szükségyszerű* – *kapcsolatokat* fejezzünk ki. Ámde a hume-iánus előítéletektől mentes diskurzusokban, vagy valamely formális beszédmód keretein túl, ilyen érvelést szinte sohasem használunk. Ennek az az oka, hogy a köznyelvben és a tudományokban a kontrafaktuális kondicionálisok segítségével valós *lehetőségeket*, nem pedig „szükségyszerű kapcsolatokat” igyekszünk megragadni.³²

Nem azért használunk kontrafaktuális kondicionálisokat, hogy valamiféle rejtélyes „gyenge szükségyszerű” kapcsolatot teremtsünk az egyébként egymástól metafizikai értelemben független események közt, hanem ezért, mert arra keressük a választ, milyen feltételeknek kellene fennállniuk ahhoz, hogy valami létezzék vagy megtörténjék. És erre sok esetben van is válaszunk. Ellenben az, hogy egy általunk *nagyrészt ismeretlen* világ – azaz univerzumunk teljes története, valamint nehezen megismerhető elemi összetevőinek bonyolult szerkezete és globális eloszlása – milyen mértékben hasonlít az általunk *egyáltalán nem ismert és nem is megismerhető* világokra, nem tűnik egy valóban hasznos kérdésfeltevésnek.

Miközben e sorokat írom, a kutyám csendben fekszik mellettem a kanapén. De vajon ugathatna-e? A természetes válasz: igen. Azért, mert tudom, hogy például ugatna, ha jelezni szeretné, hogy szomjas, és nincs víz a tányérjában. Vajon repülhetne-e? A természetesnek tűnő válasz az, hogy nem, mert fizikai alkatát és a releváns körülményeket (éppen a Földön tartózkodunk, nem egy űrszondában) figyelembe véve, hiába is próbálkozna vele, nem repülne.

A hume-iánus filozófus erre azt mondaná: már hogy is ne lenne lehetséges, hogy repüljön, hiszen el tudjuk képzelni, hogy repül, mivel ellentmondás nélkül képesek vagyunk társítani a „kutya” és a „repülés” fogalmát. Igaz, a „közele”, a miénkhöz „hasonló” világokban nem nagyon röpköd, mert ott a körül-

³¹ Az általában legigéretesebbnek tekintett kísérlet (Lewis 1986b. 32–52) körben forgó, miután a törvények azonosságát feltételezi a világok közt, a törvényeket viszont azon események kontingens eloszlásával magyarázza, amit azok magyarázni hivatottak; nem is beszélve arról, hogy Lewis rendszerében maguk az események sem azonosíthatók a törvények nélkül. A problémáról és egy lehetséges megoldásról vö. Loewer 2007.

³² Lewis különbséget tesz a „would” és a „might” segédigéket tartalmazó kondicionálisok között, és csak az utóbbiakat kapcsolja össze a lehetőségekkel. E különbségtétel azonban kizárólag az angol nyelv sajátossága, gyakorlatilag alkalmazhatatlan más nyelvek esetében; valószínűleg azonban még az angol nyelvben sem használható arra, amire Lewis alkalmazni akarja. Erről részletesebben lásd Bennett 2003. 11. fejezet és Huoranszki 2022. 131–133.

mények, beleértve a fizika törvényeit is, azonosak a mi világunkéval. „Nomikus értelemben” ezért nem lehetséges, hogy repüljön, de „metafizikai értelemben” igen. Azt azonban még senki nem tette számomra világossá, mit jelent az, hogy egy kutya – vagy bármi más – „metafizikai értelemben” repül.

VI. A LEGJOBB ELMÉLET ÉS A SOK VILÁG

Befejezésül térjünk vissza korábban említett példánkhoz, a fatalista és a nyitott jövő mellett érvelő filozófus nézeteihez! Mit jelent az, hogy „a jövő nyitott”? Gyakran ezt az úgynevezett „elágazó világegyetem” fa alakjára emlékeztető gráfiával szokás szemléltetni. A kiinduló feltételezés, hogy minden egyes olyan pontba, ami a világ történetét sematikusan reprezentáló ábrán a „jelent” reprezentálja, csak egy ág – ha úgy tetszik, a fa „törzse” – fut be. Ez a „törzs” az aktuális múltbeli eseményeket reprezentálja. E pontból kiindulva azonban számos „út” ágazik el, ami az univerzum jövőbeli történeteit hivatott ábrázolni. E kép mögött az az elképzelés rejlik, hogy minden egyes időpontban a világegyetemnek csak egyetlen múltja, viszont számos egymással összeegyeztethetetlen jövője van.³³

De hogyan értsük ez utóbbit? Hogyan lehetséges, hogy *ugyanabban* a világban olyan logikailag ellentmondó dolgok létezzenek, mint két egymással összeegyeztethetetlen jövő? A természetesnek tűnő válasz, hogy a „jövő” a lehetőségeket reprezentálja, márpedig abból, hogy *F* és *G* összeegyeztethetetlenek, nem következik, hogy „lehetséges, hogy *F*” és „lehetséges, hogy *G*” is összeegyeztethetetlen legyen.

Ha azonban így magyarázzuk a „nyitott jövő” logikai lehetőségét, abból az is következik, hogy az adott időpontban még nem aktualizált lehetőségek egyaránt részei *ugyanannak* a világnak. Tehát nem arról van szó, hogy amikor azt mondjuk: „a világunk jövője”, akkor egy bizonyos jövőre gondolunk, ami „*az aktuális jövő*”. A jövő itt ugyanabban a világban (még) meg nem valósult lehetőségek sokaságára utal. Ennek azonban fontos következménye van a „világ” fogalmának értelmezése tekintetében.

Mint láttuk, Lewis szerint számos a miénkhez hasonló típusú világ létezik, az „aktualitás” pedig egy olyan indexikus kifejezés – formális értelemben: az „aktuálisan” egy olyan indexikust kifejező operátor –, amelyik kijelöli a *mi világunkat* a lehetséges univerzumok halmazában. Nyilvánvaló módon egy olyan világban, amelyik több egymással összeegyeztethetetlen lehetőséget is tartalmaz, az aktualitás nem jelölhet ki egy lehetséges *világot*. Ezért ebben az esetben az aktualitás pontosan olyan módon lesz indexikus, ahogyan az „itt” vagy az „én” vagy a „mi”.

³³ Vö. Huoranszki 2001. 199–204. A nyitott jövő és a sztochasztikus fizikai folyamatok problémájáról lásd E. Szabó 2002.

Mindennek és mindenkinek csak egy jövője van, az aktuális. De az aktuális jövő egy a világon belüli történetet jelöl ki számunkra, nem pedig azt, hogy melyik világban létezzünk, mivel minden, a jövőben nem aktualizált lehetőség *is* ugyanabban a világban létezik. Ezért ha elfogadjuk, hogy a jövő nyitott a fentebb vizsgált értelemben, akkor a lehetőségek nem feltételezik a világok sokaságát, az aktualitás pedig nem a világra utal, hanem pontosan úgy, ahogyan mondjuk az „itt” vagy „ott” vagy az „enyém”, a beszélő világban betöltött szerepére vagy egyedi élettörténetére. A lehetőségek ezen értelmezéséből tehát az következik, hogy a lehetséges *világok* közti különbség megragadására nem alkalmazható az „aktualitás” fogalma, mivel ebben az elméleti keretben ez a fogalom a világon *belüli* lehetőségek közül jelöl ki egyet.

Ez az elképzelés a lehetőségek és a lehetséges világok kapcsolatáról nem csak a szabad akarat és a determinizmus állítólagos összeegyeztethetlensége szempontjából lehet releváns. Saját filozófiai meggyőződéseim szerint, szemben az előző szakaszban tárgyalt „lokális” lehetőségekkel, a szabad akarat értelmezése szempontjából a „nyitott jövő” és vele együtt az elágazó *világegyetem* kérdése éppenséggel nem releváns.³⁴ Nagyon is releváns viszont bizonyos *fizikai elméletek* értelmezése szempontjából.

Az ugyanis egy további kérdés, hogy egy ilyen elképzelésből mi következik a lehetséges *világok* tekintetében. Azt, hogy milyen jövők lehetségesek egy világon belül, e szerint az elképzelés szerint végső soron a fizika törvényei határozzák meg. Nem arra kapunk választ, hogy ha a lehetőségeket „nyitott jövőként” értelmezzük, akkor léteznek-e más világok, más elágazó szerkezettel. Ami bizonyos, hogy ha léteznek ilyenek, akkor e világok különbözősége csakis valamilyen harmadik személyű vagy pontosabban minden perspektívát nélkülöző módon értelmezhető.

Így értelmezve, a lehetőségek természetére vonatkozó kérdés arra irányul, hogy vajon az elágazó világegyetem elképzelése nyújtja-e a fizikai elméletek, elsősorban az ebből a szempontból általában relevánsnak tekintett kvantummechanika, legjobb metafizikai interpretációját, vagy egy olyan felfogás, amelyik a fizikai lehetőségeket egymást nem átfedő, történetükben elkülönült világokkal azonosítja. Utóbbi esetben az aktualitás lewis-i értelemben vett indexikus kifejezés, ami valóban alkalmas arra, hogy kijelölje a *mi* világunkat mint a számos lehetséges *konkrét univerzum* közül az egyiket.

Ennek ellenére fontos hangsúlyozni, hogy ezek a világok, elméleti szerepüket tekintve, nem a Lewis-t követő modális realista lehetséges világai lesznek.³⁵ Mindenekelőtt, akárcsak az „elágazó világegyetem” esetében, a lehetőségeket

³⁴ Vö. Huoranszki 2011. 2. fejezet.

³⁵ Az úgynevezett „sokvilág” értelmezés ötlete Schrödingertől származik, első részletes kidolgozója azonban Hugh Everett volt. Az elméletéről részletesebben, beleértve annak filozófiai következményeit, lásd Carroll 2023.

ebben az esetben is a világokon „átívelő” *fizikai törvények* korlátozzák, nem a tulajdonságok újra-kombinálhatósága. Továbbá ezen értelmezések szerint a világok nem azonosíthatók a téridő rendszerek fogalmával, mivel ezekben az értelmezésekben az idő, de sok esetben még a tér sem alapvető fizikai tulajdonság. A téridő szerkezete emergens jelenség. Ilyen módon a kapcsolat a lehetőségek és a fizikai törvények között nem lehet a lewis-i értelemben kontingens.

Akárhogyan értelmezzük is azonban a világok lehetőségére vonatkozó problémát, azt meg kell különböztetnünk a világon belüli lehetőségekre vonatkozó kérdéstől. Utóbbiak nem értelmezhetők úgy, mintha világok sokasága felett kvantifikálnánk, az előbbiekre vonatkozó kérdés pedig csak egy komplex fizikai elmélet segítségével dönthető el, nem pedig a lehetőségekre vonatkozó köznyelvi kijelentéseink tartalmának vizsgálatával.

IRODALOM

- Arisztotelész 2024. *Metafizika*. Ford. Bene László, Lautner Péter, Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Armstrong, David M. 1989. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172226>
- Armstrong, David M. 1997. *A World of States of Affairs*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Beere, Jonathan 2009. *Being and Doing. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199206704.001.0001>
- Bennett, Jonathan 2003. *A Philosopher's Guide to Conditionals*. Oxford, Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0199258872.001.0001>
- Berkeley, George 2006. *Tanulmányok az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Ford. Faragó-Szabó István, Fehér Márta, Vámosi Pál. Szerk. Altrichter Ferenc. Budapest, L'Harmattan.
- Carnap, Rudolf 1947. *Meaning and Necessity*. Chicago, University of Chicago Press.
- Carroll, Sean 2023. *A mélyen elrejtett valóság*. Ford. Gerner József. Budapest, Typotex.
- Descartes, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Matúra.
- Divers, John 2002. *Possible Worlds*. London, Routledge.
- E. Szabó László 2002. *A nyitott jövő problémája*. Budapest, Typotex.
- Fine, Kit 1994. Essence and Modality. *Philosophical Perspectives*. 8. 1–16. <https://doi.org/10.2307/2214160>
- Hamou, Philippe 2014. Vision, Color, and Method in Newton's *Opticks*. In Z. Biener és E. Schliesser (szerk.) *Newton and Empiricism*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199337095.003.0004>
- Hintikka, Jaakko 1973. *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford, Clarendon Press.
- Hume, David 1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- Huoranszki, Ferenc 2011. *Freedom of the Will. A Conditional Analysis*. New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203836934>

- Huoranszki, Ferenc 2022. *The Metaphysics of Contingency. A Theory of Objects' Abilities and Dispositions*. London, Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350277175>
- Huoranszki Ferenc 2023. *Túl a modern metafizikán*. Budapest, Typotex.
- Jackson, Frank 1998. *From Metaphysics to Ethics*. Oxford, Clarendon Press.
- Kail, Peter J. E. 2007. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/978019229505.001.0001>
- Kripke, Saul 2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. *Válogatott írásai*. Ford. Endreffy Zoltán. Szerk. Márkus György. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Lewis, David 1973. *Counterfactuals*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Lewis, David 1986a. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- Lewis, David 1986b. *Philosophical Papers, Volume II*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195036468.001.0001>
- Lewis, David 1983/1999. New Work for a Theory of Universals. In uő: *Papers in Metaphysics and Epistemology*. 8–55. New York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625343.002>
- Lewis, David 2009. Ramseyan Humility. In D. B. Mitchell & R. Nola (szerk.) *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*. Cambridge/MA, MIT Press. 203–222. <https://doi.org/10.7551/mitpress/7507.003.0012>
- Loux, Michael J. (szerk.) 1979. *The Possible and the Actual*. Ithaca, Cornell University Press.
- Loewer, Barry 1996. Humean Supervenience. *Philosophical Topics*. 24. 1. 101–126. <https://doi.org/10.5840/philtopics199624112>
- Loewer, Barry 2007. Laws and Natural Properties. *Philosophical Topics*. 35. 1/2. 313–328. <https://doi.org/10.5840/philtopics2007351/214>
- Mates, Benson 1986. *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. New York, Oxford University Press.
- Read, Rupert – Richman, Kenneth A. (eds.) 2004. *The New Hume Debate*. London, Routledge.
- Sanford, David H. 1989. *If P, then Q. Conditionals and the Foundations of Reasoning*. London and New York, Routledge.
- Spinoza, Benedictus 1997. *Etika*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Osiris.