

HUORANSZKI FERENC

Túl a modern metafizikán



TYPOTEX

TARTALOM

Bevezetés, avagy mi van a modern metafizikán túl?	7
---	---

I. rész | SZEMANTIKA ÉS METAFIZIKA

1. fejezet Russell leíráselmélete mint metafizika	29
2. fejezet Intencionalitás és létezés	42
3. fejezet Határozatlanság és a jelentés autonómiája	56

II. rész | FOGALOM ÉS SZÜKSÉGSZERŰSÉG

4. fejezet A fogalmi igazság mint metafizikai probléma	79
5. fejezet Filozófiai naturalizmus és természeti fajták	99

III. rész | TULAJDONSÁGOK ÉS LEHETŐSÉGEK

6. fejezet Diszpozíciós realizmus	127
7. fejezet Megzabolázott platonizmus	145

IV. rész | OKOK, CSELEKVŐK ÉS ALTERNATÍVÁK

8. fejezet Távolba ható okok	175
9. fejezet Erkölcsi felelősség és gyakorlati modalitások	198
10. fejezet Racionális képességek és metafizikai szabadság	219

A tanulmányok eredeti változatának megjelenési helye	235
--	-----

Irodalom	237
----------------	-----

Név- és tárgymutató	249
---------------------------	-----

AVAGY MI VAN A MODERN METAFIZIKÁN TÚL?

Már megírásakor világos volt számomra, hogy az ezredfordulón megjelent könyvem, a *Modern metafizika* egy kutatási program kezdetét, nem lezárását jelenti. A könyv megjelenése óta eltelt több mint húsz évben számos olyan metafizikai tárgyú tanulmányt publikáltam, amelyek sok szempontból a korábban megjelent kötethez kapcsolódva ugyan, de annál részletesebben és bizonyos tekintetben eltérő módon közelítenek a kortárs metafizika egyes problémáihoz. E kötet következő tíz fejezete ezeken az írásokon alapul.

Az eredeti szövegek alapvető gondolatmenetén lényegesen nem változtattam, a korábbi megfogalmazásokat azonban sok helyütt pontosítottam, a szakirodalmi hivatkozásokat frissítettem. Bár a tíz fejezet a kortárs metafizika tíz különböző problémáját tárgyalja, valamennyit egy egységes filozófiai megközelítés motiválta. E kötet írásai azt igyekeznek megmutatni, hogy véleményem szerint milyen értelemben nem lehet, és hogy milyen értelemben kell, a kortárs filozófiának „túllépni” a modern metafizikán.

Amikor azt állítom, hogy bizonyos filozófiai kérdések tárgyalásának „túl kell lépnie” a modern metafizikán – a korábbi munkámra történő utalás mellett –, természetesen egy metaforikus kifejezést használok. E bevezető elsődleges célja annak előzetes körvonalazása, hogy pontosan mit akarok kifejezni ezzel a metaforával.

Mindenekelőtt fontos leszögezni, mit *nem* akarok mondani akkor, amikor e kifejezést használom. A „túl a modern metafizikán” szófordulat könnyen azt a benyomást keltheti, hogy a kötet célja egy új posztmodern kiáltvány megfogalmazása, ami a modernitás meghaladására buzdít, mégpedig, ahogyan az már a kortárs filozófiában történni szokott, a modern metafizika értelmetlenségének vagy lehetetlenségének újólagos bizonyításával. Aki ismer, az tudja – aki nem, annak már e ponton szeretném jelezni –, hogy semmi sem áll távolabb e kötet szerzőjétől, mint a modern, racionális metafizika értelmének megkérdőjelezése.

A *Modern metafizika* célja éppen az volt, hogy igazolni próbálja: metafizikai előfeltevések nélkül sem racionális filozófiai, sem tudományos tevékenység nem lehetséges. A metafizikai előfeltevések explicit vizsgálata természetesen nem várható el a tudományoktól, és sok esetben a filozófiában sem kötelező. Nem minden filozófia metafizika, és aligha tekint ma bárki úgy a tudományos tevékenységre, mint ami szükségképpen a metafizika termékeny talajából sarjadna ki. De ez nem jelenti azt, hogy a metafizikai előfeltevések megértése és annak kritikai vizsgálata, hogy ezen előfeltevések közül melyek tarthatók és miért, értelmetlen vagy érdektelen tevékenység volna.

Visszatekintve, a *Modern metafizika* elsődleges tárgya egy bizonyos értelemben „meta-metafizikai” volt, bár maga a „meta-metafizika” kifejezés az (általában „analitikusnak” nevezett) filozófia történetének egy későbbi torzszülőtte. Az alapprobléma, ami a könyv megírását motiválta, a verifikacionizmus kérdésköre. A verifikacionizmust a „metafizikai realizmussal” szokás szembeállítani. Ez a szembeállítás azt sugallja, hogy aki valamely igazság bizonyíthatóságát (verifikálhatóságát) tekinti a rá vonatkozó kérdés értelmessége kritériumának, az képes a „metafizikamentes” tudományra és filozofálásra.

A *Modern metafizikában* a számomra akkor – és többé-kevésbé ma is – érdekes metafizikai kérdések vizsgálatán keresztül azt igyekeztem bemutatni, hogy az ily módon értelmezett verifikacionizmus félrevezető filozófiai megközelítés. Nem azt akartam tagadni, hogy az igazolhatóság egy bizonyos fogalma feltétele lenne az értelmes filozófiai diskurzusnak. A célom sokkal inkább annak kimutatása volt, hogy a megismerhetőségnek magának is vannak metafizikai előfeltételei, így az igazolhatóság kritériumának használata aligha lehet elégséges a filozófia és a tudomány „metafizikátlanítására”.¹

Mindezt ma sem látom másként, és ennyiben a jelen kötet írásai nincsenek túl a *Modern metafizikán*. Amitől azonban lépcsőről lépésre eltávolodtam, az a verifikacionizmus és a huszadik század második felében újjáéledő „anali-

¹ Érdekes a helyen megjegyezni, hogy metafizika egyik legismertebb és legádázabbnak tartott kritikusa, Rudolf Carnap is elismeri, hogy vannak olyan kérdések, amelyek szoros értelemben nem tartoznak a tudományhoz, de amelyek értelmesek, és amelyek egy részét hagyományosan metafizikainak szokás tekinteni. Úgy tartja azonban, hogy a „metafizika” kifejezésnek elfogadhatatlan „spekulatív” (azaz: irracionális) melléköngéi vannak, ezért javasolja, hogy az ezeket a kérdéseket tárgyaló tudományt nevezzük inkább „alaptudománynak” (*Grundwissenschaft*) vagy „világtannak” (*Weltlehre*). Az ugyanakkor nem világos, hogy ez utóbbi szavaknak miért nincsenek elfogadhatatlan melléköngéi, eltekintve attól, hogy valóban történet nélküli neologizmusok (*Der Logische Aufbau der Welt*, 258–259.).

tikus metafizika” közös előfeltevése, az empirizmus. A verifikacionisták az igazolhatóság mintájának a tapasztalati igazolhatóságot tartották, ezért az őket foglalkoztató egyik legfontosabb probléma az volt, hogy miként lehetnek értelmese a látszólag közvetlen megfigyelhetőséghez nem kapcsolódó „elméleti” állítások, illetve hogy miként értelmezhetjük a megfigyeléshez elengedhetetlen észlelés és érzékelés természetét.

A huszadik század utolsó harmadának analitikus metafizikája megörökölte a korai brit analitikus filozófusok és a logikai pozitivisták empirizmusát. Ezen metafizikák többsége feltételezte, hogy a racionálisan elfogadható metafizika alapja a tudományos elméletekkel történő összeegyeztethetőség, a tudományos elméletek pedig alapvetően empirikus elméletek.

Azt természetesen nem tagadom, hogy egy racionálisan elfogadható metafizika nem mondhat ellent a tudománynak (bár az, hogy mi mond ellent a tudománynak, persze önmagában is egy vitatható kérdés; például azon is múlhat, hogy mit fogadunk el tudományosan bizonyított elméletként, és mit vitatható hipotézisként). Ma azonban úgy látom, hogy a filozófiai értelemben vett igazolhatóságra vonatkozó kérdés nem azonos a megfigyelésen alapuló igazolhatóság problémájával, illetve azzal a kérdéssel, hogy a természetüknel fogva pusztá megfigyelésekkel nem igazolható metafizikai – és általában: filozófiai – elméletekről miként lehetséges racionális vita.

Senki sem kérdőjelezi meg, hogy a megfigyelésnek fontos szerepe van a természettudományokban. Az azonban, hogy ez *miért* van így – ahogyan Kant és az őt követő újkantiánus és újhegeliánus filozófiai hagyomány még világosan látta –, egy mindenféle megfigyelést (logikai értelemben) megelőző filozófiai kérdés. És ami ennél fontosabb, ma úgy látom, az empirista hagyomány általában is messze túlértékeli a megfigyelés szerepét a természettudományos ismeretszerzésben – nem is beszélve a társadalomtudományokról – a matematikai, illetve a fogalmi megismerés kárára. Utóbbi kérdésre még visszatérek, mivel a kötet két fejezetének – a 4. és az 5. fejezetnek – is ez az egyik legfőbb mondanivalója.

Az empirizmus öröksége az ismeretek két csoportba történő osztályozása, ami szerint az egyik csoportba az empirikusan igazolható, míg a másik csoportba az *a priori* és ezért „pusztán” fogalmi vagy analitikus ismeretek tartoznak. Ehhez kapcsolódik a tudományok osztályozása is: az egyik oldalon az „empirikus” természettudományokkal, a másik oldalon a „pusztán” *a priori* matematikával. Ezen felosztást kissé zavaró tényező, hogy a modern természettudományokat egyáltalában nem az különbözteti meg a hagyományostól, hogy a „premodern” kor tudósai lenézték volna a megfigyelést, hanem az,

hogy korábban a természetismeretben nem alkalmazták a matematikát oly módon, ahogyan azt a Galilei, Descartes, Leibniz és Newton utáni tudomány teszi. Ahhoz azonban, hogy a matematika ily módon a természettudomány részévé válhasson, mindenekelőtt új, a korábbiaknál jóval absztraktabb fogalmakkal kellett leírni a természeti jelenségeket.

A modern tudomány tehát éppen nem csökkentette, sokkal inkább növelte a matematika és az explicit definíciókon alapuló technikai fogalomhasználat, ezáltal az *a priori* ismeretek jelentőségét a tudományos elméletalkotásban. A problémák újrafogalmazásának, azaz az új fogalmak alkotásának pedig konstitutív szerepe van a tudományos megismerésben. A modern tudományosság jórészt másról sem szól, mint a világ új, „tudományos” fogalmakkal történő leírásáról, ami egy, a *common sense* felfogással szembeállított, de nem kevésbé „valóságos” világot mutat be számunkra.

Kissé leegyszerűsítve, az empirizmussal kapcsolatos jelenlegi álláspontom a következő. Egy filozófiát akkor tekinthetünk tágabb értelemben „naturalistának”, ha a filozófia és a tudományok közt nem húz éles határvonalat. Minimális értelemben egy filozófia akkor naturalista, ha a tudományt nem tekinti irrelevánsnak a filozófia szempontjából. Egy kicsit erősebb értelemben, a naturalista filozófus a filozófiai elméletek elfogadhatósága kritériumának tekinti, hogy azok ne mondjanak ellent a tudománynak (természetesen azzal a korábban megfogalmazott korlátozással együtt, hogy nem kötelező minden tudományos felfedezésként beharangozott nézetet kritika nélkül elfogadni). Végül, egy még ennél is erősebb értelemben, a naturalizmus megengedi – a „megköveteli” azért túlzás lenne – a tudományos és a filozófiai fogalomhasználat egyfajta kontinuitását. A naturalizmus azonban semmilyen értelemben sem követeli meg az empirizmus elfogadását.

Élesebben fogalmazva, ma úgy látom, hogy az a feltételezés, ami szerint a naturalizmus „tudományos empirizmus”, pusztán mítosz. Valójában a Lockelal kezdődő empirista hagyomány a filozófiában, töretlen népszerűsége és a huszadik századi analitikus filozófiában betöltött meghatározó szerepe ellenére, kudarc. Az empirizmusnak kétségtelenül van egy olyan kritikai aspektusa – Kant és Hegel kifejezésével élve, a „dogmatikus racionalizmus” kritikája –, amelynek komoly történeti jelentősége van a filozófia fejlődésében. De az empirizmus nem kínál elfogadható elméletet a fogalmak természetéről, fejlődéséről és alkalmazásuk módjáról a tudományban, a filozófiában vagy akár a hétköznapi életben.

Mivel az elméleti tudomány, amint a filozófia is, elsősorban fogalmi tevékenység, a naturalista nem lehet empirista. Természetesen nem mindenki

fogadja el azt a nézetet, hogy a filozófia lényegileg fogalmi tevékenység. Néhányan a filozófia nem, vagy nem csak, fogalmi jellegére hivatkozva állítják szembe a filozófiát a tudományokkal. Mások éppenséggel a filozófia jelen- vagy jövőbeli céljának tekintik a fogalmi gondolkodás meghaladását. El kell ismernem, hogy én ezeket az elméleteket nem értem, és ezért a célt a legkevésbé sem találom kívánatosnak.

Azt nem akarom tagadni, hogy létezhet nem fogalmi jellegű gondolkodás. Azt viszont igen, hogy a nem fogalmi jellegű gondolkodás lehet racionális is. Az állítólagos nem fogalmi jellegű gondolkodás irracionális sem lehet az irracionális hétköznapi értelmében, mivel az irracionális csak a racionalitás természetének előzetes értelmezése segítségével ragadható meg. A nem fogalmi gondolkodás azonban egyaránt túl kell hogy legyen a racionalitáson és az irracionálitáson, mivel a racionalitás normája egyáltalán nem alkalmazható rá.

Egy ismeret racionalitásának lehetősége azonban számomra megkérdőjelezhetetlen előfeltétele értelmességének. Ez a „verifikálhatóság” helyes kritériuma, nem a tapasztalati igazolhatóság lehetősége. A racionalitás pedig feltételezi a fogalmiságot. Ezért az az elképzelés, hogy valamely ismeret nem fogalmi és ezáltal „túl van” a racionalitáson (és az irracionálitáson), számomra teljesen értelmezhetetlen.

Összefoglalva tehát, a jelen kötet írásai annyiban vannak túl a modern metafizikán, amennyiben megkérdőjelezik a megismerhetőség kritériumának azokat az empirizmus által motivált előfeltevéseit, amelyeket a *Modern metafizika* még nem kérdőjelezett meg. Ez nem azt jelenti, hogy magára a tapasztalat, illetve megfigyelés szerepére vonatkozó metafizikai kérdést irrelevánsnak tartanám. Azonban nem tartom elsődlegesnek, mivel úgy gondolom, hogy a reprezentáció bármely formája, így maga a tapasztalás pusztá lehetősége is egy metafizikai probléma.

A kötet első részében található tanulmányok ezért a fogalmi – illetve általában a mentális – reprezentáció és a metafizika kapcsolatával foglalkoznak. Az 1. fejezet Russell leírásokról adott elméletét vizsgálja. Az analitikus filozófiai hagyomány Russell elméletét általában nyelvfilozófiai keretben tárgyalja, és ez aligha kifogásolható, hiszen a leíráselmélet a nyelvfilozófia alapvető kérdéseit, a jelentés, illetve a referencia problémáját érinti. Én azonban amellett érvelek, hogy megközelíthető más szempontból is.

Egyfelől, az elmélet nyilvánvaló módon kapcsolódik a létezés fogalmának metafizikai problémájához, pontosabban ahhoz a Parmenidész költeményei által inspirált és Platón által is részletesen tárgyalt kérdéshez, hogy miként

lehetséges a nem létezőkkel kapcsolatban értelmes diskurzus.² Másfelől azonban olvasható úgy is, mint a reprezentáció lehetőségének metafizikai feltételeiről adott elmélet. Azaz, mint egy válasz arra a kérdésre: milyen szerkezetű kell hogy legyen a világ, ha képesek vagyunk azt érzékileg és fogalmilag reprezentálni.

Specifikusabban, a tanulmányban azt mutatom meg, hogyan függ össze Russell szemantikai elmélete a leírásokról és a hétköznapi nyelvben használt tulajdonnevekről a szubsztancia-elmélet russelli kritikájával. Állításom szerint a szemantikai elmélet egyik fontos motívuma Russell azon metafizikai feltevése, hogy nem léteznek a változások során fennmaradó partikulárek (vagy arisztotelészi értelemben vett szubsztanciák), és hogy a partikuláris létezőket kizárólag olyan esemény jellegű entitások alkotják, amelyeknek tipikus példái a szenzumok (vagy érzetadatok).

A 2. fejezet tárgya a sokak által a lelki jelenségek egyetemes jellemzőjének tartott intencionalitás. A skolasztikus eredetű kifejezés jelentése azt hivatott magyarázni, mit jelent az, hogy a lelki jelenségeknek a szó egy bizonyos értelmében „tartalmuk” van. A „mentális tartalom” számos szerző szerint azt jelenti, hogy a mentális állapotok mindig valamiről szóló vagy valamire irányuló állapotok. Ez az elképzelés a mentális állapotok jó része esetében rendkívül plauzibilis: látni, hallani, elgondolni, kívánni stb. csak *valamit* lehet.

A kortárs elmefilozófia egyik nagy vitatémája, hogy vajon az irányultság segítségével jellemezhetünk-e minden lelki állapotot, tehát hogy az intencionalitás legalábbis szükséges feltétele-e annak, hogy egy állapot mentális legyen. Engem azonban nem ez a vita foglalkoztat, hanem az a kérdés, hogy lehetséges-e az intencionalitást pusztán logikai kritériumnak tekinteni, amelynek elfogadása nem feltételez metafizikai elköteleződést.

Válaszom az, hogy nem. Ennek oka, hogy nem kizárólag a mentális állapotok lehetnek intencionálisak. A diszpozíciók, és általában a modális tulajdonságok is lényegi természetüknél fogva irányulnak valamire (megvalósulásukra vagy manifesztációjukra). A lelki természetű állapotok sajátossága tehát nem az, hogy irányulnak valamire, hanem hogy olyan tulajdonságokkal rendelkező tárgyakra is utalhatnak, amelyeknek nincs és nem is lehet fizikai megvalósulásuk. Ezért aztán a mentálist nem maga az irányultság, hanem az irányultság tárgyának természete különbözteti meg a fizikaitól (vagy általában, a nem mentálistól). Ebből pedig az következik, hogy az intencionalitás

² A probléma briliáns tárgyalásához lásd Kimhi: *Thinking and Being*.

kritériumának *van* metafizikai jelentősége a lelki és a fizikai tulajdonságok különbségének megértésében.

Végül, az első rész 3. fejezetében azt vizsgálom, hogy értelmezhető-e a fogalmi reprezentáció intencionalitása a fogalmak fizikai tárgyakhoz fűződő nem intencionális kapcsolata segítségével. Másképp fogalmazva, megérthetjük-e a fogalomhasználat képességét oly módon, ahogyan a fizikai jelenségeket magyarázzuk, azaz (nem intencionális) törvények segítségével. Ez a kérdés közvetlenül kapcsolódik a manapság „fizikalizmusnak” keresztelt metafizikai állásponttal összefüggő vitához. A fejezet egy meghatározott filozófiai probléma vizsgálata kapcsán – ami az empirikus fogalmak alkalmazásának meghatározatlanságára vonatkozik – vizsgálja e kérdést és érvel a fizikalizmus ellen.

A fejezet egyik konklúziója, hogy a fizikalizmus nem tartható metafizikai álláspont. Márpedig ha a fizikalizmus valóban nem tartható álláspont, akkor ez egy további fontos következménnyel jár a naturalizmus értelmezésével kapcsolatban is. Korábban azt állítottam, hogy a naturalizmus nem követeli meg az empirizmus elfogadását. Ehhez most hozzátenném: a naturalizmus nem követeli meg a fizikalizmus elfogadását sem.

Az általam plauzibilisnek tekintett naturalizmus elfogadja a materializmus egy minimális formáját, amennyiben feltételezi, hogy minden tulajdonságnak és változásnak kell hogy legyen anyagi hordozója. Léteznek ugyan absztrakt tulajdonságok (a tulajdonságok maguk absztrakció eredményei), de a tulajdonságoknak nincsenek olyan „hordozói” (azaz olyan partikulárék vagy szubsztanciák), amelyek ne a (fizikai) térben léteznének (eszerint nem léteznek például karteziánus „lelki szubsztanciák”). De ebből nem következik, hogy minden tulajdonság, reláció vagy változás szükségképp a fizikai tulajdonságok változása vagy azok eredője lenne.

Bár elfogadását a legkevésbé sem tekintem döntőnek valamely filozófia értékének megítélésében, amennyiben a naturalizmust – ahogy fentebb említettem – a filozófiai és a tudományos elméletek kapcsolatára vonatkozó tézisként értelmezzük, a fizikalizmus tagadása minden további nélkül összeegyeztethető a naturalizmussal. Nem ismerek olyan tudományos elméletet, amely feltételezné az általa vizsgált tulajdonságok nem anyagi hordozóit. Viszont a tudományos magyarázatok nagyon csekély részét lehetséges vagy értelmes csak fizikai fogalmak és törvények segítségével értelmezni. Ennyiben a tényleges tudományos gyakorlat nem támasztja alá a fizikalizmus metafizikai téziséét. Az egyre tovább finomított értelmezésekről pedig egyre kevésbé látszik, mi bennük a „fizikalista”.

Nem azt állítom, hogy a fizikalizmus hamis. Azt állítom, hogy a fizikalizmus elfogadása nem szükséges a materializmus elfogadásához, és hogy jelen pillanatban semmi sem támasztja alá a fizikalizmus azon változatainak igazságát, amelyek többet állítanak a minimális materializmusnál (ami természetesen szintén *lehet* hamis).

A *Modern metafizikában* azt, hogy mit értek a „modern” kifejezés alatt, Descartes-ra történő hivatkozással igyekszem meghatározni. A „modern” metafizika értelmezésem szerint a karteziánizmussal kezdődik. Ezt a jellemzést, ami persze csak annyira precíz, mint amit egy olyan fogalom, mint a „modern”, lehetővé tesz – tehát: viszonylag kevésbé –, most is elfogadhatónak gondolom. Ha így tekintünk rá, a „túl a modern metafizikán” kifejezés arra is utalhat, hogy a metafizikában egy új korszakváltásnak lehetünk tanúi.

Ez bizonyos mértékig igaz, más szempontból viszont könnyen félreérthető lehet. Ha csak a közelebbi múltat tekintjük, az az *érzésem* – szándékosan használom ezt az óvatos megfogalmazást –, hogy egy fontos korszak a metafizika történetében, nevezetesen a hagyományos „analitikus metafizika” fénykora, ha volt neki ilyen, lezárult. Az analitikus metafizika Peter Strawsontól David Lewisig, az irányzat utolsó nagy képviselőjéig terjedő időszaka a 21. század kezdetével véget ért.

Ezt a korszakot alapvetően a huszadik század elejének racionális metafizikával kapcsolatos szkepticizmusára adott válaszként jellemezhetjük. A huszonegyedik század elején sem állíthatjuk persze, hogy bármely metafizikát érintő vita nyugvóponttra jutott volna. Az a vita azonban, hogy ezek a viták értelmesek-e, eldőlt. Akármit is gondoljunk a megoldás lehetőségéről, aligha van olyan filozófus, aki a metafizikai vitákat egyszerűen értelmetlennek, vagy akár megkerülhetőnek tartaná. Persze néhány azért akad. A filozófiában az a jó, mások szerint zavarba ejtő és rossz, hogy a paradigmák nem halnak ki véglegesen. Azaz nincsenek is paradigmák.

A korszak végét számomra nem a viták lezárulta, hanem éppen azok sokasodása jelzi. Soha annyit nem írtak filozófusok metafizikáról, mint manapság. A szakfolyóiratokban százszámra jelennek meg a metafizika valamelyik területéhez tartozó cikkek és tanulmányok. Ha a filozófiára, a kuhni tudományértelmezés mintájára, mint az egymást váltó paradigmák történetére tekinthetnénk, akkor azt mondhatnánk, hogy elérkezett az az időszak, amikor a racionális metafizika (ismét) „normáltudománnyá” vált. Meghatározott sztenderdek alapján az adott fogalmi keretek között meghatározott problémákra keressük a választ.

Csakhogy a filozófia, bár éppúgy a racionális megismerés része, mint a tudomány, a kuhni metaforáknál maradva, permanens forradalom. Ami a tudományban a „normál”, az a filozófiában a bizonyos mértékű kiüresedést jelenti. Olyan vitákat, amelyek ugyan nem terméketlenek, amelyekből időnként sokat tanulhatunk, de amelyekről sokszor úgy érezzük, hogy nem érintik a lényegét. Úgy érezzük tehát, hogy új fogalmi fogódzóra van szükségünk. De ez az új, ismét csak a tudományok történetével szembeállítva, egyben valami régi is.

Ha egy forradalom permanens, az nyilván elveszíti rendkívüli jellegét, és hétköznapivá, normál szituációvá válik. A huszonegyedik század racionális metafizikájának „forradalma” még várat magára, igazán felkavaró esemény nem történt. Ám ha a filozófiára történetének egésze szempontjából tekintünk, talán egy fontos változás kezdetének lehetünk tanúi. Ez a változás pedig a „neoarisztotelianus” és bizonyos mértékig „neoplatonikus” szemlélet térnyerése.

Analitikus filozófusok persze korábban is nevezték álláspontjukat „platonistának” és „arisztotelianusnak”, de a legtöbb esetben ez alig volt több pusztán címkénél, esetleg egy-egy Platón- vagy Arisztotelész-idézzel fűszerezve (ami általában mindenkinél ugyanaz). És természetesen az Arisztotelész- és Platón-kutatás sem szünetelt egy percre sem. Mi több, egyre több Platón- és Arisztotelész-értelmezés használta a modern analitikus metafizika fogalomkészletét. Ahogy mondani szokás, a két terület „megtermékenyítőleg hatott egymásra”.

Amit azonban én a neoarisztotelianus és neoplatonikus szemlélet alatt értek, az egyszerre kevesebb is és több is ennél. Kevesebb, mert célja nem Platón vagy Arisztotelész műveinek szöveghű értelmezése. Nem is valamiféle szekularizált neoskolasztika, ami a Mester (vagy a mesterek) művének értelmezése segítségével próbál modern, kortárs filozófiai kérdésekre válaszolni. Az a szemlélet vagy megközelítés, amire gondolok, *túl* van, nem pedig innen, a modern metafizikán.

De miként lehet valami, ami definíció szerint a Descartes előtti hagyományra is támaszkodik, *túl* a modern metafizikán? Ennek megértéséhez egy olyan filozófus belátására kell hivatkoznom, aki sem a modern analitikus metafizikusok, sem a posztmodern gondolkodók szívéhez nem áll közel (bár nagyon eltérő okból). Ez a gondolkodó pedig Hegel. Az analitikus metafizikus szemében, *túl* azon, hogy szövegei „zavarosak”, sőt egyenesen zagyvák, Hegel tele van teljesen szükségtelen „történeti kitérőkkel”. A professzionális filozófiatörténész számára viszont a szerzőket helytelenül, „tendenciózusan”

értelmezi, mintha azok nézetei az egyetlen és végleges, általa kidolgozott rendszer szükségszerű részeit alkotnák.

Nem akarom felmenteni Hegelt ezek alól a vádak alól. Őszintén szólva nem is érdekelnek. Mert ahol más vétket lát, ott én erényt és lehetőséget az újragondolásra. Valóban, Hegel tendenciózusan és a saját rendszere szemzőgéből értékelte nagy elődjeit és kortársait. Mivel ezt soha nem is rejtette véka alá, rámutatni arra, hogy valóban így járt el, aligha eget rengető felfedezés. Ugyanakkor *értékelte* is őket és nézeteiket, érveiket újragondolásra méltónak tartotta.

És ezzel valami olyasmit is tett, amit sem modern elődjei, sem kortársai, sem a mi kortársaink többsége nem tesz. Nem úgy tekintett a filozófiára, mint terméketlen viták végtelen sorozatára, ahol az egyik álláspont „védelmezőjének” kötelező harcosan érvelnie amellet, hogy az előd vagy a vita-partner szükségképpen téved, hanem úgy, mint ahol minden (értelmesen, jó érvekkel) védhető álláspont hozzásegít a megértés folyamatához.³

A filozófia története megmutatja, hogy egyrészt a különbözőnek látszó filozófiák csak egy filozófiát alkotnak a kialakulás különböző szakaszaiban, másrészt pedig, hogy azok a meghatározott *elvek*, amelyek mindegyike egy-egy rendszer alapjául szolgált, csupán ugyanannak a rendszernek az elágazásai. A legutóbbi filozófia minden előző filozófia eredménye, s ennél fogva magában kell foglalja azok összes elveit...⁴

Mindez persze azt is jelenti, hogy sokszor „a saját szemüvegünkön keresztül” kell olvasni a szerzőket. De ezek a szerzők, Parmenidésztől Fichtéig, nem pusztán elavult nézetek múltbéli képviselői vagy permanens tévedésben leledző kortársak, hanem egy meghatározott, és szövegszerűen talán nem mindig „hiteles” értelmezés mellett, a filozófiai megismerés előmozdítói. Hogy sokan közülük egymásnak ellentmondó nézeteket vallottak? Természetesen, hiszen a filozófiát a viták éltetik. A vita a filozófia *történetileg megjelenő racionalitásának* a kulcsa.

E rövid hegelianus kitérő után ideje visszatérnem a kérdésre: mit is jelent valójában az, hogy a kötet második, harmadik és negyedik részében található tanulmányok egy bizonyos értelemben „túl vannak” a modern metafizikán?

³ Az alternatív, az analitikus filozófiában (de korántsem csak ott) uralkodó felfogásról, ami a filozófiától a tudományhoz hasonló haladást vár el, illetve e felfogás következményeiről a filozófiai elméletekkel kapcsolatos attitűdünk vonatkozásában lásd Tözsér: *Az igazság pillanatai*.

⁴ Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 1. rész. A logika*, 50. (Kiemelés az eredetiben, a fordítást módosítottam.)

A legkevésbé sem azt, hogy érdektelennek vagy pusztán történeti érdekességnek tekintenék a modern metafizika problémáit, a megfogalmazott álláspontokat vagy a mellettük felhozott érveket (és persze ellenérveket). A kötetben vizsgált filozófiai kérdések legtöbbször nem Platónról vagy Arisztotelésztől ered. Legalábbis az én érdeklődésemet e kérdések iránt nem az ő munkáik olvasása alapozta meg, hanem a kortárs metafizikai problémák vizsgálata. Azt sem jelenti, hogy úgy gondolnám, a filozófia valamiféle örök körforgás, és most eljött az ideje, hogy az egészet előlről kezdjük.

Amit jelent, az mindössze (mindössze?) annyi, hogy a modern metafizika néhány alapvető előfeltevését érdemes újragondolni, és az előfeltevések újragondolásakor sokszor fontos lehet visszatekinteni arra, aminek a tagadásából a modern szemlélet következett. De nem azért, hogy hátraarcot csináljunk, hanem hogy könnyebb legyen előre tekinteni. Hogy lássuk, mit felejtettünk el, és mire kell emlékeznünk ahhoz, hogy továbbléphessünk. Nem újraértelmeznünk kell Platón, Arisztotelészt, vagy bárki mást, hanem ihletet meríteni a gondolataikból a saját, huszonegyedik századi problémáinkra adott válaszaikat keresve.

Eddig a meglehetősen általános, metafizikai bevezető, ami valójában utólagos reflexió a kötet második, harmadik és negyedik részében található írásokra. A kötet második részében olyan metafizikai kérdések tárgyalásához térek vissza, amelyek már a *Modern metafizikában* is kiemelt jelentőséget kaptak, és amelyek saját metafizikai érdeklődésem középpontjában állnak: a természeti törvények, az okság és a modalitások kérdéseire. A jelen kötetben található tanulmányok annyiba vannak „túl” a *Modern metafizikán*, amennyiben egy, a modern analitikus metafizikát jellemző és alapvetően az empirista hagyományból eredő feltevést megkérdőjeleznek.

A *Modern metafizikában* viszonylag kevés figyelmet szenteltem a tulajdonságok problémájának. Ennek oka, hogy a kérdést nem találtam különösebben érdekesnek. Az empirista, tágabb értelemben vett „hume-iánus” hagyományt követve a tulajdonságokat az individuumok osztályozása metafizikai alapjának tekintettem. Röviden tárgyalom ugyan a tulajdonságokkal kapcsolatos fontosabb nézeteket, amelyek szerint a tulajdonságok vagy individuumok osztályai (illetve halmazai), vagy univerzálék; továbbá hogy utóbbiakat egyes elméletek az őket instanciáló partikuláréktól bizonyos értelemben függetlennek, mások tőlük elkülönültnek tekintik.⁵ Nem szentelek azonban figyelmet a tulajdonságok metafizikai kategóriáján belüli különbségeknek.

⁵ Huoranszki: *Modern metafizika*, 71–81.

Leszámítva egyet, ami különös jelentőségre tesz szert a jelen kötetben szereplő tanulmányokban, és ami már a *Modern metafizika* egy meghatározott pontján foglalkoztatott.⁶ Ez pedig a „diszpozicionális” és a „kategoriális” tulajdonságok közti megkülönböztetés. Ezt a megkülönböztetést a *Modern metafizikában* a test-lélek-probléma kontextusában tárgyalom, meglehetősen röviden. A sztenderd „funkcionalista” lélekfelfogás szerint, kissé leegyszerűsítve, egy személy lelki állapotai olyan diszpozicionális tulajdonságok vagy tulajdonságegyüttesek, amelyek (bizonyos körülmények között megnyilvánuló) viselkedésében manifesztálódnak, és amelyek az illető agyi vagy általában neurális állapotaira „épülnek rá” (vagy a filozófiai szakzsargont használva, azokon szuperveniálnak).⁷

A *Modern metafizika* e fejezetének megfogalmazása során egy nehéz problémával szembesültem. Elvárható, hogy ha megkülönböztetjük egymástól a „diszpozicionális” és a „kategoriális” tulajdonságokat, akkor találjunk néhány jó példát ezekre. A diszpozicionális tulajdonságok esetében ez nem jelentett nehézséget. Egy tulajdonság akkor diszpozicionális, ha tulajdonításából fogalmi-metafizikai értelemben következik, hogy birtokosa miként fog bizonyos körülmények között viselkedni. Ha egy váza törékeny, akkor összetörik, ha egy kemény tárggyal erősen megütjük. Ha valaki haragtartó, akkor hosszú idő után sem közeledik ahhoz, akiről úgy véli, valaha megbántotta.

Amikor azonban arra került a sor, hogy jó példát találjak azokra az állítólagosan *kategoriális* tulajdonságokra, amelyekre ezek a tulajdonságok ráépülnek, zavarba jöttem. Először is, a kategoriális tulajdonságokról csak „negatív” meghatározás adható. Egy tulajdonság akkor „kategoriális”, ha tulajdonításából fogalmilag-metafizikailag *nem* következik, hogy birtokosa hogyan fog viselkedni meghatározott körülmények között. Ez nem azt jelenti, hogy egyáltalán ne lennének következményei a kategoriális tulajdonságok birtoklásának. A klasszikus empirista elképzelés szerint azonban az efféle tulajdonságok birtoklásának pusztán *nomikus* következményei lehetnek. Miután azonban, ismét csak a hagyományos empirista felfogás szerint, a természeti törvények kontingens, nem pedig szükségszerű igazságokat fejeznek ki, a kategoriális tulajdonságok birtoklásának nem lehetnek fogalmi-metafizikai következményei arra nézvést, miként fog birtokosuk viselkedni bizonyos körülmények között.

⁶ Uo. 257–258.

⁷ Ami azt jelenti, hogy két személy, aki pontosan ugyanabban a neurális/fizikai állapotban van, nem különbözhet egymástól lelki állapotai tekintetében.

A nehézség mármost abból adódik, hogy nem ismerünk olyan alapvető fizikai tulajdonságot, amelyre a diszpozíciók állítólag ráépülnek, de amelyek tulajdonításának *ne lennének* ilyen fogalmi és metafizikai következményei.⁸ Ebben mutatkozik meg legnyilvánvalóbban a modern metafizika empirista előfeltevéseinek gyengesége. A kategoriális tulajdonságokra felhozott hagyományos példák a hume-i „benyomások”, mint például egy speciális színélmény vagy érzékelt alak. De még ha igaz is, hogy az efféle tulajdonságoknak nincsenek fogalmi-metafizikai következményei birtokosaik viselkedése tekintetében, ezek nyilván nem olyan tulajdonságok, amelyekre a diszpozicionális tulajdonságok épülhetnek. Az utóbbiakra a tipikus példák a makroszkopikus tárgyakat/személyeket alkotó részecskék tulajdonságai. Csakhogy ezek a tulajdonságok egytől egyig diszpozicionálisak.

A hume-iánus empirista felfogás kritikája egy ponton – az okság hume-i regularitáselméletét tárgyaló fejezetben – már megjelenik a *Modern metafizikában*.⁹ De ezt a kritikát akkoriban nem kötöttem össze a kategoriális tulajdonságok lehetőségének kérdésével általában. A kötet második és harmadik részében található írások közül azonban valamennyi éppen arra a belátásra épül, hogy azok a tulajdonságok, amelyeknek a diszpozíciók egy (al)osztályát alkotják, és amelyeket tágabb értelemben modális tulajdonságoknak nevezünk, metafizikai értelemben alapvetőek: nem pusztán a kategoriális tulajdonságok és a természeti törvények következményei, hanem épp ellenkezőleg, azok lehetőségének metafizikai alapjai.

Az a gondolat, hogy a tulajdonságok metafizikai szerepe alapvető és hogy a tulajdonságok jelentős része modális, Platóntól és Arisztoteléstől ered. A kötet 7. fejezete azt igyekszik megmutatni, hogy miként motiválhat egy tulajdonságokon alapuló modalitás-elméletet a platonikus és arisztoteléanus hagyomány. A modern metafizika értelmében vett „tulajdonság” sem Platón, sem Arisztotelész metafizikájában nem játszik még szerepet. Platón formákról vagy ideákról alkotott elmélete azonban nem csupán fontos előzménye a tulajdonságokról folytatott kortárs vitáknak, de nála jelenik meg először az a gondolat is, hogy a világ alapvető metafizikai szerkezetét az egymással logikai-metafizikai kapcsolatban álló tulajdonságok határozzák meg. Az az elképzelés pedig, hogy a szubsztanciák tulajdonságai az aktuális és a lehetséges változások forrásai, nyilvánvalóan arisztotelészi eredetű,

⁸ Nem pusztán véletlen, hogy ez miért van így. A magyarázatról lásd bővebben Huoranszki: „The Contingency of Physical Laws”.

⁹ Huoranszki: *Modern metafizika*, 90–91.

amennyiben Arisztotelész a változást általában egy „dünamisz” (azaz „potencia”, valamely szubsztancia modális tulajdonsága) aktualizálódásának, megvalósulásának tekintette.

A 17. század modern racionalista metafizikája, önértelmezése alapján, a (skolasztikusok által újrafogalmazott) arisztotelianizmus kritikája. Más szempontból azonban tekinthető a tulajdonságokról alkotott platóni és arisztotelészi hagyomány átértelmezésének is. A szubsztancia, esszencia, attribútum és akcendencia alapfogalmak Descartes, Spinoza és Leibniz metafizikájában és fizikájában. Descartes és Spinoza alapvetően eltérő nézeteit a természeti jelenségek kontingenciájával kapcsolatban filozófiai értelemben az attribútumokról és akcenciákról (vagy „móduszokról”), tehát a tulajdonságokról alkotott eltérő felfogásuk alapozza meg.¹⁰

A 17. századi racionalizmus azonban nemcsak a tulajdonságokkal és modalitásokkal kapcsolatos hagyományt értelmezte újra, hanem azt a Platóntól származó elképzelést is, hogy tudásunk alapja az értelmi belátás, nem pedig az érzékelés. Descartes, Spinoza vagy Leibniz filozófiájában csak olyasvalami létezhet, aminek létezése intelligibilissé, az értelem számára felfoghatóvá tehető. Másképp fogalmazva: annak, ami létezik vagy történik, racionális alapja kell hogy legyen. Miután azonban ez a racionális alap nem lelhető fel a dolgok céljaiban, valami másban kell keresnünk. Ez a más pedig a létezőket magyarázó, értelemadó „ok”: a természet törvényei. Minden létezés és történés annyiban intelligibilis, azaz az értelem számára felfogható, amennyiben törvények határozzák meg. A természeti törvények teszik a természeti jelenségeket intelligibilissé. Ezáltal egyben megmagyarázzák létezésük *lehetőségét*, ami ugyanakkor, egy más értelemben, *szükségszerűvé* is teszi őket.¹¹

A természeti törvényekről szóló kortárs metafizikai szakirodalom túlnyomó többsége hume-iánus, empirista előfeltevésekből indul ki. A természeti törvények eszerint az empirikusan megfigyelhető tények vagy események általánosításai. De nem minden empirikusan igaz általánosítás fejez ki természeti törvényt. Az empirista törvényfelfogás alapkérdése – a hume-i tradíciót követve – ezért az volt, hogy miként lehetséges megkülönböztetni a „véletlenszerűen igaz” empirikus általánosításokat azoktól, amik természeti

¹⁰ Természetesen a különbséget teológiai megfontolások is motiválták. Descartes voluntarizmusával összeegyeztethetetlen a természet spinozai felfogása, ami szerint minden, ami a természetben történik, Isten lényegének szükségszerű megvalósulása.

¹¹ Az értelmi felfoghatóság, létezés és a természeti törvények ezen összefüggéséről Descartes és Spinoza metafizikájában kiváló elemzést ad Curley: *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, 42–45. és Della Rocca: *Spinoza*, 33–88.

törvényeket fejeznek ki. A természeti törvények kérdését a *Modern metafizika* még ebből a szempontból tárgyalja.

A természeti törvények metafizikáját azonban tárgyalhatjuk a racionalista hagyomány nézőpontjából is. E szerint a természeti törvények nem empirikus általánosítások, hanem a természet jelenségeinek olyan fogalmakkal történő leírásai, amelyek segítségével létezésük intelligibilissé tehető. Egy általánosítást az „tesz” természeti törvénnyé, hogy a jelenségeket olyan fogalmak segítségével írja le, amelyek meg tudják magyarázni, miért nem pusztá véletlen az, hogy léteznek vagy megtörténnek. Más módon kifejezve: egy általánosítás akkor lehet csak természeti törvény, ha a megértéshez és magyarázathoz illeszkedő fogalmakkal természeti tulajdonságokat ragad meg. Ezeket a természeti tulajdonságokat nevezhetjük *természeti fajtáknak*.

A kötet második részének két fejezete a természeti törvények és a fogalmi igazságok kapcsolatával foglalkozik. A 4. fejezet a természeti fajták és a filozófiai naturalizmus, az 5. pedig a természeti fajták és a fogalmi igazság elemzésének keretében tárgyalja a kérdést. Mindkét tanulmány bár eltérő kiindulópontból, de amellet érvel, hogy a fogalmi igazság természete nem érthető meg pusztán a nyelvi konvenció szempontjából. Történetileg változhat, hogy mit tekintünk fogalmi igazságnak, mégpedig azért, mert a világ megismerésének bővülése elsősorban nem (vagy nem kizárólag) az empirikus adatok gyűjtögetéséből áll, hanem olyan fogalmi struktúrák kialakításából, amelyek, feltételezésünk szerint, egyre adekvátabb módon tükrözik a világban létező azon *tulajdonságok szerkezetét*, amiket fogalmaink reprezentálnak. A természeti fajtákat és alapvető fizikai tulajdonságokat kifejező fogalmak ezért változnak a történelem során.

Miután a természet törvényeit leíró állításokat elsősorban a bennük szereplő fogalmak teszik a természet törvényeivé, a tudomány fejlődése mindenekelőtt fogalmi fejlődésként írható le. És bár ezt a kötet írásai közül csak egyben (a legkésőbb születettben) teszem explicitté, mindez azt is jelenti, hogy számomra a racionalizmusnak egy bizonyos értelemben hegeli – illetve az ebből a szempontból Hegelt követő újkantiánus – változata tűnik a legplauzibilisebb metafizikai álláspontnak.

Ez ellen vethető, hogy a hegeli filozófia, és bizonyos mértékig az újkantiánus is, idealista metafizika volt. Korábban viszont azt állítottam, hogy elfogadom a materializmus egy bizonyos formáját (amit „minimálisnak” tekintek). Feltételezésem szerint mindaz, amit a hegeli és újkantiánus hagyomány a tulajdonságok és a fogalmak természetéről és szerepéről állít, nem csak egy idealista metafizika keretében értelmezhető. Összeegyeztethető a materializ-

mus fentebb említett, számomra elfogadható „minimalista” értelmezésével (bár nem gondolom, hogy összeegyeztethető lenne például a fizikalizmussal).

A természeti tulajdonságok problémája közvetlenül kapcsolódik a modalitások és a diszpozíciós tulajdonságok kérdéséhez. A természeti tulajdonságok ugyanis a hozzájuk *lényegileg* – esszenciálisan – és egyben definíció szerint, azaz *fogalmilag* kapcsolódó diszpozíciók révén alapozzák meg a természeti törvényeket. Ha egy csipetnyi sót teszünk a forró húslevesbe, akkor az feloldódik. Ez nem lep meg minket, miután egy természeti törvény következménye: minden csipetnyi anyag, ami só, feloldódik, ha meleg vízbe tesszük. A só nátrium-klorid (ami egy természeti fajta), a nátrium-klorid alkotta anyag vízben oldható (azaz rendelkezik egy bizonyos diszpozícióval), ezért az, hogy amikor a jórészt meleg víz alkotta húslevesbe tesszük, a só feloldódik, érthető, mivel egy természeti törvény következménye.

A természeti törvények így alapvetően tulajdonságok és az őket reprezentáló fogalmak közti szükségszerű viszonyokat fejeznek ki. Ebben az értelemben metafizikai és fogalmi értelemben is szükségszerűek. Ellentétben az empirizmus vagy az empirista indíttatású metafizikák „dogmájával” – és az arisztotelészi, a 17–18. századi racionalista, hegeli és újkantiánus hagyománnyal összhangban – a fogalmi szükségszerűség nem állítható szembe a metafizikaival. Az intelligibilitás fogalmi szükségszerűséget feltételez, ami egyben feltétele a metafizikai szükségszerűségnek is.

A természeti törvények szükségszerűségéből azonban nem következik az általuk magyarázott jelenségek szükségszerűsége. Egy természeti törvény azt fejezi ki, hogy ha valami egy meghatározott természeti fajtába tartozik (ami egy dolog tulajdonsága), akkor *szükségképpen* rendelkezik azzal a diszpozícióval (tehát egy másik tulajdonsággal), hogy bizonyos körülmények között bizonyos módon viselkedik. De azok az események, amik a diszpozíciók manifesztációi, pusztán nomikus tendenciák, következésképp metafizikailag nem szükségszerű, hogy bekövetkezzenek.¹² A természeti törvények abban az értelemben teszik az eseményeket intelligibilissé, hogy *ha* megtörténnék, *akkor* az, hogy miért történnek, magyarázhatóvá és ezáltal értelmileg felfoghatóvá válik. De ez nem jelenti azt, hogy szükségképpen meg kellett történniük.

Másként fogalmazva, teljes mértékben egyetértek a korai modern racionalista metafizikák megközelítésével annyiban, amennyiben a természeti törvények problémáját szerintem is a végső cél szempontjából kell vizsgá-

¹² Erről lásd Anjum–Mumford: *What Tends to Be* és Huoranszki: *The Metaphysics of Contingency*, 53–59.

nunk. E szerint attól lesz valami természeti törvény, hogy a természeti jelenségeket, bizonyos fogalmi leírás mellett, intelligibilissé, azaz érthetővé és magyarázhatóvá teszi. De nem gondolom úgy, hogy ez egyben alátámasztaná a „necessitarianizmust”, azaz azt az elképzelést, hogy a magyarázhatósága egyben szükségszerűvé is tesz minden tényt vagy eseményt.

Összességében tehát a diszpozicionális tulajdonságoknak modalitást megalapozó szerepük van, és ahogyan a kötet 6. fejezetében próbálok megmutatni, ez a szerep alapvető abban az értelemben, hogy a diszpozíciók, mint modális tulajdonságok nem redukálhatók más tulajdonságokra. A makroszkopikus tulajdonságok jelentős része ugyan mikroszkopikus részecskék tulajdonságaira épül rá (azokon „szupervenial”), de ez utóbbi tulajdonságok, ahogyan korábban említettem, épp úgy diszpozicionálisak, ahogyan a makroszkopikus tulajdonságok többsége is az.

Bár a (nomikus) diszpozíciók alapvető szerepet játszanak a természeti törvények és a modalitások értelmezésében, nem minden modális tulajdonság diszpozíció. A modális tulajdonságok egy, a diszpozícióktól nem független, de tőlük különböző típusát a képességek (vagy „potenciák”) alkotják. Természetesen ha egy bizonyos természeti fajtába tartozó tárgy vagy anyagminta rendelkezik azzal a diszpozícióval, hogy meghatározott körülmények között bizonyos módon viselkedjék, akkor képesnek is kell lennie az effajta viselkedésre. De abból, hogy valami vagy valaki nem rendelkezik azzal a diszpozícióval, hogy meghatározott körülmények között egy bizonyos módon viselkedjék, nem következik, hogy nem is képes az adott viselkedésre. A képességek, szemben a diszpozíciókkal, *lehetőségeket*, nem nomikus tendenciákat alapoznak meg.¹³

Ennek a modális tulajdonságok típusai közt tett megkülönböztetésnek különös jelentősége van a kötet utolsó nagy témaköre, a felelősség és metafizikai értelemben vett szabadság értelmezésének kontextusában. Ez utóbbi kérdés tárgyalását egy, az okság természetével foglalkozó fejezet vezeti be.

Az okság és a szabadság viszonyára vonatkozó hagyományos metafizikai kérdésseltevés azt vizsgálja, hogy összeegyeztethető-e az „univerzális okság” (vagyis az a tézis, hogy mindennek, beleértve az emberi cselekedeteket is, van oka) a metafizikai értelemben vett szabad cselekvés lehetőségével. Én azonban amellet érvelek, hogy az oksági fogalmak használata nem mondhat ellent a szabad cselekvésnek, mivel *feltételezi* azt.

¹³ A két típusú modális tulajdonság viszonyát részletesen elemzem a *The Metaphysics of Contingency* kötetem 2. fejezetében.

Az okság bizonyos esetekben tranzitív reláció – ha valamely esemény oka egy másiknak, akkor egyben oka az utóbbi esemény okozatának is –, más esetekben viszont nem az. A tranzitív és nem tranzitív oksági folyamatok közti különbség pedig azzal magyarázható, hogy az okság *perspektivikus* tulajdonság. Továbbá az okság fogalma és „működése” csak a szabad cselekvő perspektívájából érthető meg. Kissé leegyszerűsítve, azokat az eseményeket tekintjük okoknak, amiket egy szabad és racionális cselekvő, adott körülmények között, eszközként választana bizonyos célok (az okozatok vagy következmények) eléréséhez.

Ezek után térek rá a szabad akarattal kapcsolatos hagyományos metafizikai probléma tárgyalására. A hagyományos elképzelés szerint tetteinkért csak akkor vállalhatunk felelősséget, ha lehetőségünk van arra, hogy elkerüljük azokat. De nem mindegy, hogy milyen értelemben. Ha a cselekedet elkerülése a cselekvő szempontjából csupán egy véletlen lehetőség, akkor nem mondhatjuk, hogy a cselekedetet szabad akaratából hajtotta volna végre. A legtöbb esetben csak akkor van értelme felelősséget tulajdonítani valakinek, ha cselekedete intelligibilis, értelmileg felfogható számunkra. Az értelmi felfoghatóság ebben az esetben azonban nem a természeti törvényekkel történő magyarázhatóságot követeli meg, hanem azt, hogy a cselekedetet a cselekvő racionális érvei, megfontolásai (*reasons*) következményeként fogjuk fel.

Nem mindenki fogadja el azonban, hogy a szabad akarat feltételezi a valós (tehát nem pusztán episztemikus) lehetőségeket. Sokan úgy vélik, az intelligibilitás feltételének kielégülése valójában összeegyeztethetetlen azzal, hogy egy cselekedetnek vannak nem pusztán véletlenszerű alternatívái. A kötet két utolsó tanulmánya amellet érvel, hogy e két feltétel nemcsak összeegyeztethető egymással, de valójában egymás nélkül értelmezhetetlenek. Mégpedig a következő oknál fogva: egy cselekedetet csak akkor tekinthetünk intelligibilisnek abban az értelemben, hogy a cselekvő megfontolásainak a következménye, ha a cselekvő rendelkezik azzal a képességgel, hogy elkerülje azt, vagy hogy más módon cselekedjék, mint ahogyan tette.

Másképp fogalmazva: a saját cselekedeteink feletti *racionális* kontroll metafizikai feltétele, hogy adott helyzetben képesek legyünk tartózkodni egy cselekedet végrehajtásától. A cselekedetek mellett szóló gyakorlati érvek (*reasons*) ugyan meghatározzák a cselekvő diszpozícióit is a tekintetben, hogy mit tegyen (a cselekvő nem fogadhat el cselekedete mellett szóló gyakorlati érvként valamit, ami egyáltalán nem motiválja), de ez nem jelenti azt, hogy ezek az érvek *képtelenné* is teszik arra, hogy másképp cselekedjék. Ha ugyanis egy cselekvő azért tesz valamit, mert képtelennek ítéli magát másfajta csele-

kedetre, akkor cselekedete nem lehet sem *gyakorlati* megfontolásainak része, sem annak következménye.

Mindezek fényében a szabad akarat és determinizmus klasszikus kérdése – a *Modern metafizika* záró fejezetének témája – is újrafogalmazható. Cselekedeteink egyben természeti jelenségek is. Mint természeti jelenségek akkor tehetőek intelligibilissé, ha természeti törvények következményeinek tekintjük őket. De miután nemcsak természeti jelenségek, hanem racionális lények is vagyunk, cselekedeteink más módon is intelligibilisek kell hogy legyenek: képesnek kell lennünk arra, hogy úgy tekintsünk rájuk, mint saját racionális érveink és megfontolásaink következményeire.

Ez a probléma a filozófia egyik legalapvetőbb témájához vezet bennünket: a világ objektív és szubjektív szempontból történő megértésének összeegyeztethetőségére vonatkozó kérdéshez. Sokan szkeptikusak az összeegyeztethetőség lehetőségével kapcsolatban, mások képtelenségnek tartják az összeegyeztethetlenséget. Saját nézetem szerint az utóbbi álláspont a helyes: csupán egyféle racionalitás és ezért a világ csupán egyféle értelmi felfogása létezhet. De ennek a kérdésnek a tárgyalása már nemcsak a modern metafizikán van túl, hanem a jelen kötet keretein is.