

Ádám Zsófia Katalin

1993-ban születtem Szegeden. Az ELTE Bölcsészettudományi Karán szereztem BA diplomát 2015-ben magyar alapszakon. Az irodalomtudomány szakirányt filozófia minorral egészítettem ki, honorácior státuszban. BA képzésem alatt tagja voltam az Eötvös József Collegium Filozófia és Magyar Műhelyének. Szakdolgozatomban Kertész Imrével és Ludwig Wittgensteinnel foglalkoztam, míg jelen tanulmányt – mellyel harmadik helyet szereztem a XXXII. OTDK második filozófia szekciójában – analitikus vallásfilozófia témában készítettem. Tanulmányaimat az ELTE BTK irodalom- és kultúratudomány mesterképzésén folytatom.

Teremtett világok – teista modális realizmus

1. Bevezetés

A modális állítások kezelésének ma leginkább elterjedt módja a lehetséges világokról szóló beszédmód használata, melyet Saul Kripke¹ vezetett be az analitikus diskurzusba. Ennek segítségével értelmezni tudjuk a szükségszerű, kontingens, a lehetséges és a lehetetlen fogalmát oly módon, hogy a modalitásokat lehetséges világok feletti *kvantifikációként* fogjuk fel. A lehetséges világok terminus ontológiai szakkifejezés arra a *módra, ahogy a dolgok lehetnek*.² A lehetséges világok ontológiai státuszát illetően számos elmélet született. Vannak, amelyek reális létet tulajdonítanak a lehetséges világoknak és vannak, amelyek nem, előbbiek a *realista*, utóbbiak az *antirealista* elméletek (ersatzrealizmus, genuin realizmus, illetve fikcionalizmus).

Már jóval Kripke előtt megjelent a filozófia történetében a lehetséges világok fogalma. Gottfried Wilhelm Leibniz a világban fellelhető rossz magyarázatára használja, s így ír *Teodiceájában*: „Ez – mint az Istenő magyarázta – azért van így, mert a lehetséges világok végtelen sokasága között van egy, amely mindközül a legjobb, máskülönben Isten nem határozta volna el, hogy bármelyiket is megteremtse.”³

Leibniz szerint Isten szükségszerűen létezik, *per definitionem* a világ teremtője, mindentudó, mindenható, jóságos és csak az ellentmondás elve korlátozza. A végtelen számú lehetséges világ csupán mint lehetőség létezik gondolatában, és közülük csak egy nyer a teremtés által létezését. Egy ilyen létező választásának nyilvánvalóan elégséges oka van, ez az ok pedig a tökéletesség fokain alapul, és Isten a legtökéletesebbet választja. Ez lenne a mi világunk, a lehetséges világok legjobbjika, ahol még a rossz is okkal történik, és mind egy nagyobb jó szolgálatára, mint Sextus Tarquinius bűne, melynek következtében elűzik őt Rómából, Róma pedig köztársassággá alakul és újra felemelkedik.

Természetes intuíciónk azonban ellenkezik ezzel. A világban számos formában jelen van a rossz, mely ráadásul több esetben szinte teljesen indokolatlannak tűnik, vagy legalább aránytalanul nagyobb, mint a belőle származó jó. Ezért jogos azt gondolnunk,

1 Kripke 1959, Kripke 1980. Kripke írásait a lehetséges világokról valójában időben megelőzi Rudolf Carnap (*Meaning and Necessity*, 1947), Jaako Hintikka (*Modality as referential multiplicity*, 1957) és Arnaud Bayart (*La correction de la logique modale du premier et second ordre S5*, 1958) írása.

2 Tözsér 2009, 170. o.

3 G. W. Leibniz 1965, 364. o.

hogy világunk lehetne ennél jobb, méghozzá oly módon, ha ezeket nem tartalmazná. Ezt a problémát nevezi a szakirodalom a *tökéletlen világ problémájának* (*Less-Than-Best Problem*).⁴ A probléma a következőképpen rekonstruálható:

- (1) Ha Isten létezik, mindenható, mindentudó és maximálisan jó.
- (2) Ha Isten létezik, hatalmában, tudásában és akaratában áll a lehető legjobb világot megteremteni.
- (3) Világunk nem a lehető legjobb világ.

Az (1) állítás a nyugati filozófia hagyományos istenképét, az úgynevezett anzelmi Istent írja le, mely minden tökéletességet maximálisan birtokol. Teizmuson a továbbiakban az anzelmi Isten létezésének hipotézisét kell érteni, nem pedig valamely felekezethez való tartozást, vagy valamely vallás istenébe vetett hitet.

A (2) premissza az elsőből következik, hiszen egy mindenható Istennek hatalmában áll a lehető legjobb lehetőséget választania, egy mindentudó Isten el tudja dönteni, melyik lehetőség a legjobb, és egy maximálisan jó Istennek ezt a döntést kell meghoznia. A (3) premissza azonban az előző kettővel ellentmondásban áll. A premissza igazsága kulcsfontosságú, ezért a dolgozat 2. pontjában kizárólag ezt fogom részletesebben tárgyalni.

Amennyiben a (3) premisszát nem tudjuk megcáfolni – és dolgozatomban amellet fogok érvelni, hogy ezt nem tudjuk megtenni –, akkor a három premisszából együttesen az következik, hogy Isten nem létezik. A legjobb példa ennek a vállalkozásnak a lehetetlenségére, hogy maga Swinburne, aki korábban a kortárs diskurzusban a legtöbbet hangsúlyozta a teodíceák jelentőségét, *Providence and the problem of Evil*⁵ című cikkében elismeri, hogy a teodíceák önmagukban nem bizonyultak elégségesnek a később még bemutatásra kerülő rosszból vett érvel szemben.⁶

Van azonban egy elmélet, melynek elfogadásával meg tudjuk tartani Isten létezésére vonatkozó nézetünket. Ez dolgozatom témája: *a teista modális realizmus* (*Theistic Modal Realism*). A kortárs angolszász vallásfilozófia egyes gondolkodóihoz csatlakozva amellet fogok érvelni, hogy a teisták számára az egyetlen célravezető megoldás a lehetséges világok reális létét tételező elmélet elfogadása, vagyis a genuin realizmus melletti elköteleződés. Amennyiben ugyanis feltételezzük más, a mi világunkkal ontológialag

4 Almeida 2008, 135. o. Az angol elnevezés annyiban szerencsésebb, hogy kifejezi, Leibniz szerint sem tökéletes a világ, csak a legjobb lehetőség.

5 Swinburne 1998, 11. o.

6 Hasonlóan vélekedik Plantinga is: „[W]e cannot see why our world, with all its ills, would be better than others we think we can imagine, or what, in any detail, is God's reason for permitting a given specific and appalling evil. Not only can we not see this, we can't think of any very good possibilities. And here I must say that most attempts to explain why God permits evil – theodicies, as we may call them – strike me as tepid, shallow and ultimately frivolous.” Idézi Tomberlin – Van Inwagen 1985, 35. o.

egyenértékű világok létezését, nyugodtan elfogadhatjuk a világunkban fellelhető rosszat annak reális létében, anélkül, hogy tagadnunk kellene Isten létezését. Az elmélet tehát a rossz problémájára adott válaszával lehetővé teszi az ateista érv cáfolatát.

Dolgozatom felépítése a következőképpen alakul. A 2. pontban a (3) premissza igazsága mellett fogok érvelni oly módon, hogy bevezetem a *rossz problémáját*, majd bemutatom a kortárs analitikus vallásfilozófia legerősebb teodíceáit és kimutatom róluk, hogy kevésbé tarthatóak. Ezután a 3. pontban bemutatom a *teista modális realizmus* elméletét, mely megoldást kínál a *tökéletlen világ problémájára*. Ennek kapcsán röviden kitérek arra is, hogy mennyiben egyeztethető össze egy anzelmi értelemben vett létező fogalma a genuin modális realizmussal. Végezetül a 4. pontban megvizsgálom az elmélettel szemben felvethető legerősebb ellenvetést, nevezetesen azt, hogy Isten felelős bizonyos világok létéért, ahol a rossz túlsúlyban van (*on-balance bad world*),⁷ vagy szinte teljesen uralja a világot (*on-balance extremely bad world*).⁸ Ennek kapcsán két korábban megfogalmazott választ mutatok be, és amellet érvelek, hogy helytelenül oldják fel a megnevezett problémát. Zárásképp saját megoldási javaslatomat ismertetem.

2. Kortárs analitikus teodíceák és cáfolatuk

A (3) premissza abban, és csak abban az esetben igaz, ha van legalább egy mód, ahogyan a világunk jobb lehetne. Hogy mitől lehetne jobb, az intuitíve nagyon könnyen megválaszolható: ha kevesebb rosszat tartalmazna, vagy egyáltalán nem is tartalmazna rosszat. A következőkben ezért rekonstruálom a rossz logikai problémáját, majd bemutatom az egyes kortárs angolszász gondolkodók teodíceáit, végül pedig ismertetem azok cáfolatát.

2.1. A rossz problémája (*Problem of Evil*)

A világban voltak, vannak és vélhetőleg mindig is lesznek rossz dolgok (szenvedés, bánat, igazságtalanság, gyilkosságok stb.). Ezeknek egy jó részét mi emberek nem tudjuk megakadályozni. A vallások azonban feltételeznek egy olyan létezőt, aki képes lenne rá. A probléma az ókori görögökig (Epikurosz) nyúlik vissza és a filozófia történetének minden jelentősebb korszakában felmerült valamilyen formában. A világban fellelhető rossz problémáját a legjobban az alábbi, David Hume-tól származó idézet szemlélteti: „Ma sem tudunk választ adni Epikurosz kérdéseire. Az istenség meg akarja szüntetni

⁷ Almeida 2008, 140. o.

⁸ Almeida 2008, 139. o.

a rosszat, de nem képes rá? Akkor tehetetlen. Vagy képes rá, de nem akarja? Akkor rossz-indulatú. Vagy akarja is, képes is rá? De akkor honnan származik a rossz?”⁹

A következőkben felvázolt érvrendszer a *rossz logikai problémája*.¹⁰ Logikainak nevezzük, mert arra a megfontolásra épül, hogy egy mindenható és jóságos Isten létét, és a rossz létét kimondó állítás együttesen inkonzisztens. Teljes formájában a következőképpen rekonstruálható a gondolatmenet:

- (1) Ha Isten létezik, mindenható, mindentudó, és tökéletesen jó.
- (2) Egy mindenható létezőnek hatalmában áll eliminálni a rosszat.
- (3) Egy mindentudó létező tudja, hogyan lehet eliminálni a rosszat.
- (4) Egy tökéletesen jó létezőnek akaratában áll eliminálni a rosszat.
- (5) Egy mindenható, mindentudó és tökéletesen jó létezőnek eliminálnia kellene a rosszat.
- (6) A rossz létezik.
- (7) Ezért Isten (egy mindenható, mindentudó, és tökéletesen jó létező) nem létezik.¹¹

És hogy mit értek rosszon? A kortárs analitikus szakirodalom nem törekszik definícióalkotásra. Intuíciónkra hagyatkozva olyan eseményeket, jelenségeket sorol ide, melyek boldogságában korlátozzák azt, aki elszenvedi. Én sem kívánok ennél részletesebb definícióval szolgálni. Két típust azonban szeretnék kiemelni és egy-egy példával szemléltetni. Azért tartom ezt fontosnak, mert a választott kategóriák és példák segítségével világossá tehető, hogy a teodíceák – legyenek azok bármilyen jól kidolgozottak – koncepciójukat tekintve alapvetően elhibáztak. Minden teodícea arra az elvre épül, hogy a világban fellelhető rosszak mindegyike valamely nagyobb jó bekövetkeztének, vagy nagyobb rossz elkerülésének feltétele. Ez a legtöbb esetben implauzibilisnek látszik. Természetesen erre is van válasza a kortárs analitikus diskurzusnak, ez az úgynevezett *defenzív szkepszis*,¹² mely azt mondja ki, hogy nincs meg az episztemikus hozzáférhetőségi feltételünk a rossz meglétének okaihoz, hiszen mi, tökéletlen emberek, nem férünk hozzá Isten motivációihoz. Bár több meggyőző ellenvetés is született az évről,¹³ ezek bemutatása helyett a rossz két olyan típusára térek ki, melyek intuitíve beláttatják, hogy a *defenzív szkepszis* helytelen elgondolás.

A különböző teodíceák tehát arra épülnek, hogy a rossznak minden esete vagy valamely nagyobb jó megvalósulásának, vagy valamely nagyobb rossz elkerülésének feltétele. Így nem tudnak elszámolni a rossz két olyan típusával, melyekre ez a törvényszerűség

⁹ Hume 2006, 98. o.

¹⁰ Mackie 1995, 200. o.

¹¹ Meister 2009, 132. o.

¹² Lásd például: Wykstra 1984.

¹³ Lásd például: Swinburne 1988, Swinburne 1998, Howard-Snyder 1992, Rowe 1984, Russell 1996, Martin 1992, Draper 1989.

nem látszik érvényesnek: az úgynevezett *borzasztó rossz* (*horrendous evil*) és az *indokolatlan rossz* (*gratuitous evil*)¹⁴ kategóriáival. Előbbinek a prototipikus esetéként tartják számon a Sue-esetet (*The Sue case*),¹⁵ utóbbiéként pedig a Bambi-esetet (*The Bambi case*).¹⁶

A *borzasztó rossz* azért jelent súlyos problémát a vallás számára, mert azt a jogos gondolator veti fel, hogy bizonyos szabad akaratból elkövetett bűntetteket meg kellene Istennek akadályoznia, mert abból semmi olyan jó nem származhat – legyen az bármekkora jó –, mely indokoltta tenné. Jogosan gondoljuk azt, hogy nincs semmi, amiért megérné Istennek hagynia, hogy egy ártatlan gyermeket édesanyja élettársa ittasan megverjen, megerőszakoljon, majd megfojtson, ahogy ez a négyéves Sue-val történt.

Az *indokolatlan rossz* léte a másik legerősebb érv az ateizmus mellett állást foglalók számára. Az olyan események, melyeket nem szabad akaratból, mulasztásból vagy tévedésből követtek el, és a jövőre nézve semmilyen következményt nem vonnak maguk után, a rossznak azok a tipikus példái, melyekkel kapcsolatban semmilyen magyarázatot nem tudunk adni arra nézve, miért kellett engednie Istennek. Az erdőtűzben fogságba esett őz halála már önmagában teljesen feleslegesnek látszik, de a halálát megelőző több napos szenvedésnek biztosan nem lehet semmilyen pozitív következménye.¹⁷

2.2. Az ateista érvek

Először is néhány szó arról, hogyan viszonyult az analitikus filozófia a *rossz problémájához*. A kezdeti korszak két legkiemelkedőbb gondolkodója – Bertrand Russell és G. E. Moore – filozófiája szempontjából irreleváns a probléma, hiszen ők nem érveltek kifejezetten a teizmus ellen, a logikai pozitivizmus pedig nem foglalkozik metafizikai és vallásfilozófiai kérdésekkel, mert azokat értelmetlennek tartja. John Leslie Mackie emelte vissza a kérdést a diskurzusba *Evil and omnipotence* című cikkével, amelyben azt állítja, hogy a teisták ellen nem megfelelő érvelési stratégia megmutatni azt, hogy Isten létezésére nincs racionális magyarázat, hiszen ők erre könnyen válaszolhatják azt, hogy egy más jellegű, nem-racionális magyarázat viszont van. Ezért a helyes módszer az, ha felhívjuk a figyelmüket arra: Istenről tett sok állításuk vagy teológiai doktrínájuk ellentmond egymásnak. Véleménye szerint jó példa erre a rossz problémája, amely rámutat, hogy Isten mindenhatósága, Isten jósága és a rossz megléte együttesen inkonzisztens.¹⁸

14 Meister 2009, 130–132. o.

15 Meister 2009, 131. o.

16 Meister 2009, 130. o. A szenvedő őz története William L. Rowe 1979-es, *The Problem of Evil and Some Variety of Atheism* című cikkéből származik.

17 Hacsak nem akarunk az állatoknak lelket tulajdonítani, ám még a későbbiekben bemutatott lélekformálás (soulmaking) elmélet sem szolgálhat magyarázattal az őz szenvedésére.

18 Mackie 1995.

Daniel Howard-Snyder,¹⁹ illetve Szalai Miklós²⁰ is rámutat arra, hogy Mackie érvelése téves. Két kiegészítő premisszára támaszkodik ugyanis: arra hogy Istennek meg kell szüntetnie a rosszat, és arra, hogy egy mindenható lény mindent megtehet. Ezekre azonban számos válasza van a teizmusnak. Howard-Snyder például Alvin Plantinga elmélete alapján mutatja be egy lehetséges cáfolatát annak, hogy logikailag szükségszerű lenne az inkonzisztencia Isten mindenható jósága és a rossz között.

Mindezt azért tartom fontosnak megjegyezni, mert azzal a tanulssággal szolgál, hogy a rosszból vett ateista érv nem *deduktív*, a szónak abban az értelmében, hogy az érvelés premisszáiból nem következik a konklúzió. Induktívnak, *probabilisztikusnak*, vagy angol terminussal *evidential*-nek nevezzük az ilyen típusú érveket. Logikai szükségszerűséggel tehát nem cáfolja egyik ateista érv sem a teista hipotézist, hiszen a teizmus számára mindig megmarad a végső lehetőség, hogy olyan érveket használjon fel, melyek nem cáfolhatók. Hivatkozhatnak például az emberi elme korlátozottságára, vagy azon nem racionális tapasztalatok elsőbbségére, melyeken keresztül mégis tudomást szerezhethünk Isten létezéséről. Ez azonban mégsem jelent valódi problémát, hiszen ettől függetlenül is ki tudják mutatni az ateista érvrendszerek azt, hogy Isten létének valószínűsége nagyon kicsi.

2.3. Teodíceák és cáfolatok

Éppen ezért a kortárs analitikus vallásfilozófia teista képviselői fel is veszik a harcot a rossz problémájával, s ennek érdekében különféle teodíceákat hoznak létre. A teodícea szó szerint azt jelenti: „Isten igazolása”. A teodíceák célja az analitikus diskurzusban ennél szűkebb körű: azt akarják bizonyítani, hogy a rossz létéből még nem következik, hogy Isten nem létezik. Szalai Miklós három olyan típusát különíti el a teodíceáknak, melyek a később bemutatott elméletekhez képest könnyen cáfolhatók.²¹ Az első magyarázat a túlvilági kárpótlással való kompenzáció, mely gyenge érv, mégpedig három okból. Egyrészt, mert feltételezi, hogy van túlvilág, másrészt nem magyarázza meg, miért van szükség szenvedésre, harmadrészt, mert az állatok is szenvednek, pedig róluk azt szoktuk gondolni, hogy nem jutnak a túlvilágra. A második magyarázat az, hogy Isten a rosszal büntet. Erre ellenpélda minden olyan lény szenvedése, amely nélkülözi a szabad akaratot (állatok, gyerekek, betegek), vagy amely ártatlanul szenved. A harmadik ilyen jellegű igazolás-típus, hogy a rossz tulajdonképpen kontrasztként szolgál, amire szükség van ahhoz, hogy a jót érzékelnünk tudjuk. Ezzel szemben úgy szokás érvelni, hogy túl nagy a rossz mennyisége, ennél kevesebb rossz is elég lenne ahhoz, hogy belássuk, mi

¹⁹ Howard-Snyder 2013.

²⁰ Szalai 2005, 36. o.

²¹ Szalai 2005, 23–25. o.

a jó. További érv lehet, hogy valószínűleg rengeteg olyan rossz történik, amiről senkinek nincs tudomása, tehát nem szolgálhatja ezt a célt.

Szalai Miklós összefoglaló munkájában mintegy száz oldalon keresztül részletes képet ad a kortárs angolszász teodíceákról és azok cáfolatáról, összefoglalva a diskurzus körülbelül negyven éves történetét. Ennek segítségével a továbbiakban bemutatom, hogy a kortárs analitikus diskurzus hagyományos teista magyarázatai nem nyújtanak kellő bizonyosságot, így nem képesek megvédeni a teizmust a *rosszból vett érvel* szemben. Tehát annak, aki fenn szeretné tartani azt a hitét, hogy Isten létezik, más stratégiát kell választania.

2.3.1. A morális rossz

Morális rossznak nevezzük azokat az emberi cselekvéseket, melyek során a cselekvés alanya szabad akaratából követ el rosszat, így azért felelősségre vonható. Ide sorolhatók a morálisan elítélhető tettek mellett bizonyos jellemvonások is. Hogy a morális értelemben vett rossz, tehát a bűn maga a cselekvés-e, vagy a mögötte húzódó szándék, arra a jelen keretek közt nincs módom kitérni. Az egyik legkomolyabb érvrendszernek a *szabad akarat védelem* számít. Az érvelés a következő:

A világban előforduló rossz jelentős részben emberi cselekedetek következménye. Nem lett volna szükséges, hogy ez a rossz megtörténjék – de ha világunkban szabad emberi lények is élnek, akkor ezeknek rendelkezniük kell azzal a lehetőséggel, hogy akár erkölcsileg rossz tetteket is végrehajthassanak, hiszen amennyiben ez nem áll módjukban, úgy nem igazán szabadok. Márpedig jobb egy szabad lényeket tartalmazó világ, mint egy robotokkal vagy automatákkal teli.²²

A *szabad akarat védelemnek* a leghíresebb képviselői Richard Swinburne, John Hick, Clive Staples Lewis, illetve Alvin Plantinga. Az elméletnek – amennyiben konzisztens – számot kell tudnia adni a morális és a természeti rosszról is. Úgy tűnhet, hogy az ember szabad akaratából vett érv csak az előbbire jelenthet megoldást. Plantinga az utóbbival is megpróbálkozik, azonban a későbbiekben igyekszem kimutatni, hogy egyik próbálkozása sem jár sikerrel.

Először is fontos leszögezni, hogy a *szabad akarat védelemnek* csakis a *libertárius* szabadságfogalom mellett van értelme, hiszen a *kompatibilista* szabadságfogalom lényege épp abban áll, hogy lehetünk szabadok úgy is, hogy determinált a cselekvésünk. Ennek értelmében Isten megtehetné volna, hogy szabadnak teremt minket, ugyanakkor úgy rendezi a világot, hogy mindenki csak a jót válassza.

²² Davies 1999, 47. o.

Ahhoz tehát, hogy a *szabad akarat védelem* által felkínált megoldás érvényes legyen – Szalai szerint – négy feltételnek kell megfelelnie: (a) léteznie kell libertárius értelemben vett szabad akaratnak, (b) a teremtmények szabad akaratának kellőképpen értékesnek kell lennie ahhoz, hogy megérje a rossz megteremtését, (c) a libertárius értelemben vett szabad akaratnak összeegyeztethetőnek kell lennie Isten fogalmával, (d) képesnek kell lennie arra, hogy a világban előforduló összes rosszat megmagyarázza.²³

(a) Arra vonatkozóan, hogy létezik-e a libertárius értelemben vett szabad akarat, Szalai Miklós szigorú érvek alkalmazása helyett más módszert alkalmaz: azt kívánja bizonyítani, hogy az elmélet *prima facie* valószínűtlen. Szerinte a szakirodalmat konszenzus uralja abban a tekintetben, hogy az emberi cselekvések „jelentős mértékben előre jelezhetőek”²⁴ biológiai, pszichológiai vagy szociológiai körülményeik alapján. A libertárius gondolkodók számára az ad mégis lehetőséget nézetük fenntartására, hogy – mivel egy ember mentális életéről soha nem tudhatunk mindent –, vannak olyan emberi cselekvések, melyek megmagyarázhatatlanok. Valószínűtlen azonban, hogy ebben az esetben a szabad akarat motiválja a cselekvést, nem pedig valami, a többihez hasonló kauzalitás, melyet még jelenleg nem ismerünk. De még ha a szabad akarat is okozná, nem adekvát módon tenné, sőt, befolyása nagyon csekély lenne, hiszen a döntéseket nagymértékben meghatározza az ágens génállománya és társadalmi meghatározottsága.

A libertárius értelemben vett szabad akarat védelmére a diskurzusban Swinburne egyik fő tézise az, hogy a fizikai jelenségek előreláthatósága nem az egyetemes fizika determinizmusának bizonyítéka, hanem annak, hogy a kortárs fizikának birtokában vannak azok a „formulák”, melyekkel a fizikai világ jövőbeli eseményei megjósolhatók. Ezt viszont nem tartja kellően bizonyosnak, és itt egy némileg Hume-ra emlékeztető állítást tesz arra vonatkozóan, hogy semmi sem garantálja azt, hogy azért mert eddig bejött a jóslat, legközelebb is bejön. Swinburne a kvantumelmélet valószínűségi törvényeit hozza fel cáfolatként a fizikai determinizmussal szemben, hiszen az sem állít többet, mint valószínűségeket, ugyanis a részecskékre statisztikai törvényeket vonatkoztat. Továbbá szerinte, ha a világ determinisztikus is lenne, egyáltalán nem biztos, hogy ez az elmé is fennállna, hiszen a test–lélek probléma hatalmasra duzzadt diskurzusa is azt szemlélteti, hogy az elme természete lényegileg különbözik a fizikai világtól. Utolsó érve az *ellenszuggérálhatóságból* (*human countersuggestibility*) vett érv, melynek lényege, hogy az embernek hiába jósolják meg például egy kísérlet során, hogy hogyan fog viselkedni, ő megteheti, hogy direkt az ellenkezőjét teszi.²⁵ Swinburne érveire a következő válaszokat adhatjuk. A kvantumelmélet nem jelenthet kibúvót a determinizmus alól, hiszen a kvantumfizika mikroszkopikus entitásokról

23 Szalai 2005, 43. o.

24 Szalai 2005, 44. o.

25 Swinburne 1997, 230–261. o.

teszt állítást, és semmilyen vonatkozásban nem áll makroszkopikus tárgyakkal. De még ha helytálló is ez az érv, csak akkor működik, ha a test–lélek dualizmus a helyes leírása mentális életünknek, ez az álláspontot pedig korántsem tartható problémamentesen, amit a kérdéskör hatalmasra duzzadt szakirodalmi bizonyít. Ráadásul, még ha sikerülne is bizonyítani, hogy a dualizmus elmélete helyes, akkor sem következne belőle közvetlenül, hogy a gondolkodás indeterminisztikus. Az *ellenszuggérálhatóságból* vett érv pedig csak az bizonyítja, hogy a tettek nem feltétlenül jósolhatóak meg, nem pedig azt, hogy nem törvényszerűségek szerint működnek.

(b) Azt sem lehet egyértelműen kijelenteni, hogy a szabad akarat „elég értékes”. Mackie szerint például az, hogy a cselekvéseink véletlenszerűek, és nem az ágens természetéből következnek, egyáltalán nem olyan szempont, amely cselekedetét értékesebbé teszi.²⁶ Ugyanakkor a libertárius szabad akarati felfogás nyilván nem a véletlenszerűséget állítja, hanem azt, hogy a materiális és pszichológiai én „felett” álló szubsztanciális én határozza meg a döntéseket, azzal pedig nehéz vitatkozni, hogy ez jobb, mint ha automatikusan cselekednénk.

Az viszont már korántsem egyértelmű, hogy ez a felfogás olyan értéket hordoz, hogy megérné érte elviselni olyasféle szörnyűségeket, mint a történelem nagy háborúi, a rabszolgatartó társadalmak igazságtalanságai, a szegénységben élő népek éhezése vagy egy olyan genocídium, mint amilyen a Holokauszt is volt. Sok esetben egyetlen ember szabad akaratának elvételével meg lehetne akadályozni nagyobb embercsoportok szenvedését. Másrészt pedig ellentmondást jelent, hogy sok esetben Isten azzal, hogy valakinek szabad akaratot ad, mástól elveszi, hiszen akár a rabszolgatartás, akár az olyan embertelen helyzetek megteremtése, amelyben az ember maga sem tud emberien viselkedni, vagy szélsőséges esetben az életek kioltása, más szabad akaratának a megvonásával jár.

(c) A következő kérdés az, hogy vajon összeegyeztethető-e a libertárius értelemben vett szabad akarat Isten mindentudásával és mindenhatóságával. Ezzel kapcsolatban Alvin Plantinga dolgozott ki átfogó védelmet, a *transworld deprivity*²⁷ elméletet. Az elmélet lényege, hogy Isten azért volt kénytelen megteremteni a morális rosszat a szabad akaratral együtt, mert lehetséges, hogy minden ember olyan, hogy bizonyos helyzetekben szükségszerűen a rosszat választja, ha akarata szabad, vagyis ha dönthet arról, hogyan cselekszik. Ez azonban csak azt bizonyítja, hogy logikailag nem lehetetlen, hogy Isten fogalma és a rossz léte összeegyeztethető, azt viszont nem, hogy ezek szükségszerűen együtt járnának. Szalai rávilágít arra is, hogy az elmélet megszüntetni látszik a libertárius értelemben vett szabad akarat fogalmát, hiszen azt állítja a szubjektumról, hogy csak akkor nem cselekedne morálisan helytelenül egy bizonyos szituációban, ha nem saját maga lenne, vagy ha az a szituáció nem állna fenn. Ebben a szűkebb értelemben azonban a determinizmus is

²⁶ Mackie 1995, 209. o.

²⁷ Plantinga 1992, 83–109. o.

elismeri a szabad döntés lehetőségét.²⁸ Azt is gondolhatjuk továbbá, hogy Isten, amennyiben felruházott bennünket szabad akarattal, intézhette volna úgy is a körülményeket, hogy ha tudja egy szubjektumról, hogy egy bizonyos helyzetben szükségszerűen rosszul dönt, akkor azt a helyzetet nem teremti meg.²⁹

Fennáll persze annak a lehetősége, hogy Istent úgy képzeljük el, mint aki nem tudja előre, hogy mi történik a jövőben, vagyis hogy ki, mit fog cselekedni, ezért nem is tudná őket megakadályozni cselekvésükben. Ennek a nézőpontnak a képviselője Robert Merrihew Adams.³⁰ Azon kívül, hogy ezt a nézőpontot kevesen képviselik, adódik egy ennél súlyosabb ellenvetés is az elmélettel szemben: ha elfogadjuk, hogy Isten nem látta előre az eseményeket, nem tudjuk megmagyarázni, vajon minek alapján döntött a világ megteremtése mellett, minek alapján választotta épp ezt a világot, ha nem ismerte a lehetségeket. Nyilvánvalóan nem szeretnénk azt gondolni, hogy nem tudta, mit cselekszik.

(d) Az utolsó kérdés, ami a szabad akarati védelemmel kapcsolatban felmerül, hogy vajon a rossz minden típusát és esetét megmagyarázza-e. A szabad akarat fogalmából adódóan rögtön látható, hogy nem, hiszen a tudattal nem rendelkező lények (természeti jelenségek, állatok) nem rendelkeznek szabad akarattal, illetve számos esetben az emberek nem rossz-akaratból, hanem pusztá tudatlanságból vagy véletlenül követik el a rosszat. Szalai szerint azokra a cselekedetekre sem ad kielégítő magyarázatot, melyeket tudatosan követtünk el, hiszen Isten rendezhetné úgy a világot, hogy kevesebb kísértést enged a rosszra, így megmaradna annak egy bizonyos mennyisége, de sokkal kevesebb lehetne. Anélkül, hogy metaetikai kérdésekbe bonyolódnánk, intuíciónkra hagyatkozva elfogadhatjuk azt az ellenérvt is, hogy az emberek többnyire meg vannak róla győződve, hogy helyesen cselekszenek, mikor valaki másnak ártanak, s hogy számos esetben egészen más következménnyel jár egy-egy cselekvésünk, mint amire előzetesen számítottunk. Mivel a legnagyobb nehézséget a *természeti rossz* megmagyarázása jelenti, a továbbiakban erről lesz szó.

2.3.2. A természeti rossz

Ha tehát a szabad akarati védelem teljes értékű teodíceaként szeretne funkcionálni, a *természeti rosszra* vonatkozóan is elfogadható magyarázatot kell adnia. A természeti rosszért nem az emberi akarat a felelős, ezek ugyanis tőlünk független, ám ránk nézve kellemetlen következményekkel járó események. Ide tartoznak a különböző betegségek a járványoktól a fogfájásig, a természeti katasztrófák, földrengések, vulkánkitörések vagy akár egy rosszkor, rossz helyen kidőlő fa is.

²⁸ Szalai 2005, 59. o.

²⁹ Szalai 2005, 60. o

³⁰ Adams 1977.

A legismertebb magyarázat ebben az esetben is Alvin Plantingától származik, aki a *szabad akaratú védelmet* kívánta kiterjeszteni oly módon, hogy nem csak az embereknek tulajdonított szabad akaratot, hanem más testetlen, de lélekkel rendelkező lényeknek is. Ezekről a vallási hagyomány mint bukott angyalokról emlékezik meg. Plantinga szerint lehetséges, hogy a természeti rossz az ezek a rosszindulatú testetlen lények okozzák. Ez azonban nem lehet elégséges magyarázat, hiszen a bukott angyalok létezésének feltételezése szinte teljesen önkényes. S még ha léteznének is, szabad akaratot tulajdonítani nekik *a priori* igen nehéz.³¹ De még ha van is szabad akaratuk, akkor sincs okunk feltételezni, hogy azt rosszra használnák, azt meg főleg nem, hogy természeti rossz generálásával élnek ki rosszakaratukat (a Sátánról például azt szokás gondolni, hogy a kísértéssel árt az embereknek). A legsúlyosabb probléma ezzel a felvetéssel azonban mégis az, hogy ezeknek a lényeknek olyan erőt tulajdonít, melyekkel fölülírhatják az Isten által teremtett fizikai rendet, méghozzá gondolati úton, hiszen fizikailag nem képesek hatni a természetre.

Máshogy érvel Bruce Reichenbach, aki szerint a világ természettörvények szerint működik, s ezekben a természeti rossz ugyan nem szükséges a nagyobb jóhoz, de annak lehetősége igen. Megoldást jelenthetne erre a problémára, ha a világ nem természettörvények szerint működne, hanem folyamatos isteni csodák hárítanak el az emberekre leselkedő természeti rosszat. Ez azonban Reichenbach szerint nem működhetne, mert ha az események előrejelezhetetlenek lennének, az emberek nem tudnának racionális döntéseket hozni, így a szabad akaratnak se lenne értelme.³² Anélkül, hogy a vele szemben megfogalmazott ellenvetéseket és azokra adott válaszait bemutatnám, egy olyan érvet szeretnék felhozni, mely szerintem minden további, a feltételezés mellett szóló érvet ellehetetlenít. Arra kívánok rávilágítani, hogy a predikció szempontja egészen egyszerűen nem érvényesíthető, hiszen akkor már attól is el kellene lehetetlenülnie a szabad akaratnak, hogy a másik ember cselekvését sem tudjuk előrejelezni, méghozzá pont azért nem, mert szabadon cselekszik. Statisztikai alapon persze jóslhatunk valamilyen valószínűséget az egyes cselekvésekre vonatkozóan, ezt azonban az Isten általi csodás beavatkozások esetén is megtehetnénk, ennek a lehetőségét viszont Reichenbach már elutasítja.

Richard Swinburne elmélete,³³ mely a rossz tapasztalaton keresztül szerzett természetről való tudás fontosságával kívánja magyarázni a természeti rosszat, véleményem szerint még kevésbé meggyőző. Swinburne szerint a természeti rosszból szerzett ismereteink segítenek bennünket abban, hogy kiismerjük a körülöttünk levő világot és jobba tegyük azt. A tézis igazsága elvitathatatlan, ugyanakkor nehéz belátni, hogy miért nem járnak jobban az emberek, ha egészen egyszerűen Isten nem teremt természeti rosszat, aminek az elkerülésére korábban megtapasztalt természeti rosszak átélése szükséges. An-

31 Szalai 2005, 67. o.

32 Reichenbach 1982, 51–52. o.

33 Swinburne 1996, 30–48. o. Lásd erről: Szalai 1998.

nál, hogy embereknek kelljen meghalniuk villámütésben ahhoz, hogy mások ne álljanak a villámoktól sújtott rét közepére, sokkal jobb megoldásnak tűnik Isten részéről, ha egyáltalán meg sem teremti a villámlást.

Ehhez nagyon hasonló megfontolás, az úgynevezett *lélekformálás* (*soulmaking*) teodíceája,³⁴ mely szerint a természeti rossznak személyiségformáló ereje van, és mely szerint egy olyan világ, amelyben az emberek kevésbé boldogak, de erényesek, értékeesebb, mint amelyben boldogak ugyan, de nem természeti katasztrófákon edzett hősök. Isten célja ugyanis a világgal az emberek lelki fejlődése, mely által hozzá hasonlóvá válhatnak. Ennek az elméletnek legnagyobb hatású képviselője John Hick, akiről még az ateista gondolkodók is igen elismerően nyilatkoznak.³⁵ Véleményem szerint azonban Hick elmélete már túlságosan teológiai, vagyis – implicit módon – túl sok premisszával támaszkodik a keresztény vallás egyes dogmáira. Egyrészt emiatt, másrészt pedig azért nem mutatom be teodíceáját jelen írás kereteit között, mert cáfolatához szükség lenne a *hitetlenségből vett érvre*, melynek bemutatása terjedelmi okok miatt nem lehetséges.

3. Teista modális realizmus (*Theistic Modal Realism*) – A teista filozófusok paradicsoma

Az előző fejezetben megkíséreltem bemutatni a legfontosabb kortárs angolszász teodíceákat és azok cáfolatát. Azt kívántam ezzel megmutatni, hogy Isten létezésének védelme a *rosszból vett* érvvel szemben nem lehet elég sikeres. Márpedig, ha nem tudják megmagyarázni, miért van szükség világunkban a rosszra, kijelenthetjük, hogy nem ez a lehetséges világok legjobbika. Ebben az esetben viszont nem találunk elégséges okot arra, hogy Isten miért teremtette meg világunkat. A teizmusnak tehát szüksége van egy olyan megoldásra, amely magyarázatot ad arra, miért teremtette meg mégis Isten a világot, amelyben élünk.

David Hilbert a halmazelmélet univerzumát a matematikusok paradicsomának nevezte, s ennek mintájára David Lewis a filozófusok paradicsomaként mutatta be elméletét, a *genuin realizmust*. A hasonlóságot abban látta, hogy mindkét elmélet esetében egy új ontológia elfogadásával számos probléma egyszerűen megoldhatóvá válik.³⁶ Lewis elméletének teista változata ugyanezzel az ígérettel áll elénk, így azt mondhatjuk, ez a teista filozófusok paradicsoma.

A *teista modális realizmus* elméletét Michael J. Almeida fejtette ki részletesen *Metaphysics of Perfect Beings*³⁷ című könyvében. A teista modális realizmus szerint világunk csak

³⁴ Hick 1976, 242–259. o.

³⁵ Szalai2005, 86–89. o.

³⁶ Lewis 1986, 3–5. o.

³⁷ Almeida, 2008, 135–164. o.

egyike a végtelen számú, konkrét univerzumoknak, melyeket Isten megteremtett. A teizmusnak ezen nézőpont szerint nem kell elszámolnia azzal, hogy az aktuális világ miért nem a lehetséges világok legjobbjika. Eszerint ugyanis nincs semmi morális okunk azt feltételezni, hogy pont a mi világunknak kellene ezt a szerepet betöltenie.

A *teista modális realizmus* a lehetséges világokra nézve tehát a *genuin realizmus* elméletet fogadja el, melyet David Lewis főművében, az *On the Plurality of Worlds*³⁸-ben dolgozott ki részletesen. A *genuin realizmus* a lehetséges világok természetére vonatkozóan egy rendkívül radikális álláspontot foglal el. Szerinte világunkat semmi nem tűnteti ki ontológiailag, hiszen az aktualitás Lewis szerint csak indexikus kifejezés, amely a beszélők számára jelöli ki azt a világot, melyben azok megszólalnak. Vagyis az összes lehetséges világra igaz, hogy metafizikai státuszát tekintve ugyanolyan entitás, mint az a világ, amelyben élünk: egymással téridőbeli és oksági viszonyban álló konkrét partikulárek mereológiai összege. Az így létrejött világok azonban egymástól térben, időben és okságilag elzárva léteznek, így nem beszélhetünk az individuumok *világokon átvélő azonosságáról* sem. A *teljesség elve* és az *újrakombinálhatóság elve* alapján számtalan világ létezik, hiszen minden mód, ahogyan világunk másképp lehet, egy létező világot jelent, akárcsak a különböző világok egyes elemeinek minden lehetséges kombinációja is.³⁹

3.1. Világok Istene – Isten-koncepció

Jogosan merül fel a kérdés, hogy egyáltalán kompatibilis-e a két elmélet, vagyis összeegyeztethető-e Isten fogalmával a végtelen számú világ létezése. Paul Sheehy például azt állította,⁴⁰ hogy nem kompatibilis a *teizmus* a *genuin realizmussal*. Meglátása szerint ugyanis bárhogyan is képzeljük el Isten létezését az idő viszonylatában, arra jutunk, hogy nem lehet része egy lewisi multiverzumnak. Sheehy érvelése nagyjából a következőképpen rekonstruálható: (1) Isten létezése nem akcidentális, (2) ha pedig szükségszerű, akkor minden lehetséges világban létezik. A kérdés, hogy téridőben létezik-e Isten. Ha nem, akkor (3a) Isten nem létezhet az egyes világokban, mivel egy világban létezni annyit tesz: téridő kapcsolatban lenni vele. Ha akár egy világra is igaz, hogy nem létezik benne Isten, nem szükségszerű, s ha nem szükségszerű, nem is létezik (azaz nem Isten). Ha viszont térben és időben létezik, akkor (3b) azzal a problémával szembesülünk, hogy legalább az egyik világ részének kell lennie, és ha része, vagy csak egynek része, vagy többnek is. Ha csak egynek lenne része, nem lenne szükségszerű, ha viszont többnek is, akkor nem lehet önazonos, mert a modális realizmus tagadja a világokon átvélő azonosságot.

³⁸ Lewis 1986.

³⁹ Tőzsér 2009, 180–190. o.

⁴⁰ Sheehy 2006.

Sheehy érveléséről azonban Ross P. Cameron kimutatta, hogy helytelen.⁴¹ Cameron szerint a Sheehy által felvetett probléma valójában nem létezik, mivel Sheehy mindkét lehetséges konklúziója (3a, 3b) hamis. Ha ugyanis Isten téridőn kívül létezik (3a), nem okoz semmiféle problémát a modális realizmus számára. Lewis három módját különíti el a létezésnek. A (a) téridőben létező tárgyak téridő viszonyban állnak egy adott világgal, (b) azok a halmazok, melyek elemei több különböző világban vannak, azok ezekben a világokban levő részeik összegeként léteznek, (c) az olyan halmazok pedig, amelyek nem tartalmaznak világokban létező nem halmaz természetű elemeket, ezeken a világokon kívül, de ezeknek a világoknak a nézőpontjából léteznek. Ezek a tiszta halmazok. Vannak, amelyek minden világ nézőpontjából léteznek (szükségyszerűek), és vannak, amelyek csak néhányból (kontingensek). Lewis is elfogadta például a számok szükségyszerű létezését.⁴² Ugyan ateista volt, de ha teista lett volna, valószínűleg Istenre is úgy gondolt volna, mint olyan létezőre, aki az összes világ nézőpontjából, de a világokon kívül létezik.

Ha Isten térben és időben létezik (3b), az szintén nem okoz problémát – állítja Cameron. Sheehy szerint az a probléma, hogy ebben az esetben Isten vagy csak az egyik világ része, és akkor nem szükségyszerű a léte, illetve nem felelős az egész multiverzum megteremtéséért (márpedig ezt elvárnánk tőle); vagy mivel létezése szükségyszerű, az összes világnak része, ekkor viszont a hasonmáselmélet problémájába ütközünk. Cameron azonban nagyon helyesen rámutat, hogy nyugodtan fenntarthatjuk azt a nézetet, hogy Isten léte szükségyszerű, vagyis minden világban jelen van. A hasonmás elmélet hatókörébe ugyanis egészen egyszerűen Isten nem tartozik bele, hiszen a Leibniz-elv megsértéséből adódó probléma csak olyan létezőknél merül fel, melyek intrinzikus tulajdonságai nem szükségyszerűek. Azok ugyanis, ha azonosak lennének minden világban önmagukkal, egyszerre lenne igaz rájuk, hogy F tulajdonsággal rendelkeznek és nem rendelkeznek F tulajdonsággal, ami logikailag lehetetlen lenne. Egy olyan létező esetében viszont, amelynek minden tulajdonsága szükségyszerű, ez a probléma fel sem merül. Isten ugyanis *per definitionem* nem lehet más, vagyis minden lehetséges világban ugyanolyan, így nem jelent problémát az önazonossága sem. (Hasonlóan ahhoz, hogy az eternalisták számára sem jelent problémát a perdurantizmus olyan létezők esetében, melyeknek minden intrinzikus tulajdonsága szükségyszerű.)

3.2. Isteni morál – A neutrális multiverzum elmélete

A *teista modális realizmus* elméletével szemben felvethető legjelentősebb problémát a *genuin realizmus* két központi fogalma, a *teljesség elve* (*Principle of Plenitude*) és a *kom-*

⁴¹ Cameron 2009.

⁴² Lewis 1983, 39–40. o.

binálhatóság elve (*Principle of Recombination*) okozza. Ahogy korábban is bemutattam, a teljesség elve azt mondja ki, hogy minden olyan módon, ahogyan egy világ létezhet, létezik is egy világ, valamint annak érdekében, hogy ne keletkezzen logikai rés, ezeknek minden lehetséges kombinációja is létezik.⁴³ Istenre nézve ez azzal a kellemetlen következménnyel jár, hogy olyan világok megteremtéséért is felelőssé teszi, melyekben a rossz van túlsúlyban (*on-balanced very bad world*), vagy adott esetben szinte csak rosszat tartalmaznak (*on-balanced extremely bad world*).

Theodor Guleserian már 1983-ban felhívta a figyelmet arra,⁴⁴ hogy Isten tulajdonságainak szükségszerűsége problémát okozhat, amennyiben a szükségszerűség definiálására a lehetséges világok terminológiáját használjuk. Ekkor ugyanis a *rossz modális problémájához* (*Modal Problem of Evil*) jutunk. A probléma a következőképpen rekonstruálható:

- (1) Isten mindentudó, mindenható, és maximálisan jó.
- (2) Isten tulajdonságai (mindentudás, mindenhatóság, maximális jóság) szükségszerűek.
- (3) Ami szükségszerű, az minden világban igaz rá.
- (4) Vannak olyan világok, melyeknek élőlényei ártatlanul szenvednek.

A (2) premissza Isten természetéből egyenesen következik. A (3) premissza a szükségszerűség definíciójából következik. Szükségszerűnek ugyanis a lehetséges világok terminusában azt szoktuk nevezni, amely minden világban igaz. Látható, hogy a (3) és (4) premissza viszont egymásnak ellentmond. Isten jósága abban a világban megkérdőjelezhető, melyben a rossz van túlsúlyban.

Guleserian megoldási javaslata erre a nehézségre az, hogy a két premissza közül a (4)-et kell feladnunk, hiszen az jár kevesebb áldozattal. Ekkor ugyanis csak azt kell állítanunk, hogy bizonyos világok, melyek logikailag ugyan lehetségesek, valójában nem azok, hiszen Isten számára *morálisan nem megengedett* aktualizálni őket.

Ezzel szemben fogalmazza meg álláspontját Michael J. Almeida. Szerinte hiába próbálja Isten az egyes személyeket megmenteni a szenvedéstől, ahogy ezt megteszi, egy másik ugyanolyan világban egy ugyanolyan létező el fogja szenvedni azt. Annak lehetősége ugyanis, hogy ez a személy szenvedhetett volna is, azt jelenti, hogy van egy világ, ahol az ő hasonmása szenved: „Egy anzelmi Isten megóvhatja az egyes morális létezőket a meg nem érdemelt és megelőzhető szenvedéstől az egyes világokban. De nem óvhatja meg az egyes morális létezőket a meg nem érdemelt és megelőzhető szenvedéstől az *összes világban*.”⁴⁵

⁴³ Lewis 1986, 86. o.

⁴⁴ Guleserian 1983.

⁴⁵ Almeida 2008, 153. o.

Ezért dolgozza ki az úgynevezett *mentési helyzetet* (*Rescue Situation*),⁴⁶ melynek lényege, hogy Isten olyan helyzetben van, mint az a vízimentő, aki két fuldokló közül meg tudja menteni az egyiket vagy a másikat, de mindkettőt egyszerre nem. Guleserian állítását, miszerint Istennek morálisan megengedhetetlen egy olyan világ aktualizálása, melyben az adott morális ágens nem megérdemelt és megelőzhető szenvedést él át, a következőképpen egészíti ki. Morálisan megengedhetetlen Istennek, hogy egy olyan világot aktualizáljon, melyben az adott morális ágens nem megérdemelt és megelőzhető szenvedést él át, *kivéve* ha azzal egy másik, ugyanolyan világbeli ugyanolyan morális ágenset megment a meg nem érdemelt és megelőzhető szenvedéstől. Ismerős lehet számunkra az a logika, amelyre Almeida érve épül. Végső soron ugyanúgy működik, mint azok a hagyományos teodíceák, melyek egy adott rosszat egy másik rossz elkerülésének lehetőségével legitimálnak. Így ezzel az érveléssel szemben is érvényes lehet mindaz, ami a hagyományos teodíceák ezen típusával szemben felhozható. Jogosan várjuk el egy mindenható Istentől, hogy ha meg akarja akadályozni a rosszat, képes is legyen rá.

Abban azonban kétségtelenül igaza van Almeidának Guleseriannal szemben, hogy ha Isten nem teremt meg bizonyos rossz világokat, annak jó párjuk szükségszerűvé válik. Képzeljük el, hogy valakit megment a meg nem érdemelt szenvedéstől, de nem teremt olyan világot, melyben egy hasonmása viszont átéli ezt a szenvedést. Ez esetben hála sem illeti őt, hiszen nem igaz, hogy máshogy is alakulhatott volna az adott személy élete. Ezt csak akkor mondhatnánk, ha elvetjük a hagyományos értelemben vett logika szabályait, és valamiféle isteni logikát fogadunk el, amely az előbbit felülírja, ez azonban teljességgel kontrainitív. Egy további lehetséges ellenvetés Guleserian elméletével szemben, hogy nincs okunk azt feltételezni, hogy a mi világunk olyan világ, melyben nem a rossz van túlsúlyban, márpedig ha világunk ezen világok közé tartozik, Isten nem teremthette volna meg.

Egyetértek tehát Almeidával abban, hogy Guleserian megoldása helytelen, nem tartom azonban megfelelőnek az érvelését. A *mentési helyzet* ugyanis nem számol egy fontos lehetőséggel. Ha a világ valóban csak ilyen logika szerint működhet és valóban Isten jóságával összeegyeztethetetlen lenne a rossz világok aktualizálása, akkor logikusabb lépés lett volna Istentől, ha a világot meg sem teremti. Azonban megteremtette, így érdemesebb amellet érvelni, hogy van egy olyan ok, amiért ezt megtette. Ez az ok pedig maga a *teljesség elve*. Ha nem kívánjuk elfogadni azt a másik, egyedül lehetséges konklúziót, hogy Isten nem létezik, azt kell állítanunk, hogy a multiverzum teljessége értékesebb minden másnál. Ezzel egy olyan megoldást kapunk a *teljesség elvével* kapcsolatban felmerülő problémára, mely nem jár azzal, hogy korlátozzuk a genuin realizmus elméletét, és lehetővé teszi, hogy Isten mindenhatóságát se kelljen elvitatnunk.

Már Almeida is megfogalmazza, hogy a *teista modális realizmus* ontológiája alapján, a teremtés értékét a világok értékeinek összessége fogja megadni. Azt is megjegyzi, hogy

46 Almeida 2008, 153. o.

lehet az az intuíciónk, hogy a teljesség elve alapján a világokban létrejövő rossz és jó száma kiegyenlíti egymást, vagy adott esetben még több is lehet a jóból. Erre vonatkozóan azonban szerinte megbízhatatlan a modális intuíciónk, de még ha megbízható is lenne, akkor sem tudnánk morálisan felmenteni Istent a rossz világok megteremtésének vétke alól.⁴⁷ Véleményem szerint azonban ez az intuíciónk logikailag is alátámasztható, és ez egyszersmind elégséges feltétele annak, hogy Istent morálisan felmentsük.

Állításom az, hogy végtelen számú világ esetén ugyanannyi olyan világ gondolható el, amelyben a jó van túlsúlyban, mint ahányban a rossz. Ehhez fel kell tételeznünk egy olyan világ létét, melyben ugyan annyi jó fordul elő, amennyi rossz, pozitív és negatív értékük kiegyenlíti egymást. Képzeljünk el egy a mienkhez hasonló világot, melyben minden egyes élőlényt ugyanannyi jó ér, mint amennyi rossz. Ezt a világot origónak megtéve elindulhatunk egy képzeletbeli számegyenesen két irányba, mindig egyet „rontva”, vagy egyet „javítva” a neutrális világon, melyből kiindultunk. Ezt folytatva mindkét irányban végtelenszer végezhetjük el a műveletet, akár csak a természetes számok esetében. Így tehát ugyanannyi olyan világot kapunk, mely inkább jó, mint amennyi inkább rossz. Ez garantálja számunkra azt, hogy ha kitarunk az összes világ léte mellett, az Isten által teremtett multiverzum összességében biztosan nem rossz.

Ezzel természetesen az elmélet nem képes arra, hogy lelki vigaszt nyújtson a partikuláris rossz elszenvedői számára. Jogos az a meglátás, hogy a gyermekét elvesztő anya nem fogja kevésbé tragikusnak érezni a halálesetet, ha tudja, hogy létezik legalább egy olyan lehetséges világ, ahol az nem történt meg. Egy ilyen elmélet feladata azonban nem lelki vigasz nyújtása, hanem az, hogy megmagyarázza, miért van rossz a világban. Erre pedig, szemben a korábban bemutatott teodíceákkal, a teista modális realizmus képes.

Ez egyben azt is jelenti egyben, hogy a multiverzum inkább jó sem lehet, csakis neutrális. Ahhoz, hogy Isten maximális jóságával összeegyeztethető legyen egy ilyen multiverzum megteremtése, pusztán azt a nézetet kell tehát elfogadnunk, hogy egy maximálisan jó létező célja a tökéletes teljesség megteremtése. Márpedig az után, hogy beláttuk, az ateizmus válaszan kívül más lehetőség nincs, nem jelenthet különösebb nehézséget. Egyetlen tökéletes világ létét nem tételezhetjük, hiszen láttuk, hogy a teodíceák a *rossz problémájára* nem nyújtanak kielégítő magyarázatot, így a *tökéletlen világ problémáját* sem képesek megoldani. Láthattuk továbbá azt is, hogy amellett sem tarthatunk ki, hogy csak inkább jó világok léteznek és a mentési helyzetből vett érv sem jelentett megfelelő megoldást Isten morális felmentésére.

47 Almeida 2008, 151. o.

Összegzés

Dolgozatomban a *tökéletlen világ problémájának* (*Less-Than-Best Problem*) egy sajátos megoldására tettem javaslatot, ez volt a *teista modális realizmus* (*Theistic Modal Realism*). Ahhoz, hogy ennek a megoldásnak a fontossága kellőképpen világossá váljon, rekonstruáltam a *rossz problémáját* (*The Problem of Evil*) és a kortárs analitikus vallásfilozófia egyes teodíceáit, amelyekről beláttam, hogy nem nyújtanak elégséges magyarázatot a *rossz problémájára*, vagyis a *tökéletlen világ problémáját* sem tudják megoldani. Dolgozatom második felében bemutattam a *teista modális realizmust*, és megkíséreltem bebizonyítani, hogy kompatibilis Isten fogalmával. Végül kitertem az elmélettel szemben felmerülő legnagyobb ellenvetésre, Isten *morális megítélhetőségére*. Az eddigi két legfontosabb nézőpontról kívántam bemutatni, hogy nem nyújtanak megfelelő védelmet Isten amorálisával szemben, ezért egy ezekről különböző megoldást dolgoztam ki.

Irodalomjegyzék

- Adams, Robert Merrihew 1977, „Middle Knowledge and the Problem of Evil”. *American Philosophical Quarterly* 14/2, 109–117. o.
- Almeida, Michael J. 2008, *The Metaphysics of Perfect Beings*. Routledge, New York.
- Cameron, Ross P. 2009, „God Exists at Every (Modal Realist) World: Response to Sheehy”. *Religious Studies* 45, 95–100. o.
- Davies, Brian 1999, *Bevezetés a vallásfilozófiába*. (Ford. Rakovszky Zs. és Vassányi M.) Kossuth Kiadó, Budapest.
- Draper, Paul 1989, „Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists.” *Noûs* 23/3, 331–350. o.
- Guleserian, Theodor 1983, „God and Possible Worlds: The Modal Problem of Evil”. *Noûs* 17/2, 221–238. o.
- Hick, John 1976, *Death and Eternal Life*. Harper and Rowe, New York.
- Howard-Snyder, Daniel 1992, „Seeing through CORNEA”. *International Journal for Philosophy of Religion* 32/1, 25–49. o.
- Howard-Snyder, Daniel 2013, „The Logical Problem of Evil: Mackie and Plantinga”. In Justin McBrayer – Daniel Howard-Snyder (szerk.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Wiley-Blackwell, Oxford, 19–33. o.
- Hume, David 2006, *Beszélgetések a természetes vallásról*. (Ford. Harkányi András.) Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Kripke, Saul Aaron 1959, „A Completeness Theorem in Modal Logic”. *Journal of Symbolic Logic* 24, 1–14. o.
- Kripke, Saul Aaron 1980, „Naming and Necessity”. Harvard University Press, Blackwell.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1965, *Essais de théodicée*. In *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Georg Olms, Berlin. 1–462. o.
- Lewis, David Kellogg 1983, *Philosophical Papers*, Volume 1. Oxford University Press, Oxford.
- Lewis, David Kellogg 1986, *On the Plurality of Worlds*. Blackwell, Oxford.
- Mackie, John Leslie 1995, „Evil and Omnipotence”. *Mind* 64, 200–212. o.
- Martin, Michael 1992, *Atheism: A Philosophical Justification*. Temple University Press, Philadelphia.
- Meister, Chad 2009, *Introducing philosophy of religion*. Routledge, New York.
- Plantinga, Alvin 1992, „God, Evil and the Metaphysics of Freedom”. In Marilyn McCord Adams – Robert Merrihew Adams (szerk.), *The Problem of Evil*. Oxford University Press, Oxford, 83–109. o.
- Reichenbach, Bruce 1982, *Evil and Good God*. Fordham University Press, New York.
- Rowe, William Leonard 1979, „The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”. *American Philosophical Quarterly* 16/4, 335–341. o.
- Rowe, William Leonard 1984, „Evil and the theistic hypothesis: A response to Wykstra”. *International Journal for Philosophy of Religion* 16/2, 95–100. o.
- Russell, Bruce 1996, „Defenseless”. In. Daniel Howard-Snyder (szerk.), *The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 193–204. o.
- Sheehy, Paul 2006, „Theism and modal realism”. *Religious Studies* 42, 315–328. o.
- Swinburne, Richard 1988, „Does Theism Need a Theodicy?” *Canadian journal of philosophy* 18/2, 287–311. o.
- Swinburne, Richard 1996, „Some main strands of theodicy”. In *The evidential argument from evil*. Indiana University Press, Bloomington, 30–48. o.
- Swinburne Richard 1997, *The Evolution of the Soul*. Oxford University Press, Oxford.
- Swinburne, Richard 1998, *Providence and the Problem of Evil*. Clarendon Press, Oxford.
- Szalai Miklós 1998, „Swinburne istenérvei”. *Magyar Filozófiai Szemle* 42/1–3, 259–96. o.
- Szalai Miklós 2005, *Létezik-e Isten?* L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Tomberlin, E. James – Van Inwagen, Peter 1985, *Alvin Plantinga*. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Tözsér János 2009, *Metafizika*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Wykstra, Stephen J. 1984, „The Humean Obstacle to Evidential Arguments form Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance”. *International Journal for Philosophy of Religion* 16, 73–93. o.