

David Lewis i njegovi svjetovi

FILIP GRGIĆ

U ovoj knjizi David Lewis brani tzv. modalni realizam, teoriju prema kojoj je ovaj naš svijet samo jedan od nebrojenog mnoštva svjetova. Naš svijet jest na određeni način. No način na koji on jest samo je jedan od nebrojenog mnoštva načina na koje bi svijet mogao biti i, prema modalnom realizmu, za svaki od tih načina na koje bi svijet mogao biti postoji svijet koji uistinu jest na taj način. Ti drugi svjetovi vrstom su isti kao i ovaj naš svijet: u prvom redu, konkretni su u onom smislu u kojem i za naš svijet kažemo da je konkretan. Od našeg su svijeta posve izolirani: ne nalaze se ni u kakvim prostornovremenskim i uzročnim relacijama prema njemu. No nisu ništa manje zbiljski od našeg svijeta; zapravo, kao što mi svoj svijet nazivamo zbiljskim, tako i stanovnici nekoga drugog svijeta s istim pravom svoj svijet nazivaju zbiljskim. Svatko od nas postoji samo u ovome našem svijetu i nije dio nekoga drugog svijeta. U drugim svjetovima žive naši parnjaci, individuumi koji su nam naročito slični i koji reprezentiraju načine na koje smo mi mogli biti – koji jesu onako kako smo mi mogli biti.

Ove tvrdnje mogu zvučati ili kao plod neobuzdane metafizičke spekulacije u koju bi rijetko tko mogao povjerovati ili pak kao znanstvenofantastične konstrukcije koje nemaju veze s ozbiljnom filozofijom. Ipak, *O mnoštvu svjetova* jedna je od najvažnijih i najutjecajnijih filozofskih rasprava objavljenih posljednjih desetljeća, a njezini stavovi i argumenti u središtu su prijepora u nekoliko filozofskih disciplina, prvenstveno u metafizici, ali i u filozofiji jezika, uma, znanosti itd. Iako je veoma malo onih koji su spremni u potpunosti prihvatiti Lewisove konkluzije, može se kazati da postoji široka suglasnost da način na koji je on do tih konkluzija došao te njihove implikacije po razumijevanje nekoliko središnjih filozofskih problema spadaju među najoriginalnije doprinose suvremenoj

filozofiji.¹ Razmotrimo najprije u osnovnim crtama pozadinu Lewisova problema.

1. Modalnosti i mogući svjetovi

Često kažemo da iako stvari stoje tako i tako (npr. da ja sada pišem ove riječi), *mogle su* stajati drukčije (mogao sam raditi nešto drugo) ili *bi mogle* stajati drukčije (mogao bih raditi nešto drugo). Ponekad kažemo i da *ne bi mogle* stajati drukčije nego što stoje (kao što ne bi moglo biti drukčije nego da $2 + 2 = 4$). Kažemo da iako su stvari takve kakve jesu, *moguće je* da budu i drukčije; ili pak ponekad kažemo da *nije moguće* da budu drukčije, to jest da je *nužno* da budu takve kakve jesu. Nadalje, za stvari oko nas (npr. za stolicu na kojoj sjedim) kažemo da su *zbiljske*; za neke druge (npr. za magarca koji govori) kažemo da iako nisu zbiljske, *moguće su*. Možda postoje neke koje su *nužne* (npr. Bog), a neke su sigurno *nemoguće* (npr. okrugli kvadrat). Izrazi kao što su “mogle su”, “mogle bi”, “ne bi mogle”, “moguće je”, “nije moguće”, “nužno je” itd. nazivamo *modalnim* izrazima jer upućuju na *moduse* ili *načine* na koje stvari jesu: pored zbiljskih načina na koje stvari jesu, možemo govoriti i o mogućim i nužnim; pored zbiljskih stvari, možemo govoriti i o mogućim, nemogućim a možda čak i nužnim. Mogućnost i nužnost dva su glavna modalna pojma ili dva glavna oblika modalnosti. U užem smislu, mogućnost i nužnost upućuju na dva načina na koja neka propozicija može biti istinita pa tako govorimo o mogućim istinitim i nužno istinitim propozicijama ili, kraće, o mogućim i nužnim propozicijama. (Modalnosti pripisane propozicijama obično se nazivaju modalnostima *de dicto*.) Modalne izraze možemo rabiti i u drugim okolnostima, primjerice kada opisujemo načine na koje stvarima pripadaju svojstva. Tako govorimo o nužnim ili bitnim svojstvima, to jest onima koja nekoj stvari pripadaju nužno (ili koja su takva da dotična stvar ne može a da ih ne posjeduje, kao što ja ne mogu a da ne budem čovjek, to jest nužno sam čovjek) te o akcidentalnim svojstvima, to jest onima koja su takva da dotična stvar može a da ih ne posjeduje (kao što ja mogu a da ne budem visok 180 cm, to jest svojstvo *biti visok 180 cm*

¹ Jasan prikaz cjeline Lewisove filozofije može se naći u Nolan (2005). Znatno kraći ali i dostupniji prikaz jest Weatherson (2010), koji sadrži i potpunu bibliografiju Lewisovih radova. Pregledan i jasan uvod u *O mnoštvu svjetova* jest Bricker (2006), a za uvod u Lewisovu metafiziku usp. Hall (2010). Najpotpuniji prikaz metafizike mogućih svjetova jest Divers (2002), iako je za početnike mjestimično zahtjevan. Na hrvatskom imamo Louxa (2010: 177–212), a korisno je konsultirati i Miševića (1997). O Lewisu su na hrvatskom pisale Butković i Gavran Miloš (2011). Za modalnu logiku usp. Kovač (2001).

pripada mi akcidentalno). (Modalnosti pripisane stvarima obično se nazivaju modalnostima *de re*.)

U filozofiji obično razlikujemo nekoliko osnovnih vrsta modalnosti. Tako možemo kazati da je nešto nemoguće jer krši logička načela pa govorimo o logičkoj nemogućnosti (i, općenitije, o logičkoj modalnosti). Ponekad kažemo da je nešto nemoguće jer je protivno značenju riječi, kao što je nemoguće da netko bude neženja i oženjen (to bi bila analitička modalnost). Ponekad kažemo da je nešto moguće, nužno ili nemoguće s obzirom na njegovu prirodu ili kriterije njegova identiteta (to bi bila metafizička modalnost). Nešto pak možemo modalno okarakterizirati s obzirom na zakone prirode (nomološka modalnost), pravila i norme (deontička modalnost), ono što se može znati ili vjerovati (epistemička odnosno doksastička modalnost) itd. Stoga je očito da je uporeba modalnosti sveprisutna u filozofiji. Modalnosti se rabe i prilikom objašnjavanja mnogih ključnih filozofskih pojmova, kao što su pojmovi dispozicije, uzrokovanja, protučinjeničnih kondicionala, supervenijencije itd.

O modalnosti možemo postaviti neka sasvim općenita pitanja. Prije svega, može nas zanimati kako definirati pojedine modalnosti. S jedne strane, to možemo učiniti tako da uzmemo jedan oblik modalnosti kao osnovni (nedefiniran ili primitivan) te ostale oblike definiramo pomoću njega. Primjerice, ako kao osnovni modalni pojam uzmemo pojam nužnosti, onda možemo kazati da je moguće da je neka propozicija istinita ako nije nužno da nije istinita, a da je nemoguće da je istinita ako je nužno da nije istinita. No s takvim načinom definiranja možda nećemo biti zadovoljni jer ćemo smatrati da nedefinirani modalni pojam i sam zahtijeva neku definiciju. Općenitije govoreći, možda ćemo smatrati da sa samom upotrebom modalnih pojmova postoji nešto duboko problematično. Mi vidimo da su stvari takve i takve i razumijemo što znači tvrditi da su stvari takve i takve. Ali što znači tvrditi da nije ili da jest *moguće* da budu drukčije? Ako kažemo da to znači da jest ili da nije *nužno* da budu takve kakve jesu, onda i o ovome potonjem razjašnjenju možemo dalje pitati: ali što *to* znači? Mi vidimo i razumijemo da su stvari takve i takve; ali nužnost ne vidimo i nije nam neposredno jasno na što bi izraz “nužno” mogao referirati. To je donekle isto kao i situacija u kojoj se nalazio Hume kad je razmišljao o pojmu uzrokovanja (usp. Sider 2003: 184): imamo jedan događaj (koji zovemo “uzrok”) i drugi događaj (koji zovemo “učinak”); ali gdje je uzrokovanje? To bismo mogli formulirati i na sljedeći način. Za svaki istiniti iskaz postoji nešto što ga čini istinitim (njegov *činitelj istinitosti* (*truthmaker*), kako se to obično naziva), nešto čije postojanje

povlači za sobom istinitost odgovarajućeg iskaza. Tako bismo mogli kazati da činjenica da je knjiga ispred mene zelena povlači za sobom istinitost iskaza "Ova knjiga je zelena". Ali ova knjiga ispred mene mogla je biti i plava, i iskaz "Ova knjiga mogla je biti plava" smatramo istinitim. No što *njega* čini istinitim? *Gdje* je to čije postojanje za sobom povlači istinitost iskaza "Ova knjiga mogla je biti plava"? Ukratko, nije jasno što bi mogli biti činitelji istinitosti iskaza u kojima se rabe modalni izrazi.

Stoga bismo, s druge strane, mogli biti skloniji pokušaju da modalne pojmove definiramo na nemodalni način, to jest da ih reduciramo na nemodalne pojmove. Glavna naznaka kako bi se to moglo učiniti došla je sredinom prošlog stoljeća iz područja logike, kada je niz autora počelo razvijati pristup semantici modalne logike na osnovi lajbnicovskog pojma mogućih svjetova.² Ako mogućnost i nužnost pokušamo analizirati na osnovi pojma mogućih svjetova, dobit ćemo sljedeće:

Propozicija je nužno istinita ako i samo ako je istinita u svim mogućim svjetovima.

Propozicija je moguće istinita ako i samo ako je istinita u nekom mogućem svijetu.

Na isti način možemo analizirati i ostale modalne pojmove i oblike (propozicija je nemoguća ako i samo ako je neistinita u svakom mogućem svijetu; moglo bi biti da su stvari takve i takve ako i samo ako postoji mogućí svijet u kojem one jesu takve i takve itd.). Tako je stara i pomalo zaboravljena koncepcija mogućih svjetova ponovno ušla u upotrebu, prije svega u logici, gdje se pokazala naročito prikladnom, a potom i u raznim drugim disciplinama, kao što su lingvistika, filozofija uma itd. Sedamdesetih je godina postala i jednom od središnjih tema metafizike.

Analiza modalnih pojмова na osnovi pojma mogućih svjetova trebala je osigurati reduciranje problematičnih modalnih pojмова na nemodalne. Da bi se za tu redukciju moglo kazati da je uspješna, trebale bi biti zadovoljene barem dvije pretpostavke. Kao prvo, trebali bismo biti sigurni da je pojam mogućeg svijeta uistinu nemodalni pojam. Činjenica da govorimo o *mogućim* svjetovima sama po sebi ne znači da je u našoj navodnoj redukciji ipak ostalo nešto modalno. Jer umjesto o mogućim svjetovima možemo govoriti jednostavno o svjetovima, i ništa nećemo izgubiti. Na kraju krajeva, budući da zbiljnost implicira mogućnost, i

² Riječ je prije svega o radovima Saula Kripkea, Jaakka Hintikka, Richarda Montaguea, Stiga Kangeria itd. Jasan i neformalan prikaz toga razvoja nalazi se u Loux (1979: 20–28).

naš, zbiljski svijet, također je jedan od mogućih svjetova. Ipak, kao što ćemo vidjeti, primitivnih modalnosti, to jest nereduciranih modalnih oblika koji su ostali nakon što se provela redukcija na moguće svjetove, nije se lako riješiti.

Drugo, i važnije, jest pitanje što su točno mogući svjetovi. Kako ih shvatiti? U modalnoj logici takvo pitanje ne trebamo postavljati: mogući svjetovi mogu biti bilo što; zapravo, uopće ne trebamo pobliže specificirati na što točno mislimo pod njima. Oni su heurističko sredstvo koje nam omogućuje da problematične iskaze prevedemo u manje problematične. Metafizički gledano, međutim, stvari nisu tako jednostavne.

Metafizika bi nam, između ostaloga, trebala ponuditi neke najopćenitije odgovore na pitanja o tome što znači postojati, što uopće postoji i koji su osnovni načini postojanja. Mogućnost i nužnost, kao što smo vidjeli, nisu ništa drugo nego načini postojanja. Iako magarci ne govore, moglo je biti tako da govore; stanje stvari prema kojemu magarci govore jest, dakle, moguće stanje stvari, to je jedan način na koji su stvari mogle biti. Ako taj način na koji su stvari mogle biti analiziramo na osnovi pojma mogućih svjetova, onda ćemo kazati da je moguće da magarci govore, ili da je moglo biti tako da magarci govore, ako i samo ako postoji svijet u kojem, ili prema kojem, magarci govore. No ono što će nas sada sigurno zanimati jest kakav je to svijet u kojem, ili prema kojem, magarci govore. Koja su njegova osnovna obilježja? Što znači da takav svijet *postoji*, i kako točno magarci u njemu, ili prema njemu, govore? Po čemu se on razlikuje od našeg svijeta? Po čemu se on razlikuje od svijeta u kojem, ili prema kojem, magarci ne govore, ali govore ribe? Moglo bi se činiti da iako je logička korist od pojma mogućih svjetova možda velika, razmišljanja o tima i sličnim pitanjima moraju nas navesti na pomisao da nije moguće razraditi ništa više od krajnje formalnog pojma mogućih svjetova. Mi možda znamo što mogući svjetovi kao alternativni načini na koje bi stvari mogle biti *nisu* – primjerice, to nisu “paralelni svemiri” i sl. o kojima govori fizika, koje zapravo treba shvatiti kao dijelove zbiljnosti³ – ali čini se da nipošto nije jasno što oni jesu.

Ipak, posljednjih desetljeća razvijeno je niz metafizičkih teorija o prirodi mogućih svjetova, od kojih se Lewisova izdvaja kao, s jedne strane, naj sustavnija i najdomišljenija, ali, s druge, i kao najprijepornija. Uz to, Lewis je pokazao da koristi od teorije mogućih svjetova daleko nadilaze

³ Usp. o tome npr. Tegmark (2009), koji razlikuje četiri razine paralelnih svemira o kojima govori znanost te sugerira (str. 448), možda malo ishitreno, da bi se Lewisovi svjetovi mogli shvatiti kao oblik najviše, četvrte razine.

analizu modalnosti i protežu se na analizu mnogih ključnih filozofskih pojmova. Da bismo shvatili Lewisovu teoriju, korisno je najprije kratko razmotriti nekoliko najutjecajnijih alternativnih pristupa.

2. Aktualistički pristupi mogućim svjetovima

Osnovno polazište goleme većine neluisovskih teorija mogućih svjetova polazi od pretpostavke da zbiljski postoji samo ovaj naš svijet, kako god ga karakterizirali. Točnije, one polaze od pretpostavke da sve što postoji jest ono što je zbiljsko – drugim riječima, one zagovaraju *aktualizam*.⁴ No one tvrde i to da postoji mnoštvo mogućih svjetova. Kako bismo spojili te dvije naizgled nespojive tvrdnje – “Sve što postoji jest ono što je zbiljsko” i “Postoji mnoštvo mogućih svjetova” – trebamo samo pretpostaviti da su mogući svjetovi svojevrsne konstrukcije iz entiteta koji su elementi zbiljskog svijeta. Dakle, prema takvu, aktualističkom, objašnjenju, kada kažemo da postoji mnoštvo mogućih svjetova, mi ne postuliramo neke dodatne neobične entitete kao što su magarci koji govore, nego uzimamo entitete koji zbiljski postoje i od njih konstruiramo moguće svjetove. Kako ćemo to točno učiniti, to ovisi, prije svega, o tome koje entitete smatramo prikladnima da budu građa mogućih svjetova.

Možemo, primjerice, poći od običnih rečenica. Ili umjesto rečenica možemo uzeti propozicije, to jest ono što je rečenicama iskazano.⁵ Hrvatski jezik sadrži rečenicu “Magarci govore”. Ta rečenica prikazuje ili reprezentira jedan način na koji su stvari mogle biti, naime to da magarci govore. Ona, naravno, nije dovoljna da bi sačinjavala mogući *svijet* u kojem magarci govore. No ona može biti dio takva svijeta: uzmemo dovoljno velik skup rečenica, i ako taj skup sadrži rečenicu “Magarci govore” ili ako neke druge rečenice impliciraju tu rečenicu, imamo mogući svijet prema kojem magarci govore. Prema ovakvu shvaćanju, dakle, mogući svijet je skup rečenica; on je poput knjige ili priče. Obično se tvrdi da kako bi skup rečenica bio svijet, on mora biti *maksimalno konsistentan*: on mora biti maksimalan, to jest za svaku rečenicu, mora sadržavati ili nju ili njezinu negaciju; i mora biti konsistentan, to jest ne smije sadržavati i nju i njezinu negaciju. Prirodni jezik kao što je hrvatski ovdje nam vjerojatno neće biti dostatan: previše je neodređen, sadrži previše višeznačnosti, a i presiromašan je da bi reprezentirao baš sve načine na koje bi stvari mogle

⁴ Aktualizam je zapravo prilično teško precizno formulirati, no ovdje prelazim preko te poteškoće. Usp. Bennett (2005).

⁵ Za ovaj pristup usp. npr. Adams (1974); usp. i Divers (2002: 178–180).

biti. Zato ćemo jezik od kojeg sačinjavamo svijet – svjetotvoreći jezik, kako ga naziva Lewis – trebati na neki način obogatiti. Bilo kako bilo, ako ovako postupimo, nećemo napustiti aktualizam: nećemo se obvezati na postojanje nikakvih dodatnih entiteta mimo onih koje već priznajemo, kao što su rečenice ili propozicije. Uočimo, k tome, da ćemo na ovaj način povući jednu jasnu distinkciju među svjetovima. Naime, postoji jedna priča ili knjiga koja je istinita, i to je priča o našem zbiljskom svijetu. Stoga ćemo za nju, to jest za taj mogući svijet, kazati da je *ozbiljen*. Ostale priče su moguće ali neistinite i neozbiljene; no bile bi ozbiljene da je naš svijet drukčiji.

Pored rečenica i propozicija, postoje i drugi entiteti kojima se možemo poslužiti u izgradnji mogućih svjetova. Jedan takav entitet jesu stanja stvari, a njima se poslužio Alvin Plantinga u svojoj teoriji mogućih svjetova.⁶ Kao što imamo rečenicu “Magarci govore” te propoziciju da magarci govore, tako bismo mogli govoriti i o stanju stvari da magarci govore ili prema kojemu magarci govore i sl. Točan odnos između propozicija i stanja stvari nije sasvim jasan, no jedna je razlika očita: dok su propozicije istinite ili neistinite, stanja stvari su uspostavljena ili nisu uspostavljena. Stanje stvari prema kojemu magarac govori nije uspostavljeno, ali, baš kao i propozicija da magarac govori, postoji – ono je vrsta entiteta koju, prema Plantingi, priznajemo kao punopravan dio naše ontologije. (Štoviše, prema Plantingi i za propozicije i za stanja stvari možemo kazati da je nužno da postoje; oni su nužna bića.) Kao i u prethodnom slučaju, dakle, moguće svjetove shvatit ćemo kao sastavljene od entiteta za koje se iz neovisnih razloga slažemo da postoje. U ovom slučaju, mogući svjetovi bit će određena stanja stvari, točnije, maksimalno moguća stanja stvari. Maksimalnost skupa rečenica gore smo odredili kao njegovo svojstvo da, za svaku rečenicu, sadrži ili nju ili njezinu negaciju. Maksimalnost stanja stvari možemo odrediti ovako: stanje stvari *S* je maksimalno ako i samo ako za svako stanje stvari *S**, *S* uključuje *S** ili isključuje *S**. *S* uključuje *S** ako i samo ako nije moguće da je *S* uspostavljeno a *S** nije uspostavljeno (kao što stanje stvari prema kojemu magarac govori uključuje stanje stvari prema kojemu magarac ima organ govora), a *S* isključuje *S** ako i samo ako je nemoguće da su i *S* i *S** uspostavljeni (kao što stanje stvari prema kojemu magarac govori isključuje stanje stvari prema kojemu životinje ne govore). Činjenica da je stanje stvari svijet samo ako je maksimalno onemogućuje postuliranje

⁶ Usp. prije svega Plantinga (1974: pogl. IV); (1987); usp. i Divers (2002: 173–174); Loux (2010: 198–211).

minijaturnih svjetova: stanje stvari prema kojemu magarac govori nije svijet jer očito ne zadovoljava uvjet maksimalnosti: ono ne uključuje i ne isključuje svako drugo stanje stvari.

Daljnji kandidati za ulogu sastavnica mogućih svjetova jesu svojstva. Dok su propozicije istinite ili neistinite a stanja stvari uspostavljena ili neuspostavljena, svojstva su instancirana ili neinstancirana: svojstvo *biti magarac* je instancirano, ali svojstvo *biti magarac koji govori* u našem svijetu nije instancirano. Kao i ranije, svojstvo *biti magarac koji govori* ne može sačinjavati svijet jer nije dovoljno obuhvatno; dakle, potrebna nam je neka vrsta maksimalnog svojstva. To bi mogao biti ukupni način na koji su stvari mogle biti, kako to formulira Robert Stalnaker (1979). Ili bismo to, poput Petera Forresta (1986), mogli nazvati prirodom svijeta, složenim svojstvom koje je konjunkcija svih svojstava. Dok je priroda našeg svijeta instancirana (i time ozbiljena), naime u našem svijetu, postoje prirode koje nisu instancirane, i te druge prirode jednostavno su mogući svjetovi. Kao i ranije, nismo dodali nikakve entitete koje već ne priznajemo; ova teorija obvezana je samo na tvrdnju da, uz instancirana, postoje i neinstancirana svojstva, kao što je *biti magarac koji govori*.

Svojstva bismo za izgradnju mogućih svjetova mogli upotrijebiti i na drugi način, kao u kombinatorijalnoj teoriji mogućnosti Davida Armstronga (1989).⁷ Pretpostavimo da se svijet sastoji od jednostavnih individuuma a , b , c itd., jednostavnih svojstava F , G , H itd. i jednostavnih relacija R , S , T itd. Pretpostavimo, k tome, da su individuumi, svojstva i relacije samo aspekti ili apstrakcije od onoga što Wittgenstein zove "činjenice" a Armstrong "stanja stvari", kao što su to da a jest F ili da se a nalazi u R prema b itd. Recimo npr. da a jest F ali da a nije G . U tom je slučaju tzv. atomski iskaz " a je F " istinit, a iskaz " a je G " neistinit. No iako je ovaj potonji iskaz neistinit, za ono na što se odnosi, naime za stanje stvari da a jest G , možemo kazati da je moguće stanje stvari. Odatle daljnjim kombinacijama možemo izgraditi čitave svjetove. Armstrongovim riječima: "Jednostavni individuumi, svojstva i relacije mogu se kombinirati na sve načine kako bi polučili moguća atomska stanja stvari, samo pod uvjetom da se poštuje forma atomskih činjenica. To je kombinatorijalna ideja. Takva moguća atomska stanja stvari mogu se potom kombinirati na sve načine kako bi polučila moguća molekularna stanja stvari. Ako se takvo moguće molekularno stanje stvari shvati kao ukupnost bitka, onda je ono *mogući svijet*" (Armstrong 1986: 199).

⁷ Postoje i druge varijante kombinatorijalne teorije; usp. Divers (2002: 174–177). Armstrong se naročito oslanja na Skyrmsa (1981), kao i na Wittgensteinov *Tractatus*.

Spomenutim je pristupima zajedničko nekoliko karakteristika. Kao što sam spomenuo, svi su oni aktualistički. Prema njima, postoji samo ono što je zbiljsko, tako da nema magaraca koji govore. Ali moglo ih je biti, ili moguće je da postoje magarci koji govore, što znači da postoji mogući svijet *prema kojem* magarci govore, ili koji *reprezentira* magarce koji govore, a taj mogući svijet sastavljen je od elemenata koje priznajemo kao zbiljske, kao što su propozicije, stanja stvari itd. Nadalje, spomenuti pristupi moguće svjetove tretiraju kao *apstraktne* tvorevine jer su sastavljeni od apstraktnih entiteta. Naposljetku, spomenuti pristupi su *realistički*. S izrazom “realizam” u ovom kontekstu trebamo biti dosta oprezni, i to iz najmanje dva razloga. S jedne strane, kao što znamo, taj izraz u filozofiji može upućivati na razne vrste stvari. Ovdje možemo kazati da su spomenuti pristupi realistički u dvama glavnim smislovima. Prvo, realistički su u egzistencijalnom smislu: prema njima, mogući svjetovi *postoje*, u onom smislu u kojem postoje propozicije ili stanja stvari. Drugo, realistički su u tom smislu što prema njima, iskazi koji spominju moguće svjetove imaju određenu istinitosnu vrijednost, to jest prikladni su za objektivnu prosudbu s obzirom na svoju istinitost ili neistinitost. S druge strane, izrazi “modalni realizam” ili “realizam u pogledu mogućih svjetova” često se ograničavaju samo na Lewisov pristup, i tako ću ih ja u ovom tekstu koristiti. Iz Lewisove perspektive, spomenuti pristupi zapravo i nisu oblik realizma u pogledu mogućih svjetova. U svakom slučaju, oni se najčešće nazivaju oblicima *aktualističkog realizma*, *apstrakcionizma* ili jednostavno *aktualizma* – ovisno o tome koji se aspekt želi naglasiti – za razliku od Lewisova *istinskog realizma*, *konkretizma* ili *posibilizma*.⁸

3. Lewisov pristup

Ta tri izraza – “istinski realizam”, “konkretizam” i “posibilizam” – sugeriraju kakvu poziciju Lewis zapravo zastupa. On je istinski realista utoliko što ne smatra da su drugi svjetovi sačinjeni od materijala ovoga – jedinog – svijeta. Nasuprot tome, drugi svjetovi su za njega samostalno postojeće, neovisne stvari, a naš je svijet samo jedan među njima, i to ni po čemu

⁸ Nisam, naravno, spomenuo sve pristupe. Jedan od zanimljivijih suvremenih pristupa jest tzv. fikcionalizam kakva zastupa npr. Gideon Rosen (1990). Prema modalnim fikcionalistima, govor o mogućim svjetovima treba shvatiti onako kako shvaćamo govor o fikcionalnim likovima: kao što “Hlapić je bio šegrt” zapravo znači “Prema priči Ivane Brlić-Mažuranić, Hlapić je bio šegrt”, tako i “Postoji mogući svijet u kojem magarci govore” znači “Prema fikciji o mogućim svjetovima (ili: prema Lewisovoj knjizi *O mnoštvu svjetova* i sl.), postoji mogući svijet u kojem magarci govore”.

povlašten. Svjetovi aktualistâ za Lewisa su samo zamjene za svjetove ili njihovi surogati – *ersatz svjetovi*, kako ih naziva – a ne istinski svjetovi. Nadalje, Lewisovi su svjetovi konkretni. Točnije govoreći, budući da pojam konkretnoga nije jednostavno precizno odrediti, oni su konkretni u onoj mjeri u kojoj je naš svijet konkretan: drugosvjetski magarci koji govore konkretni su baš kao i naši magarci koji ne govore. Naposljetku, dok za aktualiste tvrditi da su magarci koji govore mogući ne znači ništa drugo nego tvrditi da bi magarci koji govore postojali kad bi propozicija da magarci koji govore bila istinita (ili kad bi određeno stanje stvari, magarčevo govorenje, bilo uspostavljeno i sl.), za Lewisa tvrditi da su magarci koji govore mogući znači doslovno tvrditi da postoji barem jedan mogući svijet u kojem magarci doslovno govore. Prema tome, moguće stvari za njega postoje baš kao i zbiljske stvari, i zato bismo ga mogli nazvati posIBILISTOM.

Ovo je prilično gruba skica Lewisove pozicije. Prije nego što je pokušam donekle popuniti, pogledajmo ukratko koji su ga razlozi naveli da je prihvati.

U svojoj ranijoj knjizi *Counterfactuals* Lewis iznosi ovakav argument u prilog postojanju mogućih svjetova:

Vjerujem da postoje mogući svjetovi pored onoga koji nastanjujemo. Ako se želi argument, on glasi ovako. Neosporno je istinito da bi stvari mogle biti drukčije nego što jesu. Vjerujem, kao i vi, da su stvari mogle biti drukčije na nebrojene načine. No što to znači? Obični jezik dopušta parafrazu: postoje mnogi načini na koje su stvari mogle biti pored načina na koji one zbiljski jesu. Na prvi pogled, ova rečenica je egzistencijalna kvantifikacija. Ona kaže da postoje mnogi entiteti određenog opisa, naime “načini na koje su stvari mogle biti”. Vjerujem da su stvari mogle biti različite na nebrojene načine; vjerujem u dopustive parafraze onoga što vjerujem; uzevši parafrazu doslovno, stoga vjerujem u postojanje entiteta koji bi se mogli nazvati “načini na koje su stvari mogle biti”. Radije ih zovem “mogući svjetovi”. (Lewis 1973: 84)

Argument je prilično jednostavan: svi se slažemo da su stvari mogle biti drukčije nego što jesu; parafrazirano, to znači da postoje razni načini na koje su stvari mogle biti; to pak nije ništa drugo nego egzistencijalna kvantifikacija, prema kojoj postoje određeni entiteti koje obično zovemo “načini”; umjesto “načini” bolje je govoriti “svjetovi”; dakle, postoje mnogi svjetovi. No očito je da argument zbog barem dva razloga ne zadovoljava. S jedne strane, on izgleda poput primjene Quineova kriterija ontološkog obvezivanja na običan jezik ili zdravorazumske sudove: mogući svjetovi postoje zato što su to entiteti na koje smo obvezani – nad kojima kvantificiramo – kada parafraziramo naš običan govor ili zdravorazumske

sudove. To je, uostalom, prema Lewisu, i primjerena metoda kojom se treba koristiti u metafizici i filozofiji općenito:

Čovjek pristupa filozofiji već opskrbljen zalihom mnijenja. Posao filozofije ne sastoji se niti u tome da ta prethodna mnijenja u velikoj mjeri potkopa niti da ih opravda, nego samo u tome da pokuša otkriti načine kako da se ona prošire u pravilan sustav. [...] Tako je posvuda u metafizici, pa je stoga tako i s mojim naukom realizma u pogledu mogućih svjetova. Među mojim uobičajenim mnijenjima koja filozofija mora poštovati (želi li zaslužiti povjerenje) nije samo moje naivno vjerovanje u stolove i stolice nego i moje naivno vjerovanje da su ti stolovi i stolice mogli biti drukčije uređeni. Realizam u pogledu mogućih svjetova jest pokušaj, jedini uspješan pokušaj koji mi je poznat, da se ta prethodno postojeća modalna mnijenja sistematiziraju. (Lewis 1973: 88)

Međutim, čak i ako “stvari su mogle biti drukčije nego što jesu” možemo parafrazirati u “postoje mogući svjetovi”, to ne mora biti jedina, a kamoli najbolja parafraza, kao što bi zapravo zahtijevao Quine (usp. Weatherson 2010). S druge strane, ako i prihvatimo argument takav kakav jest, “načini na koje su stvari mogle biti” ne moraju biti Lewisovi konkretni svjetovi; dapače, taj izraz prije upućuje na apstraktne stvari (usp. Stalnaker 1979: 228; van Inwagen 2001: 168).

U knjizi *O mnoštvu svjetova* Lewis ide drukčijim putem: umjesto jednostavnog i izravnog argumenta u prilog postojanju mnoštva konkretnih svjetova odlučuje se za složeniji pristup, koji se zasniva na analizi odnosa između koristi koje možemo dobiti od prihvaćanja istinskoga modalnog realizma i cijene koju tom prilikom moramo platiti. Koristi su, smatra Lewis, velike. Dobivamo moćno sredstvo kojim možemo uspješno riješiti niz važnih filozofskih problema, kao što su prethodno razmotreni problem modalnosti, problem protučinjeničnih kondicionala, uzrokovanja, mentalnog i verbalnog sadržaja, svojstava, relacija i propozicija. Time u velikoj mjeri unapređujemo jedinstvo i ekonomičnost naše ukupne metafizičke teorije, u onom smislu u kojem je prihvaćanje teorije skupova to učinilo u matematici. Što se tiče cijene, ona je jasna: moramo prihvatiti carstvo *possibilia*, mogućih entiteta, te mogućih svjetova u kojima se nalaze. Lewis je uvjeren da u toj analizi koristi i cijene istinski modalni realizam dobro prolazi: “Smatram da je cijena dobra, iako na manje spektakularan način nego što je to slučaj u paraleli s matematikom. Koristi vrijede svojega ontološkog troška. Modalni realizam je plodonosan; to nam daje dobar razlog da vjerujemo da je istinit” (str. 9).⁹

⁹ Brojke iza oznake “str.” odnose se na stranicu u ovoj knjizi.

Postoji još jedan razlog zbog kojeg treba prihvatiti modalni realizam: on je nadmoćan suparničkim teorijama mogućih svjetova, neke od kojih smo ukratko predstavili u prethodnom poglavlju. Točnije govoreći, ako izravno usporedimo modalni realizam i suparničke teorije, u najgorem slučaju ono što dobivamo jest pat-pozicija; a budući da samo modalni realizam osigurava jedinstvenost, sustavnost i ekonomičnost metafizičke teorije, on na kraju ipak pobjeđuje. Opsežan prikaz i kritika suparničkih teorija nalaze se u 3. poglavlju knjige. Kao što sam spomenuo, moguće svjetove što ih postuliraju razne varijante aktualizma Lewis naziva ersatz svjetovima, budući da smatra da su to samo apstraktni surogati svjetova, a ne pravi svjetovi. Ersatzističke teorije dijeli u tri skupine, ovisno o načinu na koji one reprezentiraju ovosvjetske mogućnosti.

Prvu skupinu čini jezični ersatzizam, prema kojemu su mogući svjetovi jezične konstrukcije, poput romana ili priča koje sam gore spominjao. Lewis iznosi dva osnovna prigovora jezičnom ersatzizmu. Kao prvo, on je obvezan na prihvaćanje primitivne modalnosti. Kao što sam spomenuo, priča koja čini svijet mora biti maksimalno konsistentan skup rečenica. No konsistentnost je, tvrdi Lewis, modalni pojam – skup rečenica je konsistentan ako bi te rečenice sve zajedno *mogle* biti istinite – tako da nam je nešto modalnosti ipak ostalo; a sjetimo se da smo moguće svjetove i uveli, između ostaloga, da bismo problematične modalne pojmove reducirali na nemođalne. Drugi problem s jezičnim ersatzizmom tiče se njegove snage. Postoji nebrojeno mnogo načina na koje bi stvari mogle biti, tako da postoji nebrojeno mnogo vrsta individuumu i svojstava koji su potpuno strani našem svijetu. Ako mogući svijet gradimo iz resursa našeg svijeta – ili našeg jezika – kako možemo biti sigurni da je on dovoljno bogat da izrazi sve te mogućnosti? Lewis podrobno pokazuje da on ne može biti dovoljno bogat.

Druga vrsta ersatzizma jest slikovni ersatzizam, prema kojemu su mogući svjetovi poput slika, i mogućnosti reprezentiraju onako kao što to čine slike ili modeli. Lewisov glavni prigovor otprilike je sljedeći: da bi obavile svoj posao reprezentiranja mogućnosti, slike bi morale biti što podrobnije; no što su podrobnije, time su sve više nalik istinskim, konkretnim svjetovima, tako da slikovni ersatzizam na koncu prelazi u istinski modalni realizam i uključuje njegovu problematičnu ontologiju koja sadrži konkretne drugosvjetske magarce koji govore.

Naposljetku imamo magični ersatzizam. Prema jezičnom i slikovnom ersatzizmu, mogući svjetovi imaju određenu strukturu (jezika, slike ili modela), i oni mogu reprezentirati razne mogućnosti upravo zahvaljujući

svojoj strukturi. Prema magičnom ersatzizmu, s druge strane, moguće svjetove treba shvatiti kao nestrukturirane – oni su apstraktni i jednostavni, i to je sve relevantno što o njima trebamo kazati. Oni reprezentiraju, a kako to točno rade, to ne treba dalje objašnjavati – to je, smatra Lewis, takoreći stvar magije. Takvo bi, primjerice, bilo Plantingino maksimalno stanje stvari. Jedno stanje stvari je uspostavljeno – to je naš zbiljski svijet. Ostala nisu uspostavljena – to su mogući svjetovi – ali mogu reprezentirati mogućnosti, i to na sljedeći način: stanje stvari S reprezentira da magarci govore ako i samo ako, ako je S uspostavljeno, magarci govore. Općenitije govoreći, imamo određene elemente zbiljskog svijeta (npr. stanja stvari) i ti su elementi odabrani (npr. uspostavljeni). Lewisa zanima zašto su odabrani određeni elementi i kako shvatiti relaciju *biti odabran* koja vrijedi između konkretnog svijeta i nekoga apstraktnog elementa kao što je stanje stvari. Ta relacija može biti unutarnja ili vanjska. Ako je unutarnja, onda ovisi o intrinzičnim prirodama svojih članova; takva je npr. relacija sličnosti. Da bismo znali da se stvari nalaze u nekoj unutarnjoj relaciji, morali bismo znati nešto o njihovim intrinzičnim prirodama (da bismo znali da su dvije stvari slične, morali bismo neovisno znati nešto o tome kakve su). No pretpostavka je da su stanja stvari takva da nemaju neku intrinzičnu prirodu – sve što ersatzer o njima kaže jest to da su apstraktna i jednostavna. Dakle, ne može biti riječ o unutarnjoj relaciji. Možda je stoga relacija odabiranja vanjska. U tom je slučaju poput relacije udaljenosti, dakle ne ovisi o intrinzičnim prirodama svojih članova (primjerice, biti udaljen jedan metar ne ovisi o tome koje su to stvari udaljene jedan metar – one mogu biti bilo što, i ne moramo poznavati njihovu intrinzičnu prirodu da bismo znali što znači da su udaljene jedan metar). No ta nas pretpostavka ponovno navodi na uvođenje primitivne modalnosti, i to u gorem obliku nego u slučaju jezičnog ersatzizma. Naime, u ovom slučaju ersatzer je prisiljen tvrditi da se određeni svijet nalazi u *nužnoj* vanjskoj relaciji prema određenom apstraktnom stanju stvari. Primjerice, naš svijet nalazi se u nužnoj vanjskoj relaciji prema stanju stvari koje je uistinu uspostavljeno. Međutim, besmisleno je tvrditi da postoje takve nužne veze između dviju zasebnih stvari: zašto naš svijet odgovara baš tom i tom stanju stvari, a ne nekom drugom?

4. Lewisovi svjetovi

4.1 Ograničena i neograničena kvantifikacija

Spomenuo sam da bi se Lewisova pozicija mogla nazvati posibilističkom. Dok prema aktualizmu sve što postoji jest zbiljsko, posibilizam bi bilo stajalište prema kojemu *possibilia* – moguće stvari – postoje, ali nisu zbiljske. Prema aktualistima, magarci koji govore ne postoje jer ih nema među zbiljskim stvarima, ali zato postoji nešto – npr. propozicija da magarci govore – što ih, iako je neistinito ili neozbiljeno, reprezentira. Prema posibilistima, nasuprot tome, trebalo bi slijediti da magarci koji govore postoje. A to se čini ozbiljnim problemom. Posibilisti, naravno, ne tvrde da magarci koji govore negdje postoje ali ih još nismo otkrili. Oni se slažu da ih empirijskim istraživanjem ne možemo otkriti; oni se slažu da magarci koji govore na neki način ne postoje. Ali insistiraju na tome da tvrdnju da su mogli postojati treba tumačiti kao “Postoje u nekom drugom svijetu”. Dakle, oni, kako se čini, istovremeno tvrde i da magarci koji govore postoje i da magarci koji govore ne postoje. A to se čini načelnim problemom jer ih onda možemo pitati kako oni upotrebljavaju riječ “postojati”. Aktualisti nemaju takvog problema, jer “postojati” za njih znači “postojati zbiljski”; u riječi “postojati” ne treba tražiti neku takvu višeznačnost.

Moglo bi se činiti da su posibilisti tako uhvaćeni u paradoks koji se može izraziti u obliku tvrdnje koju je branio Alexius Meinong: “Postoje predmeti za koje je istinito da takvi predmeti ne postoje” – postoje magarci koji govore, iako je istinito kazati da ne postoje magarci koji govore.¹⁰ Meinong i majnongovci uistinu u svoju ontologiju uključuju nepostojeće predmete. No problem sa spomenutom tvrdnjom je u tome što za nju i sam Meinong kaže da je paradoksalna. Formalno, ona glasi

$$(\exists x) \sim (\exists y) (y = x),$$

što je samoprotuslovno. Da bi se paradoks uklonio, egzistencijalne kvantifikatore treba nekako interpretirati. Lewisovo je rješenje sljedeće. Prvo javljanje kvantifikatora treba shvatiti kao neograničeno, i to je ono na što obično mislimo pod “postoji” ili “ima”. No drugo javljanje treba shvatiti kao ograničeno, u ovom slučaju na domenu zbiljskog svijeta. Uočimo da mi svoje kvantifikatore svakodnevno tako ograničavamo. Kada otvorimo hladnjak, pogledamo unutra i kažemo “Nema piva”, tada ne tvrdimo

¹⁰ Usp. Meinong (1969: 490). Usp. i Lycan (1979), te preinačeno stajalište u Lycan (1991).

da na svijetu uopće nema piva, nego samo da ga nema u ograničenom području, naime u hladnjaku; dakle, ne tvrdimo da ne postoji predmet (pivo) za koji je istinito kazati da postoji. Svoje kvantifikatore ne ograničavamo samo prostorno nego i vremenski: kada kažemo “Nema dinosaurâ”, tada negaciju kvantifikatora ograničavamo na sadašnjost. (Naravno, da bi analogija s prostornim ograničavanjem vrijedila, trebali bismo odbaciti prezentističko shvaćanje vremena, prema kojemu postoji samo ono što je sadašnje. Lewis izričito odbacuje prezentizam i zastupa eternalizam, gledište prema kojemu ne-sadašnje stvari postoje kao i sadašnje – postoje u onom smislu u kojemu negdje na svijetu postoji pivo iako ne postoji u mojem hladnjaku.) Dakle, Lewisov realizam nije uhvaćen u zamku logičkog protuslovlja: on ne tvrdi da postoje stvari za koje je istinito kazati da ne postoje, nego da, neograničeno gledajući, postoje stvari koje nisu identične nijednoj stvari, ograničeno gledajući.¹¹ Kao što kvantifikaciju možemo ograničiti na hladnjak i tvrditi da nema piva, tako je možemo ograničiti i na svijet i tvrditi da nema magaraca koji govore; i kao što, šire kvantificirajući, u svijetu postoji pivo, tako, još šire (zapravo neograničeno) kvantificirajući, u drugim svjetovima postoje magarci koji govore.

4.2 Što je svijet?

Da bismo razumjeli što točno znači ograničiti kvantifikaciju na svijet, trebamo kazati par riječi o tome što je svijet. Ugrubo govoreći, svijet je pojedinačna stvar. Pojedinačnosti su, prema Lewisu, osnovne stvari koje postoje, i to jednostavne pojedinačnosti, to jest one koje nemaju pravih dijelova.¹² Pojedinačnosti koje nas okružuju i koje opažamo – stolovi, stolice, ljudi, pa onda, na kraju krajeva, i svijet – formirane su od manjih pojedinačnosti: one su cjeline koje imaju manje pojedinačnosti kao svoje dijelove. Kada manje pojedinačnosti formiraju veću pojedinačnost? To je tzv. pitanje kompozicije, i Lewisov odgovor na prvi pogled zvuči iznenađujuće: uvijek. On zagovara načelo neograničene kompozicije: “Kad god postoje neke stvari, bez obzira na to koliko razdvojene i nepovezane, postoji nešto što je sastavljeno od upravo tih stvari” (str. 245). Ili,

¹¹ Drugim riječima, moglo bi se kazati da umjesto gornje paradoksalne formule, on tvrdi samo

$(\exists x) \sim (\exists y) (Fy \ \& \ y = x).$

Usp. Divers (2002: 61). Usp. i Lycan (1991: 217–219); Lycan (2002: 305–307).

¹² Pravi dio od x je ono što sačinjava x ali nije identično x ; ili, drugim riječima, y je pravi dio od x ako je y dio od x a x nije dio od y .

točnije, kad god postoje neke stvari, tada postoji mereološki zbroj ili fuzija tih stvari, pri čemu je mereološki zbroj, ugrubo govoreći, najmanje obuhvatna cjelina koja obuhvaća sve te stvari kao dijelove i samo njih. (Mereološki zbroj moje glave i moje desne noge sastoji se samo od tih dviju stvari – i mnogih manjih stvari koje su njihovi dijelovi – iako su moja glava i moja desna noga uključene, naravno, i u mnoge druge zbrojeve.)

To se, naravno, na prvi pogled čini neintuitivnim. Tu je stolica na kojoj sjedim, i tu je stol na kojem pišem; ne čini se da postoji predmet čiji su dijelovi taj stol i ta stolica, a još manje da postoji predmet čiji su dijelovi stol, stolica, vrh moga nosa i toranj zagrebačke katedrale, kako slijedi iz načela neograničene kompozicije. No zašto nam se čini da takav predmet ne postoji? Mi imamo neke kriterije na temelju kojih kažemo da neke nakupine malih pojedinačnosti čine jedinstvenu veću stvar a neke ne: primjerice, ako se dodiruju, ako su međusobno pričvršćene, ako združeno djeluju i ako se nalaze u kontrastu prema svojoj okolini više nego međusobno (usp. str. 245). Za dijelove nekih predmeta jasno je da zadovoljavaju sve te uvjete i stoga te predmete bez oklijevanja smatramo zasebnim pojedinačnostima – takvi su stolovi, stolice, ljudi itd. Ali za neke predmete ne možemo biti sigurni. Poseban problem predstavljaju primjerice raštrkani predmeti. Skloni smo izdvojiti flotu Jadrolinije kao zasebnu stvar, iako se njezini dijelovi – pojedini brodovi – ne dodiruju i nisu međusobno pričvršćeni. Možda smo to skloni učiniti i npr. za hrpicu pijeska ako je držimo u ruci; ali što s istim tim pijeskom kada ga prospemo po podu ili bacimo kroz prozor: je li to i dalje pojedinačnost, i ako nije, kada je točno prestala biti pojedinačnost? Koje su joj granice? Ukratko, spomenuti kriteriji su neodređeni: neodređeno je koliko točno manje pojedinačnosti trebaju biti blizu, koliko snažno međusobno pričvršćene itd. kako bismo ih smatrali dijelovima daljnje, veće stvari. No neodređenost je stvar jezika a ne svijeta, i pitanje kompozicije ne može imati neodređeni odgovor, jer to bi značilo da odgovor na pitanje što postoji i koliko stvari postoji treba tražiti u jeziku, a to je, prema Lewisu, neprihvatljivo. Stoga trebamo ili prihvatiti univerzalnu kompoziciju ili odbaciti kompoziciju, tj. tvrditi da krajnje, jednostavne pojedinačnosti nikad ne sačinjavaju veću stvar, a Lewis odabire prvo rješenje.¹³

¹³ Razrađeniji argument u prilog neograničene kompozicije može se naći u Sider (2001: 121–132). Odbacivanje kompozicije, tj. nihilizam u pogledu složenih stvari, brani se npr. u Rosen i Dorr (2002) i Dorr (2005). Van Inwagen (1990) i Merricks (2003) brane načelo biologijske kompozicije, prema kojemu više stvari, x -ovi, sačinjavaju daljnju, veću, stvar y samo ako aktivnost x -ova sačinjava život. Markosian (1998) nudi “brutalistički” odgovor, tj. tvrdi da je činjenica da ponekad dolazi do kompozicije neobjašnjiva.

Ako prihvatimo univerzalnu kompoziciju i ako prihvatimo tvrdnju da postoji mnoštvo svjetova, onda bismo trebali prihvatiti i kompoziciju koja ide preko svjetova, to jest tvrditi da i stvari iz različitih svjetova čine daljnju stvar. Lewis to prihvaća, ali, kao što ćemo vidjeti u sljedećem poglavlju, to nije važan dio njegove teorije. Ono što nas sada zanima jest pojedinačnost koja čini jedan svijet. Ona se sastoji od mnogih manjih pojedinačnosti – ljudi, biljaka, stolova, stolica, planina, galaktika, atoma, elektrona itd. – koje su njezini dijelovi. Svijet je pojedinačnost čiji su dijelovi prostornovremenski međusobno povezani i tako ujedinjeni. Da bismo dvije stvari nazvali stanovnicima istog svijeta, one se moraju nalaziti na nekoj udaljenosti, bilo prostornoj bilo vremenskoj. Koliko god bile daleko, one su dijelovi jednog svijeta, i sve dok njihovu relaciju možemo kvalificirati prilogom “daleko”, bilo u prostornom bilo u vremenskom smislu, one su stanovnici istog svijeta. Uz to, svijet je *maksimalno* prostornovremenski međusobno povezana pojedinačnost – drugim riječima, ona nije uključena u neku veću pojedinačnost ili neki veći svijet.

Ovakva karakterizacija svijeta u potpunosti je nemodalna, kakva bi i trebala biti, s obzirom na to da je pojam mogućeg svijeta, kao što smo vidjeli, i uveden kako bi zamijenio problematične modalne pojmove. Nemodalnost je osigurana upravo činjenicom da je relacija *biti stanovnik istog svijeta* definirana prostornovremenski, a pojam prostornovremenske udaljenosti nije modalni pojam. Jesu li prostornovremenske relacije sasvim primjerene kako bi se individuiraio svijet? Za neke druge relacije jasno je da ne bi odgovarale. Primjerice, ne bismo mogli kazati da se nešto računa kao svijet ako su njegovi dijelovi maksimalno *uzročno* povezani. To je stoga što je, prema Lewisu (kao što ćemo vidjeti), uzročnost modalni pojam, tako da na taj način ne bismo dobili nemodalni pojam svijeta. No budući da postoji mnoštvo svjetova te ne možemo očekivati da će prostornovremenske relacije u svim svjetovima biti iste kao u našem, Lewis dopušta da te relacije budu samo analogijski prostornovremenske. Ipak, one moraju ostati u osnovi prostornovremenske: svijet ne može biti ujedinjen bilo kakvim relacijama.¹⁴ Jedan problem s prostornovremenskim ujedinjenjem svijeta jest u činjenici da ta pretpostavka isključuje mogućnost postojanja svjetova koji se sastoje od prostornovremenski nepovezanih dijelova – univerzuma-otoka, kako se ponekad nazivaju.¹⁵

¹⁴ No usp. Bricker (1996), koji pokazuje da ograničenje na prostornovremenske relacije nije potrebno.

¹⁵ O tome šire u Bigelow i Pargetter (1990: 189–193); Divers (2002: 93–98); Bricker (2001).

Lewis, međutim, toj ideji nije naročito sklon: ona “nije važan dio našega modalnog mišljenja te [...] nije posljedica nikakva zanimljivog općeg načela o tome što je moguće” (str. 84).

4.3 Obilježja svjetova

Možemo izdvojiti tri glavna obilježja Lewisovih svjetova. Oni su, kao prvo, međusobno prostornovremenski i uzročno izolirani. Nadalje, možemo ih, uz određene kvalifikacije, nazvati konkretnima. Naposljetku, ne postoji svijet koji bi bio tako povlašten da bismo ga mogli u apsolutnom smislu nazvati zbiljskim; “zbiljski” je tzv. indeksikalni termin. Nekoliko riječi o svakom od tih obilježja.

Izoliranost. Da su svjetovi međusobno prostornovremenski izolirani slijedi iz samog određenja pojma svijeta: svijet je maksimalna prostornovremenski ujedinjena pojedinačnost, dakle ona se ne nalazi u prostornoj ili vremenskoj relaciji ni prema kojemu drugom svijetu. Svjetovi su izolirani i uzročno: nema mogućnosti uzročne interakcije među njima. To slijedi iz načina na koji Lewis razumije uzročnost.¹⁶ Prema njegovu mišljenju, uzročni odnos među događajima treba objasniti na osnovi protučinjeničnih kondicionala, koje pak treba objasniti uz pomoć mogućih svjetova. (Ovdje nalazimo jedan primjer primjene mogućih svjetova na rješavanje važnih filozofskih problema.) Protučinjenični kondicional jest kondicional čiji antecedent izražava nerealno (protučinjenično) stanje stvari: “Kad bi bilo tako da p , tad bi bilo tako da q ”. Prema Lewisovoj analizi, takav je kondicional istinit ako u svjetovima koji su najbliži zbiljskom svijetu a u kojima je antecedent istinit konsekvent također istinit. Dakle, želimo li saznati je li spomenuti kondicional istinit, pogledajmo svijet koji je najbliži našem i u kojemu je tako da p ; ako je u tom svijetu i tako da q , onda je kondicional istinit. (Koji je pojam sličnosti relevantan, to može varirati od slučaja do slučaja.) Na takav način treba razumjeti i uzročnost. Pogledajmo najprije unutarsvjetski slučaj. U našem svijetu imamo dva događaja, C i E , i kažemo da C uzrokuje E . Da bismo razumjeli što to točno znači, formulirajmo to kao protučinjenični kondicional: “Da se nije zbio C , ne bi se zbio ni E ”. Taj kondicional znači da se u svjetovima koji su najbliži našem svijetu a u kojima se ne zbiva C ne zbiva ni E . Navodni slučaj transsvjetskog uzrokovanja, to jest slučaj u kojem su C i E u različitim svjetovima, trebalo bi moći objasniti na isti način. No, smatra Lewis, to ne ide: “Događaj C zbiva se u svijetu W_C ,”

¹⁶ Svoju teoriju uzročnosti Lewis je najprije razradio u (1986a), a znatno ju je preinačio u (2004a). U njezine pojedinosti ovdje, naravno, ne mogu ulaziti.

dogadaj E zbiva se u svijetu E_p , to su odjeliti događaji, i da se nije zbio C, ne bi se zbio ni E. Za taj protučinjenični kondicional pretpostavlja se da vrijedi – gdje? On znači da se u najbližim svjetovima – gdje? – u kojima se ne zbiva C ne zbiva ni E – gdje?” (str. 92). Dakle, transsvjetsko uzrokovanje moramo odbaciti jednostavno zato što je neobjašnjivo.

Izoliranost svjetova ima neke važne posljedice. Ne samo da ne možemo putovati između svjetova; ne možemo ih ni promatrati, budući da je promatranje uzročni proces. Odatle proizlazi prirodan prigovor: odakle nam onda znanje o drugim svjetovima? Kako možemo znati da postoje drugi svjetovi i kako možemo znati za njihove magarce koji govore ako smo izolirani od njih? Taj prigovor zapravo ima dva dijela. S jedne strane, on pretpostavlja da je znanje stvar uzročne povezanosti, to jest da mogu znati da p samo ako se nalazim u nekoj uzročnoj relaciji prema p (kao što je promatranje). No, odgovara Lewis, tome ne mora biti tako: mi nesumnjivo imamo matematičko znanje a da se ne nalazimo ni u kakvoj uzročnoj relaciji prema matematičkim predmetima. Ipak, s druge strane, ako su drugi svjetovi i drugosvjetske stvari uistinu konkretni, onda se čini da je znanje o njima drukčije od matematičkog znanja. Ako u nekom drugom svijetu postoje magarci koji govore i ako su oni ista vrsta stvari kao i naši obični magarci, onda bismo s njima trebali biti upoznati na isti način kao što smo upoznati i s našim magarcima, i trebali bismo ih moći otkriti istim metodama kojima otkrivamo i naše magarce. No ovaj prigovor, smatra Lewis, počiva na brkanju onoga što je relevantno za znanje. Istina, matematičko i modalno znanje razlikuju se po tome što su predmeti matematičkog znanja apstraktni a predmeti modalnog znanja konkretni. No u drugom, relevantnijem pogledu ne razlikuju se: naime, i matematičko i modalno znanje je znanje nužnih a ne kontingentnih istina. Naše znanje o magarcima u našem svijetu je kontingentno i ono uistinu zahtijeva uzročnu povezanost između nas i magaraca. No naše znanje o magarcima u drugim svjetovima nije kontingentno, nego nužno. Ako je moguće da postoje magarci koji govore, onda je nužno da postoji svijet u kojemu magarci govore – i znanje *toga* ne zahtijeva uzročnu upoznatost s tim svijetom.

Konkretnost. Lewisovi su svjetovi konkretni – i u tome je možda glavna razlika između njegova modalnog realizma i svih drugih teorija mogućih svjetova. Drugi svjetovi sadrže konkretne magarce koji govore i druge stvari na koje nas obvezuje naš modalni govor. Samo dvije kratke napomene uz ovo obilježje. Prvo, tvrdnju “svjetovi su konkretni” treba uzeti uz dozu opreza, budući da je “konkretno” višeznačan izraz. Lewis

navodi četiri načina na koje ga možemo razumjeti (str. 97–101) te pokazuje da je prilično teško dati preciznu karakterizaciju onoga što se u filozofiji obično naziva konkretnim, za razliku, s jedne strane, od apstraktnoga i, s druge, od pojedinačnoga i individualnoga. Osim toga, sigurno nisu cijeli svjetovi konkretni. Primjerice, ako prihvatimo postojanje univerzalija – ovosvjetskih ili onosvjetskih – kao neprostornovremenskih dijelova konkretnih stvari, onda ćemo morati priznati da neki dijelovi svjetova, uključujući i našeg svijeta, nisu konkretni. Drugo, tvrdnja da su svjetovi konkretni sigurno je glavni razlog zbog kojeg se Lewisova teorija može činiti krajnje neuvjerljivom. Najčešća reakcija na filozofske teorije o mogućim svjetovima vjerojatno će biti ova: ako već prihvatimo postojanje mogućih svjetova (jer smo se, primjerice, uvjerali da mogu biti iznimno korisni), onda najviše što možemo prihvatiti što se tiče njihova statusa jest to da su apstraktni, poput, recimo, matematičkih entiteta; tvrditi da su oni konkretni i da sadrže stvari koje su onoliko konkretne koliko i stvari koje nas okružuju metafizička je spekulacija u koju je puno teže povjerovati. Na ovo ću se još kratko osvrnuti na koncu teksta.

“Zbiljski” kao indeksikalni termin. Uobičajena reakcija na govor o mogućim svjetovima vjerojatno će uključivati i sljedeće. Ako i prihvatimo postojanje mogućih svjetova, ipak je samorazumljivo da postoji golema razlika između našeg svijeta i ostalih. Naime, naš svijet je zbiljski, a ostali navodni svjetovi samo su mogući. Istina, budući da zbiljnost povlači mogućnost, i naš je svijet moguć; ali stvar je u tome da je on i zbiljski, dok su ostali svjetovi *samo* mogući, i ništa više od toga. Dakle, “zbiljski” je apsolutni termin i vrijedi samo za jedan, naš svijet.

Lewis se ne slaže. On smatra da “zbiljski” nije apsolutni, nego relativni termin. Točnije, to je indeksikalni termin. Indeksikalni termini su oni čija referencija ovisi o kontekstu izricanja, primjerice termini kao što su “sada”, “ovdje”, “ja”, “danas”, “jučer” itd. Primjerice, referencija termina “ovdje” nije fiksna, nego varira ovisno o mjestu na kojem se govornik nalazi. Isto je i sa “zbiljski”, smatra Lewis. Mi za svoj svijet kažemo da je zbiljski; ali i stanovnici nekog drugog svijeta s istim pravom za svoj svijet također kažu da je zbiljski. Za nas su stanovnici drugih svjetova tek mogući; ali i mi smo za stanovnike drugih svjetova također tek mogući. U tome nema ničega protuslovnog, kao što nema ničega protuslovnog ni u činjenici da mnogo ljudi na različitim mjestima mogu istodobno kazati “Ja sam ovdje”. Dakle, nijedan svijet nije povlašten, odnosno nije takav da samo njemu pripada svojstvo *biti zbiljski*, baš kao što nijedno mjesto unutar svijeta nije povlašteno, odnosno nije takvo da samo njega

možemo istinito opisati riječju “ovdje”. Drugim riječima, “zbiljski” u Lewisovoj upotrebi zapravo postaje svojevrсни lokativni termin, to jest značenje mu je puno bliže značenju riječi “ovdje” nego, recimo, riječi “stvarni”: “zbiljski” znači praktički isto što i “u ovom svijetu” (kao što “mogući” postaje “u drugom svijetu”).

Lewis ima dva glavna argumenta u prilog indeksikalnoj analizi termina “zbiljski”, i oba pokazuju, kako se barem čini, da je on sa svojom varijantom modalnog realizma zapravo obvezan prihvatiti indeksikalnu analizu. Pretpostavimo, kao prvo, da uistinu postoji mnoštvo luisovskih konkretnih svjetova koje nastanjuju konkretni ljudi. Pretpostavimo, k tome, da je zbiljnost apsolutna a ne relativna, dakle da “zbiljski” nije indeksikalni termin. Ja ću očitо tvrditi da sam siguran da je baš moj svijet zbiljski. Ali kako bih to mogao znati? Tvrdim da svi ti nebrojeni konkretni drugosvjetski ljudi žive u nezbiljskim svjetovima i da samo ja živim u zbiljskom svijetu. Odakle mi opravdanje za tu tvrdnju? Ne bi li isto opravdanje koje bi mi moglo pasti na pamet mogao navesti i bilo tko iz nekoga drugog svijeta? Kao drugo, i dalje pretpostavljajući istinitost modalnog realizma, ako tvrdimo da je zbiljnost apsolutna, onda to znači da tvrdimo da je samo jedan svijet zbiljski. No *koji* je svijet zbiljski, to je sigurno nešto kontingentno a ne nužno. Jer kad bi bilo nužno da je jedan određeni svijet, svijet *w*, zbiljski, onda bi, prema analizi nužnosti, to značilo da je u svakom svijetu istinito da je *w* zbiljski – a u tom bismo slučaju odustali od mnoštva konkretnih svjetova. Dakle, kontingentno je koji je svijet zbiljski, što znači da to varira od svijeta do svijeta, jer ono što je kontingentno u jednom se svijetu odvija na jedan način a u drugom na drugi. Prema tome, u jednom je svijetu jedan svijet zbiljski a u drugom drugi, što znači da je zbiljnost relativna, a najbolji način da izrazimo tu relativnost jest taj da kažemo da je “zbiljski” indeksikal. Jer upravo na isti način “ovdje” varira od mjesta do mjesta, “sada” od trenutka do trenutka, “ja” od govornika do govornika itd.

Moraju li aktualisti prihvatiti apsolutnu koncepciju zbiljnosti kao što Lewis mora prihvatiti indeksikalnu? Na prvi pogled, čini se da moraju. Ipak, stvari nisu tako jednostavne, i puno ovisi o tome kako ćemo točno shvatiti funkcioniranje termina “zbiljski” (usp. npr. van Inwagen 2001). Nadalje, Stalnaker je tvrdio da indeksikalna teorija ne mora implicirati luisovski realizam: kao što mogu prihvatiti indeksikalnu teoriju osobnih zamjenica i biti solipsist (tvrdeći da sam ja zapravo jedini govornik izraza “ja”), tako bih mogao “prihvatiti indeksikalnu analizu zbiljnosti i isključiti iz svoje ontologije sve svemire koji *jesu* način na koji su stvari

mogle biti” (Stalnaker 1979: 229). Naposljetku, moglo bi se tvrditi da ono na što su aktualisti zapravo obvezani jest apsolutno shvaćanje *ozbiljenja* a ne *zbiljnosti*. Za njih je trivijalno istinito da je sve *zbiljsko*. Mogući su svjetovi apstraktne reprezentacije načina na koje su stvari mogle biti. Jedna od tih reprezentacija, kako god konstruirana, istinito reprezentira način na koji stvari *zbiljski* jesu, a druge ga pogrešno reprezentiraju. Ta istinita reprezentacija, i samo ona, jest *ozbiljena*, i to je naš svijet; ostale, *neozbiljene* reprezentacije samo su mogući svjetovi.

5. *Parnjaci i transsvjetski individuumi*

5.1 *Teorija parnjaka*

Ja imam na desnoj ruci pet prstiju. No mogao sam ih imati šest. Znači li to da postoji svijet u kojem *ja* imam na desnoj ruci šest prstiju? Kako bi to bilo moguće? To bi značilo da sam *ja* i u ovom i u onom svijetu, to jest da sam *transsvjetski individuum*. Čini se da nas modalni realizam suočava s još nekim iznenađujućim tvrdnjama.

Aktualisti s time zapravo nemaju problema. Oni, naravno, ne smatraju da sam tu konkretan *ja*, s pet prstiju, a da sam u nekome drugom svijetu isto *ja*, sa šest prstiju ali apstraktan. Oni samo tvrde da *ja prema* drugom svijetu imam šest prstiju na desnoj ruci. To pak ne znači ništa drugo nego da postoji npr. maksimalno moguće stanje stvari koje je takvo da kad bi bilo uspostavljeno, tad bih *ja* postojao i imao šest prstiju na desnoj ruci. Modalni realist, međutim, ne može prihvatiti takvo rješenje ako tvrdi da su svjetovi konkretni. On mora tvrditi ili da *ja* doslovno postojim i u ovom i u onom svijetu kao konkretna pojedinačnost – da sam *ja* ovdje numerički identičan sa sobom tamo – ili pak da u drugom svijetu postoji nešto drugo, jednako konkretno kao i *ja*, što objašnjava činjenicu da *ja* u ovom svijetu imam modalno svojstvo *mogao sam imati šest prstiju na desnoj ruci*.

Lewis se odlučuje za ovo potonje rješenje. U drugom svijetu ne postojim *ja*, ali postoji moj pandan ili parnjak (*counterpart*) koji mi je u relevantnim pogledima jako sličan ali koji ima šest prstiju na desnoj ruci. U svojem članku “Counterpart theory and quantified modal logic”, u kojemu uvodi teoriju parnjaka, Lewis taj pojam objašnjava ovako:

Relacija parnjaštva naša je zamjena za identitet između stvari u različitim svjetovima. Dok bi neki kazali da si ti u nekoliko svjetova, u kojima imaš ponešto drukčija svojstva i događaju ti se ponešto drukčije stvari, *ja* sam sklon kazati da se ti nalaziš u *zbiljskom* svijetu i ni u jednom drugom, ali imaš parnjake u

nekoliko drugih svjetova. Tvoji ti parnjaci u važnim pogledima veoma slične po sadržaju i kontekstu. Slične ti više nego druge stvari u drugim svjetovima. Ali oni zapravo nisu ti. Jer svaki je od njih u svojem vlastitom svijetu, a samo si ti ovdje u zbiljskom svijetu. Zapravo bismo, slobodnije govoreći, mogli kazati da tvoji parnjaci jesu ti u drugim svjetovima, da su oni i ti isto; no ta istost nije doslovni identitet [...] Bilo bi bolje kazati da su tvoji parnjaci ljudi koji bi bili ti da je svijet bio drukčiji. (Lewis 1979: 112)

Relacija parnjaštva zasniva se na sličnosti. Sličnost je, kao što znamo, fleksibilna: dvije stvari mogu biti slične u većem ili manjem stupnju, u ovom ili onom vidu. Stoga je relacija parnjaštva nepostojana, i odgovor na pitanje koje se dvije stvari mogu računati kao parnjaci ovisi o onome što nas trenutno zanima. Ako me trenutno zanima objašnjenje mogega modalnog svojstva *mogao sam imati šest prstiju na desnoj ruci*, onda je moj parnjak onaj drugosvjetski individuum koji mi je veoma nalik a koji ima šest prstiju na desnoj ruci. No ta se osoba možda neće računati kao moj parnjak ako se usredotočim na neko drugo modalno svojstvo. Stoga ja imam mnogo parnjaka. Svaki od mojih parnjaka reprezentira me kao nositelja određenog svojstva. Ali ne reprezentira me na apstraktan način, kao u ersatz svjetovima. Naprotiv, svaki moj parnjak čovjek je od krvi i mesa kao i ja. No koliko mi god bio sličan, moj parnjak i ja nismo identični. Uz to, svaki od nas postoji samo u svojem svijetu, tako da smo, kao što smo vidjeli, međusobno potpuno izolirani. Nećemo se nikad upoznati.

Dakle, prema teoriji parnjaka, činjenica da sam mogao biti *F* objašnjava se pomoću činjenice da u drugom svijetu postoji moj parnjak koji jest *F*. Je li takvo objašnjenje prihvatljivo? Klasični prigovor glasi da nije, budući da se zamjenjuje subjekt: ako pitam jesam li *ja* mogao biti *F*, onda je to pitanje o *meni*, a ne o nekom drugom, ma koliko mi taj drugi bio sličan. Ako na pitanje jesam li *ja* mogao biti *F* odgovorim upućujući na nekog drugog, onda, jednostavno, više ne govorim o sebi. Taj je prigovor prvi iznio Kripke, koristeći se primjerom Huberta Humphreya, koji je 1968. izgubio od Nixona na američkim predsjedničkim izborima:

[A]ko kažemo “Humphrey je mogao dobiti izbore (samo da je učinio to i to)”, onda ne govorimo o nečemu što se moglo dogoditi *Humphreyu*, nego nekome drugom, “parnjaku”. Međutim, Humphrey vjerojatno ne bi mogao manje brinuti je li netko *drugi*, bez obzira na to koliko mu je sličan, u drugom mogućem svijetu mogao biti pobjednik. (Kripke 1997: 55; usp. i str. 227)

Isto prigovara i Plantinga:

Prema [teoriji parnjaštva] postoji svijet *W* [...] koji uključuje postojanje nemudrog Sokratova parnjaka. [...] Kako je to uopće relevantno za tvrdnju da je

sam Sokrat [...] mogao ne biti mudar? Mogla je postojati glupa osoba jako slična Sokratu; kako ta činjenica pokazuje da je *Sokrat* mogao ne biti mudar? (Plantinga 1974: 116)

Je li prigovor opravdan? Odgovor na to pitanje ovisi o nekoliko stvari, prije svega o tome na što stavimo naglasak. Samo dvije napomene.¹⁷

(a) Prigovor bi se mogao shvatiti na sljedeći način. Kada kažemo da je Humphrey mogao pobijediti na izborima, tada modalno svojstvo *mogao je pobijediti* pripisujemo Humphreyu. Međutim, prema teoriji parnjaka ispada da to modalno svojstvo zapravo pripisujemo njegovu parnjaku, jer *on* je pobijedio (*a pobijedio je* implicira *mogao je pobijediti*). Zagovornik teorije parnjaka na to bi mogao odgovoriti jednostavno: stvar i jest baš u tome da je svojstvo *mogao je pobijediti* isto što i svojstvo *imati parnjaka koji je pobijedio*; za *Humphreya* imati svojstvo *mogao je pobijediti* znači za njegova parnjaka imati svojstvo *pobijedio je*. U tome i jest cijeli smisao teorije parnjaka *ako* se modalna svojstva analiziraju uz pomoć mogućih svjetova. Jer u tom ćemo slučaju ili tvrditi da je sam Humphrey dio drugog svijeta – a tome nisu skloni ni modalni realisti ni ersatzisti – ili ćemo mu u drugom svijetu naći neku zamjenu.

(b) Prigovor bi se mogao shvatiti kao da se tiče psihologije. Humphreya je itekako briga što on nije pobijedio. On žali zbog toga. Ali sigurno ga nije briga što u nekom drugom svijetu postoji netko tko je pobijedio, koliko god ta osoba bila slična njemu. Odgovor na to mogao bi biti sljedeći. Humphrey, kao i svaki drugi nefilozof, ne zna ništa o modalnoj metafizici. On ne zna da su svojstva *mogao je pobijediti* i *ima parnjaka koji je pobijedio* ista svojstva s dvama različitim opisima. Stoga on može imati jednu vrstu odnosa prema svojstvu pod jednim opisom i drugu vrstu odnosa prema istom tom svojstvu pod drugim opisom.¹⁸

5.2 Preklapanje svjetova i akcidentalna intrinzična svojstva

Teoriju parnjaka možemo uvesti s istim opravdanjem s kojim uvodimo i modalni realizam, naime na temelju usporedbe cijene koju moramo platiti njezinim uvođenjem i koristi koje pritom dobivamo. Cijena nije visoka ako smo već prihvatili modalni realizam i mnoštvo konkretnih svjetova. Što se tiče koristi, njih možemo razmotriti s dvaju aspekata. S jedne strane, za teoriju parnjaka možemo kazati da je korisna ako se za jedine dostupne alternative pokažu da su neodržive, jer u tom slučaju samo na temelju nje možemo objašnjavati što znači da stvari imaju modalna svojstva. A kao

¹⁷ Za širu raspravu usp. prije svega Divers (2002: 124–139).

¹⁸ Usp. i Sider (2006: 2).

što ćemo vidjeti, Lewis uistinu smatra da su jedine dostupne alternative neodržive. S druge strane, teorija parnjaka je korisna ako nam pomaže riješiti i neke druge filozofske probleme, a Lewis smatra da može.

Pogledajmo najprije alternative. Ako činjenicu da sam mogao imati šest prstiju na desnoj ruci objašnjavamo na temelju činjenice da postoji svijet u kojem imam šest prstiju na desnoj ruci i ako ne prihvatimo teoriju prema kojoj ulogu mene u drugom svijetu igra moj parnjak, onda očito moramo tvrditi – ako smo modalni realisti – da sam ja sam u drugom svijetu. Ja sam taj koji je u ovom svijetu i ima pet prstiju i ja sam taj koji je u drugom svijetu i ima šest prstiju. Kako bi to moglo biti moguće? To bi se moglo pokušati razjasniti na jedan od dva načina, a oba se čine neprihvatljivima. Ono što je pritom također važno jest činjenica da smisao u kojem su neprihvatljivi upućuje i na smisao u kojem su neprihvatljive i neke druge teorije koje nam možda izgledaju puno plauzibilnije.

Prvi je način taj da sam ja doslovno u dvama svjetovima istodobno i tako vodim neku vrstu dvostrukog života. (Za drugi način usp. dolje, str. xxxvi.) Ja sam zajednički dio dvaju svjetova. Drugim riječima, svjetovi se preklapaju: otprilike u onom smislu u kojem sijamski blizanci imaju npr. ruku kao zajednički dio u kojem se preklapaju, tako dva svijeta imaju mene kao zajednički dio u kojem se preklapaju. Ili, ako usporedba sa sijamskim blizancima možda nije prikladna, zamislimo dvije kružnice koje se sijeku i točku koja se nalazi u području u kojem se sijeku – ta točka sam ja. U jednom svijetu imam pet prstiju na desnoj ruci, a u drugom šest. Sa stajališta jednog svijeta, mogao sam imati šest prstiju jednostavno zato što postoji svijet u kojem imam – ja sam, a ne netko drugi – šest prstiju.

Neprihvatljivost toga gledišta trebala bi biti očita. Koliko ja imam prstiju na desnoj ruci? Pet ili šest? Odgovor bi trebao biti izravan i jednoznačan. Ne mogu kazati da imam pet prstiju *u* jednom svijetu ili *prema* jednom svijetu ili *kao* stanovnik jednog svijeta a šest *u* drugom ili *prema* drugom ili *kao* stanovnik drugog. To bi značilo svojstvo kao što je *imati pet prstiju* tretirati kao relaciju. No to svojstvo je intrinzično svojstvo: da li ga imam ili nemam, to ovisi samo o meni, a ne o nečemu drugom. Imam li pet ili šest prstiju, to se tiče samo mene i mojeg tijela, njegova oblika i kompozicije; ne tiče se relacije u kojoj se nalazim prema nečemu drugom. Za razliku od toga, primjerice, imam li svojstvo *biti brat* tiče se nečega drugog – uključuje nešto drugo mimo mene – tako da to nije moje intrinzično, nego ekstrinzično svojstvo. (Ekstrinzično svojstvo možemo shvatiti ili kao istinsko svojstvo ili kao prikrivenu relaciju, no kako ga god shvatili, moje posjedovanje ili neposjedovanje takva svojstva ne ovisi samo

o meni nego i o nekome ili nečemu drugom.) Nadalje, svojstvo kao što je *imati pet prstiju* je akcidentalno, jer moguće je da ga ne posjedujem. Dakle, zamisao o preklapanju svjetova povlači problem akcidentalnih intrinzičnih svojstava. (Postoje i bitna intrinzična svojstva, kao što je moje svojstvo *biti čovjek*. No s njima u ovom slučaju nema problema, jer ako sam bitno čovjek, onda sam čovjek u svim svjetovima, i ne postoji svijet u kojem sam robot.)

Iz zamisli da se svjetovi preklapaju proizlazi još jedna, problematičnija posljedica. Pretpostavimo da sam ja uistinu zajednički dio preklapajućih se svjetova. I pretpostavimo da imam pet prstiju na desnoj ruci. Jesam li mogao imati šest? Pa nisam, jer ne postoji svijet u kojem imam šest prstiju. U svim preklapajućim se svjetovima koji sadrže moju ruku kao zajednički dio ja imam pet prstiju. A ako nisam mogao imati šest prstiju, onda mi svojstvo *imati pet prstiju* pripada bitno. Isto vrijedi i za svako drugo navodno akcidentalno svojstvo – dakle, akcidentalna svojstva zapravo ne postoje, nego su sva svojstva bitna. A takav hiperesencijalizam teško je prihvatiti.¹⁹

5.3 Privremena intrinzična svojstva

Ono što je zanimljivo u vezi s ovim slučajem jest činjenica da postoji unutarstvetski analogon akcidentalnih intrinzičnih svojstava, a to su *privremena* intrinzična svojstva. Za razliku od akcidentalnih intrinzičnih svojstava, čije objašnjenje zaziva druge svjetove – jer to su svojstva koja stvar može ali ne mora posjedovati – privremena intrinzična svojstva zazivaju druga vremena – jer to su svojstva koja stvar ima u jednom a nema u drugom vremenu. Sada, dok sjedim, imam savijen oblik; ranije, dok sam stajao, oblik mi je bio uspravan. *Biti uspravan* i *biti savijen* su moja privremena intrinzična svojstva. Nositelj dvaju nespojivih akcidentalnih intrinzičnih svojstava kao što su *imati pet prstiju na desnoj ruci* i *imati šest prstiju na desnoj ruci* ne mogu biti ja sam – jedno imam ja a drugo moj parnjak (slučaj preklapajućih se svjetova maločas smo odbacili). Mogu li ja biti nositelj dvaju nespojivih privremenih intrinzičnih svojstava, kao što su *biti uspravan* i *biti savijen*?²⁰ U pozadini toga pitanja nalazi

¹⁹ Verziju modalnog realizma s preklapanjem, ali dosta različitu od one koju razmatra Lewis, razvija McDaniel (2004).

²⁰ Naravno, privremena intrinzična svojstva možemo shvatiti i kao akcidentalna intrinzična svojstva: ja sam savijen ali mogao bih biti uspravan. No sada nas zanima unutarstvetski slučaj.

se tradicionalni problem promjene, koji se može formulirati kao sukob dviju čvrstih intuicija:

(a) Mi pretpostavljamo da sam ja ista stvar koja je najprije bila uspravna a potom se savila; drugim riječima, mi pretpostavljamo da postoji identični subjekt koji ustrajava kroz promjenu.

(b) Ali mi pretpostavljamo i da istoj stvari ne mogu pripadati dva nespojiva svojstva, a *biti uspravan* i *biti savijen* dva su nespojiva svojstva.

Riješiti sukob između tih dviju intuicija u osnovi znači dati odgovor na pitanje kako stvari traju u vremenu i prolaze kroz promjenu. Ovdje ne trebamo ulaziti dublje u taj stari metafizički problem. Pogledajmo samo ukratko kako Lewis izlazi s njime na kraj, kako bismo uočili još jedan od razloga zbog kojih on insistira na tome da pristup metafizici pomoću pojma mogućih svjetova osigurava jedinstvenost i sustavnost te discipline.

Ono što želimo objasniti jest

(1) Ja sam uspravan u vremenu t_1 i savijen u vremenu t_2 .

Inače, jedna od najplodnijih primjena modalnog realizma odnosi se upravo na objašnjenje svojstava. Svojstva su za Lewisa skupovi njihovih instanci, to jest pojedinačnosti koje ih instanciraju: svojstvo *biti magarac* je skup svih magaraca. Takvo shvaćanje doduše nije novo, no obično mu se prigovara da ne može izaći na kraj s koekstenzivnim svojstvima. S jedne strane imamo problem kontingentno koekstenzivnih svojstava: iako su svojstva *imati srce* i *imati bubreg* različita, skup bića koja imaju srce i skup bića koja imaju bubreg identični su; iako su svojstva *biti magarac koji govori* i *biti riba koja filozofira* različita, skupovi njihovih instanci su identični, jer su oba prazni. No kada kaže da je svojstvo skup pojedinačnosti koje ga instanciraju, Lewis misli i na ovosvjetske i na onosvjetske pojedinačnosti. Dakle, iako sva bića u našem svijetu koja imaju srce imaju i bubrege, nije nužno da to vrijedi i za bića u drugim svjetovima, tako da skup bića koja imaju srce i skup bića koja imaju bubreg sigurno nisu identični. Ponešto težim čini se slučaj nužno koekstenzivnih svojstava, kao što su *imati tri kuta* i *imati tri stranice*, jer su skupovi njihovih instanci u svim svjetovima nužno identični, to jest u njih spadaju samo trokuti. Lewisov je odgovor da svojstva kao što su ta ponekad možemo shvaćati kao identična a ponekad kao različita, ovisno o ulozi koju pripisujemo riječi "svojstvo". Ako želimo da nam svojstva služe kao skupovi ovosvjetskih i onosvjetskih pojedinačnosti, onda su to identična svojstva; no ako pojam svojstva više vežemo uza značenje njihovih izraza, onda su to različita svojstva, jer "imati tri kuta" i "imati tri stranice" ne znače isto.

Relacije i propozicije Lewis također objašnjava kao skupove koji uključuju i ovosvjetske i onosvjetske instance: dijadičke relacije su skupovi uređenih parova stvari, bilo ovosvjetskih bilo onosvjetskih (isto, naravno, vrijedi za trijadičke itd. relacije), a propozicije su skupovi mogućih svjetova (točnije, svojstva koja su instancirana od strane čitavih svjetova). Dakle, za razliku od aktualista, koji moguće svjetove objašnjavaju na osnovi pojmova propozicije ili svojstva, Lewis postupuje obrnuto. U ovoj knjizi on nudi prilično složenu klasifikaciju svojstava (ekstrinzična i intrinzična; obilna i rijetka; prirodna; savršeno prirodna itd.).

Objašnjenje od (1) na neki je način analogno objašnjenju od

(2) Ja imam pet prstiju na desnoj ruci u svijetu w_1 i šest prstiju na desnoj ruci u svijetu w_2 .

Zašto bismo smatrali da (1) i (2) zahtijevaju analogna objašnjenja? Pa ako prihvatimo smislenost metafizike mogućih svjetova – u bilo kojem obliku, realističkom ili ersatzističkom – onda ćemo vjerojatno prihvatiti i pretpostavku da postoji snažna sličnost između temporalnih i modalnih slučajeva. Moja privremena svojstva variraju od vremena do vremena kao što moja akcidentalna svojstva variraju od svijeta do svijeta; ja postojim u različitim vremenima, kao što postojim u različitim svjetovima (u bilo kojem smislu od “postojati”: tako što postoji moj parnjak ili tako što doslovno ja sam postojim ili tako što postoji bilo što što me reprezentira). Uz to, možemo smatrati da bismo i u metafizici, kao i u drugim disciplinama, trebali težiti jedinstvenosti, sistematičnosti i ekonomičnosti, te nastojati pronaći objašnjenja koja mogu vrijediti za više različitih ali srodnih područja. U svakom slučaju, ako prihvatimo da postoji analogija između modalnog i temporalnog slučaja, onda, kao sljedeći korak, možemo potražiti neku zajedničku pretpostavku na temelju koje ćemo pokušati dati neko zajedničko objašnjenje od (1) i (2). Možemo zapravo izdvojiti tri moguće zajedničke pretpostavke. Prva pretpostavka glasi

(3) Cijeli ja prisutan sam u t_1 i t_2 i cijeli ja prisutan sam u w_1 i w_2 .

Ovu smo pretpostavku već primijenili na modalni slučaj, slučaj (2), i vidjeli da je nezadovoljavajuća. Ona implicira da sam ja zajednički dio preklapajućih se svjetova, a to, kao što smo vidjeli, povlači za sobom da su sva svojstva zapravo relacije te hiperesencijalizam. Na prvi pogled, čini se da ako ovu pretpostavku primijenimo na temporalni slučaj, slučaj (1), onda ne dobivamo ništa drugo nego sasvim zdravorazumsku zamisao: naravno da sam ja cijeli prisutan u raznim vremenima u kojima imam nespojiva svojstva. Ja možda ne mogu biti cijeli prisutan u različitim svjetovima, ali sasvim je jasno da sam cijeli prisutan u raznim trenucima svojeg života. U 18 sati, kada sam stajao, tu je bilo cijelo moje tijelo i svi njegovi dijelovi; u 18.15, kada sam sjeo, opet je sjedilo cijelo moje tijelo i svi njegovi dijelovi, i ništa nije nedostajalo. Zamisao da predmeti ustrajavaju kroz vrijeme i promjenu na ovaj način – tako da su cijeli prisutni u svakom trenutku vremena i promjene – obično se naziva “endurantizam” i njegovi zagovornici tvrde da on jednostavno izražava zdravorazumski stav.

Lewis, međutim, endurantizmu iznosi isti prigovor koji je iznio i njegovoj modalnoj inačici. Kao što smo tamo imali problem akcidentalnih intrinzičnih svojstava, tako ovdje imamo analogni problem privremenih intrinzičnih svojstava. Kao što je tamo za moje svojstvo *imati pet prstiju* ispalo da je zapravo prikrivena relacija prema svijetu, tako ovdje za moje svojstvo *imati uspravan oblik* ispada da je privremena relacija prema vremenu. Tamo je ispalo da je *imati pet prstiju* skraćeni oblik od *imati pet prstiju prema w_1* . Na analogan način ovdje ispada da je *imati uspravan oblik* skraćeno od *imati uspravan oblik u t_1* . No *imati uspravan oblik* nije relacija, nego intrinzično svojstvo; *imati uspravan oblik* znači jednostavno *imati uspravan oblik* i točka, a ne *imati uspravan oblik-u- t_1* . “Ako znamo što je oblik, onda znamo da je on svojstvo a ne relacija” (str. 236). Dakle, stvari ne mogu trajati kroz vrijeme tako što su u svakom trenutku prisutne cijele, i endurantizam moramo odbaciti.

Uz ovo samo dvije napomene. Kao prvo, Lewisu se na ovome mjestu obično prigovara da to što se svojstvo ima u relaciji prema vremenu ne znači da je to svojstvo ekstrinzično ili da je prikrivena relacija. *Biti brat* je moje ekstrinzično svojstvo zato što moje imanje toga svojstva ovisi o postojanju drugih osoba; *biti brat* je uvijek *biti brat od*. No je li uistinu tako da je *biti uspravan* također ekstrinzično *ako* ga shvatimo kao nešto što uvijek treba vremenski kvalificirati, kao nešto što uvijek imam *u* određeno vrijeme? Drugim riječima, možemo li vrijeme shvatiti kao ono što imanje nekog svojstva čini ekstrinzičnim na isti način na koji neko svojstvo ekstrinzičnim čine druge stvari i osobe? (Usp. šire u Haslanger 1989.) Na kraju krajeva, vrijeme nije stvar poput drugih stvari i stoga je pitanje trebamo li relaciju prema vremenu uključiti u određenje ekstrinzičnosti. Međutim, ako tvrdimo, protiv Lewisa, da *biti uspravan u t_1* nije prikrivena relacija, nije jasno moramo li onda tvrditi i da *imati pet prstiju u w_1* također nije relacija. To, između ostaloga, ovisi o doseg analogije između temporalnog i modalnog slučaja. Kao drugo, endurantisti imaju raznih načina izbjegavanja Lewisova prigovora. Primjerice, oni mogu tvrditi da nisu *svojstva* ta koja uključuju prikrivenu referenciju na vrijeme pa su stoga prikrivene relacije, nego *imanje* tih svojstava. Drugim riječima, *biti uspravan* je intrinzično svojstvo, ali ono se uvijek ima u ovo ili ono vrijeme. Dakle, nije tako da sam ja uspravan-u- t_1 i savijen-u- t_2 , kao u prethodnom slučaju, nego je primjerenije kazati da sam-u- t_1 (nekvalificirano) uspravan i da sam-u- t_2 (nekvalificirano) savijen.²¹

²¹ Lewis u (2002) odbacuje i to rješenje. No ono nije jedino dostupno endurantistima; za pregled čitavog spora usp. Haslanger (2003).

Druga moguća pretpostavka glasi

(4) Prisutan sam samo u t_1 (ili t_2); isto tako, prisutan sam samo u w_1 (ili w_2).

U modalnom slučaju time dobivamo aktualizam: zbiljski je samo jedan svijet, a ostali su samo njegove apstraktne reprezentacije, i ja, naravno, nisam u njima prisutan. U temporalnom slučaju to odgovara prezentizmu, gledištu da je samo sadašnje vrijeme postojeće, a prošlost i budućnost samo su apstraktne konstrukcije. Budući da, kao što sam napomenuo, Lewis ne prihvaća prezentizam, ne može prihvatiti ni ovu pretpostavku.

Naposljetku, možemo pretpostaviti

(5) Dio mene prisutan je u t_1 a dio mene prisutan je u t_2 ; isto tako, dio mene prisutan je u w_1 a dio mene prisutan je u w_2 .

Modalno gledano, ovo bi bio drugi način na koji bih ja sam mogao biti u drugom svijetu (prvi način bio je, sjetimo se, pod pretpostavkom (3) i razmotrili smo ga u prethodnom odjeljku, str. xxxi–xxxii). Načelno, ništa ne priječi da postoje transsvjetski individuumi u tom smislu. Kao što smo vidjeli, Lewis smatra da su stvari mereološki zbrojevi svojih dijelova te zagovara načelo neograničene kompozicije. Kompozicija se može protezati preko svjetova, tako da ništa ne priječi da postoji stvar koja je mereološki zbroj jednoga ovosvjetskog magarca i drugoga onosvjetskog magarca koji govori. No takvi entiteti su krajnje neobični i, što je važnije, njihovo postuliranje ne objašnjava baš ništa. Mi i stvari koje nas okružuju sigurno nismo takvi transsvjetski individuumi, tako da ovo ne može služiti kao objašnjenje načina na koji imamo modalna svojstva. Prema tome, preostaje teorija parnjaka.

Temporalni slučaj, međutim, puno je zanimljiviji, i Lewis prihvaća pretpostavku (5) u njezinu temporalnom dijelu. Ja sam najprije, u t_1 , bio uspravnog oblika, a potom, u t_2 , savijenog. Prema (5), to znači da je u t_1 prisutan samo dio mene koji ima svojstvo *biti uspravan*, a u t_2 je prisutan samo dio mene koji ima svojstvo *biti savijen*. Dakle, ja imam vremenske dijelove te kroz vrijeme i promjenu ustrajavam tako što imam vremenske dijelove. Takvo se gledište obično naziva “perdurantizam”, i Lewis je jedan od njegovih glavnih zagovornika.

Mnogi ljudi nisu spremni prihvatiti zamisao da stvari imaju vremenske dijelove. Skloni su tvrditi da su vremenski dijelovi nešto što možemo pripisati samo događajima. Nogometna utakmica očito ima vremenske dijelove, primjerice prvo i drugo poluvrijeme; ako hoćemo, možemo je

shvatiti i kao zbroj njezinih vremenskih dijelova. Perdurantisti pak tvrde da je pripisivanje vremenskih dijelova i stvarima a ne samo događajima jednostavan i elegantan način rješavanja nekih filozofskih problema, uključujući i problem promjene. (Kasnije ću spomenuti još jedan.) Dva nespojiva svojstva, *biti uspravan* i *biti savijen*, mogu mi pripadati jednostavno zato što su to svojstva mojih dijelova: prvo je svojstvo stvari kao što je $FG-u-t_1$, a drugo je svojstvo stvari kao što je $FG-u-t_2$, a ja sam zbroj $FG-u-t_1$ i $FG-u-t_2$.²² Na potpuno isti način mi i *istovremeno* pripadaju nespojiva svojstva: u ovom trenutku mi pripadaju svojstva *dodirivati pod* i *ne dodirivati pod*, a to je moguće jednostavno zato što prvo svojstvo pripada jednome mojem dijelu (stopalima) a drugo drugom (glavi). Uočimo, k tome, da su svojstva koja pripadaju mojim vremenskim dijelovima uistinu intrinzična a ne prikrivene relacije. Svojstvo *biti uspravan* pripada stvari kao što je $FG-u-t_1$ naprosto, a ne u vremenski kvalificiranom smislu, kao što je to bio slučaj kod endurantizma. Prema tome, dok u međusvjetskom slučaju treba prihvatiti teoriju parnjaka, u unutarsvjetskom slučaju treba prihvatiti perdurantizam.

5.4 Nepostojanost relacije parnjaštva

Kao što sam spomenuo, relacija parnjaštva je nepostojana: ona varira od slučaja do slučaja, ovisno o našim interesima, kontekstu, tome koje vidove sličnosti smatramo relevantnima itd. Izdvojit ću jedan primjer kojim se to može ilustrirati. Njime se može ilustrirati i korist koju od teorije parnjaka možemo imati i u drugim područjima metafizike.

Jedan od standardnih metafizičkih problema jest problem *materijalne konstitucije*. On se svodi na pitanje u kakvu se točno odnosu nalazi stvar i ono od čega je ta stvar načinjena. Pretpostavimo da imamo kip Sokrata koji je načinjen od komada gline. S jedne strane, čini se da tu imamo samo jednu stvar, to jest da su kip i komad gline numerički identični, budući da zauzimaju isto mjesto u isto vrijeme, imaju iste dijelove, brojimo ih kao jedno, ono što držimo u ruci i što gledamo jedna je stvar itd. S druge strane, međutim, čini se da ta navodno jedna stvar ima nespojiva svojstva: ona i jest i nije bitno kip, ona bi mogla i ne bi mogla preživjeti

²² Prema Lewisovoj verziji perdurantizma, ja sam zapravo zbroj svojih vremenskih dijelova, ili, u čestoj formulaciji, prostorvremenski crv. Prema drukčijoj verziji, koju razvijaju Ted Sider (2001: 189–208) i Katherine Hawley (2001: naročito pogl. 2), ja sam samo trenutni vremenski dio, točnije trenutni stadij, a kroz vrijeme i promjenu ustrajavam tako što u različitim trenucima imam različite vremenske parnjake. Riječ je dakle o svojevrsnoj kombinaciji perdurantizma i teorije parnjaka.

gnječenje i ostati to što jest itd. Stoga se čini da tu ipak imamo dvije stvari, kip *i* komad gline. Kip je bitno kip, ali komad gline ne (komad gline je bitno komad gline); kip ne bi mogao preživjeti gnječenje i ostati kip, ali komad gline bi; itd. Imamo li onda jednu ili dvije stvari? To se ponekad formulira i kao pitanje interpretacije riječi “je” u iskazu “Komad gline je kip Sokrata”: znači li “je” ovdje “konstituirati”, tako da zapravo imamo dvije stvari, ili “identično je”, tako da zapravo imamo samo jednu stvar?

Mišljenja filozofâ o ovom pitanju snažno su podijeljena.²³ Lewis se odlučuje za ovo potonje rješenje – komad gline i kip Sokrata jedna su stvar – i smatra da je udvostručavanje entiteta tamo gdje je jasno da imamo jednu stvar besmisleno. Štoviše, on smatra da perdurantizam pruža prikladan okvir za pristupanje ovoj i sličnim zagonetkama koje se tiču materijalne konstitucije. Naime, iako su kip i komad gline jedna te ista stvar, točnije bi bilo kazati da je kip vremenski dio komada gline. Pretpostavimo da je komad gline nastao u t_1 , da je u t_2 od njega načinjen kip, da je u t_3 kip zgnječen, a da je u t_4 potpuno uništen i komad gline koji je ostao nakon gnječenja kipa. U tom slučaju kazat ćemo da je komad gline stvar čiji su dijelovi, osim prostornih, i intervali od t_1 do t_4 , a da jedan njezin dio, koji traje od t_2 do t_3 , jest kip. Drugim riječima, komad gline je stvar čiji su dijelovi komad gline-u- t_1 ... komad gline-u- t_4 , a kip je jedan veći od tih dijelova, naime komad gline-u- t_2 + komad gline-u- t_3 .

Time, naravno, nismo riješili problem nespojivih svojstava. Za to nam je potrebna teorija parnjaka, koju možemo ubaciti na sljedeći način. Imamo dakle samo jednu stvar, koju zovemo na dva različita načina, “kip Sokrata” i “komad gline”. Ta dva imena nemaju samo referencijalnu funkciju. Ona naznačuju i ono što smatramo relevantnim parnjacima te stvari. Ako je nazovemo “kip”, onda je očito da ćemo u njezine parnjake ubrojiti samo one stvari koje imaju oblik kipa; ako je nazovemo “komad gline”, onda pozornost skrećemo na materijal od kojeg je načinjena, tako da ćemo u njezine parnjake ubrojiti samo drugosvjetske komade gline. Ako sada kažemo “Ovaj kip je bitno kip”, onda to znači da su oni njezini parnjaci koji su zavezani imenom “kip” u svim mogućim svjetovima kipovi. Ako kažemo “Ovaj komad gline nije bitno kip”, onda to znači da oni njezini parnjaci koji su zavezani imenom “komad gline” nisu svi kipovi. Drugim riječima, koja su svojstva bitna za neku stvar, to ovisi o tome što smo izabrali kao njezine parnjake, a što smo izabrali kao njezine parnjake, to ovisi o načinu na koji smo stvar opisali, to jest o našim interesima (i interesima naših slušatelja). To bismo mogli formulirati i

²³ Jasan pregled problema i različitih predloženih rješenja nalazi se u Rea (1997).

na sljedeći način. Pokažemo na komad gline koji je kip Sokrata i pitamo: “Bi li *ovo* moglo biti bronca?” Nemamo određeni odgovor na to pitanje; a nemamo ga jer nismo specificirali kontekst prema kojem ćemo odabrati parnjake. Možemo kazati “Bi” i tada ćemo u parnjak ove stvari ubrojiti i brončani kip Sokrata; možemo kazati “Ne bi” i tada ćemo u parnjak možda ubrojiti i komad gline oblikovan u nešto drugo, ali ne i brončani kip. Ako se u nekom drugom svijetu nalaze brončani kip Sokrata i komad gline oblikovan u nešto drugo, oboje mogu služiti kao parnjaci našega glinenog kipa Sokrata. Stoga nije tako da ovaj komad gline koji je kip Sokrata ima nespojiva bitna svojstva. Njegova bitna svojstva variraju. Općenitije govoreći, ne postoji jednom utvrđen i definitivan odgovor na pitanje o tome koja su svojstva nužna, nego on ovisi o načinu na koji smo odlučili izabrati relevantne parnjake. Pitanja modalnosti *de re* nepostojana su i strogi oblik esencijalizma nije prihvatljiv.

6. Buljenje u nevjerici

Veoma je malo filozofa koji su skloni prihvatiti modalni realizam. Štoviše, kako i sam Lewis napominje, uobičajena reakcija na tvrdnju da postoje nebrojeni svjetovi puni neobičnih bića jest buljenje u nevjerici, koje ostaje i nakon što su se čuli svi argumenti (str. 155; Lewis 1973: 86). Modalni realizam sigurno je u dubokom nesuglasju sa zdravorazumskim vjerovanjima o onome što postoji. Njegove osnovne postavke vjerojatno će izazvati i veće buljenje u nevjerici nego što je to slučaj s mnogim drugim barem naizgled ekstravagantnim tvrdnjama kojih je filozofija puna. Buljenje u nevjerici, naravno, nije argument, i takva reakcija na neku doktrinu ne može kazati ništa o tome je li ta doktrina istinita. Ipak, ono ima *neku* snagu, i pitanje je samo kolika je ta snaga.

Buljenje u nevjerici zbog raskoraka u kojem se neka doktrina nalazi prema zdravom razumu bit će tim veće ako autor te doktrine zdravorazumskim stavovima inače pripisuje veliku važnost, kao što je to slučaj kod Lewisa. On zastupa “jednostavnu maksimu poštenja”: “Nikad ne iznosite filozofsku teoriju u koju sami ne možete vjerovati u svojim najmanje filozofskim i najviše zdravorazumskim trenucima” (str. 157). Ali smatra i da modalni realizam ne krši tu maksimu, i u tome leži točka prijepora između njega i onih koji ostaju osupnuti tom doktrinom. Stvar je u tome što Lewis smatra da zdravorazumski stavovi u koje svi vjerujemo predstavljaju korpus nesustavne teorije, teorije od koje polazimo u izgradnji vlastite sustavne teorije, ali koju putem moramo poboljšati.

Modalni realizam tako je usustavljena i poboljšana pučka teorija, i pitanje je samo je li cijena koju to poboljšanje zahtijeva previsoka. Oko toga se, naravno, možemo sporiti, ali buljenje u nevjerici ne može pridonijeti rješenju toga spora. Ono je zapravo izraz konzervativizma, to jest otpora što ga osjećamo prema pokušaju unapređenja zajedničke pučke teorije.

No zašto buljenje u nevjerici ostaje i nakon što su izneseni detaljni argumenti u prilog modalnom realizmu, nakon što su prikazane sve koristi koje on može donijeti i nakon što je pokazano da protuargumenti u najmanju ruku nisu konkluzivni? Bigelow i Pargetter (1990: 183–189) tvrde da bi to moglo biti zbog jednog od dvaju razloga, a oba smatraju krajnje neuvjerljivim: ili je početna vjerojatnost da je modalni realizam istinit nula, tako da i nakon svih argumenata ona mora ostati nula, ili postoji neko povećanje u vjerojatnosti istinitosti kako raste broj novih dokaza, ali je to povećanje infinitezimalno. Budući da oba razloga smatraju neprihvatljivim, zaključuju da “postoji veoma snažan prima facie argument u prilog tvrdnji da [buljenje u nevjerici] ne označava ništa više od intelektualne inercije, nedostatka mašte ili neosnovane ignorancije” (1990: 189). Mislim da je to prestroga tvrdnja. Ona samo pokazuje da buljenje u nevjerici možda nije racionalna reakcija ako se pretpostave određeni modeli racionalnosti. No stvar možda nije u racionalnosti. Niti je buljenje argument niti je protiv njega potreban argument. Stoga bih se složio sa zaključkom Teda Sidera: “Možda govorim u ime većine kada kažem da zapravo ne znam zašto buljenje u nevjerici smatram uvjerljivim; znam samo to da ga smatram uvjerljivim” (2003: 194).²⁴

Literatura

- Adams, R. M. 1979. “Theories of actuality”, u Loux (1979: 190–209).
 Armstrong, D. 1989. *A Combinatorial Theory of Possibility* (Cambridge: Cambridge University Press).
 Armstrong, D. 1986. “The nature of possibility”, *Canadian Journal of Philosophy* 16, 575–594.
 Bennett, K. 2005. “Two axes of actualism”, *The Philosophical Review* 114, 297–326.
 Bigelow, J. i R. Pargetter 1990. *Science and Necessity* (Cambridge: Cambridge University Press).

²⁴ Boranu Berčiću zahvalan sam na korisnim primjedbama uz raniju verziju ovog teksta.

- Bricker, Ph. 2006. "David Lewis: *On the Plurality of Worlds*", u *Central Works of Philosophy. Volume 5. The Twentieth Century: Quine and After* (Durham: Acumen Publishing).
- Bricker, Ph. 2001. "Island universes and the analysis of modality", u G. Preyer i F. Siebelt (ur.), *Reality and Humean Supervenience: Essays on the Philosophy of David Lewis* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield).
- Bricker, Ph. 1996. "Isolation and unification: the realist analysis of possible worlds", *Philosophical Studies* 84, 225–238.
- Butković, A. i A. Gavran Miloš 2011. "Uloga identiteta u preživljavanju: Parfit vs. Lewis", u M. Hudoletnjak Grgić, D. Pećnjak, F. Grgić (ur.), *Aspekti uma* (Zagreb: Institut za filozofiju) (Godišnjak za filozofiju).
- Divers, J. 2002. *Possible Worlds* (London and New York: Routledge).
- Dorr, C. 2005. "What we disagree about when we disagree about ontology", u M. Kalderon (ur.), *Fictionalism in Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press), 234–286.
- Forrest, P. 1986. "Ways worlds could be", *Australasian Journal of Philosophy* 64, 15–24.
- Gale, R. M. (ur.). 2002. *The Blackwell Guide to Metaphysics* (Oxford: Blackwell).
- Hall, N. 2010. "David Lewis's metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ur.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/lewis-metaphysics/>>.
- Haslanger, S. 2003. "Persistence through time", u Loux i Zimmerman (2003: 315–354).
- Haslanger, S. 1989. "Endurance and temporary intrinsics", *Analysis* 49, 119–125.
- Hawley, K. 2001. *How Things Persist* (Oxford: Clarendon Press).
- Kovač, S. 2001. "Nacrt modalne logike", <http://filist.ifzg.hr/~skovac/Modalnahttp.pdf>
- Kripke, S. 1997. *Imenovanje i nužnost*, preveo T. Ogrinšak (Zagreb: KruZak).
- Lewis, D. 2004. "Causation as influence", u J. Collins, E. Hall i L. Paul (ur.), *Causation and Counterfactuals* (Cambridge, Mass.: MIT Press).
- Lewis, D. 2002. "Tensing the copula", *Mind* 111, 1–13.
- Lewis, D. 1986. *Philosophical Papers: Volume II* (Oxford: Oxford University Press).
- Lewis, D. 1986a. "Causation", u Lewis (1986).
- Lewis, D. 1979. "Counterpart theory and quantified modal logic", u Loux (1979: 110–128).
- Lewis, D. 1973. *Counterfactuals* (Oxford: Blackwell i Cambridge: Harvard University Press).
- Loux, M. J. 2010. *Metafizika: suvremen uvod*, preveo Z. Čuljak (Zagreb: Hrvatski studiji).

- Loux, M. J. 1979. *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality* (Ithaca and London: Cornell University Press).
- Loux, M. J. i D. W. Zimmerman (ur.). 2003. *The Oxford Handbook of Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press).
- Lycan, W. 2002. "The metaphysics of *possibilia*", u Gale (2002: 303–316).
- Lycan, W. 1991. "Two – no, three – concepts of possible worlds", *Proceedings of the Aristotelian Society* 91, 215–227.
- Lycan, W. 1979. "The trouble with possible worlds", u Loux (1979: 274–316).
- Markosian, N. 1998. "Brutal composition", *Philosophical Studies* 92, 211–249.
- Meinong, A. 1969. "Über Gegenstandstheorie", u R. Haller i R. Kindinger (ur.), *Alexius Meinong Gesamtausgabe* (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt).
- McDaniel, K. 2004. "Modal realism with overlap", u F. Jackson i G. Priest (ur.), *Lewisian Themes: The Philosophy of David K. Lewis* (Oxford: Clarendon Press), 140–155.
- Merricks, T. 2003. *Objects and Persons* (Oxford: Oxford University Press).
- Miščević, N. 1997. "Uvod u *Imenovanje i nužnost*", u Kripke (1997).
- Nolan, D. 2005. *David Lewis* (Chesham: Acumen Publishing).
- Plantinga, A. 1987. "Two concepts of modality: modal realism and modal reductionism", *Philosophical Perspectives* 1, 189–231.
- Plantinga, A. 1974. *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press).
- Rea, M. C. 1997. "Introduction", u M. C. Rea (ur.), *Material Constitution: A Reader* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield), ix–lvii.
- Rosen, G. 1990. "Modal fictionalism", *Mind* 99, 327–354.
- Rosen, G. i C. Dorr. 2002. "Composition as fiction", u Gale (2002: 151–174).
- Sider, Th. 2006. "Beyond the Humphrey objection", http://tedsider.org/papers/counterpart_theory.pdf.
- Sider, Th. 2003. "Reductive theories of modality", u Loux i Zimmerman (2003: 180–208).
- Sider, Th. 2001. *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time* (Oxford: Oxford University Press).
- Skyrms, B. 1981. "Tractarian nominalism", *Philosophical Studies* 40, 199–206.
- Stalnaker, R. C. 1979. "Possible worlds", u Loux (1979: 225–234).
- Tegmark, M. 2009. "Parallel universes", u M. C. Rea (ur.), *Arguing about Metaphysics* (New York and London: Routledge), 441–450.
- van Inwagen, P. 2001. "Indexicality and actuality", u *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press), 165–185.
- van Inwagen, P. 1990. *Material Beings* (Ithaca: Cornell University Press).
- Weatherston, B. 2010. "David Lewis", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ur.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/david-lewis/>.