

LAMÁR ERZSÉBET

Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék

A „tökéletes azonosság” mint szükségszerű fikció

A kauzalitás és a képzelőerő szerepe a személyes azonosság hume-i modelljében

Absztrakt

A személyes azonosság fogalmát (ti. az ún. ontológiai azonosságtól megkülönböztetendő) John Locke vezette be a filozófiai diskurzusba *Értekezés az emberi értelemről* című, 1689-es művében. Tézise szerint az, ami az ember mint személy azonosságát megalapozza és fenntartja, nem más, mint a tudat folytonossága. De vajon valóban szükségszerű előfeltétele-e a tudatos tapasztalatnak az öntudat valamiféle eleve adott egysége? Ha viszont ilyen nem létezik, akkor mégis ki vagy mi vagyok „én”? Gondolatmenetem középpontjában a személyes azonosság hume-i, nyalábelméleti modellje áll, amelynek értelmében a tudatos szubjektumként értett „én” nem több, mint észleletek nyalábja. Első lépésben megkülönböztetem egymástól az ontológiai, illetve a személyes azonosság problémáját, valamint az azonosság alapvető ontológiai modelljeit. Hume koncepciójának ismertetésekor az azonosság és a kauzalitás összefüggéseire fókuszálok, miközben arra a kérdésre próbálok választ találni, hogy vajon lehetséges-e a hume-i okság-fogalom olyan értelmezése, amely az egységes tudat tételezésének legalább az episztemikus szükségszerűségét megengedi.

Kulcsszavak: én, tudatosság, kauzalitás, képzelet, szükségszerűség, *a priori*

Tételelem az, hogy *létezhetnek olyan tárgyak, melyek nincsenek sehol*, sőt azt állítom, hogy nemcsak előfordulhatnak ilyen tárgyak, hanem éppenséggel ilyen módon léteznek és szükségképpen ilyen módon léteznek a legtöbb dolog, ami csak létezik. (Hume, ÉET I.4.5, 232)

Mit jelent embernek lenni? Mi az emberi élet értelme? Ki vagy mi az az „én”? Ma, a mesterséges intelligencia térhódításával megkerülhetetlenné vált, hogy legalább megpróbáljunk választ adni ezekre a hol lényegtelennek, hol megválaszolhatatlannak ítélt kérdésekre, ha ugyanis ezt most elmulasztjuk, komoly esély van arra, hogy végképp feledésbe merüljenek. Nem azért, mert reális esélye volna valamilyen *Westworld*-szerű disztópia beköszöntének. Nem attól kell tartanunk, hogy az általunk teremtett intelligens rendszerek ellenünk fordulnak, és ki *akarnak* majd irtani minket – ehhez ugyanis az ún. erős mesterséges intelligenciára volna szükség, amely emberi értelemben intelligens/tudatos, erre pedig a tudomány jelen állása szerint még jó ideig nem lesz reális esély. A valós veszély abban rejlik (ahogyan azt Stephen Hawking már egy évtizeddel ezelőtt is hangsúlyozta), hogy az MI pillanatokon belül kompetensebb lesz nálunk, azaz gyorsabban és hatékonyabban old meg komplex feladatokat. Ez azt jelenti, hogy még ha a MI soha nem is lesz emberi értelemben tudatos, *képes* lesz kiirtani az emberiséget – persze csak akkor, ha nagyon is tudatos emberi érdekek szolgálatába állítják. Ennek pedig, magunkat ismerve, sajnos túlságosan is nagy a valószínűsége. Épp ezért ma fontosabb, mint valaha, hogy megpróbáljuk megérteni, mi lehet az *emberi* tudatosság *differentia specificája* – már ha van ilyen.

Az MIT, a RAND Corporation, és több más, megfelelő technológiai és humán erőforrással rendelkező intézmény laboratóriumaiban már az 1960-as években gőzerővel folytak a mesterséges intelligenciával kapcsolatos kutatások, ennek következtében pedig az elmefilozófiai diskurzus játéktere jelentősen tágult, és a korábinál jóval komplexebb struktúrát vett fel. A tudatosság problémájának vizsgálata ma már megkerülhetetlenné teszi az interdiszciplináris kontextust, ez azonban nem jelenti azt, hogy az egyes szaktudományok sajátos perspektívái elveszítették volna a létjogosultságukat, sőt. Jó ideje először figyelhető meg komolyan vehető nyitás a társadalom- és szellemtudományok irányába mind az akadémikus közegeken, mind az úgynevezett „tudományos közéleten” belül. Úgy vélem, ez javarészt épp annak köszönhető, ami oly sok időn át a nevezett tudományágak rossz hírét is keltette, hogy tudniillik kizárólag ők hajlandóak (és képesek) érdemi módon problematizálni az olyan fogalmakat, amilyen pl. a ’létezés’, a ’tudatosság’ vagy az

’én’. A Thomas Nagel 1974-es programadó írása (Nagel 2004) nyomán kialakult, és azóta is lezáratlan kválé-vita központi kérdése, hogy vajon létezik-e specifikusan szubjektív érzetminőség, vagyis van-e a tudatos állapotoknak valamilyen, kizárólag elsőszemélyű perspektívából hozzáférhető „valamilyensége” [*what-is-it-like-ness*]. A fizikalizmus és az anti-fizikalizmus vitája lényegében azon kérdés köré összpontosul, hogy vajon redukálhatóak-e a mentális jelenségek fizikai jelenségekre, vagy másképpen fogalmazva: vajon van-e értelme az agy és a tudat/elme (másképpen: test és lélek) megkülönböztetésének. Jelen dolgozatnak nem tárgya az említett, máig eldöntetlen vita, azt azonban fontosnak tartom kiemelni, hogy bizonyos minimális, ugyanakkor alapvető kérdésekben konszenzus látszik kialakulni. Ilyen például az intelligencia mint általános kognitív képesség, illetve az elsőszemélyű, fenomenális tudatosság megkülönböztetése, ahol az előbbi az utóbbi lehetőségének előfeltétele. A szubjektív érzetminőség meglétéhez ugyanis mindenekelőtt az szükséges, hogy létezzen valamilyen egységes „én”, amely mindenkori tapasztalatait „önmagához” tudja rendelni.

A modern gondolkodás kezdetét René Descartes azon felismerése jelöli ki, amely szerint a valóság mibenlétére irányuló filozófiai vizsgálódások előfeltétele a megismerő szubjektum természetének megértése. A módszeres kétely funkciója, hogy általa, a fokozatos redukció révén, eljussunk ahhoz az arkhimédészi ponthoz, amelyre alapozva azután újraépíthetjük világunkat. Descartes számára a *cogito*-érv jelentette ezt a kétségbevonhatatlan evidenciát: nem lehetséges, hogy „én”, aki épp minden eddigi ismeretem igazságát kétségbe vonom, ne legyek valami – gondolkodom, *tehát* vagyok. Az érv egyik kortárs kritikusa, Jaakko Hintikka szerint azonban a *cogito* nem érvényes következtetés, sőt egyáltalán nem is következtetés, hanem lényegileg szinguláris performatív aktus, melynek érvényessége kizárólag az ellentétes állítás egzisztenciális inkonzisztenciáján alapul. Saját nemlétezésemet nem állíthatom konzisztens módon, ennek belátása azonban lényegileg performatív és szinguláris jellegű, a *cogito* önevidenciája épp ezért kizárólag a kimondás/elgondolás aktusában áll fenn (Hintikka 1962).

A következőkben – implicit módon – ezen „egzisztenciális inkonzisztencia” természetéről szeretnék gondolkodni, épp ezért nem a tudat szubsztanciális azonosságának előfeltételezéséből, hanem annak tagadásából indulok ki. Gondolatmenetem középpontjában a személyes azonosság hume-i, nyalábelméleti modellje áll, amelynek értelmében a tudatos szubjektumként értett „én” nem több, mint észleletek nyalábja. Első lépésben megkülönböztetem egymástól az ontológiai, illetve a személyes azonosság problémáját, valamint az azonosság alapvető ontológiai modelljeit. Hume koncepciójának ismertetésekor az azonosság és a kauzalitás összefüggéseire fókuszálok, miközben arra a kérdésre próbálok választ találni, hogy vajon lehetséges-e a hume-i okság-fogalom olyan értelmezése, amely a „tökéletes azonosság” tételezésének legalább az episztemikus szükségszerűségét megengedi.

1. Ontológiai vs. személyes azonosság

Az azonosság problémájának klasszikus filozófiai megfogalmazása az ún. „Thészeusz hajója” paradoxon, melyet talán Hobbes fogalmazott meg a legtömörebben *A testről* szóló írásának 11. fejezetében. A *Párhuzamos életrajzokból*, és persze a *Phaidónból* ismert kerettörténet szerint a hajóval, amellyel Thészeusz a déloszi küldetést teljesítette, az athéniak minden évben újra megtették ugyanazt az utat, így a hajó (T1) egy idő után felújításra szorult. Egyenként kicserélték minden elemét, míg végül kaptak egy, az eredeti hajóval formája tekintetében teljesen azonos, azonban anyagát tekintve attól teljesen különböző hajót (T2). De mi van akkor, teszi fel a kérdést Hobbes, ha valaki elrakta az összes régi deszkát, és abból újjáépítette a régi hajót (T3)? Ez esetben egy időben két Thészeusz hajója létezne, ami képtelenség. De vajon azonos lesz-e bármelyik az eredeti Thészeusz hajójával, és ha igen, vajon melyik? Az ún. numerikus vagy példányazonosság két partikuláris dolog/állapot azonosságát jelenti, míg típusazonosság alatt lényegében formai azonosságot értünk – előbbi esetben maximum T3 esetben beszélhetünk a T1-gyel való azonosságról, de a második definíció ellenben megengedné, hogy valóban két Thészeusz hajója létezzen egy időben. A kérdés tehát, melyet a paradoxon felvet, hogy vajon miben áll a fizikai tárgyak önazonossága.

A személyes azonosság fogalmát, éppen az ún. ontológiai azonosságtól megkülönböztetendő, John Locke vezette be a filozófiai diskurzusba *Értekezés az emberi értelemről* című, 1689-es művében, rávilágítva, hogy – bár az azonosság elve „nyilvánvalóan nem más, mint maga a létezés” (Locke 2003, II.27, 362) – egy konkrét, partikuláris entitás azonosságának megállapításához mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, milyen típusú az adott létező. Fontos kiemelni, hogy Locke a szubsztancia és a szubsztrátum fogalmait kvázi azonosként kezeli (vö. Locke 2003, II. 23, 2).¹ Úgy véli, hogy a fizikai tárgyak rendelkeznek valamely, tulajdonságaiktól független, de önmagában megismerhetetlen hordozóval, amelynek létezését feltételeznünk kell ahhoz, hogy tulajdonságaik létezésének tapasztalatából az ideákon keresztül objektív ismeretekre tudjunk szert tenni magukról a tárgyakról. Locke tehát a fizikai tárgyak szubsztrátumelméletét képviseli, melynek értelmében az adott létező önazonosságát tulajdonságainak és szubsztrátumának azonossága konstituálja, ahol utóbbi pusztán egyfajta segédfogalomként funkcionál.

Könnyedén belátható továbbá, állítja Locke, hogy más értelemben és más módon tekinthető önazonosnak pl. egy élő (növény, állat, ember) és egy élettelen dolog. Sőt, az ember más értelemben önazonos pusztán eleven lényként, azaz orga-

1. „Miután pedig azon idea, melynek a szubsztancia általános nevet adjuk, semmi egyéb, mint azon minőségek föltételezett, de ismeretlen hordozója, melyek létezését tapasztaljuk, s amelyekről nem tudjuk elképzelni, hogy *sine re substante* (alatta álló dolog nélkül), azaz valami alátámasztó nélkül álljanak fenn, ezért ezen alátámasztót szubsztanciának hívjuk; ami a szó tényleges jelentése szerint pusztán annyit tesz, egyszerűen fogalmazva, hogy *alatta álló* avagy *fenntartó*.”

nizmusként, és máshogyan gondolkodó lényként. Az atomokból álló tömb azonos marad önmagával, ha összekuszáljuk elemeit, ám ha lecsiszolunk belőle, megszűnik önazonossága. A makk ellenben azonos marad a belőle kifejlődő tölgygel, a báb a lepkével, a félkarú veterán az újszülöttel, mert – Locke gyönyörű kifejezésével élve – „ugyanabban az életben részesednek”. (Locke 2003, II. 27, 364) De mi magyarázza azt, hogy az ember, gondolkodó lényként, egy és ugyanazon „énnek” tudja magát mindennemű tér- és időbeli változás közepette? Locke szerint az, ami a személy azonosságát megalapozza és fenntartja, nem más, mint a tudat folytonossága. Ez teszi ugyanis lehetővé, hogy önmagamra mint gondolkodó, érző és cselekvő lényre reflektáljak, a múltban, jelenben és jövőben egyaránt: onnan tudom, hogy én ugyanaz vagyok, aki tegnap is voltam, hogy vissza tudok emlékezni a tegnapi tudatos tapasztalataimra. Az azonosság szubsztrátumelméletével kapcsolatos fenti belátások fényében azonban meg kell jegyeznünk, hogy az „én” Locke-nál nem szubsztancia, hanem egyfajta segédfogalom, amelyre azért van szükségünk, hogy képesek legyünk megkülönböztetni önmagunkat más gondolkodó szubjektumoktól. Azonban, mivel a léleknek vannak nem-tudatos állapotai (pl. az álom), nem állíthatjuk, hogy lényege kimerülne a gondolkodásban, sőt, még azt sem, hogy megismerhető volna, így sem anyagi, sem anyagtalan szubsztanciának nem tekinthetjük. Az énnel a tudat folytonossága révén konstituálódó azonossága időbeli azonosság [*identity over time*], mely lehetővé teszi, hogy múltbeli cselekvéseimet jelenlegi önmagamhoz tudjam rendelni – tehát ez esetben nem előfeltételezzük a tudat valamilyen eleve adott egységét, hanem épp ellenkezőleg: a tudatos tapasztalat egységének tényét a szubsztancializmuson túllépve próbáljuk megmagyarázni.

A locke-i paradigmában tehát a személyes azonosság lényegében pszichés kontinuitást jelent, melynek konstitúciójában az emlékezetnek kulcsszerepe van. David Hume azonban úgy véli, miután éppen az emlékezet révén szert tettünk az oksági viszony képzetére, módunkban áll az okok és okozatok láncolatát, így személyes azonosságunkat is kiterjeszteni az emlékezet határain túlra. Hume szerint ugyanis nem rendelkezünk az én egyszerű és önazonos ideájával, hiszen ilyen idea csak egy hasonló természetű benyomásból származhatna, ez pedig azt jelentené, hogy önmagunkkal kapcsolatos tapasztalatunknak életünk során tökéletesen változatlanoknak kellene lennie, ez pedig nyilvánvalóan nincs így. Az „én” nem szubsztancia, de még csak nem is szubsztrátum, hanem valamiféle „nyaláb” (*bundle*):² „olyan különféle észleleteknek a sokasága vagy együttese csupán, melyek elképzelhetetlenül gyorsan váltogatják egymást, s szakadatlan mozgásban és változásban vannak” (ÉET I.4.6, 248³).

2. Nyalábelméletnek, tág értelemben, az ontológiai elméletek azon csoportját értjük, amelyeknek közös nevezője, hogy a fizikai tárgyakat tulajdonságaik (szubsztrátum nélküli) együttesének tekintik.

3. Az *Értekezés az emberi természetről* c. műre való hivatkozásban a hagyományos jelölést alkalmazom.

Bár Hume úgy véli, a tudat/elme és személy azonossága egy és ugyanazon probléma, azt azonban fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy magát a problémát két kontextusban is vizsgálhatjuk: egyrészt a puszta gondolkodás, másrészt pedig a cselekvés kontextusában: „meg kell különböztetnünk a személyes azonosságnak kétféle értelmét, ugyanis az egyikben az elménkre vagy képzelőerőnkre vonatkozik ez a fogalom, a másikban pedig a szenvedélyeinkre, vagyis arra, ahogyan saját magunkkal törődünk” (ÉET I.4.6, 248). Az *Értekezés* első könyvének témája mindenekelőtt az értelem, a megismerés működése, tehát logikusan ebben a részben kapott helyet a személy azonosságát tárgyaló szakasz. Hume a későbbi kötetekben már nem is tér vissza a probléma taglalásához, mert úgy véli, a testies-cselekvő én által a szenvedélyek révén megtapasztalt okság csak megerősíti az önmagunk és a dolgok azonosságába vetett hitünket, amelyre, ahogyan látni fogjuk, a képzelőerő segítségével teszünk szert. (Thiel 2011, 383–430) A személyes azonosság nyalábelmélete, vagyis az én „észleletek együtteseként” történő leírása morális szempontból legalább annyi problémát vet fel, mint ontológiai vagy ismeretelméleti szempontból (ld. erről pl. Boeker 2015), mivel azonban témám szempontjából elsősorban az első kötet spekulatív vizsgálódásai érdekesek, így a továbbiakban ezekre fogok fókuszálni.

Térjünk vissza egy pillanatra ahhoz a fenti megállapításhoz, amely szerint Hume számára a tudat/elme és az „én” azonosak. Az *Értekezés* Függelékében a következőket olvashatjuk: „Az egyedi észleletek összessége tehát szükségképpen azonos az énnel, hiszen az egyik sem élheti túl a másikat.” (ÉET Függelék 608) Az öntudatként elgondolt személyes azonosság tehát azt kell, hogy jelentse, hogy az én önmagának mint észleletek nyalábjának van tudatában – ez azonban mégis szükségessé tesz valamiféle megkülönböztetést a tudat/elme/lélek és az öntudat („én”) között. Hogyan egyeztethető össze ez a két, egymásnak látszólag ellentmondó állítás? Csakis úgy, ha a személyes azonossággal kapcsolatos tézist episztemológiai állításként értelmezzük, amely nem azt állítja, hogy a tudat ilyen módon (ti. észleletek nyalábjaként) létezik, pusztán azt, hogy az introspekció számára ekként adódik (vö. Bettcher 2009, 208).

2. Észlelés és okság

„Bármit képzelünk el, mindig létezőnek képzeljük el. [...] szellemünknek semmi nem jelenik meg az észleleteken kívül [...] Ez képzelőerőnk világegyeteme, és csak olyan ideáink vannak, melyek ezen belül jönnek létre.” (ÉET I.2.6, 80–81) Észleleteink tehát közvetlenül jelen vannak elménkben, azonban a külvilág létezéséről csakis akkor és annyiban tehetünk kijelentéseket, ha és amennyiben azok benyomásokat keltenek elménkben – másként fogalmazva: ha oksági relációt tudunk felmutatni észleleteink és a külvilág tárgyai között. Mindebből látszólag kétféle következte-

tés adódhat a külvilág létezésével kapcsolatban: idealista pozícióból érvelhetünk amellett, hogy a külvilág nem több észleleteinknél, vagy választhatjuk a hétköznapi álláspontot, ahol – praktikus okokból – egyszerűen annak tekintjük a dolgokat, amik, pontosabban annak, amiként észleljük őket. (Gondoljunk csak bele, milyen nehéz lenne egy lift nélküli házban feljutni a negyedik emeletre, ha minden egyes lépcsőfok realitását kétségbe vonnánk, és azon sem kezdünk el azon gondolkodni, vajon *mi* is az az 'emelet' vagy a 'négy', csak igyekszünk a leghamarabb felérni a negyedekre.) Hume szerint ennek az az oka, hogy valóban nincs különbség a fizikai és az absztrakt tárgyak *létmódja között*; az ember számára ugyanis az „létezik”, amit észlel, azaz elgondol, érzékel vagy éppen érez – ez azonban nem jelenti azt, hogy a külvilág ne létezhetne elmefüggetlen módon. Lássuk mindezt egy kicsivel részletesebben.

Hume hét „filozófiai relációt” különböztet meg, ezek: a hasonlóság, az ellentétesség, a mennyiségi vagy számbeli arány, a minőségek fokozatai, az azonosság, a tér- és időbeli viszony, valamint az ok-okozati viszony. Ezek közül azonban csak azok lehetnek „tudás és bizonyosság tárgyai”, amelyek kizárólag az ideáktól függenek, az olyan relációkról azonban, amelyek az idea meglététől függetlenül is megjelenhetnek vagy eltűnhetnek, nem tehetünk szert biztos tudásra; az utóbbi csoportba tartozik az azonosság, a tér- és időbeli viszony és a kauzalitás. A tér- és időbeli viszonyok és az azonosság megállapításakor a szó szoros értelmében nem is gondolkodunk, hiszen a szellem ezekben az esetekben nem lép túl a közvetlenül megjelenőn, ezért csakis az okságról állíthatjuk, hogy „érzékeink benyomásán túlmenő” következtetésen alapul.

Bármiféle tárgyakkal van dolgunk, semmit sem találunk bennük, amiből azt a meggyőződést szűrhetnénk le, hogy mindig egymás közelében vagy egymástól távol vannak, s ha a tapasztalat és a megfigyelés azt mutatja, hogy relációik mégis változatlanok e tekintetben, akkor ebből mindig valamilyen rejtett okra következtetünk, amely egymás közelében vagy egymástól távol tartja őket. (ÉET I.3.2, 86)

De vajon hogyan, miféle következtetés révén teszünk szert az okság ideájára? Azt a lehetőséget bizonyosan kizárhatjuk, hogy az okság az adott dolog valamilyen sajátos tulajdonsága lenne, hiszen ebben az esetben pl. minden elvetett mag kihajtana és minden kilőtt golyó célba találna (ez pedig, függetlenül attól, hogy egyéb vonatkozásaiban mit gondolunk a determinizmusról, meglehetősen unalmas opciónak tűnik). Az okság ideája tehát csak a tárgyak közti viszonyból származhat, amely viszonynak Hume szerint három alapvető aspektusa van: az érintkezés, az időbeli egymásutániség (hogy ti. az ok időben megelőzi az okozatot) és a szükségszerű

összekapcsolódás. Az első ezek közül nemigen szorul magyarázatra, hiszen, ha A és B közé egy harmadik tényező, C ékelődik, az felboríthatja oksági viszonyukat (kivéve persze a hipotetikus szillogizmus esetében, vagyis, ha teljesül, hogy A C oka, B pedig C okozata). Az időbeli egymásra következés már bonyolultabb kérdés, hiszen ok és okozat sokszor, mintha egyidejűleg jelennének meg, ez azonban a valóságban sosincs így, hiszen ebben az esetben megszűnne maga az egymásutániség – vagyis az idő. Az érintkezés és az egymásutániség azonban csak az oksági viszony egyedi eseteinek magyarázatához elegendők, ahhoz, hogy az adott kauzális relációt szükségszerűnek tekinthessük, magának a *szükségszerű viszony*nak az ideájára kellene szert tennünk, ez azonban nem származhat a tapasztalatból.

3. Az oksági realizmustól a transzcendentális oksáig

A szükségszerű kapcsolat ideája mögött meghúzódó „rejtett ok” jelentősége kapcsán, némi leegyszerűsítéssel, két alapvető értelmezői pozíciót különböztethetünk meg: az oksági anti-realizmus („rég-i hume-iánus” álláspont) értelmében semmi nem szól amellett, hogy az okság szabályszerűségen és megszokáson alapuló, és ezzel az indukció hatókörének korlátozottságát involváló, hagyományos hume-i fogalmán túl bármiféle objektív oksági szükségszerűséget tételezzünk (pl. Millican 2009), míg az oksági realista („új hume-iánus”) álláspont képviselői úgy vélik, hogy a „rejtett okra” való többszöri utalásból joggal következtethetünk arra, hogy Hume legalábbis nem zárta ki valamiféle erő vagy szükségszerű kapcsolat meglétét.⁴ Tekintettel jelen dolgozat kereteire, illetve arra, hogy szerzője az utóbbi nézetet osztja, az anti-realista álláspont ismertetésétől e helyt eltekintek; némi leegyszerűsítéssel azt mondhatjuk, ezek legkisebb közös többszöröse az a meggyőződés, hogy a realisták Hume legalapvetőbb szándékait és lényegi, radikális szkepszisét értették félre.

Az „új hume-iánus” teória egyik legismertebb képviselője, Galen Strawson szerint túlzó, és alapvetően téves leegyszerűsítés volna, volna, ha Hume koncepcióját az okság „szabályszerűségi” elméleteként értelmeznénk, elsősorban azért, mert egy ilyen típusú dogmatikus metafizikai állítás éppen Hume ismeretkritikai törekvéseinek mondana ellent (Strawson 1989/2014).

A valamely x létezésében való hit teljességgel összeegyeztethető a szigorúan nem elkötelezett, hume-i szkepticizmussal az x létezéséről vagy bármi másról tett episztemikus állítások kapcsán. [...] Hume alapvető állítása az olyan kifejezésekkel kapcsolatban, mint a 'hatóképesség' és az 'erő',

4. Millican (2009) Winkler nyomán „rég-i”, illetve „új” hume-iánusokról beszél – magát természetesen az első csoportba sorolva.

nem az, hogy a világra vonatkozó alkalmazásuk egyáltalán ne volna elfogadható. Ő maga is túl gyakran használja őket ahhoz, hogy ez a nézet plauzibilis legyen. Álláspontja inkább az, hogy használatuk kockázatos és potenciálisan rendkívül félrevezető, mert erősen ösztönzi a filozófusokat, hogy tévesen azt gondolják, érdemi következtetésekre juthatnak a hatóképesség vagy az erő valódi természetéről.⁵ (Strawson 1989/2014, 18)

A személyes azonosság hume-i elméletéről írott művében Strawson mellett érvel, hogy a nyalábelmélet hasonlóképpen nem metafizikai, hanem ismeretelméleti teória. Úgy véli, bár Hume valóban azt állítja, hogy a tudat/elme kizárólag mint észleletek nyalábjá adódik a megismerés számára, feltételezi, hogy a tudat rendelkezik valamilyen lényegi tulajdonsággal, amely képes az észleleteket reális egységé összekapcsolni; a személyes azonosság nyalábelméleti modelljének metafizikai értelmezése tehát ugyanúgy dogmatikus volna, mint ugyanez az eljárás az okság „szabályszerűségi” koncepciója kapcsán (Strawson 2011).

Kritikusaik szerint az „új hume-iánusok” azzal, hogy „a jelenségek mögött ’eredeti’ (apriorisztikus) oksági kapcsolatokat feltételeznek, melyek teljességgel hozzáférhetetlenek és felfoghatatlanok, és nem nyújtanak olyan felvilágosítást, amely bármely lényegi kérdésben döntő volna (kivéve talán negatívan, feloldhatatlan szkepticizmust implicálva)” (Millican 2009, 703), lényegében összemoszák Locke és Hume koncepcióit. Strawson személyes azonossággal kapcsolatos tézisei kapcsán ugyanezen, a „régii hume-iánusok” nézőpontjából kétségtelenül jogos ellenvetések merülhetnek fel, amelyeket az *Értekezés* számos szöveghelye is alátámasztani látszik, mint pl. a Függelék következő passzusa:

De az emberi értelem sohasem képes kapcsolatokat fölfedezni különböző létezők között. Csupán érezzük a kapcsolatot, vagyis késztetést érzünk elménkben, hogy az egyik tárgyról áttérjünk a másikra. Következésképpen tehát egyedül az elme érzi csupán a személyiség azonosságát, amikor a szellemet alkotó múltbeli észleletek sorára reflektálván érezzük, amint egymáshoz kapcsolódnak ezeknek az ideái, s az egyik idea magától átvezet a másikhoz. A következtetés nagyon különösnek látszik, de nem szabad meglepődnünk rajta. A legtöbb filozófus hajlamos úgy felfogni a dolgot,

5. A 'knowledge claims', 'power' és 'force' kifejezések esetében az érthetőség érdekében indokoltnak érzem, hogy némiképp eltérjek a szó szerinti fordítástól. Az eredetiben: „Hume's essential claim about words like 'power' and 'force' is not that they have no acceptable use at all, as applied to the world. He uses them too often himself for this view to be plausible. His point is rather that their use is risky and potentially extremely misleading, for it strongly encourages philosophers to think, quite wrongly, that they can arrive at substantive conclusions about the true *nature* of power or force.”

hogy a személyiség azonossága a tudatból *ered*, és hogy a tudat nem más, mint reflektált gondolkodás vagy észlelés. Ennyiben tehát biztatónak látszik a fenti filozófia. De minden reményem szertefoszlik, amikor ezután meg kellene magyaráznom, hogy milyen elvek szerint egyesülnek az egymást követő észleletek elménkben vagy tudatunkban. Nem találok olyan elméletet, mely kielégítő választ adna erre a kérdésre. (ÉET Függelék, 609)

Ahhoz, hogy a Strawsonéhoz hasonló értelmezések a fentihez hasonló textuális evidenciák ellenére is érdemi módon védhetőek legyenek, mindenekelőtt az oksági realizmus plauzibilitását kell igazolnunk. Az oksági realizmussal szemben erős érv lehet, hogy elvi szinten összeférhetetlen Hume empirizmusával: magáról az oksági viszonyról nem lehet ideánk, hiszen ha az erőt nem érzékelhető minőségnek tekintjük, semmilyen szerepe nem lehet az empirikus megismerésben. Azonban az, hogy *magáról* az erőről nem tehetünk szert ideára, nem jelenti azt, hogy az erő *hatásáról* sem lehet benyomásunk, majd ideánk; ahogyan fentebb láttuk, hétköznapi tapasztalataink során éppen ennek ellenkezőjéről tanúskodnak (vö. McBreed 2007). A kérdés tehát továbbra is az, hogyan magyarázzuk meg az okozat tapasztalati tényét anélkül, hogy az oknak magának reális létezését tulajdonítanánk.

Michael J. Costa szerint az oksági realizmust feltétlenül szükséges megkülönböztetnünk az oksági objektivizmustól, amely szerint a kauzális viszony attól függetlenül létezhet, hogy észlelve lenne (tehát elmefüggetlen, objektív realitása van). Mindez ugyanakkor azt előfeltételezi, hogy az okság „filozófiai” fogalmában gondolkodjunk, melyre az ismétlődőként tapasztalt viszonyra történő reflexió révén tehetünk szert. A realista pozíció ennél valójában jóval többet állít, ugyanis elsődlegesen nem az oksági viszony, hanem a dolgokban inherensen meglévő kauzális hatóerő realitását feltételezi („erő-realizmus”). Costa az oksági realizmust tehát az oksági objektivizmus és az „erő-realizmus” kombinációjaként definiálja (Costa 1989). Nem mehetünk el azonban szó nélkül amellett a tény mellett (ahogyan egyébként Costa sem teszi), hogy éppen azon szöveghelyek egyikén, amelyekre a realisták saját álláspontjukat alátámasztandó hivatkoznak, Hume (látszólag) ellentétes tézist fogalmaz meg:

Mindent összevetve, a szükségszerűség olyasvalami, ami az emberi szellemen van, nem a tárgyokban, és ha a testekben rejlő minőségnek akarjuk tekinteni, lehetetlen akár a leghozzávetőlegesebb ideát alkotnunk róla. Vagy egyáltalán nincs ideánk a szükségszerűségről, vagy pedig *a szükségszerűség valójában belső készítés csupán*, hogy gondolatban az okokról az okozatokra, illetve az okozatokról az okokra menjünk át, megfigyelt találkozásuknak megfelelően. (ÉET I.3.14, 171, kiem. tőlem)

Costa szerint ahhoz, hogy helyesen értsük Hume erőkkel kapcsolatos álláspontját, figyelembe kell vennünk az ok és okozat időbeli egymásutániségének követelményét. Amennyiben így teszünk, el kell ismernünk, hogy hétköznapi tapasztalatainkból, mikor is az okot és az okozatot jellemzően egyidejűleg tapasztaljuk (pontosabban: nem tapasztaljuk egymásutániségüket), pusztán az okság „laza” [*loose*] azaz nem „valódi” [*proper*] koncepciójára tehetünk szert. Az ilyen esetek (pl. hogy a hideg hatására a víz megfagy) többségében pedig, az „erő-realizmus” problémamentesen igazolható: „Az ilyen szabályszerűségeket az érintett tárgyak fizikai és kémiai összetételével és a természet általánosabb vagy alapvetőbb törvényeivel magyarázhatjuk. Ezek olyan kauzális erők, amelyeket képesek vagyunk elgondolni és amelyeket (ezért) lényegi magyarázatokban is alkalmazhatunk.” (Costa 1989, 188) Az ún. „valódi” (ti. alapvető) okok esetében éppen azért nem lehetséges ilyen levezetés, mert az kizárná, hogy az említett okok valóban alapvetőek legyenek. Tehát be kell ér-nünk azzal, hogy a lehető legegyszerűbb és legkevesebb okra próbáljuk visszavezet-ni észleleteinket, így olyan alapelvekre tehetünk szert, amelyeket a lehetőségekhez mérten a legáltalánosabbakként fogadhatunk el. Az indukció korlátozottságából tehát nem a kauzális erők nemlétezése, pusztán megismerhetetlenségük következik:

„Nagyon is kész vagyok elfogadni, hogy lehetnek olyan minőségek mind a testi, mind a testetlen tárgyakban, melyekről egyáltalán nincs tudomásunk; és ha kedvünk tartja *erőknek vagy hatékonyságnak* nevezni őket, ez meglehetősen közömbös a világ sorára nézve.” Hibát tehát csak akkor követünk el, ha „az elménkben érzett késztetést átvisszük a külső tárgyakra, és feltételezzük, hogy számunkra felfogható kapcsolat van a külső tárgyak között; ama késztetés ugyanis csak a tárgyakat szemlélő szellemben alakulhat ki.” (ÉET I.3.14, 173–174)

Stephanie Rocknak szerint „legalábbis plauzibilis” egy olyan hipotézis, amely szerint az *Értekezés* első könyvében kifejtett (ontológiai és episztemológiai) koncepció, elsősorban a képzelet megismerési folyamatban betöltött konstitutív szerepének hangsúlyozása révén, túlmutat az empirizmus hagyományos keretein, méghozzá a transzcendentális gondolkodás irányába. A gondolatmenet kulcsa a „természetes” és a „filozófiai” okság megkülönböztetése: előbbi a fenntartó folyamat (a benyomások repetitív asszociációja) eredménye, tehát pusztán *reflexív*, nem pedig reflektív. A filozófiai okság ezzel szemben már az értelem tevékenységének eredménye: miután kellőképpen sokszor tapasztaltuk a természetes okság egyedi eseteit, egy összehasonlításra alapuló, azaz *reflektív* folyamatban meghatározzuk az oksági relációt. Itt tehát már nem egy partikuláris tárgy, hanem a viszony mint olyan ideájára irányul a hit; az okság ezen a ponton válik „filozófiailag valószínű következtetésen”

alapuló elvvé.⁶ Rocknak, az *Értekezés* implicit referenciáira hivatkozva, felfedezni véli a hume-i okság egy harmadik, „transzcendentális” fogalmát is, ez pedig nem más, mint az érzéki benyomásokon túli „rejtett ok” *elképzelése*, amelynek segítségével képesek vagyunk ésszerűen érvelni a benyomásainkat okozó tárgyak „tökéletes azonossága” (*perfect identity*) mellett, míg a természetes okság esetében csak „laza” és „rendszeretlen” „tartósságot és koherenciát” észlelünk. Ez a tapasztalat teszi lehetővé, hogy azután egyre koherensebben tudjuk elgondolni az oksági viszonyt mint olyant (Rocknak 2019, bővebben ld. Rocknak 2013).

4. A „tökéletes azonosság” szükségszerű fikciója

Különösen fontos, hogy megértsük: Hume számára nem releváns, hogy milyen (külső vagy belső) tárgyra vonatkozik egy adott tapasztalat, hiszen soha nem magukat a dolgokat, hanem csak a róluk való benyomásainkat észleljük. Mikor a virág illatát vagy a gyümölcs ízét érezzük, egy kiterjedés nélküli minőséget kapcsolunk egy kiterjed tárgyhoz anélkül, hogy azok térben érintkeznének: az egymás után következő észleleteket „hasonlóság, érintkezés vagy okság kapcsolja össze”, még hozzá olyan szorosán, hogy az egyidejű, önazonos létezés látszatát kelti (ÉET I.4.6, 250). Ahogyan a külvilág tárgyainak lényegéről, úgy saját elménk voltaképpen természetéről sem rendelkezhetünk tapasztalatot megelőző ismeretekkel. Az azonosság – vagyis a(z) individuális) létezés – ideája tehát mind a kiterjedt, mind a kiterjedés nélküli tárgyak esetében pusztán elménk fikciója, hiszen a dolgokat és a róluk való képzeleteinket maga a megismerési viszony választja el egymástól – ezt a szakadékot pedig csak a képzelet képes áthidalni.

Vizsgáljuk meg kicsit alaposabban a „tökéletes azonosság” fogalmát. Az *Értekezés* Első könyvében, „Az érzékekkel szembeni szkepszisről” szóló részben Hume kifejti, hogy a külvilág létezésével kapcsolatban két alapvető kérdést kell feltennünk: (1) miért tulajdonítunk *folymatos* létezését a tárgyaknak akkor is, amikor aktuálisan nem érzékeljük őket (tehát miért gondolom, hogy a pohár víz akkor is előttem van, amikor becsukom a szemem), és (2) miért feltételezzük, hogy azok elménk tevékenységétől *függetlenül* léteznek. Másképp fogalmazva tehát kijelenthetjük: egy tárgy létezésének, vagyis „tökéletes azonosságának” feltétele a folytonosság és az elkülönültség (ÉET I.4.2, 191), vagy ahogyan pár oldallal később fogalmaz: „az individualitás elve nem más, mint az, hogy valamely tárgy *változatlan marad és folymatosága nem szakad meg*” – ezt teszi ugyanis lehetővé, írja, hogy a tárgyat egységként tapasztaljuk, és „nem kell sokaságról vagy számosságról ideát alkotnunk magunknak” (ÉET I.4.2, 203)

Hume az *Értekezés* számos helyén hangsúlyozza: bár észlelhetjük a hasonlóság

6. Rocknak úgy véli, hogy a természetes és a filozófiai kauzalitás közti lényegi különbség abban áll, hogy előbbi nem involvál szükségszerűen „objektivitási koncepciókat”, míg az utóbbi igen.

magas fokát benyomásaink vagy ideáink között, az ezeket „okozó” tárgyak változatlanóságát és/vagy folytonosságát (vagyis „tökéletes azonosságát”) csak elképzélhetjük. Amiről ideánk lehet, az a csak a „tökéletlen azonosságnak” a folyamatosság megszakításából származó ideája, melynek ebből következően „a képzetalkotás folyamatos haladásából kell származnia” (ÉET I.4.6, 251).

A külső dolgok létezésére vonatkozó ismereteinket a tapasztalat korlátozza, amennyiben tudás csak ideából, idea pedig csak benyomásból származhat. Ahhoz, hogy a tárgyak és képzeink közti megfelelésről számot tudjunk adni, a „tökéletes azonosság” ideájára van szükségünk – erre azonban a külvilágból nem tehetünk szert. De ha az azonosság ideája valóban nem több holmi fikciónál, akkor vajon miért nem tudunk tőle szabadulni?

5. Az „én” mint szükségszerű fikció?

Bár Hume a filozófia „legrejtelmesebb kérdésének” (ÉET I.4.2, 192) nevezi a személyes azonosság problémáját, teoretikusan mégsem tekinti kitüntetettnek, hiszen – bár az „én” nem része a külvilágnak – individuális (vagyis önazonos) *létezéséről* semmivel sem tudhatunk többet, mint a külső dolgokéről.

De vajon hogyan kell elgondolnunk egy olyan „ént”, amely nem több, mint észleletek nyalábja, tehát lényegében pusztá fikció? Maga Hume – érthető módon – nem sokat árul el róla, ezért egy kortárs, jelentős részben a hume-i nyalábelméletre építő⁷ modellel illusztrálom a fiktív én koncepcióját. Daniel Dennett szerint az önazonos én önmagában pusztá fikció, egyfajta „narratív gravitációs középpont”⁸. A fiktív entitások pedig önmagukban meghatározhatatlanok, tulajdonságaikat csakis az őket meghatározó (mesterséges vagy organikus) rendszernek köszönhetik. Dennett egy regényíró-automata, Gilbert önéletrajzának példáján keresztül szemléltet egy olyan esetet, amikor sem a szerző, sem a főhős nem reális én – vagyis tudata nincs, csak programja. De ez esetben hogyan értékeljük Gilbert beszámolóit „saját” kalandjairól? Ahogyan agyunk nem tud saját tevékenységéről, úgy a robot sem tud róla, hogy kitalált egy fiktív karaktert, akit Gilbertnek nevezett el, és egyes szám első személyben hivatkozik rá – az egyes szám első személyű történetek pedig csakis én-narratívaként értelmezhetők. A szubjektum kénytelen folyamatosan újrapozicionálni magát az aktuális észlelési szituáció alanyaként, így valójában sosem több vagy más, mint egyfajta „narratív gravitációs középpont”, azonossága tehát egy adott pillanatban és az élettörténet egészének vonatkozásában egyaránt pusztá fikció (Dennett 1992). De vajon miért nem tudunk nem feltételezni egy

7. Vö. Conversation with Daniel Dennett. Conducted by Harvey Blume. The Atlantic online (1988.12.3.) URL: <https://www.theatlantic.com/past/docs/unbound/digicult/dennett.htm>

8. Dennett példája a pulpituson előtte álló kancsó víz: ha megmozdítja a kancsót vagy kiönt a vízből, annak gravitációs középpontja (amely nem több, mint fizikai tulajdonságok nélküli téridőbeli hely) elmozdul.

ilyen, mégoly képzeletbeli középpontot? Miért nem tudjuk az individuális létezését másként, mint az adott létező önazonosságaként elgondolni?

A fentiekben – implicit módon – amellet próbáltam érvelni, hogy amennyiben lehetséges kapcsolódási pontot találni az oksági realizmus és az empirista ismeretelmélet között, akkor „legalábbis plauzibilis” azt állítani, hogy a „tökéletes azonosság” olyan (episztemikus értelemben) *szükségszerű* fikció, amelyet egyfajta határfogalomként előfeltételeznünk *kell* ahhoz, hogy az empirikus megismerés mint olyan lehetővé váljon. Úgy vélem, Rocknak transzcendentális Hume-olvasata felfogható egy ilyen kapcsolódási pontként. A képzelőerő szerepe a hume-i észleléselelméletben eszerint mindenekelőtt abban áll, hogy képes mentális állapotokat előidézni. Az, hogy rendelkezünk a „filozófiai okozás” képességével, nem azt jelenti, hogy képesek vagyunk szert tenni magának az okságnak az ideájára, hanem azt, hogy képesek vagyunk azt képzelni – pontosabban: azt *hinni* – hogy a tárgyak okozzák a benyomásainkat, melyekből ideáink származnak.⁹ Mindennek előfeltétele pedig nem más, mint hogy újra és újra reális létezőként képzeljük el azt a bizonyos „rejtett okot”, amelyből a „tökéletes azonosság” ideájának származnia *kell* – ekkor viszont a transzcendentális kauzalitás nem csak a filozófiai okság, hanem egyszersmind a hétköznapi tapasztalat lehetőségfeltétele is.

Akár egyetlen tárgyat veszünk fontolóra, akár többet, akár elidőzünk tárgyainknál, akár más tárgyakra térünk át róluk, és akármilyen rendben és módon fogjuk föl őket, szellemünk tevékenysége sosem megy túl azon, hogy képzetet alkot a tárgyokról. Egyetlen jelentős különbség fordul elő a szellemi tevékenység során, éspedig akkor, amikor hittel¹⁰ kapcsoljuk össze elképzelésünket, és meg vagyunk győződve róla, hogy igaz, amit elképzelünk. (ÉET I.3.7, 108, 5. lj.)

9. Vö. ÉET I.3.7, 108, 5. lj. „A szellemnek ezt a tevékenységét még soha egyetlen filozófus sem magyarázta meg, ezért merészkedek előállni a magam hipotézisével, mely szerint a hit nem más, mint az, hogy olyan erősen és szilárdan képzeljük el egy ideánkat, hogy az idea bizonyos fokig megközelíti a közvetlen benyomásokat.”

10. Ezen az egyetlen ponton módosítottam Bence György fordítását, aki ’hívés’-ként magyaráztotta a *belief* terminust. Mivel a kortárs ismeretelméleti diskurzusban mára problémamentes, sőt bevett a ’hit’ (esetleg ’vélekedés’) kifejezés használata, ezért célravezetőbbnek találtam utóbbi, triviálisabb kifejezés használatát.

The „perfect identity” as necessary fiction. The role of causality and imagination in the Humean model of personal identity

The concept of personal identity (i.e. to be distinguished from the so-called ontological identity) was introduced into the philosophical discourse by John Locke in his 1689 work *An Essay on Human Understanding*. According to his thesis, what establishes and maintains the identity of someone as a person is none other than the continuity of consciousness. But is some sort of pre-given unity of self-consciousness actually a necessary prerequisite for conscious experience? And also, if there's no such thing, who or what am „I”? My train of thought is centered around Hume's bundle theory of personal identity, according to which the "self" as a conscious subject is nothing more than a bundle of perceptions. In the first step, I distinguish the problems of ontological and personal identity, as well as the basic ontological models of identity. When explaining Hume's concept, I focus on the connections between identity and causality, while trying to find an answer to the question of whether it is possible to interpret Hume's concept of causality in a way that allows at least the epistemic necessity of postulating the unity of consciousness.

Keywords: self, consciousness, causality, imagination, necessity, *a priori*

Hivatkozások

Bettcher, Talia M. „Berkeley and Hume on Self and Self-Consciousness”. *Topics of Early Modern Philosophy of Mind*. Szerk. John Miller. Springer, 2009, 193–222.

Boeker, Ruth. „Locke and Hume on Personal Identity. Moral and Religious Differences”. *Hume Studies* 41.2 (2015), 105–135. doi: 10.1353/hms.2015.0006.

Costa, Michael J. „Hume and Causal Realism”. *Australasian Journal of Philosophy* 67.2 (1989), 172–190. doi: 10.1080/00048408912343751.

Dennett, Daniel C. „The self as a center of narrative gravity”. *Self and Consciousness. Multiple Perspectives*. Szerk. Frank S. Kessel & D. L. Cole P. M. Johnson. New York: Lawrence Erlbaum, 1992, 4–237.

Hintikka, Jaako. „Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?": *The Philosophical Review* 71.1 (1962), 3–32.

Hume, David. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2006.

Locke, John. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós & Csordás Dávid. Budapest: Osiris, 2003.

- McBreen, Bernard. „Realism and Empiricism in Hume’s Account of Causality”. *Philosophy* 82.321 (2007), 421–436. DOI: 10.1017/s0031819107000034.
- Millican, Peter. „Hume, Causal Realism, and Causal Science”. *Mind* 118.471 (2009), 647–712. DOI: 10.1093/mind/fzp095.
- Nagel, Thomas. „Milyen lehet denevérnek lenni?” Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo* 5 (2004), 3–13.
- Rocknak, Stefanie. „Hume and the External World”. *The Humean Mind*. Szerk. Alex Sager & Angela Coventry. New York: Routledge, 2019, 124–136.
- Rocknak, Stephanie. *Imagined Causes: Hume’s Conception of Objects*. Dordrecht: Springer, 2013.
- Strawson, Galen. *The Evident Connexion. Hume on Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Strawson, Galen. *The Secret Connexion. Causation, Realism and David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1989/2014.
- Thiel, Udo. *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011.