

Demeter Tamás

Mielőtt válaszomba belekezdnék, megköszönöm a bírálók munkáját, és ez a köszönet esetünkben több a szokásos és kötelező kalaplengetésnél. Nem pusztán azért vagyok hálás, mert értekezésemet mélyrehatóan elolvasták és meglátásaikkal több ponton elgondolkodtattak és továbbgondolásra készítettek. Ez minden nevéhez méltó bírálatnak erénye, s mégis köszönetet érdemel, mert nem minden bírálat méltó a nevéhez – az én bírálataim azok. De ezen túlmenően azért is hálás vagyok, hogy opponenseim egyáltalán elvállalták és elvégezték ezt a munkát. Annak pedig nagyon örülök, hogy a dolgozatot megvitatásra és talán annál többre is érdemesnek tartották. Mivel Kelemen és Kampis tanár urak bírálatai rokon elemeket tartalmaznak és főleg a dolgozat által kínált „nagy képre” összpontosítanak, ezért ezekre a bírálatokra párban válaszolok. Schmal tanár úr bírálata e „nagy kép” bizonyos kruciális elemeire összpontosít inkább, így más jellegű választ igényel, ezért az általa felvetett kérdésekre külön válaszolok.

Kelemen János és Kampis György

Kelemen és Kampis tanár urak egyaránt érintik Hume és Kant viszonyának az értekezésben tárgyalt kérdését, különös tekintettel a kopernikuszi fordulatra. Amint Kelemen János rámutat: az értekezésben Hume esetében Kopernikusz relevanciája a belőle merített *módszertani* inspirációban, Kant esetében a megismerő és a világ viszonyának új *modelljéhez* merített inspirációban áll, s így ebben a tekintetben nincs is hasonlóság a két filozófus által beharangozott fordulat között, ám van a filozófiai projektumokban – amint bírálóm mondja, meglehetősen nagy. És valóban: a kísérleti és a transzcendentális módszerrel végzett filozófiai vizsgálódások más természetűek, s amikor Hume és Kant hasonlóságáról beszélek, akkor nem is a módszer vagy a Kopernikusz-recepció, vagy akár a filozófiai belátások hasonlóságára gondolok, hanem a feltett kérdések hasonlóságára.

Amint Kant a Pölitz-féle előadásokban megfogalmazza, a filozófia 4 fő kérdése úgy hangzik: 1) Mit lehet tudnom? 2) Mit kell tennem? 3) Mit lehet remélnem? 4) Mi az ember? Azt gondolom, Hume elismerné ezeket a kérdéseket mint a filozófia fő kérdéseit, sőt, a viszonyukra vonatkozó kanti megállapítást is elfogadná, jelesül, hogy igazából a 4. a főkérdés, amennyiben az első három is arra vonatkozik. A különbségek kettejük között ott kezdődnek, hogy *hogyan* válaszoljunk ezekre a kérdésekre, és ott végződnek *mit* válaszoljunk rájuk – és ezekben a vonatkozásokban valóban egy egész világ választja el egymástól őket. Ám a projektum, jelesül hogy választ találjunk arra a kérdésre, hogy mi az ember, szorosán összeköti őket egymással, ahogyan a 18. század számos más filozófiai vállalkozásával is.

Kampis tanár úr úgy látja, hogy Hume és Kopernikusz kapcsolata közismert téma, amelynek vonatkozásában az értekezésben nem válik el egészen jól a „már tudott” az „újdonságtól”. Abban a tekintetben vitatkozom bírálómmal, hogy Hume és Kopernikusz kapcsolata közismert téma lenne. Magam a Hume-irodalomban néhány próbálkozást ismerek e viszony valamilyen tisztázására, ezekre hivatkozom is a 204-es lábjegyzetben. Amire nem hivatkozom ebben a kontextusban az Nicholas Capaldi értelmezése, aki a jelzettekhez hasonlóan a kanti kopernikuszi fordulat analógiájára érti meg Kopernikusz jelentőségét Hume számára – azaz szerintem elhibázottan, mert itt nem a modell, hanem a módszertan kérdéséről van szó. Eric Schliesserrel alapvetően egyetértek – ami nem meglepő, mert azok a tanulmányok, amelyekből a kötet összeállt, részben olyan kutatásokban keletkeztek, amelyekben szorosán együttműködtünk. Schliesser ugyanakkor általában az episztemikus erények kontextusában, s nem az emberi természet tudományának kontextusában tárgyalja Hume egyébként általa is hasonlóképpen értelmezett passzusát. Az én értelmezésem magját az képezi, hogy a kopernikuszi fordulat Hume-nál a kísérleti módszer morálfilozófiai bevezetését jelenti – ez az, ahol Hume szükségesnek látja a filozófiai fordulatot, amely így egyúttal a spekulatív filozófia módszereinek kritikájával is együtt jár. Azonban bírálómnak igaza van abban, hogy az értekezés más értelmezésekkel kevésbé konfrontatív, és ez nem könnyíti meg a hozzájuk képest új elemek azonosítását. Azok az értelmezések – mint ebben az esetben is –, amelyeket elhibázottnak tartok, jellemzően lábjegyzetekben kerülnek említésre, és ritkán tárgyalom ezeket explicite. Ennek oka elsősorban az, hogy az értekezés alapját olyan tanulmányok képezik, amelyek Hume-specialisták számára íródtak,

s ebben az érőterben elegendő volt pusztán jelezni, hogy az általam kínált olvasat hogyan illeszkedik a diskurzusba.<sup>1</sup>

Ide kapcsolódik bírálómnak a szakirodalom felhasználását illető másik kritikája, amely konkrétan Catherine Packham 2012-ben megjelent könyvére hivatkozik. Az értekezés benyújtott formájában 2014-ben készült el, és 2015-ben, az előző doktori pályázatom kényszerű visszavonását követő első lehetséges alkalommal került benyújtásra. Packhamnak ez a könyve sajnos nem jutott el hozzám időben – az értekezés időközben megjelent, bővebb és kissé átdolgozott változata már tud a könyvről, bár ott sem is vitatom a bírálóm által vitatni igényelt kitélt. Magyarán: pusztán technikai oka van, hogy az értekezés nem említi ezt a könyvet (csak Packham egy tanulmányát, amely részben a könyv alapjául szolgált), s nem az, hogy Packham nem, Cunningham viszont tagja a „Hume klubnak”. Valójában egyikük sem tagja a Hume klubnak – Cunningham alig közölt tanulmányokat Hume-ról, és különösen az általam idézett tanulmány méltatlanul kevés figyelmet kapott, bár a helyzet változik. Tavaly jelent meg Catherine Wilson tanulmánya, amely ugyancsak Hume vitalizmusát tárgyalja, így már legalább hárman vagyunk, akik azt hisszük, hogy ez a fogalom nagyon is alkalmas arra, hogy megvilágító értelmezést szervezzünk köré. (Egyébként az értekezés Hume-ra nyitott perspektívája elsősorban olyanok munkájára támaszkodik, akik nem tagjai a Hume klubnak, sőt, még csak nem is filozófia-, hanem tudománytörténészek (pl. Donovan, Guerrini, Reill, Schoefield, Shaffer, Shapin), s ha van újdonságértéke a munkámnak, akkor az szerintem ennek a perspektívának köszönhető.)

Innen talán már látszik az is, hogy mi a válaszom a bírálóm által felvetett passzussal kapcsolatban. Packham e megfogalmazása és annak szöveggörnyezete azt a klasszikus Hume-képet visszhangozza, amelynek az értekezés alternatíváját próbálja kínálni – s ebben az értelemben az értekezés a Packham által felidézett képpel szemben foglal állást. Az a gondolat, hogy Hume pszichológiája mechanikus jegyeket mutat, vagy hogy valamiképpen Newton dinamikájához kapcsolódik, a Hume-kutatás olyan toposzai, amelyek legtöbbször érdemi tárgyalás

---

<sup>1</sup> Meglepve olvastam, hogy Kampis tanár úr szerint a Brill „igen kevésbé ismert kiadó”. A Brill 350 éves múltra tekint vissza, mintegy 200 folyóiratot és évente 800 kötetet jelent meg. Az antik, a középkori és a koramodern eszme- és tudománytörténet területén széles körben respektált kiadó. Reputációja ugyan nem éri el a vezető egyetemi kiadók reputációját, de a jelzett területeken a Springer, Palgrave-Macmillan, Ashgate, Routledge stb. kiadók reputációjához mérhető. A kötetek árszabása e kiadók keményfedeles kötetéhez hasonló (az amazon.com-on 97 USD áron rendelhető). Továbbá a jelzett kiadóknál sokkal szebb köteteket ad ki – s ez esetemben fontos szempont volt.

nélkül bukkannak fel a Hume-ról szóló tanulmányok oldalain. Azonban ha van olyan területe a hume-i elmének, ahol ezt a képet hatékonyan kétségbe lehet vonni, az éppen a szenvedélyek Packham által felemlegetett területe. Itt ugyanis hemzsegnek a kémiai hasonlatok és metaforák, s a minőségileg differenciált és vitalisztikusan aktív anyag tulajdonságaival vont analógiák (lásd pl. az értekezés 148. oldalán). Következésképpen Hume kapcsán nem tudok Packham értelmezéséhez csatlakozni, de szimpatizálok az Adam Smith gondolkodásának vitalisztikus jegyeit előtérbe helyező értelmezésével – ahogyan Peter Hans Reill hasonló olvasatával is.

Kelemen tanár úr érdemesnek tartotta volna kiemelni az általam ajánlott értelmezés jelentőségét a szubsztancialista énfogalom filozófiai pályafutásának viszonylatában. Ezen a ponton csak egyetérteni tudok – olyannyira, hogy az értekezés könyvként továbbfejlesztett változatában erre a kiemelésre sor is kerül. Ott (a könyv 146-147. oldalán) éles kontrasztba helyezem egymással a Packham által is invokált Hume-képnek az én fogalmára vonatkozó implikációit az általam vázolt Hume-képnek az én fogalmára vonatkozó implikációival. Ott Terence Penelhum nagyon világos megfogalmazására támaszkodom, melyben a hume-i én-nek a newtoni *Principia* analógiájára felfogott modelljét foglalja össze. Bírálóm jogos igényének eleget téve hadd idézzem ezt a részt a könyvből:

„Terence Penelhum is inclined to understand Hume’s mental world as essentially similar to the *Principia*’s image of the natural world:

If the never-ending changes in the physical world are all to be explained in terms of the attraction of material particles to one another, there is no room for the suggestion that the world itself, which merely *contains* them, exerts a force of its own. It is just the place where the events being described occur. Similarly, if the course of my mental history is determined by the associative attraction of my perceptions, so that they cause one another to arise, there seems no place, perhaps even no clear sense, to the suggestion that *I*, the mind or soul that *has* them, can exert any influence over their course. All it does is *include* them. . . . The denial of an independent real self is not an awkward consequence of Hume’s theory of knowledge, which requires us to say that it is not there because we cannot find it when we look for it (although this is true); it is a cornerstone of his system, required by the supposed fact of a science of man conceived in quasi-Newtonian terms.

Penelhum's stance reflects the widely held image of the passive Humean mind that does not operate on its contents, let alone qualitatively transform them, and in which impressions are being held together by associative attractions modelled on universal gravitation as exerted on particles of passive matter. It is the lack of activity that makes elusive the Humean self: it has no place in the chain of causes and effects.

In the alternative vitalistic picture suggested here it is the compound nature of the Humean mind that makes the self elusive. In Hume's account there is no central faculty responsible for overseeing and directing mental activities whose functioning could produce the impression of "authorship" of one's mental or behavioural actions. Various faculties could play this role, and thus they could produce an impression from which the idea of a "self" could be derived. But these faculties are either missing from Hume's list of faculties (e.g. conscience and the will), or assigned a limited sphere of influence, and thus they are insufficient for playing the role of a central faculty (e.g. reason). Rather, the Humean mind is composed of autonomous faculties with their characteristic active principles, whose interplay explains how and why sensations follow one another and transform into one another. The operations of the mind are distributed throughout the mental architecture, instead of being carried out centrally. The image of faculties independently performing their tasks in an unnoticed, unconscious manner—and not introspectively, as introspection would disturb normal functioning (T Intro. 10)—provides a framework within which the idea of a unitary self cries out for an explanation."

Kelemen és Kampis tanár urak továbbá egyaránt úgy látják, hogy az értekezés tanulságait érdemes volna kiterjeszteni történeti és kortárs irányokban. Hume historicista háttérrel történő értékelése, amint Kelemen János felveti, egyáltalán nem lehetetlen, sőt, azt gondolom, hogy az emberi természet tudománya történetileg (és hozzátehetjük: szociológiailag egyaránt) érzékeny. Ez számos történelmi illusztráción látszik az *Értekezésben* és a második *Tanulmányban* is. Ahelyett azonban, hogy ilyen példákat sorolnék, inkább arra a passzusra hívom fel a figyelmet, amely világosan mutatja a historicista kiterjesztés lehetőségét. Az *Értekezésben* (1.4.4.1, tárgyalom a 128-129. oldalon) Hume különbséget tesz az emberi természet *permanens* és *változtatható* elvei között, amelyeket akár univerzális és lokális elvekként is érthetünk. Permanens elvnek gondolhatnánk például az asszociáció elveit, amelyek mindenhol és mindenkor egyformák, és változtatható elvnek gondolhatnánk a morális ítéletalkotás elveit, amelyek korra és társadalomra érzékenyek. A morális

értékelés elvei a társadalmi környezet viszonyainak és a másokkal folytatott erkölcsi diskurzusnak a hatására finomodnak. Így tehát miközben a történelem az emberi természet mindkét típusba sorolt elvei feltárásához tapasztalati nyersanyagot szolgáltat, a változtatható elvek esetében formálja is azokat. Azt gondolom, hogy erre a belátásra támaszkodva Hume elmélete jól kapcsolható a historicista felfogásokhoz.

Kampis György hasonló irányultságú felvetése inkább koncepcionális jellegű, s filozófiatörténet és kortárs filozófia viszonyára vonatkozik. Való igaz, ez az értekezés kizárólag történeti jellegű és közvetlenül nem aspirál arra, hogy kortárs vitákhoz hozzásszóljon, miközben az is igaz, hogy az ilyen irányú kiterjesztés lehetősége elképzelhető. Jerry Fodor 2003-ban egész kötet szentelt a hume-i elmefelfogást védelmezésének a kortárs elmefilozófiai viták kontextusában, és úgy érvelt, hogy kisebb revíziókkal a mentális állapotok hume-i elmélete ma is tartható, sőt, kívánatos képviselni. Fodor ebben a könyvben a mentális *tartalmakra* összpontosít, miközben egy lábjegyzetben megjegyzi: világos, hogy Hume elméletóriája nem boldogulhat „bizonyos mennyiségű képességpszichológia nélkül”. Az általam ajánlott értelmezés ezt a képességpszichológiát körvonalazza, és a mennyiségét igen jelentősnek látja. Valóban elgondolható mondjuk egy olyan könyv, amely Fodorénak mintegy a kiegészítését adja, és hume-i háttérre támaszkodva a mentális *képességekre* összpontosít. Azt nem tudom, hogy én leszek-e, aki ezt a könyvet megírja, de szeretném remélni, hogy az értekezésemben kínált értelmezés plauzibilis történeti háttérrel ad egy ilyen vállalkozásnak.

Schmal Dániel

I.1. Opponensem bírálata nagyon megvilágító distinkcióval indít. Történeti különbséget tesz természetfilozófiai és teológiai megfontolások – ahogy ő nevezi – *egymással fuzionáló* és – most nevezzük így – *egymáshoz külsődlegesen kapcsolódó* felfogásai között. E distinkciót teljesen jogosultnak tartom, ahogyan azt a diagnózist is, hogy az értekezés nem érzékeny erre a fontos különbségre. Ebből a szempontból joggal észlelhető bizonyos homályosság itt, amely a Leibniz-cel és a *theatrum anatomicummal* illusztrált tudásideal beemelásával a háttérbe valóban kiküszöbölhető lenne. Azonban az értekezés szempontjából a bírálói megjegyzés kontextusában valójában csak a *tudás szekuláris ideológiája* fontos, az az elkötelezettsége tehát, hogy sem a

természeti sem a morális (azaz emberi) világra vonatkozó tudásnak nincs transzcendens relevanciája, és nem lehet legitim transzcendens gyökere. Ebből a szempontból Hume ellensége a gyengébb, szisztematikus összefüggések mellett elkötelezett álláspontnak, következésképpen ellensége az erősebb, fúziós álláspontnak is.

Ugyanakkor hadd ajánljak három megjegyzést:

a) Ezen a ponton – ahogy bírálóm fel is hívja rá a figyelmet – támaszkodom Andrew Cunningham munkájára, aki nem feltétlenül értene egyet bírálóm distinkciójával, inkább a hangsúlyok eltolódásáról beszélne. Azt hiszem azt mondaná, hogy amit bírálóm fúzió és kapcsolódás különbségeként ért, az inkább ugyanazon elköteleződés explicit és implicit megnyilvánulásai közötti distinkciónak tarthatnánk. Amikor Cunningham azt mondja, hogy a koramodern természetfilozófusok akkor is Istenről beszélnek, amikor ezt nem mondják, akkor az mintha a fúziós olvasat szellemében járnának el – csak éppen ők is és korabeli olvasóik is implicate beleértik a természetfilozófiai szövegekbe ezt a tartalmat, de explicite nem fejezik ki. Az, hogy a szövegek miről *nem* szólnak explicite nem csak azt mutatja meg, hogy mi az, ami nem foglalkoztatja (már?) a tudós közösséget, hanem azt is, hogy mit tekintenek közös tudásnak. Ha Cunninghamnek igaza van Pitcairne hallgatása önmagában nem feltétlenül evidencia amellett, hogy amiről nem beszél, az nem is releváns.

Szívesen elfogadom azt az olvasatot, sőt, magam leginkább úgy szeretném szemlélni, hogy Hume valójában nem a tudás egy új ideológiájának megteremtője, amelyhez aztán a tudástermelés gyakorlatai igazodnak, hanem inkább egy a gyakorlatokból megszülető ideológia világos megfogalmazója. Olyasvalaki, aki a tudáselőállító gyakorlatok fokozódó szekularizációjának egy pontján megfogalmazza azt a tudáseszményt, amely e gyakorlatokban részben vagy egészben már érvényesül. Pitcairne valóban jó példa lehet erre, és legalább ilyen jó példa William Cullen is. Így szemlélve az i) – ii) – iii) attitűdök közötti határok kevésbé látszanak határnak, mint inkább két végpont közötti olyan kontinuum egyes pontjainak, amelyet talán szerencsésebb átmenetek semmint cezúrák terminusaiban elgondolni.

b) A második megjegyzésem az első háttérével szinte magától adódik: Van-e *gyakorlatbeli* különbség a „fúziós” kép és a „külsődlegesen kapcsolódó” képhez tartozó tudáselőállító gyakorlatok között? Ha a válasz igen, akkor elképzelhető, hogy a különbség az ideálok különbségének

tulajdonítható, de ennek megállapítása persze további vizsálódást igényel. Ha a válasz nem, akkor mindkettő a tudáselőállító gyakorlatokhoz kapcsolt vallási tudáseszmeny egy-egy változata, és Hume szekularis tudáseszmenye mindkettővel radikális és világos szakítás – miközben a tudáselőállító gyakorlatok mindeközben kontinuusak. Az igazán jelentős kérdés tehát a tudáselőállító gyakorlatok kontinuitására vonatkozik. Ezen múlik a válasz arra a régi vitakérdésre, hogy a koramodern természetfilozófia kontinuus-e a modern tudománnyal – ha ugyanis csak a tudáselőállító gyakorlatokhoz kapcsolódó ideológia változik, s maga a gyakorlat nem, akkor kontinuitásról beszélhetünk, és hajlok arra, hogy így lássam a helyzetet. Ebben a vonatkozásban tehát az Edward Grant és Andrew Cunningham nevével fémjelezte régóta húzódo vitában az előbbi álláspontjával rokonszenvezem inkább. Ám *ez esetben* nem azért, mert az analitikus-értelmező kategóriákat legalább annyira vagy még inkább legitimnek tartom, mint a cselekvők kategóriáit (miközben egyébként ez a helyzet: álláspontom szerint az analitikus kategóriák teszik lehetővé, hogy mást is megértsünk a cselekvőkről, mint amit ők maguk értettek), hanem azért, mert a gyakorlatok kontinuitását – ami természetesen nem jelent változatlanságot – tekintem lényeginek.

c) Számomra úgy tűnik, hogy a düh fogalmának különböző diskurzusokon átívelő elemzésével a *theatrum anatomicum* példájával talán analóg módon értelmezhető fogalmi szituációt próbálok illusztrálni. Ahogy az egyik tanulságként a 31. oldalon megfogalmazom: a különböző diszciplínák a fizioiólógiaótól a morálfilozófián át a teológiáig azonos fogalmiságra támaszkodnak e jelenség tárgyalásában. Amikor pedig azonos fogalmiság strukturálja egy jelenség szemléletmódját különböző diszciplínákban, akkor vajon ezekben az esetekben fúziós vagy külsődleges a vallási megfontolások szerepe? Mint ez a példa talán mutatja: az opponensem által javasolt distinkció, bár valóban megvilágító, mégis sok esetben nem alkalmazható kellő egyértelműséggel. Az a kérdés tehát, hogy egy adott szöveg fúziós vagy a külsődleges értelmezést támogat-e inkább, sok esetben az értelmező által elhelyezett hangsúlyok kérdésévé válik.

E három megfontolás tanulsága szerintem ugyanaz: opponensem distinkciója termékeny analitikus eszköz lehet, számomra úgy tűnik ugyanakkor, hogy itt egyazon vallásilag inspirált tudáseszmeny melletti elkötelezettségnek két, fokozatilag de nem minőségileg különböző megnyilvánulásáról van szó. Értelmezésem szerint a Hume által képviselt tudáseszmeny ennek legitimitását vonja kétségbe, még leggyengébb változatában is.



I.2. Abban a kérdésben, hogy a fikcionalizmus szövetségese-e a felvilágosodásnak, bírálóm nem bizonytalanított el. Miközben ugyanis Hume felvetésével és Bayle-lel összhangban elfogadom, hogy didaktikai szempontból bizonyos kívánatos viselkedések elősegítésére a vallási tanok hasznosak lehetnek, ennek ellenére fenntartom, hogy az ilyen inspirációjú fikcionalizmus nem szövetségese a felvilágosodásnak, mert ezen az úton a kognitív értékétől megfosztott vallást (vagy vallási hipotézist, amint Hume mondja a *Tanulmányban* több helyen) úgy reprezentálják, mint ami kognitív értékkel rendelkezik. Azaz egy fikcionalista értelmezését elfogadva csak akkor lehet a vallás hasznos eszköze a felvilágosodásnak, ha közben az ekként nevelt embereket kiskorúnak tekinti. Mint bírálóm mondja, a fikcionalizmus, a felvilágosodás egyik központi stratégiája, s “[e]nnek markáns bizonyítéka a *religio duplex* széles körben elterjedt eszménye, amely szerint a *duplicitás* nem feltétlenül implikál képmutatást, inkább pedagógiai lehetőség rejlik benne. A társadalom nevelhető olyan eszmények jegyében, amelyek valódi kognitív tartalma – akár deista, akár ateista formában explicáljuk – éppúgy csak a beavatottak számára hozzáférhető, mint a misztériumvallások ez idő tájt felelevenített rítusaiban.” Mi más lenne ez, mint kiskorúsítás? A vallási fikcionalizmus és a *religio duplex* tana esetében tehát továbbra is úgy gondolom, hogy nem a felvilágosodás szövetségeseiről, hanem inkább a felvilágosodás meghasonlottságának egyik jeléről beszélhetünk.

I.3. Schmal tanár úrnak valószínűleg igaza van abban a bíráló megjegyzésében, hogy az indokoltnál szorosabban kapcsolom össze a vitalizmus térhódításával azt a folyamatot, melynek során a fiziológiai kutatások pszichológiai kérdésekben relevánssá válnak. Nagyon találónak tartom a „módszertani materializmus” címkéjét, és egyetértően elfogadom, amit bírálóm a 18. századi folyamatokról etekintetben mond. Egyetlen releváns körülményre hívom fel itt a figyelmet, amely talán enyhíti, hogy a vitalizmus szerepét némiképp túlhangsúlyozom, jelesül, hogy a módszertani materialista elméletek, így a bírálatban említett Haller és Bonnet kutatásai is a vitalista elméletek által előtérbe állított problémák és fogalmak erőterében zajlottak. Tanulságosak itt Peter Hanns Reill kutatásai, aki úgy érvel, hogy Haller éppenséggel a mechanizmus felbomlásához járul hozzá egyrészt azzal, hogy az élő, irritábilis anyagot minőségileg különbözteti meg másfajta anyagoktól,

másrészt azzal, hogy az élő szervezet aktív erőit decentralizálja. (Reill, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, 130-131). Ez a problematika, fogalmiság és maga a szemléletmód is a vitalizmus problematikájának erőterében helyezte el Hallert. Így amikor a bírálóm által jelzett helyen úgy fogalmazok, hogy „That physiology and descriptive psychology are mutually relevant to each other was obvious to many, once vitalistic ideas concerning the union of mind and body became common currency.” – akkor ennek a gyenge olvasata pusztán annyit mond, hogy a vitalisztikus ideák általános elterjedésével válik nyilvánvalóvá fiziológia és pszichológia kölcsönös relevanciája – azt ugyanakkor nem tagadom, hogy más és akár korábbi ihletettség ne játszhatott volna itt szerepet – azaz e problémák karteziánus kereten belüli kezelése azt hiszem ezzel kompatibilis.

II.1. Az értekezésben valóban úgy tekintek az introspekciónak, mint a tapasztalatnak az emberi természet tudománya szempontjából problematikus forrására. Azonban nem a *Tanulmány* 1.13-as bekezdése önmagában a kulcs itt, hanem sokkal inkább az az *Értekezés* bevezetőjének (I.10) azzal a kitételével együtt olvasva, mely szerint „reflection and premeditation would so disturb the operation of my natural principles, as must render it impossible to form any just conclusion from the phenomenon” – és ezért kell a mindennapi élet megfigyelésére alapozni ezt a tudományt. Ezzel cseng egybe az értekezésben a hume-i introspekciónak mondott ítéletem: „introspective phenomenological evidence – how things seem or feel to be – can play at most a secondary role among the experiential resources available while constructing a science of man on Humean grounds: what introspection tells us should be vindicated by the independent means of philosophical reasoning and should not be accepted at face value as its starting point.” (119)

Ettől függetlenül plauzibilisnek tartom bírálómnak a *Tanulmány* 1.13-as bekezdéséről adott olvasatát is, s ezért megpróbálok a bírálat által inspirált *modus vivendit* találni. Azt hiszem, a probléma itt a 'reflexió' fogalmának két különböző használatából fakad. Az 1.13-ban a 'reflexió' kétféle előfordulásában nem jelentheti ugyanazt. Ha ugyanis az állítás az, hogy az elme műveletei elhomályosodnak „whenever they become the object of reflection” (kiemelés tőlem), akkor nincs értelme azt mondani, hogy ezen a helyzeten maga a reflexió javíthat. Azt javaslom tehát, hogy az első előfordulást értsük szűkebb, technikai értelemben, amikor is a 'reflection' a folyamatok *megfigyelését* jelenti – ebben az értelemben fordul elő az *Értekezés* imént idézett bevezetőjében is,

és ebben az értelemben mondom felette ítéletet a saját értekezésemben. A második értelemben a 'reflection' tágabb és köznapi értelemben a folyamatokon és tárgyakon való elmélyült *gondolkodást* jelenti, amely enyhítheti a belső megfigyelés homályosságát.

Nézetem szerint Hume számára nem a percepciók megfigyelése az érdekes – amelynek persze, hogy nincs más módja, mint az introspekción –, hanem az elme *műveleteinek* feltérképezése. Ebben áll a mentális geográfia avagy az elme anatómiája. Ehhez pedig nincs szükség az introspekción kitüntetett szerepére, mert az elme műveletei viselkedési evidenciák alapján az analízis-szintézis módszerével tanulmányozhatók – ahogyan azt Hume a *Tanulmány* 8. fejezetében ki is fejti.

Ami a benyomás-idea distinkció fenomenológiai-introspektív természetét illeti – ez nagyon ingoványos terep. Természetesen kézenfekvő fenomenológiai olvasatot ajánlani, azonban több, az értekezésben is tárgyalt vagy érintett megfontolás is ez ellen szól. Így például a „higgadt szenvedélyek” kategóriája, amelyben a benyomások fenomenológiailag ideának tűnnek, ám mégis benyomások; vagy az a megállapítás, hogy a szenvedélyeket nem fenomenológiai természetűk, hanem tendenciáik és irányultságuk identifikálja; vagy a benyomások és ideák kölcsönhatásainak és átalakulásainak introspektíve nem megragadható különbségei (egy benyomás fenomenológiájából nem következik, hogy más benyomásokkal kölcsönhatásba lépve elveszti identitását ld. 2.2.6.1); vagy az akarás hamis benyomása, stb. – mindezek azt jelzik, hogy a hume-i elme nem hogy műveletei, de még tartalmi tekintetében sem transzparens az introspekción számára, s így a benyomás-idea distinkciónak nem is lehet tisztán fenomenológiai alapja. Yoram Hazony és Eric Schliesser („Newton and Hume” in Paul Russell, *The Oxford Handbook of Hume*, 2016) egy újabb tanulmányukban az *Értekezés* 1.1.1-4-ig terjedő szakaszait úgy fogják fel, mint az *Értekezés* projektumához szükséges analitikus apparátus rögzítését, amely etekintetben Newton *Principiájának* (és hozzátehetjük: *Optikájának*) nyomdokain halad, „which first seeks to ‘trace’ upward from empirical data toward a small number of terms or causes and with these seeking to ‘explain all effects.” Eszerint az 'idea' és a 'benyomás' distinkció a jelenségek analíziséhez bevezetett, tapasztalatból leszűrt kategóriák – ám hogy ez a tapasztalat akár csak dominánsan introspektív lenne, álláspontom szerint hatékonyan megkérdőjelezhető.

II.2. Bírálom a 'képeség' fogalmának kétféle olvasatát különbözteti meg: a képességek vagy „tapasztalatilag megfigyelhető kapcsolatok rendszerezésének eredményei” vagy „az emberi természet reális képességei”. Az első olvasatot a hagyományos Hume-képpel azonosítja (ebben egyetértek vele), a második esetében az elmének az ajtón kipenderített szubsztanciális fogalmát látja visszasettenkedni az ablakon, és kérdezi, miként is értelmezem végeredményben a képeség fogalmát Hume-nál.

Álláspontom szerint Hume 'képességei' nem pusztán törvényszerű kapcsolatok, nem pusztán regularitásokat rögzítenek, hanem nekik maguknak oksági karakterük van – ennyiben különböznek például a newtoni mozgástörvényektől: senki nem gondolja, hogy a testek a törvények miatt mozognak úgy, ahogy mozognak; ezek a törvények csak regularitásokat írnak le. A hume-i elme törvényei, vagy princípiumai jellemzően nem ilyenek, hanem – ahogy David Owennel egyetértve gondolom – maguk is okok; newtoni analógiánál maradva: olyanok, mint a gravitáció, abban az értelemben legalábbis, hogy folyamatokat idéznek elő és tartanak fent. Eklatáns példái az ilyen princípiumoknak az asszociáció, és méginkább a szimpátia elvei. A szimpátia ugyanis egyrészt szelektíven érvényesül, mert az ideák közül csak a mások mentális állapotaira vonatkozó ideákra irányul, ott is inkább azokra, amelyek hozzánk térben, időben, szociálisan közelálló mentális tartalmaira vonatkoznak, majd ezeket az ideákat alakítja vissza a nekik megfelelő benyomássá. Nem arról van szó, hogy az ideák általában vagy akár csak minden mentális állapotra vonatkozó ideák átalakulna neki megfelelő benyomássá – pedig ezt kellene várnunk, ha a szimpátia elvei a mozgástörvények analógiájára regularitásokat írnának le. Hanem arról van szó, hogy a szimpátia aktív és transzformatív princípiuma szelektíven alakít át bizonyos ideákat benyomásokká. Aktív, szelektív, oksági szerep ez – következésképpen ezeknek az elveknek és képességeknek *valamiknek* lenniük kell, ha nem lennének, hatásuk sem lehetne. Hogy metafizikai természetükre nézve kicsodák, az pont olyan másodlagos kérdés, mint Newton és a newtoniánusok számára a gravitáció metafizikai természetének kérdése – ezekre a kérdésekre a kísérleti filozófia szempontjából a dolgok akkori állása szerint csak episztemikusan értéktelen hipotetikus válaszok voltak adhatók.

Ez talán már sugallja a következő válaszpontot is. Amikor azt mondom, hogy a képességek „do not presume a robust ontological commitment on Hume's part, only a tentative or instrumental one”, akkor azt úgy értem hogy a képességek és elveik körvonalazása a hume-i

vállalkozás végeredményei és nem kiindulópontjai. Hume nem e képességek *felől* érvel egyéb konklúziói irányába, hanem e képességek mint konklúziók *felé* érvel – mint jól tudja: fallibilisen. Ahogy mondja is: “we must distinguish exactly betwixt the phaenomenon itself, and the causes, which I shall assign for it; and must not imagine from any uncertainty in the latter, that the former is also uncertain. The phaenomenon may be real, tho’ my explication be chimerical. The falsehood of the one is no consequence of that of the other.” (T 1.2.5.19) Ez tehát Hume elkötelezettségének mértéke a képességek és elvek realitását illetően, s eszerint a következő összefoglalást talán méltán adhatnám Hume szájába: bizonyos megfigyelések alapján, bizonyos módszer szerint bizonyos okságilag aktív elveket találtam az emberi természetben és ezek az elme ilyen és ilyen képességeit (azaz anatómiáját) körvonalazzák – ezt kínálok az emberi viselkedés elmélete gyanánt, de mint minden elméletalkotónál, esetemben is elképzelhető, hogy tévedek, és ez az egész valójában csak kiméra.

II.3. Bírálóm a továbbiakban az 'okság' hume-i elemzésével állítja szembe a hume-i képességek általam javasolt felfogását, és úgy látja, hogy ezek a passzusok szembe mennek a képességeket realiztikus irányba toló olvasatommal. Olyan kérdéskörbe ütközünk itt, amely a védés keretei között adekvátan aligha vitatható meg – jelesül a szakirodalomban a „szkeptikus realizmus” problematikájaként ismert kérdésbe –, de a válasz körvonalazására természetesen kísérletet teszek.

Ha jól értem bírálóm ellenvetését, az ő olvasatában Hume közkeletűen szkeptikus keretek között értelmezett okságfelfogása már eleve gátat szab annak, hogy a képességekkel kapcsolatban realiztikus álláspontot képviselhesen. Én azonban azt gondolom, hogy a képességek problémája és az okság fogalmának problémája nincsenek egy szinten, így az egyik nem lehet gátja a másik probléma megoldásának. Az én olvasatomban Hume az okság fogalmának empirikus dedukcióját adja, azaz levezeti, hogy milyen okságfogalmunk lehet, ha empiristák vagyunk – azaz ha az emberi természetet azzal az aparátussal elemezzük, amelyet Hume az *Értekezés* és az első *Tanulmány* elején bemutat. Ezzel a közelítéssel azt kapjuk, hogy az okság fogalmából Hume elemzésében kibontott szükségszerű kapcsolat ideája nem a neki megfelelő benyomásból, hanem az állandó együttjárás tapasztalata által bennük ébredő, a dolgok megszokott lefolyására irányuló várakozás benyomásából ered. Ebben az elemzésben nem kapunk állásfoglalást arra nézve, hogy vannak-e

egyáltalán oksági viszonyok a világban – arra a kérdésre kapunk választ, miszerint „Oksági következtetéseket vonunk le és oksági kapcsolatokat állapítunk meg. Hogyan lehetséges ez?” Magyarán Hume elmélete az én értelmezésemben arra a kérdésre válaszol, hogy hogyan és milyen okságfogalommal rendelkezhetünk mi, emberi nézőpontról szemlélve – így nem válaszol arra a kérdésre, hogy vannak-e a világban oksági kapcsolatok, vagy hogy milyen okságfogalom lehetséges az emberi nézőponttól függetlenül.

Hume folyamatosan hangsúlyozza, hogy az okság fogalma és az oksági következtetés képezi minden megismerés és cselekvés alapját – azaz az okság fogalma kiküszöbölhetetlen. És hasonlóképpen kiküszöbölhetetlenek a Hume szerint ezzel rokon fogalmak, úgymint „*power, force, energy, or necessary connexion, of which it is every moment necessary for us to treat in all our disquisitions.*” (EHU 7.3) Következésképpen annyit tehetünk – és Hume ennyit tesz – hogy megmagyarázzuk e fogalmak eredetét és működését, de lehetetlen kiküszöbölni őket – és miért is tennénk? A hume-i cél nem az, hogy revízió alá vegyük az emberi természetet, hanem hogy feltárjuk működésének elveit, s az elvek segítségével tisztába tehetjük centrális, de problematikus fogalmainkat is. Bizonyos fogalmak – különösen filozófiai fogalmak hajlamosak erre – ezen az úton persze menthetetlenül diszkreditálódnak (pl. 'szubsztancia'), más fogalmak revízió alá vétetnek (pl. 'képesség', lásd az értekezés 84-87), más fogalmakat egyszerűen megértünk – ilyen az 'okság' is. A revízió és a megértés következménye pedig nem az, hogy felhagyunk az illető fogalmak használatával, hanem az, hogy immár tudjuk, mit beszélünk. Következésképpen az okság fogalmának hume-i elemzésével teljesen konzisztensnek tartom, hogy az emberi természet tudománya továbbra is oksági nyelvezet beszél, ahogy azt sem látom aggályosnak, hogy adott esetben realiztikus hajlandósággal beszél a képességekről. Ennek a beszédmódnak – legalábbis az okság esetében – az alternatívája az lenne ugyanis, hogy inkább nem mond semmit.

II. 4. Egyetértek bírálómmal abban, hogy Hume szerint valóban csak az észleletek egymásrakövetkezését tudjuk megfigyelni – ám nem itt van a történet vége, mert ezekből a megfigyelésekből (és méginkább mások viselkedésének megfigyeléséből és a történelem tanulmányozásából) következtetéseket tudunk levonni. Ahol szelektív és kvalitatív átalakulásokat látunk (a benyomás-idea konverziók azok, lásd T 2.2.6.1 idézve a 137. oldalon), ott joggal merül fel a kérdés, hogy mi szelektál és mi okozza az átalakulást – ugyanis csak bizonyos benyomások

konvertálódnak ideává és megfordítva – következésképpen az átalakulás nem jöhet az észleletből magából. Miért nem alakul át az asztal ideája sohasem az asztal benyomásává? Hiszen *mint idea* semmiben sem különbözik a közelemben lévő barátom szenvedéséről alkotott ideámtól – miért hiányzik hát ennek az ideának a képessége arra, hogy benyomássá alakuljon? Az általam adott olvasat válasza úgy hangzik: a szimpátia szelektív képesség, amely kondicionáltságának megfelelően aktiválódik, de csak mentális állapotokra vonatkozó ideák esetében. Az opponensem által mondott *just so* történet esetében viszont nem látom, hogy mi lenne a magyarázat. És hasonlóképpen az asszociáció elvei esetében: hogy az asszociáció melyik elve kapcsol össze két ideát, az nem a két idea intrinzikus tulajdonságainak függvénye – az asszociáció elvei az észleletekhez képest külsődleges, azok kapcsolódásait magyarázó princípiumok (lásd 74). A képességpszichológiai olvasat – nevezzük így – rögzíti az észleleteken kívülről, az elme „szervei” által az észleletekre gyakorolt hatás elveit és ezek révén tud valamiféle magyarázattal szolgálni – most tekintsünk el attól, hogy milyen erős ez a magyarázat –, a *just so* történetekből viszont a magyarázati elem teljesen hiányzik. Pedig Hume prejektuma az emberi működések magyarázatára irányul.

Végezetül ismételten megköszönöm bírálóim munkáját és az értekezésről mondott pozitív ítéletüket. Hálás vagyok, hogy segítségükkel ismét gondolkodhattam ezeken a kérdéseken, és amiért álláspontomat bizonyos vonatkozásokban legalább önmagam számára világosabbá tehettem – csak remélni merem, hogy ez bírálóim felé is sikerült.

Budapest, 2017.03.21.

Demeter Tamás