

Demeter Tamás *David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism (Methodology and Ideology in Enlightenment Inquiry)* című nagydoktori értekezése kiváló munka, amely nemcsak a nemzetközi tudományosság szakmai elvárásainak tesz eleget, de Hume, a newtonianizmus és a skót felvilágosodás kapcsolatrendszerének feltárásával a korszakról alkotott képünket is jelentősen gazdagítja. Ezért az alábbiakban nem annyira bírálatot szeretnék megfogalmazni a monográfia téziseivel szemben, mint inkább arra teszek kísérletet, hogy (I) bizonyos pontokon kiegészítéseket, illetve további szempontokat javasoljak az értekezésben megrajzolt képhez, valamint (II) megjelöljem azt a néhány helyet – kevés ilyen van –, ahol Hume-értelmezésem eltér Demeter Tamás olvasatától. Fejtegetéseimet egy rövid összeggel zárom (III).

I. Demeter Tamás munkája világos feladatokat tűz ki maga elé, s ezeket maradéktalanul el is végzi, így alábbi megjegyzéseim a mű megvalósult formáját tekintve szükségképpen externális szempontokat vetnek fel. Arra azonban reményeim szerint alkalmasak lesznek, hogy további párbeszéd kiindulópontjául szolgáljanak.

A monográfia egyik legnagyobb erőnye, hogy Hume gondolatait születésük eszmei, ideológiai és társadalmi kontextusa felől közelíti meg. A mű társadalomtörténeti fejtegetései mintegy integrálják és koherens egésszé szervezik Demeter Tamás eddigi munkásságának különböző irányait. Hume filozófiája ennek folytán nem egyszerűen a gondolatok belső kapcsolatrendszerén keresztül jelenik meg, hanem a 18. század első felének skót szellemi életével relációban. E kontextus jól fókuszált, alapos elemzések tárgya a könyvben. (Itt jegyzem meg, hogy különösen sikeresnek és megvilágító erejűnek tartom az V., a VII. és a VIII. fejezeteket.) Ugyanakkor a brit és a skót kontextus prioritása azt is eredményezi, hogy a hume-i gondolkodásra ható egyéb tényezők kisebb hangsúlyt kapnak, vagy csak áttételesen jelennek meg. Ez összességében nem jelent problémát, mert a disszertáció fő tézise a newtoni hatás természetével kapcsolatos, az egyes részelemzések során azonban olyan kiegészítéseket tesz lehetővé, amely esetenként a hangsúlyok áthelyezését indokolja.

1. A monográfia egyik fő tézise szerint Hume szekuláris nézőpontja szakítást jelentett a korabeli természetfilozófia vallási-teológiai orientációival. E tézis éles határvonalat húz a hume-i gondolkodás és a korábbi skót newtonianizmus között (amely egyéb tekintetben persze, mint kiderül, gazdag hatást gyakorolt Hume-ra). E tétellel egyetértek, ugyanakkor egy

további distinkció bevezetését javaslom. Úgy vélem, hogy a természetfilozófiához kapcsolódó teisztikus célok a 18. században összefüggnek ugyan de nem kontinuusak a természetfilozófiai törekvésekkel. Hadd világítsam meg ezt a leideni *theatrum anatomicum* képével.¹ A leideni egyetem anatómiai bemutató terme – amelyet a skót természetfilozófusok több generációja ismerhetett meg személyesen Hume korában – a 16. század utolsó évtizedében, 1596-ban készült, és jól érzékelteti a vallási és természetfilozófiai szempontok szoros – gyakorlatilag kontinuus – összefüggését. E térben szétválaszthatatlanul ötvöződnék az orvostudomány és kórbonctan elméleti és gyakorlati problémái, valamint az ezektől elválaszthatatlan morális és teológiai összefüggések. A kiállított csontvázak *egyszerre* szolgálják az anatómia oktatását, és képviselik a *memento mori* gondolatát. Nem eltérő jelentések külsődleges kapcsolatát látjuk tehát, hanem egy szimbolikusan szervezett egységes teret, amelyben a természetfilozófiai és morális és teológiai összefüggések mintegy „fuzionálnak”. Ezzel szemben e jelentésrétegek a 18. századra a legtöbb esetben elválnak egymástól. Szoros kapcsolatban maradnak ugyan, de szemben a nem sokkal korábbi előzményekkel világosan megkülönböztethetőek. Jól érzékelteti ezt az újszerű viszonyt Leibniz *Metafizikai értekezésé-*nek egy szakasza:

„De miként a geométernek nem kell elméjét terhelnie a kontinuum összetételének híres labirintusával, s miként az erkölcsfilozófusnak és a jogtudósnak vagy a politikusnak nem kell törődnie a szabad akarat és az isteni gondviselés összeegyeztetésének súlyos nehézségeivel – mivel *a geométer valamennyi bizonyítását elvégezheti*, a politikus pedig valamennyi döntését meghozhatja anélkül, hogy belemenne ezekbe a fejtegetésekbe, amelyek *ennek ellenére* nélkülözhetetlenek és fontosak a filozófiában és a teológiában – ugyanígy a természetfilozófus is számot adhat tapasztalatairól (...) anélkül, hogy szüksége volna egy másik szférához tartozó általános megfontolásokra; ha pedig Isten közreműködésére vagy valamilyen lélekre (...) hivatkozik, akkor *éppúgy badarságokat beszél*, mint az, aki egy fontos gyakorlati döntés kapcsán annak a kérdésnek a tárgyalásába akarna belemenni, hogy mi a végzet és a szabadság természete...” (G 4:435. mk. 18. saját kiemeléseim.)

E megfontolások megváltozott szellemi klímáról tanúskodnak. Annak a viszonyoknak a dokumentumai, amely világosan szétválaszt, autonóm tárgyterületeket, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ezek végső magyarázata és összefüggésrendszere nem tárható fel teisztikus megfonto-

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Anatomical_theatre#/media/File:Anatomical_theatre_Leiden.jpg

lások nélkül, amelyek „ennek ellenére nélkülözhetetlenek és fontosak” a filozófiában és a teológiában.

Nézetem szerint hasonló viszonyrendszer olvasható ki azokról a kijelentésekből is, amelyeket Demeter Tamás a 18. oldaltól kezdődően elemez, s amelyek szerint a természeti és az erkölcsi világ a newtoniánus hagyományban az eszköz és a cél viszonyában áll egymással. Szemmel láthatólag nem abban a relációban állnak tehát, amelyet az imént fúziósnak neveztem, hanem egy összefüggő és egészében egységes rendszer jól *artikulált* részeiként függnak össze, mint ahogyan Leibniznél is. Ahogyan George Turnbull írja: *one strictly connected system*, vagy ahogyan Demeter Tamás fogalmaz igen találóan a filozófia különböző ágaival kapcsolatban: *they constitute a system of mutual dependencies* (21). Pusztán annyit szeretnék hozzáfűzni ezekhez a pontos elemzésekhez, hogy az itt kirajzolódó viszony jelentősen eltér a korábbiaktól, amennyiben az egyes területek itt olyan logika mentén szerveződnek, amely még akkor is lehetővé teszi a részterületek elválasztását és önálló kezelését, ha végső céljukat és az elemzés mélyebb rétegeit tekintve egymásra vonatkoznak. E jelenség egyik magyarázata annak a szaktudásnak a technikalizálódása, amely tankönyvszerűen átadható jártasságot kíván az egyes problémák kezelésében, miközben az egyes tárgyszerűletek összefüggésének ismeretét egy alacsonyabb mérnöki szinten nem követeli meg.

Amikor tehát elismerjük, hogy a diskurzus különböző rétegei a Hume előtti időszakban *exerted mutual influence on one another*, vagy amikor azt mondjuk, hogy *physiological discourses were filled with hidden moral meaning and religious content* (10), illetve amikor – helyesen – azt állítjuk, hogy a vizsgálódások célja Isten szándékainak és attribútumainak az ismerete volt (vö. 11), akkor mindehhez érdemes hozzátenni, hogy ha a hume-i megközelítést állítjuk az egyik oldalra, akkor valóban élesek a határok a korábbi és a hume-i látásmód között, de az imént kifejtett szempontok alapján a korábbi időszak sem kezelhető *en bloc*, sőt a részterületek autonómiaigényének egyre erőteljesebb artikulálása számos korábbi tendenciát is a hume-i szemléletmódhoz közelít.

Hadd világítsam meg ezt az összefüggést két kifejezés, a *significance* és az *intelligibility* összevetésével. Demeter Tamás a következőket írja.

[S]tudying God’s creation provided the basic ideological framework of early modern science: this was a background presupposition against which *significance* of the enterprise was perceived and the ultimate meaning to its findings was ascribed. This ideology of knowledge was not superadded to the works of knowledge production: it was an intimate and unavoidable

part of the framework of *intelligibility*, and not external to knowledge claims themselves. (91, saját kiemelés)

E megfogalmazás első formájával maximálisan egyetértek: a 18. századi természetkutatói program jelentését és jelentőségét (*significance*) intrinzikusan meghatározta az isteni teremtes gondolata. Ugyanakkor úgy vélem, hogy e program érthetőségét (*intelligibility*) nem határozta meg hasonló módon. Kontrasztként hadd utaljak Descartes kijelentésére, amely szerint egy ateista nem rendelkezhet tudással. Ez a szélsőséges álláspont egyáltalán nem meghatározó Hume korában: a teológiai vonatkozások valóban át- meg átjárják a természetfilozófiát *significance* tekintetében, de az egyes területek belső összefüggésrendszere mégsem utal olyan intrinzikus módon Istenre, mint a 16. és részben a 17. századi spekulációkban (pl. az *archaeus* paracelziánus tanításában, vagy a vitalisták *plastikus természetében*, amelyek teológiai preszuppozíciók nélkül tökéletesen *érthetetlenek*). Közelebb lépve a hume-i gondolatok kontextusához hadd utaljak Archibald Pitcairne leideni programadó beszédére, amely *An Oration proving the Profession of Physic free from the Tyranny of any Sect of Philosophers* címen jelent meg az angol életműkiadásban (*The Whole Works of Dr. Archibald Pitcairn*, London: E. Curll – J. Pemberton, 1727. 2nd ed). E proklamációban Pitcairne anélkül körvonalazza a természetfilozófia módszerét, hogy akárcsak az említés szintjén is *bármilyen* vallási összefüggésbe helyezné azt. Az orvostudomány elérni vágyott csúcspontjaként azt a célt jelöli meg, „hogy az ember eljusson a biztonság olyan fokára, amelyet a természete lehetővé tesz” (6. o). Mi több, a tudományos eljárást, amely a jelenségek gondos megfigyelését és az ezekből adódó következtetések levonását jelenti, nemcsak a teológiai összefüggésektől választja el, de végső soron a filozófiaiaktól is. A tapasztalati belátások jelenségek tágabb vagy szűkebb csoportjára vonatkoznak, s érvényességük független a világ végső szerkezetével kapcsolatos ismeretektől (amelyek newtoni értelemben hipotéziseknek minősülnének). Mindezzel természetesen nem kívánom kétségbe vonni a fizikoteológia népszerűségét, csupán azt állítom, hogy a teisztikus érvelési stratégiák másként – kevésbé szerves módon – illeszkednek a természetfilozófiai elvekhez, mint a korábbi időszakban. Ez még olyan mélyen religiózus indítatású szerzőkre is igaz, mint George Cheyne, akinek *Philosophical Principles of Religion* (1715) című művében világosan elválasztható egymástól a természetfilozófia matematikai apparátust igénylő feldolgozása és azoknak a teisztikus konzekvenciáknak a levonása, amelyek az eredményeket interpretálják. Ugyanebbe az irányba mutat a *természet* és a *teremtés* törvényeinek világos elválasztása, ami azt sugallja, hogy az előbbiek önállóan tárgyalhatók, de nem adnak magyarázatot a természet keletkezésére.

Magam tehát a természetkutatás és az ideológiai összefüggésének tekintetében három gyakran egymásba fonódó, történetileg azonban mégis jól elkülöníthető attitűdöt különböztetnék meg. (i) A teológiai összefüggések eredetileg nem választhatók el a természetfilozófiai elméletektől, hanem a kettő fuzionált formában létezik együtt. (ii) Kialakul az intelligibilitás egy önálló – magas fokú technikai jártasságot igénylő – szférája, amelynek a jelentőségét, s végső értelmét továbbra is ideológiai szempontok határozzák meg. (iii) S végül létrejön a természetkutatás hume-i projektje, amelyben sem az *intelligibility*, sem a *significance* nem igényel teológiai megalapozást, hanem amelyben a természet vizsgálatához fűződő érdekek az immanens emberi élet érdekei felől érthetők meg.

E megfontolások nem mondanak ellent Demeter Tamás tézisének, inkább csak kiegészíti azokat, amennyiben az általa elemzett hume-i eredményeket a (ii) és a (iii) közötti határ megvonásának gesztusaként értékeli. Ez természetesen mit sem von le annak igazságából, hogy Hume szekularizmusa felől nézve (i) és (ii) egyaránt e határ egyik oldalára esik. Ugyanakkor megnyitja az utat egy olyan érvelés előtt, amely (ii) és (iii) közös vonásait hangsúlyozza (i) ellenében. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy bizonyos megfogalmazások árnyalása szorulnak. A szerző saját álláspontjával összhangban idézi Andrew Cunningham szavait: *no-one ever undertook the practice of natural philosophy without having God in mind, and knowing that the study of God and God's creation – in a way different from that pursued by theology – was the point of the whole exercise.* (91) E kijelentés az iméntiek fényében csak megszorításokkal igaz. Magam hajlamos vagyok úgy látni, hogy a 18. században nem vonhatók olyan éles határok, mint azt a *dominant ideology of inquiry* kifejezés sugallja (12, vö. 172).

2. Egy további kiegészítés a vallással – s különösen a rosszal és a teodíceával – kapcsolatos hume-i állásfoglaláshoz kapcsolódik. Úgy vélem Hume ezzel kapcsolatos eszméi mögött nagy mértékben Pierre Bayle (109–110) gondolatai tapinthatók ki. Bayle hatását mutatja ugyanis az a hume-i következtetés, amely szerint a vallás mint kognitív vállalkozás kudarcra van ítélve, s így esetleges értékei függetlenek a vallás episztémikus teljesítményétől (113). Olyan tézis ez, amely – amint Demeter találóan megjegyzi – instabil képződménnyé teszi a vallási fikcionalizmus eszményét. Bayle szerepe ezen a ponton nézetem szerint jobban megvilágítja Hume dilemmáit, mint a lokális kontextus. Induljunk el a következő konklúziótól: *religious fictionalism is thus not an ally of enlightenment* (112). Ha e kijelentés általános megállapításként értendő, akkor Bayle 18. századi recepciója erősen megkérdőjelezi. Bayle *Történeti és kritikai szótára* ugyanis egyaránt inspirálta a teizmus elutasítását (a klandesztinus és a nyílt

ateizmust), valamint egy nem-kognitív vallásfelfogást (pietizmus, később Schleiermacher, Kierkegaard). Hume-nak a vallási fikcionalizmussal kapcsolatos ellentétes irányú kijelentései (vö. 112) e kettősség fényében olyan dilemmát tükröznek, amely a kontinensen is széles körben ismert, s a bayle-i gondolkodás örökségének tekinthető. A fikcionalizmus ugyanis egyrészt valóban instabil képződmény, másrészt azonban instabil jellege dacára mégis központi stratégiája a felvilágosodásnak. Ennek 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 explikáljuk – éppúgy csak a beavatottak számára hozzáférhető, mint a misztériumvallások ez idő tájt felelevenített rítusaiban.

3. Demeter Tamás a 23. oldalon arról a folyamatról tesz említést, amelynek során a fiziológiai kutatások pszichológiai kérdésekben is relevánssá válnak, s e folyamatot a vitalizmus térhódításával hozza összefüggésbe. A tézis első felével maximálisan egyetértek, a második felével kapcsolatban azonban úgy vélem, hogy e fejlemény nem specifikusan a vitalista megközelítések hozadéka. Egyrészt közel áll ahhoz a minimum galénoszi eredetű orvostudományi tradícióhoz, amelyben a lelki jelenségek és fiziológia háttérük szoros egységet alkotnak, másrészt meglepő módon nem idegen a dualista metafizikáktól sem. Ezzel kapcsolatban utalhatunk akár a *Lélek szenvedélyei* descartes-i tanaira, ennél azonban fontosabbak azok a dualista elméletek, amelyek szerint szoros (akár közvetlen oksági) összefüggés van a lelki és a velük párhuzamos fizikai folyamatok között. Ezek egyre népszerűbbek a 18. században (lásd Tournemine tanítását). Egy olyan szubsztanciadualizmus dokumentumai ezek, amely szerint a *res cogitans* egyetlen tevékenysége sem független az agy mozgásaitól, így nemcsak vizsgálható, de manipulálható is – orvosi-kémiai úton – az utóbbin keresztül. Ennek fényében beszéltem egy helyütt „módszertani materializmusról” azoknak a dualista szerzőknek az esetében, akik fenntartják a test-elme kettősség metafizikai tézisé, ám a lelki jelenségeket a testi folyamatok empirikus kutatásával vélik megismerhetőnek (Haller, Bonnet stb).² Ami Demeter Tamás dolgozatában a 24. oldalon a spirituális naturalizálásának igényeként jelenik meg, az voltaképpen mélyen karteziánus ihletésű.

² Az elme filozófiája a kora újkorban: a test–lélek probléma. Budapest, Gondolat. 2015 (helyesen: 2016) 177. old. skk.

II. A továbbiakban azokat a kérdéseket veszem sorra, amelyeknél Hume-olvasatom eltér Demeter Tamásától. Előrebocsájtom azonban, hogy egyetlen esetben sem állítom, hogy a szerző olvasata tarthatatlan, inkább azokra a nehézségekre szeretném felhívni a figyelmet, amelyek érzésem szerint további magyarázatra szorulnak.

1. A szerző szerint Hume mind a reflexiót, mind pedig az introspekción elutasítja az elme vizsgálatának pozitív módszereként, jóllehet az érvelés egyes negatív szakaszaiban (annak kimutatására, hogy nem rendelkezünk bizonyos benyomásokkal) szórványosan él vele (119). Állítását az *Enquiry* 1.13-ra történő hivatkozással támasztja alá; úgy véli, hogy e fejezetben Hume kétségeket fogalmaz meg az introspektív eljárások értékével kapcsolatban, mondván, hogy e folyamatok meghamisítják a megfigyelés tárgyát. E felvetés izgalmas, és ha igazolható, akkor Hume itt egy olyan problémára tapint rá, amelyet általában a sartré-i fenomenológiával szokás összefüggésbe hozni. Lehetséges, hogy e megközelítés helyes, s más szövegekkel is alátámasztható, én azonban az 1.13-at másként olvasom, s ezért úgy vélem, hogy e fejezet önmagában nem bizonyítja a tézist. A következő paragrafusról van szó:

It is remarkable concerning the operations of the mind, that, though most intimately present to us, yet, whenever they become the object of reflection, they seem involved in obscurity; nor can the eye readily find those lines and boundaries, which discriminate and distinguish them.

A probléma világos: valahányszor elménk fölé hajolunk, hogy megfigyeljük, amit látunk, homályosnak tűnik. Azt azonban a szöveg nem mondja kifejezetten, hogy a reflexió maga tenné homályossá a tárgyat. Hume pusztán annyit állít, hogy az elme tevékenységeit vizsgálva a megfigyelő nem könnyen tudja a részleteket elkülöníteni egymástól. Úgy tűnik azonban, hogy ennek oka a tárgy finom szerkezetében és a megfigyelt jelenségek illékony – állandó változásban lévő – természetében keresendő, Hume ugyanis így folytatja:

The objects are too fine to remain long in the same aspect or situation; and must be apprehended in an instant, by a superior penetration, derived from nature, and improved by habit and reflection. It becomes, therefore, no inconsiderable part of science barely to know the different operations of the mind, to separate them from each other, to class them under their proper heads, and to correct all that seeming disorder, in which they lie involved, when made the object of reflection and enquiry.

Ezekben a sorokban nem látom nyomát annak, hogy kerülendő az introspekció, ellenkezőleg számomra azt sugallják, hogy a reflexív módszer elengedhetetlen, jóllehet a tárgy természete miatt szükségképpen nagy figyelmet és jártasságot igényel. Az anyagi világ kutatója azért nem szembesül hasonló nehézségekkel, mert számára nem jelent gondot a jelenségek megkülönböztetése:

This task of ordering and distinguishing, which has no merit, when performed with regard to external bodies, the objects of our senses, rises in its value, when directed towards the operations of the mind, in proportion to the difficulty and labour, which we meet with in performing it. And if we can go no farther than this mental geography, or delineation of the distinct parts and powers of the mind, it is at least a satisfaction to go so far; and the more obvious this science may appear (and it is by no means obvious) the more contemptible still must the ignorance of it be esteemed, in all pretenders to learning and philosophy.

Az elme kutatása során ezek alapján olyan eljárásra van szükség, amely nem kontinuus a testek kutatásával. A *mental geography* olvasatom szerint épp ennek az (esztétikai ítéletekhez hasonlóan) nagy figyelmet igénylő vizsgálódásnak az eredménye kell, hogy legyen. Ez nem azt jelenti, hogy az elme vonatkozásában ne lehetne alkalmazni az experimentális módszert, csupán azt, hogy a vizsgálódások, amelyek benyomásaink és ideáink megfigyelésére vannak utalva, speciális nehézségekbe ütköznek. Végso soron nehezen is tudom elképzelni, hogy milyen más módszer adódna percepciók megfigyelésére, mint az introspekció. Hume jól látható módon reflexióra hivatkozik például akkor, amikor a benyomások és az ideák különbségét ecseteli:

And impressions are distinguished from ideas, which are the less lively perceptions, of which we are conscious, when we reflect on any of those sensations or movements above mentioned.

Nehéz elképzelni, hogy észleleteink két csoportja között milyen egyéb módon fedezhetünk fel különbséget, mint ha szemügyre vesszük, és összehasonlítjuk őket.

2. Rendkívül izgalmas a disszertációnak a hume-i elme aktív képességeivel kapcsolatos tézise. Ezt az alaposan argumentált tételt igen fontosnak tartom, ugyanakkor teljes elfogadásától visszatart néhány szempont. A tétel szakítás azzal a hagyományos felfogással, amely szerint a hume-i elme nem egyéb, mint egymást követő észleletek nyalábja (*bundle of perceptions*). A

disszerens természetesen tudatában van annak, hogy a hagyományos olvasatot számos hume-i kijelentés támasztja alá, ám ezekkel kapcsolatban egy distinkciót javasol: az elv abban az értelemben igaz, hogy az elmében nem létezik semmilyen más *tartalom*, mint amit a percepciók sora képvisel; ugyanakkor más is létezik az elmében, azok a *princípiumok* tudniillik, amelyek az észleletek közötti rendszeres kapcsolatok mögött állnak (85). Hogyan értsük e megkülönböztetést? Számomra nehézséget jelent annak megállapítása, hogy ha a princípiumokat elkülönítjük a tartalmaktól, akkor milyen státuszt kölcsönzünk nekik.

Hadd világítsam meg a problémát egy Berkeley-ra történő utalással. Berkeley esetében egészen világos, hogy a *there is nothing to the mind over and above perceptions* tétel igaz abban az értelemben, ahogyan azt Demeter Tamás distinkciója állítja Hume-mal kapcsolatban. Berkeley-nál semmilyen tartalom nem létezik az elmében az észleletek tartalmain túl, ugyanakkor igenis léteznek olyan „princípiumok”, amelyek nem azonosak ezekkel a tartalmakkal, hanem erők, amelyek létrehozzák e tartalmakat, és meghatározzák az asszociatív viszonyaikat. Berkeley szerint az elme ezekre a princípiumokra való tekintettel nevezhető *szellemnek*, azaz végső soron olyan immateriális szubsztanciának, amelynek státuszát Hume megtagadja az elmétől. Kérdés tehát az, hogy ha elfogadjuk az idézett hume-i elv Demeter által javasolt korlátozását, akkor milyen alapon bírálható az elme Berkeley-féle koncepciója.

Hadd fogalmazzam meg a problémát másként. Ha igaz az, hogy Hume a lélek fakultásai tekintetében – mint Demeter írja – *occupies a realistic stance* (85), akkor fel kell tennünk a kérdést, hogy egészen pontosan milyen realitás kölcsönözhető e képességeknek. Összesen két lehetőséget látok. Vagy úgy gondoljuk, hogy az említett princípiumok nem egyebek, mint az észleletek között fennálló, tapasztalatilag megfigyelhető kapcsolatok rendszerezésének eredményei, s csak *ennyiben* tekintjük őket reálisnak (annyiban ti. amennyiben maga a tapasztalat reális) – ekkor ahhoz a szerző által bírált, klasszikus nézethez jutunk vissza, hogy Hume voltaképpen „*rejected faculty psychology*”. Ha ezzel szemben ennél nagyobb realitást tulajdonítunk a princípiumoknak, és úgy gondoljuk, hogy a tapasztalat révén felismert erők az emberi természet reális képességeire utalnak, amelyek okai a megfigyelt jelenségeknek, akkor megnyitjuk a kaput egy Berkeley-féle álláspont felé, amit Hume világosan elutasított. Van-e e két olvasat között harmadik lehetőség? Nem zárom ki, hogy van, de számomra nem világos a természete.

E probléma független attól, hogy az észleletek mögött felfedezett erőt egységes szellemi szubsztanciának tekintjük-e, mint Berkeley, vagy ágensek sokaságát feltételezzük, amelyek interakciója adja ki (mintegy egymásba játszó fakultások rendszereként) az elme egészét. Az a különbség sem döntő továbbá, hogy rendelkezünk-e olyan sajátos kognitív

képességgel, amely közvetlen hozzáférést biztosít az elme aktivitásához, mint Berkeley-nál, vagy a jelenségekből következtetünk ilyen aktív erők létezésére. A jelen probléma szempontjából mindezek az egyébként markánsan eltérő felfogások azért tekinthetők irrelevánsnak, mert ha megengedjük, hogy az észleletek mögött álló (*underlying*) princípiumok reálisak, akkor az így felismert erők a reális erőkként felfogott kognitív fakultásokban ugyanazt a szerepet játsszák, mint Berkeley-nál, még akkor is, ha csak a tapasztalatból következtethetünk a létezésükre.

Én tehát nem látok más lehetőséget, mint hogy az aktív princípiumokat vagy teoretikus eszközöknek, vagy reális entitásoknak tekintjük, olyan reálisan ható elveknek, vagy erőknek, amelyek valamilyen hipotetikus formában hozzátartoznak a világ ontológiai leltárához. Az első esetben úgy kell gondolnunk, hogy ezek az „aktív képességek” csupán az egymást követő észleletek viselkedését rendszerező instrumentális segédfogalmak, míg a második esetben realisták vagyunk a képességpszichológia tekintetében. E realista megoldás valóban népszerű a newtoni hagyományban. Ezzel találkozunk például Pitcairne korábban hivatkozott írásában, amely szerint a jelenségek gondos összevetése alapján olyan másodlagos okokat fedezhetünk fel, amelyek minden gyakorlati szempontból reálisnak tekinthetők, bármilyen további elsődleges okok állnak is mögöttük a világegyetem számunkra hozzáférhetetlen mélyszerkezetében.

Mindezek fényében számomra nem egészen világos, hogy Demeter Tamás hogyan értelmezi a *faculty psychology* háttérében álló képességek realitását. Egyrészt olyan valós erők forrásaként mutatja be őket, amelyek az észleletektől eltérő, sőt a saját aktivitásuktól is különböző tulajdonságokkal bírnak: *are (...) qualitatively distinguished by the kind of activity they exert on various perceptions* (139), ami egy realista olvasat irányába mutat. Ebbe az irányba mutat az idézett állásfoglalás is, amely szerint Hume *occupies a realistic stance* (85). Másrészt ezt olvassuk: *they do not presume a robust ontological commitment on Hume's part, only a tentative or instrumental one, to the extent that they can be used for the purposes of useful and satisfactory explanations* (139–140). Ezt az olvasatot egy instrumentalista is megengedheti minden további nélkül. Ám ha ez igaz, akkor nagyrészt elpárolog annak a kritikának az újdonsága, amelyet Demeter a hagyományos olvasattal szegezett szembe.

3. Egy további észrevétel is fokozza a kételyeimet a képességek realista értelmezésével kapcsolatban. Kétségtelen, hogy Hume nyakra-főre beszél erőkről, képességekről és más hasonlókról, ugyanakkor az *Enquiry* egy kulcsfontosságú jegyzetében kifejezetten reflektál e szóhasználat sajátosságaira. A szóban forgó jegyzetet a következő szakasz előzi meg:

But notwithstanding this ignorance of natural powers and principles, we always presume, when we see like sensible qualities, that they have like secret powers, and expect, that effects, similar to those which we have experienced, will follow from them. (E 4.2.16.)

Ha van szöveg, amely alapjául szolgálhat a képességek realista értelmezésnek, bizonyára ez az. Ám Hume itt fűzi a következő megjegyzést a *power* szóhoz:

The word, Power, is here used in a loose and popular sense. The more accurate explication of it would give additional evidence to this argument. See Sect. 7.

A realiztikus konnotációk tehát egy laza szóhasználatához kapcsolódnak. E jegyzet, amely az 1750-es kiadásban jelenik meg először, úgy tűnik, Lord Kames egy – számunkra nagy jelentőségű – észrevételére volt hivatott válaszolni, amely szerint Hume álláspontja inkonzisztens, amikor valódi erőket tulajdonít a tárgyakkal. Hume e jegyzetben arra utal, hogy az *erő* szó pontosabb értelmezésére a hetedik fejezetben kerül sor. A hetedik fejezetben, mint ismeretes, kettős megfontolással találkozunk. Egyrészt azzal a hagyományos locke-i intéssel, hogy „mérőőnünk sokkal rövidebb, semhogy ilyen [az erők természetével kapcsolatos] mélységeket megmérhessünk” vele (magy. kiad. 110). Ez a jelenségek okaira vonatkozó szkepszis a Gassendi- és Locke-féle hagyományába illeszkedik. Másrészt itt olvashatjuk az ok természetével kapcsolatos jól ismert fejtegetéseket is, amelyek szerint az oksági viszony háttérében „az elménkben érzett kapcsolat” áll, azaz az okság nem más, mint „a képzetek szokásos átváltása az egyik dologról a megszokott kísérőjelenségre” (115). Ha az iménti realista csengésű sorokat e magyarázat fényében olvassuk, azt találjuk, hogy a dolgok mélyén felfedezni vélt aktív erők csupán egy érzéssel, a percepciók bizonyos modalitásával azonosak (azzal tudniillik, hogy bizonyos kapcsolatokat a megszokás miatt elhiszünk).

Instrumentalista irányba mutat továbbá ugyanitt a 7.25-höz írott *D* végjegyzet is, amely a tehetetlenségi erő természetét tárgyalja. Hume ezzel kapcsolatban először azokat a tapasztalati jelenségeket érinti (*we find by experience...*), amelyek alapján tehetetlenségről beszélünk, majd kijelenti, hogy amit *tehetetlenségi erőnek* nevezünk, az nem több és nem más, mint pusztán e megfigyelt tények:

When we call this a *vis inertiae*, we only mark these facts, without pretending to have any idea of the inert power...

Ez természetesen nem zárja ki, hogy ilyen erő létezzen a tapasztalaton túl is, és Hume elismeri, hogy Newton maga is tulajdonított ilyen képességeket bizonyos másodlagos okoknak. Ám azt is hangsúlyozza, hogy Newton ezt csupán hipotézisként tette, ellentétben azokkal, akik az ilyen erőket (mint a kor különböző vitalistái) reifikálták.

Úgy látom, hogy Hume ezeken a pontokon elhatárolódik a képességek realista értelmezésétől, és instrumentalista álláspontra helyezkedik. Ennek ellenére nem gondolom, hogy Demeter Tamás fejtegetései elhibáztak lennének. Kétségtelenül igaza van ugyanis, hogy a newtoniánus hagyomány nem idegenkedik a *képességekkel* kapcsolatos realista beszédétől, s pusztán azoknak az „okkult” erőknek a haszontalansága mellett érvel, amelyek nem figyelhetők meg tapasztalatilag (86). Így a képességek – mint olvassuk – *are not independently identified (or postulated) causes (...) but they can be inferred from the phenomena, and can be understood as “Actions”* (uo). Az is kétségtelen továbbá, hogy számos megfogalmazás található a hume-i életműben, amely a gyakorlásukkal azonosított képességek irányába mutatnak. A *Treatise* 1.3.15. például számomra is azt sugallja, hogy a megfigyelhető jelenségek háttérében olyan okok állnak, amelyekre csak a képzeleteink bizonyos típusú együttjárása alapján következtethetünk. Ennek ellenére úgy vélem, hogy ez nem Hume végső és alaposan megfontolt álláspontja a kérdésben. Az imént említett szövegek számomra azt sugallják, hogy – legalábbis az *Enquiry* idejére – egy instrumentalista álláspont irányába mozdult el.

4. Az iméntiek fényében a hume-i elme vitalisztikus természetű, inherens aktivitásának tézisé (131) csak megszorításokkal tudom elfogadni, úgy viszont lényeges eredménynek látom. Ezzel kapcsolatban egy fontos megkülönböztetésre szeretném felhívni a figyelmet. Úgy vélem, az emberi természet hume-i leírása finoman rétegzett. A Cunningham és Demeter által javasolt megközelítést – a vitalisztikus fiziológia és a vegytan hatásaira történő utalásokkal együtt – megalapozottnak és megvilágító erejűnek tartom a leírás *egyik* szintjén, amely azonban nem a legalapvetőbb szint. Kétségtelen, hogy az elme benyomásokból ideákat *készít*, vagy megfordítva ideákból benyomásokat *alkot* (amint azt a szimpátia esetében). Ám amikor Hume az elme természetét és az egymást követő észleletek viszonyrendszerét alaposabban elemzi, nem egy olyan aktív elme képe bontakozik ki előttünk, amely különböző műveleteket végez a tartalmain. Ami e megfogalmazásokban aktivitásként jelentkezik, az Hume-nál csupán az a mód, ahogyan az egyes észleletek követik egymást. Ideáinkat például a szimpátia esetében a nekik megfelelő benyomások követik, ami úgy tűnik fel, *mintha* lenne egy az észleletektől megkülönböztetett ágens (erő vagy képesség) a háttérben. Valójában azonban

csak azt tudjuk megfigyelni, hogy bizonyos típusú észleleteket ellenállhatatlanul más meghatározott típusú észleletek követnek, és *ezt a tényt* nevezzük szimpátiának, emlékezetnek vagy képzeletnek. Ez a kritikai analízis azonban érintetlenül hagyja a természetfilozófiai leírás szintjét.

E megkülönböztetés felől nézve az egyetlen pont tehát, amit kétségekkel olvasok, a 135. oldalon található következtetés:

If this view of the Humean mind as nothing but a bundle of perceptions is right, then it would make little sense to talk about anatomy here. (135, saját kiemeléseim)

III. Összegzésképpen hadd idézzem Demeter Tamás eredményeinek egyik világos összefoglalását:

As Hume's examples and metaphors suggest, he adopted a perspective and spoke a language that is convergent to vitalistic tendencies in the Enlightenment. For Hume the mind is like an organized living body whose anatomy (the structure of its organs, i.e. faculties) is accessible only through its physiology (the study of its normal functioning). The mind is a decentralised system of functional centres characterised by the specific activity they exert on sensations. These functional parts are linked together by various forms of interconnection, interaction and mutual reciprocity. Through the reciprocal relations between various processes Hume charts the anatomy of the mind in which the non-modular interaction of various faculties adds up to a harmonious whole. Appreciating this vitalistic character of Hume's project, and the language he is using while developing it, helps us to a better understanding of what was really important to Hume: the principles of human nature. (149)

E megfogalmazás a kutatás lényeges hozadékait összegzi, s olyan felismeréseket tartalmaz, amelyek – mint említettem – jelentős mértékben árnyalják és gazdagítják a Hume-mal kapcsolatos ismereteinket. Az itt felsorolt tézisekkel a monográfia világosan végigvitt érvei alapján maradéktalanul egyetértek. Ugyancsak egyetértek azzal, hogy a morálfilozófus Hume számára alapvető az emberi természet anatómiájának ismerete (167). Ugyanakkor úgy vélem, hogy ezek az eredmények a hume-i program egy olyan természetfilozófiai rétegében relevánsak, amelyek függetlenek annak a mélyebb – kritikai – vizsgálatának a végkimenetelétől, amely az okság és az elme természetére vonatkozik. Ez utóbbiak olvasatomban arra az eredményre jutnak, hogy ismeretelméleti okok miatt egyáltalán nem vagyunk abban a pozícióban, hogy dönthetnénk a jelenségek okainak reális vagy nem reális voltáról. Ugyanakkor képesek

vagyunk a tapasztalati megfigyelések révén kidolgozni egy konzisztens természetfilozófiai nyelvet, és a természetkutatás e sajátos rétegben nagyon is igaz, hogy az elmében aktív – vitális – képességek egymással bonyolult interakcióban álló rendszerét találjuk. Ebben a rétegben igaz, hogy *[w]hile pursuing this enterprise, Hume’s outlook turns out to be a natural ally to contemporary Scottish “philosophical chemistry” and vitalistic physiology.* (13) Mindezek az eredmények akkor is jelentősek, ha a *képesség (faculty)* kifejezést továbbra is hagyományosan értelmezzük.

De akár megállja a helyét e distinkció, akár nem, egy bizonyos: Demeter Tamás akadémiai doktori disszertációja tudományos eredményeinél és újdonságainál fogva messzemenően elegendő az MTA doktori cím megszerzésére, alkalmas a nyilvános vitára, amelynek kitűzését ezúton fenntartások nélkül javasolom.

Budapest, 2017. február 15.

Schmal Dániel, PhD

Habilitált egyetemi docens

Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar

Filozófiai Intézet