

BOROS GÁBOR

Hume szenvedélyelmélete és a descartes-i örökség

Nem állítom, hogy az eddigiekben kimerítő elemzést adtam tárgyamról. Céлом szempontjából elegendő, ha sikerült láthatóvá tennem, hogy a szenvedélyek kialakulásában és működésében van bizonyos szabályszerű mechanizmus, amely épp annyira pontos vizsgálatnak vehető alá, mint a mozgás, az optika, a hidrosztatika vagy a természetfilozófia bármely más részének a törvényei.

Ha nem tévedek, ezek Hume utolsó, nyomtatásban megjelent mondatai a szenvedélyekről, a *Dissertation on Passion* utolsó mondatai.¹ Nem erre a műre szeretnék azonban összpontosítani, már csak azért sem, mert – noha itt a szenvedélyek bemutatásának rendjét Hume némiképp átalakítja –, ha jól látom, nem megy túl az emberi természetről szóló értekezésben kifejtett elgondolásokon, sőt még kifejezetten át is vesz egyes szövegrészeket a korábbi műből. Azért kezdem írássomat mégis ezzel a szövegrésszel, mert nagyon jól látható belőle Hume törekvése arra, hogy filozófiai elgondolásainak ugyanazt a tudományos státust biztosítsa, mint az idézetben felsorolt, általa követendőnek, mert mintaszerűnek tekintett tudományoknak. Szigorúságot tulajdonít tehát ezeknek a természetet vizsgáló tudományoknak, ám – a megelőző század nagy hatású gondolkodóinak törekvéseivel szemben – ezt a szigorúságot nem metafizikai alapok kimunkálásával kívánja elérni, illetve bizonyítani – hisz az ilyen típusú vizsgálódások lehetőségét köztudomásúan elveti –, hanem sajátos értelemben vett „logikájával”. E logikában egyformán nagy szerep jut az emberi képességekről szóló tanításnak – vagyis a szigorúan a teoretikus szférára korlátozott ész és a gyakorlati okoskodáshoz rendelt képzelőerő megkülönböztetésének –, az ideák benyomásokra való redukciójának és e két kognitív entitás között lévő összetett kapcsolati háló felfejtésének, valamint a – persze a mai természettudományoktól eltérő módon értett – kísérletek kitüntetett szerepét hangsúlyozó tudományelméleti

¹ I pretend not to have here exhausted this subject. It is sufficient for my purpose, if I have made it appear, that, in the production and conduct of the passions, there is a certain regular mechanism, which is susceptible of as accurate a disquisition, as the laws of motion, optics, hydrostatics, or any part of natural philosophy (Hume 1964. IV. kötet 166).

megfontolásoknak. A szenvedélyekről szóló tanításnak is ebbe a keretbe kell beágyazódnia, már csak azért is, mert a szenvedélyek elemzése kitüntetett szerepet kap a cselekvésre – Hume szerint – nem az ész által motivált emberi természet vizsgálatában. Ha hihetünk annak a *Kivonat*nak, amelyet maga Hume készített az *Értekezés az emberi természetről* első két könyvéből, akkor egyfelől az első két kötetben kifejtett logikát lezárt egésznek kell tekintenünk, míg másfelől „a többi rész alapjait is lefektette a szenvedélyekről szóló fejtegetéseiben”.² (Hume 1976. 599.) S melyek is ezek a szenvedélyelmélet által megalapozott „részek”? „*A morál és a műbíráló*”, mely „*ízlésünkkel és érzelmeinkkel foglalkozik*”, továbbá „*a politika*”, mely „*pedig társadalmi egyesülésükben és egymástól való függésükben vizsgálja az embereket*” (Hume 1976. 598). E kitüntetett jelentőségnek és megalapozási összefüggésnek megfelelően az *Értekezés* meglehetősen nagy terjedelemben, sajátos belső rendszert formálva vizsgálja a szenvedélyeket. Ezzel szemben a később írt *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* nem szán elkülönített fejezeteket nekik, beleszövi a szenvedélyek megalapozó jellegű elemzését az egész tárgyalásba.

A szenvedélyekre s elméletükre vonatkozó elemi meghatározásokat az egyszerűség kedvéért ugyancsak a *Kivonat* alapján idézem fel. A Leibnizhez hasonlóan általános értelemben használt *perception* kifejezést Hume az ismert polemikus módon alkalmazza a Locke által nézete szerint túl átfogó értelemben alkalmazott „idea” kifejezés helyén:

[Szerzőnk] észleletnek [*perception*] nevez mindent, ami csak megjelenhet elménk előtt, akár úgy, hogy mi foglalkoztatjuk érzékeinket, akár úgy, hogy szenvedély bír cselekvésre bennünket [*are actuated with passion*], akár úgy, hogy gondolkodásunkat vagy reflexiónkat működtetjük. (Hume 1976. 599).

Különös módon Hume ennek, s a további meghatározásoknak alapján akár még „kognitivistá” érzelemfilozófusnak is nevezhető volna, hisz jól láthatóan egy rubrikában helyezi el a szenvedélyeket minden megismerés alapelemeivel, az eleven benyomásokkal és az elhalványult ideákkal; ráadásul ez az egy rubrika, vagyis az „észlelet”, *perception*, maga is hagyományosan a megismerést rekonstruáló kifejezések köréhez tartozó terminus.

A szenvedélyek a következő lépésben az észleletek csoportján belül a *benyomások*hoz sorolódnak.

² Az idézett részleteket összevettem mind az új, a *Filozófiai Írók Tárában* megjelent kiadás szövegével (Hume 2006), mind pedig az angol kiadással (Hume 1978), mely utóbbi összevetés alapján olykor módosítottam a fordítást. A fordítás módosításának alátámasztásaként megadott angol idézetek is ebből a kiadásból származnak. Vö. még Hume 1739–1740.

Amikor szenvedélyt vagy bármiféle emóciót érzünk, vagy pedig érzékeink külső tárgyak képeit juttatják el hozzánk, akkor elménk észlelete az, amit [szerzőnk] *benyomásnak* nevez, új értelemben alkalmazva ezt a szót. Amikor reflektálunk egy szenvedélyre vagy egy jelen nem lévő tárgyra, akkor ez az észlelet – *idea*. A *benyomások* tehát az eleven és erőteljes észleletek, az *ideák* pedig a halványabbak és gyengébbek (Hume 1976. 599).

Figyeljünk fel rá, hogy mire eljutunk e három mondat végére, maga a „szenvédély” terminus fokozatosan eltűnik az „észleletek” komplexumából, vagyis még ez a megfogalmazási sajátosság is arra utal, hogy a „szenvédély” valamilyen szinten feloldódik a „benyomás” és az „idea” egyértelműen kognitív terminusaiban.

A *Kivonat* igen lényeges mozzanata még, hogy megismerjük a szenvedélyek hume-i értelmezésének egy másik, ismét csak Locke-ellenes éllel kiemelt fontos sajátosságát is. Hume szerint ugyanis, ha a *velünk születtség* sokat vitatott 17. századi gondolatát *természetből fakadósággá* konvertáljuk, akkor ebből az következik, hogy a szenvedélyeinket velünk születettnek, illetve természetből fakadónak kell tekintenünk.

Hiszen evidens, hogy erősebb észleleteink vagyis benyomásaink velünk születettek, s hogy a természetes vonzalom, az erény szeretete, a harag és az összes többi szenvedély közvetlenül a természetből fakad. [...] valamennyi szenvedélyünk egyfajta természetes ösztön, mely pusztán az emberi elme eredeti alkatából [*original constitution*] származik.

Bármennyire is meglepő, Hume ezzel az elgondolással közelebb áll a sztoici-záló, megismerésre orientált Descartes szenvedélyfelfogásához, mint a *conatus*, *endeavour* észleletre, kognitív terminusokra vissza nem vezethető kategóriáját hangsúlyozó Hobbeshoz, Spinozához, vagy Leibnizhez. Mindeközben persze sietek leszögezni, hogy a Hume-nak általam tulajdonított sajátos kognitivizmuson, a szenvedélyelméletében alapvető szerepet játszó megismerésen semmiképp sem a – Descartes-nál velünk született – észleltem, hiszen Hume – mint az imént utaltam rá, s egyébként is magától értetődik – az észleltem egyértelműen a teoretikus szférára korlátozza.

Hume rokonítása Descartes-tal mindazonáltal még e figyelmeztetés után is különösnek tűnhet. Ugyanakkor érdemes első közelítésben elgondolkodnunk azon, hogy milyen gyakran alkalmazza Hume maga is a „rendszerem” kifejezést, például amikor a „rendszeremnek”, vagy „ennek a rendszernek” látszólag ellentmondó, vagy azt alátámasztó megfigyelésekről beszél. A *rendszereszerűség igénye* tehát legalább annyira jelen van Hume-nál is, mint 17. századi elődeinél, még ha, mint említettem, egészen más módon igyekszik is megalapozni azt. Hume és a 17. századot ebben az összefüggésben reprezentáló Descartes viszo-

nyának árnyalása érdekében ugyanakkor nem lesz érdektelen mélyebbre hatolni, s kísérletképpen feltenni a kérdést, hogy a szenvedélyeknek ez a hume-i rendszere, amely – a descartes-itól eltérően – kifejezetten nem a matematikai ész megismerési módjára épül rá, szerkezetét tekintve nem vethető-e valamiképp össze a descartes-ival.

Válaszom egyszerre igen és nem. Természetesen nem, ha azt nézzük, hogy tisztán filológiailag tekintve a közvetett és közvetlen, heves, illetve higgadt szenvedélyekre való felosztásnak nyoma sincs Descartes elméletében, Hume pedig, a maga részéről nem különít el formálisan olyan „elsődleges” szenvedélyeket, amelyeknek kiindulópontokként kellene szolgálniuk a többi szenvedély „levezetéséhez”. Ám nézetem szerint ennek ellenére érdekes tanulságokkal jár, ha gondolatkísérletként eljátszunk a hume-i szöveg egyfajta átszerkesztésének ötletével. Ezen a módon nézetem szerint érvet kapunk az iménti kérdésre adandó óvatos pozitív válasz mellett.

Kezdjük azzal, hogy amennyire igaz az, hogy Hume-nál formálisan nincsenek elkülönítve egymástól elsődleges és levezetett szenvedélyek, épp annyira igaz azért az is, hogy meglehetősen csekély erőfeszítéssel formálisan is elkülöníthetjük azokat a szenvedélyeket, amelyeket Hume tartalmilag teljesen egyértelműen kiemelt. A büszkeség és a szégyenkezés, a szeretet és a gyűlölet teljesen egyértelműen elsődleges szenvedélyek abban az értelemben, hogy szenvedélyek egész bokrárt kapcsolja hozzájuk Hume. A büszkeség és a szégyenkezés igen sokféle oka épp elég sokféle alfajt hoz létre e szenvedélyeken belül, s további elkülönülést von magával az a hume-i tézis is, mely szerint az állatokban is létrejönnek szenvedélyek – „csak természetesen figyelembe kell vennünk az ember tudásbeli és értelmi fölényét” (II. I. 12, Hume 1976. 435). Mert hiszen az azonosnak tűnő emberi és állati szenvedélyeket elkülöníti egymástól az emberek és az állatok eredendő mentális különbsége.

A szeretet–gyűlölet párból leszármaztatott szenvedélyek vonatkozásában kiemelhetjük a mindig együtt fellépő jóindulatot és haragot (II. II. 6, Hume 1976. 484), s további alfajokként értelmezhető a nagyrabecsülés és a megvetés, a szánalom és a káröröm, valamint az az igen tág, külön elemzést érdemlő szenvedélybokor, amely a szereteten belül az összes ismerősre vonatkozó alapérzéstől a rokonok iránt érzett szereteten át a szerelmi szenvedélyig vagy akár még tovább is, a tudás megszerzése révén ébredő, ha jól értem, akkor valamennyire még Hume által is elismert szeretetig terjed.

Descartes egyértelműen kiemelt elsődleges szenvedélyei a csodálkozás, az öröm és szomorúság, s a szeretet és gyűlölet pár, valamint a vágy. Hume *Értekezés*beli szenvedélyelrendezése elég különös, a *Dissertation on Passion* meg is fordítja: ott a közvetlen szenvedélyek az elsők, őket követik a közvetettek. Ezt a sorrendet Hume egy saját gondolatmenete alapján formába önthető intuíciónk alapján természetesen tekinthetjük, s így el is várhatjuk: Hume szerint ugyanis szellemünk valamiképp kényelmesebbként éli meg, ha a kronológia rendjét

követve haladunk az események egymásutánjában a jelentől a jövő felé, mint amikor a múltba révedünk és fordított irányban, a jelentől, vagyis a későbbitől a korábbi felé tesszük meg az utat. Ennek analógiájára kézenfekvő azt várni, hogy helyénvalóbb a közvetítést nem igénylő szenvedélyekkel kezdeni az elemzést, s aztán térni rá a közvetettekre. Nos, ha ennek megfelelően járunk el, s *pontosan* az *Értekezés*beli sorrendet fordítjuk meg, akkor meglepő módon az első szenvedély éppenséggel a tudásvágy – a kíváncsiság lesz. Márpedig ez a szenvedély kézenfekvő módon kapcsolatba hozható a csodálkozás descartes-i szenvedélyével. Hume így fogalmaz:

Úgy érzem, nem kis figyelmetlenséget követünk el, amikor annyi oldalról megvizsgálván az emberi szellemet, számba véve oly sok szenvedélyt, egyszer sem gondoltunk a tudásvágyra, holott *éppen az volt minden kutatásunk legelső ösztönzője* (II. II. 10, Hume 1976. 586, saját kiemelésem).

Egyfajta elsőséget tehát Hume is tulajdonít a kíváncsiságnak, s nézetem szerint ez az elsőség megfeleltethető annak az értelemnek, amelyben Descartes ruházza fel elsőséggel a csodálkozást, olyannyira, hogy külön gondot is fordít arra, hogy ellenkező intuíciónk dacára meggyőzzön bennünket arról, hogy a csodálkozás egyáltalán szenvedélynek tekinthető. A csodálkozás indít ugyanis el, mondja Descartes, abba az irányba, hogy egyáltalán meg akarjunk ismerni egy dolgot, úgyhogy rendszerint csak az igen tudatlanok nem csodálkoznak sohasem; noha persze az ellenkező véglét sem helyeselhető, amikor az újdonság babonás tisztellete hol az egyik, hol a másik tárgy szemléletéhez ragad bennünket.

Ami a következő lépésben a vágyat illeti, Hume – noha alapvetően a közvetlen szenvedélyek között említi, és a viszolygással állítja párba,³ s ezzel inkább Hobbesra mutat vissza – egy fontos passzusban egészen átfogó, a descartes-ihoz hasonló, mert ellenpár nélküli értelembe kapcsolja a vágyat magához a szenvedély fogalmához:

Szenvedélyen mindközönségesen elménk ama heves és érezhető felindulását értjük, amely akkor támad bennünk, amikor valami jó vagy rossz dolog jelenik meg előtte, vagy bármilyen tárgy, amely képességeink eredendő alkata révén alkalmas rá, hogy vágyat ébresszen (II/III/8, Hume 1976. 572).⁴

³ A rend kedvéért tegyük azért itt hozzá, hogy párban a *desire-aversion* kifejezéseket alkalmazza Hume, míg az általános szenvedélymeghatározásban, mint látni fogjuk, az *appetite* kifejezést használja.

⁴ What we commonly understand by passion is a violent and sensible emotion of mind, when any good or evil is presented, or any object, which, by the original formation of our faculties, is fitted to excite an appetite (Hume 1978. 437).

Zárójelben mondvá, ez az általános vágyfogalom indokolja az akarat erőteljes hangsúlyozását a közvetlen szenvedélyek ismertetésén belül, noha az akarat maga nem szenvedély. Ez persze strukturálisan éppenséggel Locke-kal rokonítja a hume-i tárgyalást, hiszen Locke vezet be az *uneasiness*ként értett általános értelmű vágy fogalmát az akaratelemzés összefüggésében az *Értekezés az emberi értelemről* II. rész 21. fejezetében.

Az eddigiek alapján mindenesetre egyértelműnek tűnik, hogy nemcsak a szeretet és a gyűlölet kiemelt jelentősége feleltethető meg egymásnak Hume-nál és Descartes-nál, hanem a kíváncsiság és a vágy is. Nehezebben feltörhető dió a büszkeség és a szégyen szerepének értelmezése kettejük rendszerében, hisz ezek a szenvedélyek egyértelműen hiányoznak a descartes-i elsődleges szenvedélyek közül. Mégsem nehéz azonban megtalálni descartes-i megfelelőiket, amelyek rendszertani helye ráadásul legalább annyira prominens, mint az elsődlegeseké: a nemeslelkűségről (*générosité*) van szó, amely a csodálkozáshoz, szeretethez és örömhöz kapcsolódó szenvedély és erény, s annak tudásán alapul, hogy mi az, ami jogossá teszi önbecsülésünket – értsd, hume-i terminológiában: hogy mire lehetünk joggal büszkék.⁵ A szégyen megfelelőjeként pedig a nemeslelkűség sokféleképp körülírt ellentétét tekinthetjük. A nemeslelkűség szenvedélye Descartes-nál ismeretes módon nem csupán a szenvedélyelméleti etikának, hanem az egész filozófiának is betetőzése, „végső gyümölcse”, ha követjük a fahasonlatot, mert nála *jogos önbecsülésünk végső alapja a szabad akarat és annak állhatatos, eltökélten jó használata*.⁶

Ezen a ponton persze rendkívül tanulságosan meg is szakad a Descartes és Hume közötti párhuzamok sora. Mert egyfelől kétségtelen ugyan, hogy Hume igen sokat foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy mely dolgokra lehetünk büszkék, sőt még általános szabályt is fölállít, megállapítván a következőket: „Minden, ami kellemes érzetet kelt és saját magunkra vonatkozik, felkelti bennünk a büszkeség szenvedélyét, amely maga is kellemes, tárgya pedig az én” (II. I. 5, Hume 1976. 387).⁷ „Erényünk, szépségünk, gazdagságunk vagy hatalmunk” tudata (II. I. 8, Hume 1976. 399) alkotja a talán első felsorolást a büszkeséget kiváltó tulajdonságokról, de később kiderül, hogy a büszkeség és a szégyenkezés oka nem feltétlenül csupán „tulajdon énünkben” keresendő, hanem „sok más tárgy is kiváltja belőlünk ezeket a kedélymegnyilvánulásokat [...] Büszkék vagyunk

⁵ A *générosité* angol megfelelője, a *generosity* Hume fő művének szövegében, Bence György jelen írásban is hivatkozott magyar fordítása szerint: *nemesszűveltség*.

⁶ Lásd erről bővebben bevezetésemet Descartes *A lélek szenvedélyei* című művének új kiadásához: Boros 2012.

⁷ Any thing that gives a pleasant sensation, and is related to self, excites the passion of pride, which is also agreeable, and has self for its object (Hume 1978. 288).

házunkra, kertünkre, fogatunkra, nem kevésbé, mint személyes érdemeinkre és tulajdonságainkra” (II. I. 9, Hume 1976. 405).⁸

Másfelől viszont az is nyilvánvaló, hogy mivel Hume Locke-hoz és saját kortársai többségéhez teljesen hasonlóan – mondhatni – visszakozott a metafizikai mélységekben való búvárkodástól, ezért nála föl sem merülhet, hogy a descartes-i fa metafizikai gyökérzetében megalapozódó, istenképmásíságot hordozó szabad akaratot a büszkeség valamiféle végső okának nyilvánítsa.

Azért tanulságos ez az alapvető eltérés, mert rávilágít arra is, hogy mennyire kívül áll Hume azon a filozófiai programon, amelyet a filozófia hosszú 17. századának neveztem el, s amelynek programadó célkitűzése a matematikából nyert metafizikai egységfogalomnak és a végtelen világegyetem végtelenül osztható – vagy akár ténylegesen is osztott – anyagáról a mechanikai fizikában kirajzolódó képnek az összekapcsolása volt. Descartes, Spinoza, Leibniz a fő alakjai ennek a programnak, miközben Hume ironikus módon épp Leibnizet megdicsérve veti el látványosan ezt a programot, a szükségszerű törvényeket felfedező s a szabad akaratot eltökélt jóakarattá formáló ész „logikáját” felváltva a valószínűségeknek a képzelőerőn s a szenvedélyek hegedűszerű „hangzásán” alapuló logikájával.

A nagy hírfű Monsieur Leibniz fölhívta a figyelmet a közkeletű logikai rendszereknek arra a hibájára, hogy terjengősen elmagyarázzák, milyen műveletek révén alkot értelmünk bizonyításokat, de túlságosan szűkszavúak, amikor a valószínűségek tárgyalására kerül a sor, holott életünk és cselekedeteink teljességgel az evidenciának ezektől az alacsonyabb fokaitól függenek, s többnyire még filozófiai elmélkedéseinkben is hozzájuk igazodunk (Hume 1976. 599).

Hume nem az énje metafizikai mélységeibe alámerülő, s ott Istenre s a többi énré rataláló gondolkodók programját folytatja, hanem sokkal inkább egy történetileg meghatározott személyiségtípus – vagy talán inkább több típus: gazdag és szegény stb. – egyszerre leíró s implicit módon normatív igénnyel is fellépő elemzését adja (minden „van” és „kell legyen” elemzés ellenére), olyan személyiségtípusokét, amelyek megtestesülései énjüket teológiával összekapcsolódó metafizikai mélységekben elhelyezett horgonyok helyett elidegeníthetetlen tulajdonukat alkotó, bár a metafizikával ellentétben történetileg meghatározott társas viszonylataik mátrixában igyekeznek biztosítani. Ezzel azt szeretném állítani, hogy ha Hume – filozófiai alapkoncepcióját tekintve – egyáltalán kapcsolatba hozható valakivel a múltból, akkor az a gondolkodó nem közvetlen elődei között keresendő, hanem például sokkal inkább Montaigne-ben s kortársaiban

⁸ But though pride and humility have the qualities of our mind and body, that is self, for their natural and more immediate causes, we find by experience that there are many other objects which produce these affections, and that the primary one is, in some measure, obscured and lost by the multiplicity of foreign and extrinsic. We found a vanity upon houses, gardens, equipages, as well as upon personal merit and accomplishments (Hume 1978. 303).

– a „születőben lévő gentleman” és az *honnête homme* házak, kertek, fogatok, kutyák, lovak tartásában, társasági kapcsolataik ápolásában, történeti olvasmányaik példatárának morális-nevelési célzatú alkalmazásában tűnnek ki, nem pedig a pascali *divertissement* metafizikai megalapozású elkerülésében.

Nézetem szerint annyira igaz ez, hogy Hume sajátos módszerét az emberi magatartás kísérleti tanulmányozására éppenséggel e *divertissement*-ra építette. Ezzel próbálta megoldani a nehézséget, amely egyrészt abból a megfontolásból fakadt, mely szerint a matematikai-metafizikai módszer alkalmazása teljességgel lehetetlenné vált, másrészt abból a felismerésből, hogy a természettudományok kísérletező módszere nem lehet alkalmas eszköz a morális vizsgálódások számára.

Igaz, a morális tudománynak valóban különös hátránya a természettanhoz képest, hogy a tapasztalatok gyűjtése során nem tehet céltudatos, előre megfontolt kísérleteket, hogy segítségükkel kielégítő módon megoldjon minden fölmerülő nehézséget. Ha kétségeim vannak afelől, hogy az egyik test milyen hatást gyakorol a másikra valamilyen helyzetben, csak létre kell hoznom ezt a bizonyos helyzetet, és megfigyelnem, mi következik belőle. De amennyiben a morális tudományban próbálnék tisztázni valamely kérdést ezzel a módszerrel, [...] nyilvánvaló, hogy a folyamat előre megfontolt jellege és a vele járó elmélkedés annyira megzavarná a bennem ható természetes elvek működését, hogy nem tudnék helyes következtetést levonni a jelenségből. *E tudományban ezért az emberi élet gondos megfigyelésével kell összeszedgetnünk a tapasztalatokat, ahogyan azok a dolgok szokásos menetében, a társasági életben, a hasznos foglalatosságok és a szórakozás során fölmerülnek. Ha értő módon összegyűjtjük és összehasonlítjuk az ilyesfajta tapasztalatokat, akkor azt remélhetjük, hogy olyan tudományt építünk rájuk, amelyik bizonyosság tekintetében nem marad el a többi, emberileg elérhető tudománytól, hasznosság tekintetében pedig messze túlszár rajtuk* (Bévezető, Hume 1976. 20, saját kiemelésem).⁹

Hadd fűzzem hozzá mindehhez, hogy Hume számára a történelem és a történetírás épp annyira része a tapasztalatok gyűjtésének, mint a forgolódás a társasági életben, s már maga ez a tény is épp eléggé elválasztja őt a hosszú 17. század gondolkodóitól, bármennyire is igaz másfelől, hogy Spinoza olykor idéz római színműírókat, Leibniz pedig hivatkozik kortárs regényekre. A tapasztalatok

⁹ But should I endeavour to clear up after the same manner any doubt in moral philosophy, by placing myself in the same case with that which I consider, it is evident this 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. We must, therefore, glean up our experiments in this science from a cautious observation of human life, and take them as they appear in the common course of the world, by men's behaviour in company, in affairs, and in their pleasures. Where experiments of this kind are judiciously collected and compared, we may hope to establish on them a science which will not be inferior in certainty, and will be much superior in utility, to any other of human comprehension. Treatise, Introduction (Hume 1978. XIX).

hume-i gyűjtögetője inkább Locke emberének helyzetében van, aki a kávéházi s klubélet informális nyilvánosságában kiformalódó értékítéletekre figyel, valódi morális törvényeknek tekinti őket, s az „erény” kifejezést általuk értelmezi – Leibniz végtelen megütközésére. S természetesen az örömnak és fájdalomnak, mint az erkölcsi megítélés egyedüli mércéinek alkalmazása is világosan kapcsolódik Locke „keresztény hedonizmusához”, még ha a keresztény Isten alakja, aki Locke-nál létrehozza az elemi megfelelést ember és világa között mind az egyszerű ideák, mind az elemi szenvedélyek szintjén, Hume-nál a „természet” meglehetősen kriptikus alakjává is halványul. Kriptikus, mert a „természet” mind az *Értekezés*, mind a *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* lapjain szinte már oly mértékben felel a szenvedélyek működéséért, mint Descartes *A lélek szenvedélyei* című művében. De persze ismét hozzá kell tennünk: a descartes-i *Dieu ou la nature* formula előtagja Hume szövegéből kiiktatózott – hogy mekkora joggal, az persze egy más, itt nem tárgyalandó kérdés.

Ugyanakkor a történelem filozófiai jelentősége Hume szövegében nagyon érdekesen mutatkozik meg. Egyfelől ugyanis a történelmi példák izgalmas ellentétet alkotnak az előző század gondolkodóinál bizonyos nézőpontból látható törekvéssel szemben, hogy a történetiségen felülemelkedve az emberi individuum koroktól független lényegi magvához jussanak el, s ezt ágyazzák be utána abba a társadalmi közösségbe, amelyet – legalábbis részben – újólal konstituáló közösségként fognak fel, valamiképp a létező társadalom mellett, vagy azon belül. Hume történelmi példái, utalásai ezzel szemben más módon célozzák meg a történelemfelettséget: a ténylegesen létező emberi közösségekben fellelhető emberi sajátosságokat, emberközi viszonyokat további mélyfúrások nélkül tekintik *a történelem feletti módon* állandó emberi természet megnyilvánulásainak. Ennek számomra legekleatásabb példája a II. könyv II. rész 5. szakasza, amely a mindent eláruló „Miért becsüljük a gazdagokat és hatalmasokat?” címet viseli, s a következő mondattal kezdődik:

Semmi sem járul hozzá inkább, hogy nagyra tartsunk valakit, mint az, ha vagyonos és hatalmat gyakorol, miként a lenézésből is éppen a szegényeknek és alacsony rendűeknek jut ki a leginkább (Hume 1976. 473).

Ami azt illeti, ha valamilyen kifürkészhetetlen okból gazdag volnék, akkor mindenképp inkább Hume társadalmában élnék, de ha muszáj volna szegénynek lennem, vagy a tudatlanság fátyla mögül kellene választanom, akkor sokkal inkább a descartes-i vagy spinozai nemeslelkűek közösségét választanám.

Ez a most említett fejezet persze másért is megérdemli figyelmünket. Figyelemreméltó módon kapcsolja ugyanis Hume e gondolatmenetéhez egész elméletének egyik legfontosabb elvét, a szimpátiát. Minthogy, ismeretes módon, nem a személyközi kapcsolatokban esetlegesen, megtervezhetetlenül felbukkanó rokonszenvről van szó Hume-nál, hanem természeti törvényként szükség-

képp fellépő érzelemáttétről, ezért az is kézenfekvő, hogy hatóköre kiterjed az „egész élővilágra”: „A legjobb módszer arra, hogy megbéküljünk e véleménynyel, az, ha végigtekintünk a világegyetemen s megfigyeljük, mekkora erővel hat a szimpátia a teremtett élőlényekben, s hogy milyen könnyen átveszi az egyik gondolkodó lény a másiknak az érzelmeit” (II. II. 5, Hume 1976. 479).¹⁰

Ez a szimpátia persze nem Hume eredeti elgondolása, hanem nyilvánvalóan a reneszánsz mágikus hagyományából származik a fő 17. századi gondolkodók közvetítésével, akik a maguk módján racionalizálva építették be filozófiájukba. Hume számára „[nincs] az emberi természetnek még egy ennyire figyelemre méltó minősége mind önmagában, mind következményeit tekintve, mint az a hajlamunk, hogy szimpatizáljunk másokkal, s az érintkezés során átragadjanak ránk az ő hajlandóságai és érzelmeik [...]” (II. I. 9, Hume 1976. 422).¹¹ Annyira hatékonyak, s annyira ígéretesnek tűnik ez az elv arra nézve, hogy „tudományos” magyarázatot adjon másként vagy mások által nem kellőképp megindokolt jelenségekre, hogy még a megbecsülés, a jó hírnév iránti vágy is, amelynek locke-i változatára az imént utaltam, nem annyira politikailag, önmagát az abszolút hatalommal szemben konstituáló újfajta nyilvánosság kis szabadságtereként, hanem e mágikus-metafizikai szimpátia eseteként értelmeződik.

Mindenki számára igen fontos a jó híre, az, hogy mennyire becsülik jellemét és nevét; még a büszkeség többi oka, az erény, a szépség és a gazdagság is alig tesz ránk hatást, ha nem támogatja őket az emberek véleménye. Ámde, hogy sikerüljön magyarázatot adnunk e jelenségre, ahhoz egy kis kerülőt kell tennünk, s előbb meg kell világítanunk a szimpátia mibenlétét (II. I. 11, Hume 1976. 422).

Mi lehet ez írás konklúziója mindezek alapján? Egyrészt elmondhatjuk, hogy Hume szenvedélyelméletére vonatkozó, Descartes-ot ellenpontként bevonó vizsgálódásunkban nem egy szkeptícizmusra hajló gondolkodó képe körvonalázódik, hanem olyané, akinek nagyon határozott elgondolása van az emberi természet valóságának felépítéséről. Hume az emberi természet döntő jelentőségű aspektusát vizsgáló szenvedélyelmélet kontextusában három fő összetevőt hangsúlyoz igazán: valamennyi szenvedély kognitív-perceptív jellegét; az „én” fogalmát, amikor rendszerszerűvé alakítja elméletét azoktól a „közvetett” szenvedélyektől kiindulva, amelyek alapvető összetevője az „én” – vagyis a büszkeségtől s a szégyenkezéstől; s végül a szimpátia alapelvét, amely szinte már

¹⁰ The best method of reconciling us to this opinion is to take a general survey of the universe, and observe the force of sympathy through the whole animal creation, and the easy communication of sentiments from one thinking being to another (Hume 1978. 362–363).

¹¹ No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to, our own (Hume 1978. 316).

a szükségszerű természeti törvények hatékonyságával működik. Ezek olyan rendszer elemei, amely nem is annyira ellentétes Descartes és a korábbi század többi gondolkodójának rendszereivel, hanem inkább azt állíthatjuk, hogy markánsan eltérő alapokra épült, mint a korábbiak: nem az ismeretmetafizika úgyszólván „dogmatikus” válfajára, hanem a leíró értelemben vett természettudományokra. Az eredmény olyan filozófia lett, amelyet méltán nevezhetünk az erkölcsök newtoni filozófiájának, olyan filozófiának, amelyet Kant jövendőlt nagyjából ötven esztendővel később, nem tudva róla, vagy nem gondolva rá, hogy jóslata bizonyos szempontból már beteljesült.¹²

IRODALOM

- Boros Gábor 2012. Bevezetés: A *cogitótól* a *générositá-ig*: A descartes-i fa organikus egysége. In René Descartes *A lélek szenvedélyei*. Ford. Boros Gábor – Gulyás Péter. Budapest, L’Harmattan. 14–65.
- Hume, David 1739–1740. *Treatise of Human Nature*. Szerk. Jonathan Bennett. URL: <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/humetre1.pdf>; <http://www.earlymoderntexts.com/htb2.html>; <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/humetre3.pdf> (hozzáférés: 2012. február 15).
- Hume, David 1964. A Dissertation on the Passions. In *The Philosophical Works of David Hume*. Szerk. Thomas Hill Green – Thomas Hodge Grose. Darmstadt, Scientia Verlag. IV. köt. 139–166.
- Hume, David 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Gondolat.
- Hume, David 1978. *Treatise of Human Nature*. Szerk. Lewis Amherst Selby-Bigge – Peter H. Nidditch. Oxford, Clarendon.
- Hume, David 2006. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Kant, Immanuel 1974. Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In Immanuel Kant *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat. 61–79.

¹² „Tekintve, hogy az embereknél és ténykedésükénél semmiféle értelmes *saját szándékot* nem feltételezhet, a filozófus számára itt nincs más kiút, mint az emberi dolgok ez értelmetlen menetében megkísérelni egy *természeti cél* felfedezését, amelyből következően mégiscsak lehetséges lenne a saját terv nélkül eljáró teremtményeknek egy meghatározott természeti terv szerinti történelme. – Majd elvállik, sikerül-e vezérfonalat lelnünk egy ilyen történelemhez, s azután már a természetre bízunk, hogy megszüljön azt az embert, aki képes azt a vezérfonal nyomán rendszerbe foglalni. Így teremtett egy *Keplert*, aki a bolygók excentrikus pályáját váratlan módon meghatározott törvények alá vetette, s így egy *Newtont*, aki e törvényeket egy általános természeti okból megmagyarázta” Kant 1974. 62.

