A TERMÉSZETES ERÉNYEK ÉS A MESTERSÉGES IGAZSÁG

(Hume Értekezése az Emberi természetről*)

LUDASSY MÁRIA

1

„Néhányan azért gyűlölnek, mert nem vagyok tory, néhányan azért, mert nem vagyok whig, néhányan, mert nem vagyok keresztény, s mind, mivel skót vagyok."
(Levél J. E. Mintónak, 1764 szept.)

Ezeket a sorokat olvasván azt hihetnők, hogy a XVIII. század egyik leghányatottabb sorsú, legüldözöttebb filozófusának tollából származnak. Holott Hume életének külső körülményei igen kevéssé érzékeltetik azt a mindenoldalú gyűlöletet, melyet mindazonáltal nem minden ok nélkül panaszolt el barátjának. Párizsban — ahonnan ezeket a rousseau-i pátoszú sorokat írta — a leghíresebb szalonok és a még híresebb szépasszonyok egyaránt tárt karokkal fogadták; a királyi fogadásokon éppoly szívesen látott vendég volt David Hume, mint a coterie d'Holbach ateista szeánszain; a háziasszony kitüntető kegyét élvezhette Mlle Lespinasse D'Alembert-t, Diderot-t felvonultató szalonjában éppúgy, mint comtess de Boufflers fényes Temple-béli rendezvényein. Párizs tehát bőségesen kárpótolta filozófusunkat azokért (az egyébként nem túl tragikus) megpróbáltatásokért, melyeket se whig, se tory volta miatt (önmaga ambicionálta legjobban, hogy mindkét párt előítéleteitől mentesnek tekintsék) a különböző pártok elfogultságait liberálisan elfogadó, de a pártok fölött álló filozófusi elfogulatlanságot gyűlölő Angliában elszenvedett. Ám az a Hume, aki egész életében önkínzó gonddal ügyelt arra, hogy mind saját, mind skót pályatársai írásaiból kiirtsa a *scottism* provincializmusát, (s vállalva a történetíró jóbarát, Robertson kiengesztelhetetlen neheztelését, meg merte írni „Anglia története"-ben, hogy Erzsébet minden zsarnoki szeszélye ellenére szerencsésebbnek mondható, hogy ő fejezte le a szépséges skót bálványt, Stuart Máriát, mert ha megfordítva történik, több évszázaddal esik vissza az angol fejlődés), méltán fakad ki az idézett Minto-levélben: „Hogy beszélhet Ön komolyan arról, hogy maradjak angol? Angol vagyok én, vagy talán Ön angol? *Lehetővé teszik számunkra, hogy valaha azok legyünk?*"[1] Az egyre komolytalanabb Stuart restaurációs kísérleteket egyre komolyabbá váló skótellenes pogromok követik London utcáin.

Bár az első brit filozófus, aki tényleg megértette Hume „Értekezésének" jelentését és jelentőségét, a lehető legélesebb kritikát írta a hume-i filozófia legfontosabb állításairól és következtetéseiről (Th. Reid: „On the Active Powers of Man", 1788), azért a kortársi Anglia bekönyvelte nemzeti értékei sorá-

* Jelen tanulmány — némi változtatással — Hume „Értekezésének" magyar kiadásához írt előszó.

[1] „The Letters of David Hume", ed. by J. Y. T. Greig (Oxford 1932), I, 470.

ba David Hume filozófiáját. Ha Hume arról panaszkodik, hogy akik szeretik, nem azért szeretik, ami igazán fontos életművében, nem azt szeretik, amit megértettek filozófiájából, hanem amit beleértettek, akkor hitelesebb képet adott volna olyannyira derűs és kiegyensúlyozott filozófusi élete igazi filozófiai tragédiájáról.

Franciaországban, ahol szerették, mert liberálisnak, az angol szabadság és szabadelvűség képviselőjének tartották, s azért is, mert olyan megható „pártatlansággal" írta le I. Károly kivégzését; ahol Holbach szalonjában olyan ateista hittársak ölelték keblükre, akiknek dogmatizmusa Hume-ot a legbornirtabb skót kálvinistákra emlékeztette, ahol Helvétius szimplifikáló szenzualizmusát és egysíkú egoizmuselméletét ajánlotta fel csere-fordításra — ezen, a hume-i filozófiával teljesen összeegyeztethetetlen rendszert[2]; ahol a tudományelméleti téren rokongondolkozású d'Alembert szentimentális deizmusa éppoly idegen volt számára, mint az erkölcsi kérdésekről hasonlóképpen gondolkozó Diderot hylozoista természetbölcseletének anakronizmusa, szellemileg még inkább számkivetettnek kellett éreznie magát, mint a skótfaló london-lakók közepette. Mi okozta ezt a mindenoldalú *malentendu*-t, mely hazájában örökellenzéki nonkonformistának tüntette fel az ilyen babérokra ifjúkorában sem nagyon pályázó Hume-ot, s a francia *philosophe*-ok szemében megtette amaz angol szabadság-ideál legméltóbb képviselőjének, mely angol szabadság idealizálásától és reprezentálásától misem állt távolabb Hume intencióitól? Abban nem volt vita Hume és francia elvbarátai között, hogy a francia abszolutizmus és a teljhatalmú katolikus egyház elnyomása angol viszonylatban kétszáz évvel korábbi fejlődési fokot jelent. A vita onnan ered, hogy a francia felvilágosodás fejlődés-felfogása (bár örök hivatkozási alapja az „angol szabadság"), jobban tükrözi a XVIII. századvég francia *lehetőségeit*, mint a korabeli angol társadalom *valóságát*. E koncepció szerint az angol alkotmány a végtelenbe tartó emberi haladás egyik fényes állomása (a kevésbé radikálisok szerint végállomása); míg Hume (aki azért nem volt nagyon elégedetlen az angol fejlődés eredményeivel) egy olyan evolúció éppen nem nagyon meredeken emelkedő szakaszának tekintette társadalmát, melynek állandó gyarapodása hosszú távon talán biztosítva van, de ez semmiképpen sem zárja ki az időleges stagnációt, sőt visszaesést, és semmi módon nem ad alkalmat olyan végtelen dimenziók felvázolására, mint a franciák szép *perfectibilité*-mítosza. „Tudom, hogy Ön egy azon nemes gondolkodók közül, akik azon vonzó és felemelő, bár talán túlzó reményt ápolják keblükben, hogy az emberi társadalom állandó haladásra, tökéletesedésre képes; hogy az emberi tudás növekedése elősegíti a jó kormányzat kialakulását, s a jó kormányzat legfőbb támaszának tekinti a tudás növekedését, s hogy a könyvnyomtatás feltalálása óta nem kell többé a barbárság és tudatlanság korának visszatértétől rettegnünk — írta *Turgot*-nak. — Könyörgöm, az Angliában mostanában zajló események nem tűnnek némileg ellentétesnek az Ön rendszerével? . . . Ön azt válaszolja, hogy mindez csupán jelen tudásunk tökéletlen állapotából származik: ez így igaz, de vajon elérhet-e az emberiség valaha is tökéletesebb állapotot, amíg a gaz-

[2] Lásd Adam Smithhez, ill. W. Robertsonhoz írt 1759-es leveleit: „Említettem már Neked Helvétius ‚De l'Esprit' c. könyvét. Megérdemli, hogy elolvasd; nem a filozófiája miatt — melyet nem tartok sokra —, hanem mert kellemesen van megírva." „Jó okot vagy inkább ürügyet találtam arra, hogy kimentsem magam Helvétius úrnál, műve fordításával kapcsolatban." „Letters", 1, 303—304.

dagot a tudásvágynál kézzelfoghatóbb vágyak kielégítése foglalkoztatja, s a szegény egész napját elfoglalja a szellemtelen munka, a szakadatlan robot. S ekkor még nem is említettem a nemzeti gyűlölséget és a háborúkat, a legnagyobb és legképtelenebb őrültséget, mely megbénít minden szárnyaló tervet, amely az emberi társadalom tökéletesítését célozza. Láthatja, én teljes nyíltsággal feltárom véleményemet, s őszintén kívánom, hogy megcáfoljon: az ellentétes vélemény sokkalta vigasztalóbb . . ."[3]

Kézenfekvőnek látszik az a magyarázat, hogy a végtelenbe néző haladáshit hirdetésének hitelét a húsz év után eljövendő forradalom adhatja meg, míg a perfekcionalista illúziókkal való leszámolás csendes nosztalgiájának anyagi hátországa a százhúsz éve lezajlott polgári forradalmat követő kielégítően békés és biztonságos, de a metafizikai dimenzióktól mindenképpen mentes burzsoá fejlődés. A kézenfekvő magyarázatok mindig gyanúsak, de nem mindig teljesen hamisak: a XVIII. századi Angliában a Szellem és Szabadság végtelen haladása nem vált teljesen értelmetlen hitcikkellyé, de igazán értelmesen a gazdasági racionalizáció és a gazdasági expanzió evilági képmásában lehetett felismerni a *perfectibilité* istenségét, a francia felvilágosodás Ész-kultuszának főistenét. Hume-nak persze az égvilágon semmi kifogása nem volt a gazdasági evolúció terminusaiban megfogalmazható angol fejlődés ezen vívmányai ellen (nagyon is szívesen látta volna — miként francia barátai — e vívmányok egy részét a feudális kontinensen kibontakozni), de ha angol fordításban *ezt* jelenti az *Etat de Raison*, akkor jobb, ha (viszonylag) ésszerű állapotnak fordítjuk, s nem ama tökéletesedés magasztos megállójaként interpretáljuk, mely az emberiség fejlődésének nem evilágról való szárnyalást ír elő. Az istenkáromlók ellen még mindig máglyával, kerékkel és egyéb középkorias kellékekkel hadakozó feudális Franciaország viszonyainak totális tagadása alapján hamarabb feltárul a Szellem és Szabadság metafizikai mennyországa, mint az „angol Szabadság" és néha egészen racionális reformpolitika elfogadása esetében. Hume egyik legpozitívabb politikai élménye, hogy amikor az éppen aktuális Stuart trónkövetelő londoni megjelenéséről értesítették III. Györgyöt, az vállat vonva mondta: „És mit csináljak vele? Majd visszautazik." — Franciaországba még nem érkezett meg a zsarnokgyilkos dicsőség napja, Angliában viszont már visszavonhatatlanul elmúlt.

Valahol itt keresendő a francia és angol felvilágosodás minden megtévesztően közös kategória, közösen kultivált XVII. századi szellemi ősök, s mindenekelőtt a közösen kárhoztatott egyházi ellenség ellenére fennálló lényegi kommunikáció-képtelenségének a magyarázata. Bár értékrendszerük akár azonosnak is tekinthető (épp ezért mindkettő vitathatatlanul a *felvilágosodás* filozófiája), sok tekintetben a lehető legélesebb különbséget jelenti az a tény, hogy a franciák még ezen értékek metafizikai megalapozásával voltak elfoglalva, míg angol kollégáik fő foglalatossága immár az volt, hogy bebizonyítsák: ezek „fennállása" oly kevéssé követeli meg a fennálló transzcendálását, hogy semmiféle transzcendens támaszra, metafizikai garanciára nem szorul. Amíg Franciaországban a locke-i empirizmus adoptálása azt jelentette, hogy az emberi természet tökéletesen transzformálható, amennyiben tudatának *tabula rasajára* gyökeresen új erkölcsi szokásokat, társadalmi normákat vés fel a velünk született eszmék és elvek hiányát bölcsen kihasználó törvényhozó (*Helvétius* neveléselmélete), addig Angliában abban a felfedezésben kulminált

[3] To Anne-Robert-Jacques Turgot, 1768. jún; „Letters", II, 180—181.

Locke továbbfejlesztése, hogy az emberi életet azon feltételezés teszi lehetővé, hogy a *jövő hasonlítani fog a múltra*. A franciák számára a múltban megrögződött szokások jelentették az igazán elpusztítandó „Gyalázatost" (az egyház elsősorban ezek szentesítőjéként képviselte az infamiát), Hume filozófiájában a szokás jelenti teoretikus orientációnk és praktikus életvitelünk rendező elvét. A szokás sérthetetlen Hume-nál, *de nem szent:* ez a szentté avatás csak akkor következik be, amikor világtörténelmi méretekben „sértegetni", sőt pusztítani kezdik a múltban megszokott világrendet — Burke tradicionalizmusában, a romantikus reakcióban, „a francia forradalomra való reflexiókban". Igaz, hogy a hume-i filozófia logikája kizárja a Turgot—Diderot—Condorcet-féle haladás-metafizika történelmi teleológiáját, de mi sem áll távolabb Hume „szkeptikus módon megoldott kételyeitől", mint az a misztikus mázra is rászoruló tradicionalista történetiség, melyet Coleridge „fordított teleológiának" nevezett. Hume olyan viszonylagos történelmi szélcsendben elmélkedhetett az emberi természet szenvedélyeiről, melyben teoretikus tisztességgel zárójelbe lehetett tenni a történelmet, a pártszenvedélyeket: hetven évvel korábban volt értelme torynak vagy whignek lenni, s csak ötven évvel később vetődik fel az evolúció hívei számára a kérdés, hogy a revolúciót vagy az ellenforradalmat választják-e. Hume-tól azt szokták idézni e tárgyban, hogy engedelmeskedni kell a fennálló hatalomnak, mivel az a fennálló hatalom, de jogos a lázadás, ha teljességgel elviselhetetlen a jelen hatalom: s mivel nem azt mondta, hogy azért kell engedelmeskedni, mert az isteni gondviselés helyezte fölibünk a hatalmasságokat;[4] sem azt, hogy azért lehet lázadni, mert az Eredeti Szerződésben lefektetett szent és sérthetetlen emberi jogainkhoz folyamodhatunk,[5] kiváltotta a toryk és whigek gyűlöletét. Pedig Hume sokkal fontosabb dolgot állított, mint a kortársi pártideológiák illuzórikus voltát: azt, hogy *sehonnan* sem tudjuk levezetni viselkedésünk normáit, választásaink principiumait. Sem Isten, sem a természet nem bocsátott rendelkezésünkre valamely csalhatatlan értéktáblázatot, melyről mindig leolvashatnók, hogy meddig éljünk a *van* világában, s mikor kell meghalnunk valamely lelkesítő *legyen*ért. Az ember erkölcsi lehetőségeinek higgadt anatómusa, a nem forradalmi festője akart lenni, mondjuk David vagy Delacroix stílusában. Persze azt azért sejtetni engedi, hogyha festett volna, akkor Gainsbourough úrlovasai avagy Watteau idilljei inkább megfelelnek ízlésének, mint a meztelenkeblű szabadságszimbólumok a barikádon.

2

„A szokás az emberi élet nagy vezérlője." („Tanulmány" V. 1.)

Hume saját bevallása szerint 18 éves volt, amikor feltárult előtte „a gondolatok új világszínpada", mely arra késztette, hogy 20 és 25 éves kora között az élvezetek helyett az élvezetek filozófiai analízisét válassza. „Úgy találtam, hogy az erkölcsfilozófia, ahogy azt az antikvitásból ránk hagyományozták, ugyanazon alapbajban szenved, mint a régi természetfilozófiák: jelesül, hogy

[4] Of the Passive Obedience, „Essays", Oxford University Press 1963.
[5] Of the Original Contract; „Essays", i. k.

teljesen hipotetikus jellegű, és inkább a kitalálásukra, mintsem a tapasztalatra támaszkodik. Mindenki csupán a képzeletére hagyatkozik, midőn az erény és boldogság szkémáit előírja a számunkra, anélkül, hogy megvizsgálná az emberi természetet, mely minden morális következtetés alapjául kell szolgáljon. Ezért határoztam el, hogy az emberi természetet teszem meg tanulmányom fő tárgyává, ebben lelvén meg ama forrást, melyből minden, a morálra és a műbírálatra vonatkozó igazság fakad."[6] Az „Értekezés bevezetője" már minden tudományt ebből a forrásból eredeztet; lényegében még a matematikáról, természettudományról és természetes teológiáról is elmondható, hogy „nemcsak mi magunk elmélkedünk a tárgyról, hanem az elmélkedés tárgyainak egyike is mi magunk vagyunk".

Ha Hume a logika, a morál és politika tudományát olyan formában kapcsolná össze az emberről szóló tudománnyal, hogy (Kantot parafrazálva) a *mit* lehet tudnom? *mit* kell tennem? *mit* remélhetek? kérdéseire keresné a választ a *mi* az ember? kérdéséből kiindulva, akkor „rendes" XVIII. századi emberi természet-metafizikát alkotott volna, a naturalista deduktivizmus szokványos menetrendjének megfelelően. Azonban Hume csak azt tartja értelmesen feltehető kérdésnek, hogy *Miképpen* tudok valamit? *Miért* érzek jónak valamit? *Hogyan* tartok kötelességemnek valamit? Ez jelenti a kísérlet lényegét, hogy a morális tudományokba bevezessük a tapasztalati módszert: a Szép, Jó, Igaz metafizikai mibenlétét és ebből levezetendő általánosan kötelező mivoltukat boncolgató spekuláció helyett az igaznak hivés mechanizmusát, a jónak érzés és szépnek ítélés eseteit vizsgáló elemzések.

Az „Értekezés" filozófiatörténeti hivatkozásaiból egyértelműen kiderül, hogy Hume szemében kétfajta filozófia létezett: a deduktív racionalista rendszerek (Descartes idealista dualizmusa és Hobbes mechanicista monizmusa, Malebranche Istenben feloldott természete és Spinoza Természetben eltűnő istene, a cambridge-i platonisták spiritualista dedukciói és Clarke newtoni inspirációjú apriorizmusa), valamint az elődnek vallott antropológiai indíttatású filozófiák (Shaftesbury szeretet etikája és Mandeville érdektana, Butlernek a *conscience*-ra, ill. Hutchesonnak a *moral sense*-re alapozott erkölcsfilozófiája). Az első típusú rendszerek argumentációja így hangzott: lévén ilyen és ilyen a világ racionális rendje — „*the fitness of things*", az angol platonizmusban, „*système de la nature*", Holbachnál —, az embernek, akit az isteni teleológia avagy a mechanikus determináció eme nagy egész részévé tett, így meg így kell viselkednie ahhoz, hogy a ráosztott szerepet hibátlanul eljátszhassa. E racionalizmussal szemben, mely az embert ontológiai dedukciók konklúziójaként kezelte, állt a Locke-kal kezdődő empirizmus, s ennek különböző irányú XVIII. századi továbbfejlesztése: Berkeley szubjektivizmusa és a francia szenzualizmus. Antropológiai és morálfilozófiai nézeteit tekintve Hume nem ennek az empirista tradíciónak része;[7] ezen empirizmus XVIII. századi variánsa *ad absurdum* vitte az antropológiai alapok azon figyelmen kívül hagyását, melyet Hume már Locke-nál is kifogásolt: a „nincsenek velünk született eszmék" tételének túlfeszítését, az emberrel vitathatatlanul „vele született" természeti diszpozíciók tagadását. „Tétele látszólag ugyanazt mond-

[6] To dr. George *Cheyne*, 1734. márc. „Letters", I, 15—16.

[7] Locke etikája a racionalista természetjogi tradícióhoz tartozik: az erkölcs éppoly *matematikai* bizonyításokkal megalapozható tudomány, mint a mechanika; *Berkeley* „Alciphion"-ja a keresztény konzervativizmus erkölcsi nézeteit összegezi.

ja, mint amit Locke úr annyi fáradsággal igyekezett bizonyítani, ti., hogy *nincsenek velünk született ideák* — írja a ‚Kivonatban' az ‚Értekezés' szerzőjének és Locke filozófiájának viszonyáról. — Csakhogy e híres filozófus elkövette azt a pontatlanságot, hogy valamennyi észleletünket az idea kifejezés alá foglalta, márpedig ebben az értelemben nem igaz, hogy egyetlen ideánk sem velünk született. Hiszen erősebb észleleteink vagy benyomásaink nyilvánvalóan azok, s a természetes vonzalom, az erény iránti szeretet, a harag és a többi szenvedély mind közvetlenül a természetünkből fakad". Berkeley, akinek az elsődleges minőségek szubjektivitását kimondó tételét Hume nem tudja elég sokszor idézni, azt a hibát követte el hírneves *esse est percipi*-jével, hogy egyáltalán kijelentéseket tett az „esse"-ről. Az értelmes kérdésfeltevés csak erre szorítkozik: „*milyen okok késztetnek arra, hogy higgyünk a testek létezésében?* De azt hiába kérdezzük, hogy vajon *vannak-e egyáltalán testek.*" (I. iv. 2.)[8]

A testek létezésének hite — bármit mondjon is a „modern filozófia" — olyan valami, amelyben „a természet nem engedett választást nekünk". Az ok—okozat kapcsolat feltételezésén alapuló orientációkkal szintén ez a helyzet, bármit mondjanak is e kapcsolat mibenlétéről (pontosabban miben nem létéről) szóló hume-i okfejtések. A kauzalitás a világ, s nem ideáink rendjéről állít valamit: tehát demonstratív bizonyosságra (a metematikai és logikai ítéletek analicitására) semmiképp sem tarthat igényt. Nemcsak az egyes kauzális következtetések, hanem a kauzális következtetéseket egyáltalán lehetővé tevő feltevés vonatkozásában is fennáll az ilyen értelmű „bizonyíthatatlanság"; szükségszerűen feltételezzük, de szükségszerű igazságát sohasem tudjuk bizonyítani annak, „*hogy az általunk nem tapasztalt eseteknek hasonlítaniuk kell azokra, amelyeket tapasztaltunk, és hogy a természetben mindig változatlanul ugyanaz marad a dolgok menete*". (I. iii. 6.)

A XVII. századi metafizikák evidenciának tekintették a *természet uniformitásának* elvét; ezen az alapon könnyen tulajdoníthattak matematikai szükségszerűséget a természettudományos törvényeknek. A maga módján Hume is az indukció „jusztifikálását" szorgalmazza, ám nem a világ, hanem az *emberi természet uniformitásának* alapján.

Az emberi természet állandóságát a *szokás* szavatolja.[9] A legfontosabb a szokás jellemzői közül, hogy „*működésbe lép, mielőtt gondolkozni kezdhetnénk*" (I. iii. 8.); nemcsak hogy nem tart igényt a gondolkodás támogatására, hanem egyenesen kikapcsolja a reflektáló értelem kerülő útját: „nem hagyván időt semmiféle reflexióra". (I. iii. 12.) A *par excellence* értelmi tevékenység köre Hume-nál egyébként is rendkívül szűkre szabott: az ész akkor működik a legmegbízhatóbban, amikor saját működésének szabályszerűségeit írja le (logika), avagy saját konstrukcióinak igazságát bizonyítja (matematika). E szférában szabadon szárnyalhat az emberi értelem, mivel messze a *tények* világától, csupán az *ideák közötti kapcsolatok* kötik.[10] Hume igen szerény eredménynek tartotta volna azt, amit néha nagy felfedezésének tudnak be, ti. hogy a tényítéletek nem analitikusak. Számára az volt a fontos, hogy a tényekre vonatkozó ítéleteinket a *hivés*, s ezzel a nem-reflektív természetünk fennhatósága alá

[8] Az „Értekezés"-ből való idézetekre könyv, rész és szakaszszám szerint hivatkozom, Bence György fordításában.

[9] „*Szokásnak* nevezem, ami korábbi ismétlés révén és újabb gondolatmenet vagy következtetés nélkül alakul ki bennünk." (I. iii. 8.)

[10] „Tanulmány az emberi értelemről", IV. 1., „Értekezés", I. iii. 1.

utalja. Az *okság* éppúgy nem fedezhető fel az *ok*nak és *okozat*nak tartott tárgyak relációjában, mint a gyilkosság bűnös volta a hullában, a késben avagy a kést tartó kéz viszonylataiban (III. i. 1.); mindkettő alapja az *érzület*ben található. „Az okokat és okozatokat illető következtetéseink csupán a megszokáson alapulnak, és a hivés valójában inkább természetünk érző részének a megnyilvánulása, mintsem gondolkodó részünké". (I. iv. 1.) Hume maga sem győzi eléggé hangsúlyozni, hogy „csak egyféle *szükségszerűség* létezik, miként okból is csak egyfajta van, és hogy a természetben semmi alapja sincs a *morális* és *fizikai* szükségszerűség közötti különbségtételre". (I. iii. 14.) Ez látszatra teljességgel XVIII. századi tétel: a fizikai és a morális közötti különbség tagadása a francia materializmus krédójának központjában állt.[11] Csakhogy ez utóbbi a morális megkülönböztetéseket redukálta a fizikaira, míg Hume megfordítva: fizikai disztinkcióink alapelvét vezette vissza a „bennünk levő különbségre". Nem a morális éppoly szükségszerű, mint a fizikai (ahogy Helvetius és Holbach hirdették), hanem a fizikai bizonyossága lehet legfeljebb megközelítően azonos a „morális bizonyossággal". „Minél szélesebb területet ölel fel az emberi tevékenység, s minél bonyolultabbá válik az egymással való érintkezés, az ember a maga életcéljaiban annál inkább számít a másik ember legkülönfélébb cselekvéseire . . . Mindezeknél a következtetéseknél, éppúgy, mint a külső dolgokra vonatkozó okfejtéseknél, mércéül a múltbeli tapasztalatot tekinti, és szilárdan meg van győződve, hogy az emberek, éppúgy mint az elemek, megnyilvánulásaikban *ugyanolyanok maradnak, mint amilyenek előzőleg mindenkor voltak.*"[12]

A francia felvilágosodás számára a filozófiai-antropológiai értelemben felfogott *nevelés* a jövő záloga: a csupán a tapasztalatok által formált emberi természet oly könnyen forradalmasítható, ha csak az ésszerűre tanítjuk meg, ha „környezetében" egyszer csak emberséget tapasztalhat. Hume szemében a nevelés — az évezredek és a jelen század tényleges emberformáló és deformáló ereje — a múltbeli tapasztalatok továbbörökítésének, a belenevelt észszerűtlen előítéleteknek és embertelen szokásmechanizmusoknak a letéteményese. Ez utóbbiak megítélésében Hume nem nagyon különbözött a *philosophe*-októl: de nem kiáltotta velük, hogy *écrasez l'infame!* — mert elpusztíthatatlannak tartotta e „Gyalázatost". „Minthogy azonban a nevelés mesterséges ok, nem pedig természetes, és mivel elvei gyakran ellentétbe kerülnek az ésszel . . . a filozófusok ennek következtében nem ismerik el a hatásait, jóllehet ezeket is majdnem úgy megalapozza a szokás és az ismétlés, mint az okokat és az okozatokat illető következtetéseinket." (I. iii. 9.) Hume azt akarta bizonyítani, hogy az okságban való hivés alapja éppúgy „nem a tárgyban található", mint a gyilkosság elítélése; ám egyúttal azt is, hogy ezek az érzel-

[11] Nem is okozott különösebb fejfájást Hume francia barátainak az okság ilyetén való felfogása: amíg valaki a szabadakarat doktrinájának tagadására futtatta ki egyébként bármennyire szubjektivizált kauzalitás-koncepcióját, szívélyes fogadtatásra számíthatott a *philosophe*-ok körében. A személyes azonosság problémájának hasonlóképpen bármilyen megoldása (vagy megoldatlansága) jó, amíg a lélek halhatatlansága ellen felhasználható: teljesen történetietlen *vissza*olvasás a XIX. vagy kiváltképpen a XX. századi pozitivizmus ideológiai funkciójának „felfedezése" Hume némely hasonhangzású kijelentésében. A XVIII. század akusztikájában egészen máshogy hangzottak ezek a dolgok, a tényleges divergencia az angol és a francia felvilágosodás filozófiái között n e m gnoszeológiájuk különútja környékén keresendő.

[12] „Tanulmány az emberi értelemről", VIII. 1. Magyar Helikon 1973.; ford. Vámosi Pál (135—136.; kiemelés tőlem — *L. M.*).

mek szilárdan megkülönböztethetőek a csodákban való hit és az öngyilkosságot elítélő valláserkölcs érzületeitől. „A *fikció* és a *hivés* közti különbség valamilyen érzelemben, vagyis érzésben rejlik, amely csakis az utóbbihoz kapcsolódik, az előbbihez nem" („Tanulmány" V. 2.); azonban azt kellett tapasztalnia, hogy „a fikciók" szilárd megrögződése *semmiben sem különbözik* egyéb tény- vagy értékítéleteink mechanizmusától. Márpedig Hume csak a hivések és ítélések mechanizmusát akarta vizsgálni, a tárgyuk közötti „ontológiai" különbségről saját rendszerében nem lehet értelmesen beszélni: „gyermekkorunk óta megszokott vélekedéseink és nézeteink olyan mélyen gyökereznek bennünk, hogy hiába folyamodunk a tapasztalatnak és az észnek bármiféle eszközéhez, nem tudjuk kiirtani őket magunkból". (I. iii. 9.) Még tragikusabb következmény, ha nem is tudjuk bizonyosan megmondani, hogy miért kiirtandó tévkövetkeztetés az, hogy „az ír ember sohasem lehet elmés és a francia sohasem komoly" (I. iii. 13), s miért a lehető legmegalapozottabb az a konklúziónk, hogy „aki arannyal tele erszényét délben a Charing Cross közepén hagyja, éppoly joggal várhatja, hogy az pehelyként elrepül, mint azt, hogy egy óra múlva érintetlenül ott találja"? („Tanulmány" VIII. 1.)

Az nem válasz, hogy „a természet rendje és eszméink egymásutánja közt egyfajta eleve megteremtett összhangot találunk" („Tanulmány" V. 2.), mivel ugyanezt a *praestabilita harmoniát* leljük fel a társadalom rendje és téveszméink egymásutánja között. S mindkét esetben az antropológiai alapprincípium, „a szokás az az elv, mely ezt a megegyezést kiváltja". (Uo.) Csak egy megoldás lehetséges: ha az emberi természet észleletek és érzelmek halmazából hirtelen átalakul az észlelések és érzések legfőbb ítélőszékévé, mely *előírja* számunkra az értelmesen összekapcsolható észlelések és a morálisan megfelelő ellenérzések körét. Ez a tanszubsztanciáció kétségkívül végbemehet a szubsztanciális lélek feltételezés nélkül is, ám azt feltétlenül fel kell tenni hozzá, hogy vannak olyan, a „van"-ról szóló ítéletek, melyekből „legyen"-eket lehet levezetni. Vagy ezen a világon létezik egy *normatív* természet, vagy a tradicionális természetfölöttit sem tudjuk kizárni a lehetséges létezők sorából. Ha Hume kikapcsolja a normatíve felfogott emberi természetet premisszái sorából, akkor egy közönséges tényítélet és egy még közönségesebb előítélet, abszurd szokások elítélése és abszurd előírások megszegése között, az emberevés és a bőjt-tilalom között semmi különbséget nem tehet. Annak a plusz érzületnek, mely szerinte az első típusú érzéseinket kíséri, valamiképpen *kitüntetett* státusszal kell rendelkezni, mert erősségében egyáltalán nem biztos, hogy fölülmúlja az írek vagy az eretnekek elleni szenvedélyeket.

Hume maga is pontosan felmérte filozófiájának ezt a *lehetséges* következményét: „*a vallásra nézve semmi sem következik belőle, bármi következzék esetleg a természettudományokra*". (II. iii. 2.) Nemhiába jegyezte meg Cleanthes, a *Természetes vallásról való dialógusok* deistaracionálista filozófusa a főhős, a szkeptikus Philo egy hasonló okfejtését hallván, hogy „van olyan szkepszis, mely végzetesebb a tudományra, mint a vallásra nézve".[13] A racionalista dogmatizmus fellegvárának ostromával Hume nem kívánta a természettudomány minden bástyáját rombadönteni: egyébként „mi értelme van a tapasztalati módszert bevezetni a morális tudományok területére?" A *relativizmus* kátyújából csak a némileg diszkreditált értelem húzhatja ki a „mérsékelten" szkeptikus

[13] „Dialogues concerning Natural Relingion", ed. With an Introduction by Norman Kemp Smith; The Libary of Liberal Arts, Indiapolis, New York 1947. (Prt. I.)

filozófust: az ítélet korrigálni képes érzéki csalódásainkat csakúgy, mint szubjektív-szeszélyes érzéseinket, melyek aláássák az uniform emberi természet érzelmeiben objektíve megalapozható morális megkülönböztetéseket. „*A természet éppoly abszolút és ellenállhatatlan szükségszerűséggel kényszerít rá bennünket, hogy ítéljünk, mint arra, hogy lélegezzünk*". (I. iv. 9.) Ez azonban nem változtat azon, hogy igencsak legyengített hatáskörű ítélőerő az, amelyik szembeszáll az „általános emberi" normájával ellentétes érzéki csalódások és értelmi csalások garmadájával. S ha egy emberellenes előítéletet éppoly határozott „élénkség" kísér, midőn hiszünk benne, mint egy elfogadható empirikus kijelentést megalapozó hivést, akkor már a *natura ex machina* sem tud segíteni. Hume lényegében ugyanazt állítja, mint Burke, ti. hogy „előítéleteinket éppen azért tiszteljük, mert azok előítéletek", csupán a misztikum magasztosságától fosztja meg őket — mindennapi hatalmuk ezzel nem lesz kisebb. Amikor Hume kivette az értelem fennhatósága alól, s érzelmeink maghatározása alá rendelte természeti és emberi környezetünkkel kapcsolatos orientációnk legfontosabb elveit, akkor azt a veszélyt idézte fel, hogy azon *érzés*nek ad teljhatalmat, mely (Hegel szavaival élve) „fenntartja a jobbágyságot és a rabszolgaságot is".[14] A belénknevelt érzelmi előítéletek ereje — ha lehet — még nagyobb, mint a „józan ész", a köznapi élet közegellenállása a szkeptikus értelem próbálkozásaival szemben. „A filozófia hiába veti el a nevelést, mert — úgymond — megtévesztő lenne ezen az alapon bármiféle vélekedést is elfogadni, a világban azért még a nevelés uralkodik". (I. iii. 10.) A maximális program, melyet a „mérsékelt szkepticizmus" megvalósíthatónak vélhet, lényegében a *status quo* (kissé kritikai) fenntartása, a köznapi és a vallási hiedelmek megváltoztathatatlan világának magyarázata. „Ha tehát filozófiám nem is gyarapítja a vallás melletti érveket, az az elégtételem mindenesetre megvan, hogy elvenni sem vesz el belőlük, hanem *minden pontosan úgy marad, ahogy annakelőtte volt.*" (I. iv. 5 . — kiemelés tőlem — *L. M.*).

3

„Az ész csak a szenvedélyek rabszolgája". („Értekezés", II. iii. 3.)

A *szenvedélyekről* szóló kötet felépítése felel meg leginkább a morális tudományokat „experimentális" módon tárgyaló módszertani ideálnak. Önmagában a szenvedélyek hume-i klasszifikációja, reláció-rendszereiknek analízise bármely XVII. századi affektuselmélet definíciói és dedukciói közt is szerepelhetne (Descartes *Les passions de l'ame-jában*, Hobbes *De homine*jében avagy Spinoza *more geometrico* bizonyított az „Etiká"-jában). A *newtoni* mechanika módszertani normáit itt sokkal jobban megközelíti, mint akár a benyomások és ideák hasonelvű elemzése során — mely pedig, többek közt, arra hivatott, hogy e mechanika megbízhatóságába vetett hitünket megalapozza. A szenvedélyek mechanizmusának filozófiai analízise (vagy inkább a szenvedélyek meglehetősen mechanicista pszichológiája) a fizikainál hasonlíthatatlanul kényesebb következtetések kiindulópontja. Ennek kell ama fix pontnak lennie, melyre támaszkodva erkölcsi világképünket ki lehet mozdítani helyéről — méghozzá úgy, hogy az erkölcsi világ*rend* azért többé-kevésbé mozdulatlan

[14] „Előadások a világtörténet filozófiájáról", Akadémiai Kiadó 1966, 757.

maradjon. „Jelen célunkhoz elégséges, ha nyilvánvalóvá válik az, hogy a szenvedélyek működésében és kialakulásában éppoly pontossággal leírható szabályos mechanizmus figyelhető meg, mint a mechanikai mozgás törvényei, az optika, a hidrosztatika vagy bármely más természettudomány törvényei esetében".[15]

Hume nem törekedett arra, hogy az érzékelés benyomásainak (a természeti jelenségeknek) káoszában szubjektív, de szükségszerű ítéleteinkkel rendet teremtsen; annál fontosabb számára, hogy a reflexió benyomásainak — szenvedélyeinknek — kaotikus világát kozmosszá tegye.[16] Itt végképp nem engedhető meg, hogy a „helyes" hivés világát csak az „élénkség" vékonyka mezsgyéje válassza el az abszurd hiedelmek alvilágától.

Ehhez azonban nem elégséges a természeti tárgyakról való tudásunk bizonyossága; „*a morális bizonyosságnak*" szilárdabbnak kell lennie: „A külső testek lényege és összetétele annyira homályos a számunkra, hogy erre vonatkozó következtetéseink vagy inkább találgatásaink során szükségképpen ellentmondásokba, képtelenségekbe kell bonyolódnunk. Minthogy azonban szellemünknek az észleletei teljesen ismertek előttünk, s a rájuk vonatkozó következtetéseim során igyekeztem a lehető legnagyobb körültekintéssel eljárni, azért mindig azt reméltem, hogy sikerül elkerülnöm mindazokat az ellentmondásokat, amelyek az összes többi rendszer velejárói." (II. ii. 6.) A „lehető legnagyobb körültekintés" azt jelenti, hogy a korábban egy köztársasághoz hasonlított[17] emberi szellem polgárait — az érzéseket és szenvedélyeket — eleve úgy definiálja, hogy azok a köztársaság belső békéjét, sőt a különböző köztársaságok közötti kölcsönösen előnyös kapcsolatokat biztosíthassák. Látszólag e szenvedély-citoyenek természetének megfelelően alkotják meg a köztársaság alaptörvényeit, valójában természetük leírásában már az is involváltatik, hogy a „nemzetközi jog" előírásainak (a különböző ember-köztársaságok viszonylataiban) is képesek megfelelni. A *naturalista* deduktivizmus a „legyen"-ből vezeti le a „van" világát: Hobbes erőszakos embere eleve implikálja, hogy csak abszolút hatalom teszi képessé a társadalmi koegzisztenciára; Locke jámbor, tulajdontisztelő „természetes embere" hasonló petitio principii ama konklúzióhoz, hogy a kormányzat csakis liberális és toleráns lehet. (Ezt az összefüggést a polgári társadalom rejtett premisszája és a „természeti állapot" képe között már Rousseau felfedezte.) Ha végignézzük ama „természetes" szenvedélyek listáját, meghatározását és működését, mely az „Értekezés" második könyvének néha kissé redundáns részeiben található, rögvest láthatjuk, hogy milyen „mesterséges" (társadalmi) erények számára szolgálnak szilárd bázisul, s milyen társadalmat utasítanak el „pszichológiai képtelenségként".

[15] „Dissertation of the Passions." (Four Dissertations, 1757.)

[16] „A morál és a politika jelentik a tudomány legfontosabb ágait — a matematika és a természettudományok fele annyira sem értékesek számunkra." (Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences; „Essays", i. k. 117.)

[17] „Az emberi lelket e tekintetben leginkább egy köztársasághoz hasonlítanám, amelyben egymás tagjai kölcsönösen uralmi és alárendeltségi viszonyok által köttetnek egymáshoz, és újabb személyeket hoznak létre, akik fenntartják a köztársaságot részeinek folytonos változása közepette. És miként egy és ugyanazon köztársaságnak is megváltozhatnak tagjai, sőt alkotmánya és törvényei is, ugyanúgy átalakulhat valakinek a jelleme, alkata; módosulhatnak benyomásai és ideái, ám mégis azonos marad önmagával." (I. iv. 6.)

Szenvedélyeink rendje és a társadalmi rend közötti „eleve elrendezett harmóniát" éppúgy a szokás rendező elve garantálja, mint az ideáink és a természet rendje közti összhangot. Ahhoz azonban, hogy ezt a garanciát mindig, sőt mindörökre érvényesnek fogadjuk el, több szükséges mint szenvedélyeink és a szenvedélyek tárgyának „konstans konjunkciója": *az emberi természet állandóságá*nak feltételezése. „Minden korban és minden nemzetnél ugyanazok a dolgok keltenek büszkeséget és szégyenérzést . . . Ki gondolná lehetségesnek, hogy az emberek, miközben természetük változatlan marad, egyszercsak teljesen közömbössé válnak hatalmuk, vagyontárgyaik, szépségük vagy személyes érdemeik iránt, és hogy efféle előnyök nem ébresztenek többé büszkeséget és hiúságot bennük." (II. i. 2.) Ahogy Hobbes „természetes emberének" ösztöneiben benne voltak a korabeli társadalmi küzdelmek minden kíméletlenségükkel, úgy hume-i ember alapszenvedélyei is tökéletesen tisztában vannak a korabeli társasági normák előírásaival, azzal, hogy „természetszerűleg" büszkék vagyunk vagy szégyenkezünk „házaink, fogatunk, berendezési tárgyaink szépsége vagy rútsága" miatt. (II. i. 5) A megszokás persze biztosabban informál bennünket preferenciáink illő hierarchiájáról, mint a „természet szava", melyet a társasági zsivaly közepette oly nehéz kivenni: „a megszokás és a gyakorlat révén napvilágra kerültek már minden elvek, és eldőlt, hogy minek milyen fontosságot kell tulajdonítanunk; ezáltal könnyebben alakulnak ki bennünk a szenvedélyek is, s általánosan elfogadott szabályokat követve tudjuk megállapítani, hogy milyen arányban kell előnyben részesíteni az egyik tárgyat a másikkal szemben". (II. i. 6.) Az előnyök és előnyberészesítések ezáltal olyan objektív és egyetemes normák szerint rendeződnek el, hogy tisztelésünk és becsülésünk tárgyai lesznek akkor is, ha nem minket illet a kiváltság, sőt ha még csak távoli érdekünk sem fűződik ahhoz, hogy másban (még inkább *másnak)* megvannak az élet eme kiváló és kiváltságos kellékei (*„Miért becsüljük a gazdagokat és a hatalmasokat?"* II. ii. 5.) A *szimpátia* és az *érdek nélküli* együttérzés — ezek, a hume-i etikában oly fontos szerepet játszó kategóriák — először ebben a szerepkörben lépnek fel az „Értekezés" során: „azt állítom, hogy amikor tisztelettel adózunk valamely gazdag embernek, akkor mindig magunkévá kell tennünk tulajdonosi érzületét is, s az ilyen szimpátia nélkül csupán igen kevéssé hatna ránk azoknak a kellemes tárgyaknak az ideája, amelyeket az illető gazdagsága révén képes megszerezni magának".[18] Minden bornírtsága ellenére van valami üde nyíltság ebben a fenntartás nélküli konform- sőt konformitás szeretetben: Skóciában még mindig az álszent puritán moralitás az uralkodó erkölcs. „A jövő héttől kezdve én is azt fogom hirdetni, miként Seneca, hogy a világi javak hívságosak, és a gazdagság nem boldogít — írta egyik kizárólag gazdagsága miatt tiszteletreméltó barátjának —. Addig is azt kívánom, hogy Önnek egy kicsit több jusson eme kiváló férfiú filozófiájából — nekem meg a vagyonából."[19]

Hume-mal szemben minden bizonnyal joggal szokták hangoztatni a pszichológiai *atomizmus* vádját, ám ha közelebbről szemügyre vesszük szenvedély-

[18] Az „érdeknélküli" tetszésről szóló passzus: „Sőt tovább megyek és leszögezem: nemcsak akkor tiszteljük a gazdagokat és hatalmasokat, amikor azok nem mutatnak hajlandóságot rá, hogy segítségünkre legyenek, hanem akkor is, amikor annyira kívül állunk tevékenységük körén, hogy még csak nem is gondolhatjuk hogy képesek volnának erre." (II. ii. 5.)

[19] „Letters", I, 101.

atomjait, azok inkább a leibnizi monaszokhoz látszanak hasonlatosaknak, melyek elszigetelt egyediségükben is tükrözni képesek a világ harmóniáját csakúgy, mint a többi monász belső mozgásait. „Az *egyik ember szenvedélye mintegy tükre a másikénak*" (II. ii. 6.); az emberi vágyak eredeti szociabilitása mindenképpen áttöri az érzésatomok magánzárkájának falát: „Nincs olyan vágyunk, mely ne vonatkoznék valamiképpen a társadalomra. Talán nem is sújthat bennünket nagyobb büntetés, mint a teljes magány." (Uo.) Az, hogy bizonyos benyomásaink összességét némi joggal nevezhetjük tárgynak vagy önmagunknak, nem állítható olyan bizonyossággal, mint hogy az ilyen szenvedélyekkel bíró emberek társadalomnak nevezett egységbe tömörülnek: „minden bizonynyal elismerjük, hogy az anyag részeinek kohéziója természetes és szükségszerű elvektől származik, holott nagyon nehéz megmagyarázni ezeket, de ugyanilyen alapon el kell fogadnunk azt is, hogy az emberi társadalom szintén hasonló elveken nyugszik, sőt az utóbbi esetben több alapunk van rá, mint az előbbiben, mert nemcsak tapasztaljuk, hogy az emberek *mindig* keresik a társaságot, magyarázni is tudjuk az elveket, amelyekből ez az általános hajlam ered. Biztosabb-e talán, hogy két síma márványlap egymáshoz tapad, mint az, hogy két különnemű fiatal vadember párosodni fog?" (II iii. 1)

Ilyennyire társadalmiak (sőt társaságbeliek) azok a szenvedélyek, melyeket Hume híres passzusa szerint az észnek csak szolgálnia szabad. A *deduktív* gondolkodás aritmetikai képleteivel, logikai levezetéseivel nemcsak inspirálni, informálni sem tudja az akaratot: háromszögekért és négyzetekért csak Szathmáry Kazohiniájában halnak meg az emberek. Az *empirikus* értelem nyersanyaggal már szolgálhat az akaratot befolyásoló motívumok számára: informálhat a vágyott dolgok létéről, kauzális következtetéseivel a kívánt cél eléréséhez szükséges eszközök mibenlétéről. Önmagában azonban a tárgytudás sem inspiratívabb az akaratot vezérlő szenvedélyek kiváltásában vagy kioltásában, mint az *A est A* tudása. Minden jelentések átértelmezésének nevezhetnők a köznapi (és klasszikus filozófiai) értelemben *ész*nek nevezett fakultás szubsztitúcióját a „*higgadt szenvedélyek*" (erkölcsi és esztétikai érzelmek) kifejezéssel: „Pontatlanul és nem filozófiai módon fejezzük ki magunkat, amikor az ész és a szenvedélyek harcáról beszélünk."[20] Kétezer éves küzdelemről bizonyosodik be, hogy illuzórikus, félreértésen alapuló szembenállás volt: „Amit lelkierőnek nevezünk, az a higgadt szenvedélyek túlsúlyát jelenti a hevesek felett." (II. iii. 3.)

Az értelem kiszorul nemcsak az erkölcsi motiváció, hanem az erkölcsi ítéletek kétezer éve birtokolt dominiumából is. Hiszen nem az *értelem ellen* való, „ha inkább az egész világ pusztulását választom, mint azt, hogy egy karcolás essék a kisujjamon". Hume-nak azt kell bebizonyítania, hogy e választás az *érzelem ellen* való, s ez éppoly objektív bizonyossággal mondható ki, mint azok az erkölcsi megkülönböztetések, melyeket a sztoikusok a „naturalis-racionalis" természeti törvényből avagy a cambridge-i platonisták a „dolgok örök megfelelésének" világrendjéből vezettek le.

[20] „Mi sem megszokottabb dolog a filozófiában, sőt még a köznapi életben is, mint arról beszélni, hogy a szenvedélyek és az ész harcban állnak egymással, mindig az ész az, amit előbbrevalónak tartanak, és azt szokták mondani, hogy csak annyiban lehetünk erényesek, amennyiben az ész parancsainak engedelmeskedünk." (II. iii. 3.)

4

„Az erkölcsi érzék kreatív képesség: a belső érzület színeivel átfesti a természeti világot, s ezzel mintegy új teremtést hoz létre."
(„Of Moral Sentiment", Principles of Morals, App. I.)

„Igen régen kezdődött ama vita, mely a vizsgálatra legérdemesebb tárgyról folyik, az erkölcs általános alapelveiről: hogy vajon az *értelemből* vagy az *érzelemből* vezethetők-e le az erkölcsi alapprincípiumok; vajon megismerésük argumentáció és indukció útján történik-e avagy közvetlen érzület, valamely finom belső érzék révén; vajon miképpen az igaz és hamis helyes megítélése, minden racionális, gondolkodó lény számára azonosak, avagy miképpen a szép és rút, teljes egészében az emberi természet sajátos felépítésén alapulnak."[21] Ha Hume polemizál az első álláspontt al, mindenekelőtt *Cudworth* és *Clarke*[22] nézeteit vizsgálja; ha parodizálja az erkölcsi rosszat a hazugságra visszavezető koncepciót, *Wollaston* példáit idézi (ha lopok, ezzel azt állítom, hogy az illető dolgok az enyém; ha embert ölök, akkor ezzel tagadom, hogy az illető emberi lény volt).[23] Locke, az angol empirizmus atyja lényegében hasonlóképp deduktív-demonstratív tudománynak tekintette az erkölcsöt, a jó—rossz minőségeit végső soron az igaz és hamis matematikai bizonyosságú ideáira vezetvén vissza: „a saját magunkról mint értelmes, eszes lényről alkotott ideáink világosak lévén bennünk, ha helyesen magyarázzuk és követjük őket, úgy vélem, kötelességeinknek és cselekedeteinknek szabályai számára olyan biztos alappal szolgálhatnak, amely az erkölcstant a bizonyítható tudományok közé emeli. Kétségtelennek tartom, hogy önmagunkban evidens tételekből kiindulva olyan elvitathatatlanul szükségszerű következtetésekkel lehet kidolgozni a jónak és a rossznak mértékeit, mint a matematikai tudományokban."[24] Hume ellenaxiómája úgy hangzik, hogy nem az ideáink, hanem „*a benyomásaink alapján teszünk különbséget erény és vétek között*" (III. i. 1.); tehát a deduktív ész (az ideák közötti kapcsolatokat elemző elmebeli tevékenységünk) eleve kizáratik az erény és vétek megkülönböztetésére képes fakultásaink közül. A szenvedélyekről szóló résznek az észnek az akarat befolyásolására képtelen „semlegességét" bizonyító fejtegetései alapján az empírikus tudás (mely pedig maga is az érző fakultásunkhoz tartozó hivésen alapul) tehetetlensége is kimondható az erkölcsi motiváció terén — méghozzá olyan deduktív-szillogisztikus formában, mintha egy *more mathematico* bizonyítandó etikát írna: „Az erkölcsök a szenvedélyek forrásai, cselekedeteket váltanak ki és akadályoznak meg. Az ész önmagában teljesen tehetetlen ebben a vonatkozásban. Tehát nem az eszükből vonjuk le az erkölcs szabályait." „Szenvedélyeink, akarataink, és cselekedeteink" kapcsolatát leíró szabályok egy autonóm, önálló világról tudósítanak minket: érzelmeinkről „melyek önmagukban véve is tel-

[21] „An Inquiry concerning the Principles of Morals" (1751), ed. Ch. W. Hendel, The Libary of Liberal Arts, Indiapolis, New York 1957, *Section I.*

[22] Ralph *Cudworth* (1617—1688): „A Treatise concerning the Eternal and Immutable Morality" (1688 előtt írta; első megjelenés 1731); Samuel *Clarke* (1675—1729): „A Discours concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion" (1705).

[23] William *Wollaston* (1659—1724): „The Religion of Nature Delineated" (1732).

[24] „Értekezés az emberi értelemről", IV. könyv III. fej. 18. §. (II. köt. 164.).

jesek, nem utalnak más valamire önmagukon kívül."[25] Ez a belső autonómia olyannyira teljes, hogy lényegi mozgását még a róla szóló ismeretek sem tudják befolyásolni: a „morális tárgyakkal" foglalkozó értelem csöppet sem „tevékenyebb elv" az erkölcsi motiváció terén, mint a fizikai tárgyakkal foglalatoskodó teória. „Ama filozófusok elvei" ellenében, „akik azt állítják, hogy elvont, ésszel megállapítható különbség van erkölcsi jó és rossz között, és hogy a dolgok öröktől fogva helyesek és helytelenek" kétségkívül érvényes a kétezer éves bölcsesség: „Video meliore probaque, deteriore sequor" — „*Egy dolog tudni, hogy mi az erényes, és megint más ehhez igazítani az akaratot.*"

Vitatottabb már azon hume-i argumentáció helyessége, mely a „dolgok megfelelésének" racionális relációiból dedukált „örök és változhatatlan" cudworthi igazságokkal szemben az azonos, de erkölcsileg evidensen közömbös viszonyok példájával operál: a magot adó fát megfojtó tölgy nem apagyilkos; az anyjával hentergő kutyakölyök nem vérfertőző.[26]

Hume más helyütt habozás nélkül felhasználja a természeti viszonyok és az erkölcsi relációk analógiájának elvét — méghozzá a *közömbös természet* érvét marquis de Sade-nál ötven évvel korábban, s meglehet frappánsabban alkalmazva: „Bűn lenne talán, ha a Nilus vagy a Duna óriási víztömegét eltérítenék eredeti medréből? Miért bűn akkor, ha néhány csepp vért kifolyatok eredeti medréből?" Persze Hume az „Öngyilkosság"[27] apológiáját írja meg, s nagyon rossz néven venné, ha ezt az érvelést a gyilkosság jusztifikálására használnók fel. Ettől azonban még alkalmazható az argumentáció „az anyag átstrukturálásának" (a gyilkosság sade-i meghatározása) bármely esetére. Igaz Hume az „Értekezés" alapján el tudja hárítani ezt a veszedelmes implikációt: a bennünk levő érzület világosan jelzi, hogy más vérének kicsöppentése eredeti medréből nem élvezi a „közömbös természet" védnökségét. Csakhogy egy katolikus kebelben meglehet sokkal több ellenérzés támad valamely sztoikusan felvágott ér láttán, mint Szent Bertalan-éjszakájának keresztény mészárlását szemlélvén — melyik *helytelenítés-érzés* a normatív?

Ha a *nihilizmus* fenyegető réme nem is idéződött fel Hume előtt, midőn Esszéiben („The Scpetic"; „Of the Standard of Taste") az érzés-etika lehetséges implikációit vette számba, a relativizmus veszedelmének árnya kétségkívül fel-felmerül. Az *öröm- és fájdalom-érzet* — bármennyire is a legerősebb és legáltalánosabb érzelmeink — kevésnek tűnhet az erény és bűn meghatározásához. „Erényesnek tudni valamit a valóságban annyit tesz, hogy sajátos elégedettséget *érzünk*, amikor a dologra gondolunk." (III. i. 1) Csakhogy: „Néro ugyanazt az elégedettséget érezte egy versenykocsi ügyes vezetésekor, mint Trajanus, hogy igazsággal és bölcsességgel kormányozza birodalmát."[28] S ha nem az érzünk, hanem a *sajátos* a hangsúlyos az erény keltette öröm-érzésben akkor is félő, hogy „a legyek fogdosása Domitianus lelkében nagyobb örömet keltett, mint a világ meghódítása Nagy Sándor szívében"[29]. S ezek még többékevésbé erkölcsi jellegű „kellemes benyomások", márpedig az erkölcsi érzések jól ismert hume-i leírása a fizikai vagy fiziológiai kellemeséget sem tudja teljes biztonsággal elhatárolni a „*sajátos* módon érzett öröm" erényt meghatározó

[25] Of the Standard of Taste; „Essays", 234.
[26] *Broad* (Five Types of Ethical Theory — New York—London 1930) az érv irrelevanciáját vallja. *Laird* idézett monográfiája ezzel polemizál.
[27] On Suicide; „Essays", 590.
[28] Of the Dignity or Meaness of Human Nature; „Essays", 68.
[29] The Sceptic; „Essays", 179.

típusától. Hutchesonnak írt levelében, midőn először fogalmazta meg (1740: márc. 16.) az erkölcsi minőségek szubjektivitásának később az „Értekezés"-ben szó szerint visszatérő tézisét, még teljesen magabiztos — legalábbis a tekintetben, hogy tételének gyakorlati implikációi elhanyagolhatók: „egy óvatossági rendszabály kapcsán kérném ki a véleményét. Okfejtésem a következő konklúzióval zárul. Amikor bármely cselekvést bűnösnek minősítünk, akkor ez voltaképpen annyit jelent, hogy természetadta alkatunknál fogva elítélendőnek érezzük a dolgot. Az erény és a bűn ekképpen a hangokhoz, a színekhez, a hideghez és a meleghez hasonlítható, mely minőségek — az újabb filozófia szerint — nem a tárgyakban rejlenek, hanem szellemünk észleletei; s ez a felfedezés a morális tudományokban, akárcsak az a másik a fizikában, óriási haladásnak tekinthető a spekulatív tudományok terén, bár a gyakorlatra egyiknek sincs hatása vagy csupán elenyésző. Nem találja ezt egy kissé túl erősnek? Teljes szívemből kívánom hallani a véleményét, bár nem ígérhetem, hogy teljeséggel elfogadom azt."[30] Mindazonáltal mégsem jó, ha a bűnben azt emeljük ki, amiben *hasonlít* a többi szubjektív érzetminőségre — mégha a fájdalomérzet netán objektívabb is mint a színlátás —, mivel egy fogfájás sokkalta intenzívebb érzés lehet, mint egy távoli tömeggyilkosság fölött érzett fájdalom. Tehát esetleg „nem az érzelem ellen való, ha inkább egy egész nép pusztulását választom, mint azt, hogy tovább kínozzon a szemfogam". Ahogy a „fittingness"-elmélet relativizálta az erkölcsi és nem-erkölcsi relációkat — éppen abszolút értékhierarchiája folyományaként — akképpen az örömérzet is veszedelmes nivelláláshoz vezethet: „Nos ugyanilyen módon fel lehetne hozni a jelen rendszer ellen is, hogy amennyiben az erényt és a bűnt az öröm és a fájdalom határozza meg, úgy ezeknek az érzeteknek mindig ilyen erkölcsi minőségekkel kellene együttjárniok, s következésképpen minden tárgy . . . erkölcsileg jó vagy rossz lehet, ha képes örömöt vagy fájdalmat ébreszteni bennünk." (III. i. 2.) A nyelvhasználat talán megment attól, hogy minden kellemes benyomást erkölcsi erénynek kelljen neveznünk. „Egy jó zenemű örömöt kelt, és örömöt egy jó palack bor is, sőt egyedül az öröm határozza meg azt, hogy mind a kettő jó. De vajon azt modjuk-e azért, hogy a bor széphangzású a zene meg zamatos?" Még biztosabb azonban, ha nem a különböző *fajtájú* (most ezt húzza alá Hume) érzelmek disztinkcióját hangsúlyozzuk, hanem azt a különbséget, ami az egyéni érzések elszigetelt és másokkal megosztthatatlan jellege, valamint az erkölcsi minőségek generalizálhatósága között áll fenn: „Amikor az ember a másikat *ellenségének*, *ellenfelének*, *riválisának* nevez, az önszeretet nyelvén beszél, s olyan érzületeket fejez ki, melyek csak rá vonatkoznak és sajátos körülményeiből, egyedi szituációjából származnak. De amikor valamely embert a *bűnös*, a *gyűlöletes*, a *romlott* jelzőkkel illet, más nyelven beszél, s olyan érzelmeket fejez ki, amelyeket egész hallgatósága oszt vele. Ehhez el kell vonatkoztatnia privát-partikuláris helyzetétől, s olyan szempontokat kell választania, melyek minden más emberrel közösek, az emberi természet általános elveit kell megragadnia, s olyan húrt kell megpendítenie, mellyel az egész emberiség egységben és harmóniában van." („Principles of Morals", IX. 1.)

Ez az átmenet azonban a nekem itt és most kellemes közölhetetlen egyediségétől az egész emberiség üdvét szolgáló jóhoz csak akkor van biztosítva, ha valaki vagy valami eleve elrendezett összhanggal garantálja, hogy a fenti hú-

[30] „Letters", I, 39—40.

ron sohasem fogok falsot, ha tiszta szívvel pengetem (sőt tulajdonképpen még azt is biztosítani kellene, hogy azonnal hamis hangon szólal meg eme húr, ha valaki nem az emberiség üdve érdekében kezd pengetéséhez, csak hivatkozik erre, leplezvén, hogy még mindig az önszeretet dallamát játssza). Nem véletlen, hogy a *moral sense* elmélet Hume-ig mindig feltételezve, hogy az ember erkölcsi érzései a világharmónia részeként a jó és rossz csalhatatlan ismerői: nemcsak Shaftesbury „Filozófiai rapszódiájában", Hutchesonnak „Az erkölcsi érzékhez írt illusztrációiban" is ez a Leitmotiv. „Nem tudok egyetérteni Önnel abban, ahogy a *természetes* kifejezést használja. Ez feltételezi a célokok működését, mely feltételezés az én szememben teljesen megalapozatlannak és meglehetősen nem-filozófikusnak tűnik" — írja egyik legelső Hutchesonnak szóló levelében. (1739. szept. 19.) — „Az ég szerelmére, mi lehetne az Ember Célja? A boldogság elérése avagy az erény gyakorlása céljából teremtetett? Az evilági avagy a túlvilági élet üdvösségéért? Saját vagy Teremtője dicsőségére alkották?"

Az „Erkölcs elvei"-ben — amely figyelemreméltó hangsúlyeltolódást mutat az „emberiségért mint olyanért" érzett érdeknélküli érzelmeink feltételezése felé — az erkölcsi érzések bizonyosságát ama belső bizonyosság adja meg, mely vagy nem igen áll meg a célokok nem-filozófikus feltételezése nélkül, vagy a moralitás szubjektivisztikus jellegének túlfeszítéséhez vezet, s ennek önkényétől Hume éppúgy visszaborzad, mint az „örök és változatlan igazságok" álobjektivitásától. „Ez a rendkívül finom érzék olyan egyetemlegesen átfogja az egész emberiséget, a filozófus számára elégséges biztosíték arra, hogy sohasem tévedhet a bűnök és erények katalógusának összeállításában: *csupán saját lelkébe kell tekintsen* egy pillanatra: vajon ő kívánná vagy sem, hogy ez illető erkölcsi tulajdonság meglegyen benne." („Principles of Morals", Sect. I. — kiemelés tőlem — *L. M.)* Az „Értekezés" — mely nem is vállalkozik egy ilyen erénytáblázat összeállítására — arra teszi a hangsúlyt, hogy korrigálni tudjuk érzelmeinket, a saját lelkünkből kiolvasott — esetleg elfogult, de mindenképpen állandóan változó — kívánságaink és ellenérzéseink etikai pillanat-szolipszizmusát. „Az emberek általános megítélésében eltekintünk ezektől a változásoktól; úgy alkalmazzuk a tetszésünket és nem-tetszésünket kifejező szavakat, mintha mindig ugyanabból a szempontból látnók a kérdéses személyt. A tapasztalat hamar megtanít erre a módszerre, amellyel helyesbítjük érzelmeinket, vagy legalábbis szavainkat, ha érzelmeink túlságosan makacsnak bizonyulnak . . . Az efféle helyesbítések igen gyakoriak minden érzésünkkel kapcsolatban; valójában egyáltalán nem tudnánk élni a nyelvvel, vagyis nem tudnók egymással közölni érzéseinket, ha nem helyesbítenők a dolgok látszólagos megjelenését, s nem tekintenénk el pillanatnyi helyzetünktől." (III. iii. i.) A korrigált és generalizált érzelem — „pártatlan szemlélő" feltehető érzelmi reakciója — lehet az a *van*, amelyből Hume rendszerében is út vezet a *kell* normáihoz.[31]

Azonban teljesen ki tudja kerülni a tényleges érzelmektől a normatív érzelmekhez való átmenet ingatag összekötőhídját (a pártatlan szemlélő feltételezhető helyeslésének és ellenérzésének konstrukcióját), amennyiben a természetes érzelmeknek a fejezet elején oly sokat aposztrofált teljes autonómiáját feladja. Az érzelmek „elfogulatlan" érzelmi nézőpontból történő korrekciója csak az első lépés ezen az úton: egyáltalán az érzelem autoritásának, sőt a

[31] „Letters," I, 33.

természet megfellebbezhetetlen tekintélyének a korlátozása kívántatik meg a továbbhaladáshoz. A privát-erkölcs szabályozásához, a „természetes kötelezettségek" érvényesítéséhez elegendő az önszeretetet belső, érzelmi erőforrások segítségével korlátozó, hasonlóképpen természetes, de önzetlenebb érzelmeink mozgósítása. A társadalmi erkölcs normáinak megalapozásához — kivált megszilárdításához — már biztosabb, egyértelműbb bázis kelletik, mint a normative felfogott emberi természet elvont egyetemlegessége. „A *műveletlen természetben hiába* keresnénk orvoslást a bajra, nem remélhetjük, hogy a emberi szellem valamilyen elve minden mesterséges intézkedés nélkül is képes megzabolázni a részrehajló szenvedélyeket." (III. ii. 2.) A *mesterséges erényeknek a konvenció* által szabott konfekciójának azonban az „emberi természet természetadta alkatához" kell igazodnia: hamar letépnők magunkról azt a mesterséges dresszt, mely teljesen gúzsba köti természeti hajlamainkat, mely semmi szabad mozgást nem enged „természetes erényeink" (és bizonyos természetes bűneink) számára. A természeti érzelmek szubjektív önkénye ellenébe külső segélyforráshoz kell folyamodnunk, de a „mesterséges intézkedések" nem jelenthetik egy másik, még szeszélyesebb önkényuralom bevezetését: s ezt csak az biztosíthatja, ha az észt felszabadítjuk rabszolgasorából, s a természetes szenvedélyek meg a társadalmi kötelességek között kötendő hallgatólagos megegyezés szavatosává tesszük. „A segítség nem a természetből, hanem *mesterséges* intézkedésből ered, vagy — pontosabban szólva — a természet az emberi ítélőképesség és értelem révén segít azon, ami szabálytalan és hátrányos a szenvedélyek működésében." (Uo.)

5

„Sohasem állítottam, hogy az igazságosság természetellenes, csak azt, hogy mesterséges."

(Levél Hutchesonnak, 1739 szept. 17.)

Az emotivizmus logikája *szándék*etikához vezet: „A bűn szükségképpen elkerüli a figyelmünket, amíg magát a tárgyat nézzük, sohasem sikerül megtalálnunk, amíg nem saját bensőnk felé fordítjuk tekintetünket, amíg nem érezzük, hogy helytelenítés támad bennünk a szóban forgó cselekedet iránt. Ez is tényállás, igen, de érzéseink ténye, nem az eszünké. Bennünk magunkban van, nem a tárgyban." (III. i. 1.) Természetes kötelezettségeink — az emberi lényünkből, természetadta alkatunkból következő kötelességek — esetében spontán, szinte organikus reakcióként jelentkezik az érzelmi jelzés („ha valamilyen cselekedet egy *bizonyos módon tetszésünkre szolgál*, elmulasztása pedig *ugyanilyen módon nem*-tetszést vált ki belőlünk, akkor azt modjuk, hogy kötelességünk megtenni" — III. ii. 5.). Új kötelesség teremtése tehát új érzelem kreációját tételezi fel, ez azonban nem lehet azonos magával a kötelességtudattal, a kötelezettség interiorizálásának erkölcsi érzületével: „Semmiféle cselekedet nem lehet erényes vagy erkölcsileg jó, ha csupán erkölcsös voltának tudata váltja ki, és nincs valami külön indítéka is természetünkben." (III. ii. 1.) Az „erény magáért az erényért" motívumának elvetése nemcsak a hagyományos vitapartner, a cambridge-i platonizmus deduktív, tehát Hume szerint szükségképpen tautologikus következtetéseivel szemben ellenérv; a *moral sense* elmélet, kiváltképp *Shaftesbury szeretetetikája* is logikailag körben forgó, pszichológiai-

lag pedig megalapozatlan premisszákon nyugszik. „Általában véve megállapíthatjuk, hogy az emberi szellemben nem lakozik semmifajta szenvedély, mely egyszerűen az emberiség mint ilyen iránti szeretetben nyilvánulna meg." (Uo.) Természetes nagylelkűségünk igencsak szűkreszabott nagysággal bír: nemhogy „az emberiség mint olyan", de még egy adott nemzeti közösség, egy konkrét társadalom egészét sem képes átfogni; a családi, maximum rokoni és baráti körre korlátozódik. Márpedig *vannak* az egész társadalomra irányuló erényes cselekedetek (igazságosság, hűség stb.) — *hogyan lehetségesek?* „Az erényes cselekedetek csupán erényes indítékokból szerzik érdemüket" (III. ii. 1.) — de honnan szerezzük be emez erényes indítékokat, ha a Természet egyszer nem gondoskodott beszerzésükről?

Az „Értekezés" és az „Erkölcs elvei" között itt tekintélyes koncepció-különbséget találhatunk. „A társadalmi erények hasznos tendenciáját szolgáló jellemek és cselekedetek általános helyeslését nem valamely az önérdekre irányuló megfontolás váltja ki, hanem sokkal átfogóbb, egyetemes elv. Úgy tűnik, hogy a közérdeket szolgáló, a béke, a társadalmi rend fenntartására irányuló szándék természetünk alapprincípiuma, a jóindulat hatására kötelez el bennünket a társadalmi erény oldalán. S úgy tűnik, a fentiek külön megerősítéseként, hogy az emberiesség és a szimpátia elvei oly mélyen átitatják minden érzelmünket, s olyan meghatározó befolyással bírnak ránk, hogy a legerősebb helyeslés vagy ellenérzés kiváltói természetünkben." („Principles of Morals", V. 2.) Az „Értekezés"-ben a legerősebb természeti alapelv nem *par excellence* erkölcsi princípium: „az önszeretet, amikor szabad tér nyílik számára, bizonyosan nem becsületes cselekedetekre késztet bennünket, hanem inkább mindenfajta igazságtalanságnak és erőszakoskodásnak a forrása; miként az is bizonyos, hogy efféle bűnöktől csak úgy szabadulhatunk meg, ha megzabolázzuk és legyőzzük az önszeretet *természetes* ösztönzéseit". (III. ii. 1) Az önszeretet teljhatalmú természettörvényével a korlátozott szuverenitású közérdek koncepciója képtelen felvenni a harcot: „az emberek mindennapi életük során nemigen gondolnak a közérdekkel. Ez az indíték túl magasztos és távoli, hogysem az emberiség nagy többségére hatással lehetne, s bármiféle erőt adhatna olyan cselekedetekhez, melyek annyira ellentétesek a magánérdekkel, amenynyire a becsület és tisztesség következményei . . ." (Uo.)[32]

[32] Az „Értekezés" egyik legtöbbet idézett passzusára nem tértem ki külön. („Az általam ismert erkölcsi rendszerek mindegyikében megfigyeltem, hogy jóllehet a szerzők egy ideig a megszokott következtetési mód szerint haladnak előre fejtegetéseikben, s megállapítják Isten létezését vagy elmondanak valamit az emberi élet dolgairól, de a szokásos állítások — valami így van, más meg így van — hirtelen megszakadnak és már csupa ilyen kijelentést találok: ennek *így kell lennie*, annak meg *nem szabad így lennie*. Az átmenet észrevétlen, de annál nagyobb jelentőségű.") Meggyőződésem ugyanis, hogy Hume számára nem az volt az igazán fontos, amit Moore és követői a „naturalistic fallacy" problémájának neveznek. Ahol Hume „naturalista hibát" követ el, azt rendes XVII—XVIII. századi értelemben teszi: a változatlan, természetadta szenvedélyek által meghatározott emberi természet elméletével, a történelem tisztára fenomenalisztikus felfogásával. Ahol meg a naturalista deduktivizmust bírálja, nem azért teszi, mert a „jót" egyáltalán definiálták, hanem mivel az ember számára jót a világösszefüggésekről szóló ontológiai kijelentések konklúziójaként határozták meg. — A „Principles of Morals"-ban a „Benevolence" általánosságáról szóló fejezet megelőzi az igazságról írt részeket, ezzel a közérdek primátusa könnyebben biztosítható: „Minden erkölcsi meghatározásban mindig a közérdek a legfőbb szempont, s valahányszor vita támad — akár a filozófiában, akár a mindennapi életben — a kötelesség mibenlétéről, a kérdést semmiképp sem dönthetjük el nagyobb biztonsággal, mint hogy megállapítjuk: melyik oldalon áll *az emberiség igazi érdeke*." (II. 2.)

Egy szenvedélyt csak egy erősebb szenvedély győzhet le — az önérdek szenvedélyét, mely *primus inter pares* természetes szenvedélyeink között, csak egy nagyobb érdek ellensúlyozhatja: „Tehát nincs olyan szenvedély, mely képes volna uralkodni az érdekből táplálkozó vágyon, hacsak maga ez a vágy nem." (III. ii. 2.) Erkölcsi érzelmeinknek pontosan meghatározott helye van természetes szenvedélyeink gondosan kidolgozott klasszifikációjában (másodlagos, közvetlen, nyugodt szenvedély); az igazságérzet azonban, mely a tradicionális természetjogban csakúgy, mint a progresszív polgári szerződéselméletekben, központi helyet foglal el eredendő erkölcsiségünk erényei között, Hume-nál kimarad a természeti státuszt élvező erkölcsi érzelmek listájából. „*Erkölcsi* kötelességeinket két részre oszthatjuk. Az elsőhöz azok tartoznak, melyekre valamely természeti ösztön vagy eredeti hajlam készteti az embert, mely anélkül hat ránk, hogy akár a kötelesség ideáljára, akár a köz- vagy magánérdekre gondolnánk . . . Az erkölcsi kötelességek *másik* fajtájához olyan kötelességek tartoznak, melyeket természetünk egyetlen eredeti ösztöne sem támogat, csupán magának a kötelességnek a figyelembevételével teljesítjük, az emberi társadalom szükségleteire irányuló megfontolásból, azaz abból az okoskodásból, hogy nekünk szükségünk van a társadalomra, a társadalom pedig nem állhat meg ezen kötelességek kielégítetlensége esetén. Ilyen kötelezettség az *igazságosság*, azaz mások tulajdonának tiszteletbentartása, s a *hűség*, avagy az igéretek betartása."[33]

Tehát azt kell bizonyítani, hogy a társadalom fenntartásának érdeke az a nagyobb érdek, mely privátvágyaink korlátlan kielégítését korlátozhatja. Ezt Hume szükségletelmélete alapján demonstrálja: az emberi szükségletek korlátlan és a szükségletek kielégítését szolgáló javak korlátos voltából következik, hogy csupán a társadalmi munkamegosztás és a javak valamely társadalmilag szabályozott elosztása segítségével tudjuk kanalizálni természettől végtelen vágyaink és véges természetadta eszközeink kilátástalan konfliktusát. „Az ember csupán a társadalom révén tudja pótolni ezeket a hiányokat, ezáltal válik egyenlővé a többi teremtménnyel, sőt kerekedik fölébük. A társadalom pótolhatja minden gyengeségéért, és jóllehet ebbeli állapotában kívánságai minden pillanatban sokasodnak, a képességei mégjobban gyarapodnak" — „a foglalkozások megosztása gyarapítja képességeinket." (III. ii. 2.) A megoldás tehát nem vágyaink valamely természetadta igazságérzet segítségével történő korlátozása, hanem a vágyak növekedésének dinamizmusát kiindulópontjának tekintő társadalmi igazság, mely mindenkitől csupán annyi önmérsékletet követel, amennyi a szükségleteink állandóan növekvő szinten való kielégítését szolgáló hosszú távú programhoz megkívántatik. Az aszkézist prédikáló természetjogi tan *suum cuique* osztó igazsága az önkényes, nem az igazságosság ama mesterséges szabályai, melyek az emberi természet legfontosabb jellemzőinek, a megállíthatatlanul terjeszkedni kívánó szükségleteknek a figyelembevételével alakultak ki a történelmi társadalmak bölcs konvencióiként. „Az igazság szabályai tehát *mesterségesek* ugyan, de nem *önkényesek*. Helyénvaló természeti törvénynek nevezni őket, ha természetesnek azt tekintjük, ami *megszokott* dolog egy bizonyos fajnál." (III. ii. 1.)[34]

[33] Of Original Contract; „Essays", 466.

[34] „Az igazság szabályai mindezen körülmények folytán, tartósak és megváltoztathatatlanok, vagy legalábbis nem változékonyabbak, mint maga az emberi természet. És ha eredendő ösztönön alapulnának, akkor talán maradandóbbak lehetnének ennél?" (III. iii. 3.)

A *tulajdont meghatározó szabályoknak* (III. ii. 3.), azaz az igazság szabályainak elemzése a „*mindenkinek a magáét*", a „természetes" szükségleteknek megfelelő elosztás elvét hirdető tan abszurditásának a bizonyításával kezdődik: amíg a javak relatív ritkasága fennáll, a szükségletkielégítés természeti limitációjának lehetetlensége miatt az ilyen gyakorlat sokkal nagyobb önkényhez vezetne, mint az igazságtalan implikációival együtt vállalt társadalmi „igazságosság", a *tulajdon állandóságának* biztosítása. A tulajdon nem természeti törvény, mint az angol liberalizmus ideológiai nemzőatyjának, Lockenak társadalomelméletében — de nem is kötődik a munkán alapuló önigazolás elvéhez: Hume „igazság"-felfogása talán valamivel kevesebb kritikát tesz lehetővé, de minden bizonnyal még kevesebb apológiát.

Arra, hogy mikor működhetne a szükségletek szabad kielégítésének — avagy a szükségletek szabadon történő korlátozásának — „természetes" igazsága, hamarabb kapunk választ a költői fantázia konstrukcióitól, mint a *természeti állapot* filozófiai fikciójából. Vagy a javak korlátos voltának kell megszűnnie, mint az Eldorádoról szőtt poétikus ábrándokban, vagy a korlátolt önzésnek kell eltűnnie az emberi természet alaptörvényei sorából, miként az Aranykor embereinél, mivel a mesterséges igazságosság megalapítását „a szellemi tulajdonságok között az *önzés* és a *korlátozott nagylelkűség*, a külső tárgyak vonatkozásában pedig az emberi vágyakhoz és kívánságokhoz képest való *ritkaságuk*" tették szükségessé. A költők észrevették azt, ami a filozófusok figyelmét elkerülte: „hogy amennyiben minden ember gyengéd gondoskodással viseltetnék a másik iránt, a természet pedig bőségesen kielégítené minden vágyukat és kívánságukat, úgy semmi helye nem volna az érdekek versengésének, amin az igazság alapul . . . Ha sikerülne kellő mértékben növelni az emberek jóindulatát, vagy pedig a természet bőkezűségét, hasztalanná válnék az igazságosság, mert helyét sokkal nemesebb erények és nagyobb áldások foglalnák el. Az önzést az szítja bennünk, hogy kívánságainkhoz képest mindig keveset birtokolunk, s az emberek ezért voltak kénytelenek elkülöníteni magukat a közösségtől, és megkülönböztetni saját javaikat a többiekétől." (III. ii. 2.) A javak jelen ritkasága alapján készült közösségi tulajdon-tervezetek az emberi természeten tesznek erőszakot: Harrington „Oceaniá"-jának köztulajdon-koncepciója „az emberi szokások lehetetlen átalakítását" tételezi fel.[35]

Hume többé-kevésbé tisztában volt a magántulajdonos társadalom „igazságosságának" igazságtalanságaival: „legalább annyiszor lenne emberséges dolog az igazságosság törvényeivel ellentétes ítéletet hozni, mint a törvényeknek megfelelően ítélni. A bírák elvesznek a szegénytől és adnak a gazdagoknak, a léháknak juttatják az iparkodók munkájának gyümölcsét . . ." (III. iii. 1.)

A „műveletlen természet" érzületeinek társadalmi konvenciók segítségével történő „mesterséges" korrekciója talán túlságosan is jól sikerült: még eredeti erkölcsi érzelmeink is arra kényszerülnek, hogy a társadalmi „igazságosság" sokszor embertelen normáinak betartását szankcionálják. „Megtanuljuk, hogy tiszteletreméltónak és érdemnek tekintsük a társadalmat fenntartó szabályok követését, megszegésüket pedig aljas és elítélendő dolognak." (III. ii. 3.) Valahányszor privát lelkiismeretünk ítélőszéke elé akarnók megidézni a tulajdon állandóságát szavatoló szabályok, a társadalmi szubordinációt szentesítő

[35] Idea of a Perfect Commonwealth; „Essays", 501. „Ezért az *Oceania* semmi biztosítékot nem nyújt a szabadság számára."

törvények valamelyikét, a kanti „kérdést kell feltennünk: *mi lenne a világból, ha ez a gyakorlat általánossá lenne? Hogyan maradhatna fenn a társadalom, ha ilyen rendetlenség válna uralkodóvá"?* („Principles of Morals", III. 2.)

Marad tehát minden társadalmi és politikai hatalom (tulajdon és kormányzat) legfőbb maximája, a *jelenlegi birtoklás* elve: érzelmi kötöttségeink is ezt támogatják leginkább. A kritikus értelemnek pedig annyit, hogy pretenziói képtelenek, midőn minden társadalmi intézménytől történelmi vagy logikai (esetleg erkölcsi) igazolást követel: „Az emberi társadalom dolgai, természetüktől fogva, nem engednek meg túl nagy pontosságot; ha valaminek a jelenlegi állapotára vagyunk kíváncsiak, nem mindig mehetünk vissza a kezdet kezdetéig." (III. ii. 3.)

Még ha feltesszük is, hogy „a kormányzat számára a legjobb szabály a kor általános gyakorlata"[36], az *erkölcs* terén egy adott kor „általános gyakorlata" akkor is problematikusabb, mint a politikában. Az „Erkölcs elvei" után közölt „Dialógus" főhőse fura élményekről számol be. Egy távoli néphez vetődvén először is „megtanulta nyelvük terminusainak jelentését, azt, hogy mikor használják a helyeslést és a kárhoztatást kifejező szavakat". Először egy híres filozófus iskolájával ismerkedett meg: a bölcsek — beleértve az iskola vezetőjét is — egyhangúan a szépséges Gulki dicséretét zengték. Hősünk izgatottan várta az éjjelt, mikor is a filozófusok szerenádot adnak imádatuk tárgyának — s ekkor derül ki, hogy egy bájos hölgy helyett egy szép ifjúnak szólt a forró szerelmi vallomás. A politikai életben forgolódván megtudta, hogy a nép legerényesebb fiának amaz Alcheicet tartják, kinek legfőbb erénye az volt, hogy legjobb barátját, Usbeket, akinek külön is hálával tartozott, az ország parlamentjében megölte. Kiváltképp dicséretesnek tartja a közvélemény, hogy midőn ügyét veszni látta, önkezével vetett véget életének. Ám mielőtt szörnyülködni kezdhetne a beszélgetőpartner emez erkölcsök felháborító voltán, hősünk megkérdi, hogy amennyiben Szókratész, Alkibiádész, Brutus és Caesar nevei szerepeltek volna a fenti „útibeszámolóban", szintoly szörnyűnek találná ezen erkölcsöket, avagy eszébe jutna, hogy az antikvitás legerényesebb férfiúként tiszteli őket iskolás korától? „*Perbe akarna fogni egy görögöt vagy egy rómait az angol büntetőtörvénykönyv alapján?*" A természettudományok terén nagy haladást tettünk Szókratész és Brutus kora óta, de mondhatjuk-e, hogy erénytanunk egyértelműen fejlődött? „Csak azt szeretném érzékeltetni, hogy mennyire bizonytalanok ítéleteink a jellemek és cselekedetek vonatkozásában, és meg akartalak győzni, hogy a divat, a szokás, az uralkodó vallás és a törvények adják az alapot erkölcsi meghatározásaink számára." A demokráciában élő athéni, a zsarnokgyilkost ünneplő római visszarettenne az abszolút hatalmat szolgáló, az öngyilkosságot elítélő, ám az értelmetlen párbajokat megkövetelő francia „civilizáció" vívmányaitól; a házasságtörést divattá tevő szalonok szépei nevetségesnek találják Lucretia erényét, de felháborítónak a fiúszerelmet. Holott ez utóbbi olyan „*minden korban és minden nép által* becsült erkölcsi tulajdonságok forrása volt, mint a barátság, a szimpátia, a kölcsönös kiállás, a hűség". Éppen ezen mindöröktől és mindörökre dicséreteseknek tartott természetes erények segítségével lehetne talán kimászni a pozitív vallások és a pozitív törvények relativizmusának mocsarából, mely talán még fullasztóbb, mint a magánérzelmek dzsungele. „A józan ész, a tudás, az éleselméjűség, az ékesszólás, az emberiesség, a hűség, a

[36] Of the coalitions of Parties; „Essays", 483.

méltányosság, az igazságosság, a bátorság, a nagylelkűség, a kitartás, a nemeslelkűség" *természetes* erényei fogódzót adhatnak, ha belebonyolódtunk a relativizmus hínárjába, midőn kizárólag a konvenció mesterséges csillaga alapján tájékozódtunk erkölcsi felfedező utunk során.

Ám éppen az teszi erkölcsileg kétessé ezen „természetes erények" értékét, ami örökérvényű stabilitásuk forrása: ti. hogy tényleg *természeti adottságok*, melyeket nem a jó- vagy balszándék mozgatja, hanem a veleszületettség véletlene. A zsarnok talpnyalója *ékesszólóbb* szónok lehet, mint a leglánglelkűbb humanista, egy jezsuita *éleselméjűségben* nem feltétlenül marad el a szabadgondolkodás apostola mögött. „Hogy vajon a természetes képességek erényeknek tekinthetők-e, az csupán a szavakról folyó vita" — írja Hutcheson egy hasonló ellenvétésére válaszolván. (1739. szept. 19.) Úgy látszik az erényes *jellemekre* nem áll az, ami az erényes *cselekedetekre:* ti. hogy „csupán erényes indítékból szerzik érdemüket". Lévén, hogy kizárólag a *kellemesség* érzülete határozza meg, hogy mit tartunk erénynek, egy jó láb éppoly természetes erény lehet, mondjuk mint a jó humor. (III. iii. 4) Igaz, a kellemesség-érzet lévén túl szubjektív, bizonyos korrekcióra szorul: „Hűséges és iparkodó szolgánk iránt esetleg több szeretetet és vonzalmat érzünk, mint akár Marcus Brutus iránt, de nem mondjuk emiatt, hogy az előbbi tiszteletreméltóbb jellem, mint az utóbbi." (III. iii. 1.) Persze azért nem szeretnők, ha Marcus Brutus lenne az inasunk — sőt mint az „Esszéiben" erre számtalan alkalommal kitér —, még azt sem nagyon, ha a polgártársunk lenne.[37] Azért a természetes erények — a természeti szenvedélyekhez hasonlóan — már az ítélet utólagos korrekciója előtt tartalmazzák a társadalom (és a társaság) elválásainak szabályozóit. A (feudális) hősi erény — minden egyéni nagysága ellenére — igen rossz helyezést kap Hume hierarchiájában; természetesen a „szerzetesi erények" még rosszabbat: „A nőtlenség, önmegtartoztatás, bűntudat, önkínzás, önsanyargatás, önmegtagadás, alázatosság, hallgatagság, magányosság, — mindezen szerzetesi erények minden épérzékű ember számára visszataszítóak." („Principles of Morals", IX. 1.) Nem vonzóbb azonban Hume szemében a republikánus rigorózitás képviselőjének, Cassiusnak erénye sem. Ki kívánná az olyan ember társaságát — írja az „Erkölcs elvei"-ben (VII. szakasz) —, akiről elmondható az, amivel Caesar jellemezte Antoniusnak Cassiust:

Szüntelen olvas, nagyfigyelmű,
Átlát az emberek tettein.
Játéknak nem barátja, mint te vagy,
Antonius, nem hallgat muzsikát.
Ritkán mosolyog, s mintegy magát csúfolva,
S eszét gyalázva akkoris, hogy azt
Akármi tárgy mosolyra bírhatá.

(I. felv. ii. szín; Vörösmarty M. ford.)

A *kellemesség* bázisára helyezett „természetes erények" táblázatából azt kell kiolvasnunk, hogy a kritikai beállítottság természetellenes és kellemetlen, sőt egyenesen elviselhetetlen — mindaddig, amíg a fennálló egyáltalán elviselhető.

[37] „Cato és Brutus erénye, hősiessége a lehető legdicséretesebb dolog: de milyen célt szolgált lelkesedésük? Csupán még erőszakosabbá és szőrnyűségesebbé tették a római birodalom e fatális korszakát, fokozták a köztársaság haláltusának kínszenvedéseit." That Politics may be reduced to a Science; „Essays", 26.

6

„A fennálló kormányzat végtelen előnnyel rendelkezik: azzal, hogy fennáll."
(„Idea of Perfect Commonwealth.")

Ha Hume episztemológiáját úgy fogjuk fel, mint a racionalista metafizikák matematikai apodiktikusságú természettudomány-koncepciójának a kritikáját az érzelmi jellegű hivés, és az antropológiailag felfogott szokás principiumai alapján; s erkölcsfilozófiáját mint az etikai racionalizmus észszerű, ésszel felfogható és a racionális belátás által elfogadásukat is involváló normáinak (*„fittingness"*) bírálatát, az „erkölcsi dolgokat nem annyira megítéljük, mintsem megérezzük" elvéből kiindulva; akkor bizonyos, hogy a racionalista deduktivizmus elleni támadását politikai filozófiája koronázza meg. S az is bizonyosnak mondható, hogy míg tanításának kritikai oldala (a tradicionalista természetjog, ill. a forradalmi természetes jogok elméletének bírálata) itt a legkonzisztensebb, implikációit tekintve (egy kritikátlan, vagy legalábbis igen kevés kritikát lehetővé tevő konvencionalista tradicionalizmus) ez a legelfogadhatatlanabb. Az empirikus tudományok és az erkölcs terén az ész pretenziói gyakran megalapozatlanok, még gyakrabban túlzóak — a politikában azonban egyenesen ésszerűtlenek. A racionális belátás e téren legfeljebb arra korlátozódhat, hogy belássa: egyetlen politikai társadalmat, társadalmi intézményt, vagy intézményesített jogrendszert sem a racionalitás alapított meg, tehát alapjaik aláásását sem végezheti legitim módon; elfogadásuk vagy esetleges elvetésük motívuma s még inkább igazolása kívül esik az értelmi belátás kompetenciáján. Egy empirikus berendezkedésnek a metafizikai ésszerűség szempontjai szerinti követelése vagy az ésszerűtlenség vádjával való elutasítása történelmi-társadalmi közegben nagyobb képtelenség, mint a legképtelenebb történelmi illúziók, mint a legirracionálisabb társadalmi szokások — mondjuk a királyok „isten kegyelméből" való országlása vagy a majorátus előjogai — együttvéve. „*Elveken*, kiváltképp absztrakt-filozófiai elveken alapuló pártok csupán a legújabb kortól ismeretesek, s valószínűleg a *spekulatív* elvi politika jelenti a legfelfoghatatlanabb, legrendkívülibb jelenséget, amely az emberi történelemben valaha is előfordult." [38]

A politikai racionalizmus — s ezzel a „filozófiai politika", ahogy „Esszéiben" fogalmaz — alaptévedése antropológiai jellegű: azon feltételezés, hogy az emberek az „igazi", hosszútávú érdekeik racionális kalkulációja alapján cselekszenek (vagy legalábbis kellő felvilágosítás esetén ilyen cselekedetekre egyszerű meggyőzés útján rávehetőek). Hume szerint az emberi természet alaptörvénye, hogy az emberek a bírható kisebb jóról nem hajlandóak — nem is képesek — lemondani a távoli „értelmes" érdek kedvéért, hacsak közvetlen, külső kényszer nem szankcionálja a „racionális" választást. „Az emberek tudva az érdekeik ellen tesznek, s inkább a csekélyebb, és jelenvaló előnyt választják, mint a társadalom rendjének fenntartását" (III. ii. 7.) — tehát ez utóbbi biztosítását és biztonságát nem lehet az emberek tudatos érdekkalkulációjára bízni. Az hogy az emberek általában így — formális-filozófiai szempontból „hamisan" — számolnak, nem egyszerű esztelenség a részükről: a

[38] Of Parties in General; „Essays", 58.

„helyes" kalkulációt keresztülhúzza az a tény, hogy társadalmi méretekben — s az adott társadalmi viszonyok között — a hamis számlák aratnak sikert. A becsületesség nemhogy nem a legjobb, csaknem a legrosszabb politika: „hiszen azt látom, hogy becsületességemben bolonddá teszem magam"; amíg a többiek nem adják fel a kézzelfogható, kisebb előnyök kergetését, én sem választhatom a tisztességesség későn (vagy egyáltalán nem) kamatozó befektetését. Márpedig a *közérdek* az „Értekezés" fejtegetései alapján nem olyan kézzelfogható és csábos közelségben levő *adott*ság, mint az „Erkölcs elvei"-nek az önérdek kizárólagosságát elvető koncepciójában.[39] Ekképp az önszeretet ellenében nem valamely más, nemesebb princípiumot kell mozgosítanunk, hanem magát az önzést: „az emberi természetnek ez a gyengesége, mint megmutattuk, saját ellenszerének bizonyul". Nem az emberi természetet kell megváltoztatni — ez amúgy is csupán olyan „teljességgel imaginárius utópiákban lehetséges, mint Morusé vagy Platon Állama"[40], — hanem a „körülményeket", azaz közvetlen érdekünkké kellene tenni pillanatnyi, priváthasznunk feláldozását ama hosszú távú, nagyobb érdek kedvéért, melyet közösségünk tagjaként biztosíthatunk magunk, valamint a közhaszon játékszabályait elfogadó és betartó társaink számára. „Nyilvánvaló, hogy csak akkor sikerülhet orvoslást találni, ha sikerül megváltoztatni magát a vágyat is, és mivelhogy semmi lényegeset nem tudunk megváltoztatni az emberi természetben, tehát legfeljebb körülményeinken és helyzetünkön változtathatunk, mégpedig oly módon, hogy az igazságosság törvényeinek a betartását tesszük a legközelebbi érdekünkké, s megszegésüket a legtávolabbivá. Ám ez megvalósíthatatlan az egész emberiség vonatkozásában . . ." (III. ii. 7.) Ez a mechanizmus csupán magát a mechanizmus működését biztosító szűk réteg — az előljárók esetében — számára építhető ki: a jogrend betartásán őrködő kevesek számára úgy meg kell emelni a jogrend betartásával megnyerhető tét összegét, hogy számukra ne legyen érdemes ennek kockáztatása a jogrend kijátszásával esetleg elnyerhető, de meglehet totális veszteséghez vezető hazárdjátszmában. A hatalom birtokosainak természetét sem lehet megváltoztatni: legföljebb kellő dotációval biztosíthatjuk, hogy a hatalommal való visszaélés rosszabb esélyű stratégia legyen, mint a hatalmi kiváltságok jogszerű élvezete. Valóban nem nevezhető demokratikusnak Hume hatalomelmélete, de nem is kell metafizikai garanciák után futkosnia azért, hogy a demokratikus közakarat képviselői azt akarják, amit a köz akar, vagy legalábbis azt, amit tényleg közérdeknek gondolnak. Semmi más biztosíték nincs arra, hogy „a bürokrácia nem különérdekét teszi meg az általános érdeknek", mint az, ha az általános érdek képviselete a jobb bolt.

Elméletben igaz, hogy minden, elkülönült erőszakhatalmat (persze azért *nem nagyon* erőszakos hatalmat) működtető berendezkedést fenyeget a hatal-

[39] „A konvenció kifejezés alatt a közérdeket értjük — azt, hogy a közös érdeket minden ember átérzi a szíve mélyén és ennek érvényesülését tapasztalja minden más embernél is; ez embertársunkkal való egyetértésben arra ösztönöz minket, hogy a cselekedeteinknek, az emberi tevékenységnek olyan általános rendszerét vagy tervezetét dolgozzuk ki, mely a társadalomban is biztosítja a közhaszon érvényesülését." („Appendix",III.) „*Továbbmenve*, ha elfogulatlanul vizsgáljuk meg a dolgokat, úgy találjuk, hogy az az elv, mely feltételezi az össz-szeretettől független jóindulat működését, jóval egyszerűbb, mert kevesebb más elvet kell feltételeznie a társadalom működéséhez." („Appendix", II.)

[40] Idea of a Perfect Commonwealth; „Essays", 500.

mi visszaélések, a zsarnoki elfajulás végzete, s ezt a többség demokratikus kormányzása zárhatná ki teljes bizonyossággal. „Csak egyetérteni tudok Millar úrral — írta kedvenc unokaöccsének —, hogy a demokrácia a legjobb kormányforma. Az antik köztársaságok ugyan kissé vadak voltak, és véres frakcióharcokba bonyolódtak, de még mindig messze különbek, mint az arisztokrácia vagy a monarchia. Az erkölcsök kifinomodása lehetővé teszi, hogy a modern demokrácia kiküszöbölje ezt a fogyatékosságot. Az európai köztársaságok, kivétel nélkül, olyan jól szervezett kormányzatok, hogy szívem szerint feltétel nélkül rájuk szavaznék. De mi köze lehet ennek az általános spekulációnak jelen politikai céljaink megválasztásához? Egy fennálló kormányzatot őrült és bűnös dolog spekulatív elveink alapján elvetni . . ."[41]

A kormányzat *eredetéről*, történelmi vagy „természeti" legitimitásáról szóló spekulációk még inkább irrelevánsak „jelen politikai céljaink és választásaink" vonatkozásában. Itt azonban már erősebb Hume állítása: a hatalom legitimitásának *minden* forgalomban levő filozófiai elmélete hamis — nemcsak praktikus implikációik elfogadhatatlanok, hanem minden elméleti előfeltevésük is az. Sőt az elvek hamisságán az sem változtat, ha praktikus politikaként esetleg elfogadható következtetések kiindulópontjaként szerepelnek, miként az *ellenállás* joga a whig ideológiában, melynek igazolásáért a „természetes jogok" elidegeníthetetlenségének metafizikai elvét mozgósítják. „Azt kívánják bizonyítani, hogy nem kell kivétel nélkül minden esetben alávetnünk magunkat a kormánynak, és hogy az uralkodók mértéktelen zsarnoksága teljesen feloldja az alattvalókat a hűség kötelessége alól . . . a következtetés helyes, bár az elvek tévesek." (III. ii. 9.)

Hasonlóképpen helyes a toryk ama következtetése, hogy nem lehet egy örökösen megújítandó, népszavazás-szentesítette megbízatásra (melyet elméletileg minden újszülött nagykorúvá válásakor meg kellene ismételni) visszavezetni a hatalmon levő kormányzattal szemben fennálló engedelmességünk kötelező voltát. Meglehet *filozófiailag* az engedelmesség indoklása látszik szükségszerűnek, a *common sense* az alávetettséget tekinti az ember természeti állapotának, s a lázadás igazolását követeli meg, ha egyáltalán megengedi a lázadást. „Az engedelmesség és az alávetettség olyannyira megszokottá vált, hogy az emberek többsége soha nem kutatja ezek eredetét vagy okát, éppoly természetesnek tekinti, mint a gravitáció vagy a közegellenállás meglétét, éppoly vitathatatlannak, mint bármely más természeti törvényt."[42] De nem azért, mert magáévá tette a „passzív engedelmesség" tory tanítását, hanem mert minden metafizikai segédhipotézis nélkül „megszoktuk, hogy engedelmességre születtünk" (III. ii. 10.) — az emberi létfeltételek kényszere, s nem a hatalom isteni eredete teszi természeti törvénnyé az engedelmességet, szentesíti a szubordinációt. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mintha valóban megpróbálunk visszamenni az uralkodó hatalmak véres világrajöttének idejéig: itt árulást, orgyilkosságot, bitorlást stb. találunk, s ez kötelez bennünket hűségre, a hatalom tiszteletére, a törvények betartására. „Amennyiben visszamegyünk valamennyi nemzet történetének a kezdetéig, alig találunk olyan királyságot vagy köztársaságot, melyet ne trónbitorlásra és lázadásra alapítottak volna eredetileg, és amelynek jogcíme ne lett volna kétes és bizony-

[41] Letter to David Hume The Younger, 1775. dec. 8. („Letters", II, 306.)
[42] „Of the Original Contract"; „Essays", 456.

talan — vagy ennél is rosszabb." (III. ii. 10.) Nincs más legitimitás a történelemben, mint az erőszak, az erősebb joga, s nincs más konszolidációs elv, mint a megszokás — lévén, hogy „semmi sem adhat nagyobb hatalmat feletünk". Persze megszokhatatlanul erőszakos hatalmat nem szentesíthet e kényelmesen kozerváló princípium: az ellenállás joga ugyan éppúgy nincs megalapozva a természetes jogok transzcendens tíztáblás törvényei között, mint a passzív engedelmesség az isteni tízparancsolatban, de éppoly természetszerűleg működésbe lép, ha a hatalmi téboly teljes létbizonytalanságot teremt, miként kielégítő életfeltételek biztosítása esetén az engedelmesség „természeti törvénye". Az ellenállás jogát (1648-at és a dicsőséges forradalmat) igazolta a történelem, azonban az én *saját döntésemet*, az ellenállás választását avagy a fennálló elfogadását sohasem igazolhatom sem a történelmi precedensek, sem a metafizikai levezetések segítségével. „De hiába szentesíti az *általános* elvet a józan ész és valamennyi történelmi kor gyakorlata, a jogtudomány, sőt még a filozófia sem lehet képes olyan szabályokat felállítani, melyek segítségével az *egyes* esetekben is meg tudnók állapítani, hogy mikor jogos az ellenállás, s mindig el tudnók dönteni a kérdéssel kapcsolatos vitákat." (Uo.) Mindazonáltal Hume „decizionizmusa" éppúgy nem torkollik valamely teljesen nivelláló relativizmusba, mint ahogy a szokás szerepének Burke-höz hasonló aposztrofálásával sem kerül a konzervatív organicisták táborába. Ez utóbbitól tisztes XVIII. századi „módszertani individualizmusa" mindenképpen megóvja, hiszen jószerével még az egyes ember organizációja is aligalig áll össze az egyes érzetbenyomások és érzelematomok együtteséből! A történelmi relativizmust pedig azért tudja az episztemológiai vagy etikai relativizmusnál biztosabban elkerülni, mert a társadalmi szférában talált a kitüntetett államformát nem ismerő politikai intézmények relativitásán *kívül* olyan „transzcendens" támpontot, mely anélkül, hogy tényleg a transzcendenciához tartozna, képes megalapozni a *politikai szempontból* egyszerűen csak *fennálló* berendezkedések szilárd értékhierarchiáját, meg- és elítélésük megbízható vonatkoztatási rendszerét. Ez a biztos bázis nem más, mint a gazdasági és technikai fejlődés öntörvényű világa, melynek szabad kibontakozását, ha nem akadályozza a politikai intézményrendszer, már efogadható, ám ha elősegíti — elfogadandó.[43]

A kormányzók és kormányzottak érdekeinek hosszú távú harmóniáját csak dinamikusan fejlődő gazdaság biztosíthatja: a legértelmesebb önzésen alapuló kalkuláció sem vezethet a *társadalmi hasznosság* ésszerű „kiszámításához", ha nem állandóan növekedő javak megtermelésének és elosztásának racionális rendje jelenti kalkulációink gazdasági hátországát. „A dolgok leg-

[43] Az a szféra, ahol Hume fenntartás nélkül a történelmi relativizmus álláspontjára helyezkedik, a tényleges transzcendencia, a *vallás* világa. A vallások kialakulásának ténye, ésszerűtlen „fennálló" mivoltuk *önmagában* elégséges igazoló elv. („The Natural History of Religion".) A történelmi vallások éppen irracionalitásuk révén töltik be történelmi szerepüket — a társadalmi alárendeltség és a magánerkölcs normáinak szentesítését azon a területen, amelyre a politikai konvenció nem képes behatolni. És a vallások racionalizálásának filozófiai kísérlete — a deisták racionalista „természetes vallása" —, ha lehet, még abszurdabb, mint a királygyilkosságra alapított királyságok és köztársaságok szerződésre való visszavezetése. „Hiszen az erkölcs vulgáris szankcionálását minden vallás el tudja végezni — kivéve a filozófiai vagy racionális vallást". („Dialogues concerning Natural Religion" (part XII.), ed. with an introduction by Norman Kemp Smith, New York 1947).

természetesebb menetének megfelelően az ipar, a mesterségek, a kereskedelem fejlődése éppúgy növeli az uralkodók hatalmát, mint az alattvalók boldogságát; erőszakos és esztelen politika az, amely a közösség gazdagodását az egyes ember elszegényedése árán kívánja elérni."[44]

Következésképp a luxus, minden korok moralistáinak kedvenc céltáblája, akkor és csak akkor negatív jelenség, ha a „*rural lethargy*", s mezőgazdasági stagnáció termőtalaján burjánzik, mikor is gyakorlatilag az egész többlettermék elfogyasztását-elpazarlását jelenti. Az ipari országok „tömegfogyasztásának" fényűzése azonban a művészetek és a mesterségek, a tudomány és a politikai szabadság fejlődésének bázisát jelentő középosztály (*middling rank of men*, „mely Angliában számosabb mint a világ összes többi részén együttvéve") életformájának része lett. Ezt a fényűzést inkább konfortnak kellene nevezni, a visszaszorítása helyett általánossá tevésén fáradozni. Dinamikusan fejlődő társadalomban a luxusfogyasztás nemcsak a mesterség és tudományok fejlődésének inspirálója, hanem a művészetek és az erkölcsök kifinomodása számára kedvező légkör kialakításához is hozzájárul. „Az ipar és a mechanikai mesterségek fejlődésének másik nagy előnye, hogy a szabad művészetek és a tudományok haladását is elősegíti; a szépművészetek tökéletesedéséhez szükséges az egyre tökéletesebb technika is. Azon korok, melyek nagy filozófusokat és politikusokat szültek, melyek híres hadvezérekkel és költőkkel dicsekedtek, általában szintoly híresek ügyes szövőmestereikről és kiváló hajóépítőikről."[45]

Amit a fényűző korok erkölcsi korrupciójának neveznek, azt inkább az erkölcsök kifinomodásának kellene tekintenünk: a barbár erőszak helyett a gáláns udvarlás eleganciája, a *jus primae noctis* szörnyű szokása helyett a csábítás messze nem ily szörnyűséges trükkjei, „melyek mindkét nem szórakozásához és együttes élvezeteikhez" járulnak hozzá. „Ekképpen az *ipar*, a *tudás* és az *emberiesség* elszakíthatatlan kötelékkel kapcsolódik össze" — s ez „a közéletben is érezteti jótékony hatását"; a privátfogyasztás növekedése a társadalmi hatalom növelésének záloga. „Minden áru bősége és fogyasztásuk növekedése, mely az élet ékességét és élvezeteit növeli, az egész társadalom javát szolgálja, mivel az individuumok jólétét növelő eszközök szükség esetén a köz szolgálatára rendelhetőek, s az előállításukra fordított munka bármikor mozgósítható az állam szükségleteire is." (Uo.)

Nemcsak az állam szükségleteire lehet mozgósítani a „tömegfogyasztás" javaiban akkumulálódott munkát és tudást, hanem világtörténelmi végveszélyben is ez biztosíthatja, hogy nincs teljes pusztulás, hogy a szétvert szobrok és a felgyújtott könyvtárak értékromboló korszakait is túlélheti az a civilizáció, mely az emberek életformájába tömegméretekben beépült. „A szépművészetek és a tudományok, melyek a kifinomult érzelem és értelem termékei, könnyen elpusztíthatóak, mivel csupán kevesekhez kapcsolódnak, azon kiválasztottakhoz, akiknek szabadideje, gazdagsága, szellemi kiválósága módot ad ilyen nemes élvezetekre. De az, ami minden halandó számára hasznos, s a köznapi élet részévé vált, ha egyszer felfedeztetett, nehezen felejtődik el . . ."[46]

A *munkamegosztás*, mely az egyes emberek kooperációjával lehetővé tette, hogy a szükségletek állandóan növekvő szintjét a képességek, s objektiváció-

[44] Of Commerce; „Essays", 266.
[45] Of the Refinement in the Arts; „Essays", 277.
[46] Of the Rise and Progress of Arts and Sciences; „Essays", 125.

jukként a fogyasztási javak állandó növekedése kövesse, *nemzetközi méretekben* letéteményese lehet az egész emberiség olyan lendületű fejlődésének, mely a francia felvilágosítók legszebb álmait idézi. Azonban Hume-nál nem a tudás tökéletesedése a *primus movens* — hanem a külkereskedelem: „Semmi sem kedvezőbb a művelődés és a mesterségek fejlődése számára, mint sok, független szomszédos ország politikai szövetsége, mely a külkereskedelem érdekein alapul." (Uo.) A filozófiai spekulációkra hivatkozó politikai pártokkal szemben Hume pozitíve hivatkozik „a gazdasági előnyökön és érdeken alapuló" szövetségekre, s meggyőződése, hogy Anglia rivális pártjai közti különbséget — mely már amúgy sem alapvető, hiszen a feudalizmus restaurációja régóta nincs napirenden a konzervatívoknál, s a polgári társadalom kereteit szétfeszítő szabadságjogokat a liberálisok sem szorgalmaznak — a gazdasági expanzió közös programja lényegében felszámolja.[47]

Az *örök békéről* szőtt hume-i álmokat azonban elsötétíti az a *nacionalista hullám*, mely az 1770-es évektől egyre jobban elönti Angliát. „*Amerikai vagyok elveim alapján*"[48] írja barátjának; a londoni tömegtüntetésekben (a *Wilkes* és a „*Szabadság fiai*"-féle megmozdulások) azonban csak a „szörnyű nemzeti elfogultságot", a „szabadsággal való visszaélést" látja meg, az „angol szabadság" fogyatékosságaival szemben meglevő tényleges demokratikus tartalmukat nem. *Gibbon*nak írt levelében már az angol birodalom hanyatlásának és bukásának víziója kísért.[49]

A legfontosabb ellentét azonban Hume és a Wilkes-féle demokratikus reformtörekvések koncepciója között nem, vagy nem elsősorban az utcai tüntetések és a parlamenti reformok különböző megítélésében rejlik, hanem a politikai szabadságjogok és a technológiai tudás primátusának eltérő felfogásában — s itt található az angol és francia felvilágosodás alapvető orientáció (s ebből következő koncepció) különbségének kulcsa is. „*Elvárhatjuk-e egy néptől, hogy jó kormányzatot képes kialakítani, ha nem tudja, hogy hogyan kell egy fonógépet kezelni vagy hogy lehet jobban kihasználni a szövőgépeket?*"[50]

Ama fokozatos fejlődés filozófusaként, melynek stációiban fonó- és szövőgépek találhatók, nem lehet olyan patetikus hévvel lelkesedni a tökéletesedés távlatáért, mint a francia „*perfectibilité*" hivői, akik Szellem és Szabadság isteni ujjlenyomatát keresték ott, ahol Hume megelégedett a vertikálisból horizontálissá átalakított szövőgépet működtető ügyes ujjak látványával. *Ez* az evolúció nem tart valamely fényes filozófiai mennyország magaslata felé: minden adott fejlődési fok transzcendálható ugyan, de az egész fejlődésnek nincs transzcendens célja: a gépek tökéletesítése értelmesebb és szabadabb világba vezethet, de az Ész Államába, a Szabadság Birodalmába soha. Hume filozófiája kétségkívül nem lehet egy forradalom ideológiájának elméleti előzetese — legfeljebb az *ipari* forradalomé —, de olyan „történelmi célok" metafizikáját is kizárja, melyek az egyes embert magasztos megvalósulásuk érdekében eszközzé teszik. Hume humanizmusa, nemzeti és politikai elfogulatlansága nemcsak a whigek és toryk gyűlöletét vívta ki, hanem azokét is, akik a

[47] Of the Parties of Great Britain; Of the Coalition of Parties.
[48] To Baron Mure of Caldwell, 1775. okt. 27 („Letters", II, 303.)
[49] 1776. márc. („Letters", II, 310.)
[50] Of the Refinement in the Arts; „Essays", 280.

nemzeti előítéleteket és a mindenható állam félelmét különböző politikai célzattal ugyan, de ébren akarták tartani és fel kívánták használni. Az ellenforradalmár Burke konzervatív tradicionalizmusa éppoly messzire van Hume programjától, mint a forradalmár Rousseau demokratikus radikalizmusa, mely azonban megköveteli a szükségletek szintjének konzerválását. „*Be a philosopher, but, admist all your philosophy, be still a man.*"[51]

[51] „Légy filozófus, de minden filozófiád mellett — maradj ember!" („Tanulmány az emberi értelemről", I. fej.) Ennek megfelelően a forradalom és az ellenforradalom idején Hume megkapta a forradalmár és az ellenforradalmár minősítést egyaránt — természetesen mindig a *másik* féltől. A girondista *Brissot* mindaddig a republikanizmus elárulásának iskolapéldájaként idézte a „History of England" forradalom-fejezetét, amíg a francia forradalom következő fejezetében az ő fejére is rá nem olvasták a köztársaság elárulásának vádját. *De Maistre*, a francia restauráció legéleselméjűbb ideológusa viszont a forradalmi szubverzió főalakját látta Hume-ban, „akinek hideg analízisei többet ártottak, mint Voltaire minden felszínes gúnyolódása".