

Ironikus ateista volt-e Hume?

I. BEVEZETÉS¹

David Hume-ot aligha tekinthetjük az intézményes vallások elkötelezett barátjának. Azonban amikor Isten vagy általában egy értelmes alkotó létezésének kérdéséről van szó, nincs olyan lehetséges nézet, amit a Hume-kutatók ne tulajdonítottak volna már Hume-nak az ateizmussal kezdve az agnoszticizmuson át a gyenge deizmusig vagy akár teizmusig.²

A konszenzus hiánya a kutatók között abból ered, hogy Hume-nál sokszor homályos, első látásra egymásnak ellentmondó kijelentéseket olvashatunk Istennek, illetve az univerzum értelmes teremtő okának létezésével vagy legalábbis létezésének lehetőségével kapcsolatosan. A természeti teológia és a keresztény vallási doktrínák racionális megalapozhatóságával kapcsolatos mélyreható kritikájának ellenére úgy tűnik, hogy Hume számos alkalommal megengedi, sőt állítja valamely, közelebbről nem meghatározott istenség vagy értelmes alkotó létezését. Például amikor arról beszél, hogy „a természet egész felépítése értelmes alkotóról árulkodik” (Hume 2008. 324), egy „végtelenül tökéletes építész” létezik (Hume 1967. 25), mi több, a „mindenható szellem” létezése bizonyítható (Hume 1976. 227, 14. j.). Ezeket és a hasonló szövegeket a továbbiakban *affirmatív szöveghelyeknek* nevezem.

A hagyományos istenérveket (különösen a tervezési érvet és a kozmológiai érvet) érintő sokrétű és erőteljes hume-i kritika fényében ezek a kijelentések magyarázatra szorulnak. A jóindulat hermeneutikája alapján általában igyekszünk a szerzőt, amennyire lehet, konzisztens módon értelmezni. Az ironikus ateista Hume-értelmezések pontosan így járnak el. Azt állítják, hogy a szöveghelyek, ahol Hume megengedően vagy pozitívan fogalmaz a teizmussal kapcsolatban,

¹ Az oldalszám előtti számok a levelek esetében a levél számát jelölik. Azokat az idézeteket, amelyeknek nincs magyar fordítása, saját fordításomban közlöm.

² Hume nézeteit értelmezték már amorális teistaként (Yoder 2008. 143), felhívított deistaként (Gaskin 1988. 219–223), immanens teistaként (Nathan 1966), minimális teistaként (Andre 1993. 153; Yandell 1976. 113), agnosztikusként (Noxon 1964, Mossner 1977), puha ateistaként (Cordry 2011. 78) és agnosztikus-ateistaként (Flew 1986. 61).

nem vehetők Hume őszinte megnyilatkozásainak, hanem azokat ironikusan kell értelmezni.

Tanulmányomban ezt az értelmezői megközelítést és annak előfeltevéseit kritizálom. Gaskinhoz, Garretthez, Livingstonhoz, Yoderhez és más Hume-kutatókhoz hasonlóan amellezt érvelek, hogy plauzibilisebb Hume-ot gyenge, minimális deistaként, illetve meghatározatlan teistaként értelmezni, mint az affirmatív szöveghelyeket őszintétlennek vagy ironikusnak olvasni.

Gyenge, minimális deizmuson vagy meghatározatlan teizmuson a következőt értem: az Univerzum oksági rendjének eredete az emberi értelemmel és elmével távoli hasonlóságot mutató ágenssel magyarázható (Gaskin 1988. 221–223; Yoder 2008. 145). Ez az alkotó vagy értelmes első ok azonban nem rendelkezik a hagyományos monoteista Isten attribútumaival, mint például a mindenhatóság, mindentudóság, és legfőképpen nem rendelkezik morális karakterrel (tökéletes jóság), továbbá nem avatkozik be csodák révén a természet rendjébe.

Tanulmányom első részében amellezt érvelek, hogy a történeti rekonstrukció szempontjából nem a kommentátor, hanem a szerző önértékelése az igazán releváns. Tézisem az, hogy Hume a tervezési érvet érintő kritikáját nem találta perdöntőnek, és ezért a fenti gyenge, minimális deista pozíció filozófiai igazolhatóságával kapcsolatban optimistább volt, mint azt mai kritikusai és kommentátorai gondolják, akik álláspontját ateistaként vagy agnosztikusként könyvelik el.

Másodszor, kritizálom azt a feltevést, miszerint Hume azért beszélt pozitívan az értelmes alkotó létéről, mert félt az üldöztetéstől, megbélyegzéstől, illetve nem akart konfliktusokat vállalni korának vallásos gondolkodóival vagy az egyházi körökkel. Rámutatok arra, hogy noha Hume-nak volt indoka óvatosan megfogalmazni valláskritikáját és néhány esetben valóban így is járt el, az affirmatív szöveghelyek kontextusának, valamint Hume saját filozófia-felfogásának fényében nem igazolható, hogy minden esetben őszintétlen megnyilvánulásról van szó.

Továbbá amellezt érvelek, hogy pontosan meg kell határoznunk az irónia eseteit, és azt, hogy az irónia milyen módon ismerhető fel a hume-i és a kora modern szövegekben. Az ironikus ateista értelmezések azonban ezt elmulasztják megvizsgálni, és általában alaposabb indoklás vagy elemzés nélkül kijelentik, hogy Hume megnyilatkozásai ironikusak és nem vehetők komolyan.

Egy fontos kivétel akad, David Berman, aki a hume-i irónia természetéről és hatóköréről a 17–18. századi vallási irónia, az úgynevezett „teológiai hazugság” kontextusában ad számot, és Hume-ot kriptikus és szofisztikált ironikus ateistaként interpretálja. Bermannal szemben amellezt érvelek, hogy Hume világos és explicit szarkasztikus megjegyzéseit a csodákról és a keresztény hitről el kell különíteni a Berman által körülírt kriptikus és rafinált iróniától, melyet ő a kora modern ateistáknak tulajdonít. Berman sem képes koherensen és meggyőzően érvelni amellezt, hogy miért kellene a kontextus alapján őszintének tűnő és világosan érthető affirmatív hume-i szöveghelyeket ironikusan értelmeznünk. Az

által adott kritériumok vagy megengedik azt, hogy az affirmatív szöveghelyeket komolyan vegyük, vagy az indoklás körben forgó érvelésen alapul.

Összegezve, az ironikus ateista Hume-értelmezés problematikus, és az affirmatív szöveghelyek ironikus vagy őszintétlen olvasatát nem tekinthetjük plauzibilis válasznak arra az értelmezői kihívásra, amely Hume-nak a teizmussal kapcsolatos pozitív vagy akár affirmatív kijelentéseiből fakad. Ezért Hume-ot a fenti értelemben gyenge deistaként vagy valamilyen meghatározatlan teistaként értelmezni plauzibilis és jól védhető álláspont.

II. HUME SAJÁT ÉRTÉKELÉSE A TERVEZÉSI ÉRV KRITIKÁJÁRÓL

Mielőtt az ironikus ateista Hume-értelmezést megvizsgálnánk, érdemes felidézni néhány hume-i szöveghelyet, ahol az egyébként szkeptikusnak, illetve ateistának elkönyvelt filozófus affirmatív kijelentéseket tesz Isten vagy legalábbis valamely, közelebbről meg nem határozott értelmes alkotó vagy ok létezéséről. Az alábbi példák csupán illusztrációként szolgálnak az értelmezői probléma érzékeltetéséhez.

A világegyetemben mutatkozó rend mindenható szellem működéséről tanúskodik [*proves an omnipotent mind*], vagyis olyan szelleméről, kinek akarata *állandóan maga után vonja* minden dolog s teremtmény engedelmességét. (Hume 1976. 227, 14. l.)

Bárhol, ahol rendet látok, a tapasztalatból arra következtetek, hogy *ott* tervezésnek és találékonyságnak kellett lennie. És ugyanaz az alapelv, mely erre a következtetésre vezet, mikor egy egész formájában és szerkezetében rendezett és gyönyörű épületet szemlélek; ugyanúgy arra kötelez engem, hogy az univerzum egész szerkezetében megjelenő végtelen ügyesség és találékonyság alapján egy végtelenül tökéletes építész [*infinitely perfect Architect*] léteire következtessek. (Hume 1967. 25–26.)

A természet egész felépítése értelmes alkotóról árulkodik, s a kutató, aki jól használja az eszét, egyetlen pillanatra sem függesztheti fel a tulajdonképpeni teizmus [*genuine theism*] és vallás elsődleges elveibe vetett hitét. (Hume 2008. 324.)

A tudatlan és tanulatlan köznép, vagyis néhány kivétellel az emberi nem egésze, nem emelkedik fel az egek szemléléséig, nem jut el a növények vagy az állati testek rejtett felépítésének vizsgálatáig; addig, hogy felfedezze a legfőbb elmét [*supreme mind*] vagy az eredendő gondviselést [*original providence*], amely a természet minden részét elrendezte. (Hume 2008. 349.)

Minden dologban világosan megmutatkozik valamiféle cél, szándék, terv, és ha felfogóképességünk olyannyira kitágul, hogy képessé válik a látható rend létrejöttének szemlélésére, akkor a legszilárdabb meggyőződéssel kell elfogadnunk valamely értelmes ok vagy alkotó ideáját [*some intelligent cause or author*]. (Hume 2008. 377.)

Az emberi ész nemes kiváltsága, hogy birtokában van a legfelsőbb lény ismerete [*knowledge of the Supreme Being*], és hogy a természet látható műveiből olyan fenséges elvre képes következtetni, amilyen a legfőbb Alkotó [*Supreme Creator*]. (Hume 2008. 378.)

A lista korántsem teljes.³ A *Beszélgetések a természetes vallásról* elején a narrátor Pamphilus (Hume 2006. 8), valamint később a beszélgetés mindhárom szereplője egyetért abban, hogy valamiféle teremtvő vagy első ok létezik, a kérdés csak az, mi az első ok természete (Hume 2006. 25, 26). Mi több, maga Philo a *Beszélgetések* XII. fejezetében egyértelműen elfogadni látszik egy értelmes alkotó létét.⁴

Azonban a vallás racionális alapjaival (elsősorban a tervezési érvel), valamint az indukcióval és az oksággal kapcsolatos kritikai érvei miatt sokan a fenti és a fentiekhez hasonló szöveghelyeket nem tekintik Hume őszinte megnyilatkozásainak. Ezek ironikus megnyilatkozások, szól az érvelés, melyeket Hume változatos okokból írtatott: konformizmusból, a megbélyegzés elleni félelemből, a vallásos olvasók bosszantásából, azért, hogy saját ateista álláspontját ironikusan közölje, stb.

Az ironikus ateista értelmezés alapvetését Price így foglalja össze: „Azok, amik a hit megvallásának tűnnek a *Beszélgésekben*, tehát nem a jámbor hívek felé tett engedmények, inkább kétértelműséggel terhelt ironikus ellendőfések azok ellen, akik mindenkitől egyforma hitet és áhítatot várnak el” (Price 1965. 141). Millican ennél gyengébb megfogalmazása szerint: „Amikor Hume vallásról szóló írásait olvassuk, fontos ébernek maradni az irónia lehetősége iránt a teista hit látszólagos kinyilvánításainál” (Millican 2002. 449).

Természetesen nem állíthatjuk, hogy Hume sohasem ironizált, és kétségtelenül igaz, hogy a vallást érintő kijelentéseivel kapcsolatban komolyan fel-

³ További szöveghelyek *A vallás természetrajza* című műből: Hume 2008. 326, 341, 344–345, 346, 356. Továbbá, *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*, 1. függelék: Hume 2003. 117. Lásd még Gaskin 1988. 219–220.

⁴ „Az összes tudomány szinte észrevétlenül vezet el bennünket egy értelmes első alkotó felismeréséhez [*first intelligent Author*]” (Hume 2006. 118). „S ha Galénosz hitetlensége és a kor természettudományának fejletlensége ellenére is tisztán felismerte ezeket a nyilvánvaló jelenségeket, miféle konok megátalkodottság készíthet napjainkban egy filozófust arra, hogy kételkedjen a legfelső értelem [*supreme intelligence*] létezésében?” (Hume 2006. 119). Kemp Smith, aki azonosítja Philót Hume-mal, ezeket a szöveghelyeket a drámai hatás fenntartásának tulajdonítja és őszintétlennek tartja (Kemp Smith 1947. 68). Sessions (2002. 203–205) viszont amellet érvel, hogy Philo kijelentései őszinték, és a korábbi kritikai megjegyzéseit ennek fényében kell értelmezni.

merülhet a kétely, hogy ezek nem tekinthetők álláspontja őszinte kifejtésének. Amellett fogok érvelni azonban, hogy az összes, fentihez hasonló pozitív vagy affirmatív szöveghely ironikus átértelmezése több szempontból is problematikus értelmezői gyakorlatot fejez ki.

Az ironikus ateista értelmezés melletti fő módszertani megfontolást Millican így fogalmazza meg: Hume valódi álláspontját úgy ismerjük meg, hogy megnézzük, merre vezetnek a legerősebb érvei, és melyek voltak kritikáinak célpontjai (Millican 2002. 457–458).

A Millican által lefektetett értelmezői alapelv azonban erősen vitatható. Először is kérdéses, hogyan azonosíthatjuk Hume legerősebb érveit attól függetlenül, hogy mit gondolunk Hume filozófiájának egészéről. Ami ennél is fontosabb, különbséget kell tennünk a között, amit az értelmező (akár helyesen, akár helytelenül) a szerző legerősebb érveként azonosít, és a között, amit maga a szerző gondolt saját érveléséről. Millican figyelmen kívül hagyja azt a lehetőséget, hogy Hume saját értékelése nem feltétlenül esik egybe az értelmező értékelésével. Lehetséges például, hogy amit a kommentátor Hume legerősebb érvének nevez, azt maga Hume nem tekintette annak. A Millican által javasolt interpretációs alapelvből az következik, hogy ennek ellenére is úgy kell rekonstruálnunk Hume álláspontját, mintha az egy olyan érv konklúziója volna, melyet maga Hume nem tekintett a legerősebbnek, vagy akár gyengének tartott. A kérdés nem az, hogy adott esetben a mai kommentátor jobban értheti-e a szerzőt, mint a szerző saját magát, vagyis hogy a kommentátornak igaza lehet-e akkor, ha egy adott érvet filozófiai szempontból konkluzívnak tart annak ellenére, hogy maga a szerző nem tartotta annak. Ez természetesen lehetséges. A probléma valójában az, hogy az ilyen módon rekonstruált (vagy talán inkább: konstruált) álláspont mennyiben tekinthető a szerző valódi álláspontjának. Vajon jogosan feltételezhetjük-e a szerzőről (ez esetben Hume-ról), hogy álláspontját egy általa nem konkluzívnak tartott érv vagy érvek által látta megalapozottnak? Úgy vélem, ha az a célunk, hogy egy történeti szerző álláspontját hitelesen mutassuk be, akkor azt kell kideríteni, hogy mi az az álláspont, amit a szerző legvalószínűbben helyeselné, ha hallaná. Ekkor azonban releváns lesz az, hogy maga a szerző mit tartott (akár helyesen, akár helytelenül) a legerősebb érveinek.

Hume természetes teológiával kapcsolatos kritikájának elemzése túlmutat e tanulmány keretein. Mégis érdemes figyelembe venni azt a körülményt, amely arra utal, hogy maga Hume szkeptikus volt saját székszeisével szemben. Nevezetesen, a tervezési érveléssel kapcsolatos problémái ellenére Hume úgy tűnik, végül elismerte, hogy a tervező vagy az értelmes alkotó létezésének elfogadása észszerű, és hogy kritikája végső soron nem semmisíti meg ezt a hipotézist, hanem csak annyit mutat meg, hogy a tervezési érv nem igazolja egy hagyományos monoteista Isten létezését.

Gilbert Elliothoz (1751. március 10.) írt levelében Hume elfogadja, hogy ellenvetései dacára a tervezési érvelésnek (legalább is az érv informális változatának)

van meggyőző ereje. Barátjától vár magyarázatot, hogy miért van ez így (Hume 2011a. 72. 157). Úgy tűnik tehát, Hume számára problémaként jelentkezett, hogy az értelmes tervező létének elfogadása hogyan egyeztethető össze azzal a belátással, hogy a természeti világ és az ember által létrehozott eszközök és gépezetek közötti analógia gyenge, illetve félrevezető. Azok számára, akik Hume-ot gyenge deistaként vagy meghatározatlan teistaként olvassák, nem meglepő, amit itt olvashatunk.

Egy másik, William Strahanhoz írt levelében, Hume a *Beszélgetések* szkeptikus karakteréről, Philo szerepéről így ír: „Itt színre léptetek egy Szkeptikust, akit valóban megcáfoltak, és aki végül feladja az érvet, sőt bevallja, hogy összes gáncsoskodásával [*by all his Cavils*] csak magát szórakoztatta” (Hume 2011b. 525. 323).

Ez a levélrészlet több értelmezőnek is feltűnt. Noxon (1964. 254–255) szerint az a tény, hogy Hume itt Philóról úgy beszél, mint akit „valóban megcáfoltak”, azt jelenti, hogy nem azonosíthatjuk Hume-ot minden további nélkül Philóval. Máskülönben Hume-nak manifeszt irracionalitást kellene tulajdonítanunk: Hume védelmezi azokat az érveket, amikről azt állítja, hogy meg vannak cáfolva (alternatív elemzéshez lásd: Gaskin 1988. 213–218).

Érdemes fölfigyelnünk arra is, hogy Hume itt ugyanúgy „gáncsoskodást” (*cavils*) említ, mint Philo a *Beszélgetések* X. fejezetének végén, ahol úgy tűnik, viszszakozik és tompítja kritikájának élet a tervezési érveléssel kapcsolatban, miközben fenntartja, hogy a világban található rossz egy jóságos teremtető létezését valószínűtlenné teszi.

Korábban, mikor az értelem és a tervszerűség természetes attribútumairól folyt a vita, minden szkeptikus és metafizikai találmányomra szükségem volt, hogy érveid szorításából kivágjam magam. Számos nézőpont van, ahonnan a világegyetemet és részeit szemlélve, különösen az utóbbiakban, a végső okok szépsége és célszerűsége olyan ellenállhatatlan erővel ragad magával, hogy minden ellenvetés pusztán gáncsoskodásnak és szofizmának tűnik [*cavils and sophisms*] – mint ahogy, úgy hiszem, valóban az is –, s még elképzelni sem tudjuk, hogyan adhattunk valaha hitelt az efféle megfontolásoknak. (Hume 2006. 102.)

Függetlenül attól, hogy Philo álláspontját azonosíthatjuk-e (és ha igen, mennyiben) Hume álláspontjaként, érdemes megjegyezni a következőket. *Prima facie* valószínű, hogy Hume egy privát levélben egy barátjának őszintén írt. Az a tény, hogy Hume ugyanazzal a kifejezéssel írja le a tervezési érvelés kritikájával kapcsolatos véleményét, mint Philo, okot adhat arra, hogy azt higgyük: egyetértett Philo fenti véleményével. A kézenfekvő olvasat tehát a következő: Hume, bizonyos megfontolások miatt, nem tekintette a tervezési érvelést általa (illetve fiktív karakterei által) adott kritikáját a gyenge deista, illetve teista álláspont egyértelmű és megdönthetetlen cáfolatának.

III. HUME KONFORMIZMUSÁRÓL

Kézenfekvő módja az affirmatív szöveghelyek és az istenérvek hume-i kritikája közti feszültség feloldásának, ha feltesszük, hogy Hume ateista (vagy legjobb esetben agnosztikus) volt egy erősen vallásos korban, és így a megbélyegzéstől, üldöztetéstől való félelmében el kellett titkolnia valódi nézeteit. Ha így volt, az intelligens alkotó létével kapcsolatos megengedő vagy akár affirmatív megjegyzések nem Hume valódi álláspontjáról, hanem konformizmusáról árulkodnak.

Kétségtelen, Hume több írását nem jelentette meg életében, mint például a *Beszélgetések a természetes vallásról*, *Az öngyilkosságról*, vagy *A lélek halhatatlanságáról*. Az *Értékezés az emberi természetről* eredetileg a csodákról szóló részét saját elmondása szerint „kasztrálnia” kellett, bár az később megjelent a *Tanulmány az emberi értelemről* X. fejezeteként (Hume 2011a. 6. 25).

Ennek ellenére több megfontolás szól amellett, hogy Hume szándéka az volt, hogy írásaiban hitelesen tolmácsolja a vallással és a teizmussal kapcsolatos nézeteit. Több szöveghely utal arra, hogy Hume szerint a filozófiai diskurzusnak nyitottnak kell lennie minden nézetre, és a filozófusnak vállalnia kell véleményét. Gilbert Elliotnak egy levélben így ír: „Miféle veszély származhat bármikor is leleményes érvelésből és vizsgálódásból? A legrosszabb spekulatív szkeptikus, akit valaha ismertem, sokkal jobb ember volt, mint a legjobb babonás vakbuzgó és bigott.” (Hume. 2011a. 72. 154.)

Hume elküldte a hívó Eliottnak a klérusról szóló, *The Bellman's Petition* című szatírját (Hume 2011a. 71. 153), és leveléből kiderül, hogy nem csinált titkot a vallással kapcsolatos kritikus véleményéből (Hume 2011a. 71. 153; Hume 2011a. 72. 156–157).

Eliott-tól a már idézett levélben Hume segítséget kért ahhoz, hogyan tudná a tervezési érvet még hatásosabban megfogalmazni. Ötleteket várt annak magyarázatára, hogy a kozmikus tervező létezése miért tűnik mégis meggyőzőnek azután is, hogy látjuk az érv problémáit (Hume 2011a. 72. 157). Valószínű, hogy Hume egy privát levélben őszinte volt, és nem akarta elrejteni nézeteit Elliot elől (Dendle 1994. 290–291). Eliott válasza is arról árulkodik, hogy ő úgy értelmezte Hume-ot, mint aki nem veti el teljes egészében a tervezési érvet (Kemp Smith 1947. 87–88).

Noha Hume óvatos volt a valláskritikus szövegeivel kapcsolatosan, az összes affirmatív szöveghelyet a konformizmusával magyarázni túlzó feltételezés. Egy James Edmonstoune-nak írt levelében Hume sajnálkozva állapítja meg, hogy vallási kérdésekben nem képes „képmutató” lenni, vagyis vallásosságot színlelni, pedig a társadalom iránti kötelességek ezt követelnék (Hume 2011c. 41. 83). Garrett (2012. 200–201) ennek alapján Hume vallásfilozófiai műveit, ide értve a filozófiai teizmussal kapcsolatos kijelentéseit, alapvetően őszinte megnyilatkozásként értelmezi.

Közismert, hogy a *Beszélgetések* Hume csak posztumusz jelentette meg, nem kis részben barátai tanácsára.⁵ Azonban több szöveghely tanúskodik arról, hogy Hume más valláskritikus művének kiadása miatt nem aggódott annyira, mint azt az ironikus értelmezés feltételezi. Több levelében ír a *Tanulmány az emberi értelemről* publikálásáról és a valláskritikus részek jelentőségéről. James Oswaldnak címzett levelében (1747. október 2.) ezt olvassuk:

Van néhány gondolatom [...] a *Filozófiai Esszék* megjelentetéséről,⁶ melyet önre bízam. Közös barátunk, Harry [Henry Home] ellene van ennek, mivel elővigyázatlannak tartja. De először is, úgy vélem, már túl mélyen belemerültem, hogy visszavonulásra gondoljak. Másodszor, nem látom milyen rossz következmények származnak a jelen korban egy hitetlen személyiségből, különösen ha annak viselkedése minden más szempontból kifogástalan. (Hume 2011a. 58. 106.)

McGuinness (1970. 15) a levél kontextusáról informál minket. Henry Home próbálta lebeszélni Hume-ot a publikálásáról, annak valláskritikus témái miatt. A konformista Hume-képnek nem felel meg Hume bátornak nevezhető kiállása a publikálás mellett. Az a tény pedig, hogy Hume önmagát hitetlennek (*infidel*) nevezi, nem feltétlenül jelent ateizmust, utalhat, többek között, a tételes, intézményes vallás tagadására is.

Egy későbbi, Henry Home-nak címzett levélből (1748. február 9.) szintén úgy tűnik, hogy Hume nem igazán törődött a *Tanulmány* publikációjának esetleges negatív következményeivel: „A másik munka a *Filozófiai Esszék*, melynek megjelentetéséről le akart beszélni. E lépés elővigyázatosságát nem fogom más módon igazolni, mint hogy kifejezem közömbösségemet minden következménnyel kapcsolatosan, ami ezután jöhet.” (Hume 2011a. 62. 111.)

Tehát nem indokolt azt feltételeznünk, hogy Hume (a *Tanulmány* publikálása során legalábbis) félt volna a kényes témák publikálásáról. Ezért az affirmatív szöveghelyek konformista és őszintétlen olvasata a közvetett bizonyítékok fényében legalábbis nem valószínűbb, mint ha Hume őszinte megnyilatkozásainak tekintjük őket.

⁵ A publikálás körülményeiről összefoglalást ad Kemp Smith (1947. 87–96).

⁶ Amit ma *Tanulmány az emberi értelemről* című műként ismerünk, eredetileg *Philosophical Essays concerning Human Understanding* címen jelent meg 1748-ban. A filológiai részletekkel kapcsolatosan lásd Millican (2007. lvii–lx).

IV. AZ IRÓNIA TERMÉSZETE ÉS SZEREPE HUME-NÁL

Nem vitás, hogy Hume sokszor szarkasztikusan, illetve ironikusan fogalmaz a kereszténységgel, illetve az intézményes vallásokkal kapcsolatosan. Vannak egészen nyilvánvalóan ironikus mondatai, például *A lélek halhatatlanságáról* című esszé végén. Miután minden oldalról kritizálta a túlvilági életbe vetett hit igazolhatóságát, arról beszél, hogy ez a „hatalmas és fontos igazság” más módon nem, csakis „isteni kinyilatkoztatás” révén bizonyítható (Hume 1994. 353).

Ami azonban az elvont, általában a közelebbiről nem meghatározott filozófiai teizmust, egy értelmes alkotó létezésnek elfogadását illeti, a hangvétel és kontextus, amely az ironikus értelmezést indokolná, már nem egyértelmű. A probléma az, hogy a Hume-kommentátorok sok esetben nem elemzik mélyrehatóan az irónia szerepét Hume-nál, nem reflektálnak arra, hogyan kellene az ironikus és a komoly megnyilatkozásokat megkülönböztetni egymástól, hanem minden további nélkül felteszik, hogy amikor Hume például intelligens alkotóról beszél, akkor nem szabad őt komolyan venni. Vannak kommentátorok, akik még olyan esetekben sem tekintik őszintének, amit Hume mond, amikor a szöveg kontextusa egyáltalán nem utal iróniára. Ez a reflektálatlan értelmezői attitűd azonban nem engedi szóhoz jutni az affirmatív szöveghelyek és így a hume-i vallásfilozófia finomabb distinkciókon alapuló olvasatait.

Botterill (2002. 289) a *Tanulmány* VIII. fejezetéről adott elemzése jól illusztrálja ezt az értelmezői gyakorlatot. Szerinte a fejezet utolsó paragrafusa „az ironikus őszintétlenség mesterműve”. A szövegrész kontextusa és a megfogalmazás tónusa azonban egyáltalán nem utal erre. Hume itt az emberi felelősség, fizikai determinizmus és Isten viszonyával kapcsolatos problémát fejt ki, a klaszszikus teista felfogás ellenében (Hume 1995. 99).⁷

Yoder (2008. 24) meggyőzően érvel amellett, hogy ökölszabályok szükségessége az értelmező számára, hogy felismerje az iróniát. Indoklás és elemzés nélkül nem megalapozott egy adott szöveghelyet ironikusnak vagy őszintétlennek nyilvánítani. Ez az interpretációs megközelítés, mint arra Yoder felhívja a figyelmet, végül arra vezethet, hogy Hume mindig azt fogja mondani, amit a kommentátor szeretne kimondatni vele (Yoder 2008. 24).

Yoder (2008. 49–50) szerint Hume-nál az irónia két célt szolgál: egyfelől hogy tompítsa kritikája élet, azért, hogy udvarias legyen másokkal szemben, másfelől hogy megmutassa elmés humorát. Egyetérthetünk Yoderrel abban, hogy Hume azt akarta, iróniája világosan felismerhető legyen az olvasói számára. Az iróniá-

⁷ Hume itt amellett érvel, hogy a determinista teista egyszerre nem hihet az alábbi két állításban: (1) emberi cselekedetek morálisan értékelhetőek; (2) Isten nem felelős a rossz cselekedetekért. Tegyük fel, hogy Isten a forrása a fizikai törvényeknek, és az Univerzum determinisztikus. Ekkor, érvel Hume, Isten a végső oka az összes emberi cselekedetnek, így a rossz cselekedeteknek is. A VIII. fejezet 2. része egészében ezzel a problémával foglalkozik. Semmi nem utal arra, hogy Hume ne gondolná komolyan, amit itt ír (lásd Hume 1995. 92–99).

ra utaló jelek az alábbiak: explicit utalások, nyilvánvaló hibák vagy tévedések, ellentmondások a stílus, kontextus és a szóhasználat között.

Ami a humort illeti, érdemes megjegyezni, hogy az affirmatív szöveghelyek egyáltalán nem tűnnek humorosnak. Mint láttuk például az *Értekezés az emberi természetről* Függelékében Hume világos állítást tesz Istenről (Hume 1976. 227, 14. j.). A *Levél egy úriembertől* vagy *A vallás természetrajza* című írásaiban Hume a világ tervezettségét teljes komolysággal látszik képviselni (Hume 1967. 25–26; Hume 2008. 324, 377, 378).

Természetesen nem állítom azt, hogy Hume sohasem ironizált, és mindent, amit leírt, álláspontja őszinte megnyilatkozásának kell tekinteni. Számos esetben Hume valóban ironikusan fogalmaz. Azonban nem indokolt ezt alapértelmezett megközelítésnek tekinteni, főleg akkor, ha a szöveghely kontextusa nem utal iróniára vagy szarkazmusra. Termékenyebb értelmezői megközelítés, ha a szöveghelyeket külön-külön vizsgáljuk meg.

Egy további interpretációs elv, amit érdemes figyelembe venni, a következő: észszerűbbnek tűnik nagyobb súlyt helyezni azokra a szöveghelyekre, ahol Hume egyes szám első személyben ír, mint azokra, ahol egy dialógus fiktív szereplői szólnak meg. A dialógusforma esetén az értelmezőnek el kell döntenie, melyik karakter beszél a szerző nevében (ha egyáltalán van ilyen). Valamint kérdéses az is, hogy a dialógusnak van-e határozott konklúziója, vagy a szerző célja csupán különböző vélemények bemutatása és ütköztetése, de a tanulságok levonását az olvasóra bízza. Ugyanakkor az egyes szám első személyű szövegek esetén nem merülnek fel ezek a problémák. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy mindent szó szerint komolyan kell vennünk, amit a szerző egyes szám első személyben mond. Azt sem állítom, hogy ha ellentmondás van a szerző egyes szám első személyben tett állításai és egy fiktív karakter kijelentése között, akkor mindig adottnak kell vennünk azt, amit a szerző maga állít, és sohasem vehetjük a szerző álláspontjának a fiktív karakter által mondottakat.⁸

Az értelmezési alapelv, amit javaslok, ennél gyengébb: ha más releváns különbség nincs, akkor inkább az egyes szám első személyű megnyilatkozások fényében értelmezzük a fiktív karakter által mondottakat, mint fordítva. Hume a természetes teológiát érintő kritikáját a *Tanulmány* XI. fejezetében és a *Beszélgésekben* is fiktív karakter szájába adja. Habár az úgynevezett szkeptikus barát a *Tanulmányban* és Philo a *Beszélgésekben* is sok tekintetben ugyanúgy vagy nagyon hasonló módon érvel, mint maga Hume, az ironikus értelmezés védelmezőjének ki kell tartani amellett, hogy a fiktív karakter szájába adott kijelentések mindig nagyobb súllyal esnek latba azoknál, amiket a szerző egyes szám első személyben fogalmaz meg. Ez a feltevés azonban, további, független bizonyítékok hiányában, megalapozatlan.

⁸ Ráadásul, mint láttuk, a fiktív karakter Philónak is vannak olyan kijelentései, ahol elismerni látszik egy értelmes alkotó létét (Hume 2006. 102, 118, 118–119).

V. BERMAN, HUME ÉS A KORA MODERN „TEOLÓGIAI HAZUGSÁG”

Az ironikus ateista Hume-értelmezésnek választ kell tudni adnia arra a kérdésre, hogy az első látásra komoly, mindenféle távolságtartástól, humortól és szarkazmustól mentes kijelentéseket miért kell őszintétlennek értelmeznünk. Az ilyen interpretációk általános problémája, hogy a hume-i és a kora modern vallásfilozófiai szövegekben használt irónia természetére, szerepére vonatkozó módszer-tani megállapítások nem kellően reflektáltak, és így az irónia azonosításának kritériumai tisztázatlanok maradnak.

Kivételek ez alól David Berman kora modern szabadgondolkodókról és a hume-i ironiáról írott elemző munkái.⁹ Berman a kora modern ateisták irodalmi technikájaként azonosítja az ún. teológiai hazugságot, amelynek lényege, hogy az ateista vagy ateistaként azonosított szerzők a szofisztikált irónia és megtévesztés eszközeit használva ortodox kereszténynek vagy legalábbis teistának maszkírozták magukat, valamint hogy a kereszténység előtti ironikus kalaplengetéssel valójában a vallást akarták kifigurázni. Berman feltételezi, hogy a teológiai hazugság egyfajta közös kódként is funkcionált, úgy, mint a „szabadkőműves kézfogás” (Berman 1983. 385). Aki tudott a sorok között olvasni, akár ateista, akár szofisztikált keresztény, pontosan értette, hogy a szerző mit akart mondani.

Összegezve, Berman szerint a teológiai hazugság többrétű eszköz, amely egyszerre szól különböző közönséghez, a többi ateistához és keresztényhez egyaránt. Berman szerint nemcsak Hume, hanem olyan, deistaként elkönyvelt gondolkodók is, mint Collins, Tindal és Toland, valójában ateisták voltak, de a teológiai hazugság irodalmi eszközével ezt eltitkolták (Berman 1987. 77).

Berman elemzései nyomán a teológiai hazugság két módját különböztethetjük meg. Az elsőt az *ateizmus tagadásán alapuló stratégiának*, a másodikat a *jámbor keresztény stratégiának* nevezem. Az előbbi azt a tézist fejezi ki, hogy a 17. és 18. században az ateisták, illetve szabadgondolkodók nyelvi játékot űztek kihasználva az „ateizmus” szó többértelműségét. A célja ezeknek a szerzőknek az volt, hogy ezt az akkoriban hírhedt jelzőt semlegesítsék azért, hogy jobb társadalmi megítélésük legyen, és hogy egyúttal titkosan kommunikálják ateista nézeteiket azok számára, akik tudtak olvasni a sorok között.¹⁰

Berman számos kora modern ateistaként vagy szabadgondolkodóként számon tartott gondolkodót idéz, például Radicati, Gildon, Gordon, Lord Herve, akiknek közös vonása, hogy tagadták az „igazi” ateisták létezését azért, hogy az ateizmus negatív konnotációit gyengítsék, valamint hogy elrejtsek nézeteiket

⁹ Berman értelmezésének elemzése és kritikája során támaszkodtam korábbi tanulmányomra (Hartl 2020).

¹⁰ Berman szerint olyan teológusok és teista filozófusok, mint Blackmore vagy Berkeley, pontosan értették ezeket az írói technikákat (Berman 1983. 380–382).

(Berman 1983. 376–383; Berman 1988. 93–101, 104–105).¹¹ Radicati mesterien használta ezeket az írói technikákat, amikor hosszasan érvelt amellet, hogy valójában még a materialisták sem ateisták. Mindenki hisz Istenben, aki szerint a valóságnak van végső fundamentuma, van abszolút létező. A materialisták számára az anyag a végső fundamentum, vagyis Isten (Berman 1983. 376–377).¹²

Berman amellet érvel, hogy Hume is ugyanígy használta az ateizmus tagadásán alapuló teológiai hazugságot, tehát ő is ateista volt. A *Beszélgetések a természetes vallásról* végén Berman (1983. 385) szerint Hume (illetve Philo) Istennek egy homályos, meghatározhatatlan fogalmát használja, és arról beszél, hogy a teisták és ateisták igazából szavak jelentésén vitatkoznak (Hume 2006. 121–122).

A másik, Berman szerint a teológiai hazugságra utaló jel a híres epizód D’Holbach és Hume között. Hume D’Holbachnak megjegyezte, hogy szerinte nincsenek igazi ateisták, ő még nem látott egyet sem. Erre a báró úgy válaszolt, hogy itt az asztalnál tizennyolcan ülnek, közülük tizenöten ateisták, hárman még nem döntöttek el (idézi Mossner 2001. 483). Berman szerint ez is azt mutatja, hogy Hume Radicatihoz, Collinshoz és másokhoz hasonlóan az ateisták létét ironikusan tagadta. Berman úgy érvel, hogy mivel ez az ironikus technika D’Holbach és köre számára is ismert volt, Hume ezzel akarta tudtukra adni, hogy ő is közülük való (Berman 1983. 385).

A teológiai hazugság másik változata a *jámbor keresztény stratégia*, amely abban áll, hogy a szerző egyfelől filozófiai kritikát fogalmaz meg és érvel a vallásos hittekkel szemben, másfelől úgy tesz, mintha olyan keresztény lenne, aki nem racionális érvek, hanem a kinyilatkoztatás alapján hisz a túlvilági ítéletben, a lélek halhatatlanságában és más vallási doktrínákban.

Berman idézi Collinst, aki *A szabadgondolkodás diskurzusa* (*A Discourse of Freethinking*) című művében a vallás filozófiai kritikája után váratlanul az evangéliumban való hit szükségességéről beszél (Berman 1987. 61). Toland *Levelek Serenához* című művében egy helyen arról ír, hogy Isten kinyilatkoztatása bizonyítja a lélek halhatatlanságát és az alapvető keresztény doktrínákat. De Toland ugyanabban a művében naturalista magyarázatot ad arra, miért hisznek az emberek a lélek halhatatlanságában, és hogy ez a hit miért irracionális (Berman 1987. 66). Hasonlóképpen Blount filozófiai érveket hoz fel a túlvilág létezése ellen, de végül az „igazán bölcs” Szent Pálra hivatkozva mégis elfogadni látszik azt (Berman 1987. 65).

Berman szerint az ellentmondás a filozófiai érvek és a vallási doktrínák (lát-
szólagos) elfogadása között azzal magyarázható, hogy teológiai hazugsággal van
dolgunk. Nincsenek független szöveghelyek arra nézve, hogy az említett szer-

¹¹ Thomas Gordon azt állította, hogy „sosem láttam egy ateistát sem” (Berman 1988. 104). Lord Hervey szerint „nincs egyetlen ateista sem egymillió szabadgondolkodó között” (Berman 1988. 104).

¹² Radicati írói technikáinak újabb elemzéséhez lásd Cavallo (2016).

zők komolyan hittek a keresztény doktrínákban, a kinyilatkoztatásban, ezért nem vehetjük a szerző őszinte megnyilatkozásainak ezeket.¹³

Berman szerint Hume is ugyanilyen írói technikát alkalmazott, amikor például *A lélek halhatatlanságáról* című esszéje végén, miután hosszan érvelt a túlvilág létezése ellen, a kinyilatkoztatásra és hitre hivatkozott (Hume 1994. 353). Ez nyilvánvalóan nem vehető komolyan. Berman konklúziója az, hogy a teológiai hazugság nemcsak a lélek halhatatlanságába vetett hitre vonatkozott, hanem a teista vagy deista nézetekre is.

VI. BERMAN HUME-ÉRTELMEZÉSÉNEK KRITIKÁJA

A következőkben amellet fogok érvelni, hogy Berman teológiai hazugságra vonatkozó koncepciójával és Hume-értelmezésével számos probléma van, így az affirmatív hume-i szöveghelyek elutasítása nem indokolt.

Először is kérdéses, hogy létezett-e egységes kódolt nyelv, amit a kora modern szabadgondolkodók, ateisták használtak. Berman is elismeri, hogy „mivel nem sokat tudunk Lord Hervey Istennel és ateizmussal kapcsolatos nézeteiről, nehéz megmondani, hogy vajon ő bátorítani akarta az ateizmust, vagy csupán véget akart venni az egész vitának” (Berman 1988. 104). Berman egy helyen megemlíti, hogy nem biztos, hogy a kora modern ateisták homogén és jól elkülöníthető csoportot alkottak (Berman 1983. 385–386).

Ami az ateizmus tagadásán alapuló stratégiát illeti, több okból kérdéses a Hume-mal való párhuzam. Hume szövegei ugyanis eltérőek céljukat és kontextusukat tekintve attól, ahogyan például Radicati, Gordon, Lord Hervey és mások az ateisták létét tagadták, illetve az ateizmus fogalmát átdefiniálták.

Hume számos esetben egyértelműen kijelentette, hogy vannak ateisták, például az ókori Kritiaszt, valamint Spinozát is ateistának nevezte (Hume 2011a. 72. 155; Hume 1976. 325). A publikálatlan fiatalkori naplójában (*Early Memoranda*) az ateizmus több fajtáját különítette el, és Sztrató ateizmusát a legveszélyesebbnek találta (Mossner 1948. 501, 503). Nehezen elképzelhető, hogy privát naplójában Hume nem volt őszinte.

Továbbá lényeges különbség például Radicati és Hume között, hogy Hume nem definiálta át az ateizmus fogalmát. Hume nem állította azt, hogy nincsenek ateisták, mindenki hisz Istenben, csak éppen másképp definiálja. A legközelebbi analógia Radicival a *Beszélgetések* XII. fejezetének egyik bekezdése, ahol Philo amellet érvel, hogy a teizmus és az ateizmus közötti vita inkább a szavak jelentéséről zajlik (Hume 2006. 121–123). Azonban itt sem az ateizmus (ironi-

¹³ Berman szembeállítja Tolandot, Tindalt, Collinsot és Blountot Skeltonnal, akit „őszinte keresztény fideistának” nevez, mivel szerinte más szöveghelyek arra utalnak, hogy Skelton komolyan hitt a keresztény kinyilatkoztatásban (Berman 1987. 71–72).

kus) tagadásáról, illetve saját ateizmusának rejtett kinyilvánításáról van szó. Berman szerint is Hume célja itt inkább az ateizmus és a teizmus közti konfliktus ártalmatlanná tétele volt (Berman 1983. 385).

Ami a Hume–D’Holbach epizódot illeti, annak kontextusáról keveset tudunk, és amit igen, annak alapján Hume nézetei nem az ateizmus, illetve a bermani teológiai hazugság irányába mutatnak. A jelenet Diderot elbeszélése nyomán maradt fenn, aki maga is elismeri, hogy nem tudja, miért mondta Hume ezt a bárónak (Mossner 2001. 483). A kora modern ateizmus jelentős kutatója, Kors szerint még az sem biztos, hogy D’Holbach szalonja valóban ateista társaság volt (Kors 1976. 41–42). Mindenesetre az anekdota inkább D’Holbach humoráról, mint Hume nézeteiről szól. Akárhogyan is értjük D’Holbach megjegyzését, Hume kijelentése nélkülöz minden kódolt üzenetet. A kontextusról szinte semmit nem tudunk, ide értve Hume viszonyvázlatát D’Holbachnak – ha volt egyáltalán.

Továbbá másodkézből származó információk arra utalnak, hogy kortársai nem tekintették Hume-ot ateistának. Gibbon arról ír, hogy a francia ateista filozófusok kinevezték Hume szkepticismusát (Mossner 2001. 485). Sir James McDougal Párizsból így írt brit barátjának: „Szóval arról a szegény Hume-ról [...], aki-ről a víznek az ön felé eső oldalán úgy gondolták, túl kevésbé vallásos, itt azt hiszik, túlságosan az” (idézi Mossner 2001. 485). Mi több, Hume egyértelműen kijelentette, hogy az olyan ateisták, mint Lord Marischal és Helvétius, kigúnyolták az őszierntük „szűk látókörű gondolkodását ezekről a kérdésekről” (idézi Mossner 2001. 485).

Tehát ha Hume a teológiai hazugság technikáját alkalmazó szerzőkhöz hasonlóan kódoltan akarta volna kifejezni ateizmusát, kudarcot vallott. Ha pedig egyértelművé akarta volna tenni D’Holbachnak azt, hogy egyetért velük, ezt egyszerűen kifejezhette volna, de úgy tűnik, nem ezt tette.

Ami a teológiai hazugság másik válfaját, a jámbor keresztény stratégiát illeti, itt Berman érvei ugyan valamivel erősebbek, de alaposabb vizsgálat alapján szintén nem meggyőzőek. Berman általánosságban úgy érvel, hogy mivel a szabadgondolkodó, illetve ateista szerzők nem őszinték a lélek halhatatlanságával és a keresztény hittal kapcsolatosan, ezért a bizonyítás terhe azokon van, akik szerint a meghatározatlan teista vagy deista nézeteiket komolyan kell venni (Berman 1987. 76–77).

A *lélek halhatatlanságáról* című esszében Hume arról ír, hogy ugyan érvekkel nehéz bizonyítani a túlvilági létezését, de „az evangélium, és csakis az evangélium” az, amely alapján ezt világosan tudhatjuk (Hume 1994. 345). Hasonlóan, az esszé végén Hume így ír: „Nincs semmi, ami az iméntieknél jobban felhívhatná a figyelmet az embereknek az isteni kinyilatkoztatás iránti végtelen lekötelezettségére; hisz láthatjuk, hogy e hatalmas és fontos igazságot semmilyen más módon nem lehet megerősíteni” (Hume 1994. 353).

Berman amellet érvel, hogy Hume-nak a halála előtt Boswell-lel folytatott beszélgetéseiből világos, hogy nem hitt a túlvilágban (Berman 1987. 71; lásd Kemp Smith 1947. 76–77). A túlvilággal kapcsolatos, az isteni kinyilatkoztatásra utaló kijelentések nem vehetők komolyan, a hume-i érvek és Boswell által feljegyzett beszélgetés ezt világosan mutatja.

Azonban a független szöveghelyekre való utalás kétélű fegyver. Egy Adam Fergusontól származó, másodkézből ismert információ mintha arra utalna, hogy Hume hitt valamilyen teremő létében (Burton 1846. 451). Nem világos, miért érne kevesebbet Ferguson beszámolója, mint Boswellé.¹⁴

További probléma, hogy a lélek halhatatlanságával kapcsolatos, tegyük fel, ironikus megnyilatkozások nem jelentik azt, hogy Hume nem volt őszinte, amikor például az intelligens alkotó létéről beszélt, és hogy az affirmatív szöveghelyeket is őszintétlennek kell tekintenünk. A fent idézett esetekben az isteni kinyilatkoztatásról szóló, jól láthatóan ironikus utalások célja Yoder (2008. 44) szerint nem az volt, hogy Hume valamilyen kódolt nyelven kinyilvánítsa ateizmusát, inkább az, hogy szarkasztikusan tompítsa kritikája élet, a hívők és nem hívők közötti ellentétet.

Berman elemzése nem veszi figyelembe, hogy Hume világosan különválasztotta az általános, filozófiai istenhitet a specifikus keresztény doktrínáktól, amelyek a lélek halhatatlanságával vagy az istenség morális karakterével kapcsolatosak. Már korai naplójában megkülönböztette azokat, akik általában tagadták Isten létezését, azoktól, akik csupán az isteni gondviselésben kételkedtek (Mossner 1948. 501). A *vallás természetrajza* című művében is világos distinkciót tesz a gondviselés két formája és ezáltal egy, a természet rendjébe csodák és kinyilatkoztatások révén beavatkozó istenség és Isten mint a világot szabályszerű és állandó természeti törvények révén „kormányzó” tervező között (Hume 2008. 344–345). A *Tanulmány az emberi értelemről* XI. fejezetében Hume „szkeptikus barátja” úgy érvel, hogy a tervezési érv alapján nem következtethetünk a teremő morális tulajdonságaira, és nem igazolhatunk semmilyen etikai elvet (Hume 1995. 133–134, 140–141). Hasonló megkülönböztetéssel találkozunk a *Beszélgetések* X. fejezetének végén, ahol sokak szerint Hume szószólója, Philo, úgy tűnik, elfogadja, hogy a világegyetem rendezettsége egy értelmes okot feltételez, és „minden ellenvetés pusztá gáncsokodásnak és szofizmának tűnik”, ugyanakkor kijelenti, hogy a világban található rosszat szemlélve nem lehetséges egy végtelenül bölcs és jóságos teremő léte, illetve „az istenség erkölcsi attribútumaira” következtetni (Hume 2006. 102).

¹⁴ Nem feltételezhetjük, hogy egy szerző minden megnyilatkozása ironikus, illetve őszintétlen. Így azonban visszajutunk a kérdéshez: milyen alapon különítjük el az őszinte és nem őszinte kijelentéseket. Világos kritérium hiányában akár azt is mondhatná valaki, hogy Hume talán Boswellnek nem mondott igazat, talán provokálni akarta őt, mert azt akarta, hogy javíthatatlan szkeptikusként emlékezzenek rá, de közben valójában hitt a túlvilágban, ahogyan írta is, az evangélium alapján.

Továbbá egy William Mure-hoz írt levelében Hume kifejezi reményét, hogy választ fog kapni az ellenvetésekre „mindennel szemben, amit köznapian valásnak nevezünk, kivéve az erkölcs gyakorlatát és annak a kijelentésnek a jóváhagyását, *hogy Isten létezik*” (Hume 2011c. 6. 12–13).

Ezek a szöveghelyek világosan mutatják, hogy Hume fenntartotta azt a diszinkciót, amit Berman próbál elmosni. Hume érvei feltételezik, hogy a lélek halhatatlanságába és az isteni gondviselésbe vetett hit tagadása nem zárja ki azt, hogy elfogadjuk a gyenge, minimális deizmust, vagyis egy morális tulajdonságokkal nem jellemezhető értelmes első ok vagy alkotó létezését. Márpedig Berman szerint a teológiai hazugság képviselői számára a lélek halhatatlansága és Isten létezése szükségszerűen összekapcsolódott, mivel szerintük az istenhit túlvilági isteni igazságszolgáltatás nélkül fölösleges, illetve indokolatlan (Berman 1987. 76–77).

Láttuk azonban, hogy Hume ezzel nem értett egyet. A fenti szöveghelyeket természetesen ismét lehet ironikusnak vagy őszintétlennek tekinteni. Ez azonban független bizonyítékok hiányában vagy alaptalan feltevés, vagy olyan körben forgó érvelés, amely eleve kizárja azt, hogy Hume pozícióját gyenge vagy minimális deizmusként értsük. Ha pedig, mint Berman állítja, a független bizonyítékok számítanak, akkor a hume-i affirmatív szöveghelyek önmagukban bizonyítéknak tekinthetők egy gyenge deista vagy meghatározatlan teista értelmezés mellett.

VII. KONKLÚZIÓ

Tanulmányomban az ironikus Hume-értelmezés mögött meghúzódó általános érveket, valamint Berman teológiai hazugságra vonatkozó értelmezését vizsgáltam meg. Először azt az érvet elemeztem, mely szerint Hume legerősebb érvei egy ateista vagy agnosztikus konklúziót támasztanak alá, ezért nem vehetjük komolyan az affirmatív szöveghelyeket. Erre válaszul megkülönböztettem azt, amit maga a szerző (esetünkben Hume) gondolhatott egy adott érv erejéről, attól, ahogyan a kommentátor értékeli az érvet. Amellett érveltem, hogy Hume Elliothoz és Strattonhoz írt levelei, valamint Philo álláspontjának árnyaltabb elemzése nyomán okunk van azt gondolni, hogy Hume nem tartotta a tervezési érvet érintő kritikáját mindenfajta teizmus végleges és egyértelmű cáfolatának, mi több, saját ellenvetéseit összeegyeztethetőnek vélte valamely értelmes alkotó létezésének elfogadásával.

Az affirmatív szöveghelyeket Hume-nak az üldöztetéstől, megbélyegzéstől való félelmével magyarázó értelmezéssel szemben számos szöveghelyre, köztük Hume-nak a filozófiai művek publikálása kapcsán a szerzői őszinteséget hangsúlyozó, főképp levelekből ismert kijelentésekre hívtam fel a figyelmet. Ezek alapján nem megalapozott minden esetben Hume konformizmusára hivatkozni.

Ezek után amellet érveltem, hogy önkényes és felületes az az értelmezői megközelítés, amely indoklás nélkül ironikusnak és őszintétlennek nyilvánít minden kijelentést, amellyel Hume elfogadni látszik valamilyen értelmes alkotó vagy ok létét. Ehelyett az értelmezőnek meg kell mondania, hogy melyek az irónia azonosításának általános kritériumai és azt, hogy mi az irónia szerepe Hume-nál. Yoder nyomán az irónia azonosításának néhány általános szabályát ismerttettem, és megkülönböztettem a nyílt iróniát, illetve szarkazmust a rejtett iróniától.

Továbbá amellet érveltem, hogy nagyobb súlyt kell fektetnünk azokra a szöveghelyekre, ahol Hume egyes szám első személyben ír, szemben azokkal, ahol dialógus fikatív szereplői szólalnak meg. Tekintve, hogy Hume egyes szám első személyben (köztük privát leveleiben) számos affirmatív, komolynak tűnő kijelentést tesz, ezért *prima facie* észszerűnek tűnik komolyan venni ezeket a szöveghelyeket.

Végül Berman ateista Hume-értelmezését elemeztem és kritizáltam. Berman szerint Hume a kora modern teológiai hazugság irodalmi eszközével élt, amelynek segítségével egyszerre elrejtette valós, ateista nézeteit az avatatlan olvasók elől, ugyanakkor ironikus módon tudtára adta a műfajt értő keveseknek, hogy nem kell komolyan venni, amit az intelligens teremtméről vagy okról ír.

Ezzel az interpretációval szemben amellet érveltem, hogy (1) kétséges, hogy létezett-e a korban egységesen teológiai hazugság mint kódolt nyelv; (2) Hume megkülönböztette egymástól az ateizmus különböző fajtáit, és a Berman által idézett szerzőktől eltérően nem próbálta meg újradefiniálni az ateizmus jelentését azért, hogy eltűnjön a különbség az Isten létevel kapcsolatos álláspontok között; (3) annak a kevésnek az alapján, amit a D'Holbach-epizodról tudunk, nem igazolható, hogy Hume a teológiai hazugság eszközével élt, a közvetett bizonyítékok pedig arra utalnak, hogy Hume álláspontja különbözött a francia materialistáktól; (4) nem támasztja alá független szöveghely, hogy Hume megjegyzéseit a lélek halhatatlanságába vetett hitről és az isteni kinyilatkoztatásról csupán szarkasztikus, játékos megnyilvánulásoknak lássuk; (5) a Berman szerint a teológiai hazugságot használó szerzőkkel ellentétben Hume elkülönítette a lélek halhatatlanságába, isteni gondviselésbe vetett hitet egy általános, értelmes alkotó elfogadásától, ezért nincs okunk arra, hogy Hume sorai mögött egy csavaros, kódolt nyelvezetet lássunk.

Mindezek alapján azt a következtetést kell levonunk, hogy az ironikus ateista Hume-értelmezés nem ad plauzibilis magyarázatot az affirmatív szöveghelyekre. Az ironikus és őszintétlen értelmezés rossz esetben körben forgó érvelésre épít, vagy legalábbis bonyolultabb hipotézis, mint a nem-ironikus olvasat. Legitim tehát valamilyen gyenge, meghatározatlan teistaként vagy deistaként értelmezni Hume álláspontját.

A tanulmány az Innovációs és Technológiai Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott FK 135152 számú Fiatal Kutatói Kiválósági Program

finanszírozásában valósult meg. A tanulmány az MTA–Lendület Morál és Tudomány kutatócsoport kutatási programjához járul hozzá. Hálás vagyok az ELKH BTK Filozófiai Intézetének, hogy tanulmányom egy korábbi változatát az intézetben előadhattam, és köszönöm Demeter Tamás, Gyenis Balázs, Kovács Eszter és Szabó Gábor, valamint a két anonim bíráló hasznos észrevételeit, ellenvetéseit.

IRODALOM

- Andre, Shane 1993. Was Hume an Atheist? *Hume Studies*. 19/1. 141–166.
- Berman, David 1983. David Hume and the Suppression of ‘Atheism’. *Journal of the History of Philosophy*. 21/3. 375–387.
- Berman, David 1987. Deism, Immortality, and the Art of Theological Lying. In J. A. Leo Lemay (szerk.) *Deism, Masonry, and the Enlightenment: Essays Honoring Alfred Owen Aldridge*. Newark, University of Delaware Press. 61–79.
- Berman, David 1988. *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*. New York, Croom Helm.
- Botterill, George 2002. Hume on Liberty and Necessity. In Peter Millican (szerk.) *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*. Oxford, Oxford University Press. 277–301.
- Burton, John Hill 1846. *Life and Correspondence of David Hume. Vol. II*. Edinburgh, William Tait.
- Cavallo, Tomaso 2016. ‘Atheists or Deists, more charitable than superstitious Zealots’: Alberto Radicati’s Intellectual Parabola. In Wayne Hudson – Diego Lucci – Jeffrey R. Wigelsworth (szerk.) *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800*. London, Routledge. 173–191.
- Cordry, Benjamin S. 2011. A More Dangerous Enemy? Philo’s ‘Confession’ and Hume’s Soft Atheism. *International Journal for Philosophy of Religion* 70/1. 61–83.
- Dendle, Peter 1994. A Note on Hume’s Letter to Gilbert Elliot. *Hume Studies*. 20/2. 289–291.
- Flew, Anthony 1986. *David Hume: Philosopher of Moral Science*. New York, Blackwell.
- Gaskin, John Charles Addison 1988. *Hume’s Philosophy of Religion*. Basingstoke–London, MacMillan.
- Garrett, Don 2012. What’s True about Hume’s ‘True Religion’? *Journal of Scottish Philosophy*. 10/2. 199–220.
- Hartl, Peter 2020. Hume and the Art of Theological Lying. *The Journal of Scottish Philosophy*. 18.2. 193–211.
- Hume, David 1967. *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Ernest Mossner – John Valdimir Price (szerk.). Edinburgh, University Press.
- Hume, David 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Gondolat.
- Hume, David 1994. A lélek halhatatlanságáról. In *David Hume összes esszéi*. II. kötet. Ford. Takács Péter. Budapest, Atlantisz. 345–353.
- Hume, David 1995. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Nippon.
- Hume, David 2003. *Tanulmány az erkölcs alapekeiről*. Ford. Miklósi Zoltán, Babarczy Eszter. Budapest, Osiris.
- Hume, David 2006. *Beszélgetések a természetes vallásról*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz.
- Hume, David 2008. A vallás természetrajza. Ford. Veres Máté. *Magyar Filozófiai Szemle*. 52/3–4. 324–379.

- Hume, David 2011a. *The Letters of David Hume. Vol. I.* John Young Thomson Greig (szerk.). Oxford, Oxford University Press.
- Hume, David 2011b. *The Letters of David Hume. Vol. II.* John Young Thomson Greig (szerk.). Oxford, Oxford University Press.
- Hume, David 2011c. *New Letters of David Hume.* Raymond Klibansky, Ernest Mossner (szerk.). Oxford, Oxford University Press.
- Kemp Smith, Norman (szerk.) 1947. *David Hume Dialogues Concerning Natural Religion.* Indianapolis – New York, The Bobbs-Merrill Company.
- Kors, Alan Charles 1976. *D'Holbach Coterie: An Enlightenment in Paris.* Princeton, Princeton University Press.
- McGuinness, Arthur. E. 1970. *Henry Home, Lord Kames.* New York, Twayne.
- Millican, Peter 2002. Critical Survey of the Literature on Hume and the First Enquiry. In Peter Millican (szerk.) *Reading Hume on Human Understanding, Essays on the First Enquiry.* Oxford, Oxford University Press. 413–475.
- Millican, Peter 2007. Note on the Text. In Peter Millican (kiad., komm.) *David Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding.* Oxford, Oxford University Press. lvii–lxi.
- Mossner, Ernest 1948. Hume's *Early Memoranda, 1729–1740: The Complete Text.* *Journal of the History of Ideas.* 9/4. 492–518.
- Mossner, Ernest 1977. Hume and the Legacy of the *Dialogues.* In George P. Morice (szerk.) *David Hume: Bicentenary Papers.* Austin, University of Texas Press. 1–22.
- Mossner, Ernest 2001. *The Life of David Hume.* Oxford, Clarendon Press.
- Nathan, George J. 1966. Hume's Immanent God. In Vere Claiborne Chappell (szerk.) *Hume: A Collection of Critical Essays.* New York, Doubleday. 396–423.
- Noxon, James 1964. Hume's Agnosticism. *The Philosophical Review.* 73/2. 248–261.
- Price, John Valdimir. 1965. *The Ironie Hume.* Austin, University of Texas Press.
- Sessions, William Lad 2002. *Reading Hume's Dialogues: A Veneration for True Religion.* Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press.
- Yandell, Keith E. 1976. Hume on Religious Belief. In Donald W. Livingston – James T. King (szerk.) *Hume: A Re-evaluation.* New York, Fordham University Press. 109–25.
- Yoder, Timothy S. 2008. *Hume on God. Irony, Deism and Genuine Theism.* London – New York, Continuum.