

Bartha Dávid

1986-ban születtem Budapesten. 2010. óta járok az ELTE Filozófia (MA) szakára. Fő érdeklődési területem többek között az újkori és az antik filozófia kapcsolata, George Berkeley metafizikája és a vallásfilozófia. Jelen dolgozat Faragó-Szabó István témavezetésével készült, és a XXX. OTDK-n különdíjban részesült.

Bartha Dávid

George Berkeley a lélekről: szubsztancia- mint kötegelmélet

Bevezetés

George Berkeley lélekről adott elméletének rekonstrukciója megkérdőjelezhető vállalkozás. Három ellenvetés is tehető; egyrészt, a kevés szöveg miatt még azt sem lehet biztosan megállapítani, mi Berkeley végleges álláspontja a lélek természetéről. De, ha ez még lehetséges is volna, akkor sem érdemes bíbelődni a témával, hiszen az csak tovább kuszálja az amúgy is nehezen kibogozható szálakat, amelyek Berkeley konzisztens értelmezését nehezítik. Ráadásul az is felvethető, hogy nem ildomos olyan pontra fókuszálnunk, amelyről az érintett szerző alig írt.

Mindezek ellenére úgy gondolom – és erre reményeim szerint maga a dolgozat a bizonyíték –, hogy nemcsak lehetséges és érdemes, hanem egyenesen kötelező foglalkozni Berkeley elmefilozófiájával; ugyanis egy olyan kérdésről van szó, amely egészen alapvető szerepet játszik rendszerében. Híres alaptétele, az *esse est percipi* sem érthető meg igazán, ha nem tudjuk, mit is gondoljunk arról, ami észlel, vagyis a lélekről. Tehát, bár igaz, hogy Berkeley szövegszerűen keveset írt a lélekről, de filozófiája végső soron aligha más, mint lélekfilozófia – másról sem írt, mint az elméről. Ami létezik, ugyanis, vagy elme vagy idea – és az ideák mint önállóltan létezők nem létezhetnek az elme nélkül.¹ Bár az *Alapelvek* elveszett második része ugyan részletesebben tárgyalta (volna) a problémát,² de annak hiányában pusztán elszórt megjegyzések állnak rendelkezésünkre; annyi, amennyit Berkeley szükségnek látott ahhoz, hogy az első rész fő mondanivalóját, a külvilág tárgyainak elmefüggetlenségét világossá tegye.³

1 Sőt, a naplók legkorábbi rétegeiben felfedezhetjük azt a karteziánus nézetet – miszerint az ideák csak az elme módusai, modifikációi –, melynek nyilvánvaló következménye, hogy az egyetlen igazi létező az elme. Ahogy az *Alapelvek* 7-ben fogalmaz: „nincs más szubsztancia, mint a *szellem*, vagyis az, ami észlel.”

2 „Ami az emberi megismerés alapelveiről szóló értekezésem második részét illeti, a helyzet az, hogy jócskán előrehaladtam már benne, a kézirat azonban elveszett, s azóta sem volt kedvem olyan kellemtelen dologba fogni, mint amilyen ugyanannak a témának a kétszeri megírása.” (*II. levél: Berkeley Johnsonnak* 6.) Azért ezt helyesebb kétségekkel fogadni, hiszen Berkeley szinte minden témáját újrairta az idők folyamán (*A mozgásról és Az Analizáló az Alapelvek* tervezett harmadik és negyedik részének témáját tárgyalja), sőt, még az *Alapelveket* is – így született a *Három Párbeszéd*. Valószínűleg a második rész írása során elég nagy problémákba ütközött, melyek komoly fejtörést okozhattak, hogy úgy tűnik, elsőre nem is sikerült döntenie az egyformán elkerülendő alternatívák közül.

3 Ezért is lehet, hogy elsősorban az esszenciális különbséget hangsúlyozza idea és lélek között. Ld. Tipton 1974, 259. o.

A dolgozat első részében azt vizsgálom, hogy mi az, amit Berkeley *explicit* formában mond az elméről, és hogyan jut el – a naplókban felmerült elméleteket csak érintve – ahhoz az érett állásponthoz, miszerint a lélek egy aktív, egyszerű *szubsztancia*.

Írásom második része azzal a problémával foglalkozik, hogy ez az eredmény miképp egyeztethető össze azzal, amit Berkeley egész rendszeréből *implicit* módon kiolvashatunk. A talán legkézenfekvőbb és legismertebb értelmezés szerint sehogy: Berkeley inkonzisztens, amennyiben nem alkalmazza az anyagi szubsztancia ellen felhozott érveit a lelki szubsztanciára. De lehetséges olyan interpretáció is, amely szerint Berkeley igazi nézete mégsem az, amit az explicit olvasat sugall, hanem, amit mondania kellett – és a naplókban mondott is –: a *kötegelmélet*. E két kiábrándító kísérlet után bemutatok egy olyan olvasatot, amely azáltal, hogy az explicit olvasat eredményét kibékíthetőnek látja az implicitével, alapul szolgálhat ahhoz, hogy felmentsük Berkeley-t az inkonzisztencia vádjá alól egy olyan kérdésben, amely az egyik legnagyobb kihívást jelentette a számára.

Dolgozatom harmadik részében az addigiak fényében felülvizsgálom az explicit olvasat eredményét is. Abból a felismerésből indulok ki, hogy az igazi problémát nem az explicit és az implicit olvasat divergenciája okozza – bár úgy vélem Berkeley ebben a kérdésben sincs reménytelen helyzetben –, hanem az, hogy maga az explicit olvasat sem egyértelmű. De nem azért mert igazából a kötegelméletet vallotta, és nem állapítható meg minden kétséget kizáróan, hogy a lélek szubsztancialitását tartotta a helyes és – nem elhanyagolható szempontként – a kereszténységgel kompatibilis nézetnek, hanem azért, mert alapvetően *mást értett* szubsztancián, mint Descartes vagy Locke. A lélek explicit olvasata során nem elég megállni ott, hogy megállapítjuk azt a nyilvánvaló ténytet: Berkeley szubsztanciaként tekintett a lélekre, hanem meg kell értenünk azt, *mit* értett lelki szubsztancián. Ezért az implicit vizsgálat hangsúlyos kérdése nem az, hogy az anyagi szubsztancia elleni érvelését a lelki szubsztancia ellen lehet fordítani, hanem, hogy a lélekhez és a szubsztanciához kapcsolódó egyéb nézetei – amelyek nem közvetlenül érintik az elme szubsztancialitásának kérdését – milyen tanulságokkal szolgálnak.

És ha ezeket a pontokat (a lélek aktív és passzív „oldalát”, a mindig-gondolkodás tézisé) helyesen interpretáljuk, akkor az ellentmondás látszata elillan, s ezzel talán az az értelmezés is pontosabbá és plauzibilisebbé válik, amelyik Berkeley elméletét a szubsztanciáról metaforának érti. Reményeim szerint, a dolgozat végére sikerül egyértelművé tennem: Berkeley radikálisan mást ért a lélek szubsztanciális természetén, mint kortársai; számára ugyanis „csak” annyiban szubsztancia, amennyiben a minden érzetünk, érzésünk, észleletünk és akarásunk során közvetlenül feltáruló alanyiságot jelenti. A lélek tulajdonképpen nem más, mint az érzeteket egy személyben egyesítő és összetartó aktivitásnak a metaforája.

Explicit olvasat

Berkeley elmére vonatkozó megjegyzései elszórtak és rövidek. Érdekes ezért egybegyűjtve és a rendszerből kiemelve, önmagukban megnézni, mit állítanak.⁴

A filozófiatörténet által hagyományosan képviselt, mainstream értelmezés szerint Berkeley nagy vonalakban elfogadta a descartes-i és locke-i elképzeléseket: az elme kiterjedés nélküli, egyszerű, anyagtalan, szellemi szubsztancia, természetesen az anyagi szubsztancia és azzal való – korántsem problémamentes – interakciója nélkül. Egyes vélemények szerint Berkeley egy „kasztrált vagy félkezű karteziánus”.⁵ Mások pedig Descartes – a két szubsztancia képviselője – és Hume – mindkét szubsztancia elvetője – közötti átmenetnek, afféle „gyáva Hume”-nak tekintik – olyasvalakinek, aki nem merte végigvinni saját elveit: vagyis azokat az érveit, amelyekkel eliminálta az anyagot, az elmére is alkalmazni. Descartes-tal összhangban úgy gondolta:

A szellem egyetlen egyszerű, osztatlan, aktív létező; amikor észleli az ideákat, akkor értelemnek hívjuk, amikor pedig létrehozza őket vagy egyéb műveleteket végez velük, akarat a neve. (PHK 27)

Descartes-hoz hasonlóan vélekedett arról is, hogy a lélek mindig gondolkodik:

Ebből nyilvánvalóan az következik, hogy a lélek mindig gondolkodik: és valóban, úgy vélem, nem lesz könnyű dolga annak, aki gondolatban el akarná választani vagy vonatkoztatni a szellem létezését attól, hogy gondolkodik. (PHK 98)⁶

És abban is, hogy:

[A]z emberi lélek természetétől fogva halhatatlan. (PHK 141)

Ha viszont nem a főművekre vetjük tekintetünket, hanem a korábban született naplókra,⁷ akkor egy egészen más – és némileg meghökkentő – elmélettel is találkozunk.

4 Ez az olvasat tehát attól explicit, hogy ezen észrevételeket nem szándékozom az életmű egészébe helyezve interpretálni, illetve az ilyen jellegű interpretációkat figyelembe venni.

5 Doney 1982, 274. o. Persze mások szerint (Tipton 1974, 256. o. skk.) éppen a locke-i lélekkel való lényegi hasonlóság feltételezése a félreértések egyik forrása.

6 Vö. Descartes 1994, II., 36.: „Én vagyok, én létezem; ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkodom; hiszen ha teljességgel megszűnnék gondolkozni, talán még az is lehetséges volna, hogy egyáltalán nem is létezem.” Vö. McCracken–Tipton 2000, 20. o.

7 Tipton 1974, 260–261. o. – aki szerint a legfontosabb forrásaink a témában a naplók – összeszedi a lélekre vonatkozó bejegyzéseket: az első naplóban 15, a másodikban 121 darabot talál. Munkáját nagyban könnyítették Berkeley jelölései, hiszen a lélekre vonatkozó megjegyzései mellé egy 'S' betűt írt. Illetve 'u' jellel jelezte azokat, amelyeket később elvetett. Ilyen szinte az összes *bundle theory*-t alátámasztó bejegyzés. Igaz, a jelölések nem mentesek az értelmezői vitáktól: ld. pl. Belfrage 1987.

A következőkben azokat a szöveghelyeket idézem, amelyekben Berkeley az elméről – Hume-hoz hasonlóan – mint percepciók, ideák kötegeiről vagy nyalábjaíróról (*bundle*) gondolkodott.⁸

Ha nem lennének érzéki ideák, nem lenne lélek, se észlelés, emlékezés, szeretet, félelem stb., semmilyen képesség nem lenne gyakorolható. (PC 478)⁹

Az ideák puszta léte alkotja a lelket. (PC 577)

Az elme észleletek halmaza. Hagyd el az észleleteket és elhagyd az elmét, vedd az észleletek és veszed az elmét. (PC 580)

Azt mondod, az elme nem az észleletek, hanem az a dolog, ami észlel. Azt válaszolom, az „az” és a „dolog” szavakkal élsz vissza, ezek csak üres szavak jelentés nélkül. (PC 581)

Azt mondod, lennie kell egy gondolkodó szubsztanciának. Valami ismeretlennek, ami észleli és hordozza az összefogja az ideákat. Én azt mondom, mutasd meg, hogy bármilyen szükség van rá és elfogadom neked. Ügyelek rá, nehogy bármit is tagadjak, aminek a legkisebb okát is látom, hogy létezzen. (PC 637)

Ezek szerint Berkeley mintegy „tisztában volt” azzal, hogy Hume-nak van (pontosabban lesz) igaza, csak ezzel nem mert a nagyközönség elé lépni (mivel publikált műveiben erre vonatkozólag nemhogy nem találunk semmi biztatót, hanem – ahogy fentebb láthattuk – pont az ellenkezőjét); vagy pedig korai hume-iánus álláspontját a későbbiekben feladta.

Tehát már az is értelmezés kérdése, hogy melyik Berkeley igazi nézete.¹⁰ Habár elég nyilvánvalónak tűnik, hogy a későbbi és publikációra szánt művek tartalmazzák a valódi álláspontot; továbbá a *Philosophical Commentaries* által sugallt „fejlődés” is ezt a tételt látszik igazolni. Habár nem lenne érdektelen hosszabban elidőzni egy kicsit annál, hogyan merülhetett fel egyáltalán a Naplókban a nyalábelmélet, most erre futólag is alig van lehetőség.

8 Jóllehet Berkeley maga sohasem használta a *bundle* kifejezést, az alábbiakban felcserélhető módon használok a köteg és a nyaláb kifejezéseket. Vö. Hume 1976, I/IV/6. 340. o.: az ember „[...] valójában mind olyan különféle észleleteknek a sokasága vagy együttese csupán, melyek elképzelhetetlenül gyorsan változtatják egymást, s szakadatlan mozgásban és változásban vannak”, vö. *Kivonat az Értekezés az emberi természetről című könyvből*. Hume 1976, 595–616. o.: 611. o.

9 A *Philosophical Commentaries* részletei mindenhol a saját fordításomban szerepelnek.

10 A későbbiekben, az „Implicit olvasat” részben röviden kitérünk arra az értelmezésre is, miszerint Berkeley igazi nézete a naplók nyalábelmélete.

Kézenfekvő lenne úgy értelmezni a helyzetet,¹¹ hogy Berkeley a kezdeti vacillálás után tett egy próbát a kötegelmélettel – mint ami összhangban van korai locke-iánus nyelvfilozófiai premissáival¹² –, majd felismerve ennek veszélyeit, még a *PC* vége felé kialakította az érettnek minősített – publikált műveiben megjelenő – elméletét a lélekről mint tiszta aktivitásról (*pure act*).¹³ És ez az aktus, a gondolkodás már nem egyszerűen ideák sorozatának a befogadása, hanem a lélek aktivitása.¹⁴ Azonban meg kell jegyeznem, hogy egyesek szerint Berkeley végső nézete nem ez, hanem hogy a lélek egyrészt *aktív*, amikor akar, másrészt *passzív*, amikor észlel.¹⁵

Implicit olvasat

Röviden és némileg ironikusan úgy fogalmazhatnám meg azt, amit implicit olvasatnak nevezek, hogy ez az, amit Berkeley-nak írnia kellett volna az elméről, hogy rendszere más elemeivel összeegyeztethető, konzisztens álláspontot képviseljen. Kimértebben fogalmazva: úgy vizsgálni a kérdést, mintha Berkeley nem adott volna filozófiája egyéb részeitől izoláltan vizsgálható választ az elméről (sőt választ is csak alig),¹⁶ ezért rászorult az egész filozófiáját figyelembe vevő interpretátor munkájára.

Ha van egy – legalábbis nagy vonalakban – koherensnek tűnő elképzelésünk filozófiájának főbb megállapításairól, akkor az explicit olvasat során már említett szöveghelyek is más színben tűnhetnek fel, és felfedhetik igazi jelentésüket. Természetesen az interpretációk jó része oda lyukad ki, hogy ha Berkeley elméről adott szórványos megjegyzéseiből – alkalmazva filozófiájának alapelveit – kidolgozunk is egy tartható álláspontot, az súlyos zavarokat okoz filozófiája más területein, vagyis az áhított kon-

11 A legfontosabb értelmezéseket ld. Belfrage 2007 és McCracken 1999.

12 Berkeley ekkoriban még deskriptivista, azaz úgy véli, a szavak jelentését, értelmességét az idea határozza meg, és az ideák jelölik ki a tudás hatókörét (ld. *PC* 421, 422, 606.) A későbbiekben, legnyilvánvalóbban az *Alapelvek* Bevezetésében, Berkeley változtat álláspontján, és talán a filozófiatörténetében először hívja fel a figyelmet a nyelv érzelmefelkeltő, cselekvésre ösztönző, stb. funkcióira, és irreálisnak ítéli azt a locke-i követelményt, hogy minden értelmes szó „mögött” lennie kell egy ideának. Ezen nem-deskriptivista álláspontja tette lehetővé az absztrakt ideák elutasítását, és hogy az elme (és aktivitásai) kapcsán feltegye: bár ideánk nincs az elméről, mégis értelmesen beszélhetünk róla, mivel fogalmunk (*notion*) van róla.

13 Ld. *PC* 701. Az *actus purus* skolasztikus kifejezéssel való összemosás veszélye miatt a későbbiekben inkább a *tiszta szellem* (*pure Spirit*) vagy az *aktív létező* (*active Being*) kifejezést használja.

14 „Substance of a Spirit is that it acts, causes, wills, operates, or if you please (to avoid the quibble that may be made on the word ‘it’) to act, cause, will, operate & it’s substance is not knowable not being an Idea.” (*PC* 829).

15 Ld. McCracken 1999, 149–50. o. skk.

16 Nem mond semmit például olyan alapvető elmefilozófiai kérdésekről, mint a test és az elme kapcsolata vagy az emlékezet, de az állatok lelkéről se. Vö. az egyik legátfogóbb bevezetést a témában: Cummins 2005.

zisztencia – filozófiája egészére nézve – elérhetetlen, akár sikerül konzisztenssé tenni az elméről vallott nézeteit, akár nem.¹⁷

Ha összeolvassuk Berkeley elméről alkotott érett (vagy „hivatalos”) elképzelését és az anyag elleni érveit, akkor feltűnhet egy disszonancia. A legáltalánosabb olvasat szerint – amit azért itt tárgyalok, mert ez már Berkeley rendszerében gondolkodik, nem pusztán a lélekre vonatkozó megjegyzéseket interpretálja – Berkeley egész egyszerűen tévedett, illetve elhallgatta annak tényét, hogy rendszeréből és érveiből ugyanakkor kell következnie az elmére vonatkozóan, mint aminek az anyagi szubsztancia esetében. Tehát – a hume-iánus álláspont javára – a szubsztanciális nézetet el kellett volna vetnie; amit viszont vagy következetlenségből (esetleg figyelmetlenségből), vagy szándékosan nem tett meg – így kerülve el, hogy összeütközésbe kerüljön a hittel. A kritika lényege úgy is megfogalmazható, hogy Berkeley két járható út között eltévedt egy – általa kitaposott, de végső soron járhatatlannak bizonyult – harmadikon. Az egyik út Locke-é, aki szerint, bár mindkét szubsztancia lényege megismerhetetlen, azért – hogy megmagyarázzuk az ideáinkat – biztosan következtethetünk mindkettő létezésére, a másik Hume-é, aki szerint pedig mivel nincs ideánk egyik szubsztanciáról se, ezért semmi sem indokolja feltételezésüket; fogadjuk el az ideáinkat mint pusztá, primitív adottságokat. De az olyan felemás megoldások, mint amelyekkel Berkeley próbálkozott, tarthatatlanok.

Ez az értelmezés abból a locke-i megállapításból indul ki, hogy ha az anyag problémás fogalom, akkor a szellemi szubsztancia is az: miután az ideájuk „[...] éppoly messze áll a felfogó- vagy észrevevőképességünkötől”, illetve mert „[...] nem rendelkezünk világos és elkülönített ideával” róluk.¹⁸ Ebben a kérdésben csak akkor marasztalható el Berkeley, ha tényleg a locke-i elmélet keretében gondolkodott, és nem tett különbséget lélek és az anyag kategóriái között.¹⁹

Ez a megközelítés azonban meglehetősen felszínesnek tűnik, hiszen – ahogy a fentiek sugallhatták – Berkeley nagyon is tisztában volt egy, a hume-iánus megoldáshoz hasonló lehetőséggel vagy inkább – az ő szempontjából – veszéllyel, és azzal is, hogy meg kell mutatnia: nincsen megfelelés, egyenértékűség (*parity*) a lélek és az anyag esete között, azaz, utóbbi tagadásából nem következik előbbi is. Berkeley határozottan úgy gondolta, van megoldása arra, hogyan fér meg egymás mellett az anyagi szubsztancia elleni és a lelki szubsztancia melletti érvelése.

17 Vö. Pappas 1991, 293. o. és részletesebben Grave 1991b.

18 Locke 2003, II/XXXII/5. Valójában Locke pont fordítva érvel. Azért nincs alapunk elvetni a szellemi szubsztancia létét, mert ugyanazon érvek – a létezése ellen – felhasználhatóak lennének az anyag ellen is: „[...] hogy semmiféle képzet sincs a birtokunkban a szellemi szubsztanciáról, nem következtethetünk inkább annak nemlétére, mint amennyire ugyanezen az alapon tagadhatjuk a test létezését is.”

19 Vö. Cummins 1982 ezzel az ellenvetéssel a továbbiakban többször is szembenézünk még.

Ahelyett, hogy részletezném ezen interpretációkat,²⁰ amelyek alapvetően Hülasz közvetítésével magától Berkeley-től erednek, inkább vegyük szemügyre, hogyan érvelhetünk ezen értelmezések ellen. Például úgy, hogy megkérdőjelezzük: Berkeley tényleg állítja-e explicite, hogy a lélek szubsztancia. Persze aligha vitatható, hogy szövegszerűen előfordul nála, de felvethető, hogy valójában mást értett rajta; vagyis *metaforikus értelemben használta a szubsztanciát*.²¹

Néhányan a modernek közül úgy látták jónak, hogy kigúnyolnak mindent, amit az égi járművekről beszélnek, mint pusztá zsargont, vagy értelmetlen beszédet. De jobban meg kellett volna fontolniuk, hogy minden beszéd, ami a lélekről szól, teljes egészében vagy nagyobbrészt metaforikus. (*Siris* 171)²²

Berkeley „hivatalos” doktrínájában azon intenciója okoz feszültséget, hogy megtartsa a mentális szubsztanciát – annak ellenére, hogy észlelhetetlen –, és mindeközben elutasítsa az anyagot – mint észlelhetetlent; az elme ugyanis, csak úgy mint az anyag, nem más, mint egy absztrakt idea.²³ De Turbayne szerint e jól ismert ellentét csupán látszólagos, Berkeley rendszerében ugyanis az elmének van egy látens, szövegszerűen nehezen tetten érhető fogalma. Ennek felderítéséhez – miután az egyetlen, a kérdést szisztematikusan tárgyaló mű elveszett – az egész séma újrainterpretálása szükséges. Berkeley két megjegyzése szolgálhat az új értelmezés kiindulópontjául:

Hogy meglássuk egy hiba csúfságát, csupán le kell vetköztetnünk azt.²⁴

Ezért nem állítom, hogy könyveim megtaníthatnak az igazságra.²⁵

Berkeley tehát filozófiájára inkább a zavarok (*perplexities*) forrásai után való kutatásként, semmint végső, megfellebbezhetetlen igazságok feltárására és apodiktikus kijelentések megtételére irányuló erőfeszítésként tekintett.

Turbayne megállapítása szerint Berkeley mélyanalízise (*analysis-in-depth*) a filozófia el-tévelyedéseit (ateizmus, szkepticizmus, materializmus) – az absztrakt ideák feltételezésén keresztül – végső soron a nyelvhasználatban rejlő hibákból eredezteti, amelyeknek egyik paradigmátikus esete a metaforák szó szerint vétele. Turbayne szerint vannak olyan kifejezések

20 Itt helyszűke miatt nincs lehetőség tárgyalni az ún. *Inherence Interpretation*-t (Allaire 1991) sem, amely szintén inkonzisztensnek tartja Berkeley lélekfilozófiáját; kritikáját ld. Oaklander 1991.

21 A következőkben Turbayne 1991 álláspontját rekonstruálom röviden.

22 Saját fordításom. A *Siris* a Berkeley-kutatás egyik fekete báránya, azonban sok probléma kapcsán fontos forrásunk lehet. Az idézetben az „égi járművek” Plátón lélekfogat koncepciójára utal (ld. *Phaidrosz* 246a–254e).

23 Turbayne 1991, 220. o.

24 Az *Alapelvek* Bevezetésének, kéziratban fennmaradt, első vázlatából idézi Turbayne 1991, 220. o.

25 *II. levél: Berkeley Johnsonnak* 6.

Berkeley filozófiájában – főleg a mentális szférára vonatkozóak –, amelyek nem „válthatóak be” konkrét dolgokra.²⁶ E kategóriába tartozó szavak jelentése tehát nem lehet a tárgyukban (abban – az ideában –, amit megjelölnek), hanem csakis egy ágens cselekedeteiben.²⁷

Semmilyen szó szerinti értelemben nem használhatjuk az elmére vonatkozóan a „szubsztancia” kifejezést – nem állíthatjuk, hogy egy „dolog”, amiben az ideák léteznek –, hanem csakis a metaforikusan. A metaforákat pedig szó szerint venni pont a filozófusok egyik fő hibája. Az elme tehát nem szubsztancia, mert a mentális szubsztancia kifejezés egyáltalán semmit nem jelöl, pusztán egy metaforikus megfogalmazás.

Turbayne négy érvet hoz fel értelmezése mellett. Először is, az *Alapelvek* 27. §-ában, vagyis még hivatalos doktrínájában is, Berkeley az akaratot és az értelmet – a lélek két fakultását – absztrakt ideáknak tartja.²⁸ Vagyis pusztán az a célja, hogy megtartsa az „akarat” és az „értelem” szavakat, annak ellenére, hogy valójában nem jelölnek körülhatárolható, valós létezőket. Másodszor, nehéz elképzelni, hogy Berkeley – aki olyannyira precíz és akkurátus logikai érzékkel rendelkezik – akarata ellenére és figyelmén kívül egy olyan ellentmondással terhelné meg a rendszerét, mint ami hivatalos doktrínájából következik. Ez persze korántsem konklúzív, inkább csak afféle *ad hominem* érv.

Harmadszor, arra a joggal felvethető kérdésre, hogy ha tényleg ezen az állásponton volt Berkeley, mégis miért tartotta titokban ezt a rejtett fogalmát az elméről, Turbayne válasza a *Látáselmélet* tanulságára hivatkozik. Ha ugyanis ebben a művében képes volt tartózkodni attól, hogy előrukkoljon a teljes értelemben vett *esse est percipivél* (miután itt még nem veti el a tapintáson keresztül megragadható anyag fogalmát), akkor nem elképzelhetetlen, hogy az *Alapelvek* első részében is megtartotta a lélek fogalmát, mintegy előkészítve a terepet a második résznek, ahol végre elővonná igazi lélekfilozófiáját, vagyis elvetné a lelket is *mint* szubsztanciát.²⁹

26 Turbayne 1991, 225. o. A „beváltás” metafora lényege, hogy van-e olyan jelöllet, amelyre e szavak referálnak.

27 Vö. *Alciphron* VII. 18.: „I may be puzzled to define or conceive a notion of freedom in general and abstract, [but] it is evident to me, in the gross and concrete, that I am free agent.”

28 Turbayne nyilván e sorokra gondol: „[...] vajon vannak-e ideái az akarat és az értelem névvel jelölt két fő hatóerőről, mégpedig olyan ideái, amelyek világosan elkülönülnek egymástól és egy harmadiktól, a szubsztancia, vagyis az általában vett létező ideájától, amelyhez hozzátartozik az említett hatóerők lélek vagy szellem néven kifejezett hordozójának vagy szubjektumának a fogalma is. [...]” A *PC* 871-ben Berkeley tényleg absztrakt ideának minősíti a két képességet, de a *PHK* 27 intenciója valószínűleg inkább az idea és az elme megkülönböztetésének a megerősítése, mintsem annak aláásása. Sőt, odáig megy Berkeley, hogy bevezeti az idea mellé a *notion* fogalmát, ami – ha nem is oldja meg maradéktalanul a problémát – azt feltétlenül jelzi, hogy Berkeley a lelki szubsztanciával komolyan számolt. Vö. Van Iten 1964, 378–379. o.

29 Azért ez az analógia sem túlzottan erős, hiszen az *Alapelvek* első részében nemcsak, hogy vizsgálja a lelket, megragadva minden adandó lehetőséget, hogy kontrasztba állítsa az ideával, hanem az a mű arról is szól, hogyan ismerjük meg a *fogalmak* doktrínája szerint. Valószínűbb, hogy a második rész ez utóbbi kérdést elemezte volna tovább. Ráadásul a *Látáselmélet*ben egyáltalán nem támaszkodik az anyagi szubsztancia – még metaforikusan értett – fogalmára sem. Ld. Van Iten 1964, 380. o. Ezenfelül azt se felejtjük, hogy az *Alapelvek* második, 1734-es kiadása során – tehát amikor már feltehetőleg lemondott a második rész megírásáról – sem kerültek be olyan részek, amelyek e rejtett doktrínát sugallnák.

Negyedszer, Turbayne a *PC* kései – a fentiekben részben említett – bejegyzéseire utal,³⁰ melyek valóban alátámaszthatják álláspontját, ám a naplóra történő hivatkozás – legalábbis mint egy konkrét interpretáció melletti evidencia – meglehetősen problémás. Ugyanis annyiféle olvasata lehetséges, hogy szinte bármelyik értelmezés mellett és ellen egyformán felhasználható.³¹

Turbayne cikkében tehát azt állítja, hogy Berkeley-nak van egy rejtett doktrínája is az elméről, amelyben következetesen, mindenféle óvatosság és mérlegelés nélkül végigviszi elveit. Ellenben a hivatalos elméletében összhangban kíván maradni azon keresztény tanítással, mely szerint a lélek egy szubsztancia.

Grave ellenvetésére³² válaszolva Turbayne igyekszik tisztázni, pontosan mit is állít, és úgy tűnik visszautasítja, hogy szerinte Berkeley egy tisztán anti-szubsztancialista elméletet képviselt, melyet egyrészt szó szerint kifejtett – igaz, csak a saját magának szóló feljegyzéseiben, mintegy privát módon (ti. a lélek nem szubsztancia) – és publikusan is, igaz ott meg metaforikus formában (ti. a lélek szubsztancia).³³ Turbayne igazából úgy fogalmazná meg állítását, hogy Berkeley egy tisztán szubsztancialista elméletet tartott, amit a privát kijelentései csak megerősítenek. Természetesen úgy érti, hogy mindezt metaforikusan tartotta igaznak, amit azokkal a naplójegyzeteivel, amelyek explicite el-lentmondanak a szó szerinti értelmezésnek, csak megerősít.

Turbayne két további megjegyzéssel igyekszik alátámasztani értelmezését. Az egyik: kiemeli, hogy Berkeley élesen megkülönbözteti a kifejezések szó szerinti és a metaforikus értelemben vett használatát, és miközben tisztában van a metaforikus beszédmód fontosságával,³⁴ látja annak veszélyeit is, ti. hogy – akár a fizikában, akár a pszichológiában – a metaforikus (hipotetikus) létezőket valósaknak vesszük.³⁵ Azonban amit Berkeley hangsúlyozni akar, az nem az, hogy vessük el a metaforikus nyelvhasználatot, hanem inkább csak az, hogy legyünk tisztában használatával, és csak addig tartsuk meg, amíg működik és segítségünkre van egy elmélet megértésében.³⁶

30 Konkrétan *PC* 637, 658, 701, 772, 829, 871, 713, 715.

31 Ráadásul módszertanilag felettebb problémás, ha egy korábbi mű – nem is olyan egyértelmű – tanulságát egy későbbire akarjuk ráerőltetni. Vö. Van Iten 1964, 380. o.

32 Grave 1991a.

33 Legalábbis Grave így foglalja össze. Ez persze kétségkívül egyéni összegzés, és nagyon igyekszik aláhúzni azt, hogy szerinte ez az értelmezés Berkeley-t immorálisnak állítja be, olyannak, aki hivatalos doktrínájával hazudott olvasóinak.

34 „Speech is metaphorical more than we imagine” (*PC* 175).

35 A két tudomány fogalmainak összekeverése és konkrét értelemben vett – tehát nem metaforikusan történő – átvitele okozza a hibát. Vö. pl. *Alciphron* VII. 16.: „You suppose the mind in literal sense to be moved and its volitions to be mere motions”, vagy *De Motu* 3: „Az ösztönzés és erő kifejtés vagy törekvés szigorúan véve csak élő dolgoknak tulajdonítható. Amikor más dolgoknak tulajdonítják őket, metaforikus értelemben veendő.” Azonban érdemes tovább is idézni egy félmondatot: „a filozófusnak azonban tartózkodnia kell a metaforáktól”.

36 A fizika metaforáival tehát nem az a baj, hogy metaforák, hanem hogy nem jó metaforák.

Turbayne szerint Berkeley mikor a szellemi szubsztanciáról mint hordozóról beszél, számot vet a szó szerinti értelmével, ami itt természetesen tarthatatlannak minősít (*PHK* 16), majd megvilágítja, mit jelent metaforikusan: azt, hogy az elme ismeri és észleli az ideákat.³⁷ Ugyanígy tesz az elmére vonatkozó másik metaforájával is, azzal hogy az ideák az elmében léteznek. Először elveti, hogy úgy kellene értenünk, mint ahogy testekről állítjuk (ti., hogy vannak valahol); aztán pedig kibontja metaforikus értelmét; nevezetesen, hogy az elme felfog vagy észlel valamit.³⁸ Ezek után ezt a „felfogás” jelentést is elveti mint egy nem működő metaforát, mivel az elme mint az ideák passzív befogadója és hordozója egy passzív metaforát követel magának, s nem az aktivitást sugalló felfogást. De – Turbayne szerint – a szubsztanciánál (és a hozzá társuló kifejezéseknél) Berkeley nem talált jobb metaforát.

Persze Turbayne-nak elég magas árat kell fizetnie azért, hogy plauzibilissé és koherenssé tegye Berkeley elméletét. Akár bevallja, akár nem, de értelmezése azt sugallja, hogy Berkeley végül is elfogadja a hume-iánus kötegméletet (vagy legalábbis valami hasonlót), tehát igazi elmélete (valahol) a *PC*-ben található meg. Ez az értelmezés tehát ellentmond annak, amit az explicit értelmezés során a leginkább plauzibilisnek találtunk.³⁹ Ettől még lehet igaz, de maga Turbayne áll elő egy másik értelmezéssel, ami megengedi, hogy Berkeley tényleg azt tartotta a lélekről, amit hivatalos álláspontjának szokás tartani.

Vagyis, lehetséges úgy is érvelni a „hagyományos” értelmezés ellen, hogy igyekszünk megmutatni, Berkeley filozófiájának implikációi mégsem állnak ellentétben az explicit olvasattal, és megérttethetők velünk, miért *nincsen egyenértékűség* anyag és lélek esete között. Berkeley is így érvel. Lássunk most két ígéretes értelmezést⁴⁰ – de leginkább a tanulságaikat.

Berkeley filozófiája magában rejtí annak lehetőségét is, hogy ne „modern” szerzőként (az empirizmus egyik képviselőjeként) értelmezzük, hanem mint egy, a saját korában kissé anakronisztikus, az ókori hagyományokhoz erősebben kapcsolódó gondolkodót. A nyilvánvaló szkeptikus kapcsolaton kívül (amelynek felfedezése bizonyos értelemben a modernség megszületésével egyenértékű) nagyon erős hatást gyakorolt filozófiájára a platonikus és arisztotelaiánus hagyomány.⁴¹ E lehetséges értelmezési irány szem előtt tartása az elmefilozófiára vonatkozó megjegyzéseit is alapvetően más fénybe helyezi.

37 „Továbbá azt is tudom, mit értek azon az állításomon, hogy van szellemi szubsztancia vagy idea-hordozó: azt értem, hogy a szellemek ismerik és észlelik az ideákat.” (*HP* 207. o.)

38 Ld. *HP* 219. o.

39 Hasonló állásponton van Muehlmann 1991 is, aki szerint Berkeley valójában nem is hitt a lelki szubsztancia létében.

40 Turbayne 1982 és Atherton 1991

41 Valamint a sztoikus hagyomány és természetesen ezek ötvöze is, a neoplatonizmus. A kései művek neoplatonizmusa és a korai művek absztrakció-kritikájának kapcsolatáról ld. Wenz 1991 és ennek kritikáját: McKim 1991. Erre a kérdésre részletesebben kitérni azonban most nincs lehetőség.

Berkeley lélekfelfogását három tételben foglalhatjuk össze, amelyek egyúttal explicitte teszik a benne feltételezett ellentmondásokat:⁴²

- (1) *Különbség elve*: az elme teljes mértékben különbözik, elkülönül ideáitól.
- (2) *Inherencia elve*: ideák csak elmében létezhetnek.
- (3) *Azonosság elve*: egy idea észlelése (maga az észlelés mint aktus) nem különbözik az észlelt ideától (az ideától mint tárgytól).⁴³

Az ellenmondás kézenfekvő mind (1) és (2), mind (1) és (3) között: hogy lehet az elme minden vonatkozásban különböző az ideáitól, ha a) azok csak benne létezhetnek, illetve b) ha az észlelés aktusa, azaz az elme egy tevékenysége nem választható szét az ideától, vagyis az ideák függenek az (elme) észlelés(é)től.

(1) Berkeley rendszerének alapja,⁴⁴ azonban a hibát gyakran – a hagyományos értelmezés szerint legalábbis – itt szokás keresni. (2)-t is sokan támadták,⁴⁵ és (3) is meglehetősen problémás. Moore híres cáfolata épp (3) elvetésén alapul.⁴⁶

Grave szerint az ideáknak az elme részeinek kellene lenniük;⁴⁷ Pitcher szerint pedig az ideák csak gyenge értelemben különböznek az elmétől.⁴⁸ Többnyire tehát elfogadják Ayer álláspontját, miszerint: „[u]gyanazok a megfontolások, amelyek Berkeley szerint szükségszerűvé tették, hogy fenomenalista módon adjon számot a materiális dolgokról, szükségszerűvé teszik azt is, amit Berkeley nem látott, hogy fenomenalista módon adjon számot az énről is.”⁴⁹ Tehát csak úgy, mint Hume az *Értekezés az emberi természetéről*-ben: az elmét helyesen úgy fogjuk fel, mint „különböző észleleteknek vagy különböző létezőknek a rendszerét.”⁵⁰ Ráadásul pont (1) tűnik a leginkább összhangban lévőnek a *common sense*-el, ami – ahogyan közismert – Berkeley számára az egyik legelső szempont.

42 A tézisek megfogalmazásában Turbayne 1982 (296. o.) cikkét követem, aki pedig Grave 1991b-re támaszkodik.

43 Vö. *Alapelvek* 5.

44 „This distinction is in the ground-plan of the book, in its very fabric...” Luce, A. A.: *Berkeley's Immaterialism: A Commentary on his „A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”* (London, Thomas Nelson and Sons, 1945.) 51-t idézi Turbayne 1982, 297. o.

45 Allaire 1991

46 Moore szerint Berkeley a (3)-al ellentmond önmagának.

47 Grave 1991b szerint tehát Berkeley-nak dobnia kell (1)-et, az elme tehát nem egy szubsztancia, hanem egy – ideák által konstituált – rendszer.

48 Ehhez el kell vetnie az aktus-tárgy modellt és elfogadnia a határozói (*adverbial*) elemzést. Ld. Pitcher 1977, 192–201. o. és vö. Stoneham 2002, 76–87. o.

49 Ayer 1946, 126. o. Idézi Turbayne 1982, 298. o.

50 Hume 1976, I/IV/6.

Mint már említettem, ezen értelmezések leggyengébb pontja az, hogy nem veszik igazán komolyan Berkeley azon megjegyzéseit, amelyekből nyilvánvaló: tisztában volt mind a látszólagos ellentmondással – amit ezek az értelmezések valóságosnak vesznek –, mind pedig az elme hume-iánus leírásának a lehetőségével.

Turbayne ezzel szemben egy olyan alternatívát ajánl, amely lehetővé teszi, hogy Berkely fenntartsa az *Azonosság elvét*, ráadásul oly módon, hogy összeegyeztethető legyen a *Különbség elvével*. Turbayne négy pontban foglalja össze mondanóját: először is, Berkeley szerint az elme nem egyenlő a képességeivel, tudniillik az értelemmel és az akarattal, hanem ezeket mintegy birtokolja.⁵¹ Ez az értelmezés ellentétben áll a behavioristáéval, aki szerint a lélek semmi más, mint képességei, diszpozíciói, és a személy, vagy a test az, aki/ami birtokolja ezeket. Másodszor, a *Különbség elve* értelmében, az elme – hatóerőivel, képességeivel együtt – különbözik az aktuálisan észlelt ideáktól vagy aktuális érzetektől. Az *Alapelvek* 2. §-ában az „ez az észlelő, aktív létező” jelzői a *képességekre* utalnak, melyeket – az elmével együtt – megkülönböztet az ideáktól, míg az 5. § „valódi létezés vagy észlelés” („*really exist or be actually perceived*”) és „tényleges érzékelés” („*actually sensation*”) kifejezései pedig az *aktualitásokra* – azaz, az ideára és az érzetre – vonatkoznak, melyeket azonosít egymással. A képességek és az aktualitások pedig úgy különböznek egymástól, mint két fajta vagy típus, vagy inkább mint két eltérő logikai kategória; annyira különböznek, „mint a fény a sötétségtől” (PHK 141).

Harmadszor, az *Azonosság elve* alapján, az úgynevezett aktus, az észlelés és a(z) észlelt tárgy – mialatt az elme aktuálisan észlel, vagyis befogadja az ideákat – ugyanaz, nem választható szét.

És végül, nyilvánvaló, hogy Berkeley konzisztensen tarthatta mindkét elvet egyszerre igaznak. Mert míg az elsőben megkülönböztet két heterogén kategóriát, addig az utóbbiban egy kategórián belül állít fel egy azonosságot. Azt azért Turbayne is elismeri, hogy Berkeley eljárhatott volna körültekintőbben is, minthogy nem teszi nyilvánvalóvá, hogy különböző módokon kell érteni az észlelés fogalmát a 2. és az 5. §-ban. De ha összeolvassuk a többi szöveggel – különösen a 27. §-sal –, akkor nyilvánvaló, hogy eltérő értelemben szerepelnek.⁵²

Térjünk rá a *Különbség elve* és az *Inherencia elve* között feltételezett ellentmondásra! Itt Turbayne egy elég meglepő helyhez folyamodik segítségért: Platón *Timaioszához*.⁵³ A *befogadó* (Receptacle) fogalmában találja meg azt a konzisztens elméletet, ami modellül szolgálhat e két tétel kompatibilitásának a megértéséhez. A *befogadó* stabilitásával és befogadásra való képességével Berkeley elme szubsztanciáját, míg a múlandó és változó minőségek benne Berkeley ideáit modellezzik. Ugyan-

51 Turbayne az *Alapelvek* 2 és 27-re hivatkozik. Igazából egyik sem támasztja alá értelmezését explicite, bár ez a legkézenfekvőbb értelmezés.

52 Erre a problémára a következő fejezetben az érzékelés passzivitása kapcsán még visszatérek.

53 Ld. a vonatkozó részt *Timaiosz* 49a–50a.

úgy, ahogy nem ellentmondás azt állítani, hogy a fizikai tárgyaknak a térben kell létezniük, mégsem részei annak, az a feltételezés sem von maga után ellentmondást, hogy az ideák egyedül az elmében létezhetnek, annak ellenére, hogy nem részei annak.⁵⁴ Feltéve persze, hogy Platón modellként szolgáló elmélete konzisztens. Ennek kiderítésére egy még konkrétabb és ismerősebb modellhez fordulhatunk, amin tesztelhetjük mind Platón, mind Berkeley elméletét. Ezt szintén Platón szolgáltatja: a *befogadót* (Receptacle) és a *keletkezőt* (Becoming) – vagyis bármely jelenséget – egy anyához és annak gyermekéhez hasonlítja, és feltételezhetően a biológiai megfelelőjükhöz: az anyaméhhez és az embrióhoz.⁵⁵ Ahogy az embrió teljesen különböző a méhtől, amiben létezik, és amin kívül nem képes létezni, úgy különböznek teljes mértékben az ideák is az elmétől, amely nélkül egyszersmind nem létezhetnének.⁵⁶

Turbayne ezek után a *Kategóriák* II. fejezetében az „alanyban vannak” arisztotelészi magyarázatához nyúl segítségül: „[...] ezt úgy értem, hogy nem mint rész van meg valamiben, és nem létezhetik külön attól, ami(ben) van [...]”.⁵⁷

Mellőzve néhány lépést, Turbayne szerint a hőn állított különbség lélek és anyag között végül is abban áll, hogy míg az anyagi szubsztanciáról állítjuk a predikátumait, és így alkalmazható rá a Berkeley-féle érvelés, mely végül az anyag elvetéséhez vezet,⁵⁸ addig az ideák, amelyek az elmében mint alanyban léteznek, mint egyedi létezők nem állíthatók semmről – következésképpen a szellemi szubsztanciáról sem állítjuk az ideáit.

Berkeley Arisztotelészhez képest annyival mond többet, hogy alkalmazza új predikátum-elméletét, és – jóval kora előtt járva – elveti a szubjektum–objektum megkülönböztetés „mítoszt”.⁵⁹

A logikában vagy nyelvfilozófiában hagyományos szubjektum–predikátum megkülönböztetést, és a metafizikában (ontológiában) bevett szubsztancia–tulajdonság dualizmust egyaránt tarthatatlannak és alaptalannak tartja, például azt, hogy a „kocka” szó – akár mint a mondat szubjektuma, akár mint egy metafizikai entitás – megkülönböztethető predikátumaitól, vagyis a tulajdonságaitól, azaz, hogy teljes,⁶⁰ önmagában

54 Turbayne 1982, 303. o.

55 *Timaios* 50d, 91d

56 Ez a megoldás egyébként, független attól az amúgy nem érdektelen kérdéstől, hogy Berkeley ismerte-e Platón elméletét, és felismerte-e annak hasonlóságát a sajátjával. De az nyilvánvaló, hogy Berkeley mint a görög filozófia előadója jól ismerte Platont, aki – ha nem is olyan látványos, mint mondjuk Locke vagy Malebranche, de mindenképpen – döntő hatást gyakorolt filozófiájára. Első biográfusa, John Stock (idézi Turbayne 1982, 304. o.) szerint Berkeley „kedvenc szerzője, akitől sok eszméjét kölcsönözte, Platón volt.”

57 *Kategóriák* 17.

58 Ld. a kulcsfontosságú *PHK* 49-t.

59 Vö. Turbayne 1982, 308. o.

60 Az teljes (complete) – nem teljes (incomplete) megkülönböztetés Strawsontól származik (Strawson 1959/2006, 152–153. o.).

fennálló, önmagának elégséges entitás, ellentétben a tőle függő predikátumokkal vagy tulajdonságokkal. Helyette Berkeley a predikáció egy másik elméletével áll elő:

[S]zámomra a kocka semmiben nem különbözik azoktól a dolgoktól, amelyeket móduszainak vagy akcideneciáinak neveznek. És ha azt mondjuk, a kocka kemény, kiterjedt és szögletes, akkor nem arról van szó, hogy e minőségeket egy tőlük különböző és őket hordozó szubjektumnak tulajdonítsuk, hanem csak arról, hogy kifejtjük a kocka szó jelentését. (PHK 49)

Az itt – csak röviden – kifejtett alternatíva, amit Turbayne *definiendum–definiens* elméletnek nevez, eltekint a létige létezés kifejező, predikatív használatától. Turbayne interpretációja szerint Berkeley itt a létigét az azonosságállítás kopulatív értelmében használja. Azaz azt hangsúlyozza, hogy a *definiendum* nem egy önálló entitás, valami (más), amiről a *definienseket* állíthatnánk – egyúttal elvetve a szubsztancia–tulajdonság metafizikai megkülönböztetését, és elfogadva az anyagra vonatkozóan a nyaláb-elméletet.

Ez a paragrafus azonban *prima facie* mintha ez ellenkezőjét érné el, mint amit Berkeley szándékozott: ha a kocka mint alany a predikátumaira, a szubsztancia pedig a tulajdonságaira esik szét, akkor ez az érv ugyanúgy érvényes kellene, hogy legyen a szellemi szubsztanciára is. Mindazonáltal a platóni és az arisztotelészi analógiák pont azt voltak hivatottak megmutatni, hogy az érzéki minőségek annak ellenére, hogy elmefüggőek, nem az elme tulajdonságai, azaz van valamilyen alapvető különbség a szellemi és az anyagi szubsztancia között, vagyis az elme mégsem hullik szét azokra az érzéki minőségekre, amelyek csak „benne” létezhetnek.⁶¹

Turbayne érvelésének részletes rekonstrukciója helyett csupán arra szorítkoztam, hogy bemutassam: megítélése szerint Berkeley mindhárom elvét konzekvensen tartani tudja, és képes elkerülni – a hagyományos értelmezés szerint elkerülhetetlen – humeánus „csapdát”. No meg lemossa róla az utókor gyalázatos címkéit Berkeley „férfiatlanságáról” és „gyávaságáról”.

A gondolatmenet összegzésképpen segítségül hívott másik értelmezés⁶² szintén megoldást kínál az egyenértékűség problémájára, s ezáltal felmenti Berkeley-t az inkoherenzia vádjá alól.⁶³ Az elemzés a következő szöveghelyből indul ki:

Hányszor kell még elismételnem, hogy saját létemet ismerem, vagyis tudatában vagyok; s hogy én magam nem az ideáim vagyok, hanem valami más: gondolkodó, aktív princípium,

61 Vö. Cummins 1982

62 Atherton 1991

63 Ld. a kritika egyik legelső megfogalmazását Reid 1857, II/XII.

amely észlel, ismer, akar és ideákkal műveleteket végez. Tudom, hogy én vagyok az, egy én ugyanaz a lény, aki színeket is, hangokat is észlel; hogy egy hang nem észlelhet színt, sem pedig egy szín hangot; hogy ennél fogva egyedi princípium vagyok, különbözöm a színtől és a hangtól, s ugyanebből az okból minden más az érzéki dologtól és tehetetlen ideától. De ami az anyagot illeti, sem létezésének, sem lényegének nem vagyok hasonlóképpen a tudatában. Ellenkezőleg, tudom, hogy semmi sem létezhet, ami ellenmondásos, az anyag létezése pedig ellentmondást foglal magába. Továbbá azt is tudom, mit értek azon az állításon, hogy van szellemi szubsztancia vagy idea-hordozó: azt értem, hogy a szellemek ismerik és észlelik az ideákat. De nem tudom, mire gondolnak azok, akik azt mondják, hogy egy nem észlelő szubsztancia ideákat vagy ideák ősképeit tartalmazza és hordozza. Egészében véve tehát a szellem és az anyag nem egyenértékű. (HP 206–207)

Berkeley tehát azt állítja, hogy a szellemi szubsztanciára nem úgy következtetünk, mint az anyagira; nem azért tesszük fel létezését, hogy megmagyarázzuk vele ideáinkat – hogy legyen valami, ami hordozza azokat, vagy amitől függnék –, hanem egyszerűen csak tudatában vagyunk lelkünknek.

Másik érve az, hogy az anyag fogalma – nem úgy, mint a szellemé – ellentmondást foglal magában. Ezt viszont csak akkor állíthatja, ha tud mondani valami pozitívát is a szellem lényegéről. Az anyag fogalmilag ellentmondásos, mert a szubsztanciának valamilyen aktív dolognak kell lennie, amely „valamilyen ok, amelytől ideáink függnék, s amely létrehozza és megváltoztatja őket” (PHK 26). Ok pedig csak aktív lehet, és az egyetlen dolog, ami aktív szavakkal jellemezhető, a lélek. Tehát az anyagi szubsztanciát nem csupán azon az alapon veti el, hogy egyszerűen nincs róla ideánk, hanem azért, mert nem létezhet – hiszen egyetlen dolog sem létezhet, amely fogalmilag inkonzisztens.⁶⁴ Azonban tudnunk kell valamit az elméről, ami képessé teszi arra, hogy aktív ágens legyen; vagyis nem elég pusztán annyit tudnunk róla, hogy létezik, hanem a lényegét is ismernünk kell.⁶⁵ Az „elme hordozza az ideákat” és az „anyag hordozza az ideákat” kijelentések között nem csak az „elme” és az „anyag” szavak jelentik a különbséget, hanem elsősorban az, hogy az első egy értelmes állítás, a második viszont önellentmondás.

A szellemi szubsztancia aktivitása számunkra – tudatos állapotaink során – közvetlenül hozzáférhető. Azonban nem teljesen evidens, hogy mit ért Berkeley szellemi szubsztancián, vagyis azon, aminek a tudatában vagyunk. Lehet, hogy valaki – mint Hume – csak ideákat, érzeteket stb. talál magában, de semmi nyomát nem leli egy szubsztanciának. Berkeley állítása, hogy csak az ideáinkkal vagyunk közvetlen ismeretségben, azoknak vagyunk tudatában, azt sugallná, hogy magunkba pillantva mi sem találunk mást, mint

64 Vö. HP 205–206. o.

65 Atherton tehát elveti azt az értelmezést, miszerint intuitív tudásunk van az elme – mint az ideáink okának – szükségzerű létezéséről. Eszerint ugyanis Berkeley-nak az elmét ismeretlennek és elvileg is megismerhetetlennek kell tartania. (vö. Pitcher 1977, 222. o.)

ideák sorozatát. Mikor arról beszél, hogy fogalmunk (*notion*) lehet az elméről, de ideánk nem, akkor a kritikus igazolva látja magát: Berkeley csak egy ordító ellentmondás árán tud a lélek szubsztancionalitása mellett érvelni. Pontosabban: az, hogy fogalmunk van az elménkről, vagyis, hogy valami reprezentálja számunkra, azt jelenti, hogy más módon is lehet tudásunk, mint ideák ismerete révén. Berkeley-nak tehát meg kell mutatnia mennyiben más, vagy inkább több az, ha tudatában vagyunk valaminek, mint az, ha ideával rendelkezünk róla. A fogalom nem lehet kikövetkeztetett tudás, hanem valami olyannak kellene lennie, ami tapasztalatunk elválaszthatatlan része.

Atherton szerint az inkonzisztencia vádja alapvetően Berkeley ideaelméletéből származik, mely elvben zárja ki egy olyan – akár anyagi, akár mentális – szubsztancia lehetőségét, amelytől az ideák függenek, de amely maga kívül esik a tapasztalat határán; azonban egy nem-tapasztaló hordozóra való hivatkozást is képtelenségnek tart.

Mármost az, hogy egy idea olyasvalamiben létezzék, ami képtelen az észlelésre, nyilvánvaló ellentmondás; ideával rendelkezni ugyanis annyi, mint észlelni; amiben tehát szín, alak és hasonló minőségek léteznek, annak észlelnie kell őket. Ennélfogva világos, hogy ezeknek az ideáknak nem lehet nem gondolkodó (*unthinking*) szubsztrátumuk. (PHK 7)

Mivel az anyagot sosem fogjuk tudni rávenni arra, hogy észleljen – hiába csűrjük-csavarjuk a végtelenségig, hiába feltételezünk ilyen-olyan mozgásokat, tüzeléseket és egyebeket benne –, sosem juthatunk el oda, hogy számot adjunk arról: most épp pirosat észlel. Az idealista Berkeley értelmezésében tehát egy idea nem függhet egy nem mentális létezőtől. De azt sem mondhatja, hogy az ideáim egy általam ismeretlen mentálistól függenek, mert nincs olyan mentális dolog, aminek ne lennék a tudatában. Vagyis minden közvetlen tapasztalat, idea és érzet *transzparens* az észlelő számára. Tehát az ideáink – amelyeknek a tudatában vagyunk – semmilyen értelemben nem függhetnek olyan ideá(k)tól, amely(ek) nek nem vagyunk a tudatában – mert egyáltalán nem is lehetséges ilyen idea.

Ideaelmélete szerint – amelyet Locke is osztott⁶⁶ – nem lehet valami egyszerre mentális és nem tapasztalt: a mentális tárgy (az idea) szükségszerűen együtt jár egy mentális aktussal, a tudatossággal. Berkeley – különösen a *Három párbeszéd*-ben a fájdalom és a hő példáján⁶⁷ – elődjeinél is részletesebben kidolgozza, és filozófiája sarkkövének teszi meg azt a tézist, hogy az idea megkülönböztethetetlen a kvalitatív tapasztalattól, vagyis a mentális tárgy annak észlelésétől. Ebből következik, hogy a kvalitatív állapot (a *kválé*), amelynek a tudatában vagyunk, mikor észlelünk egy ideát, lényegileg szubjektív; mert az idea nem más, mint az a mód, ahogy általunk észlelve van.⁶⁸

⁶⁶ Vö. Locke 2003, II/I/19.

⁶⁷ Ld. különösen a HP 161–165. o.

⁶⁸ Azaz, nem elsősorban az észlelés elkülöníthető tárgya. Ld. Atherton 1991, 342. o.

Ez magyarázza, hogy az észlelés hogyan tárhat fel többet, mint egyszerűen ideák halmozatát. Mert miközben észleljük az ideákat, valamit megtudunk a hordozóról is. Nem a tehetetlen idea tulajdonsága a tudatosság, hanem csakis az aktív elméé, tehát az ideák léte az azt észlelő tudatosságától függ. Azaz, ideák nem szabadon lebegő, önálló tárgyai a gondolkodásnak – ahogy Hume gondolta –, hanem a gondolkodás olyan módjai, amelyek kötődnek egy őket észlelő *én*hez. Ez az *én*, amely összeköti, összefűzi, egységbe foglalja a különböző ideákat, közvetlenül jelenik meg a tapasztalatban. Ahogyan lehetetlen az észlelt ideát elkülöníteni az észlelés módjától, ugyanúgy lehetetlen észlelni egy ideát úgy, hogy közben ne lennénk tudatában annak, hogy észlelünk. Amikor megízlelünk egy almát, egyúttal annak is tudatában vagyunk, hogy éppen megízleljük. Az észlelő *én* a tudatosság révén szükségszerűen hozzájárul minden mentális eseményhez.

Berkeley nyilvánvalóan azért nem mondja, hogy erről a hordozóról – szigorú értelemben véve – lehetne ideám, mert pont ez az, ami lehetővé teszi, hogy legyen egyáltalán ideám. Ezért mondja, hogy nem ideám, csak fogalmam (*notion*) lehet róla. De a fogalmat használja a lélek egyéb kifejezéseire is;⁶⁹ vagyis nem egy *ad hoc*, hajánál fogva előrángatott fogalom, amit azért talál ki, hogy kihúzza a slamasztikából. Épp azért vezeti be, hogy elkerülje azokat a nemkívánatos konnotációkat, amelyek az idea kifejezés elmére történő alkalmazásából következnének. Például, ha feltesszük, hogy szerezhetünk az elméről ideát, amelyet azután nekiállunk keresgélni, de sehol nem találjuk, akkor gyanakodni kezdünk, hogy hiányzik hozzá a megfelelő „érzék(szerv)ünk”.⁷⁰ De ez félrevezető, ugyanis akárhány új érzékszervünk legyen is, azok ismét csak ideákat tudhatnak szolgáltatni, de az elméhez nem biztosíthatnak hozzáférést. Azonban értelmesen beszélhetünk arról, hogy tudatában vagyunk a mentális aktivitásainknak, azaz értelmesen beszélhetünk az elméről, mert lehet róla fogalmunk – ha ideánk nem is.

Berkeley tehát egész egyszerűen csatlakozik a descartes-i hagyományhoz, amennyiben a lélek és a test között jelentős aszimmetriát feltételez.⁷¹ Descartes kiindulópontja, hogy a lélekről eredendőbb, biztosabb módon, ráadásul többet is tudunk, mint a testről, amelynek létezésében lehet kételkedni, míg az *én*ben nem. És e tekintetben Berkeley a konzekvensebb karteziánus, mint Locke, aki egyenlőséget tesz a lélekben és a testben való hit között.

És nem feltétlenül van igaza annak, aki szerint e Descartes-tól induló ideaelmélet⁷² igazi végiggondolója Hume. Hume az ideákat a gondolkodás tárgyainak tartja, és ezen

69 Ld. pl. *Alciphron* VII.

70 És ezzel máris besétáltunk a szkepticizmus zsákutcájába. Vö. az *Alapelvek* 77–78, 136–137. és Locke 2003, II/XXIII/13.; IV/III/25.

71 Descartes 1994, II.

72 Ez – Wolfgang Röd szavajárásával – az ún. ideisztikus vagy idealisztikus előfeltevés, vagy – Grayling kifejezésével – az ún. „karteziánus szuperpremissza”, miszerint amivel közvetlenül kapcsolatban vagyunk, és amikkel a világ megismerést kezdenünk kell, azok ideák.

atomi mentális entitások közötti kapcsolattal foglalkozik – ám eközben megfelelkezik a pszichológiai állapotok egy fontos tulajdonságáról: a *tudatosságról*; arról, hogy egy mentális esemény mindig önmagára is vonatkozik. Ezért jelent problémát neki, hogyan tartozhat az ideák egy halmaza egy és ugyanazon személyhez. Berkeley számára az a kijelentés, hogy az elmében nem lehet más, csak idea, korántsem vonja maga után, hogy ne lennénk közben tudatában annak, hogy épp birtokoljuk őket. Ezért elmefilozófiája egy aktív, észlelő princípium aktusairól szóló elmélet, és nem – mint Hume esetében – egy az ideák közti hasonlósággal és kapcsolatokkal foglalkozó teória.

Ezen interpretációk – ha kielégítő megoldással nem is, de – több *tanulssággal* szolgálnak. Egyrészt annak tudatosításával, hogy a locke-i anyagi szubsztancia elvetése nem feltétlen jelenti a szubsztancia általános tagadását, illetve a locke-i értelemben vett általános – az anyagi és a lelki – szubsztancia felszámolása sem jelenti mindennemű szubsztancia eliminálását. Amikor tehát Berkeley kiáll a lelki szubsztancia mellett, nem a locke-i értelemben vett (anyag–lelki) szubsztancia egyik „felét” fogadja el, miközben a másikat tagadja. Ha így járna el, joggal vonná magára az inkonzisztencia vádját, azonban – mint láttuk – nem feltétlenül kell így tennie. Másrészt könnyen elképzelhető, hogy Berkeley valami mást értett szubsztancián, mint amit első ránézésre gondolnánk, vagyis a karteziánus, locke-iánus szubsztanciát. Lehetséges lélekfilozófiájának olyan interpretációját adni, amelyben a hagyományos szubsztanciának nincsen filozófiailag releváns szerepe.⁷³ És amennyiben szóhasználat a Locke-ot követi, metaforikusan beszél. Stephen H. Daniel szerint Berkeley korai (fő)műveiben a kései *Siris* neoplatonista metafizikáját próbálta ráerőltetni a locke-i terminológiára, de ez a kísérlet eleve kudarcra volt ítélve, mivel a descartes-i, locke-i metafizika szerint az elme létezhet az ideái nélkül,⁷⁴ ahogy Isten a teremtetéstől, sőt még a Szentháromság személyei is felfoghatóak egymástól függetlenül.⁷⁵ Berkeley szerint ez egy alapvető félreértés három formában, melynek tárgyalása már átvezet bennünket a következő részhez.

73 Muehlmann 1991 és Turbayne 1991 „metaforikus” álláspontja kétségkívül ilyen.

74 Az egyik legnyilvánvalóbb megfogalmazást Locke-nál találjuk: „a szubsztanciák ideái az egyszerű ideák olyan összetételei, melyek szerepe az elkülönült, egyedi, önmagukban fennálló dolgok megjelenítése [...]” (Locke 2003, II./XII./6., vö. II./XII.4., ahol Locke a móduszokat mint „a szubsztanciák tartozékait” definiálja). A teljes igazsághoz azonban hozzátartozik, hogy ez Descartes-ra csak kérdőjelesen – ha egyáltalán – igaz. Ha szubsztancia-definícióját vesszük alapul – ahogy én itt és a dolgozatomban végig teszem –, akkor ennek kell következnie, viszont az, hogy Descartes szerint a lélek mindig gondolkodik, és hogy néhol azonosítja a szellemi szubsztanciát magával a gondolkodással, az ellenkezőjére utal. Ez utóbbi értelmezésben valami nagyon hasonlót mond, mint a következőben vázolt interpretáció szerint Berkeley. Berkeley és Descartes összetett kapcsolatát azonban most nincs lehetőség tovább vizsgálni, ld. pl. Doney 1982.

75 Ld. Daniel 2001a, 240. o.

Lélek mint aktivitás⁷⁶

Azért, hogy a fenti konklúzió(k) nem teljes mértékben megnyugtató(ak),⁷⁷ úgy vélem az felelős, hogy Berkeley lélekfilozófiájának igazi problémáját nem is annyira az előbb tárgyalt kérdés (az explicit és az implicit olvasat összehangolásának lehetősége, illetve lehetetlensége) jelenti, hanem az interpretációk esetleges kudarcát az explicit olvasat, konkrétabban a szubsztancia Berkeley filozófiájában játszott szerepének félreértése okozza. Ahhoz, hogy álláspontját helyesen értelmezhezzük, az *explicit olvasat* eredménye *revízióra szorul*. De nem abban az értelemben, hogy megkérdőjeleznénk Berkeley explicit kifejtett nézetét a lélek szubsztancialitása kapcsán. Ez ugyanis nem kérdéses!

Az elmondottakból következően nincs más szubsztancia, mint a *szellem*, vagyis ami észlel. (PHK 7)

Berkeley azért állította a lélekről, hogy szubsztancia, mert úgy is gondolta; nem *csak* egy üres metafora, amellyel – például az egyház képzeletbeli inkvizitorai elől – leplezni akarná a fájó igazságot, vagyis a lélek inszubsztancialitását.⁷⁸

Azért kell felülvizsgálnunk eddigi eredményeinket, mert úgy tűnik túlságosan hamar elégedtünk meg azzal a megállapítással, hogy Berkeley a lélekről mint szubsztanciáról beszélt, s nem vizsgáltuk meg kellő alaposággal: milyen értelemben tette ezt. Mint láhattuk nem abban az értelemben – noha a legtöbb értelmezés ezt sugallja –, mint Descartes vagy Locke. Az utóbbiak által képviselt, hagyományos felfogás szerint a szubsztanciának két fő jellemvonása van: az egyik a *perszisztencia* – hogy állandóságával a változás alapja vagy alanya –,⁷⁹ a másik a *függetlenség* – hogy minden egyéb létezőtől függetlenül létezik –.⁸⁰ Ha azonban Berkeley nem kapcsolódott e hagyományhoz, akkor mégis *mit* értsünk esetében lelki szubsztancián?

76 Értelmezésem Tipton, Turbayne, Migely és Stephen H. Daniel munkáira támaszkodik a leginkább.

77 Ha nem azok... A következők azonban inkább kiegészítik, mintsem felülírják az eddigieket. Mivel az előző értelmezés csak megmutatta, hogy lehet konzisztensen is érteni Berkeley-t, most egy más megközelítésben – inkább az explicit olvasatra fókuszálva – igyekszünk plauzibilissé is tenni azt. Pontosabban: a „revizionista” értelmezés annyiban lesz közös az előbb tárgyalt értelmezéssel, hogy egyik szerint sincs ellentmondás az explicit és az implicit olvasat között, annyiban viszont nem – s ezzel a metaforikus interpretációból is merít –, hogy ehhez ne kellene valamennyire máshogy értenünk az explicit eredményt. De hangsúlyoznám, erősen tentatív és gyerekcipőben járó értelmezés következik.

78 Bár nyilvánvaló, hogy Berkeley számára korántsem elhanyagolható szempont a kereszténységgel kompatibilis nézetet vallani e kérdésben, de ha például a halál utáni élet dogmáját tartotta volna szem előtt, akkor a kötegmeléttel sem került volna kilátástalan helyzetbe. Berkeley „szolipszisztikus” időfelfogása ugyanis érvet szolgáltat a lélek halhatatlansága mellett. Vö. Berman 1994, 65. o.

79 Ami a változások során azonos marad, vö. *Kategóriák* 4a10

80 Ahogy Descartes 1996. I./51.-ben fogalmaz: „[c]sak önmagára van szüksége ahhoz, hogy létezzen”. Vö. Hight–Ott 2004, 3–7. o.

Első ránézésre Berkeley viszonya e hagyományos szubsztancia-felfogáshoz nagy vonalakban a következő. Amit elfogad belőle, hogy a lélek valamilyen értelemben perszisztál (vö. *PHK* 135): az elme az, ami megmarad az ideák folyamatosan változó áradatában, valamint, hogy egyszerű,⁸¹ azaz, nincsenek részei.

A szubsztancia minimális definíciója, hogy egy olyan egyedi, individuális létező, amely az idő egy adott pillanatában (szinkron értelemben) egységes és az időben (diakrón értelemben) azonos marad önmagával, miközben biztosítja a hozzátartozó tulajdonságok és cselekedetek egységét és azonosságát; valamint ontológiailag elsődleges: valami, amitől bizonyos alárendelt létezők függenek. Ezt a két kritériumot úgy tűnik Berkeley szubsztanciája ki is elégti.⁸² Hozzá kell azonban tennünk, hogy a szubsztancia elsődlegessége az ideákhoz képest kizárólag abban az értelemben igaz, amelyben az észlelő elsődleges az észlelttel szemben, azáltal, hogy alapul szolgál létezésének, azzal, hogy egy bizonyos kapcsolatban áll vele, nevezetesen, hogy észleli.

Cummins szerint Berkeley – ellentétben Hume-al⁸³ – a lélek esetében legalábbis megtartotta az akcideneciák szubsztanciától való ontológiai függésének hagyományos gondolatát, azonban az *inherencia* fogalmát, vagyis, hogy a minőségek szubsztanciában léteznek, radikálisan áértelmezte.⁸⁴ Az inherenciát az észlelés helyettesíti, amivel Berkeley eleget kíván tenni a szubsztancia kritériumának, és kijelenti, hogy a szubsztancia – mivel ő az, aki észlel – nem lehet idea, vagy ideák halmaza, hanem egyedi és aktív princípium kell, hogy legyen.⁸⁵

Berkeley szerint a „hordozást” kétféleképpen érthetjük: (i) az anyag és akcideneciái esetében – ekkor szigorúan véve nincs értelme – és (ii) mikor az elmének az észleleteihez fűződő kapcsolatára alkalmazzuk. Ekkor azt jelenti, hogy az elme észleli vagy ismeri, vagy tudatában van az ideáknak.

A különbségtétel nem ismeretlen. Egyrészt az olyan típusú mondatokban, mint „az alma zöld” egy tulajdonságot állítunk egy szubsztanciáról. Ilyenkor – a hagyományos értelmezés szerint – az alma és a tulajdonság közötti kapcsolatot inherenciának, vagy exemplifikációnak nevezzük. De az olyan típusú állításokban, mint „János Marira gondol”, nem egy elkülönült dolog és tulajdonsága közti relációról van szó, hanem egy elme, vagy inkább egy gondolat és a gondolat tárgya (azaz, a dolog, amire a gondolat irányul) közötti kapcsolatról. Ezt a

81 A szubsztancia egyszerűsége nem arisztotelészi eredetű elképzelés, hanem Leibniz vélte úgy, hogy az egyszerűség szükséges feltétele a szubsztancia függetlenségének. Vö. Hight–Ott 2004, 5–6. o.

82 Cummins 2007, 126–127. o.

83 Hume 1976, I/IV/6.

84 A *PHK* 91-ben Berkeley egyrészt elismeri, hogy az ideák függő létezők – és ezzel „általánosan elfogadott” elveket hangoztat, azonban abban tudatosan eltér a tradíciótól, hogy szerinte ez a hordozó nem lehet más, mint a szellemi szubsztancia, s következésképpen az *inherencia* fogalma térbelileg – mint a szubsztanciában való *benne* foglaltatás – értelmezhetetlen.

85 *HP* 206–207. o. *PHK* 139. Az inherenciát kifejező hordozás vagy alátámasztás (*support*) azonosítása az észleléssel (*perception*) mindenképp újdonság a filozófia történetében. Ld. Ayers 1970.

viszonyt *intencionálisnak* hívják. Nos, Berkeley ez utóbbi értelemben képzei el az elme és a minőségek (ideák) közti viszonyt: amikor arról beszél, hogy az előbbi hordozza az utóbbit, vagy hogy utóbbiaknak az előbbiben kell létezniük, csak annyit mond, hogy az elmének egy érzéki minőségre kell irányulnia, vagyis tudatában kell lennie az ideának.⁸⁶

Azonban Cummins figyelmeztet: az ideák ontológiai függése nem jelenti egyúttal a szubsztancia autonómiáját; nem attól alapvető(bb) létező – ahogy a fentebbiek esetleg sugallhatták –, hogy minden más létezőtől függetlenül képes létezni. Az ideák ebben a hagyományos értelmezésben hasonlóak az akcidensekhez vagy móduszokhoz, amelyek csak valamilyen szubsztancia révén tudnak létezni – például a mosoly egy akcicens, mert csak egy arccal együtt létezhet, de a fej szubsztancia, mert természetesen elképzelhető, hogy mosoly nélkül is létezzen. Berkeley ez utóbbit, vagyis a szubsztancia *autonómia-kritériumát* – melyet a hagyományos felfogás beleért a függetlenség kritériumába – nem tette magáévá.⁸⁷

[S]zámomra nem kevésbé képtelennek látszik feltételezni egy akcidenziák nélküli szubsztanciát, mint szubsztancia nélküli akcidenziákat. (PHK 67)

Berkeley absztrakcióellenességéből mintha annak kellene következnie – ha egyáltalán megengedi a szubsztancia létezését –, hogy attól szubsztancia valami, mert valami *másnak* szolgál támasztékkul, vagy attól szubsztrátum, hogy *valami mást* hordoz, ugyanis e viszony konstituálja, ezen reláción kívül értelmetlen is beszélni róla.

A kérdés további vizsgálata előtt ki kell térnem még egy, a lélek természetére vonatkozó megfontolásra, amely első pillantásra az elme szubsztancialitásának problémáját nem érinti közvetlenül.

Ha megnézzük a lélek „hivatalos” definícióját,⁸⁸ és olvassuk a *Három Párbeszéd* azon részét, ahol Philonusz vitapartnerét, Hülaszt az *észlelés teljes passzivitásának* tézisére vesszi rá,⁸⁹ akkor feltűnik egy ellentmondás: hogyan lehet az aktív lélek – amely ráadásul teljesen egységes és oszthatatlan – egyszersmind passzív is? Ez az ellentmondás ráadásul a lélek és az idea közti dualizmus alapját is aláásni látszik, ugyanis ha a lélekben is van valami passzív elem, akkor mégsem különbözik olyannyira az eredendően tehetetlen, inert ideáktól; sőt ha ez igaz, akkor a hume-i kötegelmélet damokléshi kardja ismét fenyegető közelségbe kerül.⁹⁰

86 Vö. Oaklander 1991, 268–269. o.

87 Vö. PHK 49, a predikáció berkeley-i elméletét, ld. Turbayne 1982, 305–306. o. és fentebb.

88 Amely, mint láttuk, lényegében megszületik a PC végére – de ld. pl. az *Alapelvek* 27-ben.

89 Érdekes módon mindössze két helyen kerül elő a lélek passzivitásának a motívuma: a *Három párbeszéd* első felvonásában (177–178. o.) és a *Samuel Johnson levelezésében*. Ez utóbbiban Berkeley levelezőtársra figyelemre méltó ellenvetéseire válaszolva azt mondja: „[n]incs kétségem afelől, hogy az ember lelke passzív is, nemcsak aktív” (IV. levél 3.), mert – ahogy Samuel Johnson fogalmazott – „ideáink befogadásában teljesen passzívak” (III. levél 3.) vagyunk.

90 Ld. rövid taxonómiáját a Berkeley-t inkonzisztenciával vádoló értelmezéseknek Migely 2007, 154. o.

A megoldás kulcsa a közvetlen és közvetett észlelés megkülönböztetésében rejlik. Szigorú értelemben közvetlenül csak egy érzéki modalitásunkkal érzékelünk: színeket, hangokat stb., és közvetett észlelésünk során ezeket a heterogén ideákat⁹¹ egy tárggyá kapcsoljuk össze, vagy egy közvetlenül adott ideából következtetünk egy másikra. Az észlelés során Isten és az ember akarata működik együtt, hogy létrehozzák az ideák együtteseit, amelyek az érzékelhető dolgokat alkotják; az én akaratom gyűjti egybe és rakja össze az ideákat.⁹² A közvetett észlelés tehát mentális aktivitást, de nem feltétlen akaratlagságot foglal magában: az esetek legnagyobb részében a természet törvények szerinti sorrendben és rendben, Isten által garantált együttjárásban kerülnek az ideák érzékeink elé.

De nem csak közvetett, hanem a közvetlen észlelés aktivitása mellett is lehet érvelni. Ahogy Berkeley a *PC* vége felé állítja: nincs észlelés, idea akarással nélkül; mivel „nincsen fájdalomtól és kényelmetlenségtől tökéletesen mentes idea...” (*PC* 833), és minden fájdalom vagy élvezet vágygal (*desire*) vagy ellenszenvvel (*aversion*) párosul. Azaz, Berkeley szerint nincsen neutrális észlelés. Továbbá, mindig jelen van egy beleegyezés (*assent*), amivel tudomásul vesszük, tudatosítjuk (*register*) az észlelést: „kell lennie egy cselekvésre vonatkozó diszpozíciónak, lennie kell egy asszenzióknak, amely aktív...” (*PC* 777). Ez az asszenzió⁹³ pedig az elme egy aktusa, és mindig jelen van:⁹⁴

[a]míg csak létezem, vagy van bárminő ideám, örökké, folyamatosan akarok, a beleegyezésem a jelen állapotba [is] akarással (*PC* 791),

Berkeley tehát csak abban a nagyon szűk értelemben tartja a közvetlen észlelést passzívnak, hogy a véges elmék nem a forrásai vagy okai az érzéki ideáknak (*PHK* 90). Habár nem egy akarati aktus hozza létre ezeket az ideákat; nem a mi akarattunktól függ, hogy ha kinyitjuk a szemünket, mit lássunk, hanem Istentől, aki az érzéki ideákat bizonyos minták szerint belénk ülteti, mégis más aktusokban része van az emberi akaratnak, például a vágyban, az ellenszenvben vagy a jóváhagyásban.⁹⁵

Az érdekesebb kérdés azonban az, hogy az érzékelés passzivitása tényleg elmoshatja-e az amúgy igencsak éles megkülönböztetést idea és lélek között. Sőt, vannak olyan passzusok is, amelyekben Berkeley egyenlőségjelet tesz az elme és az ideák között.⁹⁶

91 A heterogenitás tézisééről ld. több más mellett *Látáselemzés* 121.

92 Mivel a szám az elme alkotása. Ld. *Alapelvek* 1, 12, 28, 29.

93 Nem alaptalan a sztoikus asszociáció, mivel – ahogy azt már jeleztem – Berkeley az antik iskolák tanai felől is értelmezhető.

94 Ld. *Alciphron* VII. 3.

95 Migely 2007, 157. o. „Presentational experience as such is not, it is true, active; but, inasmuch as it is the experience of a spirit, it is accompanied by or pervaded with volitional activity.” (Johnston, G. A.: *The Development of Berkeley's Philosophy*, London, 1923. 201.: idézi Tipton 1974, 379. o.) Vö. Stoneham 2002, 81. o.

96 Ld. pl. *PC* 585, 609, 655, de *PHK* 5 és 98 is értelmezhető így.

Az *Alapelvek* 5. §-a szerint nem lehet különbséget tenni – még gondolatban sem – az észlelés és az idea között. Bár előtte (a *PHK* 2-ben) Berkeley megkülönböztette az elmét az ideától, de itt úgy tűnik, mégis azonosítja őket. A 98. §-ban pedig – miközben a lélek mindig-gondolkodása mellett érvel – elismeri, hogy nem tudja elképzelni az elmét gondolat, gondolkodás nélkül.

A feltételezett inkonzisztencia azonban egy kétértelműség következménye. A *perception* jelentheti mind az aktust – észlelést, és mind az aktus tárgyát – ideát. Ennek fényében az *Alapelvek* 5. §-a érthető úgy, hogy Berkeley a *perceptiont* az idea értelmében használta, tehát csak annyit állít – alig többet egy tautológiánál –, hogy az érzéki tárgyak létét nem lehet megkülönböztetni attól, hogy észelve vannak. A 98. § pedig értelmezhető úgy, hogy a *cogitation* – mely éppúgy kétértelmű, mint a *perception* – az aktust jelenti, vagyis nem képzelhető el a lélek a gondolkodás aktusa nélkül – *per definitionem* a lélek egy aktív dolog, léleknek lenni annyi, mint gondolkodó, észlelő dolognak lenni. Ha elvonnánk az aktivitást a lélekből, a lényegét vennénk el. Az is emellett szól, hogy a passzus a lélek mindig-gondolkodásának a tézisést akarja bizonyítani. Tehát mindkét rész – ha jóindulatúan olvassuk – interpretálható úgy, hogy nem következik belőlük az ideák és az elmék azonosítása.⁹⁷

De ha az *Alapelvek* 5. §-ában mégiscsak az észlelés aktusáról van szó – arról, hogy elválaszthatatlan az ideától –, akkor sem szükségszerű feltennünk, hogy a kettő – az aktus és az idea – azonos; nem következik, hogy az aktust a tárgyaira lehetne redukálni – ahogyan a második emelet is elválaszthatatlan az elsőtől, mégsem mondanánk, hogy azonos vele. Berkeley egy *episztemikus szükségszerűséget* mond ki az aktus és a tárgy között: az észlelő alanynak tárggyal – csakúgy, mint a tengernek parttal – kell rendelkeznie.⁹⁸ Egyik sincs a másik nélkül. És ha nem létezhetnek egymás nélkül, Berkeley absztrakciókritikája szerint⁹⁹ el sem gondolhatóak külön. De ebből még nem következik, hogy azonosak.¹⁰⁰

A lélek tehát mindig gondolkodik: a szellemre vonatkozóan igaz az *esse est percipere* tétele. És ahol van észlelő, ott észleltnek is lennie kell. Berkeley szerint azonban e két szerepet nem játszhatja el ugyanaz a színész, az elme. Tehát sem az idea nem létezhet elme nélkül, sem fordítva.¹⁰¹ Egy érzéki dolog létezése előfeltételezi, hogy észlelje egy elme; egy elme létezése viszont az észlelésben, vagyis *saját* állapotában vagy aktivitásában áll, s ebben – de csak ebben – az értelemben nem függ valami rajta kívüli, tőle különböző dologtól. Még akkor sem, ha nem képzelhető el, hogy egyedül, önmagában – az észlelése tárgya nélkül – létezzen. Az elme ontológiaiilag domináns, bár nem önálló,

97 Ld. Migely 2007, 159–160. o. Vö. az implicit értelmezéseket, főleg Turbayne 1982 fent bemutatott megoldását az *Azonosság elve* kapcsán.

98 Luce példája, idézi Migely 2007, 160. o. De említhetnék akár hegyet és völgyet stb.

99 Ld. *Alapelvek*, Bevezetés 10.

100 Hasonlóan értelmezhető a *PHK* 98. is. A perceptuális kapcsolatból gondolkodás és gondolat között nem következik, vagyis abból a szükségszerű tényből, hogy a gondolkodásnak kell lennie tárgyának (azaz a gondolatok intencionálisak), az, hogy reduktív azonosság lenne a lélek és az ideái között.

101 Cummins 2007, 132. o.

ugyanis az észlelés (elme) elsődleges az észleltséggel (ideával) szemben, jóllehet kölcsönösen feltételezik egymást.¹⁰² Az elme tehát abban az értelemben nem független, hogy működését, vagyis lényegét tekintve önálló lenne, ugyanis aktivitása – amely létezését, vagy lényegét konstituálja – elképzelhetetlen a tárgya, vagyis az idea nélkül.

Talán nem erőltetett az idea és lélek közötti különbséget úgy megragadni, hogy míg egy partikuláris idea fogalmilag nem értelmezhető attól az egyedi elmétől elválasztva, amelyik észleli – ugyanis szigorú értelemben az idea teljesen szubjektív –, attól az az egyedi létező, ami, hogy egy partikuláris szellem *itt és most* észleli. Egy elmének azonban nem szükséges feltétele, hogy pontosan azokkal a konkrét ideákkal rendelkezzen, amelyeket ebben a pillanatban észlel, mivel létezését maga az észlelés aktusa definiálja, függetlenül attól, hogy milyen ideákat észlel. Habár a lélek szükségszerűen és mindig gondolkodik, de azok a *partikuláris* ideák, amelyeket éppen észlel, nem magyarázzák létezését.¹⁰³

Az elme és az ideái közötti kapcsolat Berkeley-nál azonban más, mint a hagyományos szubsztancia-felfogásban, ahol a szubsztanciák független, önálló létezők, amelynek az ideák – mint függő létezők – a módjai vagy módusai.

Berkeley ontológiájának egyik fontos alapelve,¹⁰⁴ hogy ontológiailag különbözőek azok a dolgok, amelyek természetük teljes eltérése miatt különféle típusú létezők; az idea pedig teljesen passzív, míg a lélek teljesen aktív létező; az a mód, ahogyan az elmék léteznek, teljesen más, mint ahogyan az ideák léteznek.¹⁰⁵

Másik elvével¹⁰⁶ azonban eltér a hagyományos szubsztancia–akcidencia felfogástól, miszerint ugyanis két dolog létezésében elválaszthatatlan, ha képtelenek létezni egymás nélkül. A különálló létezés mindkettő számára egyet jelentene a megsemmisüléssel. Az ideák *egyfelől*, létükben ontológiailag függenek az elméktől. Az ideák az elme közvetlen tárgyai, vagyis létezésük csak – egy elme által – elgondoltként, észleltként fogható fel. Ha léteznek, valamely elmében kell, hogy létezzenek.¹⁰⁷ *Másfelől* viszont a lélek is függ *episztemikus értelemben* az ideáktól. Mint láttuk Berkeley elfogadja a kartezianus elgondolást, miszerint a lélek mindig gondolkodik (ellentéte kontradikció, PC 652), vagyis mindig gondolkodnia kell valamiről, azaz mindig kell, hogy legyenek ideái (ellenkező esetben lélekről sem beszélhetünk, PC 478).¹⁰⁸ Ehhez nem egy meghatározott idea vagy ideafajta szükséges (PC 842), hanem csak az aktivitás irányultsága. Tehát elmének lenni annyi, mint ideával rendelkezni, létezése abban áll, hogy „ideákat észlel és gondolkodik” (PHK 139).

102 Cummins 2007, 134. o.

103 Ld. Hight–Ott 2004, 8. o.

104 Migely-nél ez az *Ontological Distinctness Principle* (ODIS).

105 E különbség miatt kell határozottan megkülönböztetnünk őket (PHK 139). Nem is lehet ideánk a lélekről, mert az ideák „láthatóan” inaktívak (PHK 25), míg a lélek egy aktív dolog (PC 829), az ágens (PHK 27), amin egy az ideáktól „teljességgel különböző dolgot” értünk (PHK 2).

106 Erre Migely mint *Existential Inseparability Principle* (EXIN)-re utal.

107 PHK 6. Lényegében ez az idealizmus tömör megfogalmazása.

108 Ld. ezeken kívül a már említett PHK 98 és PC 429, 429a.

Tehát Berkeley a szubsztancián nem azt érti – amit a klasszikus értelmezés –, hogy létezhet önállóan, mert mint láttuk a lelki szubsztancia, bár ontológiailag különböző (természetű) dolog, mint az idea, mégsem létezhet attól elválasztva.¹⁰⁹

A szubsztanciális elme egy integrált, egységesített rendszer, amelyben az akarat és az értelem, mint aktivitásának két formája vagy megnyilvánulása működik. Nem alaptalan felvetni a kérdést, hogy ha a mentális szubsztancia igazi természete ez az aktivitás, akkor nem lehetetlen-e különbséget tenni a szubsztancia és aktusai, akarásai között? Hogy valójában egy és ugyanazon dologról van-e szó? A szubsztancia tehát nem egy dolog lenne, ami cselekszik, hanem azonos magukkal a cselekedetekkel és az akarásokkal.¹¹⁰ Ez az értelmezés leszámol a szubsztanciával, és újra a nyalábelmélet karjaiba menekül. Berkeley azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy az akarat és az értelem nem redukálható tárgyaira:

A szellem, az elme sem nem akarás, sem nem idea (PC 849).

Az elme egymással összekapcsolt, egymástól függő elemek aktív rendszere – bár ezek az elemek eltérőek (*distinct*), mégsem létezhetnek függetlenül.¹¹¹

A mentális szféra elemei nem létezhetnek ezen a rendszeren kívül, azaz a lélek nem hasonló például egy órához, melynek alkatrészei magukban is fennállhatnak, bár csak együtt alkotják az órát mint rendszert. Az ideák megszűnnek létezni, ha nincsenek észelve; az akarat és az értelem pedig nem részei az elmének, hanem ők alkotják a lelket magát – nem a rendszer alkotórészei, hanem maguk a rendszer. Tehát rendszeren egy egyszerű, oszthatatlan és aktív szubsztanciális egységét kell értenünk, s nem olyan részek aggregátumát, melyek az egész bizonyos funkcióit látják el.

Stephen H. Daniel több írásában is kísérletet tett arra, hogy Berkeley-t e kérdésben a ramus-i sztoikus logika felől olvassa.¹¹² A lélek és az ideák közti kapcsolat szemantikai elemzését ajánlja. Értelmezése szerint az elme „lényegében nyelvi vagy retorikai” természetű, amiben „minden egyes dolog jelentése vagy *logizmosza* a betöltött funkciója szerint definiálható”. Az ideákra csak akkor mondhatjuk, hogy léteznek, amikor egy elme észleli őket. Az elme pedig kizárólag az ideákkal való kapcsolatában gondolható el. Ennek ellenére az elme különbözik ideáitól; a berkeley-ánus elme „nem az ideái, hanem az aktív, akaratlagos (*willful*), partikuláris és meghatározott felfogása”¹¹³ az Isten által elrendelt észleleteknek. Az elme tehát rendezett aktivitások rendszere. Ennek megérté-

109 Vö. az ellenvéleményt: Hight–Ott 2004, 7–11. o.

110 Vö. Belfrage 2007, 182. o.

111 ODIS és EXIN. Ld. Migely 2007, 163. o. A redukcionista álláspont pl. Muehlmann 1991-é, de Stephen H. Daniel álláspontját is érték hasonló kritikák, ld. Hight–Ott 2004, 11–18. o.

112 Ld. többek között Daniel 2001b – amire Migely 2007 (164. o.) egyetértően hivatkozik – vagy Daniel 2001a.

113 Daniel 2001b, 623. o.

séhez Daniel a sztoikus eredetű szubsztancia–egzisztencia megkülönböztetésből merít ihletet. Az ideák egzisztenciája észlelhető, de mivel az elme nem lehet az észlelés tárgya, nem is mondható ugyanabban a szigorú értelemben létezőnek, mint az idea: „az elmék vagy lelkek szubsztanciája semmi más, mint az ideák egzisztenciája”.¹¹⁴

De akár sztoikus, akár karteziánus terminológiában értelmezzük a lélek és az ideák viszonyát, a mondanivaló ugyanaz: Berkeley számára a lélek nem más, mint aktivitás. Ez az *aktivitás* az – és nem a független létezés –, ami *definiálja a szubsztanciát*.¹¹⁵ És ez a lélek lényegét vagy akár létét is alkotó aktivitás szükségszerűen irányul valamire, ti. ideára. Azonban az, hogy ez az esszenciális aktivitás partikuláris ideákat igényel, nem jelenti egyúttal azt is, hogy az elme maga redukálható lenne azokra a konkrét ideákra. Ez utóbbiak bizonyos értelemben szükségszerű melléktermékeknek tekinthetők; a lényeges elem ugyanis az az aktivitás, amely leginkább mint *tudatosság* nyilvánul meg „belül”, és független attól, hogy milyen ideákra irányul „kívül”.

Összegzés helyett

Amire dolgozatom kifuttatni szándékoztam, röviden a következő: ha Berkeley lélekfilozófiáját helyesen akarjuk interpretálni, akkor nem elég az „Implicit olvasat” részben tárgyalt problémát, vagyis az egyenértékűség kérdését megoldanunk, és kibékítenünk a két olvasat eredményét. Egy ilyen vállalkozás ugyan nem feltétlenül reménytelen, de előfeltételezi azt, hogy Berkeley alapvetően hasonlóan gondolkodott a lelki szubsztanciáról, mint Locke.

Ez pedig a locke-i anyagi szubsztancia ellen megfogalmazott kritikájának a fényében felettébb meglepő lenne. Berkeley ugyanis nemcsak az anyagi, hanem az általában vett locke-i szubsztanciát is elveti. Ha kritikájának tanulságát, miszerint az ismeretlen hordozó, a szubsztrátum feltételezése egy nyelvi kényszer eredménye,¹¹⁶ számon kérjük Berkeley-n a lélek esetén is, akkor azt várnánk, hogy a lelket is vesse el mint az ideáitól független létezőt. És pont így is tesz: a lelket az aktivitással azonosítja. De ez még nem a Hume-féle kötegelmélet, ugyanis az elme nem redukálható az ideákra, másképpen fogalmazva, nem származtatott létező, hanem ontológiailag önálló kategóriába tartozik. Viszont nem is előzheti meg az ideáit, s nem is különülhet el tőlük, mert ha így tenne, megszűnne létezni.

114 „To say that an idea exists means nothing more than that it is the object of mind, and to refer to the subsistence or being of a mind is to refer to the existence of its ideas. Therefore, to think that minds *exist* in the same way that ideas exist is to think that minds are *things* like ideas; and that is something Berkeley repeatedly cautions against.” (Daniel 2000, 623. o. – idézi Migely 2007, 165. o.) E szerint Berkeley konzisztensen állíthatja egyszerre elme és idea különbözőségét és egymástól való függőségét.

115 Migely 2007, 165. o. Daniel nyelviileg – mintegy metaforaként – érti a szubsztanciát. Az immateriális szubsztancia az, amelynek aktivitása által azonosítjuk, szétválasztjuk és összekapcsoljuk az ideákat.

116 A szubjektum–predikátum szerkezetű állítások beleverítése a világba, megalkotva ezzel azt a tulajdonság nélküli szubsztanciát, amelyről állítjuk a tulajdonságokat. A kérdésről ld. Faragó 2003, különösen 254–256. o.

Az, hogy egy ilyen, a kötegelmélet és szubsztancia-tan közötti köztes álláspont, értelmes és védhető-e, az egy metafizikai kérdés, s mint ilyen Berkeley számára – ebből következően e dolgozat számára is – másodrangú. Ami Berkeley-t igazán érdekli, az az ismeretelméleti szempont, hogy valamilyen bizonyosságot találjon a világban, amit – mivel az anyagi szubsztanciát mint felesleges és értelmetlen koncepciót elvetette – csak a lelki szubsztanciában kereshette. És úgy vélte, saját lelkünkben meg is találta ezt a fogódzót: a bizonyításra nem szoruló (locke-i) személyt,¹¹⁷ amelyre alapozva képes lehet megőrizni a *common sense* vélekedéseit, legyőzni a szkepticizmust és megerősíteni a keresztény hitet. De hogy ez a számunkra közvetlenül hozzáférhető aktivitás, a tudatosság, az öntudat – nevezzük akárhogy – elvezet-e bennünket a kötegelmélet metafizikai spekulációjáig, mindaddig mellékes, amíg rajta keresztül számot tudunk adni olyan alapvető kérdésekről, mint például az önazonosság vagy a halál utáni élet. Ha ugyanis képes erre – hívják akárminek a metafizikusok –, akkor metaforikus értelemben szubsztanciának tekinthetjük.

Bibliográfia

Berkeley művei:

- Alciphron. In Luce, A. A. – Jessop, T. E. (szerk.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Thomas Nelson and Sons, London, Vol. 3., 1950.
- A mozgásról. (ford. Fehér Márta) In *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. L'Harmattan, 2006, (vál. Altrichter Ferenc) 353–372. o.
- Berkeley és Samuel Johnson filozófiai levelezése. (ford. Fehér Márta) In uo. 231–250. o.
- Értekezés a látás új elméletéről. (= *Látáselmélet*) (ford. Faragó-Szabó István) In uo. 23–79. o.
- Hülasz és Philonusz három párbeszéde (= *HP*). (ford. Vámosi Pál) In uo. 153–230. o.
- Philosophical Commentaries (= *PC*). In Luce, A. A. – Jessop, T. E. (szerk.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Thomas Nelson and Sons, London, Vol. 1., 1948.
- Siris. In Luce, A. A. – Jessop, T. E. (szerk.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Thomas Nelson and Sons, London, Vol. 5., 1953.
- Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről (= *PHK = Alapelvek*). (ford. Fehér Márta) In *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. L'Harmattan, 2006, 83–152. o.

117 Úgy tűnik, amikor Berkeley szellemi szubsztanciáról beszél, akkor a locke-i személyhez valami nagyon hasonló járhatott a fejében, ld. Tipton 1974, 262–268. o. Vö. Locke 2003, IV/IX/3., II/XXVII/9–29. és IV/III/6., valamint Forrai 2005, 261–95. o.

Felhasznált irodalom:

- Allaire, Edwin B. 1991, „Berkeley's Idealism.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 248–261. o.
- Arisztotelész 1993, *Kategóriák* (ford. Rónafalvi Ödön), Kossuth Könyvkiadó.
- Atherton, Margaret 1991, „The Coherence of Berkeley's Theory of Mind.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 336–346. o.
- Ayer, A. J. 1946, *Language, Truth and Logic*. Dover, New York.
- Ayers, Michael R. 1970, „Substance, Reality, and the Great, Dead Philosophers.” *American Philosophy Quarterly* 7, No. 1, Jan. 1970, 38–49. o.
- Belfrage, Bertil 1987, „A New Approach to Berkeley's Philosophical Notebooks.” In Ernest Sosa (szerk.), *Essays on the Philosophy of George Berkeley*. Boston, D. Reidel, 217–230. o.
- Belfrage, Bertil 2007, „Berkeley's Four Concept of the Soul.” In Stephen H. Daniel (szerk.), *Reexamining Berkeley's Philosophy*. Toronto, 172–187. o.
- Berman, David 1994, *George Berkeley. Idealism and the Man*. Clarendon, Oxford.
- Cummins, Philip D. 2005, „Berkeley on minds and agency.” In Kenneth P. Winkler (szerk.), *The Cambridge Companion to Berkeley*. Cambridge, 190–229. o.
- Cummins, Philip D. 1982, „Hylas' parity argument.” In Colin Turbayne (szerk.), *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. University of Minnesota, Minneapolis, 283–294. o.
- Cummins, Philip D. 2007, „Perceiving and Berkeley's Theory of Substance.” In Stephen H. Daniel (szerk.), *Reexamining Berkeley's Philosophy*. Toronto, 121–152. o.
- Daniel, Stephen H. 2001a, „Berkeley's Christian Neoplatonism, Archetypes, and Divine Ideas.” *Journal of the History of Philosophy* 39:2, April 2001, 239–258. o.
- Daniel, Stephen H. 2001b, „The Ramist Context of Berkeley's Philosophy.” *British Journal for the History of Philosophy* 9, October 2001, 487–505. o.
- Daniel, Stephen H. 2000, „Berkeley, Suárez, and the Esse-Existere Distinction.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 74, 2000, 621–636. o.
- Descartes, René 1996, *A filozófia alapelvei*. (ford. Dékány András) Osiris, Budapest.
- Descartes, René 1994, *Elmélkedések az első filozófiáról*. (ford. Boros Gábor) Atlantisz, Budapest.
- Doney, Willis 1982, „Is Berkeley's a Cartesian Mind?” In Colin Turbayne (szerk.), *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. University of Minnesota, Minneapolis, 273–282. o.
- Faragó-Szabó István 2003, „Búcsú a szubsztanciától: Locke versus Berkeley.” *Világosság* 2003/11–12. 251–257. o.
- Forrai Gábor 2005, *A jelek tana – Locke ismeretelmélete és metafizikája*. L'Harmattan, Budapest.
- Grave, S. A. 1991a, „A Note on Berkeley's Conception of the Mind.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 230–232. o.
- Grave, S. A. 1991b, „The Mind and Its Ideas: Some Problems in the Interpretation of Berkeley.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 237–247. o.
- High, Marc – Ott, Walter 2004, „The New Berkeley.” *Canadian Journal of Philosophy* 34.

- Hume, David 1976, *Értekezés az emberi természetről*. (ford. Bence György) Gondolat, Budapest.
- Locke, John 2003, *Értekezés az emberi értelemről*. (ford. Csordás Dávid és Vassányi Miklós) Osiris, Budapest.
- McCracken, Charles J. 1999, „Berkeley’s Notion of Spirit.” In Margaret Atherton (szerk.), *The Empiricists: Critical Essays on Locke, Berkeley and Hume*. Rowman & Littlefield, Boston, 145–152. o.
- McCracken, Charles J. – Tipton I. C. 2000 (szerk.), *Berkeley’s Principles and Dialogues. Background Source Materials*. Cambridge.
- McKim, Robert 1991, „Wenz on Abstract Ideas and Christian Neo-platonism in Berkeley”, In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume II, Routledge, London, 219–227. o.
- Migely, Genevieve 2007, „Berkeley’s Actively Passive Mind.” In Stephen H. Daniel (szerk.), *Reexamining Berkeley’s Philosophy*, Toronto, 153–171. o.
- Muehlmann, Robert 1991, „Berkeley’s Ontology and the Epistemology of Idealism.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 271–292. o.
- Moore, George Edward 1981, „Az idealizmus cáfolata.” In *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Magyar Helikon (ford. Vámosi Pál, válogatta és az utószót írta: Lónyai Mária) 117–162. o.
- Oaklander, Nathan L. 1991, „The Inherence Interpretation of Berkeley: A Critique.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 262–270. o.
- Pappas, George S. 1991, „Ideas, Minds and Berkeley”. In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 1991, 293–319. o.
- Pitcher, George 1977, *Berkeley*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Platón 2005, *Phaidrosz* (ford. Simon Attila), Atlantisz, Budapest.
- Platón 1984, *Timaios* (ford. Kövendi Dénes), In *Platón összes művei*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, III. kötet, 307–410. o.
- Reid, Thomas 1857, *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Philips, Sampson, and Company, Boston.
- Stoneham, Tom 2002, *Berkeley’s World*. Oxford.
- Strawson, P. F. 1959/2006, *Individuals – An Essay in Descriptive Metaphysics*. Routledge, London and New York.
- Tipton, I. C. 1974, *Berkeley, The Philosophy of Immaterialism*. Methuen, London, 1974.
- Turbayne, Colin M. 1991, „Berkeley’s Two Concepts of Mind.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 1991, 219–229. o.
- Turbayne, Colin M. 1982, „Lending Hand to Philonous: The Berkeley, Plato, Aristotle Connection.” In Colin Turbayne (szerk.), *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. University of Minnesota, Minneapolis, 295–310. o.
- Van Iten, Richard J. 1964, „Berkeley’s Analysis of Mind.” *Philosophy and Phenomenological Research* 24, No. 3 (Mar., 1964), 375–82. o.
- Wenz, Peter S. 1991, „Berkeley’s Christian Neo-platonism.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume II, Routledge, London, 157–168. o.