

## Altrichter Ferenc

### Forrai, Locke és az innátizmus\*

Kétségtelennek tűnik számomra, hogy Forrai Gábor könyvének megjelenése<sup>1</sup> igen jelentős eseménye a magyar filozófiai életnek. A könyv – minden fogyatékosága ellenére is<sup>2</sup> – úttörő jellegű, hiszen elsőként próbál átfogó képet nyújtani a magyar olvasó számára az egyik legfontosabb angol gondolkodó, John Locke filozófiai munkásságáról. Ellentétben a világ más tájaival, ahol Locke filozófiája mindig is fontos téma volt, sőt az elmúlt évtizedekben már – úgyszólván – nagyipari szinten folynak a Locke kutatások, és futószalagon készülnek a Locke tanulmányok, a magyar filozófiai életnek, nem tudni miért, Locke elhanyagolt mostohagyereke maradt. Forrai könyvének megjelenéséig ugyanis nem léteztek komolyan vehető tanulmányok, illetve könyvek, amelyek Locke elméleti filozófiáját elemezték volna. Forrai könyve ezt az állapotot – remélem egyszer s mindenkorra – megváltoztatta, és szintén csak remélni tudom, hogy a könyv a jövőben végeleáthatatlan, de termékeny viták forrásává válik majd. Mind a kiadót, mind a sorozatszerkesztőt csak elismerés illetheti azért, hogy megjelentették a könyvet.

#### I.

Forrai azzal a meglepő kijelentéssel vezeti be értelmezését, hogy „Locke egy átfogó, koherens és izgalmas ismeretelméleti rendszert épít fel” (FORRAI 2005, 11), azaz azt állítja, hogy Locke egy konzisztens elméleti filozófiai rendszert fejtett ki az *Értekezés*-ben.<sup>3</sup> Persze nem Forrai az egyetlen, aki az elmúlt években efféle kijelentéseket tett.<sup>4</sup> Mindazonáltal talán Locke lepődne meg a leginkább egy ilyen sommás kitétel hallatán, és pedig két okból.

Egyrészt az olvasóhoz intézett levelében elismeri, hogy az *Értekezést* nagy megszakításokkal és összefüggéstelen részletekben írta meg, és hogy sok benne az átfedés, ismétlés, stb. Persze teljesen lehetséges, hogy a levélben elismertek – és az alapvető inkonzisztenciát, valamint az ellentmondások tömkelegét több száz éve hangoztató

\* Köszönetemet fejezem ki Faragó-Szabó Istvánnak értékes tanácsaiért és kritikai észrevételeiért. Mondanom sem kell, minden esetleges hiba vagy tévedés, ami írásomban maradt, csakis az én lelkelem szárad.

<sup>1</sup> Forrai Gábor, *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*, Budapest: L'Harmattan, 2005. (FORRAI 2005)

<sup>2</sup> A nem szakmai természetű fogyatékoságok között említem meg először is, hogy a könyvben nagyon sok a tipográfiai vagy szedési hiba, hiányzó névelők, nem kellő névelők, grammatikailag nem megfelelő szóösszetételek vagy szerkezetek, stb.; másodsor, bár mindent nem ellenőriztem le, a szerző a fő szövegben két olyan tanulmányra is hivatkozik (FORRAI 2005, 63, 179), amelyek nem szerepelnek a csatolt irodalomjegyzékben; harmadszor, nagyon hiányzik egy részletes és pontos névmutató, valamint egy ugyanilyen tárgymutató.

<sup>3</sup> Az *Értekezésre* a bevett módon hivatkozom, a három vagy a két szám megjelölésével. Az újabb dívatnak hódolva a római számok helyett arab számokat használok. Minthogy az új magyar fordítást nem ismerem, a Nidditch-féle angol nyelvű szöveget tekintetem mérvadónak (LOCKE 1975).

<sup>4</sup> Többek között Nicholas Jolley is úgy nyilatkozik, hogy Locke „nagyobbrészt” koherens és konzisztens ismeretelméletet fejt ki (JOLLEY 1999).

vádaskodások – ellenére Locke mégiscsak konzisztens rendszert épített fel. *A jelek tana* többszöri áttanulmányozása után azonban nekem úgy tűnik, hogy Forrainak alaposan meg kellett csiszolnia Locke filozófiájának érdekesebb felületeit, nagyobb repedéseit, sőt egyfajta interpretációs lakkbevonatot is fel kellett vinnie ezekre annak érdekében, hogy az egész „rendszer” a konzisztencia fényében tündökölthessen olvasói számára. Nem is beszélve arról, hogy Locke mind ismeretelméleti, mind pedig metafizikai elgondolásait kifejti az *Értekezésben*, és ezek összeegyeztethetőségéről, konzisztenciájáról Forrai csak néha nyilatkozik. *A jelek tana* nagyon nehéz feladatot vállalt. A feladat nehézségét mi sem mutatja jobban, mint az, hogy legalább egy helyen Forrai is kénytelen volt elismerni a nyilvánvaló ellentmondást (FORRAI 2005, 202), jóllehet ezt gyorsan és eléggé meghökkentő módon „perifériális következtelenség”-nek minősítette, amelynek nem kell különösebb jelentőséget tulajdonítanunk.<sup>5</sup>

Másrészt Locke a „rendszer” kifejezésen is meglepődne, hiszen ha valami távol állt tőle, akkor az éppen egy rendszer kidolgozása volt. Locke nem rendszer-építő filozófus volt, hanem elsősorban kritikai filozófus, akit nem nagyon vonzott egyfajta grandiózus rendszer felépítésének és kidolgozásának eszméje. Locke – ha szabad egy sokakban talán rossz emlékeket is felidéző kifejezést használnom – rendszer-idegen filozófus volt. Tagadni akarta a rendszereket, elvetni akarta a rendszereket, többek között a későskolasztika által kidolgozott rendszereket – és nagyjából Descartes-ét is –, azért, hogy helyet adjon az empirikus, tapasztalati alapon történő vizsgálódásoknak. Az emberi értelem, s ezen belül is elsősorban az emberi megismerőképesség természetrajzát próbálta megírni. Ennek során pedig korlátozni, megnyirbálni akarta a tudás lehetőségét – legalábbis számos alapvetően fontos területen – annak érdekében, hogy helyet biztosítson a tapasztalaton alapuló, a valószínűségek által vezérelt véleményeknek, vagy akár a pusztá hiteknek. Továbbá, ahogyan az *Értekezés* címlapján szereplő, *A prédikátor könyvéből*, valamint a *De Natura Deorum*-ból vett idézet is sugallja, Locke meg akarta vonni az emberi értelem végső határait, amelyeken túllépve kognitív fegyverletételre kényszerülünk, és kénytelenek leszünk rezignáltan ücsörögni a „csendes tudatlanság” állapotában. Amint az *Értekezés* fő szövege megállapítja, Isten végtelen bölcsességében azt találta megfelelőnek, hogy a lehetséges emberi tudás nyersanyagát általunk megváltoztathatatlan módon leszűkíti az érzékszervi észlelet és a reflexió ideáira, megteremtve ezáltal megismerőképességünk elvi korlátait. Locke szerint ilyenformán nem lehet, de nem is kell mindent tudnunk a minket körülvevő világ természetéről, vagy a lét végtelen óceánjáról, csak azt kellene tudnunk – s erre a tudásra talán szert is tehetünk –, ami életvitelünkhöz elengedhetetlenül szükséges.

Teljesen mindegy persze, hogy ki, mikor és mennyire lepődne meg az előbbi kitételelen, Forrai Locke ismeretelméleti rendszerének rekonstruálására tett kísérletet. Miután halvány fogalmam sincs arról, hogy a szerző szerint pontosan milyen viszonyban is áll a „történeti-értelmező” megközelítés (FORRAI 2005, 11) – amely mellett expliciten elkötelezi magát –, és a rekonstrukcióra törekedő megközelítés (uo.) – amelyet szintén célként tűz ki maga elé<sup>6</sup> –, így a könyvben követni szándékozott filozófiai módszerről, akármilyen legyen is az, érdemben nem tudok nyilatkozni.

<sup>5</sup> Forraival ellentétben Jolley elismeri (JOLLEY 1999, 53–54), hogy Locke ismeretelméletében helyenként súlyos konzisztencia-problémák merülnek fel.

<sup>6</sup> A 247. oldalon található lábjegyzetben viszont a szerző szembeállítja a „racionális rekonstrukció”-t a filológiai korrektségre törekvő értelmezéssel, és ez a kitétel csak sűrűbbé teszi a könyvben követett módszert körülölgő ködöt, amihez még az is hozzájárul, hogy több helyen, például az 56. és a 63. oldalon maga Forrai is a racionális rekonstrukció módszeréhez folyamodik.

## II.

Forrai a *Bevezetés*ben egyfajta – közelebről nem azonosított – Locke-interpretációval szembeállítva kezdi kifejteni saját álláspontját. Az említett interpretáció szerint Locke az empirizmus megalapítója, de teljesen következtelen, sőt, filozófiája – a reprezentacionalizmus elfogadása miatt – végső soron szkepticizmusba torkollik, stb. Nem részletezem, amit a szerző erről az állítólagos közkeletű felfogásról mond, mert az, amit mond, csak azon hagyományos vagy klasszikus értelmezések egyike a karikatúrája, amelyet Locke néhány kortársa, például Edward Stillingfleet, majd Berkeley, Hume vagy Reid kezdeményezett és fejtett ki, s persze mindannyian másféleképpen. Talán nem véletlen, hogy Forrai egyetlen filozófust vagy filozófiatörténészt sem nevez meg, akinél ez a karikatúra így megtalálható lenne, hiszen – nem is szólva a hagyományos értelmezés valamelyikét elfogadó Locke kutatókról – még a *Bevezetés az ebbe vagy abba* jellegű tankönyvek döntő többsége is sokkal árnyaltabban fogalmaz. Csak a karikatúra nyelvfilozófiai vetületénél nevez meg (FORRAI 2005, 127) néhány külföldi és hazai szerzőt.

Persze nem az a baj, hogy egy karikatúrával kezdődik a nagy kaland. Egy ilyen kezdet Forrai részéről kiváló irodalmi fogásnak bizonyulhatott volna saját nem hagyományos – hogy úgy mondjam – revizionista értelmezésének dramatizálására. Közismert tény viszont, hogy az elmúlt ötven vagy hatvan évben számos nagyon fontos revizionista értelmezés látott már napvilágot. Eléggé nyilvánvalónak tűnik számomra, hogy Forrai értelmezése is a revizionista interpretációk fő áramlatához csatlakozik. Ezek – egy csomó más részletkérdés mellett – két alapvető kérdésben térnek el a hagyományos értelmezésektől. Az egyik kérdés Locke idea fogalmának radikális újraértelmezését, a másik kérdés pedig a korpuszskuláris elmélet szerepét és jelentőségét érinti Locke egész filozófiájának megítélésében.<sup>7</sup> *A jelek tana* is e két kérdést állította középpontba.

Mindenesetre némi rosszmájúsággal, a Forrai által képviselt értelmezést is nagyon könnyen a karikatúra szintjére lehetne alacsonyítani. Fogadjuk el – mondhatná valaki –, hogy Locke valóban csak kognitív segédmunkás, vagy egyenesen intellektuális szemetesember akart lenni, s eközben valahogy még a korpuszskuláris elmélet propagandaminiszterének posztját is felvállalta. Fogadjuk el, hogy Locke durva (i. m. 12) gondolkodó volt (bármilyen értelemben vesszük is a „durva” szót), s hogy minden látszólagos ellentmondás az *Értekezés*ben csak pontatlan fogalmazás eredménye vagy irreleváns, perifériális következtelenség. Ne vegyük figyelembe, és ne elemezzük Locke filozófiájának történeti előzményeit és forrásait (i. m. 11), továbbá alkalmazzuk gátlástalanul (i. m. 12) a mai elméleteket és fogalmakat ott, ahol ezek kedvező színben tüntetik fel Locke-ot vagy Locke revizionista értelmezését. Ha mind-

<sup>7</sup> John W. Yolton, Peter Alexander, Michael Ayers és mások tanulmányai terelték a revizionista értelmezéseket a Locke kutatások egyik fő csapásirányába. Eléggé meglepő módon azonban, egyik újabb könyvében (YOLTON 2004) az időközben elhunyt Yolton módosítani látszik a korpuszskuláris elmélet Locke filozófiájában betöltött szerepét illető – és a revizionista Locke kutatók által majdnem egyhangúlag elfogadott – interpretációs trendet. A *Pacific Philosophical Quarterly*-ben (2004) publikált Locke-szimpozium anyaga pedig azt mutatja, hogy a hagyományos értelmezések – új formában – visszatérően vannak. A *Cambridge Companion* újabb Locke kötete (NEWMAN 2007) szintén ezt látszik alátámasztani, s időközben számos más, ebbe az irányba mutató tanulmány is megjelent. Természetesen Forrai a legújabb fejleményeket könyve megírásakor nem ismerhette, így ezt senki nem kérheti tőle számon. Csak azért említem meg e műveket, mert úgy tűnik, manapság a Locke interpretáció minden kérdése újra nyitottá vált.

ezt megtettük, akkor világosan látni fogjuk, hogy Locke gyönyörű konzisztens rendszert dolgozott ki.<sup>8</sup>

Persze, minden valamire való karikatúrában van azért egy csöppnyi igazság is. Egyúttal sietek hozzátenni, hogy – ugyanúgy, ahogy a hagyományos értelmezések esetében is – igazságtalanság lenne Forrai egész könyvét az előbbi karikatúra fényében megítélni. Forrai ugyanis érdemben foglalkozik sok, roppant nehéz interpretációs, s ugyanakkor filozófiai kérdéssel; ismerteti és bírálja az általa kiválasztott ellentétes álláspontokat; új megközelítéseket javasol; és megfelelő szakmai színvonalon tárgyalja Locke elméleti filozófiájának számos részletét és gubancát. Azt mondanám tehát, hogy végre van egy magyarul írott könyv Locke-ról, amit mindenkinek el kell olvasnia, aki csak egy mákszemnyit is érdeklődik a téma iránt, s amivel érdemes, lehet, és – főként – kell is vitatkozni.

Tanulmányom további részében én csupán egyetlen kérdésre fogok fókuszálni, nevezetesen az innátizmus problémájára, s ezen belül is csak Locke felfogására; így például Leibniz válaszára sem térek ki, mert ez a téma már egy külön tanulmányt igényelne. *A jelek tana* egyéb témáinak és fejezeteinek elemzésére és értékelésére szintén érdemes lenne egy-egy tanulmányt szánni.

### III.

Közismert, hogy Locke az *Értekezés* egész első könyvét a velünkszületett elvek és ideák bírálatának szenteli. Forrai *A jelek tana* harmadik részében fejt ki, miként „rekonstruálja” vagy „értelmezi történetileg” az innátizmus problémáját, Locke híres kritikáját és Leibniz erre vonatkozó válaszát. Véleményem szerint, a szerző által kifejtett értelmezésnek komoly fogyatékoságai vannak, s az egész interpretáció azt mutatja, hogy csak filozófiai fejvesztés terhe mellett lehet szándékosan és tudatosan eltekinteni Locke nézeteinek történeti szituáltságától.

Mindenekelőtt azonban tiszteletteljes főhajtással el kell ismernem, hogy Augiász istállójának kipucolása gyerekjátéknak tűnik ahhoz a feladathoz képest, amit azok vállalnak magukra, akik – Forraihoz hasonlóan – a korai modern filozófia innátizmus vitájának dzsungelében járható és követhető csapást akarnak vágni, hiszen számtalan nehézség és már-már áthatolhatatlan fogalmi zűrzavar veszi körül az egész problémát és az egész vitát.

Az első nehézség a Descartes által bevezetett és népszerűsített idea fogalmának tisztázatlanságából fakad. Descartes idea definíciója – bár e tekintetben Locke-é sem jobb – lehetővé teszi, hogy ideának nevezzünk egy érzékszervi észleletet, egy fogalmat, egy kijelentést, vagy akár egy következtetést is. Mármost ezeknek vagy ezek bármelyikének – például a piros szín észleletének, a toronyóra fogalmának, Püthagorasz tételének vagy akár a *modus ponens*nek – az esetleges velünkszületettségéről szólni volna a vita?

A második nehézség a velünkszületettség fogalmának elvi tisztázatlanságával kapcsolatos. Descartes például bizonyos helyeken azzal az értelmezéssel kacérkodik, amit aktuális innátizmusnak szoktunk nevezni. Eszerint bizonyos ideák *de facto* velünk szület-

<sup>8</sup> Elgondolni sem könnyű, milyen karikatúrákra adna alkalmat, ha a pomó (a „posztmodern” rövidítéseként használatom) filozófusok is Locke interpretációkra adnák fejüket. Egyébként van egy hely *A jelek tanában*, ahol mintha Forrait is megfertőzte volna a pomó bacilusa, nevezetesen az (i. m. 85–86), ahol a szerző gyengéden megdorgálja Locke-ot azért, mert meg sem fordult a fejében egy tipikusan huszadik századi elmélet, a funkcionalizmus egyik változata.

nek és születésunktől vagy teremtésunktől fogva, életünk minden pillanatában az elménkben ténylegesen megtalálhatók, s így az elme természetes mindenkori berendezéséhez tartoznak, úgymond az elme benszülöttei. Az aktuális innátizmus tanában – ha bizonyos kitételeit a nem tudatos ideákról, a *petites perceptions*ról elfogadjuk – Leibniz sem talál túl sok kivetnivalót. Descartes azonban egyes helyeken, így például a Hobbesnak adott válaszában, a legvilágosabban elhatárolódik az aktuális innátizmustól. A *Notae in Programmab*an pedig egyenesen azt állítja, majdhogynem nevetőgörcsöt kap, amikor olyan ostoba és értelmetlen ellenvetéseket hall a velünkszületettség tanával szemben, amelyek szerint, ha az innátizmus igaz volna, akkor már az anyaméhben az elménkben kellene lennie például az Isten ideájának. Végül hozzáteszi, csak imádkozni tud azért, hogy azok, akik ilyen és hasonló bornírt ellenvetéseket hoznak fel, visszanyerjék józan eszüket. Nehéz lenne az aktuális innátizmus ennél harsányabb elítélését megfogalmazni. Descartes itt, és több más helyen is, amellet kötelezi el magát, amit potenciális vagy diszpozicionális innátizmusnak szoktunk nevezni. Eszerint mindannyiunkkal velünk születik az a képesség, hogy bizonyos ideákat vagy elveket – alkalomadtán, bizonyos körülmények között és életünk bizonyos periódusaiban – fel tudunk fogni vagy elménkben meg tudunk fogalmazni, és érvényességüket, igazságukat ekkor gondolatilag be is tudjuk látni. Arnould és Nicole a *Port Royal logikájában*<sup>9</sup> szintén a diszpozicionális értelmezést fogadja el, továbbá Leibniz is e elfogás mellett tör lándzsát, legalábbis az *Újabb értekezésekben*,<sup>10</sup> ahol félre teszi a más írásaiban kifejtett metafizikai megfontolásait.

A harmadik nehézség abból adódik, hogy az innátisták a tekintetben is ellentétesen fogalmazznak, hogy csupán néhány ideánk született-e velünk, vagy kivétel nélkül mindegyik velünkszületett. Descartes az *Elmélekedésekben* és az ezt követő vitában csak néhány idea velünkszületettségét hangsúlyozza, a *Notae in Programmab*an viszont már minden ideát velünkszületettnek minősít. Arnould és Nicole szintén minden – a képzetekkel szembeállított – idea velünkszületettségét fogadja el, és a monásokkal kapcsolatos metafizikai megfontolásai miatt végül Leibniz is amellet dönt, hogy minden ideánk velünkszületett. Talán könnyebb lenyelni – ha megemészteni nem is – azt a tézist, hogy néhány idea velünk született; de mit kezdhetünk vagy mit kezdjünk azzal a megállapítással, hogy minden ideánk velünkszületett? Úgy kell-e értenünk ezt, hogy például a mohácsi vész, a kaszinótojás, a Győzike show, vagy a transzfinit számok ideája is velünk született?

A negyedik nehézség abból fakad, hogy az innátisták *prima facie* teljesen eltérő kritériumokat adnak meg az ideák velünkszületettségére. Egy ideát – bármi legyen is ez az első pont alatt említett vegyes salátából – akkor tartanak velünkszületettnek, ha például (a) univerzálisan érvényes, (b) szükségszerű, (c) önevidens, (d) a tapasztalatból nem vezethető le, (e) megfigyelésekkel nem bizonyítható, (f) minden más tudásigény logikai előfeltételül és ismeretelméleti alapjául szolgál, (g) az emberi természethez tartozik, (h) igazságát mindenki az ész természetes fénye alapján belátja, mihelyt megérti miről is van szó, (i) világos és körülhatárolt, (j) örök igazság, (k) közös fogalom, (l) egyszerű és implicit módon tudott fogalom, amely gondolataink alapösszetevője, stb. Jóllehet ezek a szükséges feltételek az általam eddig említett példák javarészét szemétként söprik ki a velünkszületett ideák tiszta szobájából, ebben az esetben azonban az a kérdés merül fel, hogy az elismert szükséges feltételek miként egyeztethetők össze azzal a tézissel, hogy minden ideánk velünkszületett. További problémát jelent, hogy az innátisták néha úgy fogalmazznak mintha ezeket a kri-

<sup>9</sup> Lásd *Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaine de l'Université de Lille*, XII, 45.

<sup>10</sup> Lásd különösen a 45. oldalt, ahol Leibniz a híres Herkules és a márványtömb hasonlatot fogalmazza meg (LEIBNIZ 1965).

tériumokat nem csak a velünk születettség szükséges feltételeinek, hanem szükséges és elégséges feltételeinek tekintnék; azaz ebben az értelmezésben egy idea akkor és csak akkor lenne velünk született, ha az (a) univerzálisan érvényes, stb. lenne.

Az ötödik nehézség abból adódik, hogy a korai modern filozófiában két, ma már világosan elkülöníthető probléma – egyrészt ideáink, eszméink és elveink pszichológiai eredetének kérdése, másrészt az ideáink ismeretelméleti vagy filozófiai-logikai szempontból vett természetének problémája – teljesen összemósódott. Az innátisták amellett foglaltak állást, hogy számos ideánk – vagy az összes ideánk –, természetük szerint nem eredeztethetők az érzékszervi észlelésből, a tapasztalatból vagy az érzékelésen alapuló tanulásból. Úgy vélték, az ilyen ideák természete, igazsága vagy igazolása kizárja a tapasztalati eredet lehetőségét. Jó ideig fel sem merült az a gondolat, hogy a két kérdés logikailag különböző és meg is különböztetendő. Locke egyik elévülhetetlen érdeme éppen az volt, hogy legalább megpróbálta szétválasztani a két problémát, az *Értekezés* első könyvét követő három könyv pedig monumentális kísérlet annak bemutatására, hogy ideáink tapasztalati eredetének elismerése miként egyeztethető össze az elveink és ideáink természetére, igazságára vagy igazolására vonatkozó bizonyos felismerésekkel, azokkal a felismerésekkel, amelyek sokakat az innátizmus örvényébe taszítottak. Locke válasza az eredet és természet viszonyát firtató kérdésre az volt, hogy semmilyen logikai viszony nem áll fenn közöttük. Ideáink természete semmit sem von maga után eredetüket illetően, és az ideák eredetének sincsenek logikai következményei természetükre nézve. Az innátisták egy nem létező logikai implikáció bűvöletében éltek. A természet és az eredet kérdése egymástól logikailag független kérdések, s ennek megfelelően a lehetséges válaszokat sem köti össze semmiféle logikai kapocs.

A hatodik, igazán súlyos nehézség onnan származik, hogy a korai modern filozófiában a szűkebben vett filozófiai, ismeretelméleti, vagy logikai megfontolások<sup>11</sup> folyton keveredtek a teológia, a normatív morál, a vallás, a lelkiismeret, az emberi természet, a természettörvény, a természetjog, a jogfilozófia jóval általánosabb – és hadd tegyem hozzá –, jóval képlékenyebb, de roppant fontos kérdéseivel. Pontosabban és korrekten fogalmazva, a szűkebben vett filozófiai megfontolások kibogozhatatlanul összefonódtak ezekkel a problémákkal. Közismert azonban, vagy legalábbis közismertnek kellene lennie, hogy az innátizmus tanának nagyon komoly nem filozófiai – elsősorban vallási – hagyománya is van. A vallási hagyomány egészen a *Genezis*ig követhető vissza, amely leszögezi, hogy Isten az embert saját képére és hasonlatosságára teremtette, így a teremtés miatt mindannyiunkban megvan Isten képmása (*imago Dei* – ahogy később a teológusok mondták). Isten a teremtés során saját törvényeit is belénk ültette; a *Tízparancsolat* például csak az isteni törvények emberi használatra szánt megfogalmazása. Ettől a hagyománytól az *Újszövetség* sem tér el – gondoljunk csak Pál apostolnak a rómaiakhoz írt levelére, különösen a 2.14–15. részre. Bár a bűnbeesés

<sup>11</sup> A szűkebben vett filozófiai problémákra csak felsorolásszerűen van módom kitérni. Az első probléma az emberi elmének a megismerés során tanúsított aktivitásával versus passzivitásával; a második a szükségszerű igazságok természetével és igazolásával; a harmadik a szükségszerű igazságok versus az érzékszervi tapasztalat gondolkodásunk és ismeretszerzésünk egészében betöltött szerepével függött össze. A negyedik probléma – az érzékszervi észleletek szűkösségének, korlátozottságának hangsúlyozása mellett – az általános, de nem szükségszerű kijelentések igazságának és igazolásának kérdését érintette. Az ötödik a morál episztemológiájának legnehezebb kérdését vetette fel, nevezetesen, miként viszonyulnak a morális ideáink vagy elveink az érzékszervi tapasztalathoz vagy a tapasztalat által bemutatott tényekhez. A cambridge-i platonisták közül például Cudworth már megfogalmazta a tények és értékek logikai szakadékát hangsúlyozó – később Hume által népszerűsített – tézist, és e szakadék miatt tekintette a morális ideákat velünk születettnek.

és az eredeti bűn alapvetően megrontotta az emberi természetet, elhomályosította bennünk Isten képmását, sőt a szokások és a neveltetés is eltávolította az embert az isteni parancsoktól, mindennek ellenére mindenkiben megmaradt valamiféle nyoma, valamilyen szikrája a törvénynek. „Isten pislákoló gyertyája vagy mécsese” mindenkiben kiolthatatlanul ég, aminek legékeesebb bizonyítéka a lelkiismeret ténye és működése bennünk. Az innátizmus ágostoni változata Isten megvilágosodást eredményező, s a megromlott emberi természetet ellensúlyozó kegyelmi aktusától teszi függővé a törvény teljes tudatosítását és az üdvözüléshez szükséges maradéktalan követését. Jóval később Luther, Kálvin és Melancthon e kérdésben is Ágostont követi. Aquinói Tamás és a skolasztikusok többsége viszont az emberi természet mindenkire egyaránt érvényes, az ember teremtetésekor belénk ültetett törvényének megfelelő – neveltetéssel, oktatással és gyakorlattal kifejleszhető – cselekvésekben látja az isteni törvény tudatosítását és beteljesülését.

A nehézségek előbbi rövid – korántsem mindenre kiterjedő – áttekintése, azt hiszem, elég világosan mutatja, hogy csak tisztelettel adózhatunk azoknak, akik ebbe a dzsungelbe egyáltalán bemerészkednek. Mint az teljesen nyilvánvaló, önként és dalolva, én már be is sétáltam a dzsungelbe, s csak remélni tudom, hogy ki is tudok kecmeregni majd belőle.

#### IV.

Forrai az innátizmussal foglalkozó fejezetet is „a hagyományos értelmezés” bírálatával kezdi. A hagyományos értelmezés szerint (FORRAI 2005, 55) az innátizmus állt a racionalizmus és az empirizmus ismeretelméleti háborújának középpontjában, és Descartes, a racionalizmus megalapítója fogalmazta meg először az innátizmus tanát, amire Locke, az empirizmus megalapítója az *Értekezés* első könyvében adta meg a kritikai választ. Nem tudom, és *A jelek tanából* nem is derül ki, hogy a szerző miféle hagyományos értelmezésre gondol itt, hiszen mindenki, aki legalább egy gyorstalpaló kurzust vett a görög filozófiából, nagyon jól tudja, hogy nem Descartes, hanem Platón fogalmazta meg először az innátizmus doktrínáját, sőt alátámasztására még egy olyan érvet is felhozott, amely a filozófiatörténet minden eddigi viharát sikeresen túlélte.<sup>12</sup>

A filozófiatörténet egyik legnagyobb szégyene sajnos, hogy egy-két periódus – például a korai modern filozófia – többé-kevésbé részletes taglalásán kívül nincs az innátizmusnak átfogó történeti elemzése és bemutatása. Különösképpen hiányzik a késői sztoikusoktól Descartes-ig tartó időszak filozófiatörténeti feldolgozása.<sup>13</sup> Mindezzel csak azt akartam jelezni, hogy Forrainak legalább egy lábjegyzetben meg kellett volna neveznie ennek a teljesen amorf és egy ponton történetileg is hamis hagyományos értelmezésnek néhány képviselőjét, különben az olvasó még azt gondolhatja, hogy a szerző kitalálja vitapartnerét és azt az álláspontot, amit kritizálni akar, s így az utókor – ugyanúgy mint Locke esetében – arra kényszerül majd, hogy megpróbálja kiokumálni, ki vagy mi is lehetett Forrai kritikájának igazi céltáblája.

<sup>12</sup> Platón érvelésének legújabb elemzését illetően lásd SCOTT 1987. Közismert, hogy az innátizmus problémája ma is a filozófiai viták középpontjában áll. Az egyik szokatlanul éles szóváltásra nézve lásd COWIE 1999; FODOR 2001. Lásd még a monumentális, három kötetesre tervezett vállalkozás első megjelent kötetét (CARRUTHERS–LAURENCE–STICH 2005). Az innátizmussal kapcsolatos mai vitákban is jelentős szerepet játszanak egyebek mellett a morális, vallási, politikai, sőt szaktudományos kérdések is.

<sup>13</sup> Ugyancsak hiányzik a Leibniztől Chomsky-ig vagy Gödelig tartó időszak feldolgozása. Csak melleleg jegyzem meg, hogy Kant az *a priori* szemléleti és gondolati formák bevezetésével az innátizmusnak egy egészen új változatát dolgozta ki.

## V.

A hagyományos értelmezés kritikájának bevezetéseként a szerző – szinte ellentmondást nem tűrő hangon – kijelenti (uo.), hogy az innátizmussal kapcsolatos összecsapások nem tartoztak bele az empirizmus és a racionalizmus háborújába,<sup>14</sup> mert „Locke nem a kartézianus racionalizmussal szállt vitába” (i. m. 56). A későbbiekben (i. m. 59) Forrai valamelyest módosítja ezt az elnagyolt kijelentést, mondván Locke csak az első könyvben nem szállt vitába a karteziánus racionalizmussal.

Locke elméleti filozófiájának viszonya Descartes filozófiájához és a karteziánizmushoz máig hevesen vitatott kérdés.<sup>15</sup> Forrainak persze teljesen igaza van abban – ami egyébként elég nyilvánvaló –, hogy Locke az első könyvben – néhány kivételtől eltekintve, például az 1.3.4.-ben, ahol az önevidenciát említi a velülnszületettség szükséges feltételeként, vagy az 1.4.-ben, ahol Descartes egyik kritériumát használja – nem nagyon törődik a fentebb említett kritériumokkal, hanem egészen más kritériumot helyez a vita fókuszába, és ennek alapján próbálja diszkreditálni az innátizmust. Az első könyvben Locke az egyetemes elfogadottságot tekinti (1.2.5.) a velülnszületettség szükséges feltételének, de még ezt a *consensus omnium* vagy *consensus gentium* – a továbbiakban egyszerűen csak *consensus* – kritériumot is a lehető legnyersebb, minden árnyalatot nélkülöző formában fogalmazza meg. Abban a roppant leegyszerűsített formában, amelyben egyetlen újszülött gyerek vagy egyetlen féltnótás féltnőt véleménynélkülisége, vagy egyetlen alaposan betintázott ember eltérő kijelentése a *consensus* végleges, logikailag kényszerítő cáfolatát jelenti.<sup>16</sup> Locke maga világosan meg is mondja (1.2.5.), hogy a gyerekekre és az idiotákra történő utalás elégséges a *consensus*, s így az innátizmus cáfolatához. Ugyanakkor, e beismerés után is hosszú fejtegetéseket és fejezeteket szentel annak, hogy elég kíméletlenül tovább ütlegelje a nyilvánvalóan döglött lovat, ami talán azt jelzi, hogy az első könyvben Locke intenciója valami más, vagy valami más is volt.

Az első könyvben megfogalmazott szükséges feltétel, a szigorú értelemben vett *consensus*, expliciten nem található meg Descartes-nál.<sup>17</sup> Részben ezért, részben pedig azért, mert – mint Forrai mondja – Locke Descartes két érvét meg sem említi az első könyvben (azt a két érvet, amelyet szerinte Descartes írásaiból kihámozhatunk; nevezetesen a világos és körülhatárolt ideákon alapuló érvet, valamint a Harmadik elmélkedés istenérvéhez kapcsolódó, a végtelenség pozitív ideáját kihasználó érvet<sup>18</sup>) Forrai kizárja Descartes-ot és a karteziánusokat a kritika célpontjai közül (i. m. 59). Ha viszont szerinte a karteziánusok semmilyen formában sem képezték az első könyvben kifejtett kritika

<sup>14</sup> Ha az innátizmus kérdése valóban nem tartozott bele az empirizmus és a racionalizmus vitájába, akkor Forrainak legalább egy paragrafus erejéig meg kellett volna világítania, hogy ez esetben miről is folyt köztük tulajdonképpen a vita, feltéve persze, hogy volt valami ilyesmi mint empirizmus és racionalizmus.

<sup>15</sup> Lamprecht klasszikus tanulmánya számos kérdést új megvilágításba helyezett (LAMPRECHT 1932).

<sup>16</sup> Stillingfleetnek adott válaszában (LOCKE 1823, 495) is leszögezi, hogy a *consensus* a szigorú univerzalitás értelmében veszi, amelyben egyetlen ellenpélda is elégséges a hamisság bizonyításához. („whatsoever is innate, must be universal in the strictest sense; one example is a sufficient proof against it”)

<sup>17</sup> A *filozófia alapelveiben* (I. 50.) azonban egy olyan megfogalmazás szerepel, amelyet a gyenge értelemben vett *consensus* elfogadásának vehetünk. Eszerint kivétel nélkül mindannyian belátnánk az ész természetes fénye mellett az örök igazságokat, a közös fogalmakat, ha bizonyos preconcepciók nem homályosítanak el sokunk elméjét. Mersenne-nek írt levelében (1639. október 19.) Herbert of Cherbury *consensus* kritériumát összeveti saját igazságkritériumával, az „ész természetes fény”-éével, és megállapítja, hogy bár a természetes fény minden emberben ugyanaz, nem mindenki használja azt megfelelően, s innen erednek a hibák és tévedések. Az ilyen és hasonló gyenge vagy tényellentétes megfogalmazások nagyon nagy szerepet játszottak az innátizmus egész történetében.

<sup>18</sup> Minthogy nem Descartes *A jelek tana* fő témája, csak mellesleg jegyzem meg, hogy Descartes-nak más érvei is voltak.



tárgyát, akkor Forrainak meg kellett volna világítania, hogy az 1.4.-ben miért érvel Locke mégis például az azonosság (1.4.4.), a személyes azonosság (1.4.5.), Isten (1.4.7.), vagy a szubsztrátum értelmében vett szubsztancia (1.4.19.) ideájának velülnkszületettsége ellen éppen azon az alapon, hogy ezek az ideák a szerző által is említett karteziánus kritériumnak nem felelnek meg, mert egyikük sem világos és körülhatárolt. Ezeken a helyeken Locke éppenséggel az egyik karteziánus kritériumot fordítja az innátizmus tana ellen, kijátszva ezáltal Descartes egyik kritériumát a tanítása ellen. Az említett passzusok fényében<sup>19</sup> kissé elhamarkodottnak tűnik az a kijelentés, hogy az „innátizmussal vitatkozó I. könyvben Locke meg sem említi ezeket [ti. a karteziánus] az érveket” (i. m. 59).

## VI.

Nem tartom túl szerencsésnek azt a megközelítést, amely Locke innátizmussal folytatott vitáját kizárólag az első könyvre szűkíti le. Igaz, Forrai elkerüli ezt a hibát, hiszen megemlíti, hogy Locke a második könyvben a karteziánus érvekre is válaszolni próbál. Szeretném azonban hozzátenni – amiről viszont Forrai nem beszél –, hogy Descartes – aktuális innátizmusként értelmezett – felfogásával szemben Locke is megfogalmazza ugyanazokat az ellenvetéseket (2.1.9–19.), amelyeket az *Elmélkedések* vitájában Hobbes és Gassendi hangoztatott először. Továbbá, elég kétségesnek tűnik számomra az a megoldás, mely szerint Forrai elválasztja Locke-nak a karteziánus aktuális végtelenre vonatkozó kritikáját (2.17.) az innátizmus problémájától. Az *Értekezés Draft A*-nek nevezett előtanulmányában megfogalmazott ellenvetés szövegszerűen összekapcsolja a két problémát, valamint Rogers dolgozata<sup>20</sup> is – amelyre a szerző ebben a kontextusban hivatkozik (i. m. 59–60) – éppen amellett érvel, hogy Descartes és az innátizmus volt a 2.17. célpontja. A 2.17.22.-ben pedig maga Locke állítja, hogy a végtelen ideája tapasztalati eredetének kimutatásával teljes mértékben elérte célját. Meg kell kérdeznünk tehát, milyen eredettel állítja szembe itt Locke, akár csak impliciten, a tapasztalati eredetet? Nem látok más lehetőséget, mint a velülnkszületettséget. Az összes elérhető evidencia fényében úgy vélem, Locke kritikájának a karteziánus innátizmushoz való viszonya árnyaltabb elemzést igényelt volna, mint amit *A jelek tanában* olvashatunk.

Ám ez még nem minden, mert Locke a 4.7.-ben (majd kevésbé részletesen a 4.12.-ben is) a maximák és axiómák kapcsán expliciten visszatér az innátizmus problémájára, és úgy jellemzi e maximákat, mint amelyek – a bírált hagyomány szerint – önevidensek, bizonyosak és minden más tudásigény alapjául szolgálhatnak. Itt persze már szó sincs a *consensus*ról, talán éppen azért, mert Locke azt akarja megmutatni, hogy ellentétben bizonyos – Locke által nem azonosított – innátisták véleményével, az említett sajátosságok nem tekinthetők a velülnkszületettség elégséges feltételeinek. Önevidencia, bizonyosság, stb. logikailag nem vonja maga után a maximák vagy axiómák velülnkszületettségét, sőt a maximák és axiómák említett sajátosságai a velülnkszületettség feltételezése nélkül is jól magyarázhatók. Nem nehéz azonban észrevenni, ha nem is inkonzisztencia, de valamiféle diszkrepancia van az első könyv érvelése és a 4.7. érvelése között. Az első

<sup>19</sup> Gibson arra is felhívja a figyelmet, hogy Locke az első könyvben legalább háromszor használja a kétségtelesenül karteziánus szembeállítását az „innate” és az „adventitious” között (GIBSON 1917/1931, 43).

<sup>20</sup> Rogers idézi (ROGERS 1995, 62) a *Draft A*-ben található ellenvetés teljes szövegét: „A második ellenvetés azoktól származik, akik azt mondják, hogy pozitív ideájuk van a végtelenről, amely ideát lehetetlenség az érzékekből származtatni, és ennél fogva azt mondják, hogy vannak olyan ideáink, amelyeket egyáltalán nem az érzékekből vezetünk le.” Nehéz megérteni, hogy a hivatkozás ellenére Forrai figyelmét miként kerülhette el ez az idézet, valamint Rogers egész érvelése.

könyvben Locke amellett érvel, hogy a velünk születettség egyetlen respektálható szükséges feltétele, a *consensus* nem teljesül, a 4.7.-ben pedig azt bizonygatja, hogy az önevidencia és társai nem tekinthetők a velünk születettség elégséges feltételének. Ily módon tárva-nyitva hagyja a kaput az olyan innátisták – mint például Descartes – előtt, akik az önevidenciát és társait a velünk születettség szükséges feltételének vagy a *consensus* elégséges feltételének tekintik – ez utóbbira később hozok majd példát.

A kritika célpontjára vonatkozó megfontolásokat tovább bonyolítja az a tény, hogy a 4.7.-ben úgy tűnik, szinte mindenki célpontba kerül: a skolasztikusok, maga Descartes, a matematikusok, a logikusok, a teológusok, bármilyen tudomány tanítói, egyszerűen bárki, aki valamilyen célra valaha is maximákat vagy axiómákat alkalmazott vagy alkalmazni akart. Locke itt nem magukat a maximákat vagy axiómákat ostromozza vagy veti el, hanem ezek ismeretelméleti szempontból – különösképpen az igazság felfedezése szempontjából – vett kitüntetett jellegét vitatja, és a velük történő ismeretelméleti vagy tudományos visszaéléseket próbálja leleplezni, jóllehet néhány illusztrációja eléggé nevetséges vagy egyenesen szánalmas, például Euklidész egyik axiómáját (4.7.10.) még pontosan idézni sem tudta.

## VII.

Mint látható, bár Descartes és a karteziánusok – finoman fogalmazva – nem kerülték el Locke figyelmét az innátizmus bírálata során, ez nem lehet a teljes történet, mert számos fontos dolgot nem magyaráz meg, nevezetesen: (a) miért azonosította Locke az innátizmust a legnyersebben értelmezett aktuális innátizmussal; (b) miért tekintette a szigorú univerzalitás értelmében felfogott *consensus* a velünk születettség szükséges feltételének; (c) ha egyetlen ellenpélda cáfoló erővel bír a *consensus*u illetően, miért pazarol még több mint 60 oldalt az első könyvben arra, hogy tovább szapulja az innátizmust; és végül (d) mi a szerepe az innátizmus cáfolatában az útleírásokra történő hosszas, majdhogynem obszesszív utalásoknak, amelyek során Locke kéjesen elcsámcsog az – állítólag – állatokkal fertelmeskedő egyiptomi szent emberek, vagy az – állítólag – gyerekeket felhizláló, majd jóízűen befalatozó amerindiánok példáján, vagy az egyéb nem európai és/vagy primitívnek tekintett népek vallási és kulturális szokásain, vagy az – állítólag – „civilizált, de istentelen, ateista népek és nemzetek” példáin.

Lamprecht másik klasszikus tanulmánya (LAMPRECHT 1927) Locke kritikájának – sőt az egész *Értekezés*nek – a teológiai indíttatására és hátterére hívja fel a figyelmet, emellett Yolton könyvének (YOLTON 1956) is a teológiai, illetve a morális háttér áll a középpontjában. Forrai elfogadja (FORRAI 2005, 61) Yolton alaptézisét, mely szerint az innátizmus a korabeli Angliában mást jelentett mint a kontinensen. Utóbbin az innátizmus egyet jelentett a karteziánizmussal, míg Angliában a teológiai és morális tanítások megalapozására szolgált, így jónéhány angol teológus, egyházi ember vagy moralista képviselte a Locke által kritizált és durván leegyszerűsített innátizmust. Forrai ezek után – ezúttal Gibson hipotézisét (GIBSON 1917/1931, 41–42)<sup>21</sup> fogadva el – hozzáteszi (FORRAI 2005, 63), az elméleti alapel-

<sup>21</sup> Lamprecht egyébként (LAMPRECHT 1927, 160) Gibson tézise ellen érvel, mondván az első könyvben – ellentétben a 4.7.-tel – Locke expliciten nem is említi a skolasztikusokat, jóllehet impliciten talán a skolasztikusokra is vonatkoztatható az első könyv néhány megállapítása, amikor Locke például a bizonyítás mestereiről elég szarkasztikusan nyilatkozik. De nem kell feltétlenül csak a skolasztikusokra kihelyezni az elméleti elvek velünk születettségének kritikáját. A Locke által említett elvek közhelyek voltak a korban. A skolasztikusokon kívül megtalálhatjuk őket Descartes-nál, a Port Royal logikájában, a cambridge-i platonistáknál, Leibniznél, stb. Ezek az elvek az arisztotelészi hagyományból öröklődtek át, és valamilyen formában mindenki ismerte őket, jóllehet teljesen igaz, hogy a 4.7.-ben Locke elsősorban a skolasztikusokon próbálja elvni a port.

veknek az *Értekezés* első könyvében kifejtett kritikája a korabeli skolasztikusok ellen irányult, akik – és ezt már én fűzöm hozzá – valamilyen perverz módon eltértek az arisztotelési tanításoktól és felkarolták az innátizmust. Sajnos, a történet nem ennyire egyszerű.

Yolton – könyvének második fejezetében, az első paragrafusban (YOLTON 1956, 30–48) – számos idézetet vonultat fel, amelyek szerinte azt bizonyítják, hogy a Locke által bírált naiv vagy primitív innátizmust 1688 előtt sokan elfogadták Angliában; ennek megfelelően, Locke kritikájának céltáblájában ezek a teológusok, egyházi személyek és moralisták voltak. Forrai ehhez hozzáteszi, hogy a „Yolton által idézett szerzők olykor szóról-szóra megegyeznek a Locke által bírált nézetekkel” (FORRAI 2005, 61). A Yolton által felsorakoztatott idézetek tüzetesebb elemzése azonban egészen más képet mutat. Először is, bár a Yolton által idézett szerzők egy része valóban említi a *consensust*, mindegyikük elfogad lehetséges kivételeket, azaz az egyetemes elfogadottságot – Locke-kal ellentétben – egyikük sem értelmezi szigorú univerzalitásként. Sőt néhányan hangsúlyozzák,<sup>22</sup> hogy a szokások, a neveltetés, a természetes érzület elfajulása miatt sokan eltávolodnak a *consensustól*, jóllehet az intellektuális és morális képességek megfelelő használata és kifejlesztése esetén visszatérhetnek ehhez. Komoly intellektuális szegénységi bizonyítványt állítanánk ki Lockerről, ha azt feltételeznénk róla, hogy egyszerűen nem értette meg e szerzők *consensus* fogalmát, vagy egészen slendrián módon, saját felfogását olvasta bele állításaikba.

Másodszor, a velünkszületettséget elfogadó szerzők egész nyelvezetét metaforák itatják át. A Yolton által felsorakoztatott idézetekre ez hatványozottan áll.<sup>23</sup> Senki sem gondolta, vagy gondolhatta ugyanis komolyan, hogy például Isten megragad egy hatalmas lúdtollat, belemártja a tintatartóba és kitörölhetetlen tintával – valamilyen nyelven – beírja lelkünkbe törvényeit és parancsolatait, amelyeket azután képtelenek vagyunk nem elolvasni. Senki sem gondolta komolyan, hogy Isten vagy a természet egy óriási pecsétnyomóval belénk pecsétel bizonyos ideákat és elveket, s hasonlóképpen senki sem hitte, hogy a *Tízparancsolatot* ugyanúgy – vésővel és kalapáccsal – vésték a szívünkbe vagy lelkünkbe, mint ahogyan a kőtáblákba. Senki sem gondolta komolyan, hogy Isten vagy a természet ugyanúgy – például ásóval – ültetett belénk bizonyos elveket vagy ideákat, ahogyan a földműves ülteti a földbe a palántákat meg a magokat. Senki sem gondolt olyan kozmikus méretű abszurditást, hogy ha netán felboncolunk egy embert, akkor a szívében – például a bal kamrán – ott találjuk valamilyen nyelven az „Én vagyok a te Urad, Istened; Uradat, Istened imádjad és csak neki szolgálj”, a „Ne ölj”, vagy a „Ne paráználkodj” parancsolatokat. Az innátisták által használt kifejezésmód a lelkünkbe írt törvényekről, a belénk pecsételt ideákról, a szívünkbe vésett parancsolatokról, a belénk plántált elvekről, vagy a lelkiismeretnek a jó és a rossz közötti különbséget felvillantó szikrájáról, valamint a lelkiismeret szikrái által szentesített morális és vallási parancsolatokról<sup>24</sup> kiküszöbölhetően metaforikus nyelvezet volt. Locke<sup>25</sup> – Yolton és Forrai – ugyanakkor teljesen figyel-

<sup>22</sup> Például Sir Matthew Hale vagy William Bates (lásd YOLTON 1956, 34, 36).

<sup>23</sup> A metaforikus megfogalmazások fontosságát már Gibson is hangsúlyozta (GIBSON 1917/1931, 32). De az innátizmus kritikusai (például Samuel Parker) Locke korában is felfigyeltek a metaforák túlnyomó szerepére (lásd YOLTON 1956, 45).

<sup>24</sup> A lelkiismeret szikrájával kapcsolatos, közvetlenül Locke előtti angol viták kiváló áttekintését adja Greene (GREENE 1991a).

<sup>25</sup> Locke az 1.2.1.-ben használja a metafora-bevezető „as it were” kifejezést, de ezt gyorsan elfelejti vagy el is akarja felejteni, minthogy ő maga roppant elítélően nyilatkozik (3.10.34.) a képletes beszéd használatáról az igazság keresése során. Nem nehéz azonban észrevenni, hogy Locke és az innátizmus többi ellenfele is metaforákhoz folyamodik. Az arisztotelési ihlettségű metafora, a hírhedt *tabula rasa* csak egyike volt az innátizmussal ellentétes álláspont kifejtése során alkalmazott metaforáknak. Csábító lenne az egész innátizmus vitát a rosszul vagy még rosszabbul megválasztott metaforák harcának tekinteni, de ennek érdemes ellenállni.

men kívül hagyta az irreducibilisen metaforikus nyelvezetet, s mint közismert a metaforák szó szerinti értelmezése csak nevetséges abszurdításokhoz vezethet.

Harmadszor, a Yolton által felsorakoztatott idézetekben szereplő, bizonyos árulkodó kifejezésekre is érdemes odafigyelni. Yolton azt állítja, hogy a naiv innátizmus elméletének Richard Carpenter, Edward Stillingfleet és Robert South volt a legmegátalkodottabb képviselője (YOLTON 1956, 39). Carpenter azonban a moralitás alapjának tekintett lelkiismeretet nemes és isteni képességként vagy fakultásként jellemzi (i. m. 31); Stillingfleet a velülnszületett ideákat általános és szükségszerű prolépsziszeknek vagy anticipációknak nevezi (i. m. 36–37), South pedig Platón érvének megismétlése után a velülnszületett morális ideákat a moralitás csiráinak vagy magvainak nevezi (i. m. 39). Szembeszökő az is, hogy egy másik állítólagos naiv innátista, William Sclater az innátizmus egyáltalán nem naiv, ágostoni változatát eleveníti fel (i. m. 33), amely az isteni kegyelem aktusával köti össze azt, hogy a moralitás belénk ültetett, velülnszületett magjaiból az isteni törvénynek megfelelő morális jó kifejlődhessen. Nem akarom tovább rágni ezt a csontot, hiszen jól látható, hogy az idézetek döntő többségében anticipációkról, prolépsziszekről, képességekről, csírákról és magokról, a lelkiismeret vagy az isteni fény szikráiról, természetes hajlandóságokról, közös fogalmakról esik szó a velülnszületett ideák és elvek jellemzésekor. E kifejezéseknek pedig emlékeztetniük kellett volna mind Yoltont,<sup>26</sup> mind Forrait a sztoicizmusra, éspedig úgy az ókori, mint az újkori változatára.

Következésképpen, bár elképzelhető, hogy a naiv innátizmusnak voltak képviselői, Yolton könyvének nem sikerült bebizonyítania, hogy a Locke előtti Angliában bárki is komolyan elfogadta volna az innátizmusnak azt a naiv, primitív változatát, amelyet azután Locke nagy dérrel-dúrral cáfolt meg az *Értekezés* első könyvében. Forrai pedig, minden önálló történeti vizsgálódás és kritikai hozzáállás nélkül, egyszerűen átvette Yolton népszerű, de alapvetően téves álláspontját.

## VIII.

Locke, az 1.2.1.-ben, az elfogadott innátista vélemény körülírásakor, használ egy görög kifejezést, amelynek – ha semmi másnak nem is – mindenképpen fel kellett volna hívnia Forrai figyelmét a sztoikus filozófiai kontextusra; a szóban forgó görög kifejezés, *koinai ennoiai*, legjobb tudomásom szerint ugyanis sztoikus eredetű. A kifejezés jelentése: közös fogalmak.

A „közös fogalmak”, valamint az ezekhez kapcsolódó „prolépszisz” (anticipációk, előfogalmak vagy profoteltevések) eredeti sztoikus értelme mindig is komoly viták tárgyát képezte.<sup>27</sup> Az azonban nem vitás, hogy a sztoikusok a „közös fogalmak” alatt az egész emberiség számára közös fogalmakat értettek, megengedve persze a szokások és a neveltetés következtében előálló eltéréseket, vagy a gyerekek és az idioták esetében jelentkező kivételeket. A sztoikusok az emberiségre jellemző közös fogalmak hangsúlyozásával az emberi nem – ismeretelméleti, morális és vallási szempontból vett – egységét központi jelentőségű filozófiai tanítássá emelték. Az emberi természet közös törvényei által irányítva, minden ember egyformán tagja a világ közösségének,

<sup>26</sup> Yolton ugyan a prolépszisz kapcsán egy rövid megjegyzés erejéig kitér a sztoikusokra (YOLTON 1956, 36–37), de nem firtatja tovább a lehetséges összefüggéseket, sőt gyorsan hátrat fordít az egész kérdésnek.

<sup>27</sup> Lásd például SANDBACH 1930; TODD 1973. Sajnos, még az sem tisztázódott kielégítő módon, hogy mi volt a az epikurosi nézetek tényleges szerepe a sztoikus álláspont kialakulásában.

az emberiségnek. A sztoikusok nem csak prédikáltak az emberi nem egységét, hanem a gyakorlatba is átültették a tanítást, hiszen az iskolának férfiak és nők, görögök és nem görögök, „barbárok” és rabszolgák egyaránt tagjai lehettek és voltak is.

Lehetetlenség pontosan meghatározni, hogy a sztoa története során a közös fogalmak vagy az anticipációk mikor váltak velűnkszületett fogalmakká vagy anticipációkká. Annyi bizonyos, hogy az innátizmus majdnem egész metafora-készlete megtalálható már Cicerónál és Senecánál, s Cicero – bár mindez nem feltétlenül a saját véleményét tükrözi – már a velűnkszületettség fogalmát is használja, továbbá az istenek létezésével összefüggésben összekapcsolja a velűnkszületettséget a *consensus*szal.<sup>28</sup> Seneca pedig, aki szintén elfogadta a *consensus*t az igazság ismérvének,<sup>29</sup> tovább mélyíti és népszerűsíti a sztoikus metafora-készletet, és – valószínűleg az eredeti sztoikus *logosz szpermatikosz* korábbi átértelmezésének eredményeként – az erény és a tudás belénk ültetett, velűnkszületett magjainak<sup>30</sup> metaforáját hangsúlyozza. A lelkiismeret szikráinak, vagy az isteni fény szikráinak metaforája pedig, minden valószínűség szerint, a sztoikus *ekpürószisz* fogalmából származik.

Mint – a *De Natura Deorum*ban a szkepticismust képviselő Cotta szájába adva a szót – Cicero is részletesen tárgyalja, az Akadémia szkeptikusai nagy hévvel vetették bele magukat a közös fogalmak és a *consensus* cáfolatába. Érvelésük lényege mindig az volt, hogy az emberiségnek nincsenek közös fogalmai, és *consensus* sem létezik, mert az emberi nézetek és fogalmak olyan kavalkádjával találjuk magunkat szembe, például a különböző költőknél, filozófusoknál és különösképpen a különböző népeknél, amely eleve kizárja az egység lehetőségét. Az Akadémia szkeptikusai számos konkrét példával illusztrálták, hogy a különböző népek teljesen eltérő fogalmakkal rendelkeznek nem csak az istenekről, hanem a moralitás lényegéről, a jóról, rosszról, erényről és bűnről, teljesen eltérő társadalmi szokások szerint és teljesen eltérő jogi szabályok szerint élnek. Már a különbözőségek pusztá felsorolását is elégségesnek tekin-

<sup>28</sup> A sok lehetséges Cicero-idézet közül a két legfontosabb elégséges ennek alátámasztására. „Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum firma consensus, intelligi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus.” (*De Natura Deorum*, I. xvii.) „[...] inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in anima quasi insculptum esse deos.” (*De Natura Deorum*, II. iv.) A *consensus* mellett figyeljünk fel a „belénk ültetett”, „jobban mondva velűnkszületett”, majd megint a „velűnkszületett”, és a „mintegy a lelkünkbe vésett” metaforákra és fordulatokra. Bár nem tudom bizonyítani, de nagyon valószínűnek látszik, hogy a közös fogalmak és az anticipációk közötti különbség már jóval Cicero előtt kezdett elmosódni, és a *consensus* is jóval Cicero előtt fogalmazódott meg az igazság elégséges feltételeként, elvégre Cicero a különféle korabeli vagy korábbi nézeteket ismerteti a *De Natura Deorum*ban. A *Tusculanae Disputationes*ben viszont (I. xiii.) már saját véleményeként fogalmazza meg a *consensus*t. Cicero megállapítása pedig (amit Cicero szabályának vagy törvényének neveztek el) – mint látni fogjuk – egészen drámai szerepet játszott az innátizmussal és a *consensus*szal kapcsolatos újkori vitákban: „Ut porro firmissimum hoc adferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam est immanis, cuius mentem imbuerit deorum opinio – multi de dis prava sentient, id enim vitiosum more effici solet, omnes tamen esse et naturam divinam arbitrantur, nec vero id collocutio hominum aut consensus efficit, non institutes opinio est confirmata, non legibus, omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est [...]” A *consensus* ókori történetének részletesebb áttekintését illetően lásd OBBINK 1992.

<sup>29</sup> „Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri. Tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra lege moresque proiecta, ut non aliquos deos credat.” (*Ad Lucilium Epistolae Morales*, CXVII. 6.)

<sup>30</sup> A híres, Senecától sokat idézett mondat: „[...] natura [...] semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit” (i. m. CXX. 4.) külön pikantériája az, hogy Mackie Locke-ról írt, és Forrai által is idézett könyvének befejezéséként éppen a mérsékelt innátizmus egyik lehetséges megfogalmazásaként idézi Seneca mondását (lásd MACKIE 1976, 225). Csak a filológiai szőrözök kedvéért említem meg, hogy Mackie rosszul adja meg az idézet helyét, az ugyanis nem a CXV-ben található.

tették a *consensus gentium* cáfolatához, valamint a *dissensus gentium*, azaz annak bizonyításához, hogy nincsenek az egész emberiség számára közös fogalmak, s az emberi nem – ismeretelméleti, morális és vallási szempontból – semmilyen egységet nem mutat; így az összemérhetetlen különbözőségek miatt semmi sem köt össze egy embert a másikkal. Az akadémiai szkeptikusok kritikájának crescendóját pedig a Sextus által említett tizedik trópusban találhatjuk meg, ahol a hangsúly alapvetően eltolódva arra esik, hogy nincs, de nem is lehet az inkommensurábilis különbözőségek megítélésének semmiféle kritériuma.

## IX.

A korai modern filozófia innátizmus vitájának történeti és filozófiai hátterét a két nagy tradíció – a zsidó-keresztény vallási tradíció és a görög-római filozófiai tradíció – összefonódása alkotta. Az innátizmus és az ezzel járó bibliai metaforák,<sup>31</sup> valamint a görög-római, elsősorban sztoikus metaforák már a korai egyházatyáknál összekapcsolódtak az Isten, a moralitás, az emberre vonatkozó természettörvény, a lelkiismeret, az eredeti bűn, az üdvözülés és az emberi megismerés lehetősége kapcsán folytatott diskussziókban és vitákban. Ahogy Maryanne Cline Horowitz kiváló kultúrtörténeti monográfiájában kimutatta, a bibliai és a sztoikus metaforák nem csak az ókori és a középkori teológiai diskussziókba épültek bele, hanem beleszövődtek az építészetbe, a képzőművészetekbe, az oktatásemelésekbe, valamint a nevelésemelésekbe is (HOROWITZ 1998).<sup>32</sup>

Ám ne higgyük, hogy a nagy skolasztikusoknál a velünkszületettség és a *consensus* gondolata teljesen a feledés homályába merült. Aquinói Tamás például részletesen foglalkozik az „Isten létezik” kijelentés – állítólagos – önevidens voltával.<sup>33</sup> Arisztotelészt követve egy kijelentés vagy elv önevidenciáját kétféleképpen, ismeretelméletileg és logikailag jellemzi: ismeretelméletileg egy kijelentés akkor önevidens, ha tudjuk ezt, mihelyt megértjük a benne szereplő terminusok jelentését, azaz a kijelentés igazságát belátjuk az emberi ész természetes fénye alapján; logikailag egy kijelentés akkor önevidens, ha tagadását nem tudjuk elgondolni. Magyarozatként hozzáfűzi, hogy a logikai értelemben vett önevidencia abból a tényből származik, hogy az önevidens kijelentések esetében a predikátum bennefoglaltatik a szubjektumban. Az önevidencia fogalmát végül összeköti a *consensus* fogalmával, hiszen az önevidens kijelentéseket, például a bizonyítás első elveit, minden épelméjű ember elismeri és elfogadja, mihelyt megérti a terminusok jelentését.

Aquinói Tamás az „Isten létezik” kijelentés önevidenciájának, valamint az előbb röviden vázolt önevidenciának a tárgyalását az „Isten létezik” velünkszületettségének kérdésével nyitja meg, méghozzá Damaszkénoszt idézve, aki szerint Isten ismerete ter-

<sup>31</sup> Meg kell említenem, hogy a *Példabeszédek* könyvében szereplő egyik passzus (20.27) ókori és kora középkori zsidó és keresztény értelmezése vezetett el az ész természetes fénye fogalmához, amelyet Aquinói Tamás – valamint a többi skolasztikus is – nagy előszeretettel alkalmazott. Descartes, amikor az ész természetes fényét az igazság kritériumaként határozza meg, erre a bibliai-skolasztikus tradícióra támaszkodik. A passzus értelmezésével, valamint az értelmezésben használt „az Isten gyertyája” metaforával kapcsolatos XVII. századi angol vitákat illetően lásd GREENE 1991b.

<sup>32</sup> Horowitz a késői sztoikusoktól Charronig terjedő időszakot elemzi, s bár a roppant érdekes könyv fókuszában a kultúrtörténet áll, a mű, amely végigkíséri az erény és a tudás magjainak metaforáját, az általánosabb filozófiai kérdések rövid taglalására is sort kerít.

<sup>33</sup> *Summa Theologica*, I. q. 2. art. 1; *De Veritate*, I. q. 10. art. 12. A bevett szokásnak megfelelően a *per se notum* kifejezést fordítom önevidensnek, bár a fordítás nem adja vissza a kifejezés eredeti kértelműségét.

mészettől fogva bele van helyezve vagy plántálva mindenkibe, s ennél fogva az „Isten létezik” állítás önevidens. Majd az önmagukban vett önevidens kijelentések és a számunkra önevidens kijelentések megkülönböztetése után kijelenti, hogy Isten léte, bár önmagában önevidens, számunkra nem az, ezért Isten létezésének olyan bizonyítékaira van szükség, amelyeket az emberi értelem természetes fénye alapján mindenki képes belátni. Az első ellenvetésre adott válaszában ugyan elismeri, hogy a természet Isten létének ismeretét mindannyiunkba beleplántálta, jöllehet szerinte ez az ismeret nem világos vagy specifikus,<sup>34</sup> s így nem üti meg a nyilvánvaló és abszolút tudás mércejét. Ez a kitétel viszont a leghatározottabban mutatja, hogy az innatizmus valamilyen legyengített változatát Aquinói Tamás is elfogadta, éspedig nem pusztán a gyakorlati észnek a természettörvényből adódó első elveit illetően.

Bár valamilyen formában mind az innatizmus, mind a *consensus* gondolata megtalálható tehát a skolasztikusoknál, a *consensus* fogalma nem került az Isten létével vagy a moralitás, a gyakorlati ész alapelveivel kapcsolatos skolasztikus teológiai értekezések centrumába. Minden a logikában kellőképpen jártas filozófus vagy teológus látta, hogy az egyetemes elfogadottságon alapuló érv nem bizonyítja Isten létét, illetve az erkölcs alapelveit. Ennek ellenére a későbbiek során – a népszerűsítő teológiai és vallási könyvekben, főként a tankönyvekben – a *consensus gentium* mégis istenérvvé alakult át, amely, bár nem ad elméleti vagy demonstratív bizonyosságot Isten létéről, morális bizonyosságot azonban mindenképpen nyújt, így elégséges feltételét szolgáltatja annak az állításnak, hogy Isten léte és a morál alapjai velünk születtek.

## X.

Talán mondanom sem kell, hogy a reneszánsz, majd a kora újkor idején, amikor a klasszikus görög-római filozófiai műveltség cunamiként árasztotta el Európát, többek között Cicero és Seneca műveinek hihetetlen népszerűsége folytán<sup>35</sup> a velünk születettség és a *consensus* gondolata újra a viták középpontjába került. Az ókorban a sztoikusok és a szkeptikusok között zajló nagy vitát az újkor filozófusok és teológusok újrakezdtek, immár új körülmények között, s új fejlemények hatására. Az utóbbiak közül csak kettőt említek meg.

Az egyik a sztoikus „közös fogalmak” értelmének kitágulása volt, részben valószínűleg annak hatására, hogy Euklidész axiómái is közös fogalmakként vonultak be a tudománytörténetbe és a filozófiatörténetbe,<sup>36</sup> s így az eredetileg hangsúlyozott közös fogalmak mellett a matematikai axiómákat, az arisztotelészi vagy a skolasztikus bizonyítás elveit, a gyakorlati ész első elveit, különféle valódi vagy vélt axiómákat, újonnan kitalált princípiumokat és maximákat is teljesen elfogadottá vált közös fogalmaknak titulálni. A fogalom kiterjesztésének legekleatásabb példáját maga Descartes szolgáltatja,

<sup>34</sup> A *Summa*-ban az ehhez fűzött magyarázat – a közeledő ember és Péter ismeretének logikai-szemantikai különbségéről – azt az interpretációt is megengedi, hogy Isten nem világos vagy nem specifikus ismerete egy akcidentális leírás által közvetített ismeret csupán. A *De Veritate*-ben ez a magyarázat nem található meg.

<sup>35</sup> Például Cicero *De Natura Deorum*-ja a kontinensen még a jezsuita iskolákban is kötelező olvasmánnyá vált mindenki számára, aki latinul tanult – márpedig abban a korban mindenki tanult latinul, aki iskolába járt.

<sup>36</sup> Erősen vitatott kérdés, hogy maga Euklidész használta-e a *koinai ennoiai* kifejezést az axiómák megjelölésére, vagy a kifejezés csak későbbi, sztoikus ráarakódás az *Elemekre* (lásd Todd 1973, 61, 78. l.). Todd szerint a kifejezés már az ókorban – valószínűleg az athéni iskolában – áttevődött az arisztotelészi bizonyítás közös elveinek (*koinai arkhai*) megjelölésére is. Teljesen kizártnak tartom viszont, hogy Locke az 1.2.1.-ben a *koinai ennoiai* említésekor az euklidészi axiómákra gondolt volna, hiszen Euklidész axiómái között semmit sem talál ni Istenről, a moralitás elveiről, a lélek hallhatatlanságáról vagy akár a bizonyítás közös elveiről.

aki Isten, a szabad akarat, a kauzalitás, az én, stb. fogalma mellett saját filozófiájának alaptéziseit is közös fogalmaknak minősíti, olyan közös fogalmakat vezetve be, amelyekről Euklidész még csak nem is álmodhatott. Mint Descartes példája is mutatja, teljesen bevett gyakorlat volt egyedi fogalmakat és kijelentéseket, azaz, egyedi ideákat, valamint elveket vagy princípiumokat közös fogalmaknak minősíteni. Locke megfogalmazása az 1.2.1.-ben ugyanezt tükrözi, hiszen velünk született elveket és fogalmakat egyaránt említ az innatista felfogás kifejtésekor, sőt, ugyanitt velünk született benyomásokról vagy lenyomatokról, írásjegyekről, majd igazságokról is beszél. Az első könyv gondos áttanulmányozása világosan mutatja, hogy maga Locke is – minden elméleti skrupulus nélkül – oszcillál a különféle kifejezések között, jöllehet három fejezet címét az „elvek” alapján fogalmazza meg.

Noha teljesen igaz, hogy Locke különbséget tesz az elvek, a kijelentések és az ideák vagy fogalmak között, mely az *Értekezés* negyedik könyvében különös jelentőségre tesz szert, Greenlee-vel (GREENLEE 1972) és Forraival (FORRAI 2005, 60) ellentétben nem hiszem, hogy valami elképesztően vastag filozófiai bőrt lehetne lenyúzni erről a megkülönböztetésről az innatizmus bírálata során. Először is, mint az előbb már jeleztem, Locke-nál – csakúgy mint Descartes-nál – a kifejezések olyan bacchanáliáját találjuk, amely nem csak lehetővé teszi, hanem meg is követeli az átjárást az egyedi ideák és az elvek vagy princípiumok között. Másodszor – ahogy a Yolton által idézett szerzők példája is mutatja – Angliában is teljesen bevett gyakorlat volt az egyedi ideák, a benyomások, a lenyomatok, a fogalmak, az írásjegyek és az elvek, illetve kijelentések közötti filozófiai szlalomozás. Harmadszor, és ezt tartom perdöntőnek, Locke érvelése az első könyvben – mint erre később részletesebben is kitérek – előfeltételez egy filozófiai tézist, nevezetesen az ideák aktuális és szükségszerű tudatosságának tézisének, melyet Locke az 1.2.5.-ben benyomásokra vagy lenyomatokra, fogalmakra, kijelentésekre és igazságokra egyaránt alkalmaz, nem jelezve semmiféle különbséget a különböző megfogalmazások között, illetve nem mutatva semmiféle preferenciát az egyik vagy másik megfogalmazás javára. Sőt, úgy tűnik, mintha mindegyik esetben ugyanarról beszélne.

A másik roppant fontos új fejlemény a kultúrák találkozásának megrendítő, majdhogynem sokkoló hatása volt. Amerika felfedezése, az egyre gyakoribb utazások a világ különböző tájaira, a felélénkült hittérítői tevékenységek, az agresszív misszionárius küldetések az emberi univerzum olyan kitágulásához vezettek, amelyre a korábbiakban sohasem volt példa. A meglátogatott területek népeinek vallási, kulturális és szociális szokásait az utazók többsége Cicero szabályának vagy törvényének fényében próbálta értelmezni, mely azt mondta ki, hogy nincs olyan vad vagy civilizálatlan nép, amelynél valamilyen formában ne lenne meg az istenekbe vetett hit, és nincs olyan dúvad, elállatiasodott barbár, kinek elméjében ne lenne meg az isteneszme. A felfedezések, az utazások, a bennszülött nyelvek alaposabb megismerése lehetővé tette Cicero szabályának empirikus ellenőrzését. Az útleírások egyik része Cicero szabályának empirikus megerősítését hangsúlyozta, másik része viszont a szabály empirikus cáfolata és a szabály végleges elvetése vagy jelentős átértelmezése mellett kardoskodott. Az előbbire jó példa a Locke által is hivatkozott (1.3.9.) Jean de Léry, aki braziliai utazásának leírását Cicero szabályának említésével kezdi, majd a szabály empirikus megerősítésével végzi,<sup>37</sup> annak a reményének is hangot adva, hogy miután az amerindiánok

<sup>37</sup> Locke vagy nem olvasta végig Léry útleírását vagy nem fogadta el Léry konklúzióját, mert az 1.3.9.-ben úgy tünteti fel, mintha Léry azt mondta volna, hogy a braziliai amerindiánoknak nincsen se istene, se hazája, se vallása, se morálja (lásd CAREY 2004).



elmjében is megvannak a vallás magjai vagy csírái, az istenhit prolépsziszei, könnyen be tudják majd fogadni az igaz vallás, a kereszténység tanításait is. Az utóbbira jó példát szolgáltat a Locke által is hivatkozott (1.4.8.) Simon de La Loubère, aki útleírásában a szíamiakat egyértelműen ateista népnek minősítette, de ugyanezt példázza a Sziámba és Kínába küldött dominikánus hittérítők serege is, akik a jezsuita hittérítők többségének véleményével ellentétben a szíamiakat, sőt a kínaiakat is civilizált, de ateista, istentelen népnek minősítették,<sup>38</sup> mondván a Cicero szabályában kimondottaknak semmi nyomát sem találták bennük (s mert a jezsuiták hittérítői monopóliumának is jól be akartak tartani).

Egyáltalán nem meglepő tehát, hogy az 1.4.8.-ban Locke frontális támadást intéz Cicero szabálya ellen<sup>39</sup> az ateistának kikiáltott, civilizálatlan és civilizált népek és nemzetek pusztá felsorolásával. Az 1.4.9.-ben és a következő paragrafusokban is tovább gyűri, gyötri és gyaszolja Cicero törvényét, mondván még ha igaz lenne is a szabály, akkor sem bizonyítaná Isten fogalmának velünk születettségét, ellenkező esetben ugyanis egy hasonló szabály, ami például azt mondja ki, hogy nincs olyan vad, elállatisodott nép, amelynél ne találánk meg a Nap, a tűz, a szám, a hő fogalmát, azt bizonyítaná, hogy ezek a fogalmak is velünk születtek. Talán a megállapítás dramatizálása érdekében hozzáteszi, hogy előbb-utóbb minden racionálisan gondolkodó ember eljut Isten fogalmához, a velünk születettség roskatag, korhadt mankója nélkül is, pusztán eszének használatával, hiszen Isten ideája tudásunk minden részéből természetes módon levezethető, s pontosan ezért tűnik jóval meglepőbbnek egy olyan népre bukkanni valahol, amely annyira elállatisodott, hogy nem rendelkezik Isten fogalmával, mint egy olyan népet találni, amely nem rendelkezik a számok vagy a tűz fogalmával (1.4.9.).

## XI.

Locke könyvtárában majdnem kétszáz, részben kontinentális szerzőktől, részben angol szerzőktől származó útleírás volt, s Locke maga szenvedélyesen – bár több esetben is felületesen – olvasta az útleírásokat. A mai olvasó számára úgy tűnhet, Locke – a többé-kevésbé megemésztett útleírások alapján – az *Értekezés* első könyvében, de máshol is, majdhogynem rasszista kijelentéseket tesz a nem európai népekről, különösen az amerindiánokról.<sup>40</sup> Nem hiszem azonban, hogy az *Értekezés*ben erről lenne szó, bár el kell ismernem, hogy Locke néhány kitétele elég durván hangzik, s hogy a rasszizmus valamilyen brutális formája Amerika felfedezése óta elfogadott volt, sőt – az amerindiánok ember-voltát megállapító, 1537-ben született pápai állásfoglalás ellenére – egyre erősödött a korban, és később is. Közismert például, hogy a nagyon felvilágosult nagy felvilágosító, David Hume eléggé alpári módon volt rasszista.

<sup>38</sup> A történet, amely a Sorbonne és végül a pápa a szíamiak és a kínaiak ateizmusát leszögező állásfoglalásával végződött, részletes leírására nézve lásd KORS 1990. Locke-nak az a megjegyzése (1.4.8.), hogy az erősen sinofil jezsuiták egyemberként ismerték el ateistának a kínaiakat, egyszerűen nem állja meg a helyét, és megint csak azt mutatja, hogy Locke vagy felületesen olvasta el az útleírások egy részét, vagy nem volt kellőképpen tájékozott a kérdésben.

<sup>39</sup> Ez persze nem akadályozta meg Locke-ot abban, hogy pedagógiai írásában a legnagyobb elismeréssel szóljon Cicero *De Officiis*éről.

<sup>40</sup> Locke politikai filozófiájának újkeletű revizionista értelmezései szerint Locke, ha nem is volt kimondottan rasszista, de politikai elmélete és az amerikai kolóniákkal kapcsolatos politikai tevékenysége az angol kolonializmus megtámogatását szolgálta, s az amerindiánok teljes leigázásának eszközüvé vált (lásd TULLY 1994). Hasonló álláspontot fejt ki Arneil is (ARNEIL 1996).

Véleményem szerint az *Értekezés* első könyvének történeti kontextusát nem a rasszizmus vagy az angol kolonializmus ideológiája, hanem az újra elkezdett és újra lefolytatott sztoikus-szkeptikus vita alkotta. Locke ebben a vitában vett részt – mint ezt már mások is pedzegették – a sztoikus felfogás ellen az akadémiai szkeptikusok érvstruktúráját felhasználva, megspékelve mindezt az újkori példákkal. Ez a magyarázata annak, miért idézi halmozottan az útleírásokat az első könyvben, s miért hivatkozik oly sűrűn az eltérő, inkommensurábilis vallási, morális vagy kulturális nézetekre és szokásokra. Az Akadémia szkeptikusai – Cicero és mások tanúbizonysága szerint – ugyanezt tették, amikor a közös fogalmakat és a *consensust* próbálták cáfolni. Locke maga bizonyára azt is gondolhatta, hogy minél több ellenpéldát hoz fel a közös fogalmak és a *consensus* ellen, annál meggyőzőbbé teszi, hogy az innátizmus nem több mint a filozófusok és a teológusok lázálma.<sup>41</sup> Cicero szabályának letámadása az első könyvben mindössze egy részét képezte Locke általánosabb filozófiai célkitűzésének, a sztoikus felfogás cáfolatának.<sup>42</sup>

Ezen a ponton meg kell jegyezni, hogy az újkori szkepticizmus és az újkori sztoikus felfogás egy komoly interpretációs problémát vet fel. Nagyon nehéz ezeket az ókorban talán élesebben elváló filozófiákat az újkorban – úgymond – tiszta formában megtalálni, ezért csak többé-kevésbé elkülönülő és elkülöníthető tendenciákról érdemes beszélni, hiszen mind a filozófusok, mind a teológusok csak kicsemegézték a nekik leginkább megfelelő érveket és álláspontokat az ókori hagyományból. Emellett, Angliában – talán Hobbes kivételével – Hume-ig, a kontinensen pedig Spinozáig, de még jóval utána is, az egyik fő szempont az volt, miként egyeztethetők össze a kicsemegézt álláspontok a zsidó-keresztény hagyomány teológiai és morális tanításaival. Csak néhány közismert példát említek ennek illusztrálására. Montaigne a pürrhonista szkepticizmust ötvözte a kereszténység fő üzenetével, de például a kannibálokról írt esszéje a sztoikus emberfelfogás hatásáról is tanúskodik; Charron a szkepticizmust, a sztoikusok természettörvénnyel kapcsolatos nézeteit és az „igazi” kereszténységet vegyítette össze; du Vair és Lipsius a sztoikus álláspontot kapcsolta össze a kereszténységgel; Gassendi pedig az akadémiai szkepticizmust, az epikurosi filozófiát, a születőben lévő tapasztalati természettudományos szemléletet és a kereszténységet próbálta összegyúrni. Descartes – bár igyekezett ezt elhallgatni – maga is jócskán csipegetett mind a skolasztikus filozófiai, mind a szkeptikus, mind a sztoikus hagyományból,<sup>43</sup> hogy a

<sup>41</sup> Ám még ilyen személyes motivációt sem kell Locke-nak tulajdonítanunk, hiszen a kora újkorban az akadémiai szkepticizmus példákat halmozó tradíciója mellett a középkori és reneszánszbeli *florilegia* hagyományát is megtalálhatjuk, amely szintén idézeteket, hivatkozásokat, példákat halmozott a végtelenségig. Montaigne és Charron például ötvözi a szkepticizmus példákat halmozó hagyományát a *florilegia* hagyományával, Grotius pedig úgy tűnik, csak a *florilegia* hagyományára támaszkodik. Mindenesetre a példák halmozását illetően mindhárom túllícitálják még Locke-ot is.

<sup>42</sup> Az akadémiai szkepticizmus érvstruktúrájának Locke-féle alkalmazása felvet egy nagyon nehéz kérdést, nevezetesen Locke és a szkepticizmus viszonyának problémáját. Az első könyv érvelése azt a kérdést veti fel, nem ment-e Locke túl messzire az akadémiai szkepticizmus felhasználása során, vagyis hagyott-e magának visszautat. Locke maga is tisztában lehetett azzal, hogy az első könyv érvelése nyitva hagyja a kaput elsősorban a morális szkepticizmus vádjá előtt, hiszen a későbbiek során heroikus, de mindvégig sikertelen kísérleteket tett a morál elveinek bizonyítására, az erkölcs mint demonstratív tudomány megalapozására. Talán a morális szkepticizmus sugallata ad magyarázatot arra, hogy miért tekintette szkeptikusnak az *Értekezés* szerzőjét Locke számos kortársa; erről részletesebben lásd CAREY 1997. Az utóbbi időben újra megéledt az érdeklődés az iránt, valójában hogyan is viszonyult Locke az akadémiai vagy a pürrhonista szkepticizmushoz. Számos fontos tanulmány foglalkozik ezzel a kérdéssel, lásd például Van LEEUWEN 1970; BOLTON 1983; POPKIN 1996; ROGERS 1996. A hazai szakirodalomban lásd FARAGÓ-SZABÓ István fontos tanulmányát (Faragó-Szabó 2007).

<sup>43</sup> Leibniz egyenesen azzal vádolta meg Descartes-ot, hogy egy új sztoikus szektát hozott létre. Annyi mindenesetre igaz, hogy Descartes elfogadni látszik Cicero szabályát. Nehéz lenne ugyanis másként értelmezni az ellenvetések első csoportjára adott válaszában azt a kijelentését, hogy Isten ideája mindenki elméjébe egyaránt bele van helyezve vagy bele van plántálva.

keresztény teológiát már ne is említsem. Végül a cambridge-i platonisták Platón, egy adag Arisztotelészt, Descartes-ot, bizonyos sztoikus nézeteket és a keresztény teológiát próbálták egységbe kovácsolni. Nem érdemes tovább szaporítanom a példákat, mert a tanulság mindegyik esetben az, hogy az ókori filozófiai hagyomány újkori recepciója fölöttébb eklektikus módon zajlott le.<sup>44</sup> Nem vitás viszont, hogy a kora újkori filozófiában egyaránt felfedezhető egy erős szkeptikus áramlat és egy erős sztoikus vonulat is. Az újkori sztoikus áramlatot bizonyos, többé-kevésbé közösen elfogadott nézetek jellemezték: a velünkszületettség (aktuális vagy többnyire diszpozicionális velünkszületettség), a *consensus* (kivételeket megengedő vagy tényellentétes formában), a közös fogalmak és prolépsziszek, az – egyesek szerint – Isten által írt, de az emberben mindenképpen megtalálható természettörvény (ami később természetjoggá, majd évszázadokkal később egyetemes emberi jogokká alakult át), valamint az emberi nem egysége jelentette azt a kapcsolatot, ami összekötötte az egyébként teljesen divergáló filozófusokat és teológusokat. Fontos hangsúlyozni ugyanakkor, hogy az újkori sztoicizmus keresztény sztoicizmus volt.

## XII.

Nyilvánvaló, hogy nem Locke indította el a sztoikus-szkeptikus vitát, az majdhogynem spontán módon alakult ki az ókori hagyomány újkori recepciója során. A vita egyébként is a kontinensen kezdődött, nem Angliában, noha a kettő nem volt intellektuális szempontból hermetikusan elzárva: a kontinensen zajló viták és álláspontok gyorsan átterjedtek Angliára, az angliai viták pedig a kontinensre. Megalapozatlannak tartom Yolton tézisének, amit Forrai – mint említettem – egy az egyben átvesz (FORRAI 2005, 61), miszerint az innátizmus a XVII. századi Angliában mást jelentett, mint a kontinensen; szerintük a kontinensen az innátizmus egyet jelentett a karteziánizmussal, míg Angliában a teológiai és a morális tanítások megalapozására szolgált.

Hangsúlyoznom kell, hogy az innátizmussal, a közös fogalmakkal és a *consensus*szal kapcsolatos vita – részben Cicero szabályának újraértékelése során – a kontinensen kezdődött el, és e vitákban a karteziánizmusnak eredetileg semmi, de semmi szerepe nem volt, s nem is lehetett, mert a vita jóval a karteziánizmus előtt kezdődött el, és még jóval Bayle után is javában folyt. Később persze a karteziánizmus is belekeveredett a vitába, többek között a janzenista karteziánus Arnould révén.

Az ateista népekkel kapcsolatos vita szintén a kontinensen kezdődött el, sok évvel a karteziánus filozófia megjelenése vagy népszerűvé válása előtt. Ugyancsak korábban indult útjára például a Kína-vita, amelyből – a jezsuiták ellen érvelve, ateistának minősítve a kínaiakat – jóval később Arnould, Bayle és Malebranche megint csak kivette a részét. A vitában – mely olyan fontosnak bizonyult, hogy később még Voltaire és Montesquieu is beszállt a ringbe<sup>45</sup> – Leibniz is részt vett, bár ő a „jeszuita konfuciánusok” oldalán.

Ezek a viták a *consensus*ról, a sztoikus innátizmusról és Cicero szabályáról folytak, s összekapcsolódtak a keresztény teológiai és morális tanítások érvényességével, valamint megalapozásának lehetőségével. A karteziánizmusnak valóban volt némi szerepe a vita egyes fázisaiban, illetve egyes résztvevői révén, de az a tézis, hogy a kontinensen az innátizmus egyet jelentett a karteziánizmussal, fényévekre van az igazságtól.

<sup>44</sup> A recepció számos fontos, a korábbiakban negligált aspektusát illetően lásd MILLER–INWOOD 2003.

<sup>45</sup> A részleteket illetően lásd KORS 1990, V; ISRAEL 2006, 71–85, 640–662.

Az is e tétel ellen szól, hogy Grotius innátizmusának az égvilágon semmi köze nem volt a karteziánizmushoz (lásd MILLER 1999–2000), továbbá – mint közismert – Leibniz innátizmusa sem elsősorban Descartes-ból táplálkozott. A tézis másik fele, miszerint Angliában az innátizmus kizárólag vagy elsősorban a teológiai és morális tanítások megalapozására szolgált, sem tűnik plauzibilisnek. A karteziánizmus – főként More és a cambridge-i platonisták közvetítésével megfogalmazódó – angliai recepciója azt mutatja, hogy a diszpozicionális innátizmus, a platóni visszaemlékezés tanával megtoldva, az ismeretelméleti megfontolásokban is jelentős szerepet játszott. Persze, az is teljesen igaz, hogy – ugyanúgy, mint a kontinensen – Angliában is kibogozhatatlanul összeszövődtek a szűkebben vett filozófiai, ismeretelméleti megfontolások a teológiai, vallási és morális megfontolásokkal.

### XIII.

Az eddig elmondottak fényében még élesebben vetődik fel a kérdés, pontosan kivel is vitatkozott Locke az első könyvben, kik álltak kritikájának célpontjában. Az eddig felvázoltak alapján ugyanakkor válaszom körvonalai is láthatók már. Válaszomat valószínűleg mind a hagyományos, mind a revizionista értelmezések képviselői eretnekségnek fogják minősíteni, ezt a stigmát azonban szívesen vállalom.

Locke nem ezzel vagy azzal a filozófussal vagy teológussal vitatkozott az *Értekezés*-ben; nem kizárólag Descartes, de nem is elsősorban az angol teológusok vagy egyházi személyek voltak kritikájának célpontjában, s Herbert of Cherbury-t is csak illusztrációként említi.<sup>46</sup> Locke kritikája egy filozófiai álláspontra, a sztoikus álláspontra irányult, mely nem köthető egy az egyben valamelyik filozófushoz vagy teológushoz. Az általa bírált sztoikus álláspont Locke rekonstrukciója, így Cassirernek teljesen igaza van abban (CASSIRER 1907, 167), hogy az első könyv innátizmusa tulajdonképpen egyfajta konstrukció. A Locke által bíralt innátizmus mindazonáltal nem valamiféle légvár, amit egyik boldogtalan pillanatában épített fel, hogy azután gyorsan le is rombolhassa. Vagyis Cassirernek egyáltalán nincs igaza abban, hogy a konstrukció minden történeti realitásnak híján van. Locke rekonstrukciója történetileg a korabeli szkeptikus-sztoikus vitákban gyökerezik.

Locke rekonstrukcióját akkor láthatjuk világosabban, ha röviden áttekintjük, milyen filozófiai feltételezéseket vagy téziseket használ fel érvelése során az első könyvben. Az innátizmus ellen felhozott számtalan apróbb érvét – például a velünkszületett gyakorlati elvek katalógusának hiányára hivatkozó érvét,<sup>47</sup> vagy a velünkszületett elméleti elveket illető széles körű tudatlanságra hivatkozó érvét –, illetve az ezekben felhasznált feltételezéseket nem fogom elemezni, mert ezeknél sokkal fontosabb az a négy döntő jelentőségű filozófiai tézis vagy feltételezés, amit könnyű felfedezni az *Értekezés*-ben. Locke ezekkel azt próbálja kimutatni, hogy az innátizmusnak csak egy bizonyos értelmezés szerint van értelme, minden másfajta értelmezés egybeesik saját nézeteivel, ez utóbbi esetben viszont az

<sup>46</sup> Locke nyugodtan említhette volna az Angliában legtöbbet olvasott kontinentális szerzőt, Grotiust is, hiszen a Grotius által felsorolt közös fogalmak (*De veritate religionis Christianae*, I. 2.) többé-kevésbé megegyeznek a Herbert of Cherbury által említettekkel. Ezek lényegében a *Tizparancsolat* bizonyos részeinek átfogalmazásai vagy értelmezései voltak, megtoldva az emberi természet törvényeként felfogott néhány princípiummal.

<sup>47</sup> Descartes kitér a katalógus hiányát érintő ellenvetésre (*Alapelvek*, I. 49.), melyre azt a választ adja, hogy nem lehetséges, de nem is szükséges összeállítani egy listát vagy katalógust az örök igazságokról, a közös fogalmakról vagy axiómákról. Ezeket ugyanis bármiféle katalógus nélkül is szükségképpen tudjuk, amikor alkalom adódik arra, hogy róluk gondolkodjunk vagy rájuk gondoljunk, hacsak elménket nem vakítják el az előítéletek.

egész vita pusztán üres szócsépléssé degradálódik. Az innátizmus egyetlen értelmes változata – amit naivnak és primitívnek szokás becézni – pedig nyilvánvalóan hamis.

Locke rekonstrukciójának bemutatása előtt szeretném megjegyezni, hogy Forrai nem fordított kellő figyelmet Locke négy tézisére és ezek szerepére az innátizmus kritikájában. Úgy tűnik, megelegedett annyival, hogy – a racionális rekonstrukció hagyományához csatlakozva – az innátisták egyik logikailag lehetséges érvét egy soványka szillogizmus formájában rekonstruálja (FORRAI 2005, 56), és ezzel a rekonstrukcióval szembeállítva próbálja meg bemutatni Locke érvelését. *A jelek tanából* azonban nem derül ki, hogy volt-e egyáltalán olyan innátista, aki legalább megközelítőleg a rekonstrukciónak megfelelően érvelt volna – jómagam képtelen voltam ilyen vagy ehhez hasonló érvelést találni. Arra vonatkozóan is kételyeim vannak, hogy a rekonstrukció minden szempontból alkalmas-e Locke érvelésének bemutatására. Forrai továbbá, Wall bizonyos megállapításaira (WALL 1977) alapozva, bevezeti az igazoló innátizmus fogalmát (i. m. 62–63). Eszerint az innátizmus nem csak az ideák pszichológiai eredetére vonatkozó álláspont volt, hanem a kijelentések igazságának megalapozására is szolgált; majd (i. m. 63) közli az igazoló innátista lehetséges érvelésének rekonstrukcióját. Nem akarok azon kekeckedni, hogy volt-e olyan innátista, aki akár megközelítőleg is így érvelt volna, mert lényegesebb kérdés az, hogy az innátista hagyomány szerint a *consensus* az igazság elégséges feltételét szolgáltatja, azaz, ha egy idea vagy elv egyetemesen elfogadott, akkor igaz is. Locke – mint Wall is mondja – nem veszi fel a kesztyűt az innátista hagyomány ezen elemével szemben, hanem inkább a lehetséges visszaélések, például a velülnszületett ideák isteni eredetére történő hivatkozások dramatizálásával próbálja lejáratni az innátizmus ezen ismeretelméletileg roppant fontos elemét. Persze érvelhetett volna ez ellen, hiszen ha – mint hangsúlyozza – a *consensus* a velülnszületettség szükséges feltétele és – miként az innátista hagyomány kiemeli – a *consensus* az igazság elégséges feltétele, akkor a velülnszületettség implikálja az ideák vagy elvek igazságát. Locke – ellentétben például Samuel Parkerrel (YOLTON 1956, 44) – elmulasztja annak az eshetőségnek a vizsgálatát, hogy a velülnszületett ideák vagy elvek lehetnének akár hamisak is. A velülnszületett ideák és elvek esetleges hamisságának kimutatása – a tényleges locke-i kritikával ellentétben – halálos episztemológiai csapást mért volna az innátista hagyományra.

#### XIV.

Locke rekonstrukciójának első tézise – ahogy erre a korábbiakban már utaltam – a *consensus omnium*mal kapcsolatos, hiszen az egyetemes elfogadottságot szigorú univerzalitásként értelmezi. Ez utóbbi felfogás motiválja számtalan ellenpéldáját vagy *modus tollens* típusú ellenérvét. Abból indul ki ugyanis, ha vannak velülnszületett ideák vagy elvek, akkor kivétel nélkül mindenkinél meg kell találnunk ezeket. Ám – mint a Locke által felsorakoztatott millió példa mutatja – a konzekvens hamis, tehát az antecedensnek is hamisnak kell lennie, azaz nincsenek velülnszületett ideák vagy elvek, akármit értünk is a velülnszületettség alatt. Locke ezen érvei azonban akkor és csak akkor érvényesek, ha a *consensus* valóban szigorú univerzalitást jelent. Csakhogy a szigorú univerzalitás tézise nem található meg az innátistáknál. Locke persze mondhatná vagy mondhatta volna, hogy annál rosszabb fényt vet ez az innátizmusra, hiszen a kivételeket megengedő vagy a tényellentétesen megfogalmazott egyetemesség minden, csak

nem tényleges egyetemesség. A szigorú univerzalitás tézise tehát Locke saját feltételezése volt a *consensus* igazi – és egyedül elfogadható – jelentését illetően.<sup>48</sup>

A második tézis a velülnkszületett ideák (elmebeli) jelenlétével kapcsolatos. Locke elfogadni látszik azt az álláspontot, mely szerint ha egy idea velülnkszületett, akkor ennek mindig, életünk minden pillanatában jelen kellene lennie az elménkben. Ha nem motoszkálna ez a tézis valahol Locke fejében, akkor teljesen érthetlenné válnának érvelésének azon részletei, amelyekben az újszülöttekre, a gyerekekre, stb. hivatkozva próbálja cáfolni az innátizmust. A tézist egyébként Locke expliciten is megfogalmazza az 1.2.1–2.-ben az innátizmus általános jellemzéseként. Ez a tétel nem feltétlenül Locke saját találmánya, hiszen már Hobbes is említi – ami velülnkszületett, az mindig jelen van –, a karteziánus innátizmus cáfolatát remélve tőle. Jacques de Rives Descartes-nak címzett, az anyaméhben már jelenlévő isteneszmével kapcsolatos ellenvetése szintén ezt a tézist használja ki. Hobbes-nak adott válaszában, valamint a *Notae in Programmab* Descartes nem győzi hangsúlyozni, hogy a diszpozicionális innátizmusnak nem része ez a tétel. Locke érvelése mindazonáltal előfeltételezi e tézist, vagyis azt, hogy csak az életünk minden pillanatára kiterjedő aktuális innátizmusnak van megkülönböztetett és megkülönböztethető filozófiai értelme.

A harmadik tézis az állítólag velülnkszületett ideák azonosságára vonatkozik. Ha egy idea velülnkszületett, akkor ennek minden ember számára ugyanolyannak, pontosabban ugyanannak kellene lennie. Locke érvelése az 1.4.13–16.-ban ezt a feltételezést használja ki, hiszen éppen arra akar rámutatni, hogy például Isten ideája – ellentétben a pusztá megnevezéssel – milyen roppant különböző az egyes emberek számára. Ilyen különbség azonban nem létezhetne, ha ez az idea velülnkszületett lenne. Ugyanez a feltételezés rejlik Locke 1.3.5.-tel kezdődő, a morális ideák irreducibilis különbségeit illető érveiben is. A tézis – legalábbis bizonyos formájában – nem Locke saját találmánya, hanem az *Értekezés* szerzője megörökölte ezt az akadémiai szkepticizmus érvelésstruktúrájából, hiszen a szkeptikusok különbözőségeket hangsúlyozó érvelése teljesen hatástalan, sőt érdektelen lett volna a velülnkszületett ideák, vagy a közös fogalmak mindenkire kiterjedő azonosságának explicit vagy implicit feltételezése nélkül.

A negyedik tézis az ideák szükségszerű tudatosságának tézise. Már Windelband is észrevette (WINDELBAND 1958, 462),<sup>49</sup> hogy Locke innátizmus-kritikájának ez az egyik legfontosabb és legdöntőbb feltételezése. Locke a tézist az 1.2.5.-ben expliciten is megfogalmazza, amikor azt mondja, az értelmetlenség vagy egyenesen az önellentmondás határát súrolja az a kitétel, hogy az elménkben vannak velülnkszületett ideák, de nem vesszük észre, azaz nem tudatosítjuk, nem fogjuk fel ezeket vagy nem tudunk róluk. Ha tehát egy idea velülnkszületett, akkor szükségképpen tudatában kellene lennünk ennek, és ha egy velülnkszületett elvről van szó, akkor szükségképpen tudnunk kellene, hogy az elv mit mond. A tézis – nekem úgy tűnik – Locke saját találmánya volt, sőt a tézis általános tudatfilozófiai formájában, miszerint egy ideával akkor és csak akkor rendelkezünk, ha tudatában vagyunk ennek, Locke egész tudatfilozófiáját és ismeretelméletét végigkíséri, és alapjaiban meghatározza. A 2.10.2.-ben Locke expliciten is megfogalmazza azt az általános tézist, hogy ideáink egyszerűen megszűnnek létezni, ha nem vesszük észre őket, ha nem vagyunk tudatában ezeknek. Locke éppen e tézis miatt elég sokat küsz-

<sup>48</sup> Az egyetemes elfogadottság, a *consensus omnium* gondolata visszatér Locke-nál a 4.16.6.-ban, de nem az igazság elégséges feltételeként, hanem a tényállásokra vonatkozó kijelentések legvalószínűbb igazságának feltételeként, azaz a demonstratív bizonyosságtól alig megkülönböztethető legmagasabb fokú valószínűség elégséges feltételeként.

<sup>49</sup> Sajnos, csak az angol fordítás volt elérhető számomra.

ködött az emlékezet valamennyire is plauzibilis magyarázatával. Mindenesetre az első könyvben ezt az általános tézist az állítólag velünkszületett ideákra alkalmazza.<sup>50</sup>

Az előbbi négy tézis értelmében tehát – Locke rekonstrukciója szerint – egy idea akkor és csak akkor minősülhetne velünkszületettnek, ha ugyanaz az idea mindig mindenkinen tudatosan jelen lenne. Olyan innátista, aki mindezt elfogadta volna sosem létezett. Locke érvelése szempontjából azonban ez nem sokat számít, mivel szerinte az innátistának két választása van: vagy ezt a nyilvánvalóan hamis álláspontot kell elfogadnia, vagy azt, amely a megismerés pusztá képességének velünkszületettségét hangoztatja. Ez utóbbi álláspont azonban semmi más, mint a diszpozicionális innátizmus, amelynek különböző változatait Locke részletesen taglalja. Ezzel azonban az a baj, hogy csak névlegesen innátizmus, hiszen mindenki – mind az innátista, mind az ellenfele – elismeri, hogy az elme képes bizonyos igazságok megismerésére. Ha tehát a megismerés pusztá képességének velünkszületettségét fogadja el valaki innátizmusként, akkor minden ismeretünk velünkszületettnek minősíthető, ám ugyanígy minősíthető szerzett ismeretnek is, azaz a velünkszületett és a nem velünkszületett közötti különbség egyszerűen eltűnik, s a vita üres szócsépléssé válik. A diszpozicionális innátizmus csak „roppant helytelen beszédmód, amely míg úgy tesz, mintha az ellenkezőjét állítaná, tulajdonképpen csak ugyanazt mondja, mint azok, akik tagadják a velünkszületett elveket” (1.2.5.).

Locke rekonstrukciója így abba a dilemmába próbálja belekényszeríteni az innátizmus képviselőit, amely szerint az innátista vagy valami egészen nyilvánvalóan hamisat kényszerül állítani, vagy pedig valami olyasmit, ami megegyezik Locke felfogásával – harmadik lehetőség nincsen. A rekonstrukció és az érvelés kritikai értékelésére itt sajnos nem áll módomban kitérni, ez már egy újabb tanulmányt igényelne.

## XV.

Befejezésül megismételném, hogy Forrai könyvének megjelenése – minden kritikám ellenére – nagyon fontos eseménye a hazai filozófiai életnek. A könyv persze sokkal jobb lehetett volna, ha a szerző az innátizmussal kapcsolatos házi feladatát is elvégzi, legalább olyan alaposan, mint ahogyan például az intencionalitással kapcsolatos feladatának eleget tett. Végül pedig igazán nagy kár és eléggé elszomorító, hogy e lenyűgöző filozófiatörténeti, de egyben filozófiai, episztemológiai, teológiai, morális, stb. kérdésnek a diszkusszióját a szerző azzal az lan Hackingtől származó bombasztikus – a további jelzők felsorolásától nehezen ugyan, de eltekintek – idézettel zárja le, amely a múltbeli és a jelenkori innátizmus problémájának éppen a filozófiai jellegét tagadja meg.

## IRODALOM

- ARNEIL, Barbara 1996. *John Locke and America, The Defence of English Colonialism*. Oxford: Clarendon Press.
- ARNOULD, Antoine – NICOLE, Pierre 1964. *Logique de Port-Royal. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaine de l'Université de Lille*, XII. Lille: René Giard. (Az 1683-as kiadás fotomechanikus utányomása: Paris, Guillaume Desprez, 1683.)
- BOLTON, Martha Brandt 1983. *Locke and Pyrrhonism: The Doctrine of Primary and Secondary Qualities*. In Myles Burnyeat (ed.): *The Skeptical Tradition*. Los Angeles: University of California Press.
- CAREY, Daniel 1997. *Locke as Moral Sceptic: Innateness, Diversity, and the Reply to Stoicism*. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, 292–309.

<sup>50</sup> Raffaella De Rosa amellet érvel (Rosa 2004) – véleményem szerint nem teljes sikerrel –, hogy már önmagában ez az általános tudatfilozófiai tézis Locke egész innátizmus-kritikáját cirkulárisrá varázsolja.

- CAREY, Daniel 2004. Locke's Anthropology: Travel, Innateness, and the Exercise of Reason. *The Seventeenth Century* 19, 260–285.
- CARRUTHERS, Peter – LAURENCE, Stephen – STICH, Stephen P. (eds) 2005. *The Innate Mind: Structure and Contents*. Oxford: Oxford UP.
- CASSIRER, Ernst 1907. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, B. 2. Berlin: Bruno Cassirer.
- COWIE, Fiona 1999. *What's Within? Nativism Reconsidered*. New York: Oxford UP.
- DESCARTES, René 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Budapest: Osiris.
- FARAGÓ-SZABÓ István 2008. A Descartes-i kétely angolszász recepciója: Locke. *Világosság* 7–8, 77–91 (lásd a Világosság jelen számát)
- FODOR, Jerry 2001. Doing Without What's Within: Fiona Cowie's Critique of Nativism. *Mind*, 110, 99–148.
- GIBSON, James 1917/1931. *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*. Cambridge: Cambridge UP.
- GREENE, Robert A. 1991a. Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance. *Journal of the History of Ideas* 52, 195–219.
- GREENE, Robert A. 1991b. Whichcote, the Candle of the Lord, and Synderesis. *Journal of the History of Ideas* 52, 617–644.
- GREENLEE, Douglas 1972. Locke and the Controversy over Innate Ideas. *Journal of the History of Ideas* 33, 251–264.
- HOROWITZ, Maryanne C. 1998. *Seeds of Virtue and Knowledge*. Princeton: Princeton UP.
- ISRAEL, Jonathan 2006. *Enlightenment Contested*. Oxford: Oxford UP.
- JOLLEY, Nicholas 1999. *Locke – His Philosophical Thought*. New York: Oxford UP.
- KORS, Alan C. 1990. *Atheism in France, 1650–1729, Volume I: The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton: Princeton UP.
- LAMPRECHT, Sterling P. 1927. Locke's Attack Upon Innate Ideas. *The Philosophical Review* 36, 145–165.
- LAMPRECHT, Sterling P. 1932. The Early Draft of Locke's Essay. *The Journal of Philosophy* 29, 701–713.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 1965. Nouveaux Essais sur l'Entendement humain. In úő: *Die philosophischen Schriften*. B 5. Hrg.: C. I. Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms. (Az 1882-es kiadás fotomechanikus utánnomása.) [Magyarul: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, ford.: Boros Gábor et. al. Budapest, L'Harmattan, 2005]
- LOCKE, John 1823. *Works*. Vol. IV. London: Thomas Tegg.
- LOCKE, John 1975. *An Essay concerning Human Understanding*. Ed.: Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press. (Magyarul: *Értekezés az emberi értelemről*, ford.: Vassányi Miklós – Csordás Dávid, Budapest, Osiris, 2003)
- MACKIE, John. L. 1976. *Problems from Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- MILLER, Jon 1999–2000. Innate Ideas in Stoicism and Grotius. *Grotiana (New Series)* 20/21, 143–162.
- MILLER, Jon – INWOOD, Brad (eds.) 2003. *Hellenistic and Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP.
- NEWMAN, Lex (ed.) 2007. *The Cambridge Companion to Locke's „Essay concerning Human Understanding”*. Cambridge: Cambridge UP.
- OBINK, Dirk 1992. 'What all men believe – must be true': Common Conceptions and *Consensio Omnium* in Aristotle and Hellenistic Philosophy. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, 193–231.
- POPKIN, Richard H. 1996. Scepticism with Regard to Reason in the 17th and 18th Centuries. In G. A. J. Rogers – Sylvania Tomaselli (eds.): *The Philosophical Canon in the 17th and 18th Centuries: Essays in Honor of John Yolton*. Rochester – NY: University of Rochester Press.
- ROGERS, G. A. J. 1995. Innate Ideas and the Infinite: The Case of Locke and Descartes. *Locke Newsletter* 26, 49–67.
- ROGERS, G. A. J. 1996. Locke and the Sceptical Challenge. In G. A. J. Rogers – Sylvania Tomaselli (eds.): *The Philosophical Canon in the 17th and 18th Centuries: Essays in Honor of John Yolton*. Rochester – NY: University of Rochester Press.
- ROSA, Raffaella de 2004. Locke's Essay, Book I: The Question-Begging Status of the Anti-Nativist Arguments. *Philosophy and Phenomenological Research* 69, 37–64.
- SANDBACH, F. H. 1930. ENNOIA and ΠΡΟΛΗΨΙΣ in the Stoic Theory of Knowledge. *The Classical Quarterly* 24, 44–51.
- SCOTT, Dominic 1987. Anamnesis Revisited. *The Classical Quarterly*, New Series 37, 346–366.
- TODD, Robert. B. 1973. The Stoic Common Notions: a Reexamination and Reinterpretation. *Symbolae Osloenses* 48, 47–75.
- TULLY, James 1994. Rediscovering America: The *Two Treatises* and Aboriginal Rights. In G. A. J. Rogers (ed.): *Locke's Philosophy: Content and Context*. Oxford: Clarendon Press.
- VAN LEEUWEN, Henry G. 1970. *The Problem of Certainty in English Thought, 1630–1690*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- WALL, Grenville 1977. Locke's Attack on Innate Knowledge. In I. C. Tipton (ed.): *Locke on Human Understanding*. Oxford: Oxford UP.
- WINDELBAND, Wilhelm 1958. *A History of Philosophy* II. New York: Harper and Row.
- YOLTON, John 1956. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- YOLTON, John 2004. *The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the 'Essay'*. Ithaca: Cornell UP.