

Forrai Gábor

Válasz Altrichter Ferencnek

Kellemetlen, ha megmutatják valakinek – miután éveken át dolgozott egy könyvön –, hogy jó pár dologban tévedett, vagy éppenséggel teljesen melléfogott. Az ilyen kellemetlenségekkel azonban együtt kell élnie annak, aki tudományra adja a fejét, és ez így is van jól. Altrichter Ferenc bírálataira nem ezért esik nehezemre válaszolni, hanem mert azokat a tévedéseket, melyeket nekem felró, nem követtem el. Hálátlan feladat hosszasan magyarázni, hogy nem ezt írtam, nem így gondoltam, stb. Az, hogy Locke innátizmus-kritikáját hogyan kell érteni, fontos kérdés, de az, hogy Locke innátizmus-kritikájának Forrai-féle értelmezését hogyan kell érteni, nem az. Én pedig sajnos zömmel az utóbbiról vagyok kénytelen írni. De azért arra kérem az olvasót, ne csüggedjen, a fontos kérdésről is szó lesz.

Először Altrichternek a könyvemmel (FORRAI 2005) kapcsolatos általános megjegyzéseim keresztül fogom szemléltetni, mekkora a távolság aközött, amit Altrichter bírál, és amit én írok (I.). Miután az olvasó ily módon képet kap Altrichter olvasási módszeréről, nem fogom ugyanilyen részletesen dokumentálni, hogy az innátizmus kapcsán mit hogyan értelmez félre. Beérem azzal, hogy a leglényegesebb ellenvetésekről megmutatom: célt tévesztenek (II.). Ezek után már rátérhetek a fontos kérdésre, magára Locke-ra. Először Altrichter azon megjegyzéseire reagálok, amelyek nem alapulnak félreértésen (III.), majd Locke érvelésének általa kínált rekonstrukciójához fűzök két észrevételt (IV.).

I.

Írásának I. és II. szakaszában Altrichter könyvem ötoldalas bevezetését kommentálja. Szerinte arra vállalkozom, hogy megmutassam, Locke „konzisztens elméleti filozófiai rendszert fejtett ki”. E „sommás kitétel” két okból is meglepő. Egyrészt, az *Értekezés*-ben az értelmezők ellentmondások tömkelegére bukkantak – úgyhogy egy ellentmondást magam is kénytelen vagyok elismerni. Másrészt, Locke egyáltalán nem törekedett egy „grandiózus” rendszer megalkotására, sőt elutasította az összes ilyen rendszert. (ALTRICHTER 2008, I.)¹

Valójában ezt írom: „Locke egy átfogó, koherens és izgalmas ismeretelméleti rendszert épít fel. Ezt a rendszert nem könnyű észrevenni. Az *Értekezés* úgy épül fel, mint egy baconiánus természettan, amely az egyes jelenségek alapos bemutatására irányul, nem pedig egy belső összefüggésekben gazdag elmélet kifejtésére. Arra törekedtem, hogy rekonstruáljam ezt az ismeretelméleti rendszert, és bemutassam, milyen szerepet játszanak ebben Locke különféle tanításai.” (FORRAI 2005, 11.)²

Először: „koherens” írok, nem konzisztens. Látható, a „koherens” itt az „összefüggéseket nélkülöző”, „szervezetlen” ellentéte. Azt állítom, hogy tanításai nem függetle-

¹ A római számokkal Altrichter írásának szakaszaira hivatkozom.

² Ugyanezt kicsit bővebben lásd a 15. oldalon. Locke ismeretelméleti rendszerét a 2. fejezetben vázolom fel.

nek egymástól, vannak köztük kapcsolatok, melyeket az *Értekezés* felépítése elfed. Az effajta koherencia nem jelent ellentmondás-mentességet.

Másodszor: a „rendszer” terminus itt azt fejezi ki, hogy elméletről van szó, összefüggő tanításokról, nem pedig nézetek strukturálatlan halmazáról.

Harmadszor: nem „elméleti filozófiai” rendszerről beszélek, hanem „ismeretelméleti” rendszerről. Az, hogy Locke ismeretelmélete valóban elmélet, s nem egymástól izolált nézetek gyűjteménye, tökéletesen összeegyeztethető azzal, hogy elutasította a grandiózus rendszereket.

Nem elég, hogy meglepő dologra vállalkozom, módszerem olyannyira érthetetlen, hogy erről Altrichter „érdemben nem tud nyilatkozni”. „Expliciten elkötelezem magam” ugyanis a „rekonstrukcióra törekvő megközelítés”, valamint a „történeti-értelmező” megközelítés mellett is – jelesül a 11. oldalon –, viszonyukat azonban nem tisztázom. Sőt, a homályt még azzal is fokozom, hogy szembeállítom a „racionális rekonstrukciót” a filológiai korrektségre törekvő értelmezéssel (FORRAI 2005, 247), miközben több helyen – Altrichter az 56. és a 63. oldalt említi – a racionális rekonstrukció módszeréhez folyamodom. (ALTRICHTER 2008, I.)

Ami a kettős elköteleződést illeti, a „rekonstrukcióra törekvő megközelítés” mellett nyilván az imént idézett passzusban kötelezem el magam, mert csak ott írok rekonstrukcióról. A „történeti-értelmező” megközelítés mellett pedig közvetlenül ezután: „Ennek megfelelően a könyv inkább történeti-értelmező semmint elméleti-kritikai jellegű. Elsősorban az érdekel, hogy Locke mit gondolt, nem pedig az, hogy a tárgyalt problémákkal kapcsolatban mi az igazság, s hogy Locke-nak igaza volt-e. Természetesen ez a kétféle kérdés nem választható el egymástól. Értelmezés nem lehetséges másként, mint annak feltételezésével, hogy a szerzőnek van némi méltányolható oka arra, hogy azt mondja, amit mond, vagyis hogy tanításának, még ha téves is, van valami racionális alapja. A racionális alap azonban nem azonosítható anélkül, hogy bizonyos dolgokat az értelmező maga ne fogadna el racionálisnak. Vagyis az értelmezés szükségképpen értékelést foglal magában. Viszont a hangsúlyt lehet az egyikre vagy másikra helyezni, s én az értelmezésre helyezem.” (FORRAI 2005, 11.)

Ez a két egymást követő passzus még nem érthetetlen. Ha az ember egy szerző nézeteinek összefüggéseit szeretné feltárni, azt kell kérdeznie, mit gondolt az illető, nem pedig azt, hogy a tárgyalt kérdésekben mi az igazság. Egy ilyen vizsgálódás eredményei olyan állítások, amelyek a szerzőnek tanításokat, érveket, gondolatmeneteket stb. tulajdonítanak, nem pedig olyanok, amelyek a szerzőtől függetlenül megoldásokat kínálnak valamilyen filozófiai problémára, vagy azt értékelik, hogy a szerző megoldása mennyire sikeres. Ez banális, nem pedig homályos. De akkor mi okoz Altrichter számára nehézséget? Sejtésem szerint az, hogy (1) az első passzusban szereplő „rekonstrukciót” és a másodikban szereplő „racionális” összeolvassa „racionális rekonstrukcióvá”, (2) ezt azonosítja azzal, amit az 56. és a 63. oldalon csinálok, (3) és azzal is, amit a 247. oldalon „racionális rekonstrukciónak” nevezek.

Ha a sejtésem helyes, akkor Altrichter itt összekever három dolgot. Amikor a 11. oldalon arról beszélek, hogy azonosítani kell azt, hogy mi a szerző elgondolásának racionális alapja, akkor pusztán arról van szó, hogy az értelmezés során feltételeznünk kell, hogy a szerző nagyjából és egészében racionális, hogy nem összevissza beszél, hogy nem natúr butaságokat mond, hanem van valamilyen méltányolható indoka annak, amit mond – jóllehet az indok akár téves is lehet. Az ilyen racionalitási feltevés elengedhetetlen az értelmezéshez. Hogy pontosan mi a szerepe, arról sokféleképpen lehet gondolkodni. Lehet pusztán heurisztikus elvnek tekinteni, vélhetjük úgy, hogy ez a megér-

tés transzcendentális előfeltétele, de azt, hogy fontos szerepe van, nem lehet vitatni. Itt pusztán erről beszélek, és szó sincs „racionális rekonstrukcióról”, ha azon valamilyen többé-kevésbé körülhatárolt módszerért értünk, nem pedig értelmezést általában.

Az 56. és 63. oldalon, ahol Altrichter szerint a racionális rekonstrukció módszerét használom, úgy járok el, hogy bizonyos gondolatmeneteket expliciten érv formájában prezentálok, megjelölve a premisszákat és a konklúziót, ahogy az analitikus filozófusok gyakran teszik. Ez pusztán prezentálási mód, nem megközelítési mód – éppúgy használható a történeti-értelmező megközelítésben, mint az elméleti-kritikai elemzésben.

A 247. oldalon, amikor valóban „racionális rekonstrukcióról” beszélek, a kontextus a következő. Egyetértőleg idézem Nicholas Wolterstorffot azzal kapcsolatban, hogy miért olyan jelentős az, amit Locke a tudással szembeállított vélekedésről, saját kifejezésével, a „becslésről” ír. Ezután megindoklom, miért nem támaszkodom mégsem az ő amúgy izgalmas könyvére, s az indok az, hogy Wolterstorff „racionális rekonstrukcióra” törekszik, nem pedig filológiailag korrekt értelmezésre. A „racionális rekonstrukció” kifejezést idézőjelbe teszem, és hivatkozást fűzök hozzá, jelezvén, hogy ez Wolterstorff kifejezése. Wolterstorff így ír: „mindvégig arra törekszem, hogy túljussak Locke szavain, ahhoz, amit mondani akart. Az új történészek legjobbjai ugyanezt teszik. Az én kísérletem azonban olyan formát ölt, amely közelebb van a „racionális rekonstrukcióhoz” annál, mint ami a történészekre jellemző. Egyáltalán nem érdekel, hogy olyasmit hozok ki Locke-ból, amit manapság, gúnyosan, erős olvasatnak neveznek. Ehelyett úgy tekintem Locke-ot, mint aki partner a kortárs ismeretelméleti párbeszédben”. (WOLTERSTORFF 1996, XXI.) Amit Wolterstorff itt „racionális rekonstrukciónak” hív, nem az értelmezés során felhasznált racionalitási feltevés, és nem is a prezentálási módszer, hanem egy olyan megközelítés, amely a tárgyalt tanítások bizonyos elemeit tudatosan figyelmen kívül hagyja és arra összpontosít, amit lényegesnek tart. Wolterstorff számára pedig az a lényeges, ami hozzásegít a bennünket manapság foglalkoztató ismeretelméleti kérdések jobb megértéséhez. Ami ebből a szempontból irreleváns, azt figyelmen kívül hagyja, ami pedig releváns, azt habozás nélkül újrafogalmazza mai terminusokban. Pontosan olyan elméleti-kritikai megközelítést alkalmaz, amelyről a 11. oldalon elhatárolom magam.

Ha ezt a három dolgot – a racionalitási előfeltevést, a prezentálási módot és a racionális rekonstrukciót mint megközelítést – összekeverjük, akkor az általam írottak bizony rejtélyesnek tűnnek. De én nem beszélek rejtélyekben, ti. a „racionális rekonstrukció” kifejezést csak egy helyen használom.

Mielőtt továbbmennék, hadd tegyek egy rövid megjegyzést a racionalitási előfeltevés kapcsán. A racionalitási előfeltevés használatát túlzásba lehet vinni oly módon, hogy minden tévedés mögött valamilyen mélyebb igazságot vélünk felfedezni. Amikor Altrichter azt írja, hogy „alaposan megcsiszolom Locke filozófiájának érdesebb felületeit”, s „interpretációs lakkbevonatot” viszek fel rá, hogy az „a konzisztencia fényében tündökölhessen” (ALTRICHTER 2008, I), akkor pontosan ezzel vádol. Azzal, hogy nem bírom abbahagyni a racionális alap keresését, s ott is ilyer vélek találni, ahol egyszerűen tévedés van. Elképzelhető, hogy Altrichternek igaza van, és túlságosan jóindulatúan értelmezem Locke-ot. Amikor azonban górcső alá veszi Locke innátizmus-kritikájáról nyújtott értelmezésemet, nem ilyen módon bírál. S ha már itt tartunk: nem csupán egyetlen ellentmondást ismerlek el Locke esetében (lásd például FORRAI 2005, 104, 220, 225, 237).

Miután felhívta a figyelmet vállalkozásom meglepő voltára és módszerem érthetlenségére, Altrichter – most élesebben fogalmazok nála – azzal vádol, hogy pózolólok (ALTRICHTER 2008, II). Úgy teszek, mintha egy létező „interpretáció” ellenében fejteném

ki saját – most megint élesebben fogalmazok nála – forradalmi álláspontomat, amivel szerinte két baj van. Először is, ez az interpretáció pusztán „karikatúrája az egyik hagyományos értelmezésnek”, s ennél a bevezető tankönyvek „döntő többsége is árnyaltabban fogalmaz”. Másodsor, amit nyújtok nem forradalmi, hanem „a revizionista értelmezések fő áramlatához csatlakozik”.

Hadd idézzem könyvem első bekezdését: „2000 tavaszán, egy kollégám távolléte miatt, nekem kellett megtartanom az újkori filozófiatörténet kurzus brit empiristákra vonatkozó részét. Ilyenkor illik a tárgyalat szerzők főműveit alaposan elolvasni. Így hát neki is láttam az *Értekezésnek*. Úgy gondoltam, tudom, mire számíthatok, hiszen az *Értekezés* számos részét korábban többször is olvastam, ha az egészet még soha nem is olvastam át egyhuzamban. Egy ideig jól működtek a bevált értelmezési sémák. Aztán a II. könyv vége felé zavarba jöttem, mert az ideák valóságával, adekvátságával és igazságával kapcsolatos fejezetek sehogy nem illettek ahhoz, amit Locke-ról gondoltam. A IV. könyv végére pedig teljesen világossá vált számomra, hogy a locke-i ismeretelmélet egészen másképp fest, mint feltételeztem. Ekkor határoztam el, hogy megírom ezt a könyvet. A szakirodalmat olvasva természetesen rájöttem, hogy számos dolog, amely számomra meglepetésként hatott, valójában régóta ismert a Locke-kutatók körében. De egyszerűsmind azt is látnom kellett, hogy a Locke-kutatás eredményei vajmi kevésbé befolyásolták azt a képet, amely Locke-ról a filozófiai köztudatban él, s amelyet korábban magam is elfogadtam. Ezért most szeretném röviden bemutatni a Locke-ra vonatkozó sztereotípiákat, s jelezni, hogy milyen kifogásaim vannak velük szemben.” (FORRAI 2005, 9.)

Remélem ez világossá teszi a következőket. Nem egy komolyan vehető, kompetens, a szakirodalomban ténylegesen jelenlévő interpretációt írok le, hanem a filozófiai köztudatban élő Locke-képet, azokat a sztereotípiákat, melyeket magam is osztottam. Továbbá, nem keltem azt a látszatot, hogy én találtam fel a spanyolviaszt.

II.

Most rátérek arra, milyen kivetnivalókat talál Altrichter a Locke innátizmus-kritikájáról nyújtott elemzésemben. Ebben a szakaszban csak azon kifogásainak egy részére reflektálok, amelyek félreértésen alapulnak. E kifogások a következők:

(1) Tévesen lokalizálom Locke innátizmus-kritikáját az *Értekezés* I. könyvében, mivel a IV. könyvben a maximák kapcsán írottak szintén relevánsak. (ALTRICHTER 2008, VI.)

(2) G. A. J. Rogers általam idézett cikkének (ROGERS 1995) éppen a lényege kerül el figyelmemet, jelesül, hogy Locke-nak a végtelen ideájáról adott elemzése (LOCKE 2003, II. 17.)³ Descartes innátizmusa ellen irányul. (ALTRICHTER 2008, VI.)

(3) Minden „önálló történeti vizsgálódás és kritikai hozzáállás nélkül” átveszem „Yolton népszerű, de alapvetően téves álláspontját” (i. m. VII), úgymint: „A kontinensen az innátizmus egyértelműen Descartes-ot jelentette, Angliában azonban az erkölcs és a teológia megalapozását szolgálta” (FORRAI 2005, 61). A mondat első fele azért tévedés, mert az innátizmussal, tágabban pedig a *consensus*szal kapcsolatos vita a kontinensen nem Descartes-tal kezdődött, a második fele pedig azért, mert az innátizmus ismeretelméleti megfontolásokban is szerepet játszott Angliában, mégpedig a cambridge-i platonistáknál. (ALTRICHTER 2008, XII.)

³Locke *Értekezés az emberi értelemről* című művére a szokásos módon a könyv, a fejezet és a bekezdés számával hivatkozom. Itt a II. könyv 17. fejezetéről van szó.

(4) Bírálóm szerint ezt megfejelem azzal a tévedéssel is, hogy „a Yolton által idézett szerzők olykor szóról-szóra megegyeznek a Locke által bírált nézetekkel.”⁴ Az idézetek „tüzetesebb elemzése” azonban azt mutatja, hogy e szerzők a *consensus* sztoikus fogalma körüli vitához kapcsolódnak. (I. m. VII.)

(5) Mindez azt példázza, hogy „csak filozófiai fejvesztés terhe mellett lehet szándékosan és tudatosan eltekinteni Locke nézeteinek történeti szituáltságától”. (I. m. III.)

Mint hogy Altrichter csak a tévedéseimről tájékoztat, gondolatmenetemről nem, kénytelen vagyok azt röviden rekapitulálni. Miután vázolom, hogy az újkori innátizmus kérdéskörét a racionalizmus és az empirizmus ismeretelméleti vitájának keretében szokás értelmezni, nekilátok az I. könyv elemzésének, amelynek explicit célja az innátizmus, vagyis a velünk született eszmék tanának cáfolata. A 3.1. szakaszban bemutatom Locke érveit, majd a 3.2. szakaszban megvizsgálom, hogy ki ellen irányulnak az érvek. Négy érvet fogalmazok meg az ellen, hogy Descartes lenne a célpont. Az első kettő lényege, hogy az I. könyv érvei nem is érintik Descartes innátista argumentumait, és Descartes valódi érveit Locke nem az I. könyvben tárgyalja, hanem máshol, ott viszont említést sem tesz az innátizmusról. „De hát ki ellen irányulnak az I. könyv érvei, ha nem Descartes ellen?” (FORRAI 2005, 60), kérdezem ezek után. A választ Yolton gondolataiból (YOLTON 1956) merítem, aki szerint Locke céltáblái azok az angol szerzők, akik Isten eszméjét és a társadalom erkölcsi szabályait velünk születettnek tartották. Az efféle innátizmus Locke-ot azért zavarta, mert az felhasználható volt a vallási és erkölcsi nézetek tekintélyelvű megalapozására. Ami velünk születik, azt Isten plántálja belénk, ezért ha egy tanításról elhithetjük, hogy velünk születik, felmentést nyerünk az alól, hogy érvekkel támasszuk alá. A Yolton-tézist egy eredeti érveléssel is igyekszem megindokolni: azzal, hogy Locke érvei pontosan egy olyan innátizmus ellen használhatók, amely támaszt jelenthet az efféle dogmatizmus számára. Ezek után teszem fel a kérdést, hogy akkor kik ellen szólhatnak az elméleti elvek innáta volta elleni érvek. Itt azoknak a szerzőknek a véleményét ítélem legvalószínűbbnek, akik szerint bizonyos kortárs skolasztikusok ellen. Az indok: az I. könyvben említett elméleti elvek azonosak az IV. könyv 7. fejezetében bíralt maximákkal, s ott Locke a skolasztikusokat támadja.⁵

Az (1) félreértés onnan származik, hogy Altrichter egészen máshonnan közelíti meg a kérdést. Adottnak veszi, hogy milyen innátista álláspontok vannak, s azt nézi, hogy az *Értekezés*ben Locke hol vitatkozik ezekkel. Én viszont abból indulok ki, hogy van egy bizonyos álláspont, amit maga Locke „innátizmusnak” nevez, s amit az I. könyvben támad. Tehát nem lokalizálom az innátizmus-kritikát az I. könyvben, hanem az I. könyvre bízom az innátizmus meghatározását, vagyis ennek alapján kívánom megállapítani, mit értett Locke innátizmuson. Amikor pedig azt vizsgálom, hogy kinek az álláspontja ez, éppenséggel a IV. könyvet használom fel.

A (2) ugyanezen okból félreértés. Bizony, Locke Descartes innátizmusát is bírálja, mondja Altrichter, Rogers cikkére hivatkozva. Bizony, az I. könyv innátistája nem Descartes, mondom én, szintén Rogers cikkére hivatkozva. Ha ugyanis az I. könyv innátistája Descartes lenne, akkor miért a II. 17.-be teszi Locke Descartes egyik fontos innátista érvének bírálatát?

⁴ E mondatot Altrichter pontatlanul idézi könyvem 61. oldaláról: kihagyja a „szerzők” után a „megfogalmazásai” szót. Lehet, hogy – mint Altrichter állítja – könyvemben „nagyon sok” a „grammatikailag nem megfelelő” szerkezet (2. lábjegyzet), de ez nem tartozik közéjük.

⁵ Altrichter szerint Descartes is az ellenfelek közé tartozik (ALTRICHTER 2008, VI). Szerintem nem, ti. a bizonyítás mikéntjéről Locke álláspontja megegyezik Descartes-éval (FORRAI 2005, 66–67).

Ami (3)-at illeti, az inkriminált mondat, ha önmagában és szigorúan értelmezzük, hamis. De nem kell sem önmagában venni, sem szigorúan értelmezni. Én Locke-ról írok, s ezért az én szempontomból csak az számít, mit jelentett az innátizmus az *Értekezés* megírásának idején. Továbbá, az ilyen történeti általánosítások, ha nem szerepelnek bennük olyan megszorítások, hogy „jobbára” vagy „elsősorban”, szinte mindig hamisak. Ezért jobban örültem volna, ha e mondatot Altrichter ilyen megszorított, nem pedig szigorú módon értelmezi. De fogadjuk el, hogy az inkriminált mondat megengedhetetlenül pongyola. Attól azonban, hogy én esetleg túlságosan sarkított formában fogalmazom meg álláspontját, Yolton maga még nem téved. Természetesen tévedhet. Az alapos történeti kutatás kiderítheti, hogy nem olvasott bizonyos fontos szövegeket, s amit olvasott, olykor félreolvasta. Egy ilyen kutatás során azt kell tenni, amit Yolton: elolvasni a hozzáférhető kortárs szerzőket, nem csak a jelentősebbeket, hanem a közepeseket és a kimondottan gyengéket is. Csakis ennek alapján lehet kijelenteni, hogy Angliában az innátizmus nem csupán, nem kizárólag, de nem is „elsősorban a teológiai és morális tanítások megalapozására szolgált”. A cambridge-i platonisták emlegetése ehhez nem elég. Amíg Yolton téziséit ilyen módon nem sikerül cáfolni, én hajlamos vagyok igazat adni neki.

A (4) háttére a következő. Locke érvelése, s ezt Altrichter is elfogadja, két lépésből áll (ALTRICHTER 2008, XIV). Először az innátizmus naiv formáját cáfolja, mely szerint a velünk született elvek aktuálisan jelen vannak az elmében. Azután sorra veszi az innátizmus kifinomultabb formáit, melyek szerint az elvek diszpozíciókként vannak jelen az elmében, s csak bizonyos feltételek teljesülése esetén ismerjük fel őket. Locke szövege alapján négy diszpozíciós változatot különböztet meg, ezeket (a), (b), (c), (d)-vel jelölöm. A következő szakaszban pedig, amikor Yolton segítségével azonosítom Locke ellenfeleit, ezt írom: „Az előző részben ismertetett (a)-(d) kikerülő manőverek a kifinomultabb, diszpozíciós elképzelés különféle változatai. A Yolton által idézett szerzők megfogalmazásai olykor szóról-szóra megegyeznek a Locke által bírált nézetekkel.” (FORRAI 2005, 61.) Mármint, akármit is mutat meg Altrichter tüzetesebb elemzése, az nem mond ellent annak, hogy a diszpozíciós innátizmus különféle fajtáinak locke-i jellemzéseit olykor szövegszerűen egyeznek az idézett szerzők saját megfogalmazásaival.

Ha Altrichter (5) vádját, miszerint szándékosan és tudatosan eltekintek Locke nézeteinek történeti szituáltságától, önmagában tekintjük, akkor meglehetősen abszurd, hiszen a 3.2. szakaszban éppen azon fágadozom, hogy azonosítsam, mely kortársaival vitatkozhatott Locke. Mivel azonban nem csak Locke-ról, de Altrichterről is feltételezem, hogy van valami méltányolható indoka annak, amit mond, úgy gondolom, hogy itt arra utal vissza, amit három bekezdéssel korábban írok, amikor értelmezésemet karikázta: „Ne vegyük figyelembe és ne elemezzük Locke filozófiájának történeti előzményeit és forrásait [...]” (ALTRICHTER 2008, II.) Min alapul ez a karikatúra? A 11. oldalon, miután elmondom, hogy könyvem történeti-értelmező, nem pedig elméleti-kritikai jellegű, ezt írom: „Ugyanakkor a könyvből hiányzik valami, ami sokszor részét képezi a történeti-értelmező vizsgálódásoknak, jelesül a források vizsgálata. Keveset írok arról, hogy bizonyos fogalmakat vagy gondolati elemeket Locke kiktől vesz át. Az efféle kutatásra sajnos nem vagyok felszerelve: a Locke könyvtárában megtalálható művek közül jómagam alig egy párat olvastam. Tisztában vagyok azzal, hogy a gondolati források ismerete hasznos lehet az értelmezés során, s hogy elhanyagolásuk némi kockázattal jár. Ezt kénytelen vagyok vállalni.” Hogy mire gondolok itt? Arra, hogy a források elemzése komoly dolog.

Például Locke szerint a tudományban nem érhetjük el a bizonyosságot, de nem is kell szkeptikusnak lennünk, szert tehetünk ugyanis valószínű ismeretekre. Gassendi is ezen

a véleményen van. Leszögezhetjük-e ennek alapján, hogy Locke forrása Gassendi? Nem. Az csak az első és viszonylag egyszerű lépés, hogy megvizsgáljuk, milyen fokú a hasonlóság. Ezek után azt kell kiderítenünk, hogy az adott vonatkozásokban Locke kizárólag Gassendihoz hasonlít-e. Ehhez pedig el kell olvasnunk egy csomó elfeledett szerzőt, akiknek jó részét bizony joggal felejtettük el. Ha ezzel megvagyunk, s a Gassendi-hatás még mindig plauzibilis, meg kell kérdeznünk, vajon ismerte-e Locke Gassendi tanításait, hiszen nem hivatkozik rá. Nos, a kérdéses gondolat már az *Értekezés* két 1671-es vázlatában jelen van, így a kérdés az, hogy ismerhette-e Locke Gassendi gondolatait 1671 előtt? A *Syntagma Philosophicum*ból (1658) nem volt példánya. Boyle közvetítésével sem ismerhette, mert Boyle saját bevallása szerint 1666-ban még nem ismerte Gassendit, s azután Locke már nem volt vele közeli kapcsolatban, stb., stb., stb. Ám Locke-nak megvolt Thomas Stanley *The History of Philosophy* című munkája, amelynek III. kötete (1660) tartalmazza a *Syntagma* fordítását. Így mégiscsak valószínűsíthető, hogy Gassendi a forrás (lásd KROLL 1984).⁶ Nos, az ilyenfajta vizsgálódások azok, amelyekre nem vagyok felszerelve.

Nem arról van szó tehát, hogy lebecsülném és nélkülözhetőnek ítélném a források vizsgálatát. Csak éppen tudom, hogy ez milyen hallatlanul nehéz munka. Úgyhogy a magam részéről nem kockáztatok meg a forrásokkal kapcsolatban önálló állításokat, s megelégszem azzal, hogy azokra támaszkodom, akik elvégzik ezt a munkát. Ha ezért fejvesztés jár, akkor bizony a filozófiatörténészek jó része fej nélkül lesz kénytelen dolgozni a továbbiakban.

Bár az iménti vádak mind félreértésen alapulnak, azért sejteni vélem, hogy mi táplálja azokat. Altrichter szerint nem szabad Locke innátizmus-kritikájáról anélkül írni, hogy áttekintենék az innátizmus teljes történetét az ókortól Locke-ig, és Locke nézeteit ne ágyaznánk bele ebbe a kontextusba. Azt a történeti narratívát hiányolja, amelyet ő maga elmond (ALTRICHTER 2008, VIII–XII), s amelynek végső tanulsága valami olyasmi, hogy Locke az emberiség egységét hirdető sztoikus tanítás szkeptikus bírálatát nyújtja. Nos, erről a következőket gondolom.

Egy. Nem tagadom, hogy *bizonyos esetekben* a nagy ívű történeti narratíva az értelmezés elengedhetetlen feltétele *lehet*. Egy történetbe nem lehet tetszőleges ponton bekapcsolódni. Tolsztoj *Háború és békéjé*t sem lehet a 3. könyvnél kezdeni. A filozófiatörténetben is hasonló a helyzet: a rosszul megválasztott kezdőpont gyenge értelmezést szül. Azt viszont tagadom, hogy a kezdőpontnak mindig az adott fogalom, probléma, stb. első előfordulásának kell lennie. Sienkiwicz trilógiája 3. kötetének megértéséhez sincs szükségünk az első két kötetre, jóllehet Wołodyjowski uram már azokban is szerepel. A filozófiatörténeti kutatásban nem lehet előre megmondani, hogy melyik a jó kezdőpont. Elkezdhetjük az elemzést egy logikusnak tűnő ponton, egy adott történeti kontextust választva, de a kutatások kideríthetik, hogy rosszul választottuk meg a kontextust, s ez kihat az értelmezés színvonalára. Én Locke innátizmus-kritikájának kontextusául a XVII. századot választottam, s nem szögezhetem le *ex cathedra*, hogy ez helyes.

Kettő. Altrichter ellenvetései nem mutatják meg, hogy tévedtem, hogy rossz kezdőpontot választottam. Csupán ama mondatomba köt bele, amelyben Yolton tézisémet summázom.

Három. Bár e kifogások alapján értelmezésemet nem sikerül cáfolnia, ez nem jelenti azt, hogy saját nagy ívű interpretációja hibás lenne. Az, hogy – egy tágabb perspektívá-

⁶Ez csak töredéke a Kroll által írtaknak.

ból tekintve – Locke kritikája a sztoikus tanítás szkeptikus bírálatainak sorába illeszkedik, nem mond ellent annak, amit én mondok. Az, hogy Locke a sztoikusokkal szemben itt egy szkeptikus álláspontot képvisel, minden további nélkül összeegyeztethető azzal, hogy ellenfelei bizonyos kortárs szerzők. Ez még akkor is így van, ha egyes mozzanatok jelentőségét Altrichter másként ítéli meg. Ha valaki Sienkiewicz trilógiáját elemzi, fontosak lehetnek számára a *Kislovag* olyan aspektusai, amelyek nem különösképpen fontosak annak számára, aki az utóbbi műre koncentrál. Ily módon Altrichter számára rendkívül fontos, hogy Locke kortársai a sztoikus szókészletet használják (ALTRICHTER 2008, VII). Számomra azonban ez nem bír különösebb jelentőséggel.

III.

Most pedig áttérek Forrairól Locke-ra. Altrichternek három valóban megfontolandó ellenvetése van. Kettő ezek közül arra vonatkozik, hogy Locke szerint mi az innáta jelleg kritériuma, vagyis milyen feltételeknek kell teljesülni ahhoz, hogy egy elvről azt mondhassuk, velünk születik (i. m. V). Én csak egy ilyen kritériumot említék, és pedig az egyetemes elfogadottságot. Altrichter szerint, bár ez a legfontosabb, Locke két másikat is említ. Az egyik az önevidencia (*self-evidence*), mely két helyen fordul elő (LOCKE 2003, I.3.4; I.4.21). Ezek közül hadd idézzem azt, amelyre Altrichter hivatkozik:

„Az erkölcsi szabályok bizonyítékra szorulnak; ergo nem születtek velünk. A következők, mely arra késztet, hogy kétségbe vonjam bárminő alapelv velünk született voltát, az ama gondolat, hogy nem lehetséges olyan erkölcsi szabályt megnevezni, melynek valaki ne kérhetné teljes joggal a megokolását; ami kész nevetség és képtelenség lenne, ha ezek valóban velünk születtek volna, vagy legalábbis [*or so much as*] önmagukban nyilvánvalók lennének; márpedig minden velünk született alapelvnek szükségképp ilyennek kellene lennie, s nem volna szabad bizonyítékokra szorulnia igazságának megerősítéséhez, sem pedig érvekre támaszkodnia helyeslésünk elnyeréséhez. Ha valaki emitt azon tétel okát kérdezné, vagy pedig amott azt a tételt akarná megokolni, miszerint lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzék is, meg ne is, arról bizony azt hinnénk, elment a józan esze. Elvégre ez a tétel magában hordja világosságát és bizonyosságát, s nem szorul semminő további igazolásra; azt, aki megértette a benne jelen lévő kifejezéseket, e tétel a saját erejével készletti egyetértésre, vagy ha nem, hát semmi a világon nem lesz képes rávenni erre. De ha minden társasági erény alapkövét, az erkölcs ama végső, megingathatatlan szabályát, miszerint 'úgy kell bánnunk másokkal, amilyen elbánásban magunk is részesülni szeretnénk', olyasvalakinek terjesztjük elő, aki még soha nem hallott róla, de képes megérteni a jelentését, az nem kérhetné-e ezen szabály megokolását anélkül, hogy képtelenséget beszélne? az pedig, aki megismertette őt vele, nem lenne-e köteles annak igazságát és ésszerűségét kifejtetni számára? ami viszont félreérthetetlenül arra utal, hogy ez a szabály nem született velünk; hiszen ha mégis így állana a dolog, egyrészt nem szorulna semminemű bizonyítékra, másrészt nem is volna lehetséges bizonyítani, hanem aki csak hallaná és megértené, elkerülhetetlenül magáévá tenné, és helyeselné mint megkérdőjelezhetetlen igazságot, melyben ember nem is kételkedhet. Úgyhogy mindezen erkölcsi szabályok igazsága nyilvánvalóan valaminő más, őket megalapozó tételtől függ, melyből előbb le kell vezetni őket; márpedig ez nem lehetne így, ha velünk születtek volna, vagy legalábbis [*or so much as*] önmagukban nyilvánvalók lennének.” (I. m. I.3.4.)

Locke érve azon alapul, hogy ami innáta, az önevidens, vagyis az önevidencia az innáta mivolt szükséges feltétele. Látható azonban, hogy nem elégséges feltétel. Erre utal a „velünk születettek volna, vagy legalábbis önmagukban nyilvánvalóak lennének” kétszeri előfordulása, valamint az, hogy Locke elismeri, az az állítás, miszerint „lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzék is, meg nem is” önevidens. Ha az önevidencia valódi kritérium volna, vagyis szükséges és elégséges feltétel, akkor Locke-nak el kellene fogadnia, hogy ez a kijelentés innáta, jóllehet az előző fejezetben hosszasan magyarázza, hogy nem az. De abban a fejezetben ki is mondja, hogy az önevidencia nem elégséges a velünk születettség megállapításához, mert „számos olyan tételt jellemez, amelyeket még senki sem volt elég szertelen velünk születettnek nevezni.” (I. m. I.2.18.) Más összefüggésben pedig leszögezi: bárhogya is álljon a helyzet ezzel és más hasonló elvekkel, az úgynevezett maximákkal, az önevidens kijelentések abszolút többségének tanulás révén jutunk birtokába (i. m. IV.7.10).

A velünk születettség másik kritériuma, amelyről Altrichter szerint nem teszek említést, a világos és elkülönített (*clear and distinct*) jelleg. Ha Locke csakugyan használná ezt a kritériumot, az valóban érdekes volna, ti. ez pontosan Descartes kritériuma. De nem használja. Először is, ha ezt Locke szükséges és elégséges feltételnek szánná, az igen kínos volna, mivel szerinte vannak világos és elkülönített ideáink (például i. m. II.29.1; IV.2.15; IV.3.26), így ez kritériumként azt implikálná, hogy vannak velünk született ideák. Másodsorban, Locke ezt azért sem szánhatja kritériumnak, mert éppen az egyszerű ideák, vagyis a közvetlenül a tapasztalatból kapott ideák azok, amelyek szerinte legkevésbé hajlamosak a homályosságra és a zavarosságra. Harmadszor, ha végignézzük azokat a passzusokat, ahol Locke a világosságra és elkülönítettségére hivatkozva vitatja a velünk születettség gondolatát,⁷ azt látjuk, hogy e követelmény pusztán szükséges feltételként szerepel – ugyanúgy, mint az önevidencia.

Mindkét javasolt kritérium esetében azt állítom tehát, hogy legfeljebb szükséges feltételek. Ezért meg lehet próbálkozni azzal az ellenvetéssel, hogy az egyetemes elfogadottság is csupán szükséges feltétel, hiszen Locke ezt használja ki az innátizmus cáfolata során: azt mondja, az egyetemes elfogadottságnak semmi nem tesz eleget. De ez az ellenvetés hibás. Az innátizmus diszpozíciós változatait – például mindenkiket, aki megtanulta az eszét használni, stb. elfogadja – Locke éppen azért utasítja el, mert ezek nem fogadhatók el elégséges feltételként. Ha ez vagy valami hasonló volna a kritérium, számos olyan dolgot is velünk születettnek kellene minősíteni – például a föld nem ehető –, amit az innátisták nem ismernek el annak. Locke érvelése tehát két lépésből áll. Az egyetemes elfogadás, ha nem diszpozícióként, elfogadásra való hajlamként értelmezzük, hanem explicit, aktuális, tényleges elfogadásként, nem szükséges feltétel, ha pedig diszpozícióként, azaz elfogadásra való hajlandósággként értelmezzük, nem elégséges feltétel.⁸

Altrichter harmadik ellenvetése szerint túl nagy jelentőséget tulajdonítok annak, hogy Locke elsősorban az elvek innáta voltát vitatja, s csak másodsorban az ideáikét. Valóban ez az egyik érvem amellelt, hogy az I. könyvben Locke nem Descartes-ot támadja. Descartes innáta ideákról beszélt, s bár ideákon olykor kijelentéseket ért, innáta ideái nem kijelentések (Isten létezik), hanem fogalmak (Isten). Altrichter ezt írja: Locke a tézist „az 1.2.5.-ben benyomásokra vagy lenyomatokra, fogalmakra, kijelentésekre és igazságokra egyaránt [alkalmazza], nem jelezve semmiféle különbséget a külön-

⁷ „Világos és elkülönített”: I.3.12; I.4.4; I.4.7; I.4.18. (bár itt a két terminus nem egymás mellett szerepel). „Világos”: I.3.20; I.4.5; I.4.8; I.4.12; I.4.17; I.4.21. Szintén ide sorolható I.4.19, amelyben Locke Isten „igaz ideáját” említi.

böző megfogalmazások között, illetve nem mutatva semmiféle preferenciát az egyik vagy másik megfogalmazás javára. Sőt, úgy tűnik, mintha mindegyik esetben ugyanarról beszélne.” (ALTRICHTER 2008, X.) Ez igaz, de lássunk magából a szövegből egy részletet, amelyben e terminusok mind előfordulnak.

„Hiszen először is nyilvánvaló, hogy sem a gyermekek, sem az elmebetegek között nem akad senki, aki a legcsekélyebb mértékben is felfogná őket vagy gondolkodna rajtuk; s ez a hiány elégséges ahhoz, hogy semmissé tegye ama egyetemes helyeslést, melynek pedig szükségképpen kísérsenie kell minden velünk született *igazságot*: mint-hogy számomra már-már ellentmondásnak látszik azt mondani, hogy a lélek némely *igazságok lenyomatát* hordozza, amelyeket azonban sem nem észlel, sem pedig nem ért meg; a *lenyomat* ugyanis, ha jelent egyáltalában valamit, akkor bizonyára azt, hogy a szóban forgó *igazságokat* elkerülhetetlenül észleljük. A magam részéről úgy látom, nehezen elképzelhető, hogy bármit is bepecsételhetnénk az elmére anélkül, hogy az elme észlelné azt. Ha tehát a gyermekeknek és az elmebetegeknek van lelkük, van elméjük, rajta efféle *lenyomatokkal*, akkor feltétlenül észlelniük is kell azokat, és szükségyszerűen meg is kell ismerniük és el kell fogadniuk az ilyen *igazságokat*; miután azonban ezt nem teszik, kétségtelen, hogy nem is rendelkeznek effajta lenyomatokkal. Hiszen ha ezek nem természetből fogva bepecsételtek *képzetek* [Notions], akkor miként születhettek volna velünk? Ha viszont csakugyan ott van a *lenyomatuk*, mi módon maradhatnak ismeretlenek? Ha azt állítjuk, hogy az elme egy adott *képzet lenyomatát* hordozza, s ugyanakkor fenntartjuk, hogy ennek ellenére nem tud róla, sőt még soha nem is vette észre, ezzel megsemmisítjük a kérdéses *lenyomatot*. Elvégre egyetlen *tételről* [Proposition] sem állíthatjuk, hogy az elmében van, ha az elme ez idáig soha nem ismerte, illetve soha nem tudott róla.” (Kiemelés F. G.)

Az „igazság” és a „tétel” – Altrichter, aki nem a magyar fordításból dolgozik, az utóbbit nevezi „kijelentésnek” – kijelentésekre utal. A „lenyomat” szintén, hiszen Locke igazságok lenyomatairól beszél. Marad a „képzet” – Altrichternél „fogalom”. Ez Locke-nál nem terminus technicus, nincs standard használata, ezért a kontextus figyelembevétel nélkül nem dönthető el, hogy itt mire utal, kijelentésre vagy fogalomra (vö. YOLTON 1993, 156–159). Csakhogy az adott kontextusban, első előfordulásakor „igazságokra” vonatkozik, a másodikban a „tételre”, s mindkettő kijelentést takar. Locke valóban végig ugyanarról beszél: kijelentésekről. Az a megállapítás, hogy Locke-nál a velünk született entitások elsősorban kijelentések, valóban nem perdöntő bizonyíték: önmagában nem győz meg arról, hogy Locke ellenfele nem Descartes. De magát a megállapítást Altrichter nem tudja ilyen módon megcáfolni.

⁸ Ezzel összefüggésben a következő szakaszban (ALTRICHTER 2008, VI) Altrichter ezt írja: „Nem nehéz azonban észrevenni, hogy, ha nem is inkonzisztencia, de valamiféle diszkrepancia van az első könyv érvelése és a 4.7. érvelése között. Az első könyvben Locke amellel 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 innátságok – mint például Descartes – előtt, akik az önevidenciát és társait a velünk születettség szükséges feltételének vagy a consensust elégséges feltételének tekintik [...]”. Nem értem, miféle álláspontra gondol. A kérdéses álláspont, világosan megfogalmazva, ez: ami innáta, az önevidens vagy amit mindenki elfogad, az innáta. Ez nem kritérium, mert nem ad meg szükséges és elégséges feltételt. Miért lenne ez Descartes álláspontja? És aki elfogadja, hogyan menekül meg Locke érveitől? S ez csak a kezdete a nehézségeknek. Vagy én vagyok nehéz felfogású, vagy valami elírás történt.

V.

Altrichter Locke érzésének általános szerkezetét ugyanúgy írja le, mint én, vagy bárki más. Locke a következő dilemma elé állítja az innátistát: az egyetemes elfogadottságot vagy aktuális elfogadásként, vagy elfogadásra való diszpozícióként értelmezi. Akárhogyan dönt, nem tudja elhatárolni azon dolgok körét, melyekről azt vallja, hogy velünk születnek. Ha a dilemma első ágát választja, semmi nem születik velünk, ha a másodikat, akkor pedig túlságosan is sok minden.

A dilemma első ágát Altrichter nálam sokkal részletesebben fejti ki. Úgy gondolja, Locke-nak négy tézise van, amelyekből együttesen az következik, hogy nincsenek velünk született elvek. E téziseket ideákra fogalmazza meg, ami szerintem nem túl szerencsés, de most nem fogom vitatni. A tézisek a következők (ALTRICHTER 2008, XIV):

(Szigorú univerzalitás)	Ha egy idea innáta, annak szigorú értelemben univerzálisan elfogadottnak kell lennie.
(Aktualitás)	Ha egy idea innáta, annak „mindig, életünk minden pillanatában” jelen kell lennie az elmében.
(Azonossági kritérium)	Két ember akkor és csak akkor rendelkezik ugyanazzal az ideával, ha kettejük ideája között nincs különbség.
(Szükségszerű tudatosság)	Ha valaki rendelkezik egy ideával, az ideának szükségszerűen tudatában kell lennie.

Első megjegyzésem az, hogy a szigorú univerzalitás inkább olyan értelemben tekinthető tézisnek, hogy Locke elfogadja, nem pedig olyan értelemben, hogy komoly mértékben épít rá. Elvben Locke beérhetné annyival, hogy megtiltja az olyan szisztematikus kivételeket, mint a gyerekek, az örültek, az írástudatlanok, stb. Érve egy ilyen gyengített univerzalitási követelmény esetén is érvényes lenne, és – mivel végig szisztematikus kivételekkel operál – abban is igaza lenne, hogy e követelménynek egyetlen idea sem tesz eleget. De az a mondat, amelyet Altrichter a Stillingfleetnek írott utolsó levélből idéz (i. m. V, 16. lábjegyzet), azt tanúsítja, hogy Locke valóban a szigorú univerzalitást vallja. Semmi okunk nincs azt gondolni, hogy az idézett mondatot nem kell komolyan venni. Másfelől azonban Locke maga nem nagyon tulajdonít ennek jelentőséget. Amennyire én tudom, sehol másol nem fogalmazza meg expliciten. Az *Értekezés*ben csak egy helyen ír olyasmit, ami erre emlékeztet, de ott sem ezt mondja ki: „de legyen bár számuk sokkal csekélyebb, már az is elégséges volna az egyetemes egyetértés megdöntéséhez”. (LOCKE 2003, I.2.24.) Ezért igazából úgy gondolom, hogy az *Értekezés* megírásakor Locke nem nagyon foglalkozott azzal, hogy pontosan milyen erős univerzalitási követelményt támasszon.

Ez csupán egy apróság, viszont érvényteleníti Altrichter egyik érvét, melyet Yolton ellen (s ennél fogva ellenem is) felhoz. Jelesül, hogy Locke-nak azért nem lehetnek a céltáblái a Yolton által azonosított gondolkodók, mert közülük senki nem fogadta el a szigorú univerzalitási követelményt, márpedig az, akivel Locke vitatkozik, elfogadja. (ALTRICHTER 2008, VII.) Ám ha Locke maga nem nagyon törődött a szigorú univerzalitással, akkor nem valószínű, hogy zavarta, ellenfelei elfogadják-e vagy sem.

Ennél komolyabb probléma, hogy az aktualitás és a szükségszerű tudatosság tézise együtt, ebben a formában, túlságosan erős. A kettőből ugyanis az következik, hogy egy innáta ideának „mindig, életünk minden pillanatában” tudatában kell lennünk. Ha

Locke pontosan az Altrichter-féle aktualitási és tudatossági tézist használta volna az innátizmus bírálata során, sokkal egyszerűbb dolga lett volna, hiszen nincs olyan idea, amelynek mindig tudatában lennénk. Isten ideájának velünk született voltát már azzal is megcáfolhatnánk, hogy fogmosás közben nem gondoltam Istenre.

Ezzel nem azt akarom mondani, hogy Altrichter tézisei megalapozatlanok. Ha tetszik, ha nem, Locke ideái valóban aktuális entitások, amelyeknek tudatában vagyunk. Az olvasónak pontosan akkor és addig van ideája Istenről, amikor és ameddig Istenre gondol. Ha éppen nem gondol Istenre, abban a pillanatban nincs ideája Istenről.⁹ Ami pedig minden ideára áll, érvényes az állítólagos innáta ideákra is, tehát Locke-nak, amennyiben következetes akar maradni, el kell fogadnia mindkét tézist. A kifogásom az, hogy a két tézis együttesen, ebben a formában, nem játszik szerepet az érvben. Locke nagyon is jól teszi, hogy nem így érvel, hiszen ekkor felhasználná saját, meglehetősen egyéni ideafelfogását. Erre viszont az innátista könnyen felelhetné azt, hogy a baj nem az innátizmussal van, hanem Locke ideafelfogásával, vagyis az aktualitás és a tudatosság téziseinek konjunkciójával.

Hogyan lehetne kiigazítani ezeket a téziseket? Ha az aktualitásból engedünk, s megengedjük, hogy az ideák diszpozíciók legyenek, akkor feladjuk Locke dilemmájának első ágát. Ha a tudatosságot adjuk fel, s megengedjük a nem tudatos ideákat, akkor ugyan megmaradunk az első ágon, de nem tudjuk megindokolni, hogy miért nem teljesül az univerzális elfogadás. A megoldás valami ilyesmi lehetne: *Akkor és csak akkor rendelkezünk egy ideával, ha azt életünk bármely (tudatos) pillanatában képesek vagyunk tudatosítani.*

Ez elég erős ahhoz, hogy az univerzális elfogadás ne teljesüljön: a gyerekek, az örültek, az írástudatlanok stb. nem képesek az állítólagos innáta ideákat tudatosítani. Persze ez a megfogalmazás is diszpozicionális – „képesek vagyunk” –, de ezzel mégsem kerülünk át a dilemma másik ágára. Itt nem maga az idea diszpozíció, hanem nekünk van diszpozíciónk a tudatosítására. Ezt Locke is elfogadná, ti. bár az ideák nem diszpozíciók, nekünk vannak diszpozícióink. Az emlékezetéről például ezt írja: „A megtartás másik módja ama képességünk [power], amelynek révén elménkben újra életre kelthetjük azokat az ideákat, amelyek benyomódásuk után elenyésztek”. (LOCKE 2003, II.10.2.)

IRODALOM

- ALTRICHTER Ferenc 2008. Forrai, Locke és az innátizmus. *Világosság* 7–8, 167–190.
- FORRAI Gábor 2005. *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.
- KROLL, Richard W. F. 1984. The Question of Locke's Relation to Gassendi. *Journal of the History of Ideas* 45, 339–359.
- LOCKE, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford.: Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest: Osiris. [angolul: *An Essay concerning Human Understanding*. Szerk., bev. Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1979.]
- ROGERS, G. A. J. 1995. Innate Ideas and the Infinite: The Case of Locke and Descartes. *Locke Newsletter* 26, 49–67.
- WOLTERSTORFF, Nicholas 1996. *John Locke and the Ethics of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YOLTON, John W. 1956. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 26–71.
- YOLTON, John W. 1993. *A Locke Dictionary*. Oxford: Blackwell.

⁹Ezt rendkívül fontosnak tartom Locke bizonyos tanításainak megértéséhez (FORRAI 2005, 22–23; 85–87; 116; 220).