A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája

FORRAI GÁBOR

ARGUMENTUM

Sorozatszerkesztő

FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN

A jelek tana:
Locke ismeretelmélete és metafizikája

FORRAI GÁBOR

L'Harmattan
Budapest, 2005

Ez a mű az Oktatási Minisztérium támogatásával a Felsőoktatási Pályázatok Irodája által lebonyolított Felsőoktatási Tankönyv- és Szakkönyvtámogatási Pályázat keretében jelent meg.

© L'Harmattan Kiadó, 2005
© Forrai Gábor, 2005

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino-Italia
T./F.: 011.817.13.88

ISBN 963 7343 29 6
ISSN 1786-4410

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel
megvásárolhatók: L 'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267-5979
email@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A nyomdai előkészítés a Limes Kkt.,
a sokszorosítás a Könyvpont Nyomda Kft.,
a borítóterv Gembela Zsolt munkája.

ARGUMENTUM

Sorozati bevezetés

Közhely, hogy az angolszász filozófia – különösen történeti vonatkozásban – Magyarországon tényleges szerepéhez képest alulreprezentált. Sorozatunk célja ezért kettős.

Egyrészt hiánypótló: az angolszász elméleti filozófia kevésbé ismert szerzőit, illetve ismertebb szerzőinek kevésbé ismert műveit kívánjuk az immár kialakult, vagy épp most formálódó új fordítói generáció közreműködésével magyarra átültetni, árnyalva és jelentősen gyarapítva e sajátos gondolkodásmódról kialakult hézagos ismereteinket. A cambridge-i platonikusokról legfeljebb a korszakkal foglalkozó kutatók tudnak; Ralp Cudworth, vagy Henry More munkái a filozófia története iránt érdeklődő, egyre szélesebb olvasóközönség számára gyakorlatilag szűz területnek számítanak. Bacon vagy Hobbes idehaza jól csengő nevek, de őket sem feltétlenül legfontosabb műveik képviselik. Ugyan a klasszikus brit empiristák – Locke, Berkeley és Hume – néhány főbb filozófiai alkotása korszerű átültetésben olvasható, ellenben például a skót iskola kulcsfigurája, Thomas Reid igen szerény formában van jelen a magyar filozófiai köztudatban; főműve az *Intellectual Powers of Man* tervezett sorozatunk egyik legnagyobb fajsúlyú vállalkozása. A Hume nyomában járó generáció két legjelentősebb filozófusát, Bentham-ot és a munkásságát folytató (J. S.) Millt legfeljebb társadalom- vagy erkölcsfilozófusként diszkutálják a magyar filozófiai közbeszédben – jóllehet munkásságuk rendkívül szerteágazó. A múlt századot ismeretelméletével, tudományfilozófiájával és logikai elemzéseivel döntően befolyásoló Russell, és a filozófiai analízis módszerét a tényleges gyakorlatban művelő George E. Moore műveinek tervezett fordítása tovább árnyalja a cambridge-i filozófiai „forradalomról" kialakult képünket. A folytonosság hiánya a 20. század középső generációjánál szembeötlő. Alfred J. Ayernek, a logikai pozitivizmus legelhivatottabb angol képviselőjének egyetlen munkája sincs meg magyarul; klasszikusa, a *Language, Truth and Logic* terveink szerint még 2005-ben napvilágot lát. Gilbert Ryle, vagy Peter F. Strawson egy-egy művével van jelen a magyar filozófiai köztudatban, és ez nem áll arányban tényleges szerepükkel és befolyásukkal. Távolabbi terveink között szerepel azon jelentősebb amerikai szerzők szerepeltetése is, akiknél a nyelvi közösség az angolszász tradíciók követésével társul.

Másrészt, talán még nagyobb súlyt kívánunk helyezni az angol elméleti filozófia klasszikusairól magyar szerzők által írt történeti vagy logikai elemzésekre. Terveink között szerepel, hogy a jelentősebb gondolkodókhoz kapcsolódó kis- vagy nagyobb terjedelmű monográfiák mellett a jellemzően e gondolkodásmódhoz kötődő problémák és viták bemutatásainak is helyt adjunk. Itt az ideje, hogy az elmúlt két évtizedben a témakörben ismertségre szert tett szerzőgárda elismertségre is szert tegyen.

Sorozatszerkesztő nem lehet szerencsésebb helyzetben, mint jómagam. Az a mű, amit az olvasó a kezében tart, az egyik – talán a legnagyobb – angol filozófusról szól, s eközben maga is híven követi az angolszász filozófiai mentalitás hagyományait.

Hogy melyek ezek a hagyományok? Van-e valami, ami egybekapcsolja mondjuk Bacon-t Strawsonnal, vagy Locke-ot Cudworth-tel? Ágostonnal szólva: ha nem kérdik, tudom, ha el kell magyaráznom, nem tudom. Kézenfekvőnek kínálkozik a tapasztalat primátusáról szóló megfogalmazás – ám ezzel kizárnánk például Cudworth-öt, de Russellt is nehéz lenne beszuszakolni egy ilyesfajta kategóriába. Hiábavaló próbálkozás lenne egzaktul körülhatárolni, pláne definíciókkal egybenyalábolni a sorozat egyes darabjait összefűző sajátosságokat, éppúgy, ahogy eleve kudarcra ítélt kísérlet lenne – mondjuk – a kontinentális filozófiától elválasztó tematikus és módszertani jellegzetességeket elsorolni, minthogy ilyenek nincsenek. És aligha pályázhatna barátságos fogadtatásra bármilyen más, hasonló elgondolás. Egy sohasem-volt csapásirány kijelölése, vagy a filozófiatörténet-írás kezdeteit idéző -izmusok, -antiizmusok és -lógiák emlegetése legfeljebb terméketlen besorolási vitákhoz vezethet, minthogy nem kitüntetett *álláspontok,* vagy kizárólagosnak elfogadott *módszerek* preferálása köti össze a sorozat tagjait.

Ha ezek után mégis meg kellene mondanom miben is áll a sajátosan angolszász filozófiai mentalitás, ezt valahogy abban lehetne összegezni, hogy nincs nézet vagy vélemény, amely felmentést élvezne a kritikai felülvizsgálat alól; akkor fogadjuk el az egyiket inkább, mint a másikat, ha racionálisan disszkutálható, és ha evidenciáink javára szólnak, nem riválisát támogatják. Azaz bármely nézetet vagy véleményt fogadjunk is el, azt kizárólag a mellette szóló *érvek* hitelesíthetik.

Faragó-Szabó István

TARTALOMJEGYZÉK

1. Bevezetés 9
2. Tudásunk és határai 15
   2.1. Tudás és becslés 15
   2.2. Az ideák fajtái 26
   2.3. A tudomány lehetőségei 42
3. Vita az innátizmussal 55
   3.1. Az érvek 56
   3.2. A céltábla 58
   3.3. Leibniz válasza 64
4. Az ideák 75
   4.1. A reprezentácionalista értelmezés 75
   4.2. A történeti háttér 88
   4.3. Ideák, mint intencionális tartalmak 96
   4.4. Absztrakt ideák 110
   4.5. Az ideák osztályozása 116
5. A nyelv filozófiája 127
   5.1. Miért fontosak a szavak? 128
   5.2. Jelentés 133
   5.3. A kettős megegyezés 137
6. A test filozófiája 151
   6.1. Elsődleges és másodlagos minőségek 151
   6.2. Az általános szubsztancia 166
   6.3. A valóságos lényeg szerepe 181
   6.4. Miért nem lehet a testekről tudomány? 194
7. A bizonyításra épülő tudás 207
   7.1. Bizonyítás 208
   7.2. Matematikai tudás 215
   7.3. Erkölcsi tudás 221
8. Az érzékek 231
   8.1. Észlelés 231
   8.2. Érzéki tudás 238
9. A becslés 245
10. Az elme 261
   10.1. Akarat és szabadság 261
   10.2. Személyes azonosság 274
   10.3. Test és lélek 291

Irodalom 297

Első rész

BEVEZETÉS

2000 tavaszán, egy kollégám távolléte miatt, nekem kellett megtartanom az újkori filozófiatörténet kurzus brit empiristákra vonatkozó részét. Ilyenkor illik a tárgyalt 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 egyszersmind azt is látnom kellett, hogy a Locke-kutatás eredményei vajmi kevéssé befolyásolták azt a képet, amely Locke-ról a filozófiai köztudatban él, s amelyet korábban magam is elfogadtam. Ezért most szeretném röviden bemutatatni a Locke-ra vonatkozó sztereotípiákat, s jelezni, hogy milyen kifogásaim vannak velük szemben.

Locke munkásságát az empirizmus és a racionalizmus vitájának keretében szokás értelmezni. Mind a két irányzat azt tűzte ki célul, hogy tudásunkat biztos alapra helyezze. A biztos alapot azonban másban vélték megtalálni. A racionalisták szerint tudásunk velünk született ideákra épül, melyek helytállóságát Isten szavatolja. Az empiristák tagadták, hogy lennének velünk született ideák. Szerintük tudásunk alapját a tapasztalatból nyert ideák képezik. Ez az alap azért szilárd, mert az ideák privát mentális entitások, saját elménk lakói. Azzal kapcsolatban, hogy helyesen ábrázolják-e az elmén kívüli dolgokat, lehetnek kételyeink, de arra vonatkozóan, hogy ők maguk milyenek, nem tévedhetünk. Ez az empirista program azonban, mely a hume-i szkepticizmusban érte el tetőpontját, kudarcot vallott. Azáltal ugyanis, hogy az empiristák az ideákat privát mentális entitásoknak tekintették, elvágták azokat a szálakat, melyek az elmét az interszubjektív külvilághoz kötik. Afféle vasfüggönyt emeltek az elme és a külvilág közé, amelyen aztán nem tudtak áthatolni. Ezáltal nemcsak a külvilág megismerése vált lehetetlenné, hanem mások elméjének megismerése is – hiszen másokat csak akkor érthetünk meg, ha feltételezzük, hogy gondolataik révén ugyanahhoz az objektív valósághoz kapcsolódnak, mint mi magunk. Ezek a tendenciák már Locke-nál tetten érhetők, csak éppen Locke nem volt elég következetes ahhoz, hogy levonja a kiindulópontjából adódó konklúziókat. Pedzegette ugyan, hogy nem minden ideánk hasonlít az őket kiváltó külső okokhoz, de aztán mégiscsak elfogadta a külvilágra vonatkozó ismeret lehetőségét. Azt is látta,

hogy nem bizonyosodhatunk meg arról, hogy mások ideái megegyeznek sajátjainkkal, de az efféle kételyeket is félretette.

Úgy gondolom, hogy ebben a képben kevés igazság van. Egy, a locke-i ismeretelmélet hátterét az arisztoteliánus-skolasztikus hagyomány és a Royal Society programja képezi. Locke nagyon sokat vesz át az arisztoteliánusoktól – például a tudományos ismeretről és a nyelvről lényegében arisztoteliánus módon gondolkodik. Ugyanakkor a skolasztikus tudományosságról, mely ekkoriban még uralja az egyetemeket, lesújtó véleménye van. Amit a skolasztikusok művelnek, az szerinte üres szócséplés. Hasznos tudást csak megfigyelés és kísérletezés révén szerezhetünk, ama módszer révén, melyet Bacon hirdetett meg, melyet Locke barátai, Boyle és Sydenham fejlesztettek tökélyre, s amelynek a Royal Society biztosított intézményes keretet. Ezért egy olyan ismeretelmélet kimunkálására törekszik, amely egyrészt legitimálja az empirikus vizsgálódást, másrészt alkalmas a skolasztikus tudományosság bírálatára. Az elsődleges és másodlagos minőségek valamint a névleges és a valóságos lényeg megkülönböztetése, a nominalizmus, a szillogizmus bírálata, a semmitmondó tudás jellemzése, de még maga az idea fogalma is a skolasztikusok ellen irányulnak.

Kettő, Locke célja nem az, hogy megcáfolja a szkepticizmust, és ily módon megalapozza a tudást. Ismeretelméleti vállalkozása inkább Kantéra, semmint Descartes-éra emlékeztet. Abból indul ki, hogy bizonyos dolgokat tudunk. Elemzi, hogy miben áll ez a tudás, hogy miként teszünk rá szert, s ennek révén igyekszik megállapítani, hol vannak tudásunk határai, s milyen kérdések kapcsán kell beérnünk tudás helyett vélekedéssel. A szkepticizmust nem megcáfolandó álláspontnak tekinti, hanem hibás beállítódásnak, amelyből éppen az gyógyíthat ki, hogy megvizsgáljuk, mi az, amit tudhatunk, és mi az, amit nem.

Három, Locke valóban szemben áll Descartes-tal. A döntő különbség köztük az, hogy másként azonosítják tudásunk alapját, vagyis azt a pontot, ahol az elme kapcsolatba lép a valósággal. Descartes-nál az elme a velünk született ideák révén kerül érintkezésbe a valósággal, míg Locke-nál a közvetlenül a tapasztalatból nyert ideák révén. Ennek a fontosságát aligha lehet eltúlozni. Valószínűleg ebben áll az alapvető különbség a racionalistáknak és az empiristáknak nevezett szerzők között. A Descartes-tal való szembenállás azonban nem játszik olyan központi szerepet az *Értekezés*-ben, mint feltételezni szokás. Az I. könyv innátizmus-kritikája nem Descartes ellen irányul. Locke tudásfelfogása sem áll nagyon távol Descartes-étól. Egy nagyon fontos kérdésben valóban eltér a véleményük: Locke szerint a közvetlen érzéki bizonyosság is tudást nyújt. Amikor azonban ezt állítja, nem elveti Descartes felfogását, hanem úgy véli, hogy a közvetlen érzéki bizonyosság ugyanolyan jellegű, mint az ideák kapcsolatának a priori belátása – vagyis lényegében a descartes-i felfogást terjeszti ki az érzéki bizonyosságra.

Négy, az ideák nem azért jelentenek Locke szerint szilárd alapot, mert privát mentális entitások. Először is nem minden idea tartozik a „szilárd alaphoz". A szilárd alapot a közvetlenül a tapasztalatból nyert egyszerű ideák képezik, mégpedig azért, mert ezek nem egyebek, mint okaik természetes jelei. Itt, csakúgy, mint Descartes a velünk született ideákkal kapcsolatban, Istenre hivatkozik. Isten rendel-

te úgy, hogy a dolgok különböző képességei mindig bizonyos egyszerű ideákat ébresszenek bennünk, ezért az egyszerű ideák szerepe az, hogy segítségükkel megkülönböztethessük a dolgokat egymástól. Vagyis szó sincs arról, hogy Locke eloldaná az ideákat az objektív valóságtól.

Öt, ennélfogva az ideák nem alkotnak áthatolhatatlan vasfüggönyt. Ellenkezőleg: ezek révén ismerhetjük meg a dolgokat. Locke, szemben az arisztoteliánusokkal, nyilvánvalónak tekinti, hogy a megismerés során az elme nem válhat azonossá a megismert dolgokkal. De ha maguk a dolgok nem lehetnek jelen az elmében, akkor csak az elmében lévő jelek révén ismerhetők meg. S ezek a jelek az ideák.

Hat, mások elméjének tartalmaihoz pontosan azért férhetünk hozzá, mert mások ideái is az interszubjektív valóságban vannak lehorgonyozva. Ugyanazok a dolgok másokban is ugyanazokat az egyszerű ideákat ébresztik, mint bennünk. De még ha mások ideái kvalitatíve különböznek is sajátjainktól, az sem jelent nehézséget, mert az ő egyszerű ideáik is a dolgok közti különbségek ugyanazon rendszerét fejezik ki. Ezek után ahhoz, hogy mások ideáit megismerjük, csupán szavakra van szükség. Könnyen biztosítható, az ugyanazon minőségek jeléül szolgáló egyszerű ideákat ugyanazokhoz a szavakhoz kapcsoljuk. Így az egyszerű ideák nevei alapozzák meg egymás megértésének lehetőségét.

A könyv megírásával azonban nem az volt a fő célom, hogy eloszlassak bizonyos gyakori félreértéseket. Ennél fontosabb volt, hogy felismertem, Locke egy átfogó, koherens és izgalmas ismeretelméleti rendszert épít fel. Ezt a rendszert nem könnyű észrevenni. Az *Értekezés* úgy épül fel, mint egy baconiánus természetrajz, 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.

Ennek megfelelően a könyv inkább történeti-értelmező, semmint elméleti-kritikai jellegű. Elsősorban az érdekel, hogy Locke mit gondolt, nem pedig az, hogy 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 a 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 magába. Viszont a hangsúlyt lehet az egyikre vagy másikra helyezni, s én az értelmezésre helyezem. Mindazonáltal részletesen kitérek pár közismert kritikájára. 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 felszerelkezve: 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 kockázattal jár. Ezt kénytelen vagyok vállalni.

Egy másik, az értelmezés-értékelés viszonyához hasonló dilemma, hogy mennyiben maradjunk meg a szerző saját fogalomkészleténél, s mennyiben használjunk fel kortárs fogalmakat. Ennek kapcsán következetesen opportunista voltam. Ahol Locke álláspontját értelmezni tudtam a mai fogalmak nélkül is, ott megmaradtam Locke fogalmainál. Más alkalmakkor viszont, például az idea fogalmának tárgyalásakor, gátlástalanul folyamodtam olyan fogalmakhoz, amelyeknek Locke-nál nyoma sincs. Merem remélni, ezzel nem tulajdonítottam neki olyan gondolatokat, amelyekkel nem értett volna egyet, s nem kényszerítettem állásfoglalásra olyan kérdésekben, amelyekben nem foglalt állást.

Ennek kapcsán hadd tegyek egy további megjegyzést. Locke, sok mai olvasója szerint „durva" gondolkodó. Pontatlan, következetlen, hiányoznak belőle a finom megkülönböztetések és a szubtilis érvek. Inkább többször elismétli ugyanazt, mintsem hogy egyszer alaposan végigrágja. A Locke-kutatók közül ezzel szemben páran arra hajlanak, hogy bizonyos elejtett megjegyzései alapján igen kifinomult és összetett nézeteket tulajdonítsanak neki. Én úgy gondolom, hogy Locke valóban „durva", de ezt helyesebbnek tartom úgy megfogalmazni, hogy nem akadémikus filozófus. A pontosság és a részletek gondos kimunkálása akkor válik fontossá, amikor a nagy kérdésekre adható válaszok főbb típusaival, s azok mellett és ellen szóló legfontosabb érvekkel immár tisztában vagyunk, vagyis ha van egy kiépült filozófiai tradíció. Ekkor valóban csak úgy juthatunk tovább, ha belemerülünk a részletekbe, mígnem olyan kérdésekről vitázunk, melyeket a laikusok immár egyáltalán nem értenek, s amelyekről hajlamosak azt gondolni, hogy egyáltalán nem is fontosak. Locke korában egyetlen kiépült tradíció van, amelyet azonban mélységesen megvet, ti. a skolasztikus filozófia. Ezért ő még magukról a nagy kérdésekről beszél, nem pedig azokról a kérdésekről, amelyek megválaszolása releváns azokhoz a kérdésekhez, amelyek megválaszolása releváns azokhoz a kérdésekhez, …, amelyek relevánsak a nagy kérdésekhez. Ezért nem is bíbelődik az olyan részletekkel, amelyekről ma parázs vitákat folytatunk. Úgy gondolkodom tehát, bele kell nyugodnunk abba, hogy bizonyos kérdésekről Locke-nak nincs kiérlelt álláspontja.

Néhány szó az idézetekről és a hivatkozásokról. A Locke-idézetek nem mindig egyeznek meg az új Locke fordításban található szöveggel. Egyrészt, pár helyen pontosítottam a fordítást – ezt minden esetben jelölöm, s megadom az angol eredetit is. Hiába, egy értelmező számára egyetlen fordítás sem lehet tökéletes. Az olvasónak azonban tudnia kell, hogy az ilyen pontosítások egy részénél saját magamat korrigálom, ti. az I. és a II. könyv új fordításának kontrollszerkesztését én végeztem. Másrészt, az idézetekből szisztematikusan elhagytam a kiemeléseket. El akartam ugyanis kerülni, hogy saját kiemeléseim összekeveredjenek az eredetiekkel. A helyzetet még az is bonyolította volna, hogy – mivel Locke a manapság megszokottnál jóval több kiemelést használ – a magyar szöveg, a modern kiadások többségéhez hasonlóan, Locke eredeti kiemeléseinek jó részét elhagyja. Ahol mégis szerepelnek kiemelések, ott feltüntetem, hogy ezek Locke-tól vagy tőlem származnak. Az *Értekezés*re a cím megadása nélkül, a könyv, fejezet és a bekezdés számával hivatkozom; a több oldalas bekezdéseknél azonban megadom az oldalszámot is.

Végezetül a köszönetnyilvánítások. A Mellon Alapítvány ösztöndíjával 2000 őszén három hónapot töltöttem az edinburghi Institute for Advanced Studies in the Humanities-ben, s ekkor kezdtem el a könyvön dolgozni. A könyv nagy részét 2003 folyamán, a marburgi egyetemen írtam meg, ahol a Humboldt Alapítvány ösztöndíjasa voltam. A könyv elkészítését nagymértékben elősegítette két OTKA támogatás (T037488, T046757). A könyv bizonyos részletei már korábban megjelentek a bibliográfiában feltüntetett tanulmányaim részeiként. A 3. fejezet gyakorlatilag azonos azzal az írással, mely a Boros Gábor szerkesztette *Ész és Szenvedély* című kötetben jelent meg, az Áron Kiadó gondozásában. Köszönettel tartozom még marburgi vendéglátómnak, Reinhard Brandt professzornak, valamint Boros Gábornak és Schmal Dánielnek, akik hasznos megjegyzéseket tettek a könyv egy-két fejezete kapcsán. Külön köszönet illeti meg Tőzsér Jánost és Faragó Szabó Istvánt, akik a könyv több fejezetét olvasták és kommentálták. Tőzsér Jánosra, aki balszerencséjére szintén az akadémiai könyvtárban szokott dolgozni, számtalan alkalommal zúdítottam rá félig nyers gondolataimat. Kérdései és ellenvetései sokban hozzásegítettek, hogy tisztábban lássak. Faragó Szabó Istvánnal számtalan e-mailt váltottunk. Megjegyzései nyomán több kérdésben módosítottam álláspontomat, de tartok tőle, hogy aggályainak jó részét nem sikerült eloszlatnom. Egy egészen másfajta köszönettel tartozom Kingának, Sárának és Simonnak, amiért elviselték, hogy olykor akkor is a könyvvel foglalkoztam, amikor velük kellett volna lennem.

Második rész

TUDÁSUNK ÉS HATÁRAI

Locke „az egyszerű történeti módszer" követőjének vallja magát (I.1.2.), s ez az *Értekezés* szerkezetében is kifejezésre jut. A mű vázát egy átfogó osztályozási rendszer alkotja, amelyben helyet kap a megismeréssel kapcsolatos összes jelenség. Locke sorra veszi az egyes osztályokat, és mindent elmond velük kapcsolatban, amit közlésre méltónak tart. Ez a kifejtési mód alkalmatlan egy szervesen építkező elmélet kifejtésére. Az elmélet elemei nem válnak el világosan a mellékes észrevételektől, a közöttük lévő kapcsolatok pedig könnyen elsikkadnak. Ezért az *Értekezés* könnyen azt a benyomást keltheti, hogy átfogó, világos szerkezettel rendelkező ismeretelmélet helyett inkább csak egy sor különféle tanítást tartalmaz, amelyek hol jól, hol pedig kevésbé jól illeszkednek. Locke-nak azonban igenis van ismeretelméleti rendszere. Ebben a fejezetben ezt szeretném nagy vonalakban felvázolni. A részletek kifejtését, s vitatható megállapításaim védelmét a későbbi fejezetekre hagyom. Csupán azokon a pontokon megyek majd bele a részletekbe, amelyekre a későbbiekben nem lesz alkalmam visszatérni.

2.1. TUDÁS ÉS BECSLÉS

Kezdjük az *igazság* fogalmával. Az igazság azt jelenti, hogy „bizonyos jeleket annak megfelelően kapcsolunk össze vagy választunk el egymástól, amiként az általuk jelölt dolgok megegyeznek vagy nem egyeznek meg egymással" (IV.5.2.). Az efféle összekapcsolást vagy szétválasztást Locke *ítéletnek* (kijelentésnek, tételnek) *[proposition]* nevezi. Az „összekapcsolás" az állításnak, az „elválasztás" a tagadásnak felel meg (IV.5.5–6.). Igaz vagy hamis csupán valamilyen állítás vagy tagadás, tehát valamilyen ítélet lehet (II.32.19.). Olykor ugyan előfordul, hogy olyasmit is igaznak nevezünk, ami nem ítélet, de az ilyen fordulatok mögött mindig valamilyen ki nem mondott ítélet bújik meg (II.32.1.). E fenti definíció szerint egy ítélet akkor igaz, ha a jelek elrendezése az ítéletben megfelel a jelek által jelölt dolgok tényleges viszonyainak: ha jelölt dolgok „megegyeznek", az állító ítélet igaz, ha „nem egyeznek meg", akkor a tagadó ítélet. Ma azt mondanánk, hogy ez az igazság valamiféle korrespondencia elmélete.

Folytassuk a jelekkel. Locke szerint kétféle jel van: mentális és verbális. Az előbbiek az ideák, az utóbbiak a szavak. Az ismeretelmélet voltaképpen nem más, mint *szemiotika,* a jelek tudománya (IV.21.4.). A megismerés ugyanis nem más, mint hogy jelek révén megjelenítünk valamit. A megfogalmazás ugyan szokatlan, de tartalma,

mai szemmel legalábbis, banális. Azt gondolom, hogy Grönlandon hideg van. A gondolat a fejemben van, a hideg Grönlandon. A kettő között jó pár ezer kilométer. Ezért ami a fejemben van, semmilyen értelemben nem azonos azzal, ami Grönlandon van. Az arisztoteliánus-skolasztikus felfogásban azonban valamit gondolni annyit tesz, hogy a gondolkodás alanya, bizonyos értelemben, azonossá válik a gondolkodás tárgyával. A jelek locke-i doktrínája egyszerűen azt fejezi ki, hogy szó sincs semmi ilyesmiről. Amikor a grönlandi hidegre gondolok, nem maga a grönlandi hideg jelenik meg valamilyen módon a fejemben, hanem egy jel. Az ismeretelmélet feladata éppen annak magyarázata, hogy a jelek hogyan működnek: miként jeleníthetnek meg tőlük távol lévő, s velük nem azonos dolgokat.

Ennek fényében az *idea* locke-i fogalma cseppet sem egzotikus. Ha tagadom, hogy a gondolat bármilyen módon is azonos volna azzal, amire vonatkozik, ezzel automatikusan elfogadom, hogy a gondolat valamiféle (összetett) jel. Az ideák pedig nem mások, mint a gondolatok, vagyis a mentális ítéletek részei (IV.5.3–7.). Ez adja meg a kulcsot az idea hivatalos definíciójához: „ami az értelem tárgyát alkotja, valahányszor csak az ember gondolkodik, … amit az elmebeli képmás, képzet, faj szavak jelentenek, bármi legyen is az … amivel az elme a gondolkodás során foglalatoskodik" (I.1.8.). Gondolkodni annyi, mint valamit megjeleníteni. Az ideák pedig a jelek, melyekkel a tőlünk különböző dolgokat megjelenítjük. Az, hogy ezek a jelek pontosan miféle dolgok, másodlagos fontosságú. Ezért is nem vesződik Locke a részletes magyarázattal, s rak egymás mellé, minden fenntartás nélkül, három, a korabeli filozófiai nyelvben távolról sem szinonim kifejezést. Némileg másként fogalmazva, az idea alapvetően egy bizonyos szerepet jelöl. Ez a szerep minden olyan ismeretelméletben megvan, amely elfogadja azt, hogy a megismerés mentális reprezentálás, és hogy a reprezentációk valamiféle propozicionális szerkezettel bírnak. Az ideák egyszerűen a propozicionális mentális reprezentációk összetevői. Mint ilyenek, a kortárs ismeretelméletben és elmefilozófiában is megtalálhatók. Az egy további kérdés, hogy ezt a szerepet miféle dolog tölti be. Locke álláspontja ez utóbbi kérdésben tér el a ma uralkodó nézetektől.

Ahogy kétféle jel van, az ítéleteknek is két fajtája van. Vannak mentális ítéletek, „amelyekben az elme a szavak használata nélkül illeszti össze vagy választja szét az értelmünkben lévő ideákat, miközben észleli vagy megítéli megegyezésüket, illetve eltérésüket", és szóbeli ítéletek, „amelyek állító vagy tagadó mondatokban összekapcsolt vagy elkülönített szavak, azaz ideajelek" (IV.5.5.). De vajon miért nevezi Locke a szavakat „ideajeleknek"? Nos azért, mert nála a *szavak* az ideák jelei. Ez a gondolat része az arisztoteliánus hagyománynak (Arisztotelész, *Herméneutika,* 16a4–8). E hagyomány szerint fogalmaink természetes jelek, amelyek közvetlenül jelölik a dolgokat. A szavak ellenben mesterséges produktumok, amelyeket a fogalmak jelölésére vezetünk be. (Az írott szavak pedig kétszeresen közvetettek, minthogy ezeket a mondott szavak jelölésére használjuk.) Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a szavak egyáltalán ne kapcsolódnának a dolgokhoz. Csupán arról van szó, hogy önállótlanok: egyedül fogalmaink közvetítésével jelölhetik a dolgokat. A mai fülnek szokatlanul hangzik, hogy a közvetve jelölő jel a közvetítőt jelöli, de itt ismét csak a megfogalmazás furcsa.

Minthogy a kétféle ítélet kétféle jelből áll, amelyek mást-mást jelölnek, igazságból is kettő van: valóságos és szóbeli (IV.5.5.). A mentális ítéletek esetében csak az előbbi értelmezhető. Egy mentális ítélet akkor igaz, ha az ideákat aszerint rakjuk össze vagy választjuk szét, ahogy az ideák által jelölt dolgok megegyeznek vagy nem egyeznek meg egymással. Ez azért *valóságos* igazság, mert azon múlik, hogy a dolgok a valóságban miként is állnak. (A dolog ennél valamivel bonyolultabb, mert a 'valóságosság' Locke-nál olyan szakkifejezés, amely nem pontosan egyezik meg hétköznapi fogalommal – de erre 2.2.-ben még visszatérek.) A szóbeli ítéletek azonban kétféleképpen is lehetnek igazak. Szóbeli módon, vagyis *verbálisan* igazak akkor, ha a szavak összekapcsolása vagy elválasztása megfelel az általuk jelölt ideák egyezésének vagy nem egyezésének. Valóságosan pedig akkor igazak, ha a szóbeli ítéletnek megfelelő mentális ítélet (valóságosan) igaz. Tehát ha azt mondom, hogy „Grönlandon hideg van", e kijelentés verbális igazsága azt jelenti, hogy tényleg azt mondom, amire gondolok – vagyis a szavakat jelentésüknek megfelelően használom. A kijelentés pedig akkor valóságosan igaz, ha Grönlandon tényleg hideg van.

Locke nem foglalkozik a verbálisan hamis ítéletekkel. Amit fontosnak tart az az, hogy vannak *pusztán verbálisan igaz* ítéletek. Ezen nem azt kell érteni, hogy szavaimmal sikerült ugyan kifejeznem azt a mentális ítéletet, amelyet ki akartam fejezni, de a mentális ítélet hamis, hanem a következőt: szavaim olyan mentális ítéletet fejeznek ki, amely se nem valóságosan igaz, se nem valóságosan hamis, hanem *semmitmondó [trifling]* (IV.5.6.). Emlékezzünk vissza, hogy egy ítélet valóságos igazsága azon múlik, hogy a benne foglalt jelek rendje megfelel-e a jelek által jelölt dolgok rendjének. Mármost a semmitmondó kijelentések nem mondanak semmi olyat a dolgok rendjéről, amit ne tudnánk, vagyis nem növelik ismereteinket (IV.8.1.). Locke két ítélettípust nevez semmitmondónak (IV.8.2–5.): azokat, amelyben az alany és az állítmány megegyezik egymással („A lélek lélek"), és azokat, amelyekben egy összetett ideáról állítjuk egy részét („Az ólom fém"). Ezeket ma analitikus kijelentéseknek neveznénk. Igazak ugyan, de nem annak köszönhetően igazak, hogy megfelelnek a dolgok valóságos rendjének. Igazságukat mintegy magukban hordják: ennélfogva nem is tudósíthatnak arról, hogy a dolgok valójában hogyan is vannak. A szavak jelentésének megtanításakor szükség lehet rájuk, de amúgy értéktelenek.[1]

Három bekezdéssel korábban idéztük a mentális ítélet definícióját: „az elme a szavak használata nélkül illeszti össze vagy választja szét az értelmünkben lévő ideákat, miközben *észleli* vagy *megítéli [judges]* megegyezésüket, illetve eltérésüket" (IV.5.5. – kiemelés F. G.). E megkülönböztetés alapvető jelentőségű. Ezen múlik ugyanis *tu-*

☞ [1] A pusztán verbális igazság, ill. semmitmondó ítélet fogalmát Locke szívesen használja fel dogmatikusan képviselt, a lehetséges ellenérvektől és tapasztalati bizonyítékoktól gondosan elszigetelt álláspontok leleplezésére. A dogmatikus bizonyítani véli, hogy a sajátjával ellentétes álláspont ellentmondásos, ennek során pedig valamilyen kétes értékű elvre támaszkodik. Locke erre föl kimutatja, hogy a felhasznált elv kétféleképpen érthető. Ha ismeretnövelő állításnak tekintjük, akkor hamis, vagy legalábbis bizonyítékra szorul. Ha pedig tökéletesen bizonyos, akkor semmitmondó, s ennélfogva semmilyen nem-triviális konklúzió nem következhet belőle. A dogmatikus érvelése tehát vagy egy problematikus premisszát tartalmaz, vagy logikailag hibás.

dás és *becslés* (más néven: hozzájárulás, egyetértés, meggyőződés, vélekedés, hit, és – sajnos – olykor ítélet) megkülönböztetése:

> [A]z elme két olyan tehetséggel bír, melyek az igazság, illetve a valótlanság körül foglalatoskodnak.
>
> Az első a tudás, mellyel bizonyosan észleli bárminő, tetszőleges ideák egyezését vagy nem egyezését, és kételkedés nélkül meggyőződik róla.
>
> A második a becslés, amely nem egyéb, mint ideák összeillesztése vagy szétválasztása az elmében akkor, amidőn bizonyos megegyezésüket vagy meg nem egyezésüket nem észleljük, hanem csak föltételezzük; s olybá vesszük – amint maga a szó is kifejezi, hogy úgy van, még mielőtt az bizonyosan megmutatkoznék. Ha pedig az elme úgy kapcsolja egybe, illetőleg választja szét ideáit, amint a valóságban a dolgok vannak, akkor helyes becslésről beszélünk. (IV.14.4.)

A megkülönböztetést Locke az arisztoteliánus hagyományból örökli – *scientia* vs. *opinio* –, de alaposan átértelmezi. Az arisztoteliánus hagyományban e két megismerési mód mind tárgyában, mind bizonyosságában különbözik. A tudás szükségszerű igazságokra vonatkozik, és tökéletesen bizonyos, a vélemény esetleges igazságokra vonatkozik, és bizonytalan. Locke elhagyja a tárgy különbözőségét. Előfordulhat, hogy ugyanazt a dolgot valaki tudja, míg másvalaki csak becsülni képes. Sőt, mindjárt látni fogjuk, Locke szerint lehetséges tudás az egyedi dolgok létezéséről – márpedig az egyedi dolgok létezése kontingens. Amit az arisztoteliánus megkülönböztetésből megőriz, az a bizonyosság foka közötti különbség. A tudás *bizonyos:* amit tudunk, abban nem tévedhetünk (IV.20.1.). A becslést nem illeti meg a bizonyosság, csak a *valószínűség*.

Mint azonban a fenti idézetből is kitűnik, tudás és vélekedés nem pusztán a bizonyosság fokában tér el. Locke „két tehetségről" beszél. Nem arról van szó, hogy egyazon mentális tevékenység bizonyos esetekben tudáshoz, más esetekben pusztán becsléshez vezet. A két megismerési teljesítmény hátterében más-más mentális tevékenység áll. A tudás megköveteli, hogy *észleljük [perceive]* az ideák megegyezését vagy nem egyezését. Az 'észlelés' tág értelemben az ideákkal való foglalatoskodást jelöli, vagyis a gondolkodást általában, szűk értelemben a gondolkodásnak azon aspektusát, amelyben az elme passzív: „a puszta, merő észlelésben az elme jobbára csak passzív, s azt, amit észlel, elkerülhetetlenül észleli" (II.9.1.). Ennek a szűk értelemben vett észlelésnek három fajtája van, amelyek közül az egyik „ama kapcsolat vagy összeférhetetlenség, megegyezés vagy eltérés észlelése, mely tetszőleges ideáink között fennáll" (II.21.5.). Ezt a fajta észlelést Locke egy ízben hallgatólagosan azonosítja az intuícióval vagy belátással, ti. a tudást az erre való hivatkozással határolja el a becsléstől: „abban leljük meg a valószínűség és a bizonyosság, illetve a hit és a tudás különbségét, hogy a tudás minden részében rendelkezünk belátással *[intuition]*" (IV.15.3.). Bár, mint látni fogjuk, az intuíció nem azonos az észleléssel, hanem annak csupán egyik fajtája, amit az előbbiről elmond, a kettő rokonsága folytán, közelebb vihet az utóbbi megértéséhez. Az intuíció jellemzésekor Locke a látás és a fény me-

taforáját használja. Az intuíció révén az ember „úgy észleli az igazságot – amiként a szem is a fényt –, hogy egyszerűen feléje fordul". Amit intuíció révén tudunk „ellenállhatatlan, s miként a fényes napsugár, azonnal észrevételeti magát, amint az elme feléje fordítja tekintetét; és nem is hagy semmi helyet a tétovázásnak, kétkedésnek vagy vizsgálódásnak, mert az elme rögvest megtelik világos fényével" (IV.2.1., vö. IV.2.5, IV.13.1.). Az ilyen metaforák azt sugallják, hogy az észlelés során passzívak vagyunk, az igazság mintegy ránk kényszeríti magát, s bizonyosságra teszünk szert. E metaforák egyértelműen Descartes-ot idézik. Akár Descartes-ból merít Locke, akár nem, annyi világos, hogy kettejük álláspontja hasonló. Hogy ez a hasonlóság miben áll, és hol ér véget, arra hamarosan rátérünk.

Előbb azonban szólnunk kell pár szót a becslésről. A *becslés* „nem más, mint valamely tétel igazként való elismerése vagy elfogadása, olyan érvek vagy bizonyítékok hatására, melyek, úgy találjuk, rávesznek bennünket arra, hogy az illető tételt igaznak tekintsük, anélkül, hogy bizonyosan tudnánk, csakugyan igaz is" (IV.15.3.). Ha észleljük egy ítélet igazságát, akkor az önmagában nyilvánvaló. Nincs szükségünk semmi másra, mint magára az ítéletre. „2 + 2 = 4" – elgondoljuk, s rögvest látjuk, hogy igaz. A becslésnél hiányzik az effajta önevidencia: „ami arra késztet, hogy elhiggyek valamit, külsődleges magához az elhitt dologhoz képest" (IV.15.3.). Bár az olvasó minden tétovázás nélkül elhiszi, hogy Grönlandon hideg van, e hit nem pusztán az ítélet elgondolásán alapul, hanem olyasmin, ami nincs benne az ítéletben. Mégpedig azon, hogy Grönland a messzi északon van, a messzi északon pedig hideg van. Mármost az efféle érveknek és bizonyítékoknak, amelyek révén az olyan kijelentésekről döntünk, amelyek igazsága nem észlelhető, avagy intuitíve nyilvánvaló, két forrása van: saját megfigyeléseink és mások tanúságtétele (IV.15.4.). A megfigyelések és a tanúságtételek mennyisége, relevanciája és egybehangzó volta szerint a valószínűségnek számtalan fokozata van, a szinte bizonyostól a szinte teljesen kizártig (IV.15.2.).

De nemcsak a valószínűségnek vannak fokozatai, hanem a tudásnak is, jelesül három. Az *intuitív* tudás semmi mást nem foglal magába az ideák egyezésének vagy meg nem egyezésének észlelésén kívül. Ez egyetlen intuíció, „ez a legragyogóbb fény és a legnagyobb fokú bizonyosság, amire a magunk tehetségei révén és a tudás reánk jellemző módozatának megfelelően képesek vagyunk" (IV.2.1.). A bizonyításra épülő avagy *demonstratív* tudás esetében többre van szükség. Az ideák egyezése vagy meg nem egyezése itt csak további ideák közvetítése révén látható be (IV.2.2.). Az a kijelentés például, hogy „531 osztható 9-cel" önmagában nem nyilvánvaló (legalábbis sokunk számára). Amikor elgondoljuk a kijelentést, még az is lehetségesnek tűnik, hogy hamis. De aztán, mondjuk, így okoskodunk: 531 = 450 + 81; 450 osztható 9-cel, ti. 450 = 45 × 10, 45 pedig osztható 9-cel; 81 szintén osztható 9-cel; ergo, 531 is osztható 9-cel. Ez egy bizonyítás. Locke felfogásában, csakúgy mint Descartes-nál, ez nem más, mint intuíciók sorozata. Intuitíve belátom, hogy 531 = 450 + 81, hogy 450 = 45 × 10, stb., s e belátások sorozata révén jutok el annak felismeréséhez, hogy az eredeti kijelentés igaz. Az, hogy itt közvetítő ideákra (450, 81, stb.) van szükség, nem teszi ezt hasonlatossá a becsléshez. A közvetítő ideák ugyan külsődlegesek az eredeti

kijelentéshez képest, de annak belátásához elég egy sor olyan kijelentést belátni, melyek belátásához nincs szükség semmire magán a kijelentésen kívül. Minden egyes gondolati lépés intuitíve evidens, sehol nem szorulunk rá a megfigyelésre vagy a tanúvallomásra. Úgyis fogalmazhatunk: az intuitív tudáshoz csak intuíció kell, a demonstratív tudáshoz ész is, ti. meg kell találnunk a megfelelő közvetítő ideákat (IV.17.3.).

Az intuitív és a demonstratív tudás egyformán a priori, legalábbis abban az értelemben, hogy ha egyszer el tudjuk gondolni az adott ítéletet, igazságát a tapasztalat felhasználása nélkül el tudjuk dönteni. Ennek alapján úgy tűnhet, hogy a tudás-becslés megkülönböztetés lényegében megegyezik az a priori-a posteriori megkülönböztetéssel. A tudás harmadik fokozata azonban, a szenzitív vagy *érzéki* tudás, világossá teszi, hogy nem erről van szó. A érzéki tudás abban áll, hogy érzékeink révén tudást szerzünk valamilyen egyedi dolog létezéséről (IV.2.14.). Ha látom az asztalt, tudom, hogy az asztal létezik. Ez a fajta tudás egyidejű az érzékeléssel (IV.11.9.). Amíg látom az asztalt, addig tudom, hogy létezik. Ha behunyom a szemem, a tudás átadja helyét a vélekedésnek. Jó okom van ugyan azt gondolni, hogy az asztal nem szűnt meg létezni, mert hát megfigyeléseim és mások tanúvallomásai is egybehangzóan amellett szólnak, hogy az asztalok elég tartós holmik, és hogy megsemmisítésükhöz annál erőteljesebb beavatkozás szükséges, mint hogy egy közelben álló személy behunyja a szemét – de az efféle okoskodás ugyanolyan jellegű (még ha meggyőzőbb is annál), mint amely révén elfogadjuk azt, hogy Grönlandon hideg van.

Mindazonáltal két okból is úgy tűnhet, hogy Locke következetlenül jár el, amikor az aktuális érzékelésen alapuló megismerést a tudáshoz sorolja, s nem a becsléshez. Az első ok az, hogy az érzékszervi észlelés nem bizonyos: vannak ugyanis érzékcsalódások. Ez elég könnyen megválaszolható azzal, hogy Locke a bizonyosságot nem abban az abszolutizált értelemben használja, amelyben a Descartes-on edzett episztemológusok szokták, ti. hogy igazából csak az bizonyos, ami ugyanolyan bizonyos, mint a „gondolkodom, tehát vagyok". Az ilyenféle „abszolút" bizonyosságra csak akkor van szükség, ha valaki le kíván számolni a szkepticizmussal. Locke azonban nem legyőzni akarja a szkepticizmust, hanem elkerülni. Isten, idézi Szent Pétert, megadott az embernek „mindent, ami csak szükséges az élet kényelméhez és az erkölcs terén való tájékozódáshoz" (I.1.5.). Érjük be annyival, amennyit kaptunk, s nem lesz okunk kétségbe esni tudatlanságunk miatt. Ezek után nyugodtan használhatjuk a 'bizonyosság' szót abban a hétköznapi értelemben, amely „állapotunkkal és rendeltetésünkkel" összhangban van. Nem kell az abszolút bizonyosságra tartogatnunk. Az intuitív tudás a legnagyobb fokú bizonyosság, amelyet képességeink megengednek. A bizonyításra épülő tudás kevésbé bizonyos: elvben előfordulhat, hogy emlékezetünk tökéletlensége folytán becsúszik valamilyen hiba (IV.2.7.). Az érzéki tudás még ennél is kevésbé bizonyos, de változatlanul bizonyos. Valójában, ha a 'bizonyosságon' Locke abszolút bizonyosságot értene, egyáltalán nem is beszélhetne a tudás fokozatairól.

A másik ok, ami miatt a érzéki tudás fogalma problematikusnak tűnhet, az, hogy az érzékelés tapasztalás. Ha az, ami a tapasztalatra támaszkodik, becslés, vajon ho-

gyan származhat az aktuális érzékelésből tudás? Nos, Locke úgy gondolja, hogy az aktuális érzékelés kielégíti a tudásra adott definícióját. A tudás esetében azt várjuk el, hogy észlelésre épüljön, vagyis hogy az igazság mintegy ránk kényszerítse magát. Az aktuális érzékszervi észlelés esetében ez teljesül. Érzékeinknek spontán, mindenféle elméleti reflexió, tétovázás vagy kétség nélkül hitelt adunk. Kinyitom a szemem, és meglátom az asztalt – az, hogy az asztal létezik, olyan igazság, amelyet passzívan befogadok, amely mintegy rám kényszeríti magát, és semmi helyet nem hagy a kételynek. (Filozófiai kételyek lehetnek, de ez érdektelen: Locke nem megy be a szkeptikus utcájába). S ez az a pont, ahol az Locke felfogása elválik Descartes-étól. Descartes-nál a látás metafora pusztán metafora. Bár az intuíció olyan, mint a látás, de a kettő között éles különbség van: az intuíció tisztán intellektuális jellegű, ezért a látás nem intuíció. Locke-nál azonban *nincs éles különbség intellektuális és érzékszervi észlelés* között. Ezek különböznek ugyan – ezért van különbség intuitív és érzéki tudás között –, de mindkettő észlelés, s ennélfogva mindkettő tudást eredményez. A válasz tehát az, hogy ami a tapasztalatra támaszkodik, nem mindig becslés: az aktuális érzékelés tudást nyújt.

Ugyanez a gondolat egy másik irányból, a becslés felől is megközelíthető. Láttuk, hogy a becslésre az jellemző, hogy az ilyen módon elfogadott kijelentés valami olyasmire szorul, ami „külsődleges magához az elhitt dologhoz képest". Vagyis a becslés nem *önevidens.* Az aktuális érzékszervi észlelés esetében pedig maguk az ideák árulkodnak arról, hogy aktuális érzékelésből származnak: „szembeötlő különbség van az emlékezetemben tárolt ideák (melyek fölött, ha csupáncsak ott lennének, állandóan ugyanazzal a hatalommal kellene rendelkeznem, hogy elbocsáthassam és félretehessem őket, amint kedvem tartja), illetőleg azok között, melyek reám erőltetik magukat, s amelyeket nem tudok elhessegetni magamtól" (IV.II.5.). Ha éppen látom az asztalt, nem ugyanolyan ideám van az asztalról, mint amikor lehunyt szemmel meditálok azon, hogy vajon létezik-e. Az előbbi idea nyilvánvalóan egyezik a létezés ideájával, más szóval az a mentális ítélet, hogy a látott asztal létezik, önmagában nyilvánvaló. Az utóbbi ideával másként áll a dolog: az az ítélet, hogy az asztal, amelyre emlékezem, létezik, nem önevidens, hanem bizonyítékra szorul.[2]

Mindezek után csak egy dolog marad, ami az érzéki tudással kapcsolatban furcsának tűnhet: az, hogy ez egyszerre specifikusan érzéki és propozicionális. Amikor érzéki úton tudok valamit, egy mentális kijelentést fogadok el, amelynek egyik komponense egy olyan idea, amely magán viseli annak a nyomát, hogy aktuális érzéke-

☞ [2] A Descartes-on edzett episztemológus esetleg vitatná az érzéki észlelésből származó ítéletek önevidenciáját. Mielőtt hitelt adnánk érzékeinknek, vajon nem kell-e előbb meggyőződnünk megbízhatóságuk felől? Locke erre két dolgot válaszolna. Először is mindaz, amit érzékeink megbízhatósága mellett felhozhatunk, semmivel sem bizonyosabb, mint valamely aktuális érzékelésből származó ítélet. Aki tehát az érzékszervi észlelésből származó ítéleteket olyan alapra kívánja helyezni, amely bizonyosabb maguknál az ilyen ítéleteknél, az már besétált a szkepticizmus zsákutcájába: olyan fokú bizonyosságra vágyik, amely meghaladja képességeinket. Másodszor, ugyanez a kérdés az intellektuális intuícióval kapcsolatban is felvethető. Mielőtt hitelt adnánk valamely intuitív ítéletnek, vajon nem kell-e előbb meggyőződnünk az intuíció megbízhatóságáról?

lésből származik. Pontosan ez az érzéki jelleg teszi a kijelentést nyilvánvalóvá, szemben például az emlékezetből származó kijelentésekkel. Mármost egy ilyen mentális kijelentés mintha heterogén elemeket egyesítene. Az asztal aktuális érzékelési ideája valami olyasmi, mint egy érzéki benyomás, valamiféle vizuális élmény. A kijelentéseket ennél absztraktabbnak szoktuk elgondolni. Ezek inkább nyelvi-fogalmi jellegűek. Ekként a mentális kijelentéseket is afféle mentális mondatoknak szoktuk tekinteni, vagy legalábbis olyan reprezentációknak, amelyekre nagyon is jól illik a nyelvi forma. Mindazonáltal az érzéki jelleg és a propozicionális szerkezet összekapcsolása önmagában nem inkoherens. Például az észlelés intencionális elmélete, mely az utóbbi időkben elég népszerű, lényegében ilyesfajta konstrukciókat használ (például Crane, „The Nonconceptual Content"). Lényegében arról van szó, hogy a fogalmi-intellektuális és az érzéki-tapasztalati megismerés elemzésére Locke ugyanazt az általános fogalmi keretet használja. Valamit intuitíve belátni és valamit látni egyformán valamilyen ítélet elfogadását jelenti. Az előbbi esetben az ítélet általános fogalmakból áll, az utóbbi esetben érzéki reprezentációkból, de Locke mind a két esetben ideákról beszél.

Most lássuk, hogy a bizonyosság fokozatai mellett Locke milyen más szempontokból osztályozza a tudást. A második szempont az ideák között észlelt egyezés vagy nem egyezés jellege. Ennek az egyezésnek vagy nem egyezésnek négy fajtája van: (1) azonosság vagy különbözőség, (2) viszony, (3) együttes létezés vagy szükségszerű kapcsolat, (4) valóságos létezés (IV.1.3.). Ez a felosztás részben a kijelentések logikai szerkezetén, részben pedig ismeretelméleti megfontolásokon alapul. Locke egy ízben használja fel, akkor, amikor tudásunk határait tárgyalja. Az (1) osztályba tartozó kijelentések mindegyikét intuitíve tudjuk, ti. minden idea csak önmagával azonos, mással nem (IV.3.8.). Ez az osztály valószínűleg csak az olyan semmitmondó kijelentéseket foglalja magába, mint hogy „A kutya kutya" és „A kutya nem macska", nem pedig az összes azonossági kijelentést és azok tagadásait. Egyrészt, Locke példái sugallják ezt (IV.1.4.). Másrészt, az 'azonossági kijelentés' terminust a semmitmondó azonossági kijelentésekre tartja fenn (IV.8.3.). Harmadrészt, az olyan kijelentések közül, melyeket ma azonossági, illetve különbözőségi kijelentéseknek tekintünk, nem mindegyik látható be egyetlen intuícióval. Locke standard példája a bizonyításra épülő tudásra, ti. hogy a háromszög szögeinek összege egyenlő két derékszöggel, mai értelemben véve, szintén azonossági állítás. (2) A viszony kategóriájába a bizonyítható állítások tartoznak (IV.3.18–21.). (3) Az együttes létezés vagy szükségszerű kapcsolat a szubsztanciával kapcsolatos kijelentések – lényegében a természettudományos kijelentések – formája (IV.3.9.). (4) A valóságos létezéshez tartozik az érzéki tudás egésze, önmagunk létezésének intuitív, valamint Isten létének bizonyításra épülő tudása (IV.9.2.)

Harmadszor, Locke különbséget tesz jelenlegi és régi keletű tudás között (IV.1.8.). Az előbbivel akkor rendelkezünk, ha az adott pillanatban éppen észleljük egy kijelentés igazságát, a második az *emlékezeten* alapul. Ez a distinkció világos és tökéletesen jogosult, de vajon összefér-e a tudás iménti definíciójával, amelyben az észlelés szerepel? Mint láttuk, ha ténylegesen érzékelem az asztalt, észlelem, s ennélfogva tu-

dom, hogy létezik, míg ha csak emlékszem arra, hogy érzékeltem az asztalt, nem rendelkezem tudással létezéséről. Ha egyszer az észlelés nem foglalja magában az emlékezést, a tudáshoz pedig észlelés kell, akkor emlékezeten alapuló tudás nem lehetséges. Az intuitív tudás esetében ez nyilván nem okoz nehézséget. Az emlékezés abban áll, hogy „újra életre kelthetjük azokat az ideákat, amelyek benyomódásuk után elenyésztek, vagy mintegy látókörünkön kívül helyezkednek el" (II.10.2.). Mármost, ha valamilyen ítélet ellenállhatatlanul igaznak tűnt számomra, amikor először elgondoltam, újfent ellenállhatatlanul igaznak fog tűnni, valahányszor csak felidézem. Ebben a sajátos esetben emlékezni annyi, mint újra észlelni. Más a helyzet azonban, ha valamit bizonyítás útján láttam be. Bizony gyakran megesik, hogy a tételre még emlékszünk, de a bizonyításra már nem. Ebben az esetben, minthogy nem észleljük újra a kijelentés igazságát, Locke-nak azt kell mondania, hogy immár nem tudjuk azt, amit annak idején tudtunk. Ez igencsak rigorózus álláspont, de Locke az *Értekezés* első és második kiadásában ezt képviseli (*Essay,* 528–9.). A harmadik kiadásban azonban megtalálja annak módját, hogy az ilyen eseteket is a tudás kategóriájába sorolja. Ha a tételre emlékszem, változatlanul tudom, mégpedig egy új, az eredetitől különböző bizonyítás révén. Ez a bizonyítás nagyjából a következőképpen fest. Annak idején bizonyítás révén beláttam az ítéletet. Az tehát akkor igaz volt. Az ítéletben szereplő ideák az idő során nem változtak meg. Ha az ideák nem változtak meg, a köztük lévő kapcsolatok sem változhattak meg. Ezért, ha a kijelentés akkor igaz volt, most is az (IV.1.9.).

Ennek a magyarázatnak van egy meglepő tanulsága: a tudás Locke-nál *epizód,* nem diszpozíció. Akkor tudok valamit, amikor éppen elgondolom. Ugyanez áll az ideákra: ezek is addig léteznek, amíg elgondoljuk őket: „nem egyebek, mint közvetlen észleletek az elmében, amelyek megszűnnek létezni, mihelyt már nem észleljük őket" (II.10.2.). Ez a gondolat nem abszurd, de elüt a tudással és a fogalmakkal kapcsolatos köznapi felfogásunktól. Tegyük fel, hogy az imént tanultunk valamit. Ha akarnánk, nyugodtan felidézhetnénk, de történetesen éppen nem idézzük fel. Mi azt mondanánk, tudjuk, amit megtanultuk. Szert tettünk egy diszpozícióra, egy készségre, amely megvan akkor is, amikor éppen nem használjuk fel. Locke másként fogalmazna. Ebben a pillanatban nem tudjuk, amit tanultunk. Ebből természetesen nem következik, hogy felesleges tanulni: ha szükséges, megint tudni fogjuk, amit tanultunk. Szerintünk a tudás olyan, mint a fejfájásra való hajlam: akkor is megvan, amikor éppen nem fáj a fejünk. A locke-i tudás illetve a locke-i idea olyan, mint maga a fejfájás. Fejfájásom akkor van, amikor érzem; ha nem érzem, nem létezik.

Az eddigiek fényében meglepőnek tűnhet az a számtalan kommentátor által hangoztatott kifogás, hogy a tudás locke-i definíciója voltaképpen kizárja a valóságos létezésről való tudás lehetőségét. Ez a kifogás nem értelmetlen – csak éppen az idea fogalmának egy az iméntiektől igen különböző értelmezésén alapul, melyet „reprezentációnalista" *értelmezésnek* fogok nevezni, de amelyet elterjedtsége és bő kétszáz éves múltja miatt akár „hagyományos" értelmezésnek is nevezhetnék. A reprezentácionalista értelmezés szerint az ideák mentális tárgyak, amelyek az elme és a valóság között állnak, s ezek gondolkodásunk vagy észlelésünk közvetlen tárgyai. Ha Mis-

kolcra gondolok, akkor valójában az történik, hogy „lelki szemem" ráirányul elmém egy lakójára, Miskolc ideájára. Miskolccal, a várossal, csak az idea közvetítésével kerülhetek kapcsolatba. Mármost, ha az ideákon efféle mentális közvetítőket értünk, akkor a tudás locke-i definícióját, ti. hogy „a tudás nem más, mint tetszőleges ideáink összefüggésének és egyezésének, illetőleg eltérésének és nem egyezésének észlelése" (4.1.2.), csak a következőképp érthetjük: vesszük a mentális tárgyakat, megvizsgáljuk őket, s megállapítjuk, hogy egyeznek-e vagy sem. Például vesszük a 2 ideáját és a 3 ideáját, megvizsgáljuk a kettő viszonyát, s ennek nyomán azt az ítéletet hozzuk, hogy „2 < 3". Vagyis lényegében ugyanúgy járunk el, mint amikor megállapítjuk, hogy a kutya nagyobb a macskánál – csak éppen nem fizikai dolgokat vizsgálunk meg érzékeink segítségével, hanem mentális dolgokat intellektuális belátásunk segítségével. A valóságos létezésről való tudás azonban nem értelmezhető ilyen módon. A valóságos létezést tudni annyi, mint tudni, hogy valami, amiről ideám van, nem pusztán idea, hanem valóságos létező. Ha tudom, hogy a számítógépem létezik, tudom, hogy nem pusztán ideám van a számítógépemről, hanem hogy létezik egy olyan dolog, amely megfelel ennek az ideának, és ami nem idea. De ha a valóságos létezés az idea és valamilyen más, elmén kívüli dolog megegyezése, akkor erről nem lehetséges tudás, mert a tudás ideák egyezésének és nem egyezésének az észlelése.[3]

Sőt: a reprezentációnalista értelmezés szerint ez voltaképpen egy általánosabb nehézség egyik megnyilvánulási formája. Az általános nehézség az, hogy Locke mintegy önmagába zárja az elmét. Ha pusztán ideáinkhoz férünk hozzá közvetlenül, a valóságos dolgokhoz nem, honnan tudjuk, hogy az „ideák fátyla" mögött van-e bármiféle valóság? Honnan tudjuk, hogy az ideák valóban „közvetítenek" valami felé? Vegyük például az érzéki tudást. Locke felhívja a figyelmet arra, hogy az aktuális érzékelésből kapott ideák különböznek a pusztán felidézettektől, s hogy ezáltal meggyőzően tanúskodnak valamilyen egyedi dolog valóságos létezéséről. De vajon hogyan lehet megalapozni, hogy az érzékelési és az emlékezeti ideák introspektíve nyilvánvaló különbsége elárul valamit arról, hogy mi létezik az elmén kívül? A kentaur ideája egy emlős ideája, a hétfejű sárkány ideája pedig egy hüllő ideája, de a kettő különbségéből semmilyen következtetés nem adódik arra nézve, hogy mi létezik. Honnan tudjuk, hogy az érzékelési és az emlékezeti ideák különbsége ismeretelméletileg nem éppilyen irreleváns-e? Vagyis: Locke nem hogy nem győzi le a szkepticizmust, de még csak elkerülni sem segít: elmélete maga sugallja a szkeptikus kérdéseket.[4]

☞ [3] Yolton szerint itt nincs nehézség, minthogy az ideák egyezésén Locke ebben az esetben nem az ideák *egymással* való egyezését érti (*Compass,* 110–2.). Ennek megfelelően, Locke Stillingfleetnek adott válaszát, melyet rögvest idézek, félrevezetőnek tartja. Értelmezésének kritikáját lásd Woozley („Some Remarks") és Mattern („Locke: 'Our Knowledge, which all consists in Propositions'", 228–9.).

[4] Thomas Reidet, aki a legmarkánsabban fogalmazta meg az iménti reprezentációnalista értelmezést, éppen az efféle szkeptikus kérdések zavarták. A reprezentációnalista értelmezés részét képezte a hume-i szkepticizmusról adott diagnózisának. Szerinte az idea fogalmának descartes-i megalkotásától többékevésbé egyenes út vezet a hume-i szkepticizmushoz (*Essays on the Intellectual Powers of Man,* Essay II, 7–14. fejezet).

Locke mindenesetre nem látszik érzékelni sem a konkrétabb, sem az általánosabb nehézséget. Lásd például Stillingfleetnek adott ironikus válaszát:

[L]ordságod úgy érvel, hogy mivel szerintem az idea az elmében nem bizonyítja ama dolog létezését, amelynek ideája, érzékeink révén nem tudhatjuk egyetlen dolog tényleges létezését sem, mert semmit nem tudunk, csak ideáink észlelt megegyezését. De ha tetszésében állott volna a szkeptikusoknak adott ottani válaszomat megfontolni, akiknek ügyét itt nem kis buzgalommal látszik támogatni; akkor, szerény megítélésem szerint, úgy találta volna, hogy összetéveszti az egyiket a másikkal, ti. azt az ideát, amely egy korábbi érzékelés eredményeként került az elmébe, valamely idea aktuális befogadásával, ti. az aktuális érzékeléssel; melyek különbözőséget, gondolom, lordságodnak könyvemből vett idézete után, nem szükséges bizonygatnom. Mármost az a két idea, amelyek megegyezését ebben az esetben észleljük, minek következtében tudáshoz jutunk, az aktuális érzékelés ideája (mely aktusról világos és elkülönített ideám van), valamint egy olyan rajtam kívüli tényleges létező ideája, amely az érzékelést okozza. S hogy lordságodnak érzékei által miféle más bizonyossága van a lordságodon kívüli dolgok létezéséről, azon két idea észlelt kapcsolatán kívül, azt örömmel tudnám. Ha lerombolja e bizonyosságot, amely, elgondolásom szerint, a legnagyobb, melyre végtelenül bölcs és bőkezű teremtőnk ezen állapotunkban képessé tett; akkor lordságod bizonnyal hozzásegíti a szkeptikusokat ahhoz, hogy az érzékek általi bizonyosság elleni érveiket messzebb vigyék, mint azt várhatták volna (*Works,* IV, 360.).

Az érzéki bizonyosság annak észlelése, hogy valamely az aktuális érzékelésből származó idea megegyezik egy tőlem független létező ideájával. Aki tagadja, hogy az efféle megegyezés észlelésével bizonyosságra tehetünk szert, az szkeptikus. Ha Locke valóban úgy gondolja, hogy az ideák mentális közvetítők, akkor vagy vak, vagy meglehetősen arcátlanul tagadja a nyilvánvaló nehézségeket. Az itt képviselt értelmezés szerint Locke válasza teljesen jogos. Az ideák egyezését vagy meg nem egyezését észlelni egyszerűen annyi, mint egy állító vagy tagadó kijelentés igazságát belátni.[5] Az

[5] Ezt a korábban hivatkozottakon kívül más megfogalmazások is alátámasztják. „A tudás, mely spekulatív képességeink közül a legmagasabb rendű, az állító vagy tagadó ítéletek igazságának észlelésében áll." (*Elements,* 303.). Az ideák megegyezésének vagy nem egyezésének fajtáit „az állítás vagy tagadás felettébb különböző alapjaival" azonosítja (IV.1.7.). A becslésről pedig ezt írja: „az elme anélkül egyezteti össze vagy választja szét ideáit (vagyis, ami ugyanaz, anélkül minősít egy ítéletet igaznak vagy hamisnak), hogy bizonyító erejű nyilvánvalóságot észlelne a bizonyítékokban" (IV.14.3.). (Ugyanezt a mondatot az *Értekezés* kivonata is tartalmazza. *King*, II, 289.)

(Ez utóbbi, némileg különböző megfogalmazást az magyarázza, hogy Locke nem tesz különbséget az ítélet tartalma – állító illetve tagadó – és az igaznak vagy hamisnak tartás – állítás vagy tagadás – között. Emögött az áll, hogy a tudást, de még a becslést is a látás mintájára értelmezi. A látás esetében nincs értelme különbséget tenni az ítélet tartalma és az ítélethez való hozzáállás között. Amikor látom, hogy a könyv az asztalon van, nem választható szét tartalom és hozzáállás – a propozíció és a propozicionális attitűd: a látás magában foglalja az elfogadást. (Vö. Ayers, *Locke,* I, 104–8.)

Amellett, hogy az ideák egyezésének illetve nem egyezésének észlelése nem más, mint egy állító vagy egy tagadó ítélet elfogadása, részletesen érvel Mattern („Locke: 'Our Knowledge, which all consists in Propositions'") és Soles („Locke on Knowledge and Propositions"). Az előbbi arra is felhívja a figyelmet, hogy a Port Royal Logikában, melyet Locke jól ismert, Arnauld is így használja az 'egyezés' illetve 'nem egyezés' kifejezéseket.

ideák nem mások, mint az ítéletek komponensei. Amikor Locke azt mondja, hogy az érzéki tudás során azt észleljük, hogy valamely aktuális érzékelésből származó idea megegyezik a valóságos létezés ideájával, ez a következőt jelenti: belátjuk egy egzisztenciális kijelentés igazságát. Ennek a mentális ítéletnek a komponensei egyrészt az érzékelt dolog ideája, melyen látszik, hogy aktuális érzékelésből származik, másrészt a valóságos létezés ideája. Ez a felfogás koherens, és nem is sugall szkeptikus kérdéseket. A reprezentációnalista álláspont, miszerint gondolkodásunk közvetlen tárgyai bizonyos mentális entitások, valóban felvetheti azt az aggályt, hogy vajon e közvetlen tárgyakkal kapcsolatos meglátásainknak van-e bármi köze a valósághoz. Ha azonban az ideák gondolataink komponensei és nem tárgyai, ha nem az ideákra gondolunk, hanem inkább az ideák segítségével gondolkodunk, akkor ez az aggály alaptalan. Ez nem azt jelenti, hogy Locke felfogása immúnis a szkepszissel szemben – nincs olyan ismeretelmélet, amely az lenne –, hanem csak azt, hogy nem provokálja ki a szkeptikus aggályokat: ha valaki nem kételkedik, Locke ismeretelmélete nem fogja rábírni a kételkedésre.

Mindazonáltal, egy másik értelemben, Locke felfogása igenis szkeptikus: meglehetősen pesszimistán ítéli meg a tudás lehetőségét. Bár bizonyos dolgokat tudhatunk, a legtöbb területen be kell érnünk a becsléssel: „tudásunk fölöttébb szűkös és gyér, amiként láttuk, ezért gyakorta tökéletes homályban bukdácsolnánk, s az élet legtöbb cselekvésében nem tudnánk, mitévők legyünk, ha nem volna semmi, ami a világos és bizonyos tudás híján célba vezessen bennünket." (IV.14.1.) Az, hogy milyen területekkel kapcsolatban lehetséges bizonyosság, és hol kell megelégednünk a valószínűséggel, azon múlik, hogy az adott területtel kapcsolatban miféle ideáink vannak. Úgyhogy most rá kell térnünk az ideák fajtáira.

2.2. AZ IDEÁK FAJTÁI

Locke leghíresebb tanítása – mely miatt „az empirizmus atyjaként"[6] szokás emlegetni – az, hogy ideáink forrása a tapasztalat (II.1.2.). A tapasztalat két dolgot jelent: az érzékelést és a reflexiót (II.1.3–4.). Az előbbi a külső dolgokról tudósít, az utóbbi elménk műveleteiről. Az előbbi révén olyan ideákra teszünk szert, mint a sárga, a hideg, a tér, az alak és a mozgás, az utóbbi révén olyanokra, mint az észlelés vagy az akarás. Nem minden idea származik közvetlenül a tapasztalatból. Vannak olyan ideák, amelyeket a tapasztalatból kapott ideák révén mi magunk alkotunk meg, olyan műveletek révén, mint az összetevés, összehasonlítás és elvonatkoztatás (II.12.1.).

[6] E titulus része annak a történeti sztereotípiának, mely szerint a 17–18. századi filozófia középpontjában a brit empirizmus és a kontinentális racionalizmus vitája állott. E sztereotípia szerfelett problematikus. A jelen könyvben csak az innátizmus kapcsán fogom érinteni (lásd 3.2–3.). Arról, hogy milyen értelemben beszélhetünk empirizmusról és racionalizmusról, mint történetileg reális filozófiai áramlatokról lásd Ayers („Theories of Knowledge and Belief", 1003–8, 1028–30.). A sztereotípia történetéről és a „brit empirizmus" kategóriájának bírálatáról lásd Norton („The Myth of 'British Empiricism'").

A közvetlenül a tapasztalatból kapott, és az ezekből általunk megalkotott ideákat Locke egyszerű illetve összetett ideáknak nevezi.

Ezen a ponton egy pillanatra meg kell állnunk, hogy tisztázzuk, miben is áll Locke *empirizmusa.* Az empirizmust általában úgy szokás definiálni, mint azon tanítást, mely szerint a tudás a tapasztalatból származik. Ha e definíciót szó szerint értjük, akkor Locke nem éppen empirista. Mint láttuk, a tudásnak három fajtáját különbözteti, az intuitív, a demonstratív és az érzéki tudást. Ezek közül csak a legutolsó követeli meg a tapasztalatot. Az intuitív és demonstratív tudás nem szorul rá az érzékszervi észlelésre (de még a reflexióra sem). Ha képesek vagyunk egy intuitíve vagy demonstratíve tudható ítélet elgondolására, a tudáshoz nem kell semmilyen további tapasztalat. Ebben a kérdésben az empirista Locke ugyanazt vallja, mint a racionalista Descartes. A különbség abban van, hogy az ilyen ítéletek elgondolásához szükség van-e tapasztalatra. Descartes szerint nem. Locke viszont tagadja, hogy léteznek ilyen, a tapasztalattól függetlenül elgondolható ítéletek. Az ítéletek ideákból állnak, s nincsen olyan idea, amelyre mindenféle tapasztalat nélkül szert tehetnénk. Azokat az ideákat, amelyeket nem közvetlenül a tapasztalatból kapunk, a tapasztalatból kapott ideákból alkotjuk meg. Vagyis a tapasztalat csak olyan értelemben minden tudásunk forrása, hogy minden tudásunk „nyersanyaga" a tapasztalatból származik (II.13.1.). A tapasztalat nélkül nem alkothatunk ítéleteket, de az ítéletek igazságát – a véges egyedi dolgok létezésére vonatkozó ítéletek kivételével – nem a tapasztalat alapján tudjuk. Vagyis tudásunk jó része nem empirikus. Ha egy ítélet igazságát nem tudjuk, hanem megítéljük vagy becsüljük, akkor mindig a tapasztalatra támaszkodunk, a sajátunkra, vagy a másokéra. Ez azonban érdektelen: a tudással szembe állított vélekedést mindig is tapasztalati eredetűnek tartották.

Visszatérve az ideák osztályozására, az *egyszerű ideákról* Locke azt mondja, hogy ezeket passzívan kapjuk: „a legemelkedettebb eszélyességnek és a legszélesebb látókörű értelemnek sem áll hatalmában, a gondolkodás semmilyen fokú elmélyültsége avagy sokoldalúsága révén sem, egyetlen új, egyszerű idea kitalálása vagy megszerkesztése sem az elmében, ha azt nem az imént említett két út valamelyikén tette magáévá" (II.2.2.). A reflexiós ideák megszerzéséhez ugyan némi aktivitás szükséges, ti. oda kell figyelnünk gondolati műveleteinkre (II.1.8.), de ez nem befolyásolja az ideák jellegét. A figyelem csupán abban az értelemben szükséges a reflexió egyszerű ideáinak megszerzéséhez, mint amilyen értelemben ép érzékszervek nélkül nem tehetünk szert az érzékelés egyszerű ideáira. Az egyszerű ideákat Locke úgy jellemzi, mint valamilyen oksági folyamat eredményeit: a megfelelő szubjektív (ép érzékek ill. figyelem) és objektív feltételek (fizikai objektum jelenléte, illetve éppen folyamatban lévő mentális művelet) teljesülése esetén az ember automatikusan szert tesz a megfelelő egyszerű ideára. Ha valamely egyszerű idea megszerzéséhez szükséges sajátos feltételek nem teljesülnek, az ember nem szerzi meg ezt az ideát: a vaknak nincs ideája a színekről (II.4.5.), annak pedig, aki nem kóstolt még ananászt, az ananász ízéről (II.1.6.). Éppen ezért, az egyszerű ideák nevei definiálhatatlanok (III.4.7.). Ha a vaknak elmagyarázzuk a színek fizikai alapját és a színérzékelés neurofiziológiáját, attól még nem tesz szert a színek ideáira.

Annak alapján, hogy az egyszerű ideákra csak észlelési szituációkban és csak oksági folyamatok révén tehetünk szert, olybá tűnhet, hogy az egyszerű ideák voltaképpen partikuláris érzéki benyomások. Ez csak részben igaz. Az érzéki tudás olyan egyszerű ideákon alapul, amelyek tényleg érzéki benyomások. Amit látunk az nem a fehér általában, hanem a fehér egy árnyalata, nem a gurulás általában, hanem egy bizonyos fajta sebességgel való gurulás, stb. Azonban az egyszerű ideák között *általános ideák* is vannak. Hogy Locke valóban így gondolja, amellett a perdöntő érv az, hogy az egyszerű ideák nevei, mint a 'fehér' vagy a 'gurulás', általános nevek, az általános nevek pedig általános ideákat jelölnek (III.3.6.).

Most némi kitérőt kell tennünk, hogy bemutassuk, miként vélekedik Locke az általánosságról. Álláspontja egyértelműen *nominalista:* „minden, ami csak létezik, egyedi" (III.3.1.). Az általános „az értelem műve" (III.3.13.). Nincsen általános természet, csak általános ideák vannak (III.3.9.). Ezt azonban nem úgy kell értenünk, hogy az elmében, szemben a valósággal, léteznek bizonyos olyan entitások, amelyek általánosak. Az ideák, mint létezők, ugyanolyan egyediek, mint a fizikai dolgok. Például a fehér általános ideája, amely az én valamely mentális ítéletem részét képezi, s a fehér azon általános ideája, amely az olvasó valamely mentális ítéletének részét képezi, két külön dolog. Az én fejemben lévő idea éppoly kevéssé azonos az olvasó fejében lévő ideával, mint ahogy az olvasó sem azonos velem. Valószínű ugyan, hogy a kettőnk ideája mindenben megegyezik, de mégis két különböző individuumról van szó. Az általános ideák csupán jelentésükben, nem pedig természetükben vagy létezésükben általánosak. Emlékezzünk vissza, hogy az ideák jelek. Az általános ideák egyszerűen olyan jelek, amelyek nem egy, hanem több dolgot jelölnek. A fehér ideája jelöli a fehér minden egyes árnyalatát, minden egyes fehér dolog fehérségét. Az a mentális művelet, mellyel az ilyen, több dolog jelölésére alkalmas ideákat létrehozzuk, az *elvonatkoztatás* vagy absztrakció. Ez abban áll, hogy miután felfigyeltünk különféle egyedek hasonlóságára, elhagyjuk a különbségeket, s az egyedek közös vonásait egy új ideában egyesítjük. Vagyis az absztrakciót a megfigyelt hasonlóságok vezérlik. Az ekként létrehozott absztrakt idea mindazon dolgokat jelöli, amely rendelkezik a benne megjelölt tulajdonságokkal.

S most térjünk rá az összetett ideákra. Az összetett ideák az elme „szándékos készítményei" (II.12.2.). Míg az egyszerű ideákra bizonyos körülmények között mintegy automatikusan szert teszünk, akár akarjuk, akár nem, az összetett ideákat meg kell alkotnunk. Ezeknek két fajtája van: moduszok és szubsztanciák.[7] A moduszokon belül Locke különbséget tesz egyszerű és kevert moduszok között. Először a kevert moduszok és a szubsztanciák ideáit hasonlítom össze, majd, mielőtt részletesebben tárgyalnám a szubsztanciák ideáit, röviden kitérek arra, hogy miben különböznek az egyszerű moduszok a kevert moduszoktól. A kevert moduszok és a szubsztanciák ideáit Locke a következőképpen jellemzi:

[7] Itt most figyelmen kívül hagyom a viszonyok ideáit. Ezeket némileg másként alkotjuk meg, mint a moduszok ideáit (II.12.1.), de ismeretelméleti szempontból nem különböznek tőlük.

[E]zek több, különböző fajtájú, egyszerű idea összekapcsolásából állottak elő, minélfogva kevert moduszoknak neveztem el őket […] Miután pedig e *kevert moduszok* is egyszerű ideák olyan összekapcsolódásai, melyekre nem úgy tekintünk, mintha egy meghatározott, valóságos, tartós létezéssel rendelkező létező jellegzetes jegyei lennének, hanem csak úgy, mint amelyek elszórt és független, az elme által egybeszerkesztett ideákra utalnak, ezért különböznek a szubsztanciák összetett ideáitól. (II.22.1. – kiemelés F. G.)

[az elme] felfigyel arra is, hogy némelyek ezen egyszerű ideák közül állandóan együtt járnak; és mivel fölteszi, hogy ezek egyetlen dologhoz tartoznak; s miután a szavak is alkalmazkodnak a hétköznapi észrevevésekhez, és jól használhatók a gyors kifejezés céljára; ezért az ilyenformán egy alanyban egyesített ideákat az elme egyetlen névvel jelöli meg; melyet azután figyelmetlenségből hajlamosak vagyunk úgy emlegetni és olybá venni, mint egyetlen egyszerű ideát, holott az tulajdonképp sok idea együttese; mert, mint említettem, nem tudjuk elképzelni, hogy ezen egyszerű ideák miként létezhetnek önmagukban; minek folytán hozzászoktatjuk magunkat ahhoz, hogy valamiféle szubsztrátumot tételezzünk föl, amely hordozza őket, s amelyből erednek; és ezt *szubsztanciának* nevezzük. (II.23.1. – kiemelés F. G.)

Vagyis mind a két fajta egyszerű ideák kombinációja. A kevert moduszok *önkényes konstrukciók.* Tetszés szerinti, igen különböző fajtájú egyszerű ideákból alkotjuk meg őket, viszonylag függetlenül attól, hogy az illető ideák mennyire hajlamosak együtt előfordulni. A szubsztanciák *természetes kombinációk.* Arra a megfigyelésre épülnek, hogy bizonyos egyszerű ideák rendszeresen együtt jelentkeznek, s tartósan együtt maradnak.

A kevert moduszokra Locke olyan példákat hoz, mint a kötelezettség, a részegség, a hazugság, az apagyilkosság, a képmutatás, a házasságtörés, a megkegyelmezés, a fellebbezés, a győzelem, a megdicsőülés, a vívás, a nyomtatás, a bátorság, az ingerlékenység, a cserépszavazás, a vérfertőzés és a döfés. Van pár tulajdonság, amely a kevert moduszok többségére vagy egy részére jellemző, s amely legfeljebb elvétve fordul elő szubsztancia ideáknál. (1) Emberi tevékenységekhez kapcsolódnak. Részletes tárgyalásukhoz, mondja Locke „külön szótárat kellene írnom a teológiában, etikában, jogban és politikában, valamint számos más tudományban használatos szavak legnagyobb részéről" (II.22.12.). (2) Az idea előbb létezik, mint a neki megfelelő dolog. Bátorság ugyan volt már azelőtt is, hogy ideával rendelkeztünk volna róla, de fellebbezés vagy nyomtatás nem. Amit feltalálunk vagy kitalálunk, az paradigmatikusan kevert modusz (II.22.9.). (3) Életünk gyakorlati szükségletei diktálják megalkotását. Miért alkotunk az apagyilkosságról ideát, s miért nem a szomszédgyilkosságról (III.5.6.)? Azért, mert az előbbit különösen visszataszító bűnnek találjuk, és súlyosabban szankcionáljuk. (4) Kultúrához kötött. A cserépszavazás ideájával Athénben mindenki rendelkezett, nálunk azonban csak azoknál van meg, akik a történelemből megtanulják.

A szubsztanciák ideáira Locke olyan példákat hoz, mint az ember, a ló, az arany, a víz, a Nap és a kazuár. Ezek természeti fajták vagy természetes tárgyak. Amit az efféle ideák jelölnek, az emberi akarattól függetlenül létezik. A lovat nem mi talál-

tuk fel. A ló ideáját sem azért alkottuk meg, mert ez az idea szervesen kapcsolódik életformánkhoz. A szubsztancia ideák megalkotását nem az emberi szándékok vezérlik, hanem a dolgok rendje.

Azt, hogy a szubsztanciák és a kevert moduszok közötti különbség a természetes kombinációk és az önkényes konstrukciók különbsége, jól szemlélteti, hogy a kétféle idea esetében eltérő a szó és az idea kapcsolata. (1) A szubsztanciák esetében rendszerint előbb teszünk szert az ideára, s csak később tanuljuk meg a nevét. A gyermeknek előbb van ideája a tejről, mintsem tudná, hogy miként nevezik. A kevert moduszok esetében viszont az ideát inkább nevének magyarázatából merítjük (II.22.9.). Itt a gyermek nem azt kérdezi, hogy „Mama, hogy hívják ezt?", hanem azt, hogy „Mama, mi az hogy 'vérfertőzés'?" (2) A kevert moduszok neveinek jelentését, ti. a kevert moduszok ideáit, nem kell hozzáigazítani egy külső mintához, de a szubsztanciák neveinek jelentését igen. Ezt Locke egy tanmesével illusztrálja (III.6.44–7.). Ádám, Lámek szomorúságának okait találgatva, arra a következtetésre jut, hogy Lámek felesége kegyeiben részesített egy másik férfit. Hogy erről beszélhessen, megalkotja a „niuf' és 'kinneá' szavakat, az előbbit a feleség tettére vonatkozó idea jeleként, az utóbbit pedig a niuf által előidézett szomorúság jelölésére. Később megtudja, hogy Lámek egészen más okból szomorkodott. Ez azonban nem ok arra, hogy megváltoztassa e szavak jelentését. A tanmese másik felében Ádám gyermeke egy csillogó, sárga színű, kemény és nehéz anyagra bukkan, melynek a 'zaháb' nevet adja. Kíváncsi lévén, alaposan megvizsgálja a zahábot, s megállapítja, hogy nyújtható, hogy tűzálló, stb. Ezt követően e tulajdonságok ideáit is felveszi a 'zaháb' jelentésébe. A szubsztanciák esetében ugyanis, szemben a kevert moduszokkal, van egy külső standard, s elvárjuk, hogy az idea ehhez igazodjék. (3) A kétféle összetett ideában összekapcsolt egyszerű ideák együttesét más tartja össze. A kevert moduszok esetében maga a név az. Itt egy önkényes, a természetben meg nem alapozott egységről van szó, amely „megszűnne, ha nem lenne valami, ami úgymond összefogja, a részeket pedig attól, hogy szétszóródjanak, visszatartja" (III.5.10.). Ezt a szerepet pedig a név tölti be: ha az ideaegyüttest nem rögzítenénk egy név segítségével, nehezen tudnánk újra és újra összeszedni. A szubsztanciáknál a név külsődleges. A minta ott van a természetben, s ezért az ideaegyüttest tetszés szerint megtapasztalhatjuk. (4) A kevert moduszok neveinek fordítása nehézségeket okozhat, hiszen megesik, hogy arra az ideára, melyet a másik nyelv egy szava jelöl, nálunk nincs kifejezés, mert az idea által jelölt dolog nálunk nem létezik, vagy nem játszik olyan fontos szerepet életünkben, hogy érdemes lett volna nevet adni neki (III.5.8.). A magyar olvasó számára jó példa az angol 'deodand' (véletlenül halálos balesetet okozó tárgy vagy jószág, mely kegyes célból a kincstárra száll).

Ami az *egyszerű moduszokat* illeti, ezeket az különbözteti meg a kevertektől, hogy azonos fajtájú egyszerű ideák összetételéből származnak: „ugyanazon egyszerű idea puszta változatai avagy különféle társításai bármely egyéb idea hozzákeveredése nélkül" (II.12.5.). Ilyenek a számok ideái, a térrel kapcsolatos ideák (mérföld, térfogat, hely, háromszög), az idővel kapcsolatos ideák (nap, óra) és a különféle lelki állapotokkal kapcsolatos ideák (félelem, harag). Homogenitásuknál fogva, ezek az ideák

egyszerűbben kezelhetők. Ha felidézzük őket, kevésbé fenyeget az a veszély, hogy valamelyik összetevőjüket kifelejtjük. Ennélfogva nem függenek olyan erősen a nevektől, mint a kevert moduszok. Minthogy egyszerűbbek, a nevek hiányában sem hullanak szét. Ezért is mondja Locke, hogy neveik tekintetében inkább az egyszerű ideákra emlékeztetnek (III.4.17., III.9.19.).

A moduszok és a szubsztanciák különbsége nem pusztán abban nyilvánul meg, hogy miként bánunk ezekkel az ideákkal, hanem magában az idea szerkezetében is kifejezésre jut. Minthogy a szubsztancia-ideákat rendszeresen együtt előforduló és tartósan együtt maradó tulajdonság-együttesek jelölésére szánjuk, feltételezzük, hogy van valami, ami a tulajdonságokat összetartja (II.23.6.). Ezt a valamit nevezi Locke *szubsztrátumnak,* vagy a szubsztancia általános ideájának. A kevert moduszok ideái, ezzel szemben, alkalmi és kérész életű tulajdonságkombinációkat jelölnek: itt hiányzik az összetartó – ezért nem tartalmazzák a kevert moduszok összetevőként valamilyen szubsztrátum ideáját.

De miféle dolog ez a szubsztrátum? Locke lépten-nyomon hangsúlyozza, hogy ezt valójában nem tudjuk. Nem rendelkezünk róla „világos és elkülönített ideával" (II.23.4.). Ezzel kapcsolatosan „gyermekek módjára beszélünk; mert ha őket megkérdik, mi ez és ez a dolog, amelyet nem ismernek, készségesen ama pompás választ adják, hogy az valami; ez pedig valójában nem jelent mást (midőn akár gyermekek, akár felnőttek ilyen értelemben mondják), mint azt, hogy fogalmuk sincs róla, mi az" (II.23.2.).

Az, hogy a szubsztanciák ideái tartalmaznak egy olyan komponenst, amelyről elismerten nem tudjuk, mi az, igencsak zavarba ejtő. Jómagam az alábbi értelmezést részesítem előnyben. Amikor egy összetett ideát megalkotunk, ezt eleve az egyik vagy a másik fajta ideának szánjuk, egy természetben adott dolog vagy pedig egy emberi alkotás jelének. Ez az „alkotói szándék" mutatkozik meg a szubsztrátum jelenlétében ill. hiányában. Az alkotói szándék ugyanakkor egyfajta hipotézis is a természet rendjéről. Amikor egyszerű ideák egy bizonyos együtteséből szubsztancia ideát készítek, egyúttal azt a sejtést fejezem ki, hogy bizonyos fajta tulajdonságok ténylegesen együtt fordulnak elő: akár akarom, akár nem, vagyis itt létezik egy a szándékaimtól független rend. Mármost, ha bizonyos tulajdonságok ténylegesen együtt szoktak járni, akkor ez magyarázatra szorul. Kell, hogy legyen valamilyen mechanizmus, ami ezeket a tulajdonságokat összetartja, valamilyen karakterisztikus szerkezet, amely az általam észlelt tulajdonság- mintázatokért felelős. A szubsztrátum felvevése a szubsztancia-idea összetevői közé azt fejezi ki, hogy hiszünk egy ilyen magyarázó mechanizmus létezésében. A szubsztrátumról pedig azért beszélünk úgy mint a gyerekek, mert nem ismerjük ezt a mechanizmust.

Mai szemmel furcsának tűnik, hogy Locke mennyire egyértelműen állítja, hogy a szubsztrátum mibenlétéről sejtelmünk sincs. Hiszen azt, hogy a víz miért átlátszó, színtelen, szagtalan, és normális hőmérsékleten miért folyékony halmazállapotú, immár meglehetősen jól tudjuk. S ha Locke korában ezt nem is lehetett tudni, az a fajta tudomány, amely ilyen magyarázatokra képes, éppen akkoriban kezdett alakot ölteni. Locke pedig lelkes híve volt ennek az új tudománynak. Vajon miért volt akkor

ilyen pesszimista lehetőségei felől? – éppen ő, aki az *Értekezés* legelején olyan nagy tisztelettel adózik Boyle-nak, a „nagy" Huygensnek, s az „utolérhetetlen" Newtonnak (22. o.). De ha visszaemlékszünk a tudásról vallott felfogására, ez könnyen megérthető. Kétféle tudás létezik: érzéki bizonyosság és intuitív belátás. Azt azonban, hogy a víz szerkezete H_2O, sem egyik, sem másik módon nem tudhatjuk. A víz szerkezetét nem látjuk – a molekulák és az őket alkotó atomok túlságosan kicsik. Az pedig, hogy összetétele H_2O, és hogy tulajdonságai ebből következnek, nem önevidens, intuitíve belátható igazság. Így az ilyen ismeretek, amelyeket mi tudásnak tekintünk, Locke-nál pusztán becslések. Márpedig Locke ódzkodik attól, hogy a becslés szolgáltatta ítéleteket beépítse az ideákba.

A szubsztrátum, mint *ismeretlen magyarázó elv*, különféle szinteken értelmezhető. Az együtt járó tulajdonságok ugyanis hierarchikus rendet alkotnak. Egy konkrét individuum esetében több és specifikusabb tulajdonság jár együtt, mint az individuumokat felölelő fajoknál. A fajoknál több és specifikusabb tulajdonság jár együtt, mint a rokon fajokat tartalmazó nemeknél. A hierarchia tetején pedig az olyan általános típusok állnak, mint a test és a szellem, amelyeknek jóval kisebb számú és kevésbé specifikus közös tulajdonsága van. De bármilyen esetben, ahol együtt járó tulajdonságok vannak, van valamilyen mechanizmus, amely megmagyarázza az együtt járást. Ezért aztán az individuumoknak, a fajoknak, és a legáltalánosabb típusoknak is van szubsztrátuma. A szubsztrátum fogalma ekként nem kötődik egyik szinthez sem, hanem bármely szinten alkalmazható. Az ember mint faj esetében a szubsztrátum nem ugyanaz, mint egy konkrét ember, vagyis egy individuális szubsztancia esetében.

Mindazonáltal Locke, amikor szubsztanciáról beszél, előnyben részesít egy bizonyos általánossági szintet. Ezen a szinten találhatók a tipikus példák: az anyagfajták és a biológiai fajok. Ha erre a szintre fókuszálunk, akkor a szubsztrátumot a *valóságos lényeggel* kell azonosítanunk. Itt tanulságos Locke felfogását az arisztoteliánus-skolasztikus felfogással összehasonlítanunk. Az utóbbiban a világegyetem alapvető elemei a szubsztanciák vagy fajok. A fajoknak van lényege, mely a következő ismérvekkel bír. (1) Reálisan létező univerzálé. Az ember lényege maradéktalanul megtalálható minden emberben. Ez olyan entitás, amely egyszerre és teljes egészében jelen van különböző helyeken. (2) Ez különbözteti meg egymástól a különböző fajokat, vagy másként, ez határozza meg, hogy egy individuum milyen fajba tartozik. Valaki akkor ember, ha megvan benne az ember lényege. (3) Ez magyarázza a fajra jellemző tulajdonságokat. A 'tulajdonság' itt terminus technicus. Ez a fajra jellemző jellegzetesség. Az, hogy barna hajam van, a skolasztikus terminológiában nem minősül tulajdonságnak. Ez akcidencia, vagyis esetleges vonás, amely nem tartozik a tudományra. (4) A lényeg azonos egy bizonyos formával, a szubsztanciális formával.

Ehhez a képhez Locke a következőképpen viszonyul. (1)-et, mint láttuk, elveti. Nominalista: csupán hasonlóságok vannak, általános természetek nincsenek. Aki olyasmit állít, hogy bennem és az olvasóban szó szerint megvan egyazon, numerikusan azonos dolog, képtelenséget állít. (4)-et szintén elveti. A forma, az arisztoteliánus tudományosság központi magyarázó fogalma, elhibázott fogalom. Locke ehelyett a Descartes és Boyle által proponált korpuszkuláris filozófiát, vagyis az atomizmust

részesíti előnyben (IV.3.16.). Nem kritikátlan híve, de úgy gondolja, hogy a mechanikai magyarázatok szolgáltatják a legvilágosabb képet arról, hogy milyennek kell lennie a tudományos magyarázatnak. A dolgok gépek, amelyeknek tulajdonságai és viselkedése alkatrészeik alakja, száma, mérete, elrendeződése, mozgása, stb. alapján magyarázandó. Nála is megtalálható a mechanikus filozófia híveinél oly igen elterjedt óra-hasonlat (II.23.12, III.6.3, III.6.9, IV.3.25.). Tudomány nélkül olyanok vagyunk, mint az, aki csak az óra mutatóinak mozgását látja. A tudományos magyarázat pedig abban állna, hogy a mutatók mozgását visszavezetjük az óra belső szerkezetére. (2)-t és (3)-t elfogadja, de olyan módon, amely lényegesen különbözik az arisztoteliánus-skolasztikus felfogástól. A lényeg révén határoljuk ugyan el a fajokat egymástól, és a lényegből eredeztetjük a fajspecifikus tulajdonságokat, csakhogy ez két *különböző* lényeg (III.6.3.). A fajok elhatárolását a fajra vonatkozó általános idea alapján végezzük (III.6.7–8.). Minthogy a faj neve ehhez az általános ideához kapcsolódik, ezt *névleges* vagy nominális lényegnek hívja. A névleges lényeg nem azonos a *valóságos* vagy reális lényeggel, amely a fajra jellemző tulajdonságokat megmagyarázza. A valóságos lényeg a faj tagjainak sajátos szerkezete, amelyről a korpuszkuláris filozófia nyújt valamiféle képet (III.6.9.). De ez nem több mint hipotézis. A valóságos lényeget – a fajnak, mint egy bizonyos általánossági szinten lévő szubsztanciának a szubsztrátumát, nem ismerjük.

> Mert ugyan talán az érzékeléssel és az ésszel együtt járó, egy bizonyos alakú testtel társított akaratlagos mozgás az az összetett idea, amelyhez én és mások az ember szót csatoljuk, és ezért aztán így nevezik a species névleges lényegét, mégsem fogja senki azt mondani, hogy ez az összetett idea lenne a valós lényeg és mindazoknak a működéseknek a forrása, amelyeket a fajta bármelyik egyedénél meg lehet találni. Az összes minőség, és ezek összetett ideáink alkotórészei, alapzata azonban valami egészen más. És ha volna is ilyesféle tudásunk az embernek arról az alkatáról, amelyből a mozgás, az érzékelés meg az okfejtő gondolkodás tehetsége és a többi képesség folyik, és amelytől olyannyira állandó megjelenése függ, mint amilyen tudással az angyalok talán, Teremtőnk pedig egész biztosan rendelkezik, lényegéről igencsak más ideánk lenne, mint amilyet a speciesről adott definíciónk most tartalmaz, bármilyen legyen is az. A valamely egyedi emberről alkotott ideánk pedig annyira messzemenően eltérne a mostanitól, mint azé, aki Strasburg híres órájának összes belső rugóját és kerekét meg a többi szerkezetét ismeri, attól a bámész vidékiétől, aki épphogy csak a mutató mozgását látja, az órát ütni hallja és csupán néhány külső jelenséget figyel meg. (III.6.3.)

A kétféle lényeg megkülönböztetésében két ismeretelméleti és egy metafizikai – vagy, ha jobban tetszik, tudományos – megfontolás fut össze. Az első ismeretelméleti megfontolás az, hogy ha egy fajra gondolunk, ismernünk kell a határait. Képesnek kell lennünk annak eldöntésére, hogy valami a fajba tartozik-e vagy sem (IV.6.4.). Ha nincs ilyen kritériumunk, homályosan gondolkodunk, és zavarosan beszélünk. Mármost elhatárolási kritériumnak csak olyasmi alkalmas, amit ismerünk. Amit ismerünk, azok a megfigyelhető tulajdonságok. Látjuk, hogy valami sárga, nehéz, képlékeny, stb. Ismételten tapasztaljuk, hogy ezek a tulajdonságok együtt járnak. Az ilyen

megfigyelhető tulajdonságok egyszerű ideáinak együttese a névleges lényeg. Vagyis a fajokról való ideáink rendszeresen együtt előforduló tulajdonságok ideái. A második ismeretelméleti megfontolás az, hogy az efféle ideákból, a fajok definícióiból, csupán semmitmondó, pusztán verbális ítéletek következnek (IV.8.4.). Mondjuk az aranyat úgy definiálom, mint sárga, nehéz, képlékeny stb. anyagot. Ennek alapján tudhatom, hogy az arany sárga. Ez szigorú értelemben is tudás: intuitíve belátom, hogy az arany ideája, melynek egyik összetevője a sárgaság, megegyezik a sárga ideájával. (Ez a fajta megegyezés az együttlétezés vagy szükségszerű kapcsolat.) Csakhogy ezzel a megállapítással nem közöltem új ismeretet (IV.8.9.). Mindenki, aki rendelkezik az arany ideájával, eleve tudja, hogy az arany sárga. Aki ebből tanul valamit, az pusztán verbális tudásra tett szert: megtudott valamennyit az 'arany' szó jelentéséről. Mivel pedig az arany névleges lényege alapján nem adhatunk valódi, ismeretnövelő magyarázatot az arany tulajdonságairól, az, ami az arany tulajdonságait megmagyarázza, a valóságos lényeg, nem lehet azonos a névleges lényeggel. A metafizikai avagy tudományos megfontolás pedig korpuszkuláris szemléletmódból származik. A látható jelenségek okai az érzékszerveink által elérhetetlen, parányi részecskék tulajdonságai és elrendeződései. Csak a látható alapján osztályozhatunk, és csak a láthatatlan magyaráz. Ezért a fajba tartozás kritériuma szükségképpen különbözik attól, ami a fajra jellemző tulajdonságokat magyarázza. E megkülönböztetés ugyanakkor a skolasztikus tudományosság kegyetlen kritikája. Amit a skolasztikusok tudományos magyarázatként árulnak, szélhámosság. A skolasztikusok által emlegetett lényeg, a szubsztanciális forma, vagy a látható tulajdonságok ideáinak együttese, vagyis a névleges lényeg, vagy nem tudjuk micsoda (III.6.10.). Az előbbi esetben a skolasztikus magyarázatok semmitmondóak. Az utóbbi esetben értelmetlenek.

A szubsztancia és a hozzá kapcsolódó fogalmak értelmezése során nem kerülhettük meg, hogy el ne mondjunk valamennyit Locke-nak a tudás lehetőségére vonatkozó nézeteiről. Ahhoz azonban, hogy ezeket rendszeres formában áttekinthessük, vissza kell kanyarodnunk az ideák fajtáihoz. Az egyszerű ideák, a moduszok és szubsztanciák ideáinak megkülönböztetése azon alapult, hogy miként teszünk szert rájuk. A II. könyv végén Locke más szempontokból is osztályozza az ideákat. Ezek a szempontok, összefoglalóan arra vonatkoznak, hogy mennyire felelnek meg az ideák annak, aminek meg kell felelniük. E szempontokból ugyan lehetnek különbségek az egy fajtába tartozó ideák között, de az egyes fajták mégis többé-kevésbé egységesen viselkednek. Az ugyanis, hogy egy ideára milyen módon teszünk szert, vagyis hogy a három fajta melyikébe tartozik, meghatározza, hogy minek kell megfelelnie, és hogy ebben mennyire lehet sikeres. Az egyik megfelelési szempont az, hogy az egyazon szóhoz különböző beszélők által társított ideák megegyeznek-e egymással. Erre később visszatérek. Ha ettől elvonatkoztatunk, akkor három megfelelési szempont van. Egy idea lehet (1) valóságos vagy képzeletbeli, (2) adekvát vagy inadekvát, (3) igaz vagy hamis.

Az utolsó szemponttal gyorsan végezhetünk. Mivel „ideáink nem egyebek, mint puszta jelenségek avagy észleletek elménkben, ezért helyesen és megszorítások nélkül egyikükről sem mondhatjuk, hogy magában véve igaz vagy hamis, amiként egy

tetszőleges dolog egymagában álló nevét sem nevezhetjük sem igaznak, sem hamisnak". Ezért, amikor egy ideát *igaznak* vagy *hamisnak* nevezünk, „mindig van valamely rejtett vagy hallgatólagos állítás, ami e megnevezés alapjául szolgál" (II.32.1.). Ez az állítás pedig vagy az, hogy az idea valóságos vagy az, hogy az idea adekvát (vagy az, hogy megegyezik azzal az ideával, amelyet mások ugyanahhoz a szóhoz társítanak).

Ami az első szempontot illeti, ezt Locke a következőképp magyarázza el:

A valóságos ideák megfelelnek ősképeiknek. […] valóságos ideákon olyan ideákat értek, melyek rendelkeznek valaminő alappal a természetben; amelyek tehát megfelelnek a dolgok valóságos létezésének és egzisztenciájának, illetőleg saját ősképüknek. Képzeletbelinek vagy illuzórikusnak ezzel szemben azokat nevezem, amelyek nem a természetben alapozódnak meg, nem felelnek meg a létezés ama valóságának sem, melyre mint ősképükre hallgatólagosan vonatkoztatják őket. (II.30.1.)

Egy idea tehát akkor valóságos, ha megfelel ősképének. Az *őskép* vagy archetípus egyszerűen az, aminek az ideának meg kell felelnie. Vannak olyan ideák, amelyek egy archetípus *másolatai*, ektüponok, és vannak olyanok, amelyek nem egy tőlük maguktól különböző dolog másolatai, hanem maguk az archetípusok. A másolatok, vagy ektüponok, akkor valóságosak, ha archetípusuk ténylegesen létezik: ha van természeti alapjuk.

Az *egyszerű ideák* másolatok (II.31.12.), mégpedig olyan másolatok, amelyeknek szükségképpen van természeti alapjuk. Ennélfogva mindig valóságosak:

egyszerű ideáink mind valóságosak, mind megfelelnek a dolgok valóságának. Nem mintha egytől egyig a létezők képei avagy ábrázolásai volnának; hiszen ennek ellenkezőjét a testek elsődleges minőségeinek kivételével minden esetben kimutattuk. De bár a fehérség és a hidegség nincsen inkább a hóban, mint a fájdalom; mégis, miután a fehérség, a hidegség, a fájdalom stb. ideái a rajtunk kívül lévő dolgok képességeinek hatásai bennünk, melyeket Alkotónk azért rendelt, hogy ilyen érzékleteket hozzanak létre bennünk; ezért ezek valóságos ideák bennünk, és segítségükkel megkülönböztetjük azon minőségeket, amelyek valóságosan jelen vannak a dolgokban magukban. Hisz e különféle megjelenítések rendeltetése az, hogy jelül szolgáljanak, s általuk megismerhessük és megkülönböztethessük a dolgokat, amelyekkel foglalatoskodnunk kell; ezért ideáink e tekintetben egyformán jó szolgálatot tesznek, és egyformán valóságos megkülönböztető jegyek, legyenek bár csupán állandó hatások, vagy pedig pontos hasonmásai valaminek a dolgokban magukban; elvégre a valóságosság ama szilárd megfelelésben van, melyben ideáink a valóságos létezők különböző alkataival állanak. De hogy úgy felelnek-e meg ezen alkatoknak, mint okoknak, vagy pedig úgy, mint mintáknak, az már nem számít; mert elégséges az, hogy a dolgok alkata állandóan előidézi őket. Ennélfogva egyszerű ideáink egytől egyig valóságosak és igazak, miután megfelelnek a dolgok ama képességeinek, illetve összhangban állanak ama képességekkel, melyek létrehozzák őket az elménkben, tekintve, hogy egyedül ez szükséges ahhoz, hogy ideáink valóságosak legyenek, és ne kényünk-kedvünk szerint előállított koholmányok. Elvégre ami az egyszerű ideákat illeti, az

elme ezekkel kapcsolatban teljes mértékben rászorul arra, hogy a dolgok hassanak reá, és azokon kívül, amiket úgy kapott, nem állíthat elő magának továbbiakat. (II.30.2.)

E passzus értelmezéséhez röviden ki kell térnünk az *elsődleges* és *másodlagos* minőségek megkülönböztetésére. Locke, mint a valóságos lényegek kapcsán már említettük, a korpuszkuláris filozófia híve. Úgy véli, hogy a természet alapjában véve parányi részecskékből tevődik össze, amelyek kizárólag mechanikai tulajdonsággal rendelkeznek: alakkal, mérettel, tömörséggel, mozgásállapottal és hasonlókkal. Az efféle tulajdonságok az elsődleges minőségek. A másodlagos minőségek az olyan kvalitatív, érzéki tulajdonságok, mint a színek, a szagok, az ízek és a hangok. Az elsődleges minőségek ideáit a testek elsődleges minőségei okozzák – egy test alakjára vonatkozó ideánk a test alakjától függ. A másodlagos minőségek ideáit, ezzel szemben nem nekik megfelelő másodlagos minőségek okozzák, hanem az elsődleges minőségek bizonyos elrendeződései (II.8.10.). Ezek nem „hasonmások" (II.8.15.). Míg az elsődleges minőségek valamilyen értelemben valódi tulajdonságok, a másodlagos minőségek csupán képességek a megfelelő ideák felkeltésére. Az, hogy pontosan milyen kritériummal határolja el Locke az elsődleges minőségeket a másodlagosaktól, s hogy mit ért azon, hogy csak az elsődleges minőségek hasonmások, sokat vitatott kérdés, melyre még visszatérek. Most elég annyi, ami egyértelmű: az elsődleges tulajdonságok mechanikai jellegűek, s ontológiailag ezek az alapvetők.

Az iménti passzusban pedig Locke két dolgot állít. Az egyik az, hogy az egyszerű ideák *puszta okozatok.* A dolgoknak megvannak képességeik arra, hogy bizonyos egyszerű ideákat idézzenek elő bennünk. Az egyszerű ideák pedig nem mások, mint e képességek jelei: „olyan észleletek, amilyenek befogadására Isten alkalmassá tett minket, s amelyeknek bennünk való létrehozására képességet adott a külső tárgyaknak, mégpedig olyan, meghatározott törvények és módozatok szerint, melyek az Ő bölcsességéhez és jóságához igazodnak". Ezek „szükségszerűen megfelelnek ama képességeknek, melyeket Ő helyezett el a külső tárgyakban, hisz különben ezek nem is jöhetnének létre bennünk" (II.32.14.). Ez teljesen egybevág azzal, amit az egyszerű ideák elsajátításáról korábban elmondott. Az egyszerű ideákra passzívan teszünk szert. Ha érzékeink épek, automatikusan megszerezzük a megfelelő egyszerű ideákat, amint egy olyan tárgy közelébe kerülünk, amelynek megvan a képessége az illető idea előidézésére. A másik állítás pedig az, hogy az iméntiek a másodlagos minőségek ideáira ugyanúgy állnak, mint az elsődleges minőségek ideáira. Az egyszerű ideák „megkülönböztető jegyekként" szolgálnak. Ehhez pedig elég az, ha „állandó hatások", nem kell „hasonmásoknak" lenniük.

Ez az állásfoglalás ugyanakkor egy Descartes-tal folytatott implicit polémiaként is felfogható. Descartes beszél „materiálisan hamis" ideákról, ti. olyan ideákról, amelyek azt a látszatot keltik, mintha magukban a dolgokban lennének, jóllehet nincsenek ott (Elmélkedések, 55.). Az ideák maguk nem állítások, ezért a szó szigorú értelmében, azaz „formálisan", nem lehetnek hamisak. Mivel azonban hamis állítások megalkotására késztetnek, „materiálisan" hamisak. Minthogy Descartes példái érzéki tulajdonságok ideái, s ugyanitt Descartes azt is felrója ezeknek, hogy nem világo-

sak és elkülönítettek, a materiális hamisság úgy is értelmezhető, mint egy újabb mód az érzékekből származó ideák ismeretelméleti lejáratására.[8] Locke válasza a következő. Descartes-nak igaza van abban, hogy a másodlagos minőségek ideái azt a látszatot keltik, mintha ténylegesen benne lennének a dolgokban – a fehérről és a hidegről azt szokás gondolni, hogy benne vannak a hóban –, s ennyiben félrevezetőek. De amit ezek az ideák jelölnek, ti. az elsődleges tulajdonságok különféle kombinációira épülő képességek, melyek révén felkeltik ezeket az ideákat, ténylegesen ott vannak a testekben, s ezért igenis valóságosak.

Az szubsztancia-ideák szintén másolatok (II.31.13.). Hogy minek a másolatai, azzal kapcsolatban két elgondolás van forgalomban: „1. néha a dolgok különböző fajtáinak feltételezett valóságos lényegére vonatkoztatjuk őket; 2. máskor viszont csak annyi a feladatuk, hogy a dolgokban fölfedezhető minőségek ideáinak segédletével az elmében leképezzék és megjelenítsék a létező dolgokat" (II.31.6.). Az előzőek alapján nem meglepő, hogy Locke szerint a második elgondolás a helyes (III.9.12–14.). Egyrészt, a szubsztanciák ideáit a rendszeresen együtt jelentkező tulajdonságok jelölésére alkotjuk meg. Ténylegesen ez az a minta, amelyhez szubsztancia ideáinkat igazítani próbáljuk. Ádám, amikor a 'zaháb' szóhoz kapcsolódó idea tökéletesítésén fáradozik, megfigyeléseket végez, és a megfigyelt tulajdonságok ideáit építi be az ideába. Másrészt, nem is tehet mást. A szubsztanciák valóságos lényege ismeretlen. Olyasmit nem próbálhatunk lemásolni, amihez nem férünk hozzá. Minthogy a szubsztancia-ideák tényleges ősképei az együtt járó tulajdonságok nyalábjai, Locke ennek megfelelően foglal állást valóságosságukról. Csak annyit mond, hogy akkor valóságosak, „amennyiben egyszerű ideák olyan társításai, amelyek valóságosan egyesültek és együtt léteznek a rajtunk kívül fennálló dolgokban" (II.30.5.). Egy olyan racionális lény ideája, amely egy ló fejével rendelkezik, nem valóságos: a lófej és a racionalitás nem jár együtt. Tehát előfordulhatnak képzeletbeli szubsztancia ideák. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy a valóságos szubsztancia-ideák megalkotása nem különösképpen nehéz feladat. Elég gondosan megfigyelnünk, hogy milyen tulajdonságok járnak együtt, s nem szabad, elsietve, egy alkalmi együttest visszatérő mintázatnak vennünk.

A *moduszok,* az egyszerű ideákhoz hasonlóan, szintén mind valóságosak, de egészen más okból:

> miután nincs egyéb valóságuk azon kívül, amivel az emberek elméjében rendelkeznek, semmi másra nem szorulnak rá ahhoz, hogy valóságosak legyenek, csakis arra, hogy lehetséges legyen valaminő, velük megegyező létezés. Ezek az ideák, lévén *maguk is ősképek,* nem különbözhetnek az ősképüktől, következésképp nem lehetnek illuzórikusak sem, hacsak valaki összeférhetetlen ideákat nem zagyvált össze bennük. (II.30.4. – kiemelés F. G., vö. II.32.17.)

[8] Valószínűleg mégsem erről van szó, hanem arról, hogy Descartes szerint egyáltalán nincsenek reális minőségek, olyan minőségek, amelyek reálisan különböznek az őket hordozó szubsztanciától, s ennélfogva maguk is bizonyos fokig szubsztanciálisak: a minőségek mind moduszok. Vagyis itt feltehetőleg nem specifikusan az érzéki tulajdonságokról van szó (Menn, „The Greatest Stumbling Block", 184–6, 198–201.).

Ami maga az archetípus, szükségképpen megfelel önmagának, s ennélfogva valóságos.

Csakhogy az iménti idézet nem pontosan ezt tartalmazza. A modusz ideák valóságosságához nem elég az, hogy megfeleljenek ősképüknek, vagyis önmaguknak, hanem koherenseknek is kell lenniük: nem tartalmazhatnak összeegyeztethetetlen ideákat. A három oldalú négyszög ideája megegyezik önmagával, de mégsem valóságos. Vajon miért szükséges ez a megszorítás, amely nem következik a valóságosság hivatalos definíciójából? A válaszhoz a kulcsot a következő lehetséges ellenvetés adja meg:

> Olvasóm mostanra már hajlamos lehet azt gondolni: mindeddig csupán légvárat építettem; s hogy talán kész ezt mondani: „mi végre ez a nagy hűhó? A tudás – mondja Ön – mindössze saját ideáink megegyezésének vagy meg nem egyezésének észlelése; de ugyan ki tudja, melyek is ezen ideák? Hisz van-e bármi, ami oly szertelen, mint az emberi agy képzelgései? Hol a fő, mely nem rejt magában agyrémeket? Vagy ha akad is egy józan és bölcs koponya, Olvasóm szabályai szerint ugyan mi különbség lesz az ő tudása s a világ leghóbortosabb képzeletének tudása között? (IV.4.1.)

Tehát kell valamilyen kritérium, amely megkülönbözteti a fantazmagóriákat az igazi tudástól. A természetbeni létezés pedig ehhez nem megfelelő. Szabályos ikozaéder feltehetően éppoly kevéssé létezik a természetben, mint kentaur, de az előbbit, szemben az utóbbival, nem minősítjük puszta képzelődésnek. Vagy: elképzelhető, hogy a vöröskereszttel való visszaélés vagy a szándékos határjelrongálás büntetőjogi tényállása soha nem valósult meg, de az ezekkel kapcsolatos paragrafusokat nem találjuk elhibázottnak, szemben, mondjuk, a kentaurokra vonatkozó közlekedési szabályokkal. Vagyis ami a természetben elő nem forduló dolgokra vonatkozik, nem feltétlenül fantazmagória. Továbbá, bár ikozaéder éppúgy nem létezik a természetben, mint ahogy három oldalú négyszög sem, az előbbi, szemben az utóbbival, nem puszta „agyrém". Amikor Locke az ideák valóságosságát definiálja, ezekre a különbségekre igyekszik tekintettel lenni.

Mármost vitathatatlan, hogy a fenti kritériumok nem igazán elegánsak. Az ősképnek való megfelelés kritériuma csak némi önkényességgel alkalmazható a moduszokra, amelyek önmaguk ősképei, s önmagában nem tartalmazza a koherenciát. De a kritériumok mesterkéltsége nem jelenti azt, hogy helytelenek. Ami esetleg aggodalomra adhat okot, az az, amire Leibniz felhívja a figyelmet (*Újabb vizsgálódások,* II.30.5.): a szubsztancia-ideák valóságosságának locke-i kritériuma nem ad megfelelő választ arra kérdésre, hogy valami mikor valóságos. Tegyük fel, hogy léteztek kentaurok, jóval az ember színrelépése előtt – csak éppen létezésük nyomai mára eltűntek. Ebben az esetben a kentaurok valóságosak, de a locke-i kritérium fényében ideájuk mégsem valóságos: nem valamilyen, a természetben együttlétezőnek tapasztalt tulajdonságok csoportjának másolata. Ez az aggály azonban megválaszolható. Locke nem arra a kérdésre kíván választ adni, hogy mit jelent valóságosnak lenni, hanem arra, hogy ideáink mikor valóságosak. Az ideák valóságosságát pedig az biztosítja, ha megfelelő módon alkotjuk meg őket. Ha el akarjuk kerülni a fantazmagó-

riákat, összetett ideáink megalkotásakor bizonyos szabályokat be kell tartanunk. A szubsztancia-ideák megalkotásánál a természeti mintákhoz kell igazodnunk, a moduszok ideáinál pedig el kell kerülnünk az ellentmondást. Vagyis Locke nem a valóságosság metafizikai kritériumát keresi, hanem tudásunk valóságának ismeretelméleti kritériumát. Arra, amire szánja, az általa javasolt kritérium megfelelő, jóllehet nem elegáns.[9]

S most rátérhetünk az osztályozás második szempontjára, az *adekvátságra.*

> Adekvátnak mármost azokat [az ideákat] nevezem, amelyek tökéletesen jelenítik meg azon ősképeket, melyekből az elme föltételezése szerint származnak, melyek megjelölésére az elme szánja és vonatkoztatja őket. Az inadekvát ideák ezzel szemben azok, amelyek csupán részleges vagy tökéletlen megjelenítései azoknak az ősképeknek, amelyekre vonatkoztatják őket. (II.31.1.)

Az adekvátság mibenlétét a második mondat árulja el. Egy idea akkor adekvát, ha megjeleníti mindazt, ami az ősképben megtalálható. Ha az ősképben megvan egy tulajdonság, akkor az annak megfelelő egyszerű ideát az ideának is tartalmaznia kell. Vagyis az adekvátság, lényegében véve, teljesség (vö. Ferguson, „What Makes Simple Ideas Adequate", 34–5.).

Az előzőek fényében nem meglepő, hogy az egyszerű ideák mind adekvátak. Minthogy ezek „a dolgok olyan képességeinek hatásai, amelyeket Isten tett alkalmassá és rendelt arra, hogy ilyetén érzékleteket váltsanak ki bennünk" (II.31.2.), szükségképpen maradéktalanul ábrázolják ezt a képességet. Való igaz, hogy a másodlagos minőségek ideáiról, tévesen, úgy szoktuk gondolni, hogy azok „hasonmásai" a dolgok inherens tulajdonságainak, de ez nem számít. Valóságos alapjukat, a dolgok képességeit, hiánytalanul megjelenítik, s ezért adekvátak. A moduszok ideái, minthogy maguk az archetípusok, szintén adekvátak:

> Hisz nem valóságosan létező dolgok másolatainak szánjuk őket, hanem ősképeknek, melyeket az elme állít elő, hogy általuk osztályozza és nevezze meg a dolgokat, ezért nem is hiányozhat belőlük semmi; mert mindegyik épp azt az ideatársítást, azon keresztül pedig pontosan azt a teljességet birtokolja, melyet az elme szándéka szerint birtokolnia kell; úgyhogy az elme megnyugszik bennük, és nem talál semmi olyat, ami még hiányoznék belőlük. (II.31.3.)

A szubsztancia-ideák azonban, akármit is tekintünk ősképüknek, inadekvátak. A valóságos lényegre vonatkoztatva azért, mert a valóságos lényeget egyáltalán nem ismerjük (II.31.6.). A rendszeresen együtt járó tulajdonságokra vonatkoztatva pedig

[9] Woolhouse („Locke, Leibniz, and the Reality of Ideas", 194, 202, 204.) félreérti Locke-ot, amikor az ismeretelméleti kérdést többé-kevésbé azonosítja a metafizikaival. Szintén jogtalanul kifogásolja (uo. 194–5, 203.) – ahogyan Gibson is (*Locke's Theory of Knowledge,* 132.) –, hogy Locke következetlenül jár el, amikor a szubsztancia-ideák valóságosságát olykor a kevert moduszok mintájára írja le. Az egyetlen ennek alátámasztására idézett passzusban (IV.6.11.) nem a valóságosságról van szó, hanem arról, hogy mi lenne, ha a szubsztancia ideák, a kevert moduszokhoz hasonlóan, a valóságos lényegekre vonatkoznának.

azért, mert „a szubsztanciák azon minőségei és képességei, melyekből fölépítjük összetett ideáinkat, oly nagy számúak és annyira változatosak, hogy nincs ember, akinek összetett ideái mindahányat tartalmaznák" (II.31.8.). Az aranyról való ideánk olyan egyszerű ideákból áll össze, mint a sárga szín, a nehézség, a képlékenység, a tűzállóság, stb. De azoknak a dolgoknak, amelyek az iménti ideáknak megfelelő tulajdonsággal rendelkeznek, sok más, számunkra ismeretlen tulajdonságuk van. Az arany nem csupán olyan azokkal képességekkel rendelkezik, amelyek révén különféle egyszerű ideákat kelthet fel bennünk, hanem olyan képességekkel is, amelyek csak bizonyos speciális körülmények között keltenek bennünk ideákat. Például azt, hogy az arany tűzálló, csak akkor ismerjük fel, ha tűzbe tesszük. Magyarán ahhoz, hogy az arany tulajdonságait megismerhessük, kísérleteket kell folytatnunk. De az efféle kísérletek közül csak keveset végeztünk el, s akármennyire iparkodunk is, az arany tulajdonságainak csak egy részét ismerhetjük meg.

> Úgy hiszem, egyesek, akik alaposabban megvizsgálták ezt a fajt, még tízszer ennyi tulajdonságot tudnának benne megjelölni, melyek mindegyike éppoly elválaszthatatlan az arany belső alkatától, mint a színe vagy a súlya; és valószínű, hogy ha valaki ismerné e fém mindazon tulajdonságait, melyeket különböző emberek megismertek belőle, százszor annyi ideát tehetne az arany összetett ideájába, mint amennyit most bárki is egybefoglal a sajátjában; ez azonban esetleg még mindig nem több, mint az ezredrésze annak, ami fölfedezhető volna az aranyban. Elvégre ama változások száma, melyeket ezen egyetlen test a megfelelő alkalmazás esetén hajlamos magába fogadni, illetőleg más testekben előidézni, messze meghaladja nemcsak tudásunkat, hanem még képzeletünket is. (II.31.10.)

Ezen a ponton még egyszer vissza kell kanyarodnunk a valóságos és névleges lényeg megkülönböztetéséhez. Láttuk, hogy a szubsztanciák ideái pusztán névleges lényegek, a reális lényegre nézve inadekvátak. Vajon mi a helyzet az egyszerű ideákkal és a moduszok ideáival? Vajon ezek pusztán névleges lényegek, vagy kifejezik a nekik megfelelő dolgok reális lényegét? Ez a kérdés első hallásra jogtalannak tűnhet, minthogy a valóságos lényeg fogalmát a szubsztrátum kapcsán említettem először, és sem az egyszerű ideák, sem a moduszok ideái nem tartalmazzák valamiféle szubsztrátum ideáját. Valójában azonban a kétféle lényeg fogalmát Locke az ideák minden fajtájánál értelmezhetőnek tekinti. A lényeg fogalmát fajtákra alkalmazzuk (III.6.4.). Egy fajta valóságos lényege az, ami a fajtára jellemző tulajdonságokat meghatározza, névleges lényege pedig az absztrakt idea, mellyel megvonjuk a fajta határait. Ez a megkülönböztetés bármilyen fajtára alkalmazható, nem csak a szubsztanciákra. Csakhogy az egyszerű ideáknál és a moduszoknál, szemben a szubsztanciákkal, a kétféle lényeg *nem válik el* egymástól (III.3.18, III.4.3.). Ez egyenes úton következik abból, ahogy Locke az egyszerű ideák és a moduszok adekvátságát elmagyarázza.

Kezdjük az egyszerű ideákkal. Az egyszerű ideák a dolgok azon képességeinek természetes jelei, melyek által azok ideáikat felkeltik bennünk. Egy dolog akkor fehér, ha megfelelő körülmények között felkelti bennünk a fehér ideáját. A fehér ideája egy fajta névleges lényege: ez által különböztetjük meg a fehér dolgokat azoktól,

amelyek nem fehérek. A fehér valóságos lényege pedig nem más, mint az, ami által a fehér dolgok fehérek. A fehér dolgok pedig attól fehérek, hogy rendelkeznek azzal a képességgel, hogy felkeltsék bennünk a fehér ideáját. A fehér ideája pontosan ezért adekvát: szükségképpen megfelel természeti alapjának. S ugyanezen oknál fogva a fehér ideája nem pusztán névleges lényeg, hanem egyúttal egy valóságos lényegre is vonatkozik. A kétféle lényeg nem azonos: a fehér névleges lényege idea, valóságos lényege pedig a fehér dolgokban rejlő képesség. De azáltal, hogy az előbbit ismerem, automatikusan ismerem az utóbbit is. A fehér ideája pontosan arról tudósít, amitől a fehér dolgok fehérek, ti. a fehér ideájának felkeltésére való képességről. Vagyis a fehér esetében a névleges lényeg ismerete egybeesik a valóságos lényeg ismeretével.

Az olvasó talán hajlamos azt gondolni, hogy Locke túlságosan is megkönnyíti az egyszerű ideákhoz kapcsolódó valóságos lényegek ismeretét. Mert hát annak, hogy egy dolog fehér, nyilván van annál mélyebb oka is, mint hogy felkelti bennünk a fehér ideáját. Egy dolgot akkor látunk fehérnek, ha a látható spektrumon belül bármilyen tetszőleges hullámhosszú fénysugarat visszaver. Ennek a magyarázata végső soron a fehér dolgok felszínének fizikai tulajdonságaiban keresendő. Ha Locke nem is ismerhette a pontos magyarázatot, mint a korpuszkuláris filozófia hívének, annyit tudnia kellett, hogy a fehérségnek van valamilyen mélyebb magyarázata. Tudta is: ezért tett különbséget elsődleges és másodlagos minőségek között. Csakhogy az érzékelhető tulajdonságokat nem azonosította fizikai alapjukkal. A szemében az érzékelhető tulajdonságok, melyek ideái az egyszerű ideák, egyszerűen azok a tulajdonságok, amelyekről érzékeink útján tudomást szerzünk. Fehérnek lenni annyi, mint megfelelő körülmények között fehérnek látszani. A fehérség oka nem ugyanaz, mint a fehérség. A fehérre vonatkozó ideánk pedig az utóbbi, s nem az előbbi ideája. Éppen ezért mondhatja azt, hogy az egyszerű ideákat a tapasztalatból nyerjük, s másként egyáltalán nem szerezhetjük meg.

A moduszoknál a kétféle lényeg egészen más okból kapcsolódik össze. A moduszok is névleges lényegek: megvonják egy faj határait. A képmutatás ideája lehetővé teszi, hogy különbséget tegyünk aközött, ami képmutatás, és aközött, ami nem az. A képmutatás valóságos lényege pedig nem áll másból, mint a képmutatás ideájának való megfelelésből. A moduszok ideái ugyanis maguk az archetípusok. Nem valamilyen természetben létező mintának kell megfelelniük, hanem éppen fordított a helyzet. Nem az ideának kell a dolgokhoz igazodnia, hanem a dolgoknak az ideához. Ha egy dolog megfelel az ideának, akkor nem magunknak gratulálhatunk az idea sikeres megalkotásáért, hanem a dolognak azért, mert sikerült kielégítenie az általunk szabott kritériumokat. A képmutatás valóságos lényege ezért nem valamilyen belső alkat, valamiféle szervező elv, amely tudásunktól és szándékainktól függetlenül létezik, hanem a képmutatás ideájának való megfelelés. A képmutató cselekedetek pontosan azáltal azok amik, hogy megfelelnek a képmutatásról való ideánknak.

Amikor igazságosságról vagy hálóról beszélünk, nem valamiféle létező dolog elképzelését szerkesztjük meg magunkban, amelyet aztán felfoghatnánk, hanem az erények elvont ideáinál gondolataink révbe érnek, és nem tekintenek tovább, mint ahogy akkor teszik, amikor egy

lóról vagy a vasról beszélünk, mert ezek specifikus ideájára nem úgy gondolunk, hogy azok pusztán az elmében, hanem hogy magukban a dolgokban vannak, amelyek ezen ideáknak az eredeti mintáját nyújtják. (III.5.12.)

Az egyszerű ideáknál valamilyen természeti létező a minta, s az idea az, aminek ehhez igazodnia kell. A moduszoknál az idea a minta, s a ténylegesen előforduló dolgok azok, amelyek vagy igazodnak ezekhez, vagy nem. Ennélfogva a moduszok esetében a valóságos lényeg szükségképpen megegyezik a névleges lényeggel (III.5.14.).

Talán nem árt az előző pár oldalon írottakat, az áttekinthetőség kedvéért, egy táblázatban összefoglalnunk.

	egyszerű idea	*modusz*[10]	*szubsztancia*	
őskép	valamely képesség	maga az idea	*helyes:* együtt járó tulajdonságok	*helytelen:* valóságos lényeg
valóságos vagy képzeletbeli	valóságos	valóságos, kivéve ha inkoherens	lehet képzeletbeli	?
adekvát vagy inadekvát	adekvát	adekvát	inadekvát	inadekvát
valóságos és névleges lényeg	együtt jár	együtt jár	elválik	

2.3. A TUDOMÁNY LEHETŐSÉGEI

Mindezek birtokában rátérhetünk arra, hogy milyen területeken lehetséges Locke szerint tudás. Kezdjük azzal, hogy valamely területen csak akkor rendelkezünk valódi tudományos tudással, ha képesek vagyunk *bizonyításra.* Sem az érzékszervi észlelés, sem az intuíció nem képes önmagában olyan tudást nyújtani, amely kellően szervezett és tartalmas ahhoz, hogy méltó legyen a 'tudomány' névre.[11] Az érzéki tudás pusztán a környezetünkben lévő egyedi tárgyak létezésére vonatkozik, ezért hiányzik belőle az általánosság. A puszta intuíció hatóköre pedig igen szűk (IV.3.3.). Az ideáink közötti viszonyok rendszerint olyanok, hogy nem állapíthatók meg egyetlen intuícióval. Azok az ítéletek pedig, amelynek az igazságát egyetlen intuíció révén beláthatjuk, többnyire semmitmondók (de Almeida, „Locke on Knowledge", 35.). Ezt ugyan Locke nem fogalmazza meg feketén-fehéren, de amit mond, legalábbis ezt sugallja. Egyrészt, az ideák azonosságára vagy különbözőségére vonatkozó tudás, mint láttuk, semmitmondó. Márpedig az intuitív tudásra Locke zömmel ilyen példákat hoz (IV.2.1, IV.3.3.). Másrészt, egy helyen így ír:

[10] A viszonyok ideái ugyanilyenek (II.30.4, II.31.3, 14.).

[11] A 'tudomány' *[science]* szót Locke rendszerint a bizonyításra épülő tudásra tartja fent (vö. IV.2.8; IV.3.10, 26, 29.; IV.12.3, 10–12; IV.17.6., *Some Thoughts,* §190.). De szóhasználata nem teljesen következetes: az *Értekezés* utolsó fejezetében, a tudományok osztályozásakor olyan területeket is említ, ahol nem vagyunk képesek bizonyításra, ti. a természetfilozófiát és a szemiotikát, vagyis az ismeretelméletet.

A tanítás valami egészen különböző dolog, s aki tágítani kívánja a saját fejét vagy valaki másét olyan igazságok befogadására, melyeket akár önmaga, akár a másik nem ismer, annak közvetítő ideákat kell keresnie, s olyan sorrendben kell elhelyeznie őket egymás mellé, hogy az értelem lássa a kérdéses ideák megegyezését vagy meg nem egyezését. Amely ítéletek mármost ezt teszik, azok növelik ismereteinket (IV.8.3.)

A közvetítő ideák említése egyértelműen azt jelzi, hogy az ismeretnövelő tudás a bizonyításhoz kötődik.

Az, hogy az igazi tudománynak bizonyításokkal kell szolgálnia, arisztoteliánus gondolat. Ezért célszerű egy pillantást vetnünk arra, hogy a locke-i tudományeszmény mennyiben egyezik meg az arisztoteliánussal. Az arisztoteliánus *scientia* általános, szükségszerű és tökéletesen bizonyos ismereteket kíván nyújtani.[12] (1) Ennek módja a szükségszerű igazságokból való bizonyítás: egy kijelentés akkor része a tudománynak, ha sikerül szükségszerű igazságokból levezetni. Azok a szükségszerű igazságok, amelyek alapján a kijelentéseket be kell bizonyítanunk, kétfélék. (2) Vannak először is alapelvek vagy maximák, amelyek minden tudományban közösek. Ezek olyan logikai alapelvek, mint az ellentmondás elve: lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzen is, meg nem is. (3) Másodszor, vannak az egyes tudományterületekhez tartozó első elvek. Egy tudományterület mindig valamilyen általános nemmel vagy genusszal foglalkozik – a geometria a síkidomokkal, a zoológia az állatokkal. A nemek alá különböző fajok, speciesek tartoznak. Egy tudományág rá sajátosan jellemző első elvei az általa tárgyalt genus és az alá tartozó fajok definíciói. (4) A definíciók kanonikus formája a következő. Megadjuk a dolgok hierarchiájában az eggyel magasabban lévő, a definiálandó dolgot is tartalmazó nemet, és azt a fajra jellemző különbséget, *differentiát,* amely az illető dolgot a többi, ugyanabba a nembe tartozó dologtól megkülönbözteti. Például, a háromszög olyan síkidom, amelynek három oldala van. A definíciók elvben kétfélék lehetnek: nominálisak és reálisak. A nominális definíciók felszínes jellemzést adnak az illető dologról, amely elégséges az illető dolgok elhatárolására. A reális definíciók, ezzel szemben, az illető dolog lényegét adják meg, ti. azt, amitől a dolog olyan, amilyen. Az ember nominális definíciója, például, a tollatlan kétlábú, reális definíciója pedig a racionális állat. (5) A tudományos definícióknak reális definícióknak kell lenniük. (6) Az ilyen reális definíciókat az intellektuális intuíció útján ragadjuk meg. Ez a képesség lehetővé teszi, hogy a tapasztalatból elvonatkoztassuk a lényegeket. Például, miután láttunk egy sor különböző háromszöget, felismerjük, hogy mi az, ami ezeket háromszögekké teszi. (7) A maximákból és a tudományágak sajátos elveiből a levezetés formális logikai szabályok, a szillogisztikus következtetés szabályai szerint történik.

[12] Az alább következő jellemzés meglehetősen idealizált. Maga Arisztotelész a *Második analitikák*ban nem pontosan ezt mondja. Ez inkább az a fajta arisztotelianizmus, amely az *Értekezés*ből rekonstruálható. Amikor Locke az „iskolák" felfogásával vitatkozik, jóval inkább a tizenhetedik századi arisztoteliánusokra gondol, mint magára Arisztotelészre (vö. Woolhouse, *Locke*, 8. fejezet). Magáról Arisztotelészről Lockenak sokkal kedvezőbb véleménye volt, mint tizenhetedik századi követőiről (IV.17.4, 762.).

Locke ehhez a tudományképhez, amelynek modellje az euklideszi geometria, a következőképpen viszonyul. (1) Azt, hogy a tudományos ismeret szükségszerű igazságokból való bizonyítás, nem fogalmazza meg explicit elvárásként. Valószínűleg olyan kijelentéseknek is helyet adna a tudományban, amelyekre nem ilyen módon teszünk szert. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy a tudományos ismeret a paradigmatikus esetben demonstratív. (2) Az alapelveknek nem tulajdonít jelentőséget. Azokat az igazságokat, amelyeket az arisztoteliánusok az alapelvekből eredeztetnek, mindenféle alapelv nélkül is tudjuk. Ahhoz, hogy tudjuk, hogy a kutya nem macska, nem kell semmiféle előzetesen ismert alapelv, ti. ezt intuitíve tudjuk. (7) Ugyanilyen módon, a szillogisztika szabályait sem tartja sokra. A következtetés nem általános szabályok alkalmazása, hanem intuíciók sorozata. Ahhoz, hogy helyesen következtessünk, nincs szükségünk semmilyen formális logikai szabályra. (3) Nem várja el, hogy a különféle tudományágak olyan szépen tagolódjanak, hogy mindegyik egy bizonyos nemhez tartozó dolgokkal foglalatoskodjék. A tudományok általa adott felosztása jóval elnagyoltabb. Van természetfilozófia, praktika – etika és rokon területek – valamint szemiotika, vagyis ismeretelmélet (IV.21.1–4.). (4) A definícióknak nincs kanonikus formája. A *genus* plusz *differentia* definíciók megengedhetők, de káros ehhez a formához minden körülmények között ragaszkodnunk. A legtöbb esetben jóval világosabb, ha egy összetett ideát egyszerűen úgy definiálunk, hogy felsoroljuk összetevőit (III.3.10.).

(5) Azt, hogy a tudományban reális definíciókra van szükség, Locke elfogadja, de másként fogalmazná meg. Az általa preferált megfogalmazás az volna, hogy ideáinknak a dolgok reális lényegét kell kifejezniük. A reális lényeg és nominális lényeg megkülönböztetése nagyjából megfelel a reális definíció és a nominális definíció különbségének: amit az arisztoteliánusok reális illetve nominális definíciói kifejeznek, az Locke terminológiájában a reális illetve a nominális lényeg.[13] Azonban a reális lényegek megragadását nem egészen abból az okból tartja fontosnak, mint az arisztoteliánusok. Az utóbbiak szerint azért kell a reális lényegeket megragadnunk, mert csak így adhatunk tudományos magyarázatot. Mivel a fajra jellemző tulajdonságok a faj reális lényegéből származnak, a tulajdonságokat csak úgy magyarázhatjuk meg, ha visszavezetjük őket a reális lényegekre. Ezt Locke elfogadja ugyan, de ehhez hozzátesz még valamit. Azért kell a reális lényegeket megragadnunk, mert csak ezáltal teszünk szert hasznos tudásra, vagyis olyan ítéletekre, amelyek nem semmitmondóak. Ha egy fajról való ideánk pusztán a nominális lényeg ideája, ebből nem következik semmi újdonság. Az összetett idea nem árul el mást, mint amit mi magunk beleraktunk. Más a helyzet, ha ideánk a reális lényegre vonatkozik. A reális lényeg ugyanis nem más, mint a fajra jellemző tulajdonságok forrása. Ha tehát ismerjük a reális lényeget, tudjuk mi az, ami a faj tulajdonságait meghatározza. Ezért a reális lényeg ideájából elvben levezethetjük a faj olyan tulajdonságait is, amelyeket nem ismerünk. Talán nem árt ezt a gondolatot összehasonlítani azzal, amit a mai tudományfilozó-

[13] Azért csak nagyjából, mert szerinte az egyszerű ideák definiálhatatlanok: velük kapcsolatban beszélhetünk reális lényegről, de definícióról nem.

fiában kivetíthetőségnek vagy projektibilitásnak nevezünk. Egy predikátum akkor kivetíthető, ha segítségével olyan általánosítások fogalmazhatók meg, amelyre a predikátum bevezetésekor nem gondoltunk. Másként fogalmazva: ha a predikátum terjedelmébe eső dolgok közös tulajdonságai nem merülnek ki abban, hogy kielégítik a predikátum alkalmazási kritériumait. Az, hogy a reális lényeg ismerete révén megismerhetjük a faj tulajdonságait, ennél jóval erősebb. Nem pusztán annyit jelent, hogy az általunk azonosított fajról olyan általános kijelentések is tehetők, amelyek a faj elhatárolásakor ismeretlenek voltak. Ez akkor is teljesülhet, ha ideánk pusztán a névleges lényeg ideája. Imént idéztük Locke azon megállapítását (II.31.10.), hogy az aranynak – melynek csupán névleges lényegét ismerjük – számtalan olyan tulajdonsága van, amelyet nem ismerünk. A reális lényeg ismerete nem pusztán annyit garantál, hogy léteznek további megismerhető közös tulajdonságok, hanem elvben lehetővé teszi ezek tényleges megismerését.

Végül (6) Locke tagadja, hogy az intellektuális intuíció képessé tenné a reális definíciók megalkotására, azaz a reális lényeg megragadására. Az arisztoteliánus intellektuális intuíció a faj lényegének megragadása. Az arisztoteliánus lényeg a fajra jellemző forma. Egy univerzálé, amely a faj minden egyedében megtalálható. Az intellektuális intuíció során maga ez a forma jelenik meg az elmében. A megismerés során a megismerés alanya részlegesen azonossá válik a megismerés tárgyával. A forma ugyan nem pontosan olyan módon van jelen a megismerő értelemben, mint a megismerés tárgyaiban, de mindkét helyen ugyanaz a dolog van jelen. Locke tagadja, hogy a megismerés során a szubjektum azonossá válna az objektummal. Az értelemben nem maga a dolog van jelen, hanem pusztán az ideája, egy jel. Ami Locke-nál az arisztoteliánus intellektuális intuícióra leginkább emlékeztet, az az absztrakció. Az absztrakció révén alkotunk általános ideákat, vagyis ezáltal fejezzük ki azt, ami a különböző egyedekben közös. Az absztrakció – miként az intellektuális intuíció – szintén a tapasztalatot, ti. az egyedek ideáit veszi alapul, s eljut a faj lényegéhez. Csakhogy az arisztoteliánusoknál az intellektuális intuíció szükségképpen a reális lényeget ragadja meg, mert amihez általa eljutunk, ugyanaz, mint ami magukban a dolgokban is megtalálható, a forma. Minthogy az, ami az értelemben van, azonos azzal, ami a dolgokban van, az értelem által megragadott lényeg nem különbözik a dolgokban fellelhető lényegtől. Locke nyelvén szólva: a nominális lényeg azonos a reális a lényeggel. Locke absztrakt ideái azonban pusztán jelek. A jelek nem azonosak azzal, amit jelölnek. Az absztrakt ideák kivétel nélkül nominális lényegek, ti. elhatárolnak egy fajt, de nem feltétlenül felelnek meg a reális lényegnek, vagyis annak, ami a fajra jellemző tulajdonságokat meghatározza. Pontosan ezért kell Locke-nak megvizsgálnia, hogy az ideák mely fajtái adekvátak, vagyis hogy mely fajták felelnek meg a reális lényegnek.

Durván fogalmazva tehát azt mondhatnánk, hogy Locke arisztoteliánus *demonstratív* tudományt szeretne, miközben teljes mértékben szakít az arisztoteliánus metafizikai kerettel. A megismerés nem *azonosság,* hanem *jelek* révén történő ábrázolás. *Formák,* az elmében és a dolgokban egyaránt jelen lenni képes entitások, nincsenek. Helyükbe az *ideák* lépnek. A tudományos megismerés lehetősége azon múlik, ideá-

ink megfelelnek-e a reális lényegeknek, azaz képesek-e betölteni az arisztoteliánus formák szerepét.

Pontosan a fenti különbség magyarázza, hogy Locke miért szentel figyelmet az ideák valóságosságnak. Az arisztoteliánus koncepcióban ugyanis egyértelmű, hogy miért van összhang a gondolkodás és a valóság rendje között. Ami a faj tulajdonságait meghatározza, azonos azzal, amiből szillogisztikus következtetések útján levezetjük a faj tulajdonságait: a faj lényege, vagyis egy forma. A forma, ahogy magában a dologban van, meghatározza a dolog tulajdonságait. A forma, ahogy az értelemben van, lehetővé teszi a tulajdonságok levezetését. De e két dolog azonos, csak éppen más helyen létezik. A gondolatok rendje ezért megfelel a dolgok rendjének. Hiszen valójában nem is két rendről van szó, hanem egyetlen rendről, amely két különféle közegben valósul meg. Locke ideái azonban jelek. A jelek pedig külsődleges viszonyban vannak a megjelölt dolgokkal. Ennélfogva nem szükségszerű, hogy ha belátunk valamit, az megegyezzen azzal, ahogy a dolgok vannak. Láttuk, hogy a tudás egyedül az ideák viszonyainak észlelésén múlik. Akkor tudok egy kijelentést, ha pusztán a benne szereplő ideák felhasználásával képes vagyok belátni, hogy igaz.[14] De ha ez így van, mi garantálja, hogy az ideákkal kapcsolatos belátásnak bármi köze is van a dolgokhoz? Ezen a ponton jön be a valóságosság fogalma. Az ideák csak akkor tölthetik be az arisztoteliánus formák szerepét, ha valóságosak.

Vegyük hát sorra az ideák fajtáit, s lássuk, hogy melyek teszik lehetővé a bizonyítást. Az *egyszerű ideák* megfelelnek a reális lényegeknek, de nem teszik lehetővé a demonstratív tudást. Az a baj velük, hogy strukturálatlanok, „összetétel nélküli megjelenések" (II.2.1.). Ha úgy tetszik, gondolati atomok (ld. 4.5.). Minthogy nincsenek részeik, amelyek valamilyen módon megegyezhetnének más egyszerű ideák részeivel, nem teszik lehetővé informatív kijelentések megalkotását. Velük kapcsolatban nem állíthatunk mást, mint hogy azonosak vagy különbözőek. A fehér ideája azonos a fehér ideájával, de nem azonos az édes ideájával. Az olyan kijelentések állításához, hogy a fehér dolgok édesek, vagy hogy a fehér dolgok nem mind édesek, nem szolgáltatnak nyersanyagot.[15] Az egyszerű ideák „saját természetükben nem hordoznak

☞ [14] Sőt, egy ízben úgy fogalmaz, mintha maga az igazság is bizonyos fokig az ideák belügye lenne. „Midőn ideákat rakunk össze vagy választunk szét aszerint, amint *azok* vagy az általuk megjelölt dolgok megegyeznek egymással vagy eltérnek egymástól, az, hogy úgy mondjam, elmebeli igazság" (IV.5.6. – kiemelés F. G.). Mintha az igazság nem csupán korrespondencia lehetne, hanem egy mentális ítélet inherens tulajdonsága is. Krüger egyenesen amellett érvel (*Der Begriff des Empirismus,* §12.), hogy Locke-nál kétféle igazságfelfogás fut egymás mellett. Ez azonban valójában nem érdemi kérdés. Pusztán arról van szó, hogy miként szisztematizáljuk Locke némileg következetlen megfogalmazásait. Az ugyanis egyértelmű, hogy egy olyan ítélet, amely csak inherensen igaz, de a korrespondencia értelemben nem, Locke szerint fabatkát sem ér (lásd a főszöveg következő idézetét). Az lényegében tetszés kérdése, hogy az efféle ítéleteket, hogyan jellemezzük: értéktelen igazságként vagy puszta légvárként. Locke szóhasználata mindkét lehetőséget megengedi.

[15] Természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy a fehér dolgok egy része édes, más része nem az. Ez azonban nem tudás, hanem becslés: a megfigyelésből származik, nem magából az ideából. Másként fogalmazva, egyedül az intuíció alapján nem tudjuk eldönteni, hogy „A fehér dolgok egy része édes, más része nem az" ítélet igaz-e.

semminő látható, szükségszerű összeköttetést vagy éppen összeférhetetlenséget bármely más, egyszerű ideákkal, melyek együttes létezése felől tájékozódni szeretnénk" (IV.3.10.). Csupán „megkülönböztető jegyek" (II.30.2, II.32.14.), amelyek megbízhatóan mutatják, hogy a dolgokban megvan a képesség felkeltésükre. De hogy honnan származik ez a képesség, hogy mi a fizikai alapja, azt nem árulják el. Adekvátságuknak az az ára, hogy csupán okaik meglétéről tudósítanak, mibenlétükről nem. Ezáltal lehetővé teszik az észlelési tudást, de kizárják a bizonyítást.

A *moduszok,* szemben az egyszerű ideákkal, lehetővé teszik a bizonyítást. Egyrészt, összetettek lévén, elég strukturáltak ahhoz, hogy viszonyok lehessenek közöttük. Másrészt, névleges lényegük megegyezik valóságos lényegükkel. Ez garantálja, hogy azok a dolgok, amelyek a moduszok ideái által elhatárolt fajokba tartoznak, ténylegesen olyanok, mint amilyennek ideáik mutatják őket. Mert hát a reális lényeg nem más, mint a „léte magának a dolognak, az alapzat, amelyből minden tulajdonsága folyik és amelyhez mindegyikük elválaszthatatlanul hozzá van csatolva" (III. 3.18.). Magából az ideából ugyan nem következik, hogy ténylegesen léteznek neki megfelelő dolgok, de ha léteznek ilyenek, rendelkezniük kell mindama tulajdonságokkal, amelyek ideáikból levezethetőek. Ezt úgyis megfogalmazhatjuk, hogy általános és hipotetikus tudást nyújtanak. Ha például *A* és *B* ideák alapján belátom, hogy „Minden *A B*", ez azt mondja ki, hogy „Ha létezik valami, ami *A*, akkor ez a valami *B* is". Ennek legtökéletesebb példáját a *matematikai* tudás nyújtja:

> Nem kétlem, könnyen elismerik, hogy az a tudás, amit a matematikai igazságokról szerezhetünk, nemcsak bizonyos, hanem valóságos tudás is, és nem az agy semmitmondó, jelentéktelen rémképeinek puszta, üres látomása; mindazonáltal, ha hajlandók vagyunk közelebbről is szemügyre venni, azt találjuk, hogy e tudás csupán saját ideáinkra vonatkozik. A matematikus csak annyiban veszi fontolóra a négyzethez vagy a körhöz tartozó tulajdonságokat, amennyiben azok az ő saját elméjében vannak mint ideák. Elvégre alkalmasint egész életében egyszer sem találta úgy, hogy azok matematikailag igaz, azaz pontosan igaz módon léteznek. Ámde az a tudás, mellyel a matematikus egy kör vagy bármely más matematikai alakzat tulajdonságai vagy igazságai felől rendelkezik, ennek ellenére igaz és bizonyos, még a valóságos, létező dolgokat tekintve is; merthogy az efféle tételek a valóságos dolgokat nem érintik nagyobb mértékben, illetőleg a matematikus e tételekkel nem kíván nagyobb mértékben utalni a valós dolgokra, mint amennyire azok valóban megegyeznek az elméjében lévő ősképekkel. Igaz-e egy háromszög ideájáról, hogy három szöge egyenlő két derékszöggel? Nos, akkor ez minden háromszögről igaz lesz, bárhol létezzék is. Ezzel szemben ez a tétel egyáltalán nem vonatkozik amaz egyéb, tetszőleges alakzatokra, melyek nem feleltethetők meg tökéletesen a matematikus elméjében lévő háromszög-ideának. Ennélfogva ő bizonyos is arra nézvést, hogy az ilyen ideák tárgyában minden tudása valóságos tudás; hisz e tudás csupán annyiban utal a dolgokra, amennyiben azok megfelelnek az ő ideáinak, ezért bizonyos afelől, hogy az, amit tud ezen alakzatokról akkor, amikor azok mindössze ideális létezéssel bírnak az ő elméjében, igaz lesz róluk akkor is, midőn valóságos létezéssel bírnak az anyagban; miután a megfontolása pusztán ezen alakzatokra irányul, amelyek pedig ugyanolyanok, bárhol és bármiként létezzenek is. (IV.4.6.)

Ehhez Locke hozzátesz még egy fontos dolgot: a matematikai tudás ismeretnövelő.[16]

Kétféle tétel igazságát tudhatjuk tehát tökéletes bizonyossággal, egyrészt ama semmitmondó tételekét, melyek bizonyossággal járnak ugyan, de csupán szóbelivel, és nem ismeretnövelővel. Másrészt ismerhetjük az igazságot, és így bizonyosak is lehetünk azon tételekben, melyek egy másik ideáról állítanak valamit, amely egy pontosan körülírt, összetett idea szükségszerű következménye, de abban nem foglaltatik benne. Ilyen például az, miszerint „minden háromszög külső szöge nagyobb, mint a véle szemben fekvő belső szögek bármelyike"; hisz a külső szög viszonya a véle szemben fekvő belső szögek bármelyikével nem a „háromszög" elnevezésű, összetett idea része, ezért ez valós igazság, és valóságos, ismeretnövelő tudással is jár. (IV.8.8.)

Minthogy az *erkölcsi* ideák moduszok, ezeknek is lehetővé kell tenniük a bizonyítást. Locke nem is habozik levonni ezt a következtetést.

Az erkölcs bizonyítható. […] Az „ahol nincs tulajdon, ott jogsértés sem történhet" éppoly bizonyos tétel, mint Euklidész bármely bizonyítása, hisz a „tulajdon" ideája nem lévén más, mint egy tetszőleges dologhoz való jog, azon idea pedig, mely a „jogsértés" nevet viseli, e jog megszegése vagy megsértése, ezért nyilvánvaló, hogy mivel ezen ideák ekként azonosíthatók, s miután az említett nevek kapcsolódnak hozzájuk, ennélfogva éppoly bizonyosan tudhatom, hogy e tétel igaz, mint azt, hogy a háromszög három szöge egyenlő két derékszöggel. (IV.3.18/b)

De hát akkor miért nem vált az erkölcstan a matematikához hasonló demonstratív tudománnyá? Miért nincs az erkölcstannak Euklidésze? Nos azért, mert a matematikai ideák egyszerű moduszok, az erkölcsi ideák pedig kevert moduszok.

[A]z erkölcsi ideák közönségesen összetettebbek, mint a matematikában szokványosan fontolóra vett alakzatok ideái […] az elme nem egykönnyen képes e jól körülhatárolt ideatársításokat oly pontosan és tökéletesen megőrizni, amint arra szükség lenne több ilyen idea egymáshoz viszonyított jellegzetességének és megfelelésének, egyezésének és különbözésének vizsgálatában, kiváltképp ott, ahol hosszadalmas levezetések és több más, összetett idea közvetítése révén kell fényt deríteni két távoli idea megegyezésére vagy eltérésére. (IV.3.19.)

Vajon orvosolható-e ez a nehézség? Itt vissza kell kanyarodnunk arra, amit korábban a kevert moduszok neveiről mondtuk. Minthogy ezek az ideák bonyolult és heterogén összetételek, esetükben a szavakra hárul az a feladat, hogy az ideákat összetartsák. Ennek a feladatnak azonban nem képesek megfelelni. Szemben a geometriai ábrákkal, amelyeknél a különböző ábrák különböző ideákat sugallnak, ugyanaz a szó „nem utal rendületlenül ugyanazon ideára" (IV.3.19.).

Ezen a ponton röviden ki kell térnünk Locke nyelvfilozófiájára. Az ideák és a sza-

☞ [16] Ez nem következik *önmagában* a modusz-ideák jellegéből, vagyis abból, amit az iménti táblázatban összefoglaltam. Hogy Locke miért véli a matematikai – és az erkölcsi tudást – ismeretnövelőnek, azt később tárgyalom (lásd 7.2–3.).

vak egyaránt jelek. Az ideák a dolgok jelei, a szavak pedig az ideák jelei: „elsődleges vagy közvetlen jelentésükben nem mást helyettesítenek, mint a használójuk elméjében lévő ideákat" (III.2.2.). Minthogy azonban, közvetve, az ideákon keresztül, magukra a dolgokra is vonatkoznak, „jelentésüknek meg kell egyeznie a dolgokkal kapcsolatos igazsággal, és éppígy az emberi ideákkal is" (III.II.24.). Locke nyelvfilozófiájának az a célja, hogy feltárja, hogy a különféle ideafajták nevei mennyiben és miért fogyatékosak e két tekintetben, illetve, hogy gyakorlati módszereket javasoljon a kettős megegyezés biztosítására. Ami a dolgok igazságával való megegyezést illeti, ezt lényegében már áttekintettük. Az ugyanis, hogy egy szó megegyezik-e a dolgok igazságával, pusztán az általa jelölt ideán múlik. Az egyszerű ideák automatikusan valóságosak és adekvátak. A moduszoknál csak a koherenciára kell ügyelnünk. A szubsztanciák ideái esetében pedig arra kell törekednünk, hogy a rendszeresen együtt járó tulajdonságok ideáinak mindegyikét beépítsük a megfelelő szubsztanciáról való ideánkba. A szavakkal kapcsolatos sajátos probléma az, hogy ugyanahhoz a szóhoz nem mindig társítunk pontosan egyező ideákat. Az egyszerű ideák és az egyszerű moduszok nevei esetében ez nem okoz komoly nehézséget. A szubsztanciák esetében a nehézségek már nem elhanyagolhatók. A legsúlyosabb problémát azonban éppen a kevert moduszok neveinek bizonytalansága okozza. Ezek az ideák nagyon összetettek, nem valamilyen természeti mintához igazodnak, ráadásul, a legtöbb esetben, a szavak magyarázatán keresztül teszünk szert rájuk. Ezért a kevert moduszok nevei esetében különösen nagy a veszély, hogy használatuk során félreértjük egymást, vagy, ami még rosszabb, olyan szavakat szajkózunk, amelyeknek jelentéséről sejtelmünk sincs, mert a szóhoz egyáltalán nem társítunk semmilyen ideát. S pontosan az ilyen nehézségek azok, amelyek Locke-ot rávették arra, hogy egy teljes könyvet szenteljen a szavak vizsgálatának. Ha a szavak nem volnának tökéletlenek, és mi nem volnánk hajlamosak a velük való visszaélésekre, nem kellene velük komolyan foglalkozni.

Ha ezt nem tartjuk szem előtt, akkor teljesen félreértjük Locke szándékait. Locke nem olyan módon foglalkozik a nyelvvel, mint a mai nyelvfilozófusok többsége. Napjainkban – a huszadik század második felétől kezdve – a nyelv filozófiai vizsgálata nincs alárendelve semmilyen ismeretelméleti célnak. Egyszerűen szeretnénk megérteni, hogy a nyelv hogyan működik, hogy miféle dolog a jelentés, hogy miben áll valamit megérteni, és így tovább. Ennek érdekében olyan technikai fogalmak kidolgozásán munkálkodunk, amelyek révén értelmezni tudjuk a nyelvvel kapcsolatos jelenségeket. Locke teljesen mást csinál. Számára adott egy ismeretelméleti keret – az ideák tana –, s ezzel kapcsolatban a szavak szerepe pontosan meghatározott: a szavaknak az ideákat kell jelölnie, ugyanazon szavaknak ugyanazokat az ideákat. A kérdés az, hogy e szerepet mennyiben képesek betölteni, s mit tehetünk annak érdekében, hogy jobban teljesítsenek. Nem abból indul ki, hogy a jelentés és a megértés önmagukban véve fontos, ámde diffúz és nehezen megragadható jelenségek, amelyekről valamiféle elméletet kell alkotnunk. Ehelyett egy tökéletesen nyilvánvaló elmélet felhasználásával vizsgálja a szavak okozta ismeretelméleti problémákat. Amit művel, az egyfajta nyelvi terápia, bár nem a wittgensteini értelemben. Diagnosztizálni kell a nyelvi betegségeket, és ki kell dolgozni orvoslásuk módjait.

S most ideje rátérni a *szubsztanciák* ideáira. A korábbiak fényében sejthető, hogy a szubsztanciákról nem lehetséges tudomány. A tudományhoz az szükséges, hogy egyedül ideáink alapján új ismeretekre juthassunk. Úgy, mint a geometria esetében: ha rendelkezem a háromszög ideájával, intuíciók sora révén beláthatom, vagyis bebizonyíthatom, hogy szögeinek összege 180 fok. A szubsztanciák ideái erre alkalmatlanok. A szubsztancia-ideák mind az együtt járó tulajdonságok – tényleges mintáik –, mind a valóságos lényegek – tévesen vélelmezett mintáik – tekintetében inadekvátak.

Szubsztancia-ideáink rendszeresen együtt járó tulajdonságok egyszerű ideáinak gyűjteményei, amelyekről csupán feltételezzük, hogy valamiféle szubsztrátumban gyökereznek. A szubsztrátumról azonban nincs világos ideánk. Van valami, ami a tulajdonságokat összetartja, de hogy mi, arról sejtelmünk sincs. Ennélfogva a feltételezett szubsztrátum homályos ideája semmiféle bizonyítást nem tesz lehetővé.

Maradnak az együtt járó tulajdonságok ideái. Ezeket tekinthetjük külön-külön, illetve együttesen. Egyenként véve, ezek pusztán egyszerű ideák, amelyek, mint az imént láttuk, függetlenek egymástól, s nem teszik lehetővé következtetések levonását. Ha együttesen tekintjük őket, lehetővé teszik annak tudását, hogy azok a dolgok, amelyek megfelelnek idáinknak, rendelkeznek az idea komponenseinek megfelelő tulajdonságokkal. Az arany ideájának olyan összetevői vannak, mint a sárgaság, a nagy súly, a képlékenység, a királyvízben való oldhatóság, stb. Ez az idea meghatároz egy fajt. Az e fajba tartozó dolgokról az idea révén tudjuk, hogy ezek sárgák, nehezek, képlékenyek, a királyvízben oldhatók, stb. Ez valódi tudás, mert magából az ideából fakad. Ha rendelkezem az arany ideájával, intuitíve nyilvánvaló számomra, hogy az arany sárga, nehéz, képlékeny és a királyvízben feloldódik. Csakhogy ez a tudás semmitmondó. Amit az arany ideája alapján megtudhatunk, az olyan banális módon foglaltatik benne az ideában, hogy ez nem újdonság.

> Miután azon kívül, amire érzékeinken keresztül teszünk szert, csak csekély tudásunk van, vagy éppenséggel semmilyen, arra nézvést, hogy az egyszerű ideák minő kombinációi létezhetnek együttesen a szubsztanciákban, ezek tárgyában nem is alkothatunk egyetlen egyetemesen bizonyos ítéletet sem azokon túlmenően, melyekhez a birtokunkban lévő, névleges lényegek juttatnak bennünket; ám ezek fölöttébb kis számú és említésre sem méltó igazságok lévén azokhoz képest, melyek a szubsztanciák valós alkatából folynak, ezért *a szubsztanciákkal kapcsolatos, általános tételek, még ha bizonyosak is, túlnyomórészt semmitmondók;* ha pedig ismeretnövelők, akkor bizonytalanok, és olyanok, hogy nem is tehetünk szert tudásra valós igazságuk felől, bármennyire ítélőerőnk segedelmére van is az állandó megfigyelés és az analógia becsléseink során. (IV.8.9. – Locke kiemelése)

Ami tehát bizonyos, az semmitmondó, ami pedig ismeretnövelő, az pusztán becslés. A háromszögről való tudás esetében nem ez a helyzet. Bár a háromszög ideája meghatározza azt, hogy szögeinek összege 180 fok, az utóbbi nem banális módon foglaltatik benne, ti. nem összetevője az ideának. Amikor a háromszög ideáját megalkottuk, még nem sejtettük, hogy szögeinek összege 180 fok. Ennek kiderítése felfedezés volt.

Locke időnként azt írja, hogy a szubsztanciákkal kapcsolatos tudásnak az a fő akadálya, hogy itt nem ismerjük a valóságos lényegeket. Ha ismernénk, sugallja, akkor ugyanolyan általános hipotetikus ismeretre tehetnénk szert róluk, mint a matematikai objektumokról.

Ha rendelkeznénk olyan szubsztancia-ideákkal, melyekből megtudhatnánk, milyen valós alkat idézi elő amaz érzéki minőségeket, melyeket megtalálunk bennük, s e minőségek miként származnak abból, akkor a szubsztanciák valós lényegét leíró, saját elménkben lévő, fajalkotó ideák segédletével bizonyosabban megállapíthatnánk tulajdonságaikat, s fölfedezhetnénk, miféle minőségekkel rendelkeznek, illetve mifélékkel nem, mint most érzékeink segítségével; és akkor az arany tulajdonságainak megismeréséhez nem volna inkább szükséges, hogy az arany létezzék, s hogy mi kísérleteket hajtsunk végre rajta, mint amennyire a háromszög tulajdonságainak megismeréséhez szükséges az, hogy akár csak egyetlen háromszög is létezzék bárminő anyagban; hisz ehhez az elménkben lévő idea elégséges volna mindkét esetben. (IV.6.11.)

E mögött a korpuszkuláris felfogás áll. Az órás, aki ismeri az óra működését, tudja mi történik, ha az alkatrészek valamelyikét meghatározott módon megváltoztatjuk. Ehhez nincs szükség kísérletezésre: a szerkezet világos ismerete alapján pontosan látható a működés. Éppen az ilyen esetek miatt nem jelenti ki Locke kategorikusan, hogy semmilyen tudásunk nincs a tulajdonságok együtt létezésről a szubsztanciában, avagy a tulajdonságok közötti szükségszerű kapcsolatról. Erre vonatkozó tudásunk ugyan „felettébb szűkös, és szinte alig valami" (IV.3.10.), de a semminél azért több. Ha olyképpen ismernénk az ember felépítését, mint az órás az óráét, előre láthatnánk, hogy például a különféle növénykivonatok hogyan hatnak ránk. Csakhogy ilyen tudással nem rendelkezünk, mert az atomok túl kicsinyek (IV.3.25.). Vagyis a szubsztanciákról való tudatlanságunk végső soron arra vezethető vissza, hogy érzékszerveink nem szolgáltatnak megfelelő ideát róluk.

Máshol viszont azt írja, hogy az élesebb érzékszervek nem feltétlenül segítenének ki.

[M]iután az anyag részeinek összetapadása és folytonossága, a színek és hangok stb. érzékletének létrejötte bennünk impulzus és mozgás hatására, sőt a mozgás eredendő szabályai s továbbítódása is olyan dolgok, melyekben *nem fedezhetünk föl semminemű természetes összefüggést* egyetlen, birtokunkban lévő ideával sem, ezért nem tehetünk egyebet, mint hogy a bölcs építőmester önhatalmú akaratának s tetszésének tulajdonítjuk őket. (IV.3.29. – F. G.)

Még ha pontosan ismernénk is a testeket alkotó részecskék tulajdonságait és elrendeződését, bizonyos jelenségek még akkor is érthetetlenek maradnának számunkra. Még mindig nem tudnánk, hogy a részecskék miért maradnak együtt, miként adják tovább mozgásukat, s miként magyarázzák keltik fel bennünk a másodlagos minőségeik ideáit.

Tudatlanságunk e kétféle magyarázata némileg más képet sugall. Az előbbi alapján mintha létezne egy szükségszerű és értelmileg felfogható természeti rend, amely pusztán azért marad rejtve előttünk, mert érzékszerveink nem elég élesek. Az utóbbi

viszont abba az irányba mutat, hogy nincs ilyen rend. Mintha a dolgok természete, vagyis valóságos lényegük, önmagában nem határozná meg tulajdonságaikat és viselkedésüket. Mintha a természetben megfigyelt rend – hogy bizonyos fajta részecskék együtt maradnak, hogy a dolgok tovább adják mozgásukat, hogy az elsődleges minőségek képesek a másodlagos minőségeik ideáinak felkeltésére – nem magából a dolgok természetéből fakad, hanem Isten önhatalmú akaratából, amely meghaladja értelmünket. De akármi is legyen Locke álláspontja ebben a kérdésben, az egyértelmű, hogy a szubsztanciákkal kapcsolatban nem lehetséges tudomány – sem a testekkel, sem a szellemekkel kapcsolatban (IV.3.26–27.).

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szubsztanciákkal kapcsolatban semmiféle hasznos ismeret nem lehetséges, hanem csak annyit, hogy itt rá vagyunk utalva a tapasztalatra.

> [A]z ilyen létezők valós lényegéről alkotott ideák hiánya miatt ugyanis gondolkodásunktól a dolgokhoz magukhoz kell fordulnunk, annak megfelelően, amint azok léteznek. Itt a *tapasztalatnak kell megtanítania* engem arra, amire az ész nem tud kioktatni; s egyedül a próba útján tudhatom meg bizonyosan, minő további minőségek léteznek együtt az összetett ideámban találhatókkal, tehát hogy például ama sárga, súlyos, olvasztható test, melyet aranynak nevezek, nyújtható-e vagy sem; de e tapasztalat (bármily módon járjunk is el az általam vizsgált, egyedi test esetében), nem adhat nékem bizonyosságot arra nézvést, hogy ugyanez igaz lesz minden további vagy bármely egyéb sárga, súlyos és olvasztható test esetében, hanem csupán arra az egy testre vonatkozik, amelyet próbának vetettem alá. (IV.12.9. – Locke kiemelése)

Ez természetesen nem tudomány a locke-i értelemben (IV.12.10.). A becsléshez, nem pedig a tudáshoz tartozik.

De vajon hol a helye ebben a felfogásban a newtoni matematikai fizikának? Locke erre nem ad explicit választ. Az *Értekezés*ben az írja Newtonról, hogy számos új igazságot bizonyított be, s előbbre vitte a matematika tudományát (IV.7.11.). Pedagógiai művében azzal kapcsolatban kerít rá sort, hogy egy ifjú „gentleman"-nek érdemes-e természetfilozófiát tanulnia. Először megállapítja, hogy a spekulatív természetfilozófiai rendszerek – melyekre Descartes-ot, az arisztoteliánusokat, valamint a korpuszkuláris felfogást hozza fel példának – pusztán hipotézisek, s nem tekinthetők tudománynak (*Some Thoughts,* §193.). Valamennyit nem árt ezekről tudni, mert „ebben a művelt korban" képesnek kell lenni róluk társalogni. A legfontosabb és legszükségesebb tudást azonban azoknál a szerzőknél találjuk, akik „racionális kísérleteket és megfigyeléseket" végeznek, s itt Boyle-t említi. Ez eddig teljesen összhangban van az *Értekezés*sel: a természetről nincs tudomány, viszont vizsgálhatjuk kísérleti módon. S ezek után említi Newtont, mint aki megmutatta, hogy „a matematika, a természet bizonyos részeire alkalmazva, olyan elvek alapján, melyeket a tények igazolnak, elvezethet bennünket e felfoghatatlan világegyetem egyes tartományaira (ha nevezhetem őket így) vonatkozó tudáshoz". Ha pedig mások tovább haladnak ezen az úton, akkor „több igaz és bizonyos tudásra" tehetünk szert „e csodálatos gép számos részével" kapcsolatban, mint korábban várhattuk volna. Itt is „bizonyításról" be-

szél Newtonnal kapcsolatban (uo. §194.). E két passzus tanulsága nem egyértelmű. Mindazonáltal a legvalószínűbbnek az látszik, hogy Locke Newton munkásságát voltaképpen alkalmazott matematikának tekintette. Ha valami megfelel egy matematikai ideának, a rendelkeznie kell a matematikai ideából levezethető összes tulajdonsággal, s ekként, ha a matematikai ideák illenek a dolgokra, a dolgokról is bebizonyíthatunk valamit.

Harmadik rész

VITA AZ INNÁTIZMUSSAL

Az innátizmus kérdését hagyományosan úgy szokás értelmezni, mint a racionalizmus és az empirizmus közötti ismeretelméleti háború egyik, sőt, talán legfontosabb csataterét. Descartes, a racionalizmus megalapítója az, aki először megfogalmazza a velünkszületett ideák tanát, mely a racionalizmus lényegéhez tartozik. Ha a tudás az észből származik, miként a racionalizmus tanítja, akkor az észnek valahonnan ki kell indulnia. Ha következtetünk, szükségünk van premisszákra. Ha pedig következtetés nélkül, intuíció révén ismerünk fel valamit, akkor – mivel az intuíció valami olyan, mint a látás – kell lennie valaminek, amit az intuíció révén szemlélhetünk, valaminek, amit „az ész természetes világossága" megvilágít. Ahhoz tehát, hogy az ész egyáltalán elkezdhesse működését, rendelkeznünk kell bizonyos ideákkal. Mivel ezek nem származhatnak a tapasztalatból, nincs más lehetőség: velünkszületettnek kell lenniük. Válaszképpen, Locke, az empirizmus alapító atyja, rögtön az *Értekezés* első könyvében megtámadja ezt a tanítást. Nem csoda: e tan elutasítása éppoly lényegi része az empirizmusnak, mint elfogadása a racionalizmusnak, hiszen az empirizmus éppen azt hirdeti, hogy tudásunk forrása a tapasztalat. Ezért az empiristának azzal kell kezdenie, hogy leszámol tudásunk állítólagos nem-tapasztalati forrásaival. Ha a racionalista elfogadná a locke-i bírálatot, az egyenértékű lenne a kapitulációval. Így a racionalista Leibniz azon nyomban ellentámadásba lendül. Locke-nak – hirdeti – nem sikerül számot adnia ideáink eredetéről, az innátizmus ellen felhozott érvei pedig hatástalanok.[1]

Ebben a fejezetben amellett fogok érvelni, hogy ez a kép nem pusztán egyoldalú vagy elnagyolt, mint a filozófiatörténeti sztereotípiák általában, hanem kimondottan félrevezető. Az innátizmus csataterén több, egymástól független összecsapás történt, de ezek nem tartoznak bele az empirizmus és a racionalizmus háborújába. Először is,

[1] Ennek a történetnek van egy újabb keletű változata, mely eredetileg Chomskytól származik (*Cartesian Linguistics, Nyelv és elme),* s a kognitív tudomány által inspirált elmefilozófia hatására olyannyira elterjedt, hogy egyesek „standard elméletnek" nevezik (Atherton, „Locke and the Issue of Innateness", 48–9.). E szerint a racionalizmus és az empirizmus vitája alapvetően egy empirikus kérdésről szól, ti. hogy milyen kiinduló apparátussal kell rendelkeznünk ahhoz, hogy különféle területekhez tartozó dolgokat megtanuljunk. A racionalizmus szerint számos területspecifikus elvnek kell a kiinduló apparátusba tartoznia, azaz velünk születnie. Például a nyelvtanulást az teszi lehetővé, hogy velünk születik egy sor nagyon absztrakt nyelvtani szabály, vagy nyelvtani szabályokra vonatkozó korlátozó feltétel. Az empirizmus szerint az innáta kiinduló apparátus csupán korlátozott számú és területsemleges tanulási elvből –asszociációs elvek egy csoportjából – áll. A nyelvet ugyanazon általános kognitív apparátus révén tanuljuk meg, mint a térbeli tájékozódást vagy éppen a zene élvezetét. Az innátizmus vita ebben a történetben is a racionalizmus és az empirizmus között folyik, csak éppen más a tétje.

Locke nem a karteziánus racionalizmussal szállt vitába. Másodszor, Leibnizet Locke empirizmusa nem ismeretelméleti okokból aggasztotta, valódi ismeretelméleti aggályai pedig függetlenek a racionalizmus-empirizmus szembenállástól. Locke érveinek bemutatásával kezdem; majd az érvek alapján rekonstruálom, hogy a támadás mi ellen irányul; végül Leibniz válaszát vizsgálom meg.

3.1. AZ ÉRVEK

Locke ellenfele azt állítja, hogy vannak velünkszületett elméleti alapelvek, gyakorlati alapelvek és ideák. Igazából az elvek velünkszületett volta a fontos. De az innátista el van kötelezve az ideák velünkszületett volta mellett is, ti. ha az ideák „nem születtek velünk, akkor lehetetlen, hogy a belőlük szerkesztett tételek velünk születtek volna, vagy ezekre vonatkozó tudásunk velünk együtt jött volna a világra" (1.4.1.). Legfontosabb ellenvetését Locke a tárgyalás elején, az *elméleti alapelvekkel* kapcsolatban fogalmazza meg. A következő dilemmával szembesíti az innátistát: az innátizmus melletti egyetlen érv premisszái vagy hamisak, vagy pedig oly mértékben trivializálják az innátizmus fogalmát, hogy számos olyan dolog is velünkszületettnek fog minősülni, amelyet senki nem tart innátának. Az innátista a következőképp érvel:

(1) Vannak egyetemesen elfogadott alapelvek.
(2) Valamely alapelv csak akkor lehet egyetemesen elfogadott, ha velünkszületett.

Következésképp, vannak velünkszületett alapelvek.

Locke rögtön megjegyzi, hogy (2) hamis. Annak, hogy egy elv általános helyeslésnek örvend, számtalan lehetséges magyarázata van. De nem fárasztja magát a lehetséges magyarázatok vázolásával, mivel (1)-et is hamisnak tartja: *nincs* egyetlen olyan alapelv sem, amelyben „az egész emberiség" egyetértene. A legjobb jelöltek az olyan elvek lehetnének, mint az „Ami van, van", vagy a „Lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzék is, meg ne is". De a gyermekeknek és az elmebetegeknek sejtelmük sincs ezekről. Tehát, ha szigorú értelemben vesszük, (1) hamis.

Az innátista többféle válasszal is megpróbálkozhat. *(a)* A meglehetősen általánosan, noha nem egyetemesen elfogadott igazságok ott vannak az elmebetegek és a gyermekek lelkében is, csak valamilyen okból nem veszik észre ezeket. – Csakhogy: „ha mégis akad csak egy ilyen is, akkor ezzel az erővel minden olyan tételről, amely igaz, és amellyel az elme valaha is képes egyetérteni, azt állíthatjuk, hogy az elmében van, s hogy bepecsételtetett oda; mivel ha csak egy tételről is elmondhatjuk, hogy az elmében van, amelyet az elme soha azelőtt nem ismert, akkor ez kizárólag azért lehetséges, mert képes megismerni azt; ez viszont minden igazságra áll, melyet az elme valaha is meg fog ismerni." (1.2.5.). Ha tehát valamiről, azt állítjuk – feleli Locke –, hogy mindig is jelen volt elménkben, csak korábban nem vettük észre, miért ne mondhatnánk ugyanezt el mindenről? Miért ne mondhatnánk, hogy „A fehér nem fekete", „A négyzet nem kör", „A sárgaság szín nem édesség" éppúgy velünk szület-

nek, mint az „Ami van, van" vagy a „Lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzék is, meg nem is". A válasz tehát azon az áron menti meg az alapelvek innáta voltát, hogy minden tudásunkat innátává teszi.

(b) Az egyetemes elfogadottság csak azt jelenti, hogy az ember akkor helyesli őket „amikor elsajátítja az ész használatát" (1.2.6.). A gyermekek még nem jutottak el oda, az elmebetegek pedig soha nem is fognak. – Locke szerint az „amikor" kétértelmű. Jelenthet pusztán időbeli viszonyt, pl. ha azt mondjuk, hogy amikor Miskolcra értem, eleredt az eső, de utalhat valamilyen oksági kapcsolatra is, mint abban az esetben, hogy amikor észrevettem, hogy esik, kinyitottam az ernyőm. A pusztán *időbeli* értelem mellett (1) hamis lesz. A vademberek és az írástudatlanok nagy része jóval előbb kezdi el használni az eszét, mintsem elkezdené a példaként felhozott alapelveket helyeselni. Értelmezhetjük az időbeli viszonyt úgy is, hogy ezeket az elveket csak akkor ismerjük fel, amikor *már* tudjuk az eszünket használni. De ez ugyanahhoz a problémához vezet, mint (*a*). Bármilyen igazságról elmondható, hogy csak azt követően ismerjük fel, hogy már tudjuk eszünket használni. (1) tehát igaz lesz, csak éppen minden igazságról kiderül, hogy velünk születik. Ugyanez a baj az *oksági* értelmezéssel is. Ebben az értelmezésben (1) valami olyasmit mond ki, hogy vannak olyan elvek, amelyeket csak eszünk használatának révén, annak következtében fogadunk el. De ha az ilyen elvek innáták, mint (2) állítja, akkor minden tudásunk innáta.

(c) Egyetemes elfogadottságon azt kell érteni, hogy „rögvest egyetértünk az ilyen alapelvekkel, amint megismertük és megértettük őket" (1.2.17.). – Csakhogy ebben az esetben (2) hamis. Az azonnali helyeslést sokszor azzal magyarázzuk, hogy a megértés pillanatában ismerjük fel az igazságot. Ha pedig mégis kitartunk amellett, hogy az azonnali helyeslés a velünkszületettség jele, akkor újfent innátának bizonyulnak olyan dolgok is, amelyeket az innátizmus hívei nem szánnak innátának.

(d) Az elveket, amelyeket azonnal helyeslünk, a helyeslés előtt „implicite tudjuk" (1.2.22.). – De mit értsünk azon, hogy implicite tudunk valamit? Ha azt, hogy képesek vagyunk megérteni az illető dolgot, akkor megint csak túlságosan sok innáta alapelvünk lesz. Sőt, ily módon olyan dolgok, amelyeket nem szokás innátának tartani, jobb eséllyel pályáznak majd az innáta címre, mint egyes innátának tartott maximák. Például a matematikai bizonyításban szereplő alapelveket inkább szokás innátának tartani, mint a levezetett tételeket. De a tételeket gyakran könnyebben fogadjuk el, mint a bizonyításokat.

A *gyakorlati,* azaz erkölcsi alapelvek velünkszületett volta ellen Locke ugyanezeket az ellenvetéseket ismétli, de hozzáteszi, hogy az innátizmus e területen még kevésbé plauzibilis. Először is, az elméleti alapelvek között legalább vannak jelöltek, mint a fenti két elv, amelyekről nem teljesen megalapozatlan azt állítani, hogy általános helyesléssel találkoznak. A gyakorlati alapelvek esetében nincsenek ilyenek. Másodszor pedig, a velünkszületett alapelvektől elvárhatjuk, hogy nyilvánvalóak legyenek. A példaként felhozott elméleti alapelvek ilyennek is tűnnek. Az erkölcsi alapelvek „ellenben érvelésre és tárgyalásra szorulnak, valamint elménk használatára, mielőtt belátnánk igazságuk bizonyos voltát" (1.3.1.). Sőt: „nem lehetséges olyan erkölcsi szabályt megnevezni, melynek valaki ne kérhetné teljes joggal a megokolását" (1.3.4.).

Harmadszor, az elfogadás nem ugyanazt jelenti a gyakorlati és az elméleti alapelvek esetében. Az elméleti alapelvekről elég azt mondani, hogy igazak. A gyakorlati alapelvek ellenben azért gyakorlatiak, mert cselekedeteinkben is meg kell nyilvánulniuk (1.3.3.). Márpedig a zsiványok még az igazságosság legáltalánosabban elfogadott szabályait is megsértik, mégpedig nemcsak alkalmanként, hanem rendszeresen. Erre nem lehet azzal felelni, hogy egymás között betartják e szabályokat, ti. ez mit sem változtat azon, hogy a saját köreiken kívül rendszeresen megsértik őket. Továbbá, amikor maguk között betartják őket, nem azért teszik, mert felismerik igazságukat, és ezért hagyják magukat általuk vezérelni, hanem mert másként nem tudnának együttműködni (5.3.2.). Ráadásul nemcsak a zsiványokról van szó: Locke hosszasan idézi különböző utazók beszámolóit a távoli népek fura, számunkra visszatetsző szokásairól. A lelkiismeret sem tanúsíthatja a gyakorlati szabályok innáta voltát, hiszen különböző embereknek mást-mást diktálhat a lelkiismeretük (1.3.8.). Erre az innátista azt mondhatná, hogy a szokás, a nevelés, vagy környezetünk általános véleménye elnyomhatja a lelkiismeret igazi hangját. De hát akkor mire szolgál a lelkiismeret? Mi hasznunk az olyan velünkszületett erkölcsi alapelvekből, amelyeknek kevés esélyük van cselekedeteink irányítására? Ráadásul, ha a környezeti hatások gátolják meg az alapelveket ebben, akkor azt várnánk, hogy a lelkiismeret hangját azok hallják legtisztábban, akiket eddig kevés hatást ért, jelesül a gyermekek és az írástudatlanok. De hát nem ez a helyzet. (Vagy ha igen, annál rosszabb!)

A könyv utolsó fejezetében Locke úgy érvel, hogy az alapelvek és maximák már csak azért sem születhetnek velünk, mert akkor azoknak az *ideáknak* is innátának kellene lenniük, amelyekből felépülnek. De nem innáta sem az azonosság, sem a lehetetlenség, sem a szubsztancia, sem a rész és egész ideája. És nem innáta az az idea sem, amely minden másnál inkább elgondolható ilyennek, s amelynek valószínűleg ilyennek kell lennie, ha létezik egyáltalán innáta idea, jelesül Isten ideája (1.4.8.). Az ideák velünkszületett voltát újfent az egyetemes elfogadásnak kellene alátámasztania. De vannak, akik nem rendelkeznek az állítólag velünkszületett ideákkal, mások pedig nem pontosan egyforma ideákkal rendelkeznek. Az ideák tehát nem innáták, s így a belőlük felépülő elvek sem lehetnek azok.

3.2. A CÉLTÁBLA

Ha az iménti érveket a karteziánus innátizmus bírálataként olvassuk, jogosnak tűnik az alábbi vélemény: „Locke annyira beleszeretett a durva értelemben innáta ideák felett gyakorolt bírálatába, hogy túltárgyalja. Az igazság az, hogy az 1. könyv rosszul van megírva. A viszonylag érdektelent hangsúlyozza, s elhanyagolja azt, ami fontos. […] Hosszas fejtegetésekbe bocsátkozik egy olyan banális álláspont igazolásáért, amelyhez egy-két rövid bekezdés elegendő lett volna"(Aaron, *John Locke,* 94.). Az innátizmust Locke az egyetemes elfogadáson alapuló érv diszkreditálása révén kívánja megcáfolni. Csakhogy az innátizmus mellett szóló igazán erős érvek nem az egyetemes elfogadáson alapulnak, hanem azon, hogy rendelkezünk bizonyos isme-

retekkel vagy fogalmakkal, amelyek ilyen vagy olyan okból nem származtathatók a tapasztalatból. Vagyis vannak olyan, ismereteinkkel kapcsolatos tények, amelyekre az innátizmus az egyetlen lehetséges magyarázat.

Descartes maga egyáltalán nem említi az egyetemes elfogadást. Ehelyett két másik érvet hámozhatunk ki írásaiból. Az egyik az, hogy vannak világos és elkülönített ideáink, amelyek nem származhatnak a tapasztalatból, hiszen a tapasztalatból származó ideák nem ilyenek. A másik a Harmadik Elmélkedés istenérvéhez kapcsolódik. Descartes szerint valamilyen idea csak olyasmitől származhat, ami ugyanannyi valóságot tartalmaz formálisan, mint az idea objektíven. Vagyis annak, ami az ideát okozza, olyan tulajdonságok halmazával kell ténylegesen („formálisan") rendelkeznie, amely elég gazdag ahhoz, hogy az idea tartalmát (az idea „objektív" valóságát) előidézze. Istenről való ideánk tartalmazza a végtelen tökéletességet. Márpedig sem az általunk tapasztalt világban, sem önmagunkban nincs annyi tökéletesség, amennyit ezen idea tartalmaz. Ideánk forrása tehát Isten maga, aki születésünkkor belepecsételi elménkbe önnön ideáját. Az innátizmussal vitatkozó 1. könyvben Locke meg sem említi ezeket az érveket.

Máshol azonban igen! A világos és elkülönített ideákkal kapcsolatos érvre a 11. könyv 29. fejezetében ad közvetett választ. Miután ugyanezen könyv korábbi fejezeteiben sorra felvázolta, hogy különböző fajta ideáink hogyan származnak a tapasztalatból, ebben a fejezetben a világos-nem világos és az elkülönített-nem elkülönített megkülönböztetéseket tárgyalja. Megmutatja, hogy ezek a bevett és értékes distinkciók akkor is megőrizhetők, ha minden ideánk a tapasztalatból származik (lásd 5.1.). Ennélfogva a világos és elkülönített ideák létezése nem vonja maga után az innátizmust.

Az Isten ideájával kapcsolatos érvre szintén közvetett formában válaszol. Isten ideája csak azért jelenthet nehézséget, mert tartalmazza a végtelent (11.23.33–35.). A végtelen ideáját pedig a 11. könyv 17. fejezetében magyarázza el. A magyarázat lényege, hogy a végtelenről nem rendelkezünk pozitív ideával. Rendelkezünk bizonyos pozitív ideákkal, amelyek növelhetők vagy fokozhatók, s ezt mindig megtehetjük anélkül, hogy az idea átalakulna valami másnak az ideájává. Például a tér egy darabjának ideájához hozzáadhatjuk a tér egy másik darabjának ideáját, majd még egy darabjának ideáját, s akármeddig is folytatjuk ezt, ideánk megmarad a térről való ideának. Az, hogy ideánk van a végtelen térről, csupán annyit jelent, hogy a térről való ideánk olyan, hogy a növelhetőségnek nincs határa. A végtelenről való ideánk tehát csupán a határ hiányának ideája, tehát negatív idea. A végtelen pozitív és negatív ideáját Descartes is megkülönbözteti, de csak a pozitív ideát nevezi „végtelennek"; a negatívra a „határtalan" terminust használja (Alapelvek, 1.26–27.). Mármost Locke azt állítja, hogy a végtelenről való ideánk pusztán negatív idea, vagyis megegyezik azzal, amit Descartes határtalanságnak nevez. Ez az idea pedig tapasztalati eredetű: a véges térdarabok tapasztalati ideái alapján alkotjuk meg. Ami pedig a végtelenség pozitív ideáját illeti, erről nincs ideánk (Rogers, „Innate Ideas"). Ezzel nem vonja kétségbe, hogy Isten maga valamilyen pozitív értelemben is végtelen: „Nem merészkedem arról szólni, hogy ezen attribútumok miként vannak jelen Istenben, aki vég-

telenül meghaladja szűk képességeink hatókörét, kétségtelen ugyanis, hogy minden lehetséges tökéletességet tartalmaznak; hanem csak annyit mondok, hogy mi ilyen módon fogjuk fel őket, s efféle ideákat alkotunk végtelenségükről." (II.17.1.) Descartes érve azonban nem Isten pozitív végtelenségén alapul, hanem azon, hogy a róla való ideánk tartalmazza ezt a pozitív végtelenséget. Locke pedig pontosan ez utóbbit vonja kétségbe.

Ha az innátizmus bírálata Descartes ellen irányul, Locke eljárása meglehetősen zavarba ejtő. Ha van válasza az innátizmus mellett szóló descartes-i érvekre, akkor miért nem az I. könyvben szerepelteti ezeket, és miért nem közvetlenül az innátizmus elleni válaszként fogalmazza meg őket? Ráadásul az *Értekezés* első változatában a végtelen ideájával kapcsolatos érvet expliciten elválasztja az innátizmus problémakörétől. Azt írja, hogy saját tanításával szemben, mely szerint a tudás forrása a tapasztalat, két lehetséges ellenvetést lehet felhozni: az egyik az innátizmus, a másik pedig az, hogy rendelkezünk a végtelen ideájával (*Draft A,* §43–44.). Mintha két külön megfontolásról lenne szó. Ez arra utal, hogy a Descartes-féle érvelést, amelyet ismert, s amelyeket elég fontosnak ítélt ahhoz, hogy válaszoljon rá, nem kapcsolta összse az innátizmus problémakörével.

Nemcsak az zavarba ejtő, ahogy Locke Descartes érveivel bánik, hanem az is, ahogy az innátista tanítást jellemzi. Egyértelműen az *elvek,* vagyis a kijelentés értékű, mondatokban megfogalmazható tartalmak velünkszületett voltára teszi a hangsúlyt. Az ideák, vagyis a fogalom értékű, szavakban vagy szókapcsolatokban megfogalmazható tartalmak velünkszületett voltát csak azért tárgyalja, hogy újabb érvet kovácsoljon az alapelvek velünkszületett volta ellen. Descartes ellenben az ideákat tartja innátának.

A *Értekezés*t megelőző kéziratok egy további különbségről árulkodnak. Míg Descartes számára azon ideák velünkszületett volta tűnik igazán fontosnak, amelyek szerepet játszanak a világ matematikai leírásában, addig Locke-ot az első időkben a *gyakorlati* alapelvek velünkszületettségének kérdése foglalkoztatta. Az innátizmus először azokban „természeti törvényről" szóló esszékben kerül elő, melyeket az 1660-as évek elején, oxfordi „doktoranduszként" írt. Amellett érvel, hogy az erkölcs- ill. politikai filozófiai értelemben vett természeti törvény, noha racionálisan megismerhető, nincs az ember elméjébe írva, és nem alapozható meg az általános helyeslésre való hivatkozással sem (*Essays*, III. és V., 136–45 és 161–79.).[2] A *Értekezés* 1671-es vázlataiban pedig elsőként a gyakorlati alapelvekről esik szó, mégpedig jóval nagyobb terjedelemben, mint amilyenben Locke az elméleti alapelveket tárgyalja, s csak az 1685-ös vázlatban változik meg a sorrend (Aaron, *John Locke,* 58.).

Locke tehát (1) az innátizmus kapcsán olyan érvekkel vitatkozik, amelyek nem fordulnak elő Descartes-nál, (2) Descartes innátista érveit nem az innátizmus kapcsán tárgyalja, (3) az alapelvek és nem az ideák innáta volta foglalkoztatja, s (4) ezeken belül is kezdetben inkább a gyakorlati, semmint az elméleti alapelvek érdekelik.

De hát ki ellen irányulnak az I. könyv érvei, ha nem Descartes ellen? Az egyetlen

[2] Egy helyen eredetileg megemlítette Descartes-ot, de aztán kihúzta (*Essays,* 136.).

név szerint említett szerző, a cherbury-i Lord Herbert, nem elég súlyos játékos, s bírálata inkább illusztrációnak tűnik. Cassirer szerint Locke innátistája minden történeti valóságot nélkülöző konstrukció, amely pusztán saját nézeteinek bemutatására szolgál (*Erkenntnisproblem,* II, 230–1.). Azok a kutatók, akik nem hitték el, hogy Locke sok-sok oldalon át Lord Herbertet, vagy éppen az üres levegőt csépeli, és megpróbáltak más céltáblát keresni, két jelöltet találtak. Kortárs skolasztikus gondolkodókat, akik történeti perspektívából jelentéktelenek ugyan, de Locke számára – akinek végig kellett szenvednie előadásaikat, s akiket az új tudomány kerékkötőinek tartott – valódi ellenfelet jelenthettek (Gibson, *Locke's Theory of Knowledge,* 39–42.). Másrészt egyes cambridge-i platonikusokat, mint Henry More, Ralph Cudworth és Nathanael Culverwell (Lamprecht, „Locke's Attack").

Yolton monográfiája a *Értekezés* kortárs recepciójáról lehetővé teszi, hogy megválaszoljuk a kérdést (*The Way of Ideas,* 2. fejezet). A mára jórészt elfelejtett szerzők szövegei alapján Yolton azt szűri le, hogy az innátizmus a 17. századi Angliában egészen más tartalommal bírt, mint a kontinensen. A kontinensen az innátizmus egyértelműen Descartes-ot jelentette, Angliában azonban *az erkölcs és a teológia megalapozását* szolgálta. Az innátizmus volt a válasz arra a kérdésre, hogy honnan tudjuk, hogy mi a jó vagy az igazságos, hogy Isten létezik, és hogy ilyen és ilyen módon kell tisztelnünk.[3] Az igazságosságot és Istent illető kérdésekben természetesen nem volt egyetértés. De akármilyen álláspontot is képviselt valaki, rendszerint úgy vélte, hogy az általa hirdetett erkölcsi vagy teológiai alapelvek velünk születnek. A tanítást sokan azzal a primitív érvvel támasztották alá, amelynek bírálatával Locke kezdi, ti. hogy ezek egyetemesen elfogadott alapelvek, amelyeknek mindenki tudatában van. Ez a primitív forma meglehetősen hosszú életűnek bizonyult. Még a 18. század elején is elő-előfordul. Azonban sokan – köztük a cambridge-i platonikusok – látták, hogy az érv ebben a formában tarthatatlan, hiszen az állítólagos velünkszületett alapelveket egyesek nem fogadják el. Tőlük származnak azok a kifinomultabb értelmezések, hogy a velünkszületett alapelvek nem aktuálisan vannak jelen az elmében, mint írás a lapon, hanem inkább diszpozícióként, mint mondjuk a láthatatlan tintával írt sorok, melyek csak ibolyán túli fényben láthatók. 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. Azt, hogy Locke valóban az efféle innátizmussal vitatkozik, művének kortárs recepciója is alátámasztja. Az első olvasók Locke-ban

☞ [3] E válasz képviselői Pál apostolra is hivatkozhattak, aki így ír: „a törvény cselekedete be van írva az ő szivökbe" (Rómaiknak írt levél, 2,15.). Ezt a fordulatot Locke úgy értelmezi, hogy az ész révén megismerhetjük az erkölcsi és a vallási törvényt. Minthogy a törvény „be van írva az ő szivökbe", az ész által megismerhető, s így azokra is vonatkozik, akik nem voltak olyan szerencsések, hogy a kinyilatkoztatásból megismerhessék. (*Reasonableness,* 18.). Ezért amikor *Értekezés a polgári kormányzatról* című művében Locke azt írja a bűn büntetésének jogáról, hogy „világosan be volt írva ez a törvény minden ember szívébe" (2,11.), ezt nem szabad úgy tekintenünk, hogy pillanatnyi szórakozottságában elfeledkezett hivatalos álláspontjáról, s az általánosan elterjedt nézetet tette magáévá. Ugyanez a fordulat a természeti törvényről írott korai munkájában is előfordul (*Essays*, 111.), ahol pedig expliciten érvel az innátizmus ellen.

veszélyes szkeptikust láttak. Mivel úgy vélték, hogy a vallás és az erkölcs alapjai velünk születnek, a velünkszületett alapelvek locke-i bírálatát ezek aláásásaként értelmezték. Igaz ugyan, Locke szerint az erkölcs és vallás másképp is megalapozható, de az új megalapozási kísérletekre vagy nem figyeltek fel, vagy nem tartották ezeket kielégítőnek, s így aztán arra jutottak, hogy Locke, akarva vagy akaratlanul, az erkölcs és a vallás ellenségeinek ügyét szolgálja. Például William Sherlock, London későbbi püspöke, így prédikált:

> Mert hát nincs félelmetesebb ellenvetés a vallás ellen, mint az a tanítás, hogy az ember Isten, a jó és a rossz veleszületett természetes benyomásai és ideái nélkül érkezik a világba: mert ha mindama tudást, amellyel Istenről, a jóról és a rosszról bírunk, mi magunk készítjük, az ateisták majd arra következtetnek, hogy mindez csak a nevelés, meg a babonás félelmek hatása (161–2., idézi: Yolton, *The Way of Ideas*, 61.).

De vajon miért tartotta Locke fontosnak, hogy megcáfolja a Yolton által azonosított felfogást? Nos, az innátizmust általában puszta leírásnak szokás tekinteni, arra vonatkozó hipotézisnek, hogy honnan erednek egyes hiteink vagy fogalmaink. Csakhogy tekinthető *igazolásnak* is. Ha feltételezzük, hogy a velünkszületett alapelvek kivétel nélkül igazak, akkor egy állítás megalapozható oly módon, hogy azt mondjuk, hogy velünk születik (Wall, „Locke's Attack"). Locke márpedig így tekintette. Ezt két dolog mutatja. Egyrészt feltételezi, hogy ha vannak velünkszületett alapelvek, azokat Isten pecsételi bele elménkbe (1.4.17.). Márpedig Isten nem csap be: ha elménkbe pecsétel valamit, az nyilván igaz. Másrészt nem ismétli meg az innátizmus egy korábbi bírálójának, Samuel Parkernek azon érvét, hogy attól, hogy valami innáta, akár hamis is lehet (*A Free and Impartial Censure,* 55., idézi: Yolton, *The Way of Ideas,* 44.). Mármost, ha feltételezzük, hogy a velünkszületett alapelveket Isten vési elménkbe, ha valamit innátának nevezek, Isten tekintélyére támaszkodom. Ha valaki vonakodik elfogadni azt, ami velünk születik, magával Istennel száll perbe. Így az innátizmusra való apellálás kényszerítő erejű érvvé válik, „ami tagadhatatlanul csinos módja az érvelésnek, s rövid úton vezet a tévedhetetlenséghez" (1.3.20.). Ezért az innátizmusban Locke nem egyszerűen ismeretelméleti tanítást lát, hanem a dogmatizmus és a manipuláció félelmetes eszközét:

> amint lefektették ama tantételüket, miszerint léteznek velünk született alapelvek, követőik máris kénytelenek voltak bizonyos tanokat ilyenként elfogadni; s ekképp az előbbiek megfosztották őket attól a lehetőségtől, hogy saját eszükre és ítélőerejükre támaszkodjanak, s arra utalták őket, hogy különösebb vizsgálat nélkül elhiggyék, és másoknak hitelt adva átvegyék ezeket az alapelveket; a vak hiszékenység ezen állapotában könnyebben uralkodhattak rajtuk, és könnyebben kihasználhatták őket olyasféle emberek, kiknek egyfelől megvolt a készségük erre, másfelől pedig épp az volt a hivataluk, hogy elveket oltsanak beléjük, és vezessék őket. S ennek révén nem csekély hatalomhoz jut a másik ember fölött az, aki az elvek diktátorának és a megingathatatlan igazságok tanítójának tekintélyével rendelkezik, s aki velünk született alapelv formájában adhatja be másoknak azt, ami talán épp az ő érdekeit szolgálja. (1.4.24.)

Ha az innátizmus bírálatát ilyen megfontolások motiválják, akkor Locke polémiájának azon vonásai, amelyek a hagyományos olvasat alapján zavarba ejtőnek tűnnek, rögtön érthetővé válnak. Természetes lesz, hogy az elvek fontosabbak az ideáknál, s hogy kezdetben miért a gyakorlati elvekre esik a hangsúly. Az is természetes lesz, hogy Locke miért nem Descartes érveivel vitatkozik. Az igazoló innátista érvelés így fest:

A bizonyítandó kijelentés rendelkezik *T* tulajdonsággal.
Ami *T*, az innáta.
Ami innáta, az igaz.
A bizonyítandó kijelentés igaz.

Descartes-nál az innátizmusnak két különböző ismérve van: a végtelenség, valamint a világos és elkülönített jelleg. Kétséges, hogy ezek bármelyike is betöltheti-e *T* szerepét. De az igazoló innátisták nem is ezeket szánták *T*-nek, hanem az egyetemes elfogadottságot. Ezért Descartes bírálata tökéletesen hatástalan lett volna az igazoló innátizmus ellen. Sőt, az is látható, hogy Locke pontosan ott támad, ahol legjobb esélye van a döntő győzelemre. Ha a (2) premisszára tüzelne, jóval nehezebb dolga lenne, ti. meg kellene mutatnia, hogy a *T* tulajdonságra nyújtott magyarázata egyértelműen jobb, mint az innátista magyarázat. Ilyesmit nagyon nehéz megmutatni. Ha viszont az (1) premisszát támadja, s azt bizonygatja, hogy semmi sem *T*, azaz semmi sem örvend egyetemes elfogadottságnak, megmaradhat az egyszerű megállapításoknál, és nem kell ismeretelméleti spekulációkba bocsátkoznia, melyekben az olvasók inkább kételkedhetnének.

És mi a helyzet az elméleti alapelvekkel? Úgy gondolom, ezzel kapcsolatban Gibson (*Locke's Theory of Knowledge,* 39–42.) már említett magyarázata a legvalószínűbb, s Locke ezek velünkszületett voltának tagadásakor azokkal a késő skolasztikus gondolkodókkal száll vitába, akik Oxfordban halálra untatták. Az arisztotelészi-skolasztikus tradícióban mindig nagy jelentősége volt azoknak az axiómáknak, maximáknak, vagy alapelveknek, amelyekből a bizonyítások kiindultak. A legáltalánosabb ilyen alapelv az ellentmondásmentesség elve volt, amelyet Locke maga is idéz. Sem Arisztotelész, sem a skolasztika klasszikusai nem gondolták, hogy ezek az elvek innáták, de a korabeli, felhígult, oxfordi skolasztika képviselői gyakran ezt hirdették (Greenlee, „Controversy", Woolhouse, *Locke,* 41–5, 65–7.). Locke szövege tartalmaz is utalásokat a skolasztikusokra: az elméleti alapelvek „a bizonyítás nagyra tartott elvei" (I.2.4.), a tudás és tudomány „első alapelvei" (I.2.28.), ezért amit mond bizonyára „képtelenségnek [tetszik majd] a bizonyítás mesterei előtt" (I.2.28.). A maximákról szóló fejezetben pedig, ahol bevallottan a skolasztikusokkal vitatkozik (IV.7.8, IV.7.11.), megjegyzi, hogy az alapelvekről feltételezik, hogy innáták (IV.7.1, 10., IV.20.8.). Ráadásul ugyanazokat az alapelveket hozza fel példaként, amelyeket az innátizmus kapcsán is említ, ti. „Ami van, van" és „Lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzen is, meg ne is".

Amikor vitatja ezen alapelvek velünkszületett voltát, természetesen nem kívánja

azt sugallni, hogy hamisak lennének.[4] Attól sem igen kell tartania, hogy vallási és politikai ortodoxia visszaélhet velük, mint a gyakorlati alapelvekkel. Innáta voltukat más okból kívánja elvitatni. Az innátista gondolatkörbe nemcsak az tartozik bele, hogy ami innáta, igaz, hanem az is, hogy ami innáta, az valamilyen értelemben alapvető, vagy kivételes fontosságú. A skolasztikus tudományfelfogásban ezek az alapelvek ilyen kiváltságos státusszal bírtak, ti. „e maximákban vetik meg az alapokat minden további tudásunk számára" (IV.7.8.). Így innáta voltuk elvitatásával Locke kiváltságos státuszukat is kétségbe vonja, mintegy megelőlegezve későbbi bírálatukat. Mindazonáltal az elméleti alapelvek innátizmusa is szorosan kapcsolódik a dogmatizmushoz: a skolasztikus tudományt Locke pontosan olyan dogmatikusnak tartja, amilyenné az innátista igazolás az erkölcsi, politikai és teológiai diskurzust teheti.

3.3. LEIBNIZ VÁLASZA

Bár az innátizmust Locke elsősorban azért tartja aggályosnak, mert a dogmatizmus védőbástyájául szolgálhat, az innátizmus nem ideológia, hanem ismeretelméleti álláspont, amellyel Locke ismeretelméleti érvek alapján vitázik. Márpedig Descartes elfogadta ezt az ismeretelméleti álláspontot. Így ha Locke az első könyvben valóban bebizonyítaná, hogy nincsenek sem velünkszületett elvek, sem velünkszületett ideák, Descartes innátizmusát is megcáfolná. Vagyis az eddigiek nem zárják ki a vita következő fázisának hagyományos értelmezését, ti. hogy Leibniz a racionalista ismeretelmélet védelmében szállt szembe Locke-kal. Ez, mint látni fogjuk, nem masszív tévedés, mint az első fázis hagyományos értelmezése, de csak részben igaz.

Mint minden komoly innátista, Leibniz is úgy érvel, hogy rendelkezünk olyan tudással, amely nem származhat a tapasztalatból, jelesül: tudunk *szükségszerű* igazságokat (*Újabb vizsgálódások,* 21–2.).[5] Az ilyen igazságokat nem lehet, és nem is igen próbáljuk az egyedi esetek alapján indukcióval igazolni. Márpedig a tapasztalat révén csak ilyen igazolás lehetséges. Ezért tudásuk nem származhat a tapasztalatból, s ennélfogva innátáknak kell lenniük. Első pillantásra úgy tűnhet, hogy ez a kifogás tel-

☞ [4] Hozzáteszi azonban, hogy a megvizsgálatlan elvek maximának deklarálása és bizonyításokban való használata tévedésekhez vezethet (IV.7.12–13.). Ezt Descartes ama bizonyításával illusztrálja, amely szerint nem lehetséges vákuum (Alapelvek, II.11.). Máshol a tévedés első forrásaként említi azt a gyakorlatot, hogy megvizsgálatlan tételeket vitán felül álló alapelveknek minősítenek, továbbá azt sugallja, hogy az efféle tévedések részben a velünkszületett alapelvek doktrínájának köszönhetők (IV.20.8–10.).

[5] Leibniz itt nem különbözteti meg a „szükségszerű" episztemikus és metafizikai értelmét, sőt mintha össze is mosná a kettőt (lásd pl. *Újabb vizsgálódások,* I.1.1.). Episztemikus értelemben a „szükségszerűség" valami olyasmit jelent, mint a tökéletes bizonyosság; a tudás jellemzője, nem pedig a tudott dologé, mint a metafizikai értelemben vett szükségszerűség. Itt mindenesetre jobban járunk az episztemikus olvasattal. (1) Locke inkább episztemikus értelemben használja a kifejezést. (2) az innátizmus semmiképpen sem adhat magyarázatot a metafizikai értelemben vett szükségszerűségre (vö. Savile, 115.). Az, hogy egy kijelentés velünk születik, nem vonja maga után, hogy minden lehetséges világban igaz.(3) Leibniz szerint a szükségszerű igazságok csak világos és elkülönített ideákat tartalmazhatnak (i.m. I.1.8.). Ez könnyebben érthető az episztemikus olvasat alapján, hiszen a világosság és elkülönítettség episztemikus tulajdonságok.

jesen jogtalan. Locke – mint láttuk (2.1.) – nem kívánja a szükségszerű igazságokat tapasztalati úton megalapozni. Az ideákat ugyan a tapasztalatból merítjük, a *tudás* azonban nem az ideák birtoklásában, hanem egyezésük és meg-nem-egyezésük észlelésében áll. Ez az észlelés nem használja fel az érzékszerveket, hiszen észlelésünk tárgyai ekkor nem érzékelhető dolgok, hanem ideák. Amikor megállapítom, hogy a fehér nem fekete, ezt nem úgy teszem, hogy alaposan szemügyre veszek egy sor fekete tárgyat, majd megállapítom, hogy nem fehérek. A fehér és a fekete ideáit természetesen a tapasztalatból merítem, de ha egyszer már megvannak az ideák, megegyezésük vagy meg-nem-egyezésük észleléséhez már nincs szükség tapasztalatra. Felidézem az ideákat, és megállapítom, hogy nem egyeznek meg. Az ideák megegyezésének ill. meg nem egyezésének észleléseként definiált tudás Locke szerint szükségszerű. Vannak olyan ismeretek, amelyek csak tapasztalati úton alapozhatók meg, és nem szükségszerűek. (Például, „Vasárnapra mindig elromlik az idő.") Ezek azonban nem minősülnek „tudásnak", hanem a „becslés" vagy „valószínűség" körébe tartoznak. Vagyis Locke egyáltalán nem kívánja indukcióval megalapozni a szükségszerű ismereteket. Sőt, azok az ismeretek, amelyek olyan következtetéseken alapulnak, amelyeket induktívnak neveznénk – Locke maga nem használja az „indukció" szót – nem is lehetnek szükségszerűek.

Leibniz azonban nem fogadja el Locke iménti magyarázatát. Szerinte Locke két helyen is téved: (1) félreérti a szükségszerű tudás fogalmát, és (2) nem méri fel az általános elvek fontosságát. Ami az előbbit illeti, Leibniz szerint a szükségszerű igazságok nem tartalmazhatnak tapasztalati ideákat. Az olyan ideák, mint a „fekete" vagy a „fehér" tapasztalati eredetűek, s ezért „A fekete nem fehér" nem szükségszerű igazság. Az igazságok ugyanis csak annyira lehetnek *világosak és elkülönítettek,* mint az ideák, amelyekből felépülnek (i.m. 1.1.8.). A tapasztalati ideák pedig – ismétli Leibniz Descartes-ot – nem ilyenek. Itt Leibniz kétségkívül racionalista álláspontról marasztalja el Locke empirizmusát. Azt is világossá teszi, hogy nem kér a világosság és az elkülönítettség empirista értelmezéséből (uo. valamint II.29.4–9.). E fogalmak értelmezése az empirizmus és a racionalizmus közötti polémia lényegéhez tartozik. A „világos" és az „elkülönített" a racionalistáknál pontosan azt a célt szolgálják, hogy megmutassák, miben áll az ész fölénye a tapasztalattal szemben. És erre a célra elég jól fel is használhatók, ti. egyrészt van köznapi értelmük (a 'distinct', szemben a magyar 'elkülönített'-tel, nem mesterséges filozófiai terminus), s ebben az értelemben alkalmazhatók a matematikára, amelyet a racionalisták az ész általi, minden tapasztalati elemet nélkülöző megismerés paradigmatikus esetének tartanak. Így e fogalmak révén a racionalista mintegy tanúnak szólíthatja a józan köznapi felfogást saját ismeretelméleti álláspontja mellett. Ha az empirista nem akar lemondani a józan köznapi felfogásról, nem tagadhatja le a matematika világos és elkülönített voltát. Ezért újra kell értelmeznie ezeket a fogalmakat, mégpedig úgy, hogy a matematikai ideák mellett egyes vitathatatlanul tapasztalati eredetű ideák is világosnak és elkülönítettnek minősüljenek, ti. ez megszünteti azt a kísértést, hogy a világosat és elkülönítettet a nem-tapasztalatival azonosítsuk. Mint majd látni fogjuk (5.1.), Locke pontosan ezt teszi. Így a „világos" és „elkülönített" fogalmak értelmezése körüli vita

voltaképpen arra a kérdésre redukálódik, hogy el kell-e ismerni nem-tapasztalati, azaz velünkszületett ideákat.

De térjünk rá a (2) kifogásra. Leibniz szerint Locke téved abban, hogy „A fekete nem fehér" típusú állításokat közvetlen értelmi belátás, azaz intuíció révén tudjuk. Ez valójában az ellentmondás elvének egyik esete (i.m. I.I.10.). Az eset önmagában, az általános elvtől függetlenül nem tudható: tudása az általános elven alapul. A kettő között olyan viszony van, mint a matematikában a levezetett tételek és az axiómák között. Létezik egy logikai rend, amelyben az axiómák elsődlegesek: a tételek bizonyossága vagy igazoltsága abból származik, hogy levezethetők az axiómákból. Mivel az eset bizonyosságának az általános elv a forrása, az eset nem tudható az általános elv nélkül. Így tudása nem intuíción, hanem következtetésen alapul (Wilson, „Leibniz and Locke").

Csábító lenne ezt az ellenvetést úgy értékelni, hogy Leibniz és Locke itt különböző síkon mozognak: Leibniz az ismeretelmélet és a logika síkján, modern kifejezéssel, „az igazolás kontextusában", míg Locke a pszichológia síkján vagy „a felfedezés kontextusában". Mert hát kétségtelen, hogy az ellentmondás elvéből levezethető „A fekete nem fehér", ugyanakkor az is kétségtelen, hogy az utóbbit már jóval az előtt tudjuk, hogy hallottunk volna az ellentmondás elvéről. Ráadásul, Locke a maximákról szóló fejezetében azt írja, hogy a maximák nem elsődlegesek abban az értelemben, hogy elsőként tudjuk őket (IV.7.9.), amire Leibniz azzal válaszol, hogy „itt nem fölfedezéseink történetéről van szó, amely különböző embereknél különböző, hanem az igazságok kapcsolatáról és természetes rendjéről, ami nem ugyanaz" (i.m. IV.7.9.). Csakhogy a következő bekezdésben Locke rögtön elmagyarázza, hogy „e fölmagasztalt maximák nem minden tudásunk alapelvei és alapvetései" (IV.7.10.), tehát ő sem csak a felfedezés kontextusáról beszél.[6] Itt egy olyan véleménykülönbségről van szó, amely nem csak az innátizmus és a maximák kapcsán kerül elő, hanem a szillogizmusok kapcsán is. Locke szerint a szillogizmus szabályai voltaképpen feleslegesek: amit be tudunk látni, be tudjuk látni e szabályok nélkül is (lásd 7.1.). Erre Leibniz pontosan úgy válaszol, ahogy egy mai logika professzor válaszolna a tárgyát érő támadásra: a formális szabályok a józan gondokozást összegzik; kisegítenek, ahol intuíciónk cserben hagy; segítenek a hibák kiszűrésében; röviden: tökéletesen megbízható, kanonikus formába öntik a logikai viszonyokat (i.m. IV.17.4.). A tét valójában a logikai kapcsolatok természete. Leibniz azt a nézetet vallja, amely ma, Frege után, általános elfogadott: a logikai kapcsolatokat absztrakt, *formális szabályok* közvetítik, amelyek teljesen függetlenek a gondolatok vagy kijelentések tartalmától, s ennélfogva teljesen általánosak.

Az, hogy a következtetések érvényessége formális szabályokon múlik-e, vagy intuitíve belátható tartalmi kapcsolatokon, valóban komoly ismeretelméleti nézetkülönbség, de nem képezhető le a racionalizmus és az empirizmus szembenállására. Ebben a kérdésben ugyanis Descartes-ot Locke, nem pedig Leibniz oldalán találjuk. A formális szabályokat alkalmazó skolasztikus logikáról Descartes éppúgy ítél, mint

[6] Másfelől, mintha olykor Leibniz is összemosná a logikait a pszichikaival (i.m. I.I.19–20.).

Locke: nem gyarapítja ismereteinket, csak a már megszerzett ismeretek tálalására alkalmas, s egészében véve, inkább árt, mint használ (*A módszerről,* 214.; *Alapelvek,* 15.). A dedukció pedig valójában nem más, mint intuíciók sorozata:

> nagyon sok dologról biztos tudásunk van, noha maguk nem evidensek, de levezethetők igaz és világosan felismert elvekből egy folytonos, sehol meg nem szakított gondolatmozgás által, amelynek egyes lépéseit világos intuícióval belátjuk: mint amikor felismerjük, hogy valamely hosszú láncnak utolsó láncszeme összefügg az elsővel, jóllehet egyetlen szempillantással nem tudjuk áttekinteni valamennyit közbeesőt, amelyektől ama kapcsolat függ; de ha egymás után átmegyünk rajtuk, emlékezni fogunk, hogy mindegyik láncszem az elsőtől az utolsóig összefügg a szomszédos láncszemmel. Így a szellem intuíciója szerintünk abban különbözik a biztos dedukciótól, hogy ebben bizonyos mozgást, vagyis egymásutánt gondolunk, amabban pedig nem; továbbá abban, hogy a dedukcióban nincs szükség jelen evidenciára, mint az intuícióban, hanem inkább valamiképp az emlékezettől kölcsönzi bizonyosságát. (Szabályok, 3. szabály, 93.)

Szó sincs standardizált lépésekről vagy formális szabályokról.

A (2) kifogás, vagyis hogy az olyan, tapasztalati ideákat tartalmazó kijelentéseket, mint „A fekete nem fehér", nem önmagukban, hanem csak bizonyos általános elvek következményeiként tudjuk, a következőképpen kapcsolódik az innátizmus kérdéséhez. Az ilyen kijelentések, szemben a tapasztalati általánosításokkal, tökéletesen bizonyosak, s jogosan formálnak igényt a szükségszerű igazság státuszára. Ha önmagukban beláthatók, miként azt Locke gondolja, akkor megrendítik Leibniz érvét az innátizmus mellett, ti. hogy a szükségszerű igazságoknak velünk kell születniük: tapasztalati ideákat tartalmaznak, s ennélfogva nem lehetnek innáták. Leibniz (1) megjegyzése önmagában nem válaszolja meg ezt az ellenvetést. Ha nem tesz mást, mint köti az ebet a karóhoz, hogy ami tapasztalati ideát tartalmaz, az nem lehet szükségszerű, akkor szembe kell néznie azzal a veszéllyel, hogy érvelése körbenforgóvá válik. Először a szükségszerű igazságok létéből következtet az innátizmusra, majd a következtetést fenyegető ellenpéldákat azzal hárítja el, hogy a nyilvánvalóan nem innáta, ámde szükségszerűnek tűnő elvek valójában nem szükségszerűek, mivelhogy nem innáták. Vagyis a „Ha valami szükségszerű, akkor innáta" állítás megvédésre a vele logikailag ekvivalens „Ha valami nem innáta, akkor nem szükségszerű" állítást használja fel. Ha ezt el akarja kerülni, oly módon kell tagadnia „A fekete nem fehér" típusú kijelentések szükségszerű voltát, hogy megmagyarázza, miért tűnhetnek szükségszerűnek. Amikor ezeket egy logikai elv következményének minősíti, pontosan ilyen magyarázattal áll elő.

Elég egyértelmű, hogy erre Locke mit válaszolna. Az ilyen kijelentéseket bizonyosnak tartjuk. Leibniz szerint bizonyosságuk forrása az, hogy levezethetők egy logikai elvből. Ezért csak azután tarthatnánk ezeket bizonyosnak, ha ténylegesen végrehajtottuk a levezetést. Az, hogy *lehetséges* a levezetés, nem magyarázza meg a *tényleges* bizonyosságot. De valójában már levezetésük előtt bizonyosnak tartjuk őket, sőt, anélkül is bizonyosnak tartjuk őket, hogy ismernénk az elvet, amelyből le kellene őket vezetni. Bizonyosságuk tehát nem származhat a levezetésből. Ez persze

nem más, mint Locke innátizmus elleni fő érvének újabb változata. Amit nem tudunk, az nem lehet velünkszületett. Az állítólagos velünkszületett alapelveket, köztük Leibniz logikai elveit, pedig sokan nem tudják.

Amit erre Leibniz mond, az érvelésének legismertebb és legtöbbet idézett része. Való igaz, mondja, hogy a gyermekek, a vademberek, az írástudatlanok, vagy éppen az elmebetegek képtelenek a logikai elveket megfogalmazni. De ez csak annyit mutat, hogy nem rendelkeznek ezen elvek tényleges vagy aktuális ismeretével. Azt nem mutatja meg, hogy ezeket *virtuálisan* sem ismerik. A velünkszületett ismeretek oly módon vannak jelen az elmében, mint Herkules szobra a márványdarab erezetében. A márványdarab nem szobor, de ha követjük az erezet által kirajzolt formát, s a fölösleget eltávolítjuk, előtűnik a szobor. A velünkszületett ismeretek olyanok, mint az emlékek. Ha emlékszem valamire, az nem azt jelenti, hogy állandóan tudatában vagyok, hanem csak azt, hogy bizonyos körülmények között felidézem, vagy felidéződik (i.m. 24–5.). Az ilyen ismeretek alapjában véve *diszpozíciók:* bizonyos körülmények között tudatos, explicit ismeret formájában manifesztálódnak.[7] Ahogy egy ízben Descartes fogalmazott, ezek ugyanabban az értelemben velünkszületettek, „mint ahogyan azt mondjuk, hogy a nemeslelkűség egyik-másik családban vele születik az emberrel, míg más családokban bizonyos betegségekre, például a köszvényre vagy a vesekőre mondhatjuk ugyanezt. Nem mintha e családokban a magzatok már anyjuk méhében is e betegségtől szenvednének, hanem mert valamiféle hajlam vagy képesség születik ezekkel az emberekkel, hogy ezeket a betegségeket összeszedjék." (Megjegyzések, 53.)

Csakhogy ez önmagában nem elég ahhoz, hogy ad acta tegye Locke érvelését, hiszen láttuk, hogy Locke a diszpozíciós változatokat is megkérdőjelezte. Általános válasza a következő. Az, hogy bizonyos körülmények között mindnyájan helyeslünk bizonyos elveket, pusztán azt jelzi, hogy megvan bennünk a *képesség* arra, hogy megismerjük ezeket. E képesség, az ész, valóban velünk születik. De ha az innátizmus pusztán a képesség velünkszületett voltát jelentené, akkor olyasmi következne belőle, amit az innátisták tagadnak, ti. hogy minden ismeretünk innáta. Mármost úgy tűnik, hogy Leibniz diszpozíciós innátizmusa sem kerülheti ezt az ellenvetést. Való igaz, Locke ellenfelei úgy fogalmaznak, hogy *nekünk* van diszpozíciónk arra, hogy bizonyos körülmények között helyeseljük az innáta elveket, míg Leibniz inkább úgy, hogy az *elveknek* van diszpozíciójuk arra, hogy bizonyos körülmények között helyeseljük őket, de ez, a jelen érvelés szempontjából, pusztán verbális különbség.[8] Ha ez minden, akkor Leibniz nem tesz mást, mint új szavakba öltöztet egy Locke által már

☞ [7] Leibniz egyik megfogalmazása nem illik jól ehhez az olvasathoz. Azt írja (i.m. 27.), hogy a virtuális ismeretek olyan formában vannak jelen tudatunkban, mint egy parányi hullám keltette zaj a hullámverés morajában. A hullámverést halljuk, de abból nem halljuk ki külön-külön az egyes hullámok zaját. Ez nem tűnik diszpozíciónak. A parányi hullám zaja nem csak speciális körülmények között nyilvánul meg, és Leibniz leírása szerint külön semmilyen körülmények között nem hallható.

[8] Csupán a jelen érvelés szempontjából. Később látni fogjuk, hogy igen komoly következményei vannak, hogy a mentális reprezentációkat Locke epizódoknak, nem pedig diszpozícióknak tekinti (lásd 4.1, 4.4, 7.2.).

megcáfolt álláspontot. Leibniz azonban tisztában van Locke ellenvetésével, s a következőképp válaszol rá:

> Az elme nemcsak fölismerni tudja ezeket, hanem egyúttal magában meg is tudja találni az igazságokat; és ha csak az az egyszerű képessége volna, hogy az ismereteket befogadhatja, vagy az erre való puszta alkalmasság, amely éppoly határozatlan lenne, mint a viasznak az a képessége, hogy az idomokat felveheti, és az üres lapé, hogy a betűket felveheti, akkor nem lenne a szükségképpeni igazságok forrása, pedig éppen most kifejtett bizonyításom szerint az; mert elvitathatatlan, hogy az érzékek nem elegendők arra, hogy az igazságok szükséges voltát kimutathassák. (Lásd i.m. 1.1.5.)

> Nem valami üres tehetségről van tehát itt szó, nem annak puszta lehetőségéről, hogy azokat az igazságokat megértsük; hanem diszpozícióról, készségről, rátermettségről, amely lelkünknek való határozmánya és amely eszközli, hogy azon igazságokat valóban belőle meríthetjük; éppenúgy, mint ahogy különbség van az idomok között, amelyeket kőből vagy márványból formálunk, minden előzmény nélkül és azok között, melyeket erei már előre megrajzolnak, vagy alkalmasak megjelölni, ha a munkás ügyesen használja őket. (Lásd i.m. 1.1.8.)

Leibniz itt különbséget tesz kétféle diszpozíció között. Az egyik az a képesség, hogy valami a külső feltételek hatására úgy viselkedjen, ahogy azt a külső feltételek éppen diktálják. Ezt *passzív* diszpozíciónak nevezhetnénk, hiszen a viselkedés iránya és jellege a mindenkori külső feltételektől függ. Ilyennel rendelkezik a viasz vagy az üres lap. A másik, az *aktív* diszpozíció, arra való képesség, hogy valami, bizonyos külső feltételek teljesülése esetén, egy pontosan meghatározott viselkedést mutasson. Ilyen az erezett márvány azon képessége, hogy az ügyes munkás keze nyomán Herkules szobrává alakuljon. Az aktív diszpozíció esetében a környezet szerepe arra korlátozódik, hogy elősegítse vagy gátolja az illető viselkedést, a jellegét azonban nem határozhatja meg. Ha van ügyes munkás, a márványból Herkules szobra lesz, ha nincs, nem lesz. (Most felejtsük el, hogy az erezett márvány rendelkezik azzal a passzív diszpozícióval is, hogy különböző ügyetlen munkások keze nyomán különböző szobrokká váljon. A lényeg az, hogy – szemben az erezetlen márvánnyal – nem pusztán passzív diszpozícióval bír.) Mármost Leibniz azt állítja, hogy a szükségszerű igazságok nem lehetnek passzív diszpozíciók. És nyilvánvaló, hogy igaza van. Az olyan igazságok, amelyeket a szükségszerű igazságok közé sorol, nem mutatnak semmi hajlandóságot arra, hogy a környezet függvényében változzanak. Ha a szükségszerű igazságokat befolyásolná a környezet, más-más körülmények között élő emberek más-más szükségszerű igazságokra jutnának. Talán még az is előfordulhatna, hogy ezek ellentmondanának egymásnak, miként az északi és a déli féltekén élők másként vélekednek arról, hogy milyen irányban örvénylik a lefolyó víz. De ilyesmire nincs példa. Van, aki nem ismer fel bizonyos matematikai igazságokat, de olyan nincs, aki más matematikai igazságokat ismer fel.

Locke ellenvetése az volt, hogy a diszpozíciós innátizmus képtelen felosztani ismereteink halmazát innátára és nem innátára. Leibniz válasza az, hogy vannak olyan

tényleges ismeretek, amelyek aktív diszpozíciók megnyilvánulásai, s olyanok amelyek passzív diszpozíciókból erednek. Az utóbbiak a tapasztalati ismeretek: az elme alkalmas arra, hogy passzívan befogadja a környezetből érkező benyomásokat, vagyis az érzékszervek révén ismereteket szerezzen a világról. Locke ezekkel kapcsolatban helyesen állapítja meg, hogy a megszerzésükre való képesség innáta, de maguk az ismeretek nem azok. De – mondja Leibniz – vannak aktív diszpozíciókból fakadó ismeretek is. Ezek innáták, hiszen ebben az esetben nem a tapasztalat szab irányt az elmének. Az elme nem a tapasztalat hatására jut el hozzájuk. A tapasztalati körülmények akadályozhatják vagy segíthetik felismerésüket, de tartalmukra nincs befolyásuk. Ezért ezek az ismeretek függetlenek a tapasztalattól, s ennélfogva innáták. Tehát igenis lehetséges a felosztás.

Leibniz azt veti Locke szemére, hogy nem veszi észre az aktív diszpozíciókat: úgy gondolja, hogy az elme csak befogadó, „üres tehetség" vagy „puszta alkalmasság", amely képtelen arra, hogy külső irányítás nélkül, egyedül önnön forrásaira támaszkodva, ismereteket hozzon létre. Bár ezt ilyen expliciten nem fogalmazza meg, alapvető kifogása az, hogy a locke-i elme eredendően *passzív, önállótlan.* Sőt, számára az innátizmus kérdése akörül forog, hogy az elme képes-e aktivitásra, vagyis hogy megszabja saját maga számára a megismerő tevékenység irányát. A szó szigorú értelemben vett veleszületettség, ti. hogy születésünkkor megvan-e bennünk valami, nem igazán foglalkoztatja. Például egy helyen azt írja:

> Talán a mi tudós szerzőnk nem fog egészen eltérni az én fölfogásomtól. Miután ugyanis egész első könyvét arra fordította, hogy a velünkszületett ismereteket – bizonyos értelemben véve – visszautasítsa, mindamellett a második könyv elején s utóbb is megvallja, hogy azok a képzetek, amelyek eredete nem az érzéki érzetben rejlik, a reflexióból származnak. Ámde a reflexió nem egyéb, mint figyelés arra, ami bennünk van; az érzetek pedig nem adják meg nekünk, amit már magunkban hordunk. (i.m. 24.)

Természetesen tudja, hogy Locke a reflexiós ideákat nem tekinti innátának. Ha az innátizmusnak időbeli értelmet tulajdonítana, aligha jutna eszébe a reflexió, hiszen a mentális tevékenységünkre vonatkozó reflexiós ideák nem előzhetik meg magát a mentális tevékenységet. Ha viszont innátán azt érti, ami aktív és belülről fakad, semmi meglepő nincs abban, hogy saját mentális tevékenységünkkel kapcsolatos ideáink innáták. Vagy:

> azt a tételt sem ismerem el: *mindaz, amit tanulunk, nem velünkszületett.* A mennyiségtani igazságok bennünk vannak s mégis megtanuljuk őket, részint azáltal, hogy levezetjük őket forrásukból, amikor demonstratív úton megismerjük őket (ami mutatja, hogy velünkszületettek)[.] (i.m. I.I.22.)

A velünkszületettség tehát nem azon múlik, hogy valamit eleve tudunk avagy egy időben lezajló tanulási folyamat révén ismerünk fel, hanem azon, hogy a tanulási folyamatot az elme aktív diszpozíciói vezérlik-e, vagy a külső környezet.

Az aktív diszpozíció eme fogalma segít megérteni, hogy a Locke és Leibniz közötti különbség nem egészen ott van, ahol Leibniz gondolja, és hogy Leibniz némileg félreérti Locke-ot. A fogalom eredendően az igazságok kapcsán kerül bevezetésre. Mintha a különbség azon *igazságok* között lenne, amelyeket mi magunk aktívan megtalálunk, és amelyeket a tapasztalat pecsétel be elménkbe. Locke tanításának természetesen nem része az, hogy az igazságok felismerése során az elme olyan passzív, mint a viasz vagy az üres lap. A tudás az ideák egyezésének vagy meg nem egyezésének észlelése, és ehhez az észleléshez nincs szükség külső iránymutatásra. Mindazonáltal Locke-nál van egy pont, ahol az elme valóban passzív, jelesül az egyszerű érzékelési *ideák* megszerzésekor. Az érzékelés egyszerű ideáit a környezetünkben lévő dolgok keltik fel bennünk. Aki nem találkozik piros tárgyakkal, nem tehet szert a piros ideájára. Ez az a pont, ahol valóban eltér a véleményük. Leibniz szerint van olyan megismerés, amely teljesen független az érzékelési ideáktól, míg Locke szerint nincs ilyen. Erről van szó, nem pedig arról, amit Leibniz sugall, ti. hogy Locke passzív befogadóvá degradálja az elmét.

Ennek fényében még inkább érthetővé válik Leibniz különös megjegyzése a reflexióról. Azt ugyanis megengedi, hogy az érzéki tapasztalatok olykor szükségesek az innáta ideák előhívására, sőt: „nem lehetnek elvont gondolataink, amelyeknek valamilyen érzéki mozzanatra ne lenne szükségök" (i.m. 1.1.5.). De ezek az érzéki tapasztalatok csak *apropót* jelentenek, nem határozzák meg az így előbukkanó innáta idea jellegét. Ugyanolyan szerepük van, mint azoknak a körülményeknek, amelyek felidéznek egy emléket. Első szerelmem eszembe juthat valakiről, aki hasonlít rá, egy helyről, ahol együtt voltunk, stb. De az emlék tartalmát, hogy minek az emléke, nem ezek határozzák meg: mindegy, hogy miről jut azt eszembe. A reflexió esetében az érzékelés ugyanilyen apropót látszik szolgáltatni. Ahhoz, hogy saját elménk műveleteiről reflexió révén ideákat alkossunk, természetesen szükség van ilyen műveletekre. Az ilyen műveletek beindulásához pedig szükség van érzékelési ideákra. Az viszont mellékes, hogy pontosan mely érzékelési ideák indítják be a mentális műveleteket. A megkülönböztetésre vonatkozó reflexiós ideám tartalma például nem függ attól, hogy milyen érzékelési ideákon gyakoroltam először ezt a műveletet. Vagyis a reflexiós ideák kialakulásában az érzékelésnek ugyanolyan mellékes, apropó szerepe van, mint az innáta ideák esetében. Tartalmuk meghatározásában a tapasztalat nem játszik szerepet: az innáta ideákhoz hasonlóan aktív diszpozíciók. Ezért veti fel Leibniz, hogy Locke talán megengedi a velünkszületett ismereteket.

Leibniz diszpozíciós felfogásának elemzéséből tehát két dolog derül ki. Az első az, hogy a két gondolkodó véleménye valójában abban különbözik, hogy vannak-e olyan ideák (a reflexiós ideákon kívül), amelyek tartalmukat nem a tapasztalatnak köszönhetik. Leibniz (1) kifogásának elemzése is ugyanehhez a kérdéshez vezetett, noha akkor még abban a kissé naivabb formában fogalmaztuk meg, hogy vannak-e nem-tapasztalati ideák. A másik tanulság, hogy Leibniz nem látja, vagy legalábbis nem fogalmazza meg ezt elég pontosan. Saját innátizmusát inkább azzal a tanítással állítja szembe, hogy az elme alapjában véve passzív, s az igazságokat a tapasztalat pecsételi be az elmébe. Ez utóbbi tanítás azonban nem tükrözi Locke álláspontját, aki szerint ugyan van pecsételés, de nem csak pecsételés van.

A félreértés gyökere a tabula rasa metafora, az a gondolat, hogy az elme üres papiros, melyet a tapasztalat ír tele (III.2.)[9] – bár Locke már a kérdéses helyen is úgy fogalmaz, hogy a tapasztalat csak a tudás „anyagát" írja rá erre a lapra. Azonban többről van szó, mint puszta figyelmetlenségről, egy némileg félrevezető megfogalmazás félreértéséről és túldimenzionálásáról. Nicholas Jolley az *Újabb vizsgálódásokról* szóló monográfiájában *(Leibniz and Locke)* amellett érvel, hogy Leibnizet inkább Locke nézeteinek metafizikai és teológiai, semmint ismeretelméleti vonatkozásai nyugtalanítják. Úgy látta – mint látni fogjuk, nem is minden ok nélkül (lásd 10.3.) –, hogy Locke számos ponton veszélyesen közel kerül a *materializmushoz.* Ezért különösen érzékeny volt azokra a mozzanatokra, amelyek a materializmus irányába mutattak. Márpedig a tabula rasa gondolatát ilyennek tartotta. „A tapasztalat – elismerem – szükséges ahhoz, hogy a lélek erre vagy amarra a gondolatra irányuljon és figyeljen a bennünk levő eszmékre; de mi módon adhatnak a tapasztalat és érzékek nekünk ily eszméket? Vannak-e a léleknek ablakai? Táblácskákhoz hasonlít-e az? Olyan-e mint a viasz? Látnivaló, hogy akik a lélekről így gondolkoznak, azt alapjában véve testivé teszik." (Lásd i.m. II.1.1.)

Leibniz azért nem volt paranoiás: egyetlen metafora nem lett volna elég ahhoz, hogy az innátizmus visszautasításában is a materializmus sötét árnyát vélje felismerni. Gyanúját inkább az kelthette fel, hogy a locke-i empirizmustól elég természetes út vezet a materializmushoz:

(1) Ideáink a tapasztalatból származnak.
(2) Amit a tapasztalatból nyerünk, az testi.
(3) Az ideák testiek.
(4) A gondolkodás testi folyamat.

Amit léleknek nevezünk, anyagi dolog.

(1) Locke empirista tézise. (2)-t a legtöbb 17. századi gondolkodó elfogadta, ha nem is feltétlenül ebben a kategorikus formában.[10] Forrása Descartes, aki különbséget tett az ész ideái és a *képzetek* között. Az előbbiekről azt tanította, hogy a gondolkodó szubsztanciához, a lélekhez tartoznak, s függetlenek mindentől, ami testi. A képzetekről viszont úgy vélte, hogy a lélek és a test egyesüléséből származnak: a lélek mintegy a test segítségével szemléli ezeket (Elmélkedések, 90–1.). Ezek előállhatnak érzékszervi észlelésből, és lehetnek a képzelőerő művei, de mindkét esetben feltételezik a testet. Ráadásul az olyan, a materializmus gyanújába esett szerzők, mint Hobbes és alkalmanként Gassendi, az ideákat nyíltan azonosították a képzetekkel. Az, hogy Locke ideái képzetek-e, meglehetősen vitatott kérdés (lásd 4.1.). Itt elég annyi, hogy

[9] A tabula rasa kifejezés forrása valószínűleg Arisztotelész (*A lélekről,* 429b31–430a1). Mint azt Hall („Locke and the Senses") kimutatja, az érzékelési ideákkal kapcsolatos több felosztást és hasonlatot Locke Arisztotelésztől vesz át. Ennek bizonyára Leibniz is tudatában volt, amikor Locke álláspontját Arisztotelészéhez, sajátját pedig Platónéhoz hasonlította.

[10] Alaposan megváltozott a világ. Napjainkban a tapasztalati ideák – mai kifejezéssel, a qualia – képezik a dualizmus utolsó mentsvárát (Chalmers, *The Conscious Mind*).

nem teljesen alaptalan feltevés Locke ideáit a képzetekkel azonosítani. Leibniz pedig valóban azzal vádolja Locke-ot, hogy nem teszi meg a Descartes-féle megkülönböztetést (i.m. II.29.13, 25.). Mármost, ha Locke szerint az ideák a tapasztalatból származnak, akkor ideái képzetek, s ennélfogva testi jellegűek. Mivel a gondolkodás az ideákkal való foglalatosság, a gondolkodás is testi folyamat. A lélek azonban nem más, mint a gondolkodás színtere. Nincs tehát anyagtalan lélek. Márpedig a lélek anyagtalan voltáról szóló tanítás „kétségkívül nagyfontosságú, mert végtelenül előnyösebb a vallásra és az erkölcsiségre nézve" (i.m. 43.). Ha Leibniz félreértésének hátterében tényleg ez áll, akkor ismeretelméleti érvei voltaképpen metafizikai célt szolgálnak. Az innátizmus valódi jelentősége nem a racionalista ismeretelmélettel való kapcsolatában áll, hanem abban, hogy a vallás és az erkölcs védőbástyája. Így Leibnizet, noha Locke-hoz hasonlóan megveti a dogmatizmust, s látja, hogy az innátizmus az előítéletek legitimálását szolgálhatja (i.m. I.1.1, I.2.22, I.3.24.), végső soron ugyanaz aggasztja, mint Sherlock tiszteletest, és Locke más korai bírálóit.

Ezen a ponton már összefoglalhatjuk a vizsgálódás eredményeit. Locke innátizmuskritikáját részben az erkölcs- és politikai filozófiai dogmatizmussal, részben pedig a skolasztikus módszertannal való szembenállás motiválja. Érvei ezen álláspontok ellen, nem pedig a racionalista innátizmus ellen irányulnak. Vitatkozik ugyan a racionalizmussal, de ezt nem az innátizmus bírálata kapcsán teszi. Leibniz két ismeretelméleti kérdésben ütközik meg Locke-kal. Az egyik, a logikai kapcsolatok természete, teljesen független a racionalista-empirista szembenállástól. A másik, az innáta ideák kérdése, beleillik ugyan a hagyományos értelmezésbe, de ismeretelméleti támadását metafizikai megfontolások motiválják. Ian Hacking tehát nagyon találóan fogalmaz, amikor Chomsky innátizmusa kapcsán így ír: „Jóllehet mindkét oldalon hatalmas szenvedélyeket gerjesztett, 1960-ban éppúgy, mint 1690-ben, a kívülálló számára gyakran homályos, hogy miről is van szó. Mintha az 'innáta ideák' kifejezés önmagában érdektelen szimbolikus felirat lenne a zászlón, mely köré olyan hadban álló seregek gyűlnek, amelyek valami sokkal fontosabbért harcolnak." (*Why does*, 75.)

Negyedik rész

AZ IDEÁK

Sokak szerint az *Értekezés* ismeretelméleti koncepciójának legsúlyosabb nehézségei magával a mű központi fogalmával, az ideával kapcsolatosak. Az egyik visszatérő kifogás szerint a fogalom túlságosan sok és túlságosan különböző dolgot egyesít, s ezáltal elmos egy sor fontos különbséget.[1] Különösen gyakran szokták felróni neki, hogy összemossa az érzékit a fogalmival. E fejezetből ki fog derülni, hogy e kifogások jórészt megalapozatlanok. Bár Locke bizonyos fontos megkülönböztetéseket valóban negligál, ezt általában azért teszi, mert érdektelennek tartja őket. A filozófiai fogalmaktól nem várható el, hogy az összes megkülönböztetést kifejezzék. Csak azokat kell megragadniuk, amelyek elméleti szempontból fontosak. Ezzel kapcsolatban hadd szorítkozzam most egyetlen megjegyzésre. Locke néha nem fogalmaz elég körültekintően, s ideáról beszél akkor is, amikor tulajdonképpen nem valaminek az ideájáról, hanem magáról a dologról van szó.[2] Ez pusztán figyelmetlenség, aminek nincs jelentősége. A második visszatérő kifogás az, hogy az idea fogalma révén Locke elkötelezi magát az észlelés reprezentációs elmélete mellett.

Az első szakaszban ezt a hagyományos, s még mindig meglehetősen elterjedt értelmezést mutatom be. Ennek kapcsán arra is kitérek, hogy Locke miért nem tesz különbséget érzéki és fogalmi reprezentációk között. A másodikban egy újabb keletű értelmezésről lesz szó. A harmadikban ezt pontosítom, s érveket sorakoztatok fel mellette. A negyedik szakaszban az absztrakt ideákkal s azok Berkeley-féle bírálatával foglalkozom. Végül pedig az ideák II. könyvben található felosztásához fűzök pár megjegyzést.

4.1. A REPREZENTÁCIONALISTA ÉRTELMEZÉS

Az észlelés reprezentációs, avagy közvetett realista elmélete azért realista, mert feltételezi, hogy a külvilág létezése és természete független róla való tapasztalatainktól. Reprezentációsnak ill. közvetettnek pedig azért nevezik, mert úgy tartja, hogy ma-

☞ [1] Íme egy összesített lista azon dolgokról, amelyeket négy kommentátor szerint Locke az 'idea' szóval illet: (a) fogalmak, (b) képzetek, (c) az érzéki benyomások, (d) testi érzetek, (e) a gondolatok általában, (f) az egyes gondolati aktusok, (g) intencionális tárgyak, (h) mentális reprezentációk, (i) ahogy dolgok megjelennek, (j) minőségek. (Alexander, *Ideas, Qualities and Corpuscles*, 103 skk.; Armstrong, *Berkeley's Philosophical Writings*, 8.; Landesman, „Locke's Theory of Meaning", 27–30.; és Ryle, „John Locke", 16–20.).

[2] Például II.23.1, 6.; II.32.14.; III.6.30.

gukat a tőlünk független külső tárgyakat csak közvetve észleljük; amit közvetlenül észlelünk, azok bizonyos mentális tárgyak, melyek csupán reprezentálják a külső tárgyakat. E felfogás legjobban a mellette felhozott legismertebb érvvel, az illúzión alapuló érvvel illusztrálható. Ez az érv – melyről senki sem állítja, hogy Locke-nál is szerepel – két szituáció összehasonlításán alapul. Az elsőben ténylegesen látunk valamit, mondjuk egy foltot a terítőn. A másodikban minden úgy tűnik számunkra, mint az elsőben, csakhogy *nincs* folt: hallucinációról van szó. A két szituáció részben különböző, részben hasonló. Különbözőek, hiszen az elsőben a dolgokat úgy látjuk, ahogy ténylegesen vannak, míg a másodikban hallucinálunk. Annyiban viszont hasonlók, hogy a két szituációban pontosan egyező tapasztalatokra teszünk szert. Ha ugyanis tapasztalataink eltérnének, meg tudnánk különböztetni ezeket egymástól, s ezért nem lépne fel illúzió. A második szituációban, amikor nincs folt, nem hihetnénk azt, hogy az első szituációban vagyunk, ahol is van. Hogyan magyarázhatjuk a két szituáció hasonlóságát? A külső tárgyra nyilván nem hivatkozhatunk, mivel ebben a tekintetben a két szituáció különböző: az egyik esetben van folt, a másik esetben nincs. A megoldás, a reprezentációs elmélet szerint, abban áll, hogy amit közvetlenül látunk vagy tapasztalunk, az nem maga a külső tárgy, hanem valami, ami az elme lakója, vagyis *mentális tárgy*. Vagyis az észlelésnek valójában két mozzanata van. Közvetlenül tudatában vagyunk egy mentális tárgynak, s e mentális tárgy közvetítésével férünk hozzá magához a külső tárgyhoz.

E közvetítőkkel kapcsolatban – melyeket leggyakrabban „érzet-adat"-nak neveznek – egyaránt fontos, hogy tárgyak, és hogy mentálisak. A tárgy itt az aktussal van szembeállítva. A percepció ugyanis mindenképpen magában foglal valami aktust: valamit észlelni, vagy valaminek tudatában lenni, vagy valamit tapasztalni, aktusok.[3] Azt senki nem is vitatja, hogy a külső dolgokat aktusok révén észleljük. A reprezentációs elmélet sajátossága abban áll, hogy elismer valamilyen, a percepciós aktusoktól különböző közvetítőt, egy sajátos tárgyat, amelyre ezen aktusok közvetlenül irányulnak. E tárgyak mentális volta nem azt jelenti, hogy immateriálisak: a reprezentációs elmélet nem feltétlenül dualista. Mentálisnak azért nevezik őket, hogy megkülönböztessék őket azon, az észlelésben nyilvánvalóan szerepet játszó külső, fizikai közvetítőktől, amelyek, tág értelemben véve, ontológiailag tárgynak tekinthetők. A látás esetében, például, ilyenek a visszaverődő fénysugarak vagy a retinán képződő képek. A reprezentációs elméletet azonban valamilyen további közvetítőt is feltételez, s erről állítja azt, hogy közvetlenül tudatában vagyunk.[4]

☞ [3] Az 'aktus' nem igazán szerencsés terminus, mivel cselekvésre utal, márpedig az érzékszervi észlelés inkább passzív, mint aktív. Azért szokás mégis használni, mert, az aktusok jó részéhez hasonlóan, az észlelésnek is van tárgya. Az 'állapot' vagy 'esemény' terminusok, melyek amúgy pontosabbak, elfedik az észlelés ezen aspektusát.

[4] A fenti a reprezentációs elmélet klasszikus megfogalmazása. Ez két ponton különbözik egyes, a kortárs ismeretelméleti irodalomban előforduló változatoktól. (1) A reprezentációs elmélet jellemzésébe újabban sokan belefoglalják, hogy az észlelés a külső tárgyakkal való oksági kölcsönhatás eredménye. Ezt Locke egyértelműen elfogadja, Malebranche azonban, akit a filozófiatörténeti irodalomban reprezentációnalistaként tartanak nyilván, nem. (2) A reprezentációnalizmus fenti jellemzése az észlelés tárgy-aktus felfogásán alapul. Vannak azonban olyan szerzők, akik szerint a reprezentációnalizmus lényege abban áll,

A hagyományos értelmezés szerint, amelyet Reidtől Rorty-ig számosan képviseltek, Locke ideái nem mások, mint a reprezentációs realizmus mentális tárgyai. Ha pedig ez így van, akkor Locke ellen mindaz felhozható, amit a reprezentációs elmélet ellen eddig felhoztak. Ez pedig nem kevés. A leggyakoribb vádak a következők. Egy: az elmélet ellentmond intuícióinknak. Úgy szoktuk gondolni, hogy magukat a dolgokat látjuk, nem pedig valamiféle mentális tárgyakat. Kettő: falat emel az elme és a külvilág közé, s ezzel elkerülhetetlenül szkepticizmushoz vezet. Ha az érzékszervi észlelés révén nem magukkal a külső tárgyakkal kerülünk közvetlenül kapcsolatba, hanem csak az ideákkal, honnan tudjuk, hogy az a kép, amelyet a külvilágról ideáink alapján nyerünk, nem tökéletesen téves-e? Ahhoz, hogy megbizonyosodjunk afelől, hogy ideáink helyesen reprezentálják a valóságot, képesnek kellene lennünk arra, hogy a valóságot összehasonlítsuk a róla való ideákkal. Márpedig ezt a reprezentációs elmélet szerint nem tehetjük meg. Három: csak látszólag bír magyarázó erővel. Lényegében azt mondja ki, hogy azáltal vagyunk képesek a külső dolgokat észlelni, hogy vannak olyan mentális tárgyak, amelyeket közvetlenül észlelünk. De mennyivel világosabb a közvetlen észlelés eme fogalma az észlelés naiv fogalmánál? És mennyivel érthetőbbek a mentális közvetítők maguknál a dolgoknál? És mi a kapcsolat a mentális közvetítők közvetlen és a külső dolgok közvetett észlelése között? Végeredményben, csupán azért tűnhet úgy, hogy a reprezentációs elmélet számot ad az észlelésről, mert bevezet egy rejtélyes entitást, amely további kérdéseket vet fel, s ezáltal eltereli figyelmünket az eredeti kérdésről. Négy: már maga a reprezentációnalizmus célkitűzése is elhibázott. A reprezentációnalizmus végső soron arra törekszik, hogy megingathatatlanul bizonyos alapokat keressen a tudás számára. A külső tárgyakra vonatkozó észlelés nem biztosít ilyen alapot – hiszen a fizikai tárgyakkal kapcsolatban érzékeink megcsalhatnak. A reprezentációnalizmus azonban nem akar lemondani a sziklaszilárd alapról, s ezért olyan entitásokat talál ki, amelyekkel kapcsolatban nem tévedhetünk. A mentális közvetítők ugyanis per definitionem olyanok, amilyennek tűnnek. Ha úgy tűnik számomra, hogy a terítőn folt van, akkor a közvetlenül tapasztalt tárgyon, a „mentális terítőn" – szemben a közvetlenül nem észlelt fizikai terítővel – szükségképpen van folt. Bár ekként biztosítva van a sziklaszilárd alap, a mentális tárgyak világából igen nehéz lesz eljutni a fizikai tárgyakéhoz (lásd a második ellenvetést). De ha sikerülne is, ez mit sem változtat azon, hogy a fizikai tárgyakkal kapcsolatban tévedhetünk. Vagyis végeredményben semmit nem nyerünk.

☞ hogy aminek tudatában vagyunk az nem maga a dolog, hanem az, ahogy hat ránk (Jackson, *Perception*). Az, hogy a tárgy-aktus felfogást elfogadjuk-e, másodlagos kérdés. Egyes reprezentációnalisták szerint például hiba tárgyként kezelni azt, aminek az észlelés során közvetlenül tudatában vagyunk. Szerintük, nincsenek az észlelési aktustól megkülönböztethető mentális tárgyak, s aminek közvetlenül tudatában vagyunk az, az észlelési aktus módja (Chisholm, *Perceiving*). Mármost, *ebben* az értelemben Locke reprezentációnalista volna. A filozófiatörténeti irodalomban azonban a reprezentációnalizmus klasszikus értelmezését szokták használni. E tekintetben Mackie kivétel: ő Locke-ot reprezentációnalistának nevezi, de olyan álláspontot tulajdonít neki, mely a fenti értelemben nem reprezentációnalista (vö. *Problems,* 2. fejezet és „Locke and Representative Perception").

A reprezentációnalizmus mai képviselői, akik nincsenek túl sokan, természetesen visszautasítják e vádakat. Számunkra azonban itt nem az fontos, hogy e vádak jogosak-e, hanem az, hogy Locke ideái valóban azonosak-e a reprezentációs felfogás által posztulált mentális tárgyakkal. Emellett háromféleképpen szokás érvelni. A legfontosabb érv az, hogy Locke szemlátomást *expliciten* elkötelezi magát a reprezentációs elmélet mellett. Íme pár markánsabb megfogalmazás:

Bármit is észlel az elme önnön magában, illetve bármi légyen is az észlelés, gondolkodás avagy értelem közvetlen tárgya, azt ideának hívom; azt a képességet pedig, melynek révén egy alany valaminő ideát idéz elő elménkben, azon alany minőségének nevezem, amelyben az illető képesség benne rejlik. Ha például egy hógolyóra gondolunk, amely képes bennünk a fehér, a hideg és a kerek ideáját előidézni, akkor a hógolyó ama képességeit, melyek ezen ideákat olyanformán tudják létrehozni bennünk, amint azok a hógolyóban megvannak, minőségeknek nevezem; amennyiben viszont ezek értelmünkben lévő érzékletek vagy észleletek, annyiban ideáknak nevezem őket[.] (II.8.8.)

Nyilvánvaló mármost, hogy az elme nem ismeri a dolgokat közvetlenül, hanem csak a róluk alkotott ideák közvetítésén keresztül. (IV.4.3.)

Hisz azon dolgok, melyekre az elme szemlélődése irányul, egyáltalán nincsenek jelen az értelem előtt (kivéve az értelmet magát), ezért szükséges, hogy valami más jelenjék meg előtte a megfontolás alatt álló dolog jeleként vagy megjelenítéseként; s e jelek az ideák. (IV.21.4.)

Amikor pedig Stillingfleet, Worcester püspöke, John Sergeant *Solid Philosophy Asserted Against the Fancies of the Ideists* című könyvére utalva bírálja az idea fogalmát, Locke így válaszol:

Vagy tán Mr. J. S. a maga szilárd filozófiájával oly igen meggyőzte Lordságod a ideisták képzelődéseinek ellenében, hogy abban is kezd igazat adni neki, amikor azt mondja, „tudásunk anyagai az eszmék, s az eszme maga a dolog, ahogy az értelemben létezik"? Minthogy nem kételkedem abban, hogy Lordságod megengedi, hogy minden tudásában, gondolatainak vannak közvetlen tárgyai, amelyek a velük kapcsolatos tudás anyagai, s hogy ezeknek a közvetlen tárgyaknak, ha ezek nem maguk a dolgok, ahogy Mr. J. S. állítja, ideáknak kell lenniük. Nem gondolván Lordságod Mr. J. S. immáron oly tökéletes követőjének, hogy meg legyen győzve arról, hogy valahányszor saját katedrálisára avagy Descartes örvényeire gondol, maga a worcesteri katedrális, vagy az örvények mozgása maga létezik Lordságod értelmében; amikor pedig az egyik soha nem létezett máshol, mint Worcesterben, a másik pedig soha nem létezett máshol, mint „in rerum natura". Arra következtetek, hogy lordságod elméjének vannak közvetlen tárgyai, amelyek nem a dolgok maguk, ahogy az értelemben vannak; amennyiben ezeket, ha tetszik, s feltevésem szerint tetszik, az akadémikusok módjára reprezentációknak nevezi, nem pedig ideáknak, ahogy én teszem, egyáltalán nem számít. (*Works,* IV, 390–1.)

Az *Értekezésben* és Locke más írásaiban is számos további megfogalmazás található,

amely szerint: (1) az ideák a gondolkodás közvetlen tárgyai; (2) az ideák nem maguk a fizikai tárgyak, hanem azok reprezentációi; (3) az ideák, szemben a fizikai tárgyakkal, az elmében vagy az értelemben vannak; (4) a fizikai tárgyakat csak az ideák közvetítésével ismerjük meg. Márpedig (1)-(4) nem más, mint a reprezentációs elmélet egyik lehetséges megfogalmazása.

Ehhez most csupán egy megjegyzést szükséges hozzáfűzni. Amikor Locke ekként fogalmaz, akkor nem specifikusan az *érzékszervi* észlelésről beszél. Az 'észlelés' vagy 'percepció' Locke korában a mainál jóval tágabb jelentéssel bírt. Nem csupán az érzékszervi észlelést foglalta magában, hanem a felfogás, megértés, megragadás minden fajtáját, beleértve a tisztán intellektuális megragadást is. Locke is így használja (II.6.2, II.9.1–2.). Ez azonban nem menti fel a reprezentációnalizmus vádja alól, hiszen éppenhogy azt mutatja, hogy a mainál szélesebb értelemben vett reprezentácionalista elképzelést vallott. S itt rögtön felhozható az a korábban említett kifogás, hogy az idea konfúz fogalom. Az észlelés fogalmának tágassága maga után vonja, hogy amikor intellektuálisan megragadunk valamit, ugyanolyan dolgokat ragadunk meg, mint az érzékszervi észlelés során, hiszen mindkét esetben ideákkal van dolgunk. Vagyis: Locke a fogalmakat nem különbözteti meg az érzéki benyomásoktól vagy érzet-adatoktól.

A hagyományos értelmezés mellett másodszor azt szokás felhozni, amit Locke az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetése kapcsán ír. A II. könyv 8. fejezetében, amint az imént idéztük, Locke világosan megkülönbözteti az általunk észlelt ideákat a testekben levő minőségektől. Ezek után különbséget tesz elsődleges és másodlagos minőségek között. (lásd 6.1.). Az előbbiek közé a testek mechanikai tulajdonságai tartoznak, a nagyság, az alak, a helyzet, a mozgás, stb.; az utóbbiak közé pedig az érzékelhető tulajdonságok: szín, hang, szag, íz. A különbségtevés tárgyalása során ismételten leszögezi, hogy az elsődleges minőségek ideái *hasonlítanak [resemblances of]* a nekik megfelelő minőségekre, míg a másodlagos minőségek ideái nem (II.8.13, 15–16, 22, 25.). Akárhogyis értelmezzük a hasonlóságot, annyi mindenképpen világos, hogy ez a reláció tárgyak, vagy legalábbis nyelvileg tárgyként kezelt entitások között állhat fenn. Vagyis Locke azt állítja, hogy (1) amit észlelünk, azok az ideák; (2) az ideák – szemben a testekben rejlő minőségekkel – mentálisak; feltételezi továbbá, hogy (3) az ideák valamilyen értelemben tárgyak. Ez is elmegy reprezentációs elméletnek.

Ezzel a gondolatmenettel az a gond, hogy olyan dolgokat is nevezhetünk hasonlónak, amelyek csak valamilyen nagyon gyenge, formális értelemben tárgyak. Ha azt mondjuk, hogy „Ez a szék hasonlít ahhoz, amelyik a szomszéd szobában áll", a szó legteljesebb értelmében vett tárgyakról van szó. De azt is mondhatjuk, hogy „Ennek a széknek a színe hasonlít a szomszéd szobában álló szék színéhez". Ekkor a színeket nyelvileg a székek mintájára kezeljük: főnévi kifejezéssel, méghozzá határozott névelővel ellátott főnévi kifejezéssel utalunk rájuk. De a két eset mégis különbözik egymástól. A székek azért hasonlítanak, mert ugyanolyan tulajdonságaik vannak. A színek nem azért hasonlítanak, mert ugyanolyan tulajdonságaik vannak, hanem azért, mert ugyanolyanok. A színek, szemben a tárgyakkal, nem rendelkeznek tulaj-

donságokkal, hanem maguk tulajdonságok. Vagyis a 'hasonlóság' kifejezés nem teszi egyértelművé, hogy az ideák a szó szigorú értelmében is tárgyak.

Harmadjára, a hagyományos értelmezés védelmében arra lehet még hivatkozni, hogy Locke ideái *képzetek.* Ez azonban, ha így is van – ami nem egyértelmű –, önmagában nem támasztja alá a reprezentációnalista értelmezést. Ahhoz, hogy alátámassza, az is szükséges, hogy a képzeteket Locke mentális tárgyaknak tekintse. Márpedig azok az érvek, amelyek azt hivatottak igazolni, hogy Locke ideái képzetek, ezt nem mutatják meg. Amellett ugyanis, hogy Locke ideái valóban képzetek, mint mindjárt látni fogjuk, kétféle érv szól. Az egyik az, hogy Locke az ideákat gyakran úgy jellemzi, mint amelyek érzéki – vizuális, auditív, stb. – vonásokkal bírnak. Abból azonban, hogy az ideák érzéki jellegűek, nem következik, hogy a szó szigorú értelmében is tárgyak. Az a mód, ahogy érzéki gondolatainkról beszélünk – a 'képzet' főnév, az 'elképzel' ige, amely előfordulhat tárggyal, stb. – csak annyit mutat, hogy ezeket formális értelemben tárgyakként kezelhetjük. Ilyen értelemben akár a szerelem és az olvasás is tárgynak tekinthető. A másik érv az, hogy az ideák testi jellegűek. Ez szintén nem bizonyítja, hogy tárgyak.

Végeredményben tehát a hagyományos értelmezés mellett egyetlen komoly megfontolás szól: az, hogy Locke több helyen valóban úgy fogalmaz, mintha elfogadná a reprezentációnalista elméletet.

De ha már itt tartunk, érdemes megvizsgálnunk azt a kérdést, immár a reprezentációnalista értelmezéstől függetlenül, hogy Locke ideái valóban kivétel nélkül érzéki jellegűek-e, vagyis, miként gyakran szemére vetik, valóban nem lát-e semmiféle különbséget a fogalmi és az érzéki reprezentációk között. Az igenlő válasz mellett, mint említettem, két érvet szoktak felhozni. Az első az, hogy vannak olyan helyek, ahol Locke úgy beszél az ideákról, mintha azok képek, vagyis érzéki reprezentációk lennének. Például:

> Gyakorta gondolkodni, de soha egy percig nem emlékezni arra, amit gondoltunk, a gondolkodás felettébb haszontalan fajtája; s a lélek e gondolkodó állapotában aligha múlja fölül, már ha egyáltalán fölülmúlja, a tükör állapotát, amely folyamatosan különböző képeket vagy ideákat fogad be, de egyet sem őriz meg; hanem ezek eltűnnek és elenyésznek, s nyomuk sem marad[.] (II.1.15.)

> Egy másik hiba, ami ideáinkat zavarossá teszi, akkor lép föl, amikor egyfelől elégséges számú alkotórész áll ugyan rendelkezésre az illető idea fölépítéséhez; másfelől azonban ezek olyannyira összekeveredtek, hogy nem könnyű megállapítani, vajon az idea ilyenformán még ahhoz a névhez tartozik-e, amellyel fölruháztuk, vagy inkább valamely más névhez. Nincs semmi, ami inkább segítségünkre lehetne a zavar e fajának elgondolásában, mint ama bizonyos festmények, melyeket általában úgy szokás mutogatni, mint meglepő műalkotásokat, melyekben a színek, úgy, ahogyan az ecset a vászonra vitte őket, szerfölött furcsa és szokatlan alakokat jelenítenek meg, s elhelyezkedésükben sincsen semmi kivehető rend. (II.29.8.)

Az ilyen helyeken Locke nem specifikusan az érzékelés egyszerű ideáiról beszél, me-

lyek vitathatatlanul érzéki jellegűek, hanem az ideákról általában. Ez pedig azt sugallhatja, hogy az összes idea kép vagy valamiféle érzéki megjelenítés. Csakhogy egy általános megállapítást, mely az érzéki és a nem érzéki ideákra egyaránt vonatkozik, nyugodtan lehet érzéki ideákkal illusztrálni. Ugyanúgy, ahogy az ilyen példákból nem következik, hogy az összes idea képszerű, beleértve a hangok és a szagok ideáit is, az sem következik, hogy az összes idea érzéki jellegű. Locke számos olyan ideát tárgyal, amelyek nyilvánvalóan nem bírnak érzéki jegyekkel: szubsztrátum, vákuum, féltékenység, szám, képesség, végtelen, törvény, stb. Vajon valóban azt gondolta, hogy ezek is képzetek, amelyek legfeljebb összetettségükben különböznek a hétköznapi vizuális vagy auditív képzetektől? Első látásra ez meglehetősen valószínűtlennek tűnik. Ahhoz, hogy ezt a képtelen gondolatot tulajdonítsuk Locke-nak, valamilyen erős érvre van szükség.

Michael Ayers szerint van ilyen érv („Are Locke's 'Ideas'", 3–14; *Locke,* 1, 44–51.). Abból indul ki, amit Leibniznek az innátizmus locke-i kritikájára adott válasza kapcsán már említettünk, ti. hogy a korban az érzéki tapasztalatot a legtöbben testi jellegűnek gondolták. Így az a kérdés, hogy a gondolkodás tárgyai, az ideák, kivétel nélkül képzetek-e, lényegében egyet jelentett azzal a kérdéssel, hogy a gondolkodás teljes egészében materiális folyamat-e. Hobbes úgy gondolta, hogy igen, s olykor Gassendi is hajlott erre. A késő skolasztika képviselői úgy gondolták, hogy nem: az elme egyik része, az aktív értelem, immateriális. Descartes és követői az utóbbi állásponton voltak, de – minthogy elvetették a skolasztikusok lélekfelfogását – a gondolkodás anyagtalan részét másként határolták el: ami anyagtalan, az az érzéki elemektől mentes, tiszta intellektus. Mármost Ayers szerint Locke ideáinak természete azon múlik, hogy ebben a vitában hogyan foglalt állást. Márpedig szerinte a bizonyítékok egyértelművé teszik, hogy Locke a Hobbes-féle vonalat képviseli. Legfontosabb bizonyítékai a következők. (1) Locke-nak vannak olyan passzusai, amelyek azt sugallják, hogy az ideák testi jellegűek. Az ideákat összefüggésbe hozza az életszellemek mozgásával (II.27.27, II.33.6.), illetve beszél az agy képzeteiről (IV.4.1, IV.19.3.). (2) Implicite tagadja a tiszta intellektus létezését. Egyrészt, semmilyen kísérletet nem tesz arra, hogy ezt elhatárolja a gondolkodás egyéb fajtáitól. Másrészt, azokat a jelenségeket, melyek kapcsán Descartes különbséget tesz a képzelőerő és a tiszta intellektus között, oly módon mutatja be, hogy az semmiféle különbségtevésre nem ad alapot. Például, Descartes szerint az érzéki ideák nem lehetnek elkülönítettek. Locke azonban úgy értelmezi át az elkülönítettséget, hogy az érzéki ideák is elkülönítettek lehessenek (lásd 5.1.). Vagy: Descartes az ezerszög ideáján szemlélteti, hogy geometriai ideáink nem képzetek (Elmélkedések, 89–90.), hiszen ez az idea elkülönített, noha az ezerszög képzetét nem tudjuk elkülöníteni a kilencszázkilencvenkilenc-szög képzetétől. Locke az ezer és a 999 oldalú testről azt írja, hogy az erről való összetett ideánknak a számmal kapcsolatos része elkülönített, míg az alakkal kapcsolatos része nem (II.29.13–14.). Ha pedig Locke nem ismeri el a tiszta intellektus létezését, azt kell gondolnia, hogy ideáink materiálisak, s ennélfogva képzetek.

Ayers érvelése azonban bizonyos értelemben körben forog (Soles, „Is Locke an Imagist?"). Előfeltételez ugyanis egy nagy ívű értelmezési sémát, mely szerint az

adott korban csak két komplex álláspont között lehetett választani: a materializmus között, mely szerint minden idea érzéki, és a dualizmus valamilyen fajtája között, amely tagadja ezt. Ha elfogadjuk ezt az interpretációs sémát, az Ayers által idézett passzusok valóban azt mutatják, hogy Locke az előbbi álláspontot fogadta el. Azonban ha *nem* fogadjuk el ezt az értelmezési sémát, e passzusok nem bizonyítják, hogy Locke az összes ideát érzéki jellegűnek tekintette. A gondolkodás testi alapjaira vonatkozó megjegyzések önmagukban irrelevánsak. A tiszta intellektus implicit tagadása pedig egyszerűen Locke empirizmusából következik. Ha ugyanis nincsenek velünkszületett ideák, márpedig nincsenek, akkor nem létezik tiszta intellektus sem, amelynek anyagát az efféle ideák képeznék. Mármost az Ayers proponálta értelmezési sémát pontosan a szövegeknek kellene megalapozniuk. Locke szövegei azonban éppenhogy azt mutatják, hogy nem illik bele ebbe a sémába. Egyfelől, a test és lélek viszonyáról hivatalosan nem foglal állást (lásd 10.3.). Másfelől, semmi nyoma annak, hogy a materializmus kérdését összekapcsolná az ideák természetének kérdésével. Magyarán: amikor Ayers amellett érvel, hogy Locke szerint az ideák képzetek, Locke szövegeit egy olyan értelmezési sémában olvassa, amelynek érvényességét Locke szövegei nem támasztják alá.[5]

Vagyis nem szólnak meggyőző érvek amellett, hogy Locke az összes ideát érzéki jellegűnek tekintette volna. Ugyanakkor ezekben az érvekben mégiscsak van valami. Tény ugyanis, hogy az ideákkal kapcsolatos általános megállapításait Locke szívesen szemlélteti érzéki ideákkal. S az is tény, hogy sehol nem tesz különbséget érzéki és fogalmi gondolkodás között.[6] Hogy tisztábban lássunk, némi kitérőre van szükség.

Locke úgy gondolja, hogy ideák helyett időnként *szavakban* gondolkodunk:

> A matematikusok, kik elvonatkoztatják gondolkodásukat a nevektől, és ahhoz szoktatják magukat, hogy a fontolóra veendő ideákat magukat helyezzék elméjük elé, nem pedig puszta hangokat helyettük, ezáltal ama tétovázás, hűhó és zűrzavar jelentős részét elkerülik, mely oly igen visszavetette az emberek előrehaladását a tudás más részeiben. (IV.3.30.)

[A] legtöbb ember, ha ugyan nem mind, a gondolkodásában és az okfejtéseiben szavakat használ az ideák helyett, legalábbis akkor, amikor elmélkedésének tárgya összetett ideákat tartalmaz. Ami súlyos bizonyítéka ilyenfajta ideáink tökéletlenségének és bizonytalanságának, s jelként szolgálhat annak megmutatására, hogy melyek

[5] Soles azt is megmutatja, hogy az Ayers által Locke-nak tulajdonított álláspont Locke több tanításával is összeegyeztethetlen. Arra is felhívja a figyelmet, hogy míg az *Értekezés* 1671-es első vázlatában számos olyan megfogalmazás található, amely arra utal, hogy az ideák képzetek, a végleges szövegből ezek túlnyomó többsége hiányzik. Ezek kigyomlálása arról tanúskodik, hogy Locke tudatosan elhatárolja magát a Hobbes-féle állásponttól. Ayers további bírálatát lásd Tomida („The Imagist Interpretation") és Yolton (*Perception and Reality,* 110–3.).

[6] Megkülönbözteti ugyan az egyedi és az elvont ideákat, de ez nem feleltethető meg az érzéki-fogalmi megkülönböztetésnek: az egyedi ideák is lehetnek fogalmiak, s az elvontak ideák is lehetnek érzékiek. Isten ideája egyedi, de fogalmi jellegű, azon egyszerű ideák pedig, melyek a 'fehér' és az ehhez hasonló általános szavak jelentései, elvontak (II.II.9, II.31.12, III.3.1–4.).

azok a dolgok, amelyekről van világos és tökéletesen megalapozott ideánk, s melyek azok, amelyekről nincs. Mert ha gondosan megfigyeljük azt a módot, ahogyan elménk gondolkodik és okoskodik, fölteszem, azt fogjuk találni, hogy amidőn gondolkodásunkban ítéletet alkotunk a fehérről, a feketéről, az édesről vagy a keserűről, a háromszögről vagy a körről, akkor elménkben elő tudjuk állítani, sőt gyakorta csakugyan elő is állítjuk magukat az ideákat nevük vizsgálata nélkül. Ha azonban az összetettebb ideákat, úgymint például az emberről, a vitriolról, a lelkierőről, a dicsőségről alkottakat kívánjuk fontolóra venni, vagy ezek kapcsán akarunk ítéletet alkotni, akkor rendszerint a nevet tesszük az idea helyébe; hisz az e nevek által jelölt ideák többnyire tökéletlenek, zavarosak és meghatározatlanok, ezért magukat a neveket vesszük górcső alá, minthogy ezek világosabbak, bizonyosabbak és elkülönítettebbek, továbbá könnyebben megjelennek gondolkodásunk előtt, mint a tiszta ideák; s így e szavakat használjuk maguk az ideák helyett még akkor is, midőn magunkban elmélkedünk és okoskodunk, s kimondatlan, elmebeli ítéleteket hozunk. (IV.5.4.)

[B]ár az önmagukban, nevük teljes elhanyagolásával szemügyre vett ideák vizsgálata és megítélése a legjobb és legbiztonságosabb út, mely a világos és elkülönített tudáshoz vezet, mindazonáltal az uralkodó szokás miatt, melynek megfelelően hangokat használnak ideák helyett, ezt az utat, úgy gondolom, fölöttébb kevesen járják. (IV.6.1.).

E passzusokban Locke expressis verbis szembeállítja az ideákban való gondolkodást a szavakban való gondolkodással. Az első és a második idézet azt mutatja, hogy az ideákban való gondolkodást az érzéki gondolkodással azonosítja. A második idézet esetében ez meglehetősen nyilvánvaló. A feketét, a fehéret, az édeset, a keserűt, a háromszöget és a kört képesek vagyunk szavak nélkül elképzelni. Az embert, a vitriolt, a lelkierőt és a dicsőséget nem igazán. Az első kettőt ugyan vizualizálhatjuk, de a mentális kép nem ragadja meg maradéktalanul azt, amit emberen illetve vitriolon értünk: az ember képéből hiányzik a racionalitás, a vitrioléból a maró hatás. A lelkierő és a dicsőség pedig még ennyire sem jeleníthető meg érzékeink útján. A dicsőségre gondolva elképzelhetjük ugyan a görög válogatottat, amint átveszi az európabajnoki kupát, de az is biztos, hogy e kép nem fejezi ki azt, amit dicsőséget értünk. Az első idézet pedig azért tanúsítja ezt, mert a matematikai gondolkodás Locke szerint vizuális ideák segítségével történik (lásd 7.2.). Vagyis, amit itt Locke szavakban való gondolkodásként ír le, az voltaképpen nem más, mint az érzékivel szembeállított *fogalmi* gondolkodás. Ugyanakkor nem hagy semmi kétséget aziránt, hogy a verbális-fogalmi gondolkodást csupán gyatra pótszernek tartja, amely alacsonyabb rendű az érzéki gondolkodásnál. Tétovázáshoz, hűhóhoz és zűrzavarhoz vezet, ezért csak akkor folyamodunk hozzá, ha a nevek által megjelölt ideák tökéletlenek, zavarosak és meghatározatlanok.

Ez a kép tökéletesen világos, csakhogy ellentmondani látszik Locke egyéb tanításainak. Az ideát Locke így definiálja: „ami az értelem tárgyát alkotja, valahányszor csak az ember gondolkodik" (I.1.8.). E szerint nem lehetséges szavakban gondolkodni, hiszen gondolkodásunk tárgyai az ideák. Ez az ellentmondás esetleg feloldható

oly módon, hogy a definícióban szereplő 'gondolkodás' szó a valódi, komoly, teljes értékű gondolkodást érti, nem pedig a silány verbális-fogalmi gondolkodást. De ez még nem húzza ki Locke-ot a pácból, mivel azt is vallja, hogy a szavak az ideák jelei (lásd 2.1, 5.2.). A szavak önkényes jelek, melyek csak azáltal bírnak jelentéssel, hogy ideákkal társítjuk őket. Éppen ezért tekinti Locke a nyelvvel való igen súlyos visszaélésnek, ha anélkül használunk egy szót, hogy valamilyen ideát társítanánk hozzá (III.10.2–3.). Ha szavainkhoz nem társítunk ideákat, amit mondunk, értelmetlen.

> Hogy habár a szavak helyes és közvetlen jelentése a beszélő elméjében levő idea, de mert már bölcsőnktől megszokott használatuk révén bizonyos tagolt hangokat nagyon tökéletesen megtanulunk, készenlétben tartunk nyelvünk hegyén és folyton kéznél emlékezetünkben, azonban mégsem vagyunk mindig elég óvatosak ahhoz, hogy jelentésüket tökéletesen megvizsgáljuk vagy elrendezzük, mégis gyakran megesik, hogy az emberek, még akkor is, amikor a fejüket figyelmes töprengésre adják, gondolataikat inkább a szavak, mint a dolgok felé fordítják. Sőt, mert a szavak közül sokat azelőtt tanultunk meg, hogy a velük helyettesített ideákat megismertük volna – ezért némelyek, nemcsak a gyermekek, de még a meglett emberek is számos szót ugyanúgy mondanak ki, mint a papagájok, csak azért, mert a hangokat megtanulták és megszokták. De amíg csak szavakat használunk és ezeknek jelentésük van, addig fennáll egyfajta állandó kapcsolat a hang és az idea közt, meg egyfajta jelölése annak, hogy az egyik a másikat helyettesíti; az ilyen alkalmazásuk nélkül nem volnának többek, mint megannyi *jelentés nélküli zörej.* (III.2.7. – kiemelés F. G.)

Nyilván ugyanez a helyzet akkor is, ha az ideákkal nem társított szavakat csupán magunkban mondjuk ki. Ha ugyanis a szavak az ideák jelei, akkor az, aki szavakban gondolkodik ideák helyett, voltaképpen nem is gondolkodik. A szó, ha nincs mögötte idea, pusztán jelentés nélküli zörej, az elgondolt szó pedig pusztán egy jelentés nélküli zörej ideája. Ezért Locke-nak, ha következetes kíván lenni, azt kellene mondania, hogy az ideáktól mentes verbális gondolkodás egyáltalában nem is gondolkodás.

Locke azonban vonakodik ezt a következtetést levonni, s könnyen érthető, hogy miért. Tény, hogy olykor szavakban gondolkodunk, s bizonyos dolgokról nem is tudunk másként gondolkodni. (Próbálja csak meg valaki az iménti eket szavak nélkül elgondolni!) Ha ezt nem ismerné el gondolkodásnak, hadat üzenne a józan észnek. Ezért igyekszik valami kompromisszumot találni. A verbális fogalmi-gondolkodást nem úgy jellemzi, mint amely mögül *teljesen* hiányoznak az ideák. Ideáink ilyenkor is vannak, csak éppen ezek „tökéletlenek, zavarosak és meghatározatlanok" (IV.5.4.). Ezért a szavak, amelyeket ezen ideák helyett a gondolkodás során használunk, nincsenek teljesen híján a jelentésnek. Következésképp a verbális-fogalmi gondolkodás is gondolkodásnak minősül, jóllehet jóval alacsonyabb rendű az ideákban való gondolkodásnál. Ez a kompromisszum azonban nehezen tartható. Szavakban akkor gondolkodunk, ha a szavak „világosabbak, bizonyosabbak és elkülönítettebbek", mint az ideák. Csakhogy a világosságot és az elkülönítettséget Locke az ideák minőségeiként definiálja. Mit értsünk a nevek világosságán és elkülönítettségén? Ha Locke

valami olyasmire gondol, hogy a neveket, mint puszta *hangokat,* jobban meg tudjuk különböztetni egymástól, mint az ideákat, az sokat nem segít. A szavaknak ugyanis az ideák adnak jelentést, ezért akármilyen világosak is elkülönítettek is a szavak, jelentésük semmivel sem lehet világosabb és elkülönítettebb, mint a mögöttük álló ideák. Márpedig a jelentés az, ami számít, nem a hangzás.

A probléma a következő. Van két igaz kijelentésünk. Egy: fogalmi gondolkodás szavak nélkül nem lehetséges, s ezért időnként szavakban gondolkodunk. Kettő: a szavak önkényes jelek, melyek csak azáltal bírnak jelentéssel, hogy van valami, ami jelentést ad nekik. Locke azonban nem képes ezt a két kijelentést összebékíteni. Hogy lássuk miért nem, érdemes röviden szemügyre venni azt, ahogy ma erről a kérdésről gondolkodunk. Ma valami olyasmit mondanánk, hogy mind a szavak jelentése, mind pedig a verbális gondolkodás olyan reprezentációkon alapul, amelyeknek közvetlenül *nem* vagyunk tudatában, s amelyek csak működésük révén nyilvánulnak meg számukra. Ezek a reprezentációk afféle kapcsolóelemként funkcionálnak az érzéki ingerek, a motorikus aktusok és más mentális reprezentációk között. A befutó érzéki ingerek vagy más mentális reprezentációk aktiválják e reprezentációkat, melyek vagy további mentális reprezentációkat aktiválnak, vagy valamilyen fizikai cselekvéshez vezetnek. Az efféle folyamatoknak néha tudatában vagyunk, néha nem. De ha tudatában is vagyunk, akkor is csak igen keveset észlelünk belőlük, mintha csak a fölöttünk elszálló madarak árnyékát látnánk. Mondjuk tudom, hogy a teniszütő láttán ötlött fel bennem a kérdés, hogy hova tettük a pingpong labdákat. De hogy a teniszütő látványa hogyan vezetett ehhez a gondolathoz, s miért éppen ehhez vezetett, arról sejtelmem sincs. Mármost egy szót akkor értünk meg, ha összekapcsoltuk valamilyen reprezentációval, amely kognitív rendszerünkben egy bizonyos szerepet tölt be, vagyis bizonyos jellegzetes módon kapcsolódik érzékeinkhez, mozgatóidegeinkhez és a többi mentális reprezentációhoz. Egy szót érteni annyi, mint képesnek lenni a neki megfelelő reprezentációt játékba hozni. A szavakban való gondolkodás mögött pedig olyan nem verbális folyamatok állnak, amelyeknek nem vagyunk tudatában. Valószínű, hogy e gondolkodási folyamatok jó része szavak hiányában nem lenne lehetséges, de ami történik, az mindenképp több annál, mint aminek tudatában vagyunk. Vagyis a szavak megértése és a verbális gondolkodás lehetősége bizonyos pusztán alkalmanként és részlegesen tudatosuló reprezentációkon múlik.

Locke felfogásában azonban nincs hely az efféle tudattalan mentális reprezentációk számára. Az ideák nem ilyenek: ezeknek mindig tudatában vagyunk. Éppen ezért Locke az iménti feszültséget nem képes feloldani. Ha ideák híján a szavak értelmetlenek, a verbális gondolkodásnak is értelmetlennek kell lennie. Nem mondhatja azt, hogy az elgondolt szavak mögött, tudattalanul ott rejlik az, ami értelmet ad nekik, mert a szavaknak az ideák adnak értelmet, s azok nem tudattalanok.

De vajon miért vonakodik Locke elismerni bizonyos tudattalan mentális reprezentációk létezését? Részben azért, mert úgy gondolja, hogy a gondolkodás szükségképpen tudatos. Például Descartes ama tézisével vitatkozva, hogy a lélek mindig gondolkodik, fogalmi ellentmondásnak tekinti, hogy anélkül gondolkodjunk, hogy

ennek tudatában lennénk: „ezzel az erővel akár azt is mondhatnánk, hogy az emberi test kiterjedt, ám nincsenek részei" (II.1.19.). Ez azonban önmagában nem elégséges magyarázat. Egyrészt, a gondolkodásnak ugyan tudatában vagyunk, de a mögötte rejlő mechanizmust nem ismerjük (II.23.29, lásd 6.2.). Ilyen értelemben az elme nem tökéletesen átlátszó önmaga számára. A mögöttes reprezentációk feltételezése ismeretelméleti szempontból nem különbözne a Locke által elfogadott korpuszkuláris hipotézistől, mely szerint a testek megfigyelhető tulajdonságai és képességei mögött parányi részecskék elrendeződései állnak. Másrészt, e feltételezés nem mond ellent annak, hogy a gondolkodás szükségképpen tudatos. Locke nyugodtan érvelhetne a következő módon. A gondolkodásról van ideám. Ideáim forrása a tapasztalat. Annak, amit tapasztalok, szükségképpen tudatában vagyok. Ezért a gondolkodásról való ideám csak a tudatos jelenségekre terjedhet ki. A mögöttes reprezentációkat, csakúgy mint a testek korpuszkuláris szerkezetét, csupán feltételezem, de ténylegesen nem rendelkezem róla ideával.

Valójában annak, hogy Locke fejében még csak meg sem fordul a tudattalan reprezentációk gondolata, sokkal mélyebb oka van. A tudattalan reprezentációk, természetükből fakadóan diszpozíciók: állandó készségek, melyek akkor is megvannak, amikor éppen nem nyilvánulnak meg. Locke ideái azonban nem időben fennmaradó dolgok. Nem úgy kell gondolnunk rájuk, mint ahogy a fogalmakra gondolunk, azaz mint diszpozíciókra vagy készségekre, amelyeket olykor felhasználunk, de amelyek akkor is valamilyen formában megvannak bennünk, ha pillanatnyi gondolkodási folyamatainkban éppen nem jutnak szerephez. (Stewart, „Locke's Mental Atomism", 1, 63–5.). Az ideák pillanatnyi entitások. Akkor és addig léteznek, amíg gondolatainkban helyet kapnak. Ez már az idea hivatalos definíciójában is kifejezésre jut: az idea az, „ami az értelem tárgyát alkotja, valahányszor csak az ember gondolkodik" (I.1.8.). Ez ugyan megengedi, hogy ideák akkor is létezzenek, amikor éppen nem alkotják az értelem tárgyát, de ebben az esetben a második tagmondat redundáns. Ennél lényegesen egyértelműbb bizonyíték, hogy Locke rendszeresen azonosítja az ideákat az aktuális, azaz éppen folyamatban lévő észlelésekkel: „az *ideák birtoklása* és az *észlelés* egy és ugyanaz a dolog" (II.1.9.).[7] Az emlékezetet pedig nem úgy jellemzi, mint afféle raktárt, ahová az éppen nem észlelt ideákat félretehetjük, hanem mint képességet a megszűnt ideák újrateremtésére:

> Miután azonban ideáink nem egyebek, mint aktuális *[actual]* észleletek az elmében, amelyek megszűnnek létezni, mihelyt már nem észleljük őket, ezért az, hogy az ideákat félretesszük az emlékezet raktárába, mindössze annyit jelent, hogy az elme képes több alkalommal is fölelevéníteni azokat az észleleteket, melyekkel korábban bírt *[had]*, azzal az ezt kísérő észlelettel egyetemben, hogy ezekkel korábban rendelkezett *[has had them before]*. Ebben az értelemben mondjuk tehát, hogy az ideák emlékezetünkben vannak, holott valójában nincsenek sehol, hanem csupán az elme rendelkezik azzal a képességgel, hogy amikor csak akarja, fölelevenítse, s mintegy ismét saját magára fesse őket[.] (II.10.2. – a megjelölt helyeken pontosítottam a fordítást)

[7] Vö. II.1.3, II.1.5, III.1.23, II.32.1.

Ha az ideák pillanatnyi entitások, akkor az ideákból felépülő ítéletek is azok. Ennélfogva tudásunkra sem szabad úgy gondolnunk, mint valamiféle permanens dologra, amely akkor is megvan, amikor éppen nem gondolunk bele, vagy nem használjuk fel. Akkor tudunk, amikor éppen észleljük az ideák egyezését vagy nem egyezését. Ez a gondolat az innátizmus bírálatakor is felbukkan. Locke fő érvére, miszerint nincsenek egyetemesen helyeselt elvek, az innátista megpróbálhat azzal felelni, hogy az elvek diszpozíciók formájában vannak meg az elmében. Afféle készségek, amelyek csupán bizonyos feltételek közepette nyilvánulnak meg. Akkor helyeseljük őket, ha nekünk szegezik a kérdést, ha megtanuljuk az eszünket használni, ha megértjük őket, vagy valami hasonló (lásd 3.1.). Locke ezt nem engedi meg: „nem lesz könnyű felfogni, mit is értenek az értelembe implicit módon bepecsételt elveken; hacsak azt nem, hogy az elme képes megérteni és határozottan helyeselni az ilyen tételeket" (1.2.22.). Vagyis az elvek maguk nem diszpozíciók, hanem nekünk van meg a diszpozíciónk helyeslésükre. Ugyanez a gondolat húzódik meg amögött, hogy Lockenak némi nehézségbe kerül megmagyarázni, hogy miként tudhatok valamilyen bizonyításra szoruló ítéletet, ha a bizonyítást elfelejtettem, s ezért pillanatnyilag nem észlelem az ideák egyezését vagy nem egyezését (lásd 2.1.).

Ez a végső magyarázata annak, hogy Locke miért nem képes zöld ágra vergődni a fogalmi-verbális gondolkodással. A tudattalan reprezentációk, melyekre a verbális gondolkodás megértéséhez szükség van, diszpozíciók. Az elme locke-i ontológiájából azonban hiányoznak a diszpozíciók. Ezért nincs semmi, ami a magunkban kimondott szavaknak jelentést adhatna. Ezért ezek üres szavakká, „jelentés nélküli zörejekké" válnak. A verbális gondolkodás ezért értelmetlen belső monológra redukálódik, olyanra, mintha egy kívülről megtanult kínai szöveget mondanánk fel magunkban, amelynek nem ismerjük a jelentését.

Számunkra mindez most azért érdekes, mert ennek alapján választ kaphatunk arra a kérdésre, hogy azonosítja-e Locke az ideákat az érzéki reprezentációkkal. A válasz pedig az, hogy nem fogadja el elméleti tézisként azt, hogy az összes idea érzéki jellegű. Elméletéből viszont mégiscsak ez következik. Ideái ugyanis tudatos mentális epizódok. Mármost kétféle mentális epizódnak vagyunk tudatában: a magunkban kimondott szavaknak és különféle érzéki reprezentációknak. A szavak nem ideák. Ezért az ideák nem lehetnek mások, mint érzéki reprezentációk. Ezt a következményt azonban nem ismerte fel. Ha világosan átlátta volna, hogy az ideák epizodikus jellege ezzel a következménnyel jár, akkor vagy felül kellett volna vizsgálnia azt a nézetét, hogy az ideák mentális epizódok, vagy nyíltan el kellett volna ismernie, hogy az ideák érzéki jellegűek. Csakhogy nem látta át. Ebben minden bizonnyal az is közrejátszott, hogy a fogalmi-érzéki megkülönböztetésnek nem tulajdonított jelentőséget. Fő célkitűzése ugyanis annak megalapozása volt, hogy ideáink, kivétel nélkül, a tapasztalatból származnak. Számára az volt a kihívás, hogy számot adjon az olyan ideákról, amelyekről sokan úgy vélték, hogy nem származhatnak a tapasztalatból, jelesül Isten ideájáról, mely tartalmazza a végtelenséget, és a matematikai ideákról. Mármost az olyan ideák, mint az ember, a vitriol, a lelkierő vagy a dicsőség vitathatatlanul a tapasztalatból származnak. Ezért nem is gondolt arra, hogy ezek

valamilyen szempontból nehézséget jelenthetnének. Ez magyarázza, hogy amikor az ilyen ideák felépítését és megszerzésük módját tárgyalja, cseppet sem feszélyezi, hogy ezek nem érzéki jellegűek. Számára elég az, hogy az ilyen ideákat végső soron érzéki benyomások alapján szerkesztjük meg. Hogy a megszerkesztett idea maga nem érzéki jellegű, nem zavarja.

Vagyis az, hogy az *Értekezés* azt a látszatot keltheti, mintha az ideák érzéki megjelenések lennének, nem pusztán csalóka látszat, amely abból adódik, hogy Locke nem válogatta meg elég gondosan a példáit. Az ideák és az érzéki megjelenítések azonosításának van elméleti alapja. Ez az elméleti alap nyilvánul meg akkor, amikor Locke érzéki benyomásokat és képzeteket hoz példaként az ideákra. Azonban nem tudatosította, hogy elméletéből ilyen konklúziók adódnának. Márpedig azért nem tudatosította, mert maga a kérdés, hogy ideáink kivétel nélkül érzéki jellegűek, egyáltalán nem tűnt számára fontosnak.

Ha álláspontját ilyen módon magyarázzuk, akkor az a vád, hogy az empirista program megvalósítása során összemossa az érzékit a fogalmival, s az utóbbit az előbbire redukálja, pontosításra szorul. Locke valóban összemossa a kettőt. De nem azért, mert a fogalmit az érzékire redukálja, hanem azért, mert a fogalmit a verbálisra redukálja. Ez pedig nem empirizmusából fakad, hanem ama, az empirizmustól független elkötelezettségéből, hogy a tudásról mentális epizódok révén kíván számot adni. Ez persze nem jelenti azt, hogy empirista programja sikeres lenne. Nem az, mert nem képes számot adni a fogalmi gondolkodásról. De nem azért nem képes erre, mert empirista, hanem azért, mert az elmében nem ad helyet a diszpozícióknak.

4.2. A TÖRTÉNETI HÁTTÉR

Locke nem az egyetlen 17–18. századi szerző, akit reprezentációnalistaként szokás értelmezni. A Reidtől eredeztethető felfogás szerint a reprezentációnalizmus Descartestal veszi kezdetét, s innen egyenes út vezet a hume-i szkepticizmushoz. Ezt az elgondolást az utóbbi két évtizedben több ponton is kikezdték.[8] Az újabb megközelítésekre az jellemző, hogy a korábbiaktól eltérően ítélik meg Descartes viszonyát az intencionalitással kapcsolatos középkori elméletekhez. A reprezentációnalista felfogás szerint Descartes teljes egészében leszámolt a középkori hagyománnyal, s legfeljebb egy-két terminust őrzött meg. Az újabb kutatások fényében a szakítás korántsem volt radikális. Descartes ugyan következetesen elvetette a skolasztikus metafizikát,

[8] Ariew és Grene, „Ideas, in and before Descartes"; Cooke, „Arnauld's Alleged Representationalism"; Costa, „What Cartesian Ideas Are Not"; Cronin, *Objective Being in Descartes and Suarez*; Jolley, *The Lights of the Soul*; Lennon, „The Inherence Pattern and Descartes' Ideas"; McRae, „'Idea' as a Philosophical Term"; Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy*, *Malebranche and his Ideas*; Normore, „Meaning and Objective Being"; Nuchelmans, *Judgement and Proposition*; Perler, *Repräsentation bei Descartes*. Wells, „Objective Reality of Ideas"; Yolton, *Perceptual Acquaintance*, *Perception and Reality*. Az idea-fogalom történetének rövid áttekintését lásd Ayers, „Ideas and Objective Being".

de az intencionálissal kapcsolatos középkori nézeteket megőrizte, s módosításokkal ugyan, de beépítette saját filozófiájába.

A középkori nézetek Arisztotelészre támaszkodtak, aki azt írja, hogy a megismerés során az elme azonossá válik azzal a dologgal, amelyet megismer (*A lélek*, 430a20, 431b17–8.). Ez mai szemmel meglehetősen bizarrnak hat, mert hát egy kő tanulmányozása során semmilyen részem nem változik kővé. Arisztotelész nem is ilyesmire gondol. Nála a dolgok anyagból és formából állnak. Az előbbi az alapanyag, mely végső soron az elemek (föld, víz, levegő, tűz) valamilyen kombinációja. Az utóbbi az a struktúra, amelyben az anyag elrendeződik. Azt, hogy valami micsoda, vagyis hogy milyen fajba tartozik, s milyen, a fajra jellemző tulajdonságokkal és viselkedésmódokkal bír, a forma határozza meg. Anyagi összetételemet tekintve feltehetően nem különbözöm a disznótól. Az, hogy nem disznó vagyok, hanem ember, az engem alkotó anyag elrendezettségének, vagyis formájának köszönhető. Ennélfogva a forma alkotja a dolog lényegét. A megismerés úgy történik, hogy megismerő elméje felveszi a megismert dolog formáját. Minthogy a forma, bizonyos értelemben, maga a dolog – hisz ez teszi a dolgot azzá ami –, az elme valóban azonossá válik a megismert dologgal. Az elme azonban csak a dolog formáját ölti magára, anyagi változáson nem megy keresztül. Vagyis, ha egy követ ismerek meg, elmém felölti ugyan annak formáját, de ezáltal nem válik kővé. Tehát a megismerés folyamán az a forma, amely eddig csak egy bizonyos anyagban volt jelen, megjelenik egy másik helyen is, az elmében. A kő formája a szokásos anyagban maga a kő, a kő formája az elmében pedig a kőre vonatkozó gondolat.

Hogy a kő formája pontosan miként van jelen az elmében, az attól függ, hogy miféle megismerésről van szó, érzéki vagy gondolati megismerésről. Az érzékelés során a forma részlegesen és materiálisan jelenik meg az elmében. Azért részlegesen, mert az érzékelés során csak a dolog érzéki formáját, azaz érzéki tulajdonságait ismerjük meg. És azért materiálisan, mert az érzékelés anyagi folyamat: az érzékelés során a dolog érzéki formája egy másik anyagban realizálódik. Az érzéki megismerés továbbá konkrét individuumokra vonatkozik; amit látok, az egy konkrét kődarab. Ez a megismerési mód passzív: a dolog mintegy bepecsételi a formáját az elmébe. A gondolati megismerés ezzel szemben aktív. Az ezért felelős lélekrész, melyet a középkorban aktív értelemnek neveztek, az érzéki formák alapján elvonatkoztat az egyedi vonásoktól, s ekként előállítja annak a fajnak a lényegét, amelyhez a korábban érzékelt egyedek tartoznak. Ekkor is egy formát vesz fel, csak ez a forma immár nem érzéki, hanem intelligibilis, nem egyedi, hanem általános, s nem testi módon van jelen, hanem tisztán immateriális módon.

Ez a képet aligha lehet reprezentációs elméletnek nevezni.[9] A formát ugyanis kétféleképpen szemlélhetjük. Egyfelől a forma, bizonyos értelemben, maga a dolog. Ha így tekintjük, akkor az, ami az elmében van, maga a dolog, nem pedig annak reprezentációja. Másfelől, a forma valóban valamiféle közvetítő szerepet játszik: ez az,

☞ [9] Hoffmann szerint az, de ő is elismeri, hogy tartalmát és motivációját tekintve különbözik a szokásos reprezentációs elméletektől („Direct Realism, Intentionality").

amelynek mentális jelenléte révén a dolgot megismerjük. De ha így tekintjük, akkor sem azonosítható a reprezentációs elméletben szereplő mentális tárggyal. Az a kifejezés ugyanis, hogy a forma az értelemben van, némileg félrevezető. Mégpedig azért, mert a forma, amely az értelemben van, nem választható el magától az értelemtől. A forma nem valamilyen, az értelemtől különböző dolog, amely, valamilyen metaforikusan értett módon, „benne van" az utóbbiban, hanem az a mód, ahogy az utóbbi az adott tárgy megismerésekor létezik. Mentális ugyan, de nem tárgy. Másként fogalmazva, a forma az értelemben, maga az értelem, minthogy a forma dologban maga a dolog. Ennélfogva a forma nem valamilyen köztes entitás, amely a fizikai tárgytól és az értelemtől egyformán különbözik, hanem valami olyasmi, ami mindkettővel azonos. Pontosan ezért lehet az elme azonos a megismert dologgal.

Erre az arisztoteliánus alapra a középkorban számos különböző elmélet épült. Aquinói Szt. Tamásé valamelyest emlékeztet a reprezentációnalista felfogásra, ti. nála az elgondolt tárgy némi önálló mentális realitással bír. Nem azonosítja ugyanis a rá irányuló mentális aktussal, hanem azt mondja róla, hogy az elmében akcidensként, azaz nem-lényegi tulajdonságként, jelen van, még ha nem is létezhet a mentális aktustól függetlenül. Magyarán, az elgondolt kő nem ugyanaz, mint a kő elgondolása; bár az előbbi nem létezhet az utóbbi nélkül, mégis az utóbbitól elkülöníthető mentális létező. Egy másik elgondolás, mely Hervaeus Natalis, saint-pourçaini Durandus és Petrus Aureolus nevéhez köthető, megtagadja az elgondolt tárgyaktól ezt a korlátozott önállóságot. E szerint az elgondolt tárgy nem a tárgy elgondolásától elkülöníthető akcidens: az elgondolt kő és a kő elgondolása egy és ugyanaz a létező. Duns Scotus – velük szemben és Tamáshoz hasonlóan – az elgondolt tárgyat függetleníti a mentális aktustól, csakhogy ezt másként teszi, mint Tamás. Nála ugyanis az elgondolt tárgy nem mentális létező. A kő elgondolása mentális létező, de az elgondolt kő nem az. Ez nem azt jelenti, hogy valódi létező, mint a kő maga, hanem azt, hogy csökkentett létezéssel *[esse diminitum]* bír, elgondolt tárgyként való létezéssel *[esse obiectivum].* Ezeket a gondolatokat Descartes felé Francisco Suarez közvetíti (*Objections and Replies,* 164, AT VII 235). Suarez különbséget tesz a formális fogalom és az objektív fogalom között. A formális fogalom, a tárgy elgondolása, valódi létező, s nem más, mint az elme tulajdonsága. Az objektív fogalom, vagyis az elgondolt tárgy, nem feltétlenül valódi létező, hiszen valamilyen privációra is, azaz valaminek a hiányára is gondolhatunk. De az objektív fogalom mégsem mentális létező, hiszen ami mentálisan létezik, az a tárgy elgondolása, azaz a formális fogalom. Mai terminológiával azt mondhatnánk, hogy a gondolkodás tárgya nem feltétlenül valódi, fizikai tárgy, de ez nem jelenti azt, hogy mentális tárgy. Ami mentális létező, az a gondolkodás aktusa, nem pedig tárgya.

Descartes idea-tana erre a fogalomrendszerre épül. Maga az 'idea' terminus is középkori eredetű: eredetileg az Isten elméjében lévő formákat jelentette, a fajok lényegeit, melyek az egyes individuumok teremtésekor mintegy mintaként szolgálnak. Descartes ellenben azon dolgokra alkalmazza, amelyek az emberi elmében vannak, amikor elgondolunk valamit. Hogy ezt pontosan hogyan kell érteni, azt a formális-objektív megkülönböztetés hivatott közelebbről megvilágítani. Formális realitását

tekintve – vagy ahogy néha nevezi, materiális értelemben –, az idea értelmi művelet, objektív realitását tekintve pedig a művelet által reprezentált dolog (Elmélkedések, 14).[10] Másként fogalmazva, a formális realitás az elgondolás aktusa, míg az objektív realitás az elgondolt tárgy. Ez a megkülönböztetés kulcsszerepet játszik a Harmadik elmélkedés istenérvében. Isten ideája, mondja Descartes, minden ideánál nagyobb objektív realitással bír. Minthogy pedig egy idea okának legalább akkora formális realitással kell bírnia, mint amekkora az idea objektív realitása, Isten ideája nem származhat mástól, mint egy olyan lénytől, aki ugyanezzel a realitással formálisan rendelkezik. Vagyis magától Istentől kell származnia. Az ideák okaira vonatkozó oksági elvvel Descartes eltér a középkori hagyománytól, amely szerint az objektív realitás nem igényel hatóokot (lásd Caterus ellenvetését, *Objections and Replies*, 67, AT VII 93.).

Számunkra azonban inkább az a fontos, hogy a descartes-i fogalmak meglehetősen jól értelmezhetők az arisztoteliánus anyag-forma metafizika keretében. A formális realitás a tényleges létezésnek feleltethető meg, vagyis annak, amikor valamilyen forma jelen van valamilyen anyagban. A kő és a kő elgondolása ezért két különböző formális realitás, egyazon forma két különböző anyagban való megvalósulásai. ('Anyag' helyett inkább 'közeg'-ről fogok beszélni, hiszen az elgondolt kő az elmében valósul meg, amely Descartes-nál immateriális.) Az objektív realitás fogalmához pedig úgy jutunk el, hogy a kő elgondolását a megvalósító közegtől függetlenül tekintjük, vagyis ha elvonatkoztatunk attól, amiben megtestesül. Az idea, ennek megfelelően, egy forma megvalósulása egy sajátos közegben, jelesül az emberi elmében. Ez valóban kétféleképpen vehető szemügyre, formálisan, vagyis azzal a közeggel együtt, amelyben megvalósul, és objektíve, azaz a megvalósító közeg nélkül. Descartes több megfogalmazása is pompásan beleillik ebbe a képbe. (1) A 'formális realitás' és az 'aktualitás' kifejezéseket szinonimákként kezeli (Elmélkedések, 51–2.). A formális realitást az imént egy forma valamilyen közegben való megvalósulásnak feleltettük meg, márpedig az aktuális létezők (ha figyelmen kívül hagyjuk a mozdulatlan mozgatót), mindig valamilyen forma anyagi megvalósulásai. (2) Ugyanez magyarázza, hogy a formális realitást olykor materiálisnak nevezi (Elmélkedés, 14.): a formális realitásba – szemben az objektív realitással – beleértjük a megvalósító közeget. (3) Az ideát egy helyen „a gondolat formája"-ként definiálja – hisz az idea forma, amely az értelemben, s nem az anyagban van (*Objections and Replies*, 113, AT VII 160, vö. 132, AT VII 188.). (4) Az objektív realitást „tökéletlen létmódnak" nevezi, ami azért „mégsem teljességgel semmi" (Elmélkedések, 52.). Tökéletlennek azért tökéletlen, mert a forma önmagában nem létezhet, de azért tényleg több mint a semmi. (5) „[A] Nap ideája maga a Nap, mely az értelemben létezik – természetesen nem formálisan, mint az égbolton, hanem objektíve, ahogy a dolgok az értelemben lenni szoktak" (*Objections and Replies,* 75, AT VII 102.). Minthogy a Nap formája az égbolton és az

[10] Az objektív realitás fogalma Locke-nál is felbukkan: „Azt hiszem, alkalmas lesz ezt 'körülhatárolt' vagy 'meghatározott' ideának nevezni, ha ezt úgy, amint bármely időpontban objektíve az elmében van, és ott ilyenformán meghatározott, hozzákapcsoljuk, és változtatás nélkül rögzítjük egy névhez vagy artikulált hanghoz, amely azután állandó jele lesz ama elmebeli tárgynak, avagy körülhatárolt ideának." (Levél az olvasóhoz, 25.)

értelemben is megvan, ami az értelemben jelen van, az maga a Nap. Minthogy azonban a dolgok csak formájuk, és nem teljes formai és anyagi valójuk révén vannak jelen az értelemben, a Nap másként van jelen az értelemben, mint az égbolton.

De bármilyen könnyű is a descartes-i fogalmak mögé odaképzelni az arisztoteliánus metafizikát, teljesen egyértelmű, hogy azt Descartes következetesen elutasítja. Ez pedig felveti azt a kérdést, hogy az intencionalitás elemzésére használt fogalmak miként illeszthetők be saját ontológiájába. A skolasztikusok ugyan eltérő nézeteket vallottak az intencionalitás ontológiájáról, vagyis arról, hogy pontosan miféle létezők azok, amelyek az intencionalitás elemzésekor szerephez jutnak, de abban egyetértettek, hogy van valami, ami az elme és elmén kívüli világ között oly módon közvetíthet, hogy mindkettőben jelen van, ti. a forma. A vita arról folyt, miként lehet az értelemben megjelenő forma státuszát pontosan megragadni. A descartes-i metafizikában viszont nincsen olyan entitás, amely ezt a szerepet be tudná tölteni. Van kiterjedt szubsztancia és gondolkodó szubsztancia, a kettő között valamiféle oksági kapcsolat, de nincs semmi olyasmi, ami, mintegy semleges közvetítőként, az anyagban és az elmében is jelen lehetne. Kissé másként fogalmazva, a kérdés a következő. Adott három dolog: (1) a ténylegesen létező külső tárgy; (2) elgondolásának mentális aktusa, vagyis az idea formális realitása; (3) az elgondolt tárgy, vagyis az idea objektív realitása. Az első kettővel nincs probléma: a fizikai tárgy a kiterjedt szubsztanciához tartozik, a tárgy elgondolása pedig egy gondolkodó szubsztancia tulajdonsága, azaz modusza. A kérdés az, hogy *hová helyezzük az elgondolt tárgyat.*

Erre felelhetünk úgy, hogy az elgondolt tárgyat azonosítjuk valamelyikkel a másik kettő közül. Mondhatjuk azt, hogy az elgondolt tárgy nem más, mint a *valódi tárgy,* amelyet azonban egy más dologhoz, jelesül az elméhez való viszonyán keresztül jellemzünk. Ebben az esetben a kettő viszonya ugyanolyan, mint a Budapesttől észak-keletre található Miskolc viszonya Miskolchoz. A Budapesttől észak-keletre található Miskolc maga Miskolc, valamivel gazdagabban jellemezve. De azt is mondhatjuk, hogy az elgondolt tárgy *a mentális aktus egyik aspektusa.* Ha most ugyanazt gondolod, mint tegnap, vagyis ha ugyanazt a mentális aktust hajtod végre, akkor ugyanarra a dologra kell gondolnod. Ha tegnap Budapestre gondoltál, ma pedig Miskolcra, ez két különböző mentális aktus. Vagyis az elgondolt tárgy felfogható úgy is, mint egy vonatkozás, amelyben a mentális aktusok hasonlíthatnak vagy különbözhetnek, azaz úgy, mint a mentális aktus egyik jellemzője. Ráadásul e két válasz nem is összeegyeztethetlen, hiszen mondhatjuk azt, hogy az 'elgondolt tárgy' kifejezés kétértelmű. Az idea fogalom filozófiatörténeti újraértelmezésének hívei egyetértenek abban, hogy Descartes az iménti válaszok valamelyikét képviseli, bár hogy melyiket, abban nincs egyetértés. Annyi mindenesetre világos, hogy e válaszok egyike sem reprezentációnalista, hiszen a valódi tárgyon és a mentális aktuson kívül nem feltételez semmilyen további létezőt.

A reprezentációnalista álláspont az lenne, hogy létezik valamilyen harmadik dolog, amely mind a valódi tárgytól, mind a mentális aktustól különbözik, és hogy ez, nem pedig a valódi tárgy az, amelyre a mentális aktus közvetlenül irányul. Ezt az álláspontot Descartes követői közül legerőteljesebben Malebranche képviselte. Male-

branche éles különbséget tesz ideák és érzetek között. Az érzetek – szín, hang, szag, stb. – egyáltalán nem hasonlítanak a dolgok valódi tulajdonságaira, amelyek, ugyanúgy mint Descartes-nál, geometriai jellegűek. Ezekkel kapcsolatban Malebranche nem reprezentácionalista: az elme moduszainak tartja őket. Más a helyzet az ideákkal, amelyek alakot, méretet, mozgást, vagyis geometriai tulajdonságokat ábrázolnak. Amit az ideák mutatnak, az valóban ott van a dolgokban. Az elme azonban csak azt észlelheti, amivel *közvetlen* kapcsolatban van. Minthogy azonban a geometriai tulajdonságok térbeliek, az elme viszont nem rendelkezik kiterjedéssel, magukkal a tulajdonságokkal nem lehet közvetlen kapcsolatban. Amivel közvetlen kapcsolatban van, annak valamilyen mentális tárgynak kell lennie. Az idea ilyen mentális tárgy, amely pusztán reprezentálja a tulajdonságokat. Csakhogy, s ezen a ponton Malebranche elmélete igencsak különbözik a szokásos reprezentációs elméletektől, az ideák nem lehetnek az észlelő saját elméjében – röviden azért nem, mert Malebranche szerint nem létezik olyan oksági mechanizmus, amely az általunk észlelt ideákat elménkben előidézhetné. Ezért az ideáknak Isten elméjében kell lenniük. Ennélfogva, amikor geometriai tulajdonságokat észlelünk, akkor elménk közvetlenül egyesül Isten elméjével – vagyis minden dolgot Istenben szemlélünk.

Ezzel az állásponttal Arnauld szállt vitába. Szerinte a közvetlen kapcsolat malebranche-i gondolata egy téves analógián alapul. Tény, hogy érzékszerveink útján csak azt észlelhetjük, ami megjelenik szemünk előtt, a szó fizikai-térbeli értelmében. Előfordul, hogy nem maga a dolog jelenik meg ily módon szemünk előtt, hanem a vízben vagy tükörben lévő tükörképe. Ekkor valamilyen fizikai közvetítő révén látjuk a dolgokat. Mármost vannak olyan dolgok, például a parányi részecskék vagy a levegő, amelyeket nem szemünk, hanem értelmünk révén észlelünk. Malebranche pedig feltételezi, hogy a mentális észlelés, az érzékszervi észleléshez hasonlóan, megköveteli a közvetlen kapcsolatot. S innen jut el az idea, mint reprezentáló tárgy gondolatához: minthogy az elme és a fizikai dolgok közvetlen kapcsolata nem értelmezhető, ezért a fizikai közvetítők mintájára, mentális közvetítőket kreál. Ez Arnauld szerint súlyos tévedés: a tárgy *ideája* valójában ugyanaz, mint a tárgy *észlelése.* Vagyis csak egyetlen létező van. Ezt azonban két különböző dologhoz való viszonya révén szemlélhetünk: a valódi tárgyhoz való viszonya révén és az elméhez való viszonya révén. Az első viszonylatban szemlélve ideának, a másik viszonylatban szemlélve inkább észlelésnek nevezzük. Ezzel Arnauld a kettővel korábbi bekezdésben vázolt egyik lehetőség mellett száll síkra: az ideákat mint elgondolt tárgyakat, ontológiailag a mentális aktusokra redukálja.

Figyelemre méltó azonban, hogy Arnauld elfogadja Malebranche alábbi megállapításait: „a dolgokat nem közvetlenül látjuk", „[a dolgok] ideái azok, melyek gondolkodásunk közvetlen tárgyai", „a dolog ideájában látjuk tulajdonságait" (*On True and False Ideas,* 70–72.). Jóllehet ezek meglehetősen reprezentácionalista módon hatnak, Arnauld elmagyarázza, hogy ha megfelelő módon értjük őket, akkor tökéletesen összeegyeztethetők imént vázolt álláspontjával. A döntő mozzanat az, hogy minden percepció reflexív. Ha gondolok valamit, szükségképpen gondolom is, hogy gondolok valamit. Ennélfogva minden percepciós aktus egyúttal tárgya is önmagának.

Mármost a percepciós aktus közvetít az elme és a külső tárgyak között. De minthogy a percepciós aktus azonos az ideával, azt is mondhatjuk, hogy a külső dolgokat az idea közvetítésével látjuk. Ha tehát az idea egyfelől közvetíti a külső dolgokat, másfelől a percepció tárgya, e kettőt együttesen úgy fejezhetjük ki, hogy az észlelés közvetlen tárgya az idea, közvetett tárgya pedig a külső dolog.

S ezzel el is jutottunk Locke-hoz. Az iméntiekben körvonalazott kép egyik kezdeményezője, John Yolton, amellett érvel, hogy Locke Arnauld álláspontját osztja (*Perceptual Acquaintance,* 5. fejezet). A történeti kapcsolat egyértelmű. Locke-ról tudjuk, hogy szorosan követte Malebranche és Arnauld vitáját, s ő maga is írt egy vitairatot Malebranche ellenében. Ha ennek ismeretében olvassuk, akkor egyes fordulatai, amelyeknek amúgy nem szoktak jelentőséget tulajdonítani, fontossá válnak. Például:

> Bármely idea legyen is az elmében, az vagy egy épp folyamatban lévő észlelés, vagy egy korábban már folyamatban lévő észlelés volt, s ekkor olyan módon van jelen az elmében, hogy az emlékezet révén újfent folyamatban lévő észleléssé tehető. (1.4.20.)

> Aki azt kérdi, mikor tesz szert az ember a legelső ideáira, tulajdonképpen azt kérdezi, hogy mikor kezd észlelni; hiszen az *ideák birtoklása* és az *észlelés* egy és ugyanaz a dolog. (11.1.9. – Locke kiemelése)

Számos ilyen passzust találunk, nemcsak az *Értekezés*ben, hanem a Malebranche elleni vitairatban („An Examination"), s a Malebranche egyik angol követőjével, s egyben Locke bírálójával, John Norrisszal kapcsolatos feljegyzéseiben is („Locke's First Reply", „Remarks"). Ezek azt mutatják, hogy Locke nem tesz különbséget *észlelés* és *idea* között. Miként Arnauld, ő sem próbál meg az ideákból az észlelési aktusoktól ontológiailag különböző tárgyakat fabrikálni.[11] Való igaz, hogy ezek elszórt megjegyzések; Arnauld-val ellentétben, Locke nem vizsgálja közelebbről, hogy idea és észlelés azonosak-e vagy sem. Ezért, ha pusztán a szöveget tekintjük, nem egyértelmű, hogy az ilyen passzusokat olyan módon kell-e értelmeznünk, hogy nincs ontológiai különbség a kettő között, vagy olyan módon, hogy az éppen tárgyalt kérdés szempontjából a kettő különbségétől eltekinthetünk. Minthogy azonban Locke tökéletesen tisztában volt azzal, hogy egy komolyan vitatott kérdésről van szó, s pontosan ismerte Arnauld álláspontját, ha úgy gondolta volna, hogy az idea az észlelési aktustól különböző létező, aligha fogalmazott volna ismételten ilyen félrevezető módon.

☞ [11] Az idézetek szerepét Yolton több bírálója is félreértette. Szerintük az idézetek nem támasztják alá azt, hogy az ideák mentális aktusok, mégpedig azért nem, mert az angol 'perception' szó egyaránt jelentheti az aktust, és azt is, amit észlelünk, vagyis az aktus tárgyát (Chappell, „Locke's Theory of Ideas", 32–3; Wolterstorff, *John Locke,* 15–6.). Ezért e passzusok kétértelműek – ha ezt a magyar fordításban nem is lehet reprodukálni. Csakhogy Yolton az idézetekkel nem közvetlenül azt kívánja megalapozni, hogy az ideák mentális aktusok, hanem azt, hogy Locke Arnauld álláspontján van (*Perceptual Acquaintance,* 89–90.), amennyiben azonosítja az ideát a percepcióval. Az, hogy az ideák mentális aktusok, ebből következik. Mivel Arnauld, a percepciót mentális aktusnak tekinti, Locke pedig Arnauld álláspontján van, az ideáknak nála is mentális aktusoknak kell lenniük.

Ez az érvelés azonban csak azt teszi világossá, hogy mi az, amit Locke elutasít: az a nézet, mely szerint az idea olyan tárgy, amely ontológiailag különbözik a rá irányuló észlelési aktustól. Azt azonban nem teszi egyértelművé, hogy mit is gondol Locke az ideákról. Ha az ideák nem a reprezentációnalizmus mentális tárgyai, mik ezek? Ezzel kapcsolatban Yolton háromféle dolgot mond:

(1) Az ideák mentális aktusok, az elme moduszai („Ideas and Knowledge" 159; *Perceptual Acquintance,* 93; *Perception and Reality,* 46.).
(2) Az ideák „kognitív tartalmak" vagy „a tudat tartalmai" (*Perception and Reality,* 2.).
(3) Az ideák nem „sajátos tárgyak" (*Perception and Reality,* 67.), sőt „egyáltalában nem dolgok, entitások" („On Being Present to the Mind", 383.).

E megfogalmazások némiképp zavarba ejtőek. Mindazonáltal kihámozható belőlük, vagy inkább mögülük, egy koherens kép. Kezdjük azzal, hogy ha gondolunk valamit, egy mentális aktust hajtunk végre. Amit ma mentális aktusnak nevezünk, az a Locke által átvett karteziánus terminológiájában az elme módosulása, vagyis modusz. A gondolatok tehát moduszok. Azonban nem csak úgy vehetjük őket szemügyre, mint epizódokat az elme életében. Elvonatkoztathatunk időbeli lefolyásuktól, illetve attól, hogy kinek az elméjének a módosulásai, s mintegy statikusan és hordozójuktól függetlenül is szemlélhetjük őket. Így teszünk például, amikor el akarjuk dönteni, hogy egy gondolat igaz-e. Ekkor a gondolatot nem aktusnak tekintjük, hanem egy aktus tartalmának. Mármost Locke szerint az ideák nem mások, mint a gondolatok összetevői (lásd 2.1.). Ezért az, hogy mire gondolunk, mi gondolatunk tárgya, avagy mi gondolati aktusunk tartalma, azon múlik, hogy milyen ideáink vannak. S ezzel el is érkeztünk Yolton (2) megfogalmazásához, ti. hogy az ideák kognitív tartalmak. Az ideák azonban nem léteznek mentális aktusoktól függetlenül. A gondolatok, mint tartalmak, úgy léteznek, hogy gondolják őket. Ezért, az ideák, mint tartalmak, ontológiai értelemben nem függetleníthetők a mentális aktusoktól. Ennek fényében valamelyest érthető, miért mondja Yolton, hogy (1) az ideák moduszok. Az ideák, mint tartalmak, nem a mentális aktusoktól független létezők. Arnauld és Malebranche vitáját például egy helyen így foglalja össze:

> A mentális folyamat mindkét nézet szerint ontológiailag különbözik attól, amit ábrázol, de Arnauld-nál a különálló vagy független ontikus elemek száma egyre redukálódik: a reprezentáló létezők (ahogy Malebranche ideáit nevezi) eltűnnek. Talán nem is igazán eltűnnek, hanem átváltoznak az észlelési aktus egyik aspektusává, amelyet most 'tartalom'-nak nevezhetünk. (*Perception and Reality,* 2.)

Innen pedig elég könnyen értelmezhető az (1)-nek látszólag ellentmondó (3) megfogalmazás is, hogy az ideák nem valamiféle entitások. Ez azt hivatott kifejezni, hogy ellentétben Malebranche-sal, Locke-nál (mint ahogy Arnauld-nál is) gondolataink tartalmai nem avanzsálnak önálló létezővé. De van egy további, szintén ártalmatlan

értelme is, jelesül az, hogy ha valamit gondolati tartalomként mutatok be, azzal nem kell elköteleznem magam e tartalmak valamilyen meghatározott ontológiai besorolása mellett.

S valóban: Locke meglehetősen közömbösen viseltetik az ideák ontológiai státusza iránt. E közömbösség nem is meglepő. Locke vállalkozása ismeretelméleti jellegű. Ha pedig valakinek az a célja, hogy „az emberi tudás eredetét, bizonyosságát és kiterjedését" kutassa (1.1.2.), nem kötelező a gondolati tartalmak ontológiájával foglalkoznia. Ennek alapján érthető, hogy amikor az *Értekezésről* írott bírálatában Norris az ideák ontológiai státusza iránt érdeklődik, és egyebek között azt feszegeteti, hogy ezek szubsztanciák-e vagy azok modifikációi (*Cursory Reflections,* 22–3; idézi: Yolton, *Perceptual Acquaintance,* 108.), Locke, egy privát feljegyzésben, igencsak boszszúsan utasítja el a kérdést:

> A korlátlan gazdagság, melyet a fény e gyermekei, szerencsés születésük okán, a szellemi világban birtokolnak, joggal tart igényt csodálatunkra, s én meghajlok előttük; habár az életet e kiválóságok közelében megnehezíti, hogy szegényebb felebarátaikat, akikhez nem volt oly jó a szerencse, hogy efféle gazdagságot örököljenek, mégis akként kezelik. Így ha megemlíted az ideákat, azonmód felszólítanak, hogy adj számot arról, hogy a dolgok miféle fajtáiként érted ezeket az ideákat, jóllehet talán nem áll szándékodban annál tovább vizsgálni őket, mint amennyiben ezek az észlelés közvetlen tárgyai. („Locke's First Reply", 10–11.)

Ennek az idézetnek a kapcsán nem árt arra is felfigyelnünk, hogy az ideák mibenlétére vonatkozó kérdést Locke azzal utasítja el, hogy őt az ideák csak annyiban érdeklik, amennyiben „az észlelés közvetlen tárgyai". Vagyis „az észlelés közvetlen tárgya" fordulatot úgy használja, mint amely *nem árulja el,* hogy az ideák miféle dolgok. Ez a fordulat, legalábbis ezen a helyen, egyértelműen semleges: egyformán megengedi azt is, hogy az ideák moduszok, azaz mentális aktusok, és azt is, hogy szubsztanciák, azaz mentális tárgyak. Márpedig a reprezentációnalista értelmezés mellett szóló legsúlyosabb érv éppen az volt, hogy az ilyen fordulatok alkalmazásával Locke egyértelműen elkötelezi magát amellett, hogy az ideák mentális tárgyak. Az iménti idézet kétségeket ébreszt ezzel az érvvel kapcsolatban.

4.3. AZ IDEÁK MINT INTENCIONÁLIS TARTALMAK

Úgy gondolom, Yoltonnak igaza van.[12] Álláspontja azonban kiegészítésre szorul. Az ideák ontológiai státuszával kapcsolatos megállapításai ugyan világosak, de Locke ennek a kérdésnek nem tulajdonított jelentőséget. Ami tehát valóban kifejezi, hogy Locke számára mik az ideák, az Yolton ama megfogalmazása, hogy az ideák kogni-

[12] Yoltonéhoz hasonló álláspontot képvisel még Mackie (*Problems from Locke,* 37–51; „Locke and Representative Perception"), Nuchelmans (*Judgment and Proposition,* 140–7.) és Stewart („Locke's Mental Atomism", 1, 58–60.).

tív tartalmak vagy a tudat tartalmai. A tartalom fogalma viszont magyarázatot igényel. A magyarázathoz egy olyan fogalmi keretet hívok segítségül, amely Locke-nak még nem állt rendelkezésére. Ez azonban nem teszi az értelmezést anakronisztikussá. Nem azt állítom ugyanis, hogy Locke ebben a fogalmi keretben gondolkodott, hanem azt, hogy az ebben fogalmi keretben definiált tartalom fogalma olyan sajátosságokkal rendelkezik, mint az idea locke-i fogalma, s ezért az utóbbi értelmezhető az előbbi révén.

Messziről kell kezdenem, az intencionalitás fogalmánál. Az, hogy gondolkodásunk intencionális, azt jelenti, hogy mindig *valamire* gondolunk, azaz gondolatainknak van valamilyen tárgya, azaz vonatkoznak valamire. A gondolatok azonossága függ attól, hogy mire vonatkoznak: aki a kutyára gondol, s aki a macskára gondol, nem ugyanazt gondolják. Ezt, első látásra, a következőképpen lehetne értelmezni. Valamire gondolni annyi, mint valamivel egy sajátos relációban állni. Aki a kutyára gondol, s aki a macskára gondol, ugyanolyan fajta relációban áll, csak éppen más dolgokkal. Ha azonban a valamire gondolást relációként értelmezzük, mint ahogy nyelvünk is sugallja, észre kell vennünk, hogy ez a reláció különbözik a megszokott relációktól. (1) A megszokott relációk feltételezik tagjaik létezését. Az ember nem lehet nagyobb valaminél, ami nem létezik. Gondolni viszont nemlétező dolgokra is gondolhatunk. (2) A szokásos relációk nem tételezik fel, hogy tagjaikat valamilyen sajátos módon gondoljuk el. Ha kidobod a tönkrement babát, és a tönkrement baba történetesen lányod kedvenc játéka, akkor lányod kedvenc játékát dobod ki. De ha arra gondolsz, hogy ki kellene dobni a tönkrement babát, akkor nem feltétlenül arra gondolsz, hogy ki kellene dobni lányod kedvenc játékát. Noha egyazon dologról van szó, számít, hogy miként gondoljuk el.

E furcsaságok többféleképpen értelmezhetők, de számunkra itt két lehetőség fontos. Az egyik szerint a gondolkodás szabályos reláció, csak éppen azon tárgyak, amelyekre gondolunk *nem szabályos tárgyak,* hanem olyan tárgyak (1) amelyek nem a megszokott értelemben léteznek, és (2) amelyek azonossága elgondolásuk módjától függ. A külső tárgy mellett, amelyet 'tönkrement babának' és 'lányod kedvenc játékának' egyaránt nevezhetünk, vannak még ettől különböző gondolati tárgyak. E gondolati tárgyak pedig olyanok, hogy a-tönkrement-baba-mint gondolati-tárgy és a lányod-kedvenc-játéka-mint-gondolati-tárgy nem azonosak. Mármost a reprezentácionalista értelmezés szerint Locke is valami ilyen nézetet vall a gondolkodásról. Gondolkodásunk közvetlen tárgyai nem a szabályos tárgyak, hanem az ideák. Az ideák nem a megszokott értelemben léteznek, hanem az elme lakói. S a legtöbb értelmező számára az is egyértelmű, hogy az ideák akkor és csak akkor azonosak, ha ugyanúgy gondoljuk el őket. (Például Locke szerint, ha valakinek az aranyra vonatkozó ideája csak a sárgaságot és a képlékenységet tartalmazza, míg másvalakié a hőállóságot is, kettőjük ideái különböznek – jóllehet ugyanazt az anyagot próbálják velük megragadni. III.10.19.)

A másik lehetőség az, hogy különbséget teszünk a gondolat *tárgya* és *tartalma* között. A továbbiakban ezeket intencionális tárgynak és intencionális tartalomnak nevezem. Az intencionális tárgy nem valamilyen speciális ontológiai kategóriát vagy

létezési módot jelöl, hanem egy szerepet, amelyet a legkülönfélébb dolgok tölthetnek be. Egy gondolat intencionális tárgya az, amit az illető gondolattal kapcsolatos „Mire gondolsz?" vagy „Mire vonatkozik?" kérdésre felelünk. Ha Héraklészre gondolsz, gondolatod intencionális tárgya Héraklész, vagyis egy nemlétező. Ha Locke idea-fogalmára gondolsz, gondolatod intencionális tárgya egy fogalom. Ha pedig Locke-ra gondolsz, gondolatod intencionális tárgya egy teljesen hétköznapi létező (pontosabban egykori létező). Vagyis a legkülönfélébb létezők és nemlétezők fungálhatnak intencionális tárgyként. Az a kérdés, hogy miben különböznek az intencionális tárgyak a nem-intencionális tárgyaktól, éppoly értelmetlen, mint az a kérdés, hogy a nyelvtani tárgyak miben különböznek a többi tárgytól.

Az intencionális tartalom az a mód, ahogy az intencionális tárgyat elgondoljuk. Semmilyen tárgy nem gondolható el önmagában, minden tulajdonságtól mentesen. Ha valamire gondolunk, valamilyen módon gondolunk rá. Egy dolog számos különböző módon gondolható el, például tönkrement babaként, avagy lányod kedvenc játékaként. Vagy, hogy Frege klasszikus példáját idézzük, a Vénusz bolygóra gondolhatok úgy, mint arra az égitestre, amely elsőként bukkan fel az alkonyi égbolton, és úgy, mint arra az égitestre, amely utolsóként tűnik el a hajnali égbolton. Az intencionális tartalom iménti fogalmából az következik, hogy egy gondolat jellemzésekor elegendő a tartalmát megadni. A tartalom ugyanis eleve tartalmazza a tárgyat. Ha azt kérdezzük, „Hogyan gondolod azt el, amire gondolsz?", az e kérdésre adott válasz megadja a feleletet a „Mire gondolsz?" kérdésre is. Például, ha azt feleled, hogy „Tönkrement babaként", akkor egyértelmű, hogy gondolatod intencionális tárgya a tönkrement baba. De egy gondolat intencionális tárgya megadható úgy is, hogy nem őrizzük meg azt a tartalmat, amelynek révén az illető dolog el van gondolva. Ha tönkrement babaként gondolsz valamire, s a tönkrement baba lányod kedvenc játéka, akkor gondolatod intencionális tárgyaként lányod kedvenc játékát is megjelölhetjük. Vagyis: az intencionális tartalom az intencionális tárgy egy bizonyos csomagolásban. A gondolat intencionális tárgya pedig a gondolat intencionális tartalmába csomagolt tárgy tetszőleges csomagolásban – nem csomagolás nélkül, ti. semmilyen intencionális tárgy sem specifikálható minden fajta elgondolási módtól mentesen.

Ezt a képet két vonatkozásban még általánosítanunk kell. Az eddigiekben végig úgy fogalmaztam, mintha mindig csupán tárgyakat gondolnánk el valamilyen módon. Rendszerint azonban gondolataink propozicionálisak, azaz a mondatokéhoz hasonló szerkezettel bírnak. Nem egyszerűen elgondolunk *valamit,* hanem azt gondoljuk, *hogy…,* például, hogy a tönkrement baba megérett a kidobásra. A tönkrement baba tárgy, de a kidobásra való érettség nem tárgy, hanem valamiféle komplex relációs tulajdonság. Az intencionális tárgy és tartalom fogalompárosa úgy értendő, hogy ez nem csak a gondolatok azon szerkezeti egységeire alkalmazható, amelyek tárgyakra vonatkoznak, hanem minden szerkezeti egységre. Ez nagyon komoly kérdéseket vet fel. De mivel itt nem kell megoldanunk az intencionalitással kapcsolatos problémákat, hanem csupán egy fogalmi keretre van szükségünk Locke értelmezéséhez, ezeket szerencsére nem kell megválaszolnunk.[13]

Továbbá, az eddigi példák alapján úgy tűnhet, hogy az intencionális tartalmak mindig fogalmi jellegűek. Mintha az intencionális tárgyakat eleve szavak révén gondolnánk el, vagy legalábbis olyan módon, amelyet könnyedén és kimerítően szavakba foglalhatunk. Az intencionális tartalom fogalmát azonban nem kell ilyen módon korlátozni. Ha egy dolgot érzékeink útján ragadunk meg, ez ugyanúgy értelmezhető a tartalom-tárgy fogalompárossal, mint a fogalmi megragadás. Ha például te látod a kocsit, míg én csak hallom, gondolatunknak ugyanaz az intencionális tárgya, csak ez a tárgy más-más tartalom révén adódik számunkra. Ugyanaz a helyzet akkor, ha ugyanazt a tárgyat te elölről látod, én pedig hátulról. Ugyanazt látjuk, csak másként. Ez a másként is intencionális tartalomnak minősül.

Az iméntiekben bemutatott két elgondolás ugyanazon tényekből indul ki, csak ezeket más fogalmi keretben helyezi el. A tények a következők: gondolkodásunknak mindig van tárgya; gondolhatunk nemlétező dolgokra; számít az, hogy a tárgyakat milyen módon gondoljuk el. A különös tárgyakkal operáló elmélet e három tényt egyetlen fogalmi konstrukcióval kezeli. Amire gondolunk, az eleve magában foglal egy elgondolási módot. Vagyis amikre gondolunk, azok elgondolásfüggő tárgyak. Ezen elgondolásfüggő tárgyak pedig azáltal léteznek, hogy elgondoljuk őket, s ennélfogva nem kell a megszokott értelemben is létezniük. A tárgy-tartalom elmélet másként jár el. Arról, hogy gondolkodásunknak mindig van tárgya, az intencionális tárgy fogalmával ad számot. Azt, hogy az elgondolás módja számít, az intencionális tartalom fogalma révén ragadja meg. A nemlétezőkre vonatkozó gondolatokat pedig olyképpen rendezi el, hogy az intencionális tárgyat szerepként, s nem ontológiai kategóriaként értelmezi – olyan szerepként, amelynek betöltéséhez nem szükséges létezni.

Bár az első lehetőség elegánsabb, manapság meglehetősen népszerűtlen. Ennek fő oka az, hogy nem tud mit kezdeni azzal a nyilvánvaló ténnyel, hogy gondolhatunk ugyanazon dolgokra, amelyekre cselekedeteink irányulnak. Ha azt gondolom, hogy a tönkrement baba megérett a kidobásra, fogom, és kidobom. Amire gondolok, és amit kidobok, egy és ugyanaz. Jelen elmélet szerint viszont amire gondolok, az valamilyen elgondolásfüggő létező, míg amit kidobok, az egy közönséges fizikai tárgy, amely egyáltalán nem elgondolásfüggő. Ezt a nehézségét kétféleképpen lehet megpróbálni elkerülni. Az egyik a gondolkodás közvetett és közvetlen tárgyának megkülönböztetése: bár közvetlenül valamilyen elgondolásfüggő dologra gondolok, közvetve gondolhatok kevésbé egzotikus dolgokra is. A másik lehetőség az, hogy a közönséges dolgok is elgondolásfüggők – vagyis a tönkrement baba, amelyet kidobhatok, és a hétfejű sárkány között, amelyet csak elgondolok, de amellyel szerencsére nem vívha-

☞ [13] Az egyik kérdés az, hogy ontológiailag hogyan kezeljük a tulajdonságokat; a másik pedig az, hogy egy tulajdonság többféleképpen gondolható-e el. Az egyik klasszikus megoldás Quine-é. Szerinte a tulajdonságokat tárgyak halmazaként kell értelmeznünk, egy halmaz pedig többféle módon gondolható el. Például a szívvel rendelkezés tulajdonsága és a vesével rendelkezés tulajdonsága azonos, mert pontosan ugyanazok a lények rendelkeznek szívvel, mint vesével, de ezt a halmazt, mint a példa is mutatja, kétféleképpen is elgondolhatjuk.

tok meg, nincs olyan markáns ontológiai különbség, mint azt gondolni szokás. Mindkét kiúttal sokan próbálkoztak, de kevesen gondolják, hogy ezek járhatók.[14]

A Yolton által javasolt értelmezés lényege az, hogy Locke ideái nem ilyen különös entitások. De akkor mik: intencionális tárgyak vagy intencionális tartalmak?[15] Egyértelmű, hogy intencionális *tartalmak.* Ez részint az intencionális tárgy fogalmából adódik. Az intencionális tárgyak intencionális volta nem valamilyen belső tulajdonság, hanem egy esetleges és külsődleges vonás, amin nincs mit vizsgálni. Ezért az intencionális tárgyak vizsgálata nem jelöl ki semmilyen értelmes kutatási területet – vizsgálatuk ugyanolyan értelmetlen vállalkozás volna, mint a nyelvtani tárgyak vizsgálata. Ha tehát az ideák intencionális tárgyak volnának, nem volna rajtuk mit vizsgálni. Ennél fontosabb, hogy ha az ideákon intencionális tárgyakat értünk, Locke számos tanítása teljesen érthetetlenné válik. Mihez kezdhetnénk például azzal a tanítással, hogy nincsenek velünk született ideák? Ez valami olyasmit jelentene, hogy nincsenek olyan tárgyak, amelyekre gondolunk, és amelyek velünk születnek!? Vagy: hogyan lehetne maga a tárgy, amelyre gondolunk – szemben elgondolásának módjával – világos és elkülönített? Ha pedig az lehet, akkor nem a gondolkodók, hanem a kézművesek dolga lenne, hogy ideáink világosságáról és elkülönítettségéről gondoskodjanak. Ellenben, ha az ideák intencionális tartalmak, tökéletesen érthető, hogy Locke, akinek célkitűzései ismeretelméletiek, miért foglalkozik velük: ha valaki ismeretelméletet művel, aligha kerülheti el az olyan kérdéseket, hogy milyenek azok a fogalmak illetve más megjelenítési módok, amelyek révén a dolgokat elgondoljuk.

Ezek után már szemügyre vehetjük, hogy milyen megfontolások szólnak a Yolton-javasolta interpretáció mellett. Az első az, hogy érthetővé teszi, hogy Locke miért tekinti olyan *magától értetődőnek* az idea fogalmát. Az *Értekezés* első fejezetében így vezeti be:

> [M]ég itt a mű küszöbén olvasóm bocsánatát kell kérnem az „idea" szó gyakori használatáért, amit a most következő értekezésben tapasztal majd. Miután véleményem szerint ez a szó a leginkább alkalmatos annak megjelölésére, ami az értelem tárgyát alkotja, valahányszor csak az ember gondolkodik, annak kifejezésére használom, amit az elmebeli képmás, képzet [notion], faj szavak jelentenek, bármi legyen is az; tehát annak kifejezésére, mondom, amivel az elme a gondolkodás során foglalatoskodik; és nem kerülhettem el sűrű használatát.
>
> Felteszem, hogy minden további nélkül egyetértenek velem abban, hogy vannak ilyen ideák az emberek elméjében. Hiszen mindenkiben tudatosul, hogy benne jelen vannak; s a többiek szavai és cselekedetei mindenkit meggyőznek arról, hogy másokban is jelen vannak. (1.1.8.)

☞ [14] Az intencionalitás kérdéskörének iménti bemutatásában elsősorban Smith-re és McIntyre-re (*Husserl and Intentionality,* 40–47, 106–108, 141–151.) valamint Crane-re (*Elements of Mind,* 13–33.) támaszkodtam. Természetesen vannak olyan elméletek, melyek nem illeszthetők be egyik típusba sem.

[15] Cseppet sem könnyű eldönteni, hogy a Yoltonéhoz hasonló álláspontot tárgyaló szerzők mit is értenek az olyan kifejezéseken, mint „intencionális tárgy", „kognitív tartalom", vagy „a tárgy, ahogy elgondoljuk". E kifejezések ugyanis csak valamilyen elmélet keretében tisztázhatók. Ilyen elméleti keretet csak Nadler vázol, aki Arnauld ideáit az intencionális tartalmakkal azonosítja (*Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas,* 143–6.).(A Nadler-féle keret lényegében megegyezik az ittenivel.)

Több figyelmet aztán nem is szentel a magyarázatának. Ez inkább a szó jelentésének a magyarázata, nem pedig valamilyen a szó által kifejezett, nem magától értetődő fogalomé. A szó jelentését valóban el is kellett magyaráznia, minthogy ez akkortájt még nem volt elterjedve Angliában. A magyarázat azért ilyen kurta, mert Locke szemlátomást feltételezi, hogy az olvasó számára nyilvánvaló, hogy mire gondol. Az is figyelemre méltó, hogy az 'elmebeli képmás'-t *[phantasm]* és a 'faj'-t *[species]* minden kommentár nélkül helyezi egymás mellé. Ezeknek, mint ahogy azt pontosan tudja, az arisztoteliánus terminológiában egészen más a jelentése. Az előbbi a észlelt egyedi dolog érzéki formájának materiális megjelenése az elmében, az utóbbi pedig a faj lényegének immateriális megjelenése az aktív értelemben. Az, hogy a kettő különbségét figyelmen kívül hagyja, arra utal, hogy teljesen mindegy, hogy valakinek milyen elképzelései vannak azon dolgok természetéről, amelyekkel a gondolkodás során foglalatoskodunk – gondolhatja őket anyagi jellegűeknek, azaz „elmebeli képmásoknak", vagy éppen immateriális „fajoknak", a mű szempontjából mit sem számít. Továbbá gondolkodás nélkül felteszi, hogy az efféle dolgok létét illetően mindenki egyet is ért vele. A szó használatát kifogásoló Stillingfleetnek is hasonló szellemben válaszol, miután az ideákat „a gondolkodás közvetlen tárgyai"-ként definiálja:

> Ennyi volna röviden az én újmódi ideatanom, amit lordságod újmódi ideatanomnak nevez: amely, uram, ha új is, csupán egy régi dolog új leírása *[history].* Mert, gondolom, senki nem vonja kétségbe, hogy az emberek a gondolkodás, érvelés, hívés és tudás aktusait mindig úgy végezték el, mint mostanság; habár hogy ezen aktusok végrehajtásának mikéntjéről ugyanúgy számoltak-e be, azt nem tudhatom. (*Works,* IV, 134–135.)

A 'history' szó használata arra utal, hogy Locke, szándéka szerint, mindenféle elméletalkotás vagy magyarázat nélkül, pusztán leírja a jelenségeket. Ha 'ideán' valóban mentális tárgyat vagy érzet-adatot értene, nem fogalmazhatna ilyen módon. Az a kép ugyanis, hogy közvetlenül nem a külső dolgokra gondolunk, hanem mentális tárgyakra, cseppet sem természetes, magától értetődő, vagy általánosan elfogadott. Ezért, még ha a reprezentációnalista felfogás igazsága nyilvánvalónak is tűnt volna számára, akkor is bővebben kellett volna kifejtenie. Ha azonban ideákon valami olyasmit értett, mint mi intencionális tartalmakon, e nagyvonalúság megérthető. Bár az iménti tálalásban a tartalom fogalma is igen technikainak tűnhetett, e technikai fogalom egy meglehetősen hétköznapi elgondolás kifinomult változata: ha az ember valamit gondol vagy valamit lát, van valami a fejében vagy az elméjében, ami nem maga a dolog, hisz a dolgok nem mindig olyanok, amilyennek látjuk vagy gondoljuk őket. Ez az intencionális tartalom naiv fogalma. Ha pedig az idea ezt jelenti, nem kell hozzá sok magyarázatot fűzni, s az „elmebeli képmások" és a „fajok" egyformán tartalmak, vagy a tartalmak magyarázatára szolgáló technikai fogalmak. Ezt megerősíti a Norrisnak adott válasz is, melyet az előző szakasz végén már idéztünk. Ebben szintén arra hivatkozva utasítja el Norrisnak az ideák mibenlétére vonatkozó kérdéseit, hogy az egyszerű történeti módszert *[plain historical method]* alkalmazza. („Locke's First Reply", 10.)

De ha az 'idea' egyszerű leíró terminus, amelynek használata nem von maga után semmilyen markáns elméletet, s nem is igényel különösebb magyarázatot, akkor vajon miért használ Locke rendre olyan fordulatokat, amelyek könnyen értelmezhetők reprezentációnalista módon? Erre kétféle válasz adható, melyek nem zárják ki egymást. Az egyik az, hogy az ideát igen gyakran definiálták az észlelés vagy a gondolkodás közvetlen tárgyaként, s Locke pusztán átveszi a szokásos szóhasználatot.[16] Már láttuk, hogy ezt a kifejezésmódot nem kell a reprezentációs elmélet melletti elkötelezettség jeleként értelmeznünk. A markánsan antireprezentációnalista Arnauld is használja, s Locke egy ízben éppen akkor folyamodik hozzá, amikor expressis verbis visszautasítja az ideák ontológiai státuszára vonatkozó kérdést. A másik az, hogy e fordulat révén világosan el lehet határolódni az arisztoteliánus felfogástól, mely szerint a megismerés során az elme azonossá válik azzal a dologgal, amelyet megismer: a közvetítés kizárja az azonosságot. Mindenesetre erre utal a worcesteri katedrálisról szóló passzus is (*Works,* IV, 390–1.), melyet korábban a reprezentációnalizmus illusztrálására idéztem. Ott ugyanis Locke éppen azt írja, hogy ha a tudás anyagai „nem maguk a dolgok", ahogy az arisztoteliánus John Sergeant állítja, akkor „ideáknak kell lenniük". Egyébként az összes szerző, aki ilyen módon definiálja az ideát, egyetért az arisztoteliánus azonossági tézis elutasításával.

A második érv, amely a Yolton-féle értelmezés mellett szól, az, amit Locke az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetése kapcsán az ideák és a nekik megfelelő minőségek *hasonlóságáról* mond. Az 1. szakaszban már láttuk, hogy az, hogy az ideák és a minőségek között értelmezhető a hasonlóság relációja, nem használható fel a reprezentációnalista kép alátámasztására. Most azt mutatom meg, hogy valójában komoly nehézséget okoz számára. A reprezentációnalizmus szerint ugyanis az ideák mentális tárgyak. Mármost Locke azt állítja, hogy az elsődleges minőségek ideái hasonlítanak a nekik megfelelő minőségekre – az olyan minőségekre, mint a nagyság, az alak, a helyzet, a mozgás, stb. Ha az ideák mentális tárgyak, akkor ez valami olyasmit kell, hogy jelentsen, hogy magukban az ideákban is megvannak ezek a minőségek, vagyis az ideáknak is van nagyságuk, alakjuk, helyzetük, mozgásuk, stb. E minőségekkel azonban csak kiterjedt dolgok rendelkezhetnek. A mentális tárgyak pedig nem kiterjedtek. Miként lehetne egy idea nagy vagy szögletes?[17]

☞ [16] Pár példa: Descartes, *Objections and Replies,* 127, (magyarul: *Elmélkedések,* 144.); *Elmélkedések,* 47; Malebranche: *The Search After Truth,* III.2.1.; Arnauld: *On True and False Ideas,* 70–2; Leibniz: *Metafizikai értekezés,* XXVI., *Újabb vizsgálódások,* II.1.1.

[17] Jacovides az egyetlen, aki úgy gondolja, hogy Locke szerint ezt lehetséges. A következőképp érvel („Locke's Resemblance Theses", 474–5.): (1) E gondolat akkoriban benne volt a levegőben. (2) A logika nem követeli meg, hogy ami kiterjedt, az testi legyen, példa erre a vetített kép. (3) Locke szokatlanul gazdag képzelőerővel rendelkezik. (4) Nem mondja azt, hogy a lélek nem kiterjedt. Ami (1)-et és (4)-et illeti: az ideákat egyesek képzeteknek, a képzeteket pedig materiális entitásoknak tekintették. Az ideák náluk valóban rendelkezhetnek elsődleges minőségekkel. De Locke-ot nincs okunk közéjük sorolni. Mivel semleges kíván maradni a materializmus-dualizmus kérdésében, nehéz azt hinni, hogy elkötelezi magát egy olyan tanítás mellett, mely maga után vonja a materializmust. Ami (2)-t illeti, a vetített kép valóban nem testi, ti. a fényhullámok, a szó köznapi értelmében, nem „testek". Ugyanakkor a vetített kép térbeli, materiális dolog. Ezért cseppet sem teszi érthetőbbé, hogy a mentális dolgok, az elme lakói (ahol is az

Hogy a dolog érthetőbb legyen, vegyünk egy képet. Itt három dolgot kell megkülönböztetnünk: (1) van maga a kép, (2) van az, amit a kép mutat, vagyis a kép tartalma, továbbá (3) az a képen kívüli dolog, amelyet a kép ábrázol, vagyis a kép tárgya. Az utóbbi kettőt nem szabad összemosnunk: a kép tartalma a képen van, a tárgya viszont nincs a képen, sőt, nem is feltétlenül létezik, hisz a kép ábrázolhat valamilyen képzeletbeli dolgot. Ennek alapján egy predikátum, mondjuk a 'szép', háromféle kapcsolatban lehet a képpel. Lehet szép maga a kép – ekkor számíthat a kritikusok dicséretére. Lehet szép az, amit a kép mutat. Az ebédlők falán rendszerint ilyen képeket találunk, mert hát evés közben a emberek szívesebben néznek például egy zöldellő domboldalt, mint egy véres csatajelenetet. Végül lehet szép az is, amit a kép ábrázol – ez azonban sem a kritikusokat, sem a lakberendezőket nem érdekli. Vajon e modell mely aspektusai révén értelmezhetjük Locke ama tézisét, hogy az elsődleges minőségek ideái hasonlítanak a nekik megfelelő minőségekre? Annyi egyértelmű, hogy a minőségek a tárgy szerepét töltik be. A kérdés a következő: mi az, amihez a tárgy hasonlít? A reprezentációnalista elképzelésben a kép tartalma kiesik, pontosabban feloldódik magában a képben. A reprezentációnalizmus mentális tárgyai egyszerűen saját tulajdonságaik révén ábrázolnak. Az a különbség, hogy maga a mentális tárgy milyen, és hogy milyennek mutat valamit, nem létezik. Egy érzet-adat azáltal mutat valamit pirosnak vagy szögletesnek, hogy ő maga piros vagy szögletes. Egy piros vagy egy szögletes érzet-adat nem mutathat valamit kéknek vagy kereknek. Ezért a hasonlóságnak maga a kép és a tárgy között kell fennállnia. Ha tehát az elsődleges minőségek ideái hasonlítanak az elsődleges minőségekre, akkor ez azt jelenti, hogy az ideák maguk is rendelkeznek ugyanezekkel a minőségekkel. S pontosan ez az, ami képtelenség. A mentális tárgyak nem kiterjedtek, míg az elsődleges minőségekkel csak kiterjedt dolgok rendelkezhetnek.

Az itt képviselt értelmezés szerint az ideák a kép tartalmának felelnek meg. Az, hogy az idea hasonlít a minőségre, azt jelenti, hogy olyannak mutatja amit ábrázol, amilyen az a valóságban. A másodlagos tulajdonságok ideái nem hasonlítanak, ti. a dolgokat színesnek, hangosnak, szagosnak vagy ízesnek mutatják, márpedig ezek a minőségek hiányoznak a dolgokból (Mackie, *Problems from Locke,* 15–6, 49–51.; lásd 6.1.). Az elsődleges tulajdonságok ideái, ezzel szemben, a dolgokat valamilyen mérettel, alakkal, helyzettel, mozgással rendelkezőnek mutatják, s a dolgok valóban rendelkeznek ilyen minőségekkel. E minőségek olyanok, amilyennek ideáik mutatják őket – ezért van itt hasonlóság.[18]

A harmadik szempont, amely a Yolton-féle értelmezés mellett felhozható, azzal kapcsolatos, hogy az idea fogalom alá igencsak *sokféle dolog* tartozik. Mint arról már

☞ elme státuszáról nem foglalunk állást), miként rendelkezhetnek kiterjedéssel. Ezek után Locke-nak valóban igen gazdag képzelőerővel kellett rendelkeznie ahhoz, hogy azt gondolhassa, hogy az ideák lehetnek nagyok vagy szögletesek.

[18] Persze itt felvethető a kérdés, hogy ha az ideák tartalmak, akkor minek a tartalmai. Mi az, ami Locke-nál megfelel magának a képnek? Mármost erre a kérdésre nem kapunk explicit választ. Az ideáknak kell, hogy legyen, valamiféle ontológiai státusza, de ez Locke-ot, mint a Norrisnak adott válaszából már láttuk, nem érdekli.

szó volt, Locke-ot gyakran vádolják azzal, hogy egyformán ideáknak nevezi az érzéki benyomásokat, a testi érzeteket, a képzeteket, a fogalmakat és a mentális ítéletek összetevőit általában, miáltal elmos egy sor igencsak fontos különbséget. Mármost, ha ideán Locke valami olyasmit ért, amit mi intencionális tartalmon, akkor igenis létezik valami, ami ezeket összeköti. Ezek mindahányan intencionális tartalmak. A reprezentációnalista értelmezés nem képes ilyen magyarázatot adni. Ha az ideák eredendően közvetlenül észlelt mentális tárgyak volnának, azt még meg lehetne érteni, hogy miért nevezi Locke az érzéki benyomásokat és a testi érzeteket egyaránt ideának, s a képzetek sem jelentenének nehézséget, de az már nehezen volna értelmezhető, hogy Locke a fogalmakat és a mentális ítéletek alkotórészeit is ideáknak nevezi. Ez ugyanis azt sugallná, hogy mentális életünk minden elemét végső soron a közvetlenül észlelt mentális tárgyak, vagyis az érzet-adatok mintájára kívánja elemezni. Ez igencsak durva tévedés volna, melyet nemigen magyarázhatnánk máshogy, mint azzal, hogy Locke doktriner empirista, aki szerint minden, ami az elménkben van, nem csupán a tapasztalatból származik, hanem *olyan is*, mint amit közvetlenül a tapasztalatból kapunk. Szintén ez ellen szól, hogy az *Értekezés*ben nem találunk olyan gondolatmenetet, mely azt sugallná, hogy Locke az érzékszervi észlelés elemzése során bevezetett idea fogalmat terjesztené ki az elme összes lakójára.

Ugyanakkor be kell vallanunk, hogy itt van egy olyan pont, ahol az intencionális tartalomként való értelmezés megbicsaklik. Ez pedig az, hogy Locke szerint vannak olyan egyszerű érzékelési ideák, melyeket több érzék útján is megszerezhetünk. A kiterjedés, az alak, a nyugalom és a mozgás ideáira mind látás, mind tapintás útján szert tehetünk (II.5.). Bár szemünknek és tapintásunknak ugyanaz a minőség jelenik meg, nehéz lenne tagadni, hogy másként jelenik meg a számunkra egy tárgy alakja, ha látjuk, és ha kitapogatjuk. Az intencionális tárgy ekkor azonos, de az intencionális tartalom különbözik. Ez a nehézség azonban nem különösebben súlyos. Egyrészt megmagyarázhatjuk azzal, hogy amikor Locke az egyszerű ideákat azon érzékek szerint osztályozza, amely révén szert teszünk rájuk, akkor Arisztotelész tárgyalását követi, s a több érzékből származó ideák a közös érzék tárgyainak felelnek meg. Másrészt, a Molyneux-kérdés kapcsán az itt javasolt értelmezéssel összhangban írja le az alak érzékelését, ti. úgy, hogy a két érzékből nem ugyanazt az ideát kapjuk, hanem csak megtanuljuk társítani őket (lásd 8.1.).

Egy negyedik lehetséges szempontra A. D. Woozley hívta fel a figyelmet („Introduction", 27.). E szerint, ha Locke reprezentációnalista volna, nem viselkedhetne olyan közömbösen a *szkepticizmus* iránt. Nem csupán azért, mert a reprezentációnalizmus, mint kritikusai állítják, megnyitja a kaput a szkepticizmus előtt, hanem azért sem, mert Locke, Woozley szerint, ennek tökéletesen tudatában van. Ezt a Malebranche elleni vitairat egyik megjegyzésére véli alapozni, ahol Locke pontosan azzal a kifogással illeti Malebranche nézeteit, amely a reprezentációnalizmus elleni standard kifogássá vált: „hogyan tudhatnám, hogy a dolog képe hasonlít a dologra, amikor soha nem látom azt, amit ábrázol?" („An Examination", §51.) Vagyis: amennyiben közvetlenül nem észlelhetek mást, csak az ideákat, nem tudhatom, hogy azok hűen ábrázolják-e a valóságot. Egy reprezentációnalistától, aki ilyen pontosan látja

álláspontjának fő problémáját, joggal várhatnánk valamilyen választ. Az, hogy Locke nem válaszol, azt jelzi, hogy nem gondolja azt, hogy ezzel kérdéssel neki magának is szembesülnie kell. Magyarán, nem tartja magát reprezentációnalistának.

Woozley-nak igaza van abban, hogy Locke-ot nem nagyon izgatja a szkepticizmus. Szól ugyan róla az egyedi dolgok létezésére vonatkozó érzéki tudás kapcsán (IV.2.14, IV.11.4–8.), de beéri pár köznapi megfontolással érzékeink védelmében (lásd 8.2.).[19] Csakhogy ebből a közömbösségből nem kovácsolhatunk érvet a reprezentációnalista értelmezés ellen. Locke Malebranche-ot nem mint reprezentációnalistát bírálja. Nem oly módon vitatkozik vele, hogy azonosítja a reprezentációnalizmust, mint Malebranche egyik központi tézisét, s érveket sorakoztat fel vele szemben. Ehelyett úgy bánik vele, ahogy Carnap Heideggerrel. Sorra veszi a *Recherche de la Verité* vonatkozó részének fontosabb állításait, megkísérli ezeket értelmezni, aztán rendre megállapítja, hogy Malebranche tanításai vagy nyilvánvalóan ellentmondanak a józan észnek, vagy tökéletesen érthetetlenek. A vitairat végső kicsengése az, hogy Malebranche tanítása meglehetősen zavaros. Továbbá, a fenti kifogás csupán egy helyen fordul elő, s nem játszik kitüntetett szerepet a bírálatban. Ráadásul, Locke az adott helyen sem teszi egyértelművé, hogy ez a probléma a reprezentációnalizmussal, mint olyannal, nem pedig Malebranche sajátos nézeteivel kapcsolatos. A bekezdést ugyanis így zárja: „de vajon, hogy az egyik vagy a másik [idea] valamely létező dolog igaz ábrázolása-e, azt, *saját elvei alapján,* sem szerzőnk, sem senki más nem tudhatja" („An Examination", §51. – kiemelés F. G.).

Woozley érvelésével van egy másik probléma is. Az a szkeptikus aggály, melyet Locke Malebranche ellenében megfogalmaz, ti. „hogyan tudhatnám, hogy a dolog képe hasonlít a dologra, amikor soha nem látom azt, amit ábrázol", Woozley szerint kizárólag a reprezentációs felfogást érinti. Csakhogy ez nincs így. Ugyanez az aggály felmerülhet akkor is, ha az észlelést a közvetlenül észlelhető mentális tárgyak helyett az intencionális tárgy és intencionális tartalom fogalompárosával értelmezzük. Az intencionális tartalom az a mód, ahogy az intencionális tárgy számunkra megjelenik. „Vajon honnan tudhatnám, hogy az a mód, ahogy a dolog számunkra megjelenik, hasonlít ahhoz, ahogy a dolog ténylegesen létezik, ha a dolgot önmagában soha nem látom?" Bármilyen módon is akarunk számot adni az észlelésről, bármilyen elképzeléseink is vannak az észlelés metafizikájáról, el kell ismernünk, hogy a dolgok valamilyen módon adódnak számunkra, s hogy ez a mód elvben különbözhet attól, ahogy a dolgok önmagukban vannak. Ennyi pedig elég is ahhoz, hogy az iménti szkeptikus aggály felmerülhessen. Ez az aggály ugyanis független attól, hogy a dolgok meg-

☞ [19] Egyesek úgy vélik, hogy Locke a IV. könyv 4. fejezetében is a szkepticizmus problémájával birkózik. Valójában ott másról van szó. Miután Locke a tudást az ideák megegyezésének és meg nem egyezésének észlelésekként definiálja, e definícióval szemben felvethető, hogy nem teszi lehetővé a képzelgés és a valóságos tudás közti nyilvánvaló különbség megragadását, hiszen a hóbortos képzelgő is észleli, hogy a hárpia ideája nem azonos a kentauréval. Locke erre azt válaszolja, hogy tudásunk akkor valóságos, ha ideáink valóságosak (lásd 2.2.). Nem arról kíván meggyőzni, hogy nem képzelődünk, hanem arról, hogy elmélete képes a képzelgés és a valóságos tudás közti különbség kifejezésére.

jelenési módját a közvetlenül észlelt mentális tárgy fogalma révén, vagy az intencionális tartalom fogalma révén elemezzük.[20]

Mielőtt ismertetném az utolsó érvet, amely a Yolton-féle értelmezés mellett szól, válaszolnom kell egy ellenvetésre. Először Michael Ayers hívta fel a figyelmet arra, hogy Locke egyszerű ideái az őket kiváltó okok „természetes jelei" (*Locke,* 1, 62–6; „Ideas and Objective Being", 1090–3.). Ez a gondolat, melyet magam is nagyon fontosnak tartok (lásd 2.2.), a következőt jelenti. A dolgoknak különböző diszpozíciói – ahogy Locke mondaná, „képességei" – vannak arra, hogy érzékszerveinkkel kapcsolatba kerülve bizonyos egyszerű ideákat ébresszenek bennünk. Ha érzékeink épek, és a körülmények megfelelőek, e képességek szükségképpen előidézik bennünk a megfelelő egyszerű ideákat. Továbbá, az egyszerű ideák másként nem is bukkanhatnak fel elménkben, mint a megfelelő képességekkel rendelkező dolgok hatására. Ezért az egyszerű ideák tökéletesen megbízhatóan jelzik a dolgok képességeit. Minthogy „puszta hatások", nem vezetnek félre okaik felől. Ennélfogva alkalmasak arra, hogy általuk megkülönböztessük a dolgokat egymástól.

[E]gyszerű ideáink […] szükségszerűen megfelelnek ama képességeknek, melyeket Ő [azaz Isten] helyezett el a külső tárgyakban, hisz különben ezek nem is jöhetnének létre bennünk; s tekintve, hogy e megjelenítések megfelelnek ama képességeknek, ezért pontosan azok, amiknek lenniük kell, ti. igaz ideák. […] Hisz Isten az Ő bölcsességében megkülönböztető jegyekül helyezte el őket a dolgokban, hogy általuk el tudjuk választani az egyik dolgot a másiktól, s hogy ilyeténképpen bármelyiküket ki tudjuk választani saját céljainkra[.] (II.32.14.)

Miután szerepük a dolgok megkülönböztetésére korlátozódik, nem várjuk el tőlük, hogy helyesen ábrázolják a dolgokat. A másodlagos minőségek ideái helytelenül ábrázolják az őket kiváltó képességeket. Például a dolgok valójában nem színesek, hanem csak olyan szerkezettel bírnak, amelyek felkeltik bennünk a színek ideáit (lásd 6.1.). De ez nem számít: a dolgok megkülönböztetésére így is tökéletesen megfelelnek.

[E]gyszerű ideáink természetén mit sem változtat, hogy mi azt gondoljuk-e, a kék ideája magában az ibolyában van, vagy azt, hogy csupán az elménkben, míg az ibolyában magában mindössze ama képesség van meg, mellyel részeinek szerkezete révén létrehozza ezen ideát, merthogy e szerkezet meghatározott módon veri vissza a fény részecskéit. Hisz ez a szerkezet a tárgyban rendszeres és folyamatos működése révén mindig a kék ideáját hozza létre bennünk, segítségünkre van abban, hogy szemünkkel megkülönböztessük e tárgyat bármely más dologtól, attól függetlenül, hogy ama megkülönböztető jegy, úgy, ahogyan az ibolyában van, csak a részek sajátos szerkezete-e, vagy pedig maga az a szín, melynek bennünk lévő ideája e szín pontos másolata. Ideánkat ugyancsak e megjelenítés alapján kell kéknek neveznünk, attól függetlenül, hogy az, ami bennünk ezt az ideát kiváltja, maga a valós szín-e, vagy csupán egy bizonyos szerkezet a tárgyban; elvégre a kék név szigorúan véve semmi egyebet nem jelöl,

[20] Erre Tőzsér János hívta fel figyelmem.

mint ama megkülönböztető jegyet, mely az ibolyában van, s amelyet csak szemünkkel vehetünk észre, bármi legyen is az[.] (II.32.14.)

Mármost Ayers azt állítja, hogy az egyszerű ideák természetes jel mivolta nem fér össze azzal, hogy az ideák intencionális tartalmak. Első látásra nem könnyű megérteni, hogy miért. Attól, hogy az egyszerű ideák természetes jelek, vagyis kiváltó okaikat megbízhatóan jelző érzéki benyomások, még belefférnek az intencionális tartalom fogalmába. Az utóbbit ugyanis oly módon értelmeztem, hogy az az érzéki benyomásokat is magába foglalja, s ne pusztán a fogalmi tartalmakat. Továbbá azt sem tiltja semmi, hogy az ilyen érzéki tartalmak csak és kizárólag bizonyos fajta dolgokkal való érzékszervi kapcsolat következményeiként jelenhessenek meg az elmében. Ezért egyes intencionális tartalmak nyugodtan lehetnek tökéletesen megbízható jelei annak, hogy oksági kapcsolatba kerültünk egy olyan dologgal, amelyben megvan a diszpozíció ezen tartalmak előidézésére.

Ayers valószínűleg azért találja az itt javasolt értelmezést elfogadhatatlannak, mert Locke-ot úgy jellemzi, mint akinél „a reprezentáció pusztán oksági kapcsolat", s arra gyanakszik, hogy az intencionális tartalmak valamilyen más, nem pusztán oksági módon reprezentálnak. A reprezentáció pusztán oksági felfogása nála azt jelenti, hogy az egyszerű idea és az általa reprezentált képesség közötti kapcsolat tisztán oksági: az idea az előidézésére való képességet reprezentálja, s azért azt reprezentálja, mert *oksági kapcsolatban* van vele. Mármost az intencionális tartalom, mint láttuk, tartalmazza az intencionális tárgyat. Ezt pedig Ayers talán oly módon értelmezi, hogy a tartalom önmagában, mindenféle oksági kapcsolat nélkül kapcsolódik ahhoz a tárgyhoz, amelyet általa elgondolunk.[21] Ekként a tartalom valami olyasminek tűnhet számára, mint egy leírás, amely azáltal kapcsolódik egy dologhoz, hogy *igaz rá*; ahogy például „az utolsó árpádházi uralkodó" leírás azért III. Endrére vonatkozik, mert ő az, akire igaz. De a tartalmat nem ilyen módon értelmeztem. Úgy gondolom, Ayerst az alábbi kérdés foglalkoztatja: Adott két dolog, egy gondolat és valami az elmén kívül. Miáltal kapcsolódik az előbbi az utóbbihoz, vagyis mi által lesz annak reprezentációja? Mint Ayers nagyon helyesen megállapítja, Locke az egyszerű ideák esetében azt feleli: oksági kapcsolat révén. Az itt javasolt értelmezés azonban semmilyen választ nem ad erre a kérdésre, s ennélfogva nem ad olyan választ sem, amely ellentmondana Locke válaszának. Az ideák intencionális tartalomként való értelmezése feltételezi, hogy van valamilyen válasz, de nem foglal állást a tekintetben, hogy mi az. Az intencionális tartalom az elgondolt, vagyis reprezentált tárgy, az adott módon elgondolva. Vagyis, ez maga a gondolat oly módon leírva, hogy a leírásába bele van foglalva, hogy mit reprezentál. A tartalom tehát tartalmazza a tárgyat: ahhoz, hogy meg tudjuk adni egy gondolat tartalmát, tudnunk kell, mit reprezentál. De a tartalom fogalma nem szabja meg, hogy mi az a mechanizmus, amely a gondolatot és a reprezentáltat, a mentálist és az elmén kívülit összekapcsolja. Vagyis az egysze-

☞ [21] Valójában Ayers nem a 'tartalom', hanem az 'intencionális tárgy' kifejezést használja, ezen azonban azt érti, amit én 'intencionális tartalmon': a tárgy, amelyre gondolunk, ahogy gondolunk rá (*Locke,* I, 57.).

rű ideák általi reprezentáció tisztán oksági felfogása összefér azzal, hogy az ideák intencionális tartalmak. Következésképp, az itt javasolt értelmezés kiegészíthető Ayers azon meglátásával, hogy Locke szerint az egyszerű ideák természetes jelek.

Ez pedig újabb érvet szolgáltat amellett, hogy az ideákat intencionális tartalmaknak tekintsük. Locke-nak a szavak *jelentésével* kapcsolatos álláspontja ugyanis felveti a következő aggályt. Locke szerint „a szavak elsődleges vagy közvetlen jelentésükben nem mást helyettesítenek, mint a használójuk elméjében lévő ideákat" (III.2.2.). Részletesen elmagyarázza, hogy részben a nyelv „tökéletlensége" okán, részben pedig a vele való „visszaélések" következtében, az összetett ideákat jelölő szavak a különböző beszélők elméjében különböző ideákat jelölhetnek. Azt is elmondja, hogy a különféle típusú összetett ideákat jelölő szavak esetében miként lehet ezt a fogyatékosságot kiküszöbölni (lásd 5.3.). Minthogy azonban az összetett ideák egyszerű ideákból épülnek fel, az általa javasolt terápia csak akkor lehet sikeres, ha biztosítható, hogy az egyszerű ideákat jelölő szavakhoz mindnyájan ugyanolyan egyszerű ideát társítsunk. S mint bírálói gyakran rámutatnak, pontosan ebben áll a nehézség. Honnan tudhatnám, hogy ha azt mondod „sárga", pontosan ugyanolyan egyszerű ideára gondolsz, mint én? S innen már csak egy lépés azt leszűrni, hogy Locke szemantikája a jelentést szükségképpen priváttá teszi, s képtelen számot adni a kommunikációról.

Mármost az ideák itt javasolt értelmezése, ha kiegészítjük Ayers meglátásával, érthetővé teszi, hogy miért nincs így. Egyszerű ideáink okaik elkülönítésére szolgáló „megkülönböztető jegyek".

> Egyszerű ideáinkat akkor sem tekinthetnénk hamisnak, ha szerveink eltérő fölépítése folytán úgy állana a dolog, hogy ugyanazon tárgy ugyanabban az időpontban különböző emberek elméjében más és más ideát hoz létre; ha például az az idea, melyet egy ibolya idéz elő egy ember elméjében annak szeme útján, ugyanaz lenne, mint amelyet egy gólyahír okoz egy másik ember elméjében, és vice versa. Elvégre erről sohasem tudhatunk semmit; mert az egyik ember elméje nem mehet át egy másik ember testébe, hogy ott észlelje, annak szervei minő megjelenítéseket hoznak létre; ennélfogva teljesen kizárt, hogy ezáltal akár az ideák, akár a nevek összekeveredjenek, vagy hogy bármilyen hamisság legyen bármelyikükben. Hisz minden dolog, amely az ibolya szerkezetével rendelkezik, állandóan azt az ideát hozza létre, melyet emberünk kéknek nevezett; ama dolgok pedig, melyek a gólyahír szerkezetével rendelkeznek, állandóan azon ideát idézik elő, melyet ő szintoly állandóan sárgának nevezett, bármik voltak is e megjelenítések az ő elméjében; ezért emberünk e megjelenítések révén a maga *használatára éppoly rendszerességgel meg tudná különböztetni a dolgokat,* továbbá meg tudná érteni és jelölni eme, a kék és a sárga nevek által kifejezett különbséget, mint ha e megjelenítések avagy ideák, melyeket e két virágról szerez be, pontosan megegyeznének a többi ember elméjében lévő ideákkal. (II.32.15. – kiemelés F. G.)

Ha ugyanis bizonyos képességek szisztematikusan eltérő ideákat idéznek elő két beszélőben, akik ezt az eltérést, szisztematikus volta miatt, nem ismerik fel, semmi olyasmi nem történik, ami miatt aggódnunk kellene. A két beszélő kvalitatíve külön-

böző ideái a dolgok közötti különbségeket ugyanolyan jól tükrözik. A szavak révén mindketten ugyanazon megkülönböztetéseket tudják megtenni. Ideáik révén egyformán jól meg tudják majd különböztetni a gólyahírt és az ibolyát, s egyformán az előbbit fogják sárgának, az utóbbit pedig kéknek nevezni. Vagyis ideáik megkülönböztetések egyazon rendszerét fejezik ki, amelyre egyazon szóhasználat épül rá, az ideák kvalitatív különbsége pedig kiesik, mint ami irreleváns.

A válasz önmagában plauzibilis, csak az a kérdés, hogy szabad-e Locke-nak így válaszolnia. Nos, ha ideán közvetlenül észlelt mentális tárgyat értünk, ahogy a reprezentácionalista értelmezés javasolja, akkor Locke válasza inkoherens. Ha az idea közvetlenül észlelt mentális tárgy, akkor egyértelmű, hogy a két beszélő elméjében ugyanaz a fizikai tárgy más-más ideát kelt fel. Minthogy pedig a szó elsődleges és közvetlen jelentése az idea, azt kell mondanunk, hogy a két beszélő számára a 'kék' illetve 'sárga' szavak nem ugyanazt jelentik. Nem ellentmondás ugyan azt állítani, hogy bár a két beszélő szisztematikusan mást ért ugyanazon a szón, ez mégsem vezet félreértésekhez, de ha ezt mondjuk, megszüntetjük, vagy legalábbis ideiglenes felfüggesztjük, a *jelentés* és a *megértés* közötti fogalmi kapcsolatot. Úgy szoktuk ugyanis gondolni, hogy a jelentés azonossága biztosítja a megértést, míg a jelentéskülönbség félreértéshez vezethet. Ez pedig Locke álláspontja szerint nem lesz igaz: az invertált beszélők jelentései szisztematikusan különböznek, de ez nem gátolja a megértést.

Némileg másként áll a helyzet, ha az ideákat intencionális tartalmaknak tekintjük. Való igaz, hogy az invertált beszélők szisztematikusan eltérő intencionális tartalmakat társítanak ugyanazokhoz a szavakhoz. Csakhogy az intencionális tartalom az intencionális tárgy valamilyen meghatározott módon elgondolva. Mármost Ayers meglátása, hogy Locke-nál az egyszerű ideák természetes jelek, melyek okaik megkülönböztetésére szolgálnak, úgy fejezhető ki, hogy az egyszerű ideák szerepe kimerül az intencionális tárgy meghatározásában. Az idea maga az intencionális tartalom, ebben az esetben pusztán az intencionális tárgy kijelölésére szolgál. Az a fontos, ami a csomagolásban van, maga a csomagolás érdektelen. Miután a kvalitatíve különböző ideák ugyanazt a dolgot jelölik, kvalitatív különbségük valójában nem számít. Vagyis, bár az invertált beszélők szavainak jelentései szigorú értelemben különböznek, hiszen ideáik nem ugyanolyanok, de e jelentéskülönbség érdektelen. Abban a vonatkozásban, ami a jelentésben fontos, az invertált beszélők között nincs különbség. Ezért nem is értik félre egymást. Ezért, ha ideákon intencionális tartalmakat értünk, Locke iménti válasza elfogadható.

Összefoglalás. Yolton filológiai-történeti érvein túlmenően, az alábbi megfontolások szólnak amellett, hogy az ideák intencionális tartalmak. (1) Locke reprezentácionalista szófordulatai, közelebbről szemlélve, nem hordoznak reprezentácionalista elkötelezettséget. Az a mód, ahogy Locke az idea fogalmát bevezeti, az itt javasolt értelmezés alapján jobban érthető. (2) Szintén jobban érthető az a tanítása, hogy az elsődleges minőségek ideái hasonlítanak a minőségekre. (3) Meggyőzőbben magyarázható, hogy miért illethet Locke egyazon szóval igen különböző dolgokat. (4) Jelentéselmélete megmenthető az inkoherenciától.

4.4. AZ ABSZTRAKT IDEÁK

Az egyik legfontosabb kérdés, amelyre Locke ideatanának feltétlenül választ kell adnia, az általánossággal kapcsolatos. Miként tartalmazhat tudásunk egyetemes kijelentéseket? Ez csak akkor lehetséges, ha vannak általános ideáink. De milyenek az általános ideák, és hogyan teszünk szert rájuk? E kérdést Locke részletesen a III. könyv 3. fejezetében, az általános szavak kapcsán tárgyalja. Szavaink többsége általános, s ez „nem a hanyagság vagy a véletlen, hanem az ész és a szükségszerűség eredménye" (III.3.1.). Minden egyedi dolognak nevet adni ugyanis nemcsak lehetetlen, hanem teljesen haszontalan is (III.3.2–4.). Ha csak tulajdonneveink volnának, nem tudhatnánk társainknak olyan egyedi dolgokról beszámolni, amelyeket ők nem ismernek: minthogy az illető egyedi dologról nincs ideájuk, márpedig a szavak elsődleges és közvetlen jelentésükben a beszélők ideáit jelentik (lásd 5.2.), egyszerűen nem értenének meg. Másrészt nem tudnánk általános kijelentéseket sem megfogalmazni.

De mitől lesz egy szó általános?

> A szavak úgy válnak általánossá, hogy általános ideák jeleivé teszik őket, az ideák meg úgy, hogy elkülönítik *[separating]* tőlük az idő és a hely körülményeit, és bármely más ideát, amely mint ezt vagy azt az egyedi létezőt határozhatná meg őket. Az elvonatkoztatásnak *[abstraction]* ezen a módján teszik őket képessé arra, hogy egynél több egyedet jelenítsenek meg, és ezek mindegyike, mert ahhoz az elvont ideához hasonlít, (amint azt mondjuk) abba a fajtába tartozik. (III.3.6.)

Vagyis az általános ideákra absztrakció révén teszünk szert. Az absztrakciót a dolgok hasonlósága vezérli (III.3.13, vö. III.3.7.). Megfigyeljük, hogy különböző egyedek hasonlítanak egymáshoz, és kiszűrjük azt, amiben megegyeznek. Locke példája a fehér általános ideája. Vesszük a tegnap látott tej ideáját, s egymás után elhagyjuk belőle mindazt, ami a mai hótól vagy krétától megkülönbözteti (II.II.9.). Először is elhagyjuk belőle azt, hogy tegnap láttuk. Aztán összehasonlítjuk a hó és a kréta ideájával, s felfigyelünk az állaguk közötti különbségre. Ezért elhagyjuk belőle azt is, hogy folyadék. Ezt folytatva végül eljutunk a fehér általános ideájáig.

Van azonban egy másik példa is, a maximákról szóló fejezetben. Locke itt amellett érvel, hogy a skolasztikusok által oly nagyra tartott alapelvek vagy maximák valójában nem játszanak fontos szerepet tudásunkban. Az érvelés egyik szála az, hogy ezek időben nem állhatnak a megismerési folyamat kezdetén, minthogy általános ideákat tartalmaznak, s azok megalkotása időbe telik. Itt elég lenne utalnia az absztrakcióra. Minthogy elvonatkoztatni csak egyedek megismerése után tudunk, elvont ideáink szükségképpen későbbiek az egyedi ideáknál. Sajnos azonban úgy dönt, hogy be is mutatja, hogy az absztrakció milyen nehéz feladat:

> Ekként például nem követel-e némi fáradságot és ügyességet a háromszög általános ideájának létrehozása (amely pedig nem is tartozik a legelvontabbak, legátfogóbbak és legnehezebbek közé), tekintve, hogy ennek sem lapos-, illetve tompaszögűnek, sem derékszögűnek, sem

egyenlő oldalúnak, sem egyenlő szárúnak, sem pedig egyenlőtlen oldalúnak nem szabad lennie, hanem ezek mindegyikének kell lennie, s ugyanakkor egyikének sem. Valami tökéletlen dolog ez valójában, ami nem is létezhetik: olyan idea, melyben bizonyos részek több, különböző és összeférhetetlen ideából épülnek föl. (IV.7.9.)

E sorok aztán kapóra jönnek Berkeley-nak, aki az absztrakt ideákról szóló tanításban látja a forrását jóformán mindannak, amit Locke-ban elítélendőnek vél. „Itt mérem rá a halálos csapást" – írja feljegyzéseiben (*Philosophical Commentaries,* §687.). A *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*-ben idézi ezt a passzust, és a következőképp kommentálja:

Ha bárki valóban képes arra, hogy elméjében az itt leírt háromszög ideáját kialakítsa, oktalanság lenne elvitatni tőle, s ez nem is áll szándékomban. Azt kívánom csupán, hogy az olvasó teljesen és alaposan bizonyosodjék meg róla, vajon van-e ilyen ideája vagy nincs. És ez, úgy vélem, senkinek a számára sem valami nehéz feladat. Mi lehetne könnyebb, mint bepillantani egy kicsit saját gondolatainkba, és megállapítani, van-e vagy lehetne-e az imént leírtaknak megfelelő ideánk, azaz rendelkezünk-e egy olyan háromszög általános ideájával, amely *sem nem derékszögű, sem nem ferdeszögű, sem egyenlő oldalú, sem egyenlő szárú, sem pedig egyenlőtlen oldalú, hanem egyidejűleg mindegyik és egyik sem*. (Bevezetés, §13.)

Locke védelmében két dolgot rögtön el kell mondanunk. Az egyik az, hogy biztosan nem gondolja azt, hogy a háromszög általános ideája az egymásnak ellentmondó tulajdonságok mindegyikével rendelkezik. Azt írja ugyanis, hogy a moduszok ideái, s a háromszög ezek közé tartozik, valóságosak, kivéve ha összeférhetetlen ideákat tartalmaznak (II.30.4.). Később pedig a matematikai tudás valóságát éppen azzal a tétellel illusztrálja, hogy a háromszög szögeinek összege 180 fok (IV.4.6.). Valóságos csak az a tudás lehet, amely valóságos ideákon alapul (IV.4.2–3.). Ennélfogva a háromszög ideájának valóságosnak kell lennie. Ezért nem is tartalmazhat összeférhetetlen ideákat. Továbbá, a fenti passzus utolsó sorának Berkeley-féle értelmezése, miként az általunk idézett Locke-fordítás is, erősen vitatható. Természetesebb ugyanis a kettőspont utáni részt ekként értelmezni: „olyan idea, amelyben több, különböző és összeférhetetlen idea *részei* vannak összerakva *[an Idea wherein some parts of several different and inconsistent ideas are put together]*". Vagyis Locke itt nem azt mondja, hogy a háromszög absztrakt ideája egyszerre lapos- és tompaszögű, hanem azt, hogy az absztrakt idea ilyen összeférhetetlen ideák részeiből áll (Aaron, *John Locke,* 196.). Márpedig az összeférhetetlen ideák részeiből képzett idea maga nem feltétlenül tartalmaz összeférhetetlen részeket. A férfi és a nő ideája összeférhetetlen, de e kettő részeiből megalkothatjuk a kétlábú és kétkezű ideáját, amelyben nincs összeférhetetlenség. Másodszor: az általános ideák készítésének Locke szerint nem az absztrakció az egyetlen módja. A szín ideájára ugyanis nem olyan módon teszünk szert, hogy a fehér, a piros stb. ideájából elhagyjuk azt, amiben eltérnek, hanem olyan módon, hogy megalkotjuk a szín ideájának definícióját: olyan idea, melyre csak látás útján tehetünk szert (III.4.16.).

Mindez azonban nem menti meg Locke-ot. Az általános ideák készítésének második módja, melyet amúgy csak futólag említ, előfeltételezi, hogy már vannak bizonyos általános ideáink, mint amilyen a fehér vagy a piros ideája. Vagyis az absztrakcióra Locke-nak továbbra is szüksége van, mivel az egyedi ideákból csak ennek révén tehetünk szert általános ideákra. S ha nem is állítja azt, hogy az absztrakt ideák ellentmondó ideákból épülnek fel, azt egyértelműen mondja, hogy a háromszög absztrakt ideája nem rendelkezik eggyel sem azon egymást kizáró tulajdonságok közül, amelyek valamelyikével bármely egyedi háromszög rendelkezik. Tehát a háromszög általános ideája sem nem hegyesszögű, sem nem tompaszögű. Miért tűnik ez olyan implauzibilisnek, illetve Berkeley ellenvetése olyan meggyőzőnek? Azért, mert hajlamosak vagyunk Locke-ot úgy értelmezni, hogy a háromszög absztrakt ideájának megalkotása egy olyan *képzet,* vagyis mentális kép megalkotása, amely azáltal ábrázolja az összes egyedi háromszöget, hogy hiányoznak belőle az egyes háromszögek egyedi tulajdonságai. (S Berkeley szerint egyúttal azáltal is, hogy az összes egyedi tulajdonság megvan benne.) Olyan háromszöget pedig nem tudunk elképzelni, amely ne volna hegyesszögű, tompaszögű vagy derékszögű. (S persze olyat sem, amely egyszerre mindegyik volna.) Vagyis feltételezzük, hogy Locke elkötelezi magát az alábbi két tézis mellett:

(1) Az általános idea képzet.

(2) Az általános idea általános mivolta nem merül ki abban, hogy különböző egyedekre vonatkozik, hanem önmaga is pontos megjelenítése az alá tartozó egyedek közös tulajdonságainak. Magyarán: az általános idea tartalmazza az alá tartozó egyedek közös tulajdonságait, és csak ezeket tartalmazza.

Berkeley ellenvetése az, hogy e két állítás együtt nem igaz. A képzetek konkrétabbak annál, mint amilyennek az általános ideáknak lenniük kell: mindenképpen megjelenítenek olyan tulajdonságokat is, amelyek a hozzájuk tartozó egyedek némelyikéből hiányoznak. És ebben igaza van: (1) és (2) együtt nem lehet igaz. Jóllehet a képzetek némileg sematikusak – ha elképzelünk egy csíkos macskát, nem tudjuk megmondani, hány csík van a farkán –, nem eléggé azok.

Berkeley a maga részéről (2)-t adja fel:

> [A]z *általánosság,* ahogy én értem, nem valaminek az abszolút, pozitív természete vagy fogalma, hanem az a viszony, amely e valami és az általa jelölt vagy képviselt különös objektumok között áll fenn, s aminek folytán magukban véve *különös* dolgok, nevek vagy fogalmak *általánossá válnak.* Így amikor valamilyen tételt bizonyítok a háromszögekre vonatkozóan, a feltevés szerint a háromszög általános ideáját tartom szem előtt; ez azonban nem úgy értendő, mintha képes volnék egy olyan háromszög *ideáját* kialakítani, amely sem nem egyenlő oldalú, sem nem egyenlő szárú, sem pedig egyenlőtlen oldalú, hanem csupán annyit jelent, hogy az általam elgondolt különös háromszög, bármilyen legyen is, egyformán képviselhet bármely tetszőleges egyenes vonalú háromszöget, s ebben az értelemben általános. (i.m. Bevezetés, §15.)

Az általános idea pusztán *jelentését* tekintve általános, de *tartalmát* tekintve konkrét. Ez a „pozitív természete" szerint konkrét általános idea pedig olyképpen használható fel arra, hogy segítségével az összes háromszögről bebizonyítsunk valamit, hogy a bizonyítás során nem használjuk fel ama tulajdonságait, amelyek más háromszögekből hiányozhatnak (i.m. Bevezetés, §16.). Ha tehát történetesen egy hegyesszögű háromszög révén szeretnék valamit az összes háromszögről bebizonyítani, akkor a bizonyítás során nem szabad arra támaszkodnom, hogy hegyesszögű. Vagyis a konkrét ideának csak bizonyos vonásaira fókuszálok, mintegy részlegesen veszem szemügyre.

Ayers szerint Berkeley bírálata elhibázott, minthogy Locke sem vall mást (*Locke,* I, 49–51, 250–253.). Locke ideái szerinte konkrét képzetek, amelyek azáltal lesznek általánosak, hogy egyedi vonásaikat figyelmen kívül hagyjuk. Az absztrakció tehát nem abban áll, hogy az egyedek közös vonásait összegyűjtjük egy olyan ideában, amely nem tartalmaz mást, mint ezeket a közös vonásokat, hanem abban, hogy veszünk egy ideát, s csak azon tulajdonságait vesszük figyelembe, amelyek mindazon egyedekben megvannak, amelyeket az idea által ábrázolni kívánunk. Vagyis az absztrakció nem egy új idea létrehozása, hanem egy régi idea sajátos szemlélete. Az absztrakció ezen értelmezése természetesen összefügg azzal, hogy Ayers szerint Locke ideái képzetek. Ha valaki képzetek révén próbálja az általánosságot kifejezni, akkor aligha van más választása, mint amit Berkeley javasol. Ezért ha Locke nem gondolt olyan képtelenséget, mint amilyet a háromszögekre vonatkozó passzus sugall, akkor valami olyasmit kellett gondolnia, mint Berkeley-nak.

Ezzel a javaslattal két probléma van. Az első az, hogy az az *Értekezés* szövege nem támasztja alá, hogy Locke az absztrakciót részleges szemléletnek, nem pedig egy új idea megalkotásának tekinti. Igaz, az absztrakció első említésekor Locke így fogalmaz: „ha az elme ma megfigyeli ugyanazt a színt a krétában vagy a hóban, amit tegnap a tejből szerzett be, akkor csak a régebbi megjelenítést veszi fontolóra *[considers],* és az illető nem teljes egészének képviselőjévé teszi meg" (II.II.9.). Ez valóban sugallhatja azt, hogy amikor a fehér absztrakt ideája jár a fejünkben, akkor egyszerűen a tegnapi tejre gondolunk, de csak a színére figyelünk oda. A későbbiekben azonban végig úgy beszél, mintha ténylegesen leválasztanánk, s egyetlen idea tartalmává tennénk a közös vonást. Az egyik ilyen megfogalmazást már idéztük (III.3.6.). A rákövetkező bekezdésben Locke azt írja, hogy az általános ideát „szerkesztik" *[frame]*, „szert tesznek rá" *[come to have]*, „kihagyják" *[leave out]* ami egyedi, és „megtartják" *[retain],* ami közös. S ugyanilyen megfogalmazásokat találunk a következő két bekezdésben (III.3.8–9.) és máshol is (III.6.32.).[22]

Másodszor, ez a megoldás kudarcot vall az olyan esetekben, amikor általános ideák összetételével új általános ideát képzünk. Vegyük például az arany ideáját, mely

[22] Ayers hivatkozik két további szöveghelyre is (II.7.7, II.13.13.), valamint megjegyzi, hogy Gassendi, aki szerinte a részleges szemlélet felfogást vallja, szintén használja ebben a kontextusban az „eltávolítás" kifejezést. Ez utóbbi igaz, de az előbb említett szöveghelyek nem igazolják Ayers álláspontját. Egyikük sem kapcsolódik az absztrakcióhoz, de ha össze is kapcsoljuk vele, akkor sem derül ki belőlük, hogy az absztrakciót melyik módon kell értelmezni.

Locke szerint olyan ideákból áll, mint a sárga, a képlékeny, a hőálló, az olvasztható, stb. Ezeket külön-külön tudom vizualizálni. Hogyan jeleníthetem meg azonban *egy* képzetben az *összes* ilyen tulajdonságot? Egymás után természetesen megjeleníthetem őket, de ha általában gondolunk az aranyra, egész biztosan nem így járunk el. Berkeley-t nem foglalkoztatták az összetett ideák, s ezért talán nem figyelt erre a nehézségre. De Locke-ról, aki nagy figyelmet szentel az összetett ideáknak, ezt nehezebb feltételezni.

Ez a nehézség más formában is megfogalmazható. Berkeley szerint az általános idea tartalmában konkrét, és csak jelentésében általános. De vajon mi rögzíti az általános értelemben használt konkrét idea jelentését? Ha a bizonyítás során egy konkrét hegyes szögű háromszög ideáját használom fel, mely más háromszögekre lesz érvényes a bizonyítás eredménye? Az ezzel egybevágó háromszögekre? Az összes hasonló háromszögre? Az összes hegyes szögű háromszögre, vagy az összes háromszögre? Netán bizonyos sokszögekre is? Berkeley válasza az, hogy az olyan síkidomokra, amelyek rendelkeznek azokkal tulajdonságokkal, amelyekre a bizonyítás során hivatkoztunk. Ha a bizonyítás során kihasználtuk, hogy a háromszög hegyes szögű, a bizonyítás csak a hegyes szögű háromszögekre vonatkozik. Vagyis a ténylegesen tekintetbe vett tulajdonságok határozzák meg a bizonyítás hatókörét. A geometriai bizonyítások esetében ez teljes mértékben helytálló. Csakhogy ez a válasz nem általánosítható. Tegyük fel, hogy az aranyra szeretnék általában gondolni, s ezért elképzelek, mondjuk, egy aranygyűrűt. Mi szabja meg, hogy e konkrét idea révén a dolgok mely sokaságát gondoltam el? Tegyük fel, hogy csak a színre figyelek oda, az alakra nem. Ebben az esetben ideám nem az aranyra fog vonatkozni, hanem a sárga dolgokra! S az sem segít, ha több részletet veszek tekintetbe. Egy dolognak, hogy aranynak minősüljön, szigorúbb kritériumokat kell teljesítenie annál, mint ami egy konkrét aranydarab mégoly részletes képzetében is megjeleníthető.

Ez pedig azt jelzi, hogy általános ideákra mégiscsak szükség van. Akármilyen idea is van az elmémben, amikor dolgok egy osztályáról gondolkodom, az ideának valahogy meg kell vonnia az illető osztály határait. Meg kell szabnia, hogy pontosan milyen dolgok tartoznak bele ebbe az osztályba. A bizonyítás során felhasznált konkrét háromszög idea ezt azáltal képes megtenni, hogy a bizonyítás során csak bizonyos tulajdonságait használjuk fel. Ezen tulajdonságok listája a háromszög általános ideája. Ez az eset azért sajátos, mert a geometriai bizonyítások során az általános ideát nem kell (és nem is lehet) explicit módon megjeleníteni. Az általános idea mintegy implicite van jelen a bizonyítás során. Vagyis Berkeley azért gondolja csak úgy, hogy megúszhatja általános ideák nélkül, mert egy igen sajátos példát használ. Az általánosság kérdését ezért legjobb esetben is csak részlegesen válaszolja meg. Az igazi kérdés ugyanis nem az, hogy egy tartalmában konkrét képzet, miként válhat általános jellé, hanem az, hogy valami, ami létezési módját tekintve egyedi, miként tehet szert általános jelentésre.

Ez az a kérdés, melyet Locke-nak meg kell válaszolnia. Az absztrakció részletes tárgyalását a következő módon indítja: „Minthogy minden létező dolog csupán egyedi, hogyan jutunk általános terminusokhoz, vagy hol találjuk azokat az általános ter-

mészeteket, amelyeket feltételezés szerint helyettesítenek?" (III.3.6.). E kérdés hátterében az arisztoteliánus formák elutasítása áll. A formák az arisztoteliánus tudomány központi magyarázó fogalmai voltak, amelyeket Locke sokféleképpen támad. Az egyik támadási irány az univerzálékkal kapcsolatos *realizmus* tagadása. A formák ugyanis univerzálék voltak, általános tulajdonságok, amelyek számos különböző egyedben fellelhetők.[23] Locke a realizmust teljesen abszurdnak találja. Az *Értekezés*-ben nem is érvel ellene. A Stillingfleetnek írott válaszban pedig azt írja, hogy nem tud mit kezdeni azzal a gondolattal, hogy az univerzálé jelen lehet az individuumban. „Nem értem ezeket a szavakat, hogy az ember közös természete megvan Péterben; mert akármi is van Péterben, az egyedi: de az ember közös természete az ember általános természete, másként nem értem mit is jelent a közös természet. És képtelen vagyok felfogni, az általános miként tehető egyedivé" (*Works,* IV, 166.). Ebben nem segít neki Stillingfleet magyarázata sem, miszerint Péterben a közös emberi természet a Péterhez illő egyedi szubzisztencia módján van meg. Mert ha a 'szubzisztencia' egyszerűen egzisztenciát, vagyis létezést jelent, akkor megint csak arról van szó, hogy az általános létezik az egyediben. De ha nem ezt jelenti, akkor mit jelent? A gondolat képtelenségét illusztrálandó, Locke fel is léptet egy okostóbiást, aki egy falusinak próbálja bemagyarázni, hogy egyszerre több helyen is tud lenni. Ha egyszerre akarsz otthon lenni és idegenben is, mondja az okostóbiás, mi sem egyszerűbb: szükséged van egy az otthoni énedhez illő szubzisztenciára, és egy az idegenben lévő énedhez illőre. Ne használj egzisztenciát, mondja, mert „az a szer teljesen hatástalan". A megfelelő szer csak a skolasztikusoknál kapható (*Works,* IV, 436–7.).[24]

A realizmus tagadása viszont rögtön felveti azt a kérdést, amellyel az absztrakció tárgyalása indul. Ha nem léteznek univerzálék, vagyis általános természetek, akkor vajon mire vonatkoznak az általános szavak. A válasz pedig az, hogy „az általános természetek nem mások, mint elvont ideák" (III.3.9.). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az általános ideák maguk univerzálék, vagyis olyan létezők, amelyek egyidejűleg több helyen lehetnek. Az ideák létezési módjukat tekintve egyediek, csupán jelentésüket tekintve általánosak.

Az ideák pedig akkor általánosak, amikor mint számos egyedi dolog megjelenítéseit vezetik be őket, az egyetemesség azonban nem magukhoz a dolgokhoz tartozik, amelyek létezésüket tekintetve egytől egyig egyediek, még a jelentésük tekintetében általános szavak és ideák is. Ezért amikor az egyedit elhagyjuk, a fennmaradó általánosságok csupán a saját teremtményeink, lévén hogy általános természetük nem más, mint az elme által beléjük helyezett képességük arra, hogy számos egyedi dolgot jelöljenek vagy jelenítsenek meg. Mert jelentésük nem más, mint egy olyan viszony, amelyet az ember elméje adott hozzájuk. (III.3.11. vö. IV.17.8.)

[23] Arról, hogy a skolasztikus realizmus ellenében Locke miként támaszkodik a nominalista hagyományra lásd Milton („John Locke and the Nominalist Tradition").

[24] A realizmussal szemben Locke a hasonlóság-nominalizmust képviseli. A természetben nincsen semmi általános, de vannak objektív hasonlóságok (vagy, ha jobban tetszik: az egyetlen objektíve létező általános a hasonlóság). Ezen álláspont előnyeiről és hátrányairól ld. Mackie (*Problems from Locke,* 125–39.).

Vagyis Locke, csakúgy mint Berkeley, az általánosságot a jelentéshez kapcsolja. Ez viszont ahhoz a további kérdéshez vezet, hogy mi által van meg az általános ideákban a „képesség arra, hogy számos egyedi dolgot jelöljenek"? Magyarán, miként szabja meg az idea azt, hogy mi tartozik alá, illetve a hozzá társított általános név alá? Ez az a kérdés, amelyet Berkeley megoldása csak részlegesen válaszol meg. Locke erre egyértelműen azt a választ adja, hogy az idea azon dolgokat jelöli, amelyek rendelkeznek az idea által tartalmazott tulajdonságokkal. Például: „semmi egyebet nem hívhatunk *aranynak,* csak azt, ami a minőségek tekintetében hasonlít ahhoz az elvont összetett ideához, amelyhez ezt a nevet hozzácsatolták" (III.3.18.). Vagyis Locke egyértelműen elfogadja a fenti (2) tézist. És ebben igaza is van. Egy jelentésében általános idea csak olyan módon szabhatja meg, hogy dolgok mely sokaságát jelöli, ha meghatározza, milyennek kell lenniük az általa jelölt dolgoknak.

De pontosan miként határozhatja meg egy idea, milyennek kell lenniük az általa jelölt dolgoknak? Ezen a ponton ismét visszaüt az, hogy Locke az ideákat mentális epizódoknak, nem pedig diszpozícióknak tekinti. A diszpozíciók alkalmasak tulajdonságok listáinak megjelenítésére. Az olyan mentális epizódok viszont, mint a képzetek, csak korlátozottan alkalmasak erre. Egy háromszög képzete önmagában nem reprezentálhatja az összes háromszöget. Erre csak olyan módon lehet képes, ha egy olyan diszpozíció megnyilvánulása volna, mely valóban elhatárolja a háromszögek osztályát. Vagyis Berkeley voltaképpen helyesen ismeri fel, hogy Locke álláspontja *hol* válik tarthatatlanná. A problémát azonban tévesen diagnosztizálja. Nem az a baj, hogy Locke elfogadja a (2) tézist. E tézis helyes és megkerülhetetlen. Berkeley megoldása éppen azért vall kudarcot, mert (2)-t nem fogadja el. A baj az, hogy mivel Locke az ideákat mentális epizódoknak tekinti, hajlamos őket a képzetekkel azonosítani (lásd 4.1.). Vagyis valójában nem az *absztrakció* locke-i elmélete a hibás, hanem az ideákról vallott felfogása.

4.5. AZ IDEÁK FAJTÁI

Az ideákat Locke az *Értekezés* II. könyvében az alábbi módon osztályozza:

egyszerű	egy érzékből származó: pl. tömörség, piros, hideg, édes	
	több érzékből származó: tér vagy kiterjedés, alak, nyugalom, mozgás	
	reflexióból származó: pl. észlelés, akarás, elvonatkoztatás, megkülönböztetés	
	érzékelésből és reflexióból származó: gyönyör, fájdalom, képesség, létezés, egység	
összetett	modusz	egyszerű: pl. hely, yard, év, számok, színárnyalatok, csúszás, vágy
		kevert: pl. házasságtörés, szépség, féltékenység, győzelem
	szubsztancia	nem-kollektív: pl. arany, ember
		kollektív: pl. hadsereg, méhraj
	viszony: pl. azonosság, ok és okozat, férj, pirosabb, erkölcsi jóság vagy romlottság	

E felosztásnak megvannak a maga nehézségei, amelyek jórészt abból fakadnak, hogy két különböző követelménynek kell megfelelnie. Egyrészt keretet kell biztosítania az empirizmus kifejtéséhez, másrészt illeszkednie kell az ideák ismeretelméleti szempontú osztályozásához (lásd 2.2.). Bár e két tanítás maga összeegyeztethető, más-más osztályozási szempontokat sugallnak.

Az *empirizmus* szerint minden ideánk közvetlenül vagy közvetve a tapasztalatból származik. Ha ezt tartjuk szem előtt, akkor először is meg kell különböztetnünk azon ideákat, amelyeket közvetlenül a tapasztalatból kapunk, a származtatott ideáktól. Az utóbbiakat pedig aszerint kell megkülönböztetnünk, hogy milyen mentális műveletek révén állítjuk őket elő a közvetlenül a tapasztalatból nyert ideákból. Az ideák *ismeretelméleti* osztályozása egy hármas felosztást diktálna. Vannak olyan ideák, amelyek szavatoltan valóságosak és adekvátak, ti. olyan módon teszünk szert rájuk, amely biztosítja, hogy valamilyen, a természetben adott minta tökéletes reprezentációi. Az efféle ideák teszik lehetővé az érzéki tudást. Másodszor, vannak olyan ideák, amelyek szintén valóságosak és adekvátak, de egészen más okból: azért, mert az elme szabad alkotásai, amelyek semmiféle természeti mintához nem igazodnak. Ennélfogva nem fordulhat elő, hogy nem felelnek meg a külső standardnak. Ezek teszik lehetővé az általános, szükségszerű és hipotetikus tudást, amelynek formája: „ha létezik ilyen fajta dolog, akkor az ilyen meg ilyen". Harmadszor, vannak olyan ideák, amelyek egyfelől az elme szabad alkotásai, másfelől elvárjuk tőlük, hogy egy külső, a természetben adott standardhoz igazodjanak. Minthogy nincs rá garancia, hogy amit szabadon alkotunk, megfelel a természeti mintának, az ilyen ideák valóságos és adekvát mivolta kérdéses. Ezeken múlik a ténylegesen létező dolgokkal kapcsolatos általános és szükségszerű tudás lehetősége.

Ráadásul az osztályozásnak nem pusztán e két különböző szempontot kell szem előtt tartania, hanem az osztályozási kritériumoknak önmagukban is plauzibiliseknek kell lenniük. Locke ugyanis az „egyszerű, történeti módszert" kívánja alkalmazni. Nem folyamodhat tehát olyan kritériumokhoz, amelyek eleve feltételezik ismeretelméleti koncepcióját. Éppen ellenkezőleg: a nagy ívű ismeretelméleti koncepciónak kell a köznapi megfigyelésekre támaszkodniuk. A következőkben először röviden áttekintem Locke osztályozásai kritériumait, majd megvizsgálom, miként sikerül ezt a két különböző szempontot érvényesítenie.

Elsőként az *egyszerű ideákat* határolja el azzal a kritériummal, hogy ezek „összetétel nélküli megjelenések" (II.2.1.). Az összetett ideák között a *moduszok* és a *szubsztanciák* ideáinak elhatárolása egy intuitív, metafizikai különbségen alapul: „a szubsztanciák ideái az egyszerű ideák olyan összetételei, melyek szerepe az elkülönült, egyedi, önmagukban fennálló dolgok megjelenítése" (II.12.6.), illetőleg „modusznak nevezem azokat az összetett ideákat, amelyek bármilyen összetételűek is, önmagukban véve nem tartalmaznak létezésre való utalást, hanem úgy jelennek meg előttünk, mint a szubsztanciák tartozékai avagy jellemzői" (II.12.4.). Vagyis a szubsztanciák az egyedi dolgok, illetve azok fajtái, a moduszok ezek tulajdonságai, állapotai, viselkedésmódjai. Caesar, illetve az ember általában, szubsztancia, Caesar magassága, súlya, gondolatai, tettei, stb. moduszok. A moduszok között vannak *egyszerűek* és *kevertek*.

Az előbbiek „ugyanazon egyszerű idea puszta változatai avagy különféle összetételei *[combinations]* bármely egyéb idea hozzákeveredése nélkül", az utóbbiak „több, különböző fajú, egyszerű ideából állanak" (II.12.5. – a jelzett helyen pontosítottam a fordítást). A piros különféle árnyalatai, a különböző távolságok, az egyes mozgásformák, mind egy-egy egyszerű idea – a piros, a kiterjedés vagy tér, illetve a mozgás – változatai, következésképp egyszerű moduszok. A szépség ellenben kevert, minthogy „szín és az alak olyan társulásában áll, mely a szemlélőnek gyönyörűséget okoz", s ezért ennek megalkotásához különböző egyszerű ideák kellenek. A szubsztanciák *kollektív* ideái egyazon fajba tartozó egyedek gyűjteményei. A *viszonyok* készítésük módja alapján vannak elkülönítve mind a moduszoktól, mind a szubsztanciáktól. Ezeket ugyanis egy olyan művelet, jelesül az összehasonlítás révén alkotjuk meg (II.12.7.), amely nem játszik közre az egyéb összetett ideák létrehozásában. Amúgy, ennek a kategóriának vannak olyan tagjai, amelyek éppúgy képesek az önálló létezésre, mint a szubsztanciák, például a férj vagy a kormányzó, s olyanok is, amelyek nem, például a pirosabb.

Ami az *empirizmus* szempontját illeti, a közvetlenül a tapasztalatból származó ideákat Locke az egyszerű-összetett distinkció révén határolja el: az egyszerű ideák azok, amelyeket közvetlenül a tapasztalatból kapunk. Különbséget tesz továbbá az összetett ideák alkotásának három módja között:

> Az elme cselekvéseit mármost, melyek révén cselekvéseit az egyszerű ideák kapcsán végrehajtja, mindenekelőtt a következő háromban adhatjuk meg: 1. különböző egyszerű ideákat egybeszerkeszt egyetlen összetett ideává, s ezáltal létrejönnek az összetett ideák. 2. Két akár egyszerű, akár összetett ideát előhoz és egymás mellé állít, hogy ily módon mind a kettőt egyszerre tudja szemlélni, de anélkül, hogy egyesítené őket; miáltal szert tesz a viszonyok összes ideájára. 3. A harmadik pedig az, hogy elválasztja őket minden egyéb ideától, mely a valóságos létezésben kíséri őket; ezt elvonatkoztatásnak nevezzük, s az elme így alkotja meg az általános ideákat. (II.12.1.)

Vigyázat, itt nem három egymást kizáró műveletről van szó.[25] Minden összetett idea egybeszerkesztés, más néven összetétel révén készül (vö. II.12.2.). De emellett egyes összetett ideák felhasználják az összehasonlítást és/vagy az absztrakciót is. A relációk ideái oly módon készülnek, hogy az összetett ideába belefoglaljuk az összehasonlítás eredményét. Ha ugyanis pusztán egymás mellett szemlélünk két dolgot, attól még nem teszünk szert új ideára. Az általános ideák pedig olyan összetett ideák, amelyek nem tartalmaznak olyan komponenseket, amelyek az ideát valamilyen egyedi dolog ideájává tennék – például hiányoznak belőlük a konkrét helyre és időre vonatkozó ideák (vö. II.11.9, III.3.6.). Mint fent látható, az általános ideák nem képez-

[25] Aaron szerint a negyedik kiadásban, amelyben először szerepel az imént idézett passzus, Locke csendben lecseréli a korábbi kiadásokban használt osztályozást, de elmulasztja ennek megfelelően átírni a második könyvet (*John Locke,* 113–4.) Erről és az ideák osztályozásának más hasonló bírálatairól ld. Stewart kritikáját („Locke's Mental Atomism" II, 47–53.).

nek külön osztályt. Ennek két oka lehet. Egyrészt, az egyedi-általános megkülönböztetésnek valójában csak a szubsztancia kategóriáján belül van értelme. Másrészt, az általánosság kérdését Locke nem az ideák, hanem a szavak kapcsán tárgyalja.

S most lássuk részletesebben, miként határolja el Locke az *egyszerű ideákat:*

> Bár az érzékszerveinkre ható minőségek magukban a dolgokban olyannyira egybeolvadnak és összekeverednek, hogy sem el nem különülnek, sem el nem távolodnak egymástól, mégis világos, hogy az ideák, melyeket az elmében előidéznek, egyszerű formában és keveredés nélkül lépnek be az érzékeken keresztül. Hisz jóllehet a látás és a tapintás ugyanazon tárgyról ugyanabban az időpontban gyakorta több, különböző ideát is befogad – amint az ember egyszerre lát mozgást és színt, illetve a kéz egyszerre érez puhaságot és meleget ugyanabban a viaszdarabban –, az ilyenformán egy alanyban egyesült egyszerű ideák mégis éppoly tökéletesen különböznek, mint azok, amelyek különböző érzékszervek útján érkeznek; mert a hideg, illetőleg a keménység, melyeket az ember egy darab jégben érez, pontosan annyira különböző ideák az elmében, mint a liliom illata és fehérsége, vagy a cukor zamata s a rózsa illata: és nincs semmi, ami nyilvánvalóbb lehetne az ember számára, mint ama világos és elkülönített észlelés, melyet az ilyetén, egyszerű ideákról szerez, amely, tekintve, hogy magában véve nem összetett, semmi egyebet nem tartalmaz, mint egyetlen egyöntetű megjelenést avagy felfogást az elmében, és nem bontható fel több különböző ideává. (II.2.1.)

Bár e passzus sokféleképpen olvasható, de a legegyszerűbb szó szerint venni, amit Locke mond. Tapasztalatunk ugyan mindig sokféle, e sokféleség azonban világosan elkülöníthető komponensekből épül fel. Nem pusztán a különböző érzékszervek útján érkező tapasztalatok különülnek el világosan (a liliom illata és fehérsége), hanem az egyazon érzék útján érkezők is (a jég hidegsége és keménysége).[26] Más szóval, tapasztalatunknak vannak bizonyos jól elkülönülő komponensei. Ezek különbözősége tapasztalatilag adott számunkra. Ez a megállapítás akkor igazán meggyőző, ha e komponensek nagy tartományok, nem pedig szűk szegmensek. A záptojás bűze elemtárisan különbözik a liliom illatától. Az elhatárolás nem igényel sem biológiai képzettséget, sem figyelmet, sem tanulást, csupán normális szaglási érzéket. Az egyszerű ideák efféle nagy, eleve elkülönülő *tartományok,* nem pedig a tartományokon belüli, éppen hogy csak megkülönböztethető változatok vagy értékek. Ez furcsának tűnhet annak fényében, hogy az egyszerű ideákat olykor az érzet-adatokkal azonosítják, de Locke álláspontja egyértelmű. A változatok vagy értékek ugyanis az egyszerű moduszok közé tartoznak. A tér vagy kiterjedés egyszerű idea (II.5.), a yard ennek egyszerű modusza (II.13.4.). Az alak (II.5.) egyszerű idea, a konkrét alakok ennek egyszerű moduszai (II.13.5–6.) A fájdalom avagy kényelmetlenség egyszerű idea (II.7.1.), a vágy („azon kényelmetlenség, melyet olyasvalami távollétekor találunk magunkban, ami az élvezet ideáját hozza magával, ha jelen van, és kedvünk telik ben-

[26] Ezen a ponton nem okoz nehézséget az, hogy az ízeket részben az orrunkkal érezzük, a mély hangokat pedig a testünkkel, nem pedig a fülünkkel halljuk. Ettől az ízek és a hangok még egységes megjelenések. Locke csak azzal kapcsolatban téved, hogy milyen érzék révén szerezzük meg ideáikat.

ne") egyszerű modusz (II.20.6.). A mozgás egyszerű idea (II.5.), a csúszás modusz (II.18.2.). Ugyanez áll a hangokra, a színekre és a szagokra is (II.3.1, II.18.3–6.).

Az egyszerű ideákat pusztán a tapasztalatból kaphatjuk: vagy a külső tapasztalatból, érzékszerveink, vagy a belső tapasztalatból, a saját mentális műveleteinkre vonatkozó reflexió révén. Befogadásukkor az elme *passzív:* „a legemelkedettebb eszélyességnek és a legszélesebb látókörű értelemnek sem áll hatalmában, a gondolkodás semmilyen fokú elmélyültsége avagy sokoldalúsága révén sem, egyetlen új, egyszerű idea kitalálása vagy megszerkesztése sem az elmében, ha azt nem az imént említett két út valamelyikén tette magáévá" (II.2.2.). Minthogy az egyszerű ideák tartományok, az, hogy a tapasztalatból kapjuk őket, nem azt jelenti, hogy a tartományba eső összes változatot vagy értéket a tapasztalatból kapjuk. Ez nyilvánvalóan nincs így. Elgondolhatok valamilyen olyan konkrét alakot, vagy mozgást, amilyet még nem láttam. Amire nem vagyok képes az az, hogy úgy alkossak ideát valamilyen alakról vagy mozgásról, hogy az alak és a mozgás egyszerű ideájára előzőleg ne tettem volna szert. Erre pedig úgy teszek szert, hogy látok valamilyen konkrét alakot, vagy mozgást. Hogy pontosan milyen és mennyi tapasztalatra van szükség ahhoz, hogy valamilyen egyszerű ideát megszerezzek, azzal Locke nem foglalkozik. Elvben elképzelhető, hogy egy egyszerű ideát egyetlen hozzátartozó változat tapasztalata alapján megszerzek. Mondjuk, ha egyszer láttam a piros egy árnyalatát, azonnal ismerős számomra az egész tartomány, vagyis attól kezdve a piros minden árnyalata világosan elkülönül számomra minden más színtől. De az is elképzelhető, hogy valamiféle spontán tanulási folyamat történik, és a különféle tartományokba eső különböző változatok tapasztalata alapján maguktól kialakulnak bennem a határok. Vagyis, amikor először megismerkedem a piros és a sárga egy-egy árnyalatával, még nem alakul ki bennem a két egyszerű idea. De ahogy sok különböző színárnyalattal megismerkedem, fokozatosan kialakul bennem, hogy mi tartozik együvé, és mi nem, s ekkor teszek szert az egyszerű ideákra.

Ezen a ponton szükséges kiemelni, hogy az egyszerű ideák *általános ideák* (II.11.9, II.31.12, III.3.1–4.). A tömör, a piros, a hideg, az édes stb. számtalan egyedi dolog minőségét reprezentálják. Kérdés azonban, hogy ez nem mond-e ellent Locke ama megállapításának, hogy ezekre az ideákra passzívan teszünk szert. Az általános ideákról ugyanis azt mondja, hogy elvonatkoztatással, vagyis egy mentális művelet révén nyerjük őket. Ez a látszólagos ellentmondás Krüger szerint a következőképp oldható fel (*Der Begriff des Empirismus,* §5.). Különbséget kell tennünk a készítés két módja között. Az egyik mód az összetétel, amely olyan ideákat hoz létre, amelyek korábban nem léteztek. Az absztrakció azonban éppen az ellenkező irányban halad: tapasztalatilag adott ideaegyüttesekből kiválogatja a közös (vagy hasonló) elemeket – például a hóból, a krétából és a tejből a fehéret (II.11.9.). Ezzel, bizonyos értelemben, nem hoz létre semmi újat. Amit elvonatkoztatunk, az már korábban is létezett, csak éppen nem önmagában, hanem más ideák társaságában.

E magyarázat mellett két megfontolás szól. Az egyik az, hogy Locke az egyszerű ideákat a teremthetetlen és elpusztíthatatlan atomokhoz hasonlítja:

Merthogy az ember uralma saját értelmének e kicsiny világában többé-kevésbé ugyanolyan, mint a látható dolgok nagy világában, ahol hatalma, bármiként bővítse is mesterség és készség, nem terjed tovább a kéznél lévő anyagok összeillesztésénél, illetve szétválasztásánál, s tökéletesen képtelen a legkisebb anyagi részecskét is előállítani, vagy elpusztítani akár csak egyetlenegyet is a már létező atomok közül. (II.2.2.)

Mármost, ha egy atom elkülönítése nem minősül előállításnak, akkor egy egyszerű idea elvonatkoztatása sem tekinthető annak. Vagyis az, hogy az egyszerű ideákat passzívan kapjuk, csak annyit jelent, hogy nem összetétel útján hozzuk őket létre. A másik megfontolás az egyszerű-összetett distinkció ismeretelméleti jelentőségével kapcsolatos. Az adott időszakban többé-kevésbé elterjedt feltevés, hogy a tévedés lehetősége szorosan kapcsolódik az összetettséghez. Akkor hibázhatunk, amikor összetételeket hozunk létre. Az összetétel ugyanis szándékos művelet, amelyet nem a dolgok rendje diktál, hanem a mi akaratunktól függ. Ennélfogva az összetételek eltérhetnek a természet rendjétől. Az egyszerű ideák, ezzel szemben, minthogy nem a mi műveink, szükségképpen megfelelnek a dolgok rendjének. Láttuk, hogy ez a gondolat markánsan jelen van Locke-nál (lásd 2.2.). A kevert moduszoknak nincs természeti alapjuk, a szubsztanciák pedig nem feltétlenül reprezentálják megfelelő módon természeti alapjukat, az egyszerű ideák azonban természeti alapjuk adekvát ábrázolásai.[27] Úgy tűnik tehát, hogy az egyszerű ideák ismeretelméleti kitüntetettsége annak köszönhető, hogy nem összetettek, nem pedig annak, hogy megszerzésükhöz semmilyen mentális művelet nem szükségeltetik.

Ez viszont kérdéseket vet fel az egyszerű ideák és az egyszerű moduszok viszonyával kapcsolatban. Tapasztalni konkrét változatokat szoktunk, nem tartományokat. Nem a piros tartományt látom, hanem a piros valamelyik árnyalatát, nem alakot látok, hanem mindig valamilyen konkrét alakot. Úgy tűnik tehát, hogy az egyszerű moduszok legalább olyan priméren tapasztalatiak, mint az egyszerű ideák. Továbbá, amikor összetett ideákat képzünk, mint amilyenek a moduszok vagy a szubsztanciák ideái, az építőelemeket inkább változatok, vagy szűk tartományok alkotják, nem pedig tág tartományok. Az ember ideája például nem általában véve az alak ideáját tartalmazza, hanem egy bizonyos alakét. Mi okból különbözteti meg tehát Locke az egyszerű ideákat az egyszerű moduszoktól? Itt három tényező játszhatott szerepet. (1) Bizonyos egyszerű modusz ideákat nem kell a tapasztalatból kapnunk, hanem mi magunk is meg tudunk alkotni. Az egyik klasszikus példát Hume szolgáltatta: ha láttunk két, perceptuálisan viszonylag távoli színárnyalatot, el tudjuk gondolni a kettőjük közötti átmenetet, anélkül, hogy láttuk volna (Tanulmány, 30–1.). Az alaknak és a mozgásnak pedig számos ilyen, tapasztalható, s ugyanakkor szándékosan is megalkotható változata van. Ami pedig szándékos alkotás, az nem lehet egyszerű idea. (2) Bizonyos egyszerű modusz ideák egyértelműen strukturáltak. Az alakok és moz-

[27] Mint Ayers rámutat, Locke éppen a Descartes-tal való szembenállás jegyében értékeli át az ideák összetettségét (*Locke,* I, 38–43.). Descartes-nál a matematikai fizika innáta ideái egyszerűek, míg az érzéki ideák összetettek. Vagyis az a kérdés, mely ideák révén kapcsolódik a gondolkodás a valósághoz, részben az egyszerű-összetett distinkció alkalmazása révén kap választ.

gások ideái komponensekből épülnek fel. Locke ilyennek tekinti a számok ideáit, s általában minden olyan mennyiséget, amely kvantálható. A számokat úgy tekinti, mint amelyek az egység egyszerű ideájának ismétléséből és összeadásából állnak elő. A kettő egy meg egy, a három egy meg egy meg egy (II.16.2.). Ami pedig strukturált, az összetett, tehát nem egyszerű. Ez összecseng az előző megfigyeléssel. Locke, mint láttuk, az ideák fajtáiról beszélve, felhasználja az atomizmus metaforáját. E metafora szerint pedig ahhoz, hogy valami megalkotható legyen, strukturáltnak kell lennie. (3) Rendelkezünk a tartományok ideáival. Azonban ezekre nem olyan módon teszünk szert, hogy a tapasztalatból megszerezzük az összes változatot. A pirosnak vagy a mozgásnak számos olyan árnyalata ill. válfaja van, amelyet nem láttam. Ráadásul nem jelölhető ki, hogy pontosan mely változatokra van szükség a tartomány ideájának megszerzéséhez. Mármost, ha ennek alapján próbálunk választ adni arra a kérdésre, hogy mely ideák azok, amelyek egyszerűek, megalkothatatlanok, és ezért a tapasztalatból kell őket kapnunk, akkor plauzibilisnek tűnhet az a válasz, hogy ezek a tartományok ideái. Ezeket tényleg a tapasztalatból kell kapnunk. Másrészt, minthogy nem valamely változat ideái, nem rendelkeznek egyetlen jól meghatározott szerkezettel sem. Ez utóbbi pedig, ha némi csúsztatás árán is, azonosítható az egyszerűséggel, a kompozicionális szerkezet hiányával. (Az egyes szám azért egyszerű, mert nincsenek részei; az alak vagy a mozgás ellenben azért, mert csak egyes változataiknak vannak részeik.) Ez a válasz természetesen szükségessé teszi egy külön kategória bevezetését a változatok számára, amelyeknek összetett ideáknak kell lenniük: innen az egyszerű moduszok.

Az egyszerű ideák ilyen elhatárolása esetén fenntartható, hogy egyszerű ideákat tapasztalunk, s az összetett ideákat egyszerű ideákból képezzük, hiszen amit tapasztalunk, az mindig egy egyszerű ideához tartozó egyszerű modusz – a piros bármely árnyalata piros és a mozgás bármely válfaja mozgás.[28] Ugyanakkor némi feszültséget okoz, hogy az egyszerű moduszok többsége nem az egyszerű ideákból képzett összetétel. A számok esetében, akármilyen kevéssé is meggyőző is Locke magyarázata, erre a kérdésre legalább világos választ kapunk. Az egység egyszerű ideájából indulunk ki, az összetétel pedig összeadást jelent. De a piros változatai, vagy a mozgás változatai már nem kezelhetők ilyen módon. Sőt, a számokhoz hasonló módon, összeadással növelhető mennyiségek sem, mert a kiindulópont, mondjuk az 1 hüvelyk vagy az 1 óra ideája, nem egyszerű idea, hanem egyszerű modusz. Locke itt nem is következetes. Az egyszerű moduszok olykor egyszerű ideák „összetételei *[combinations]*", máskor „változatai" (II.12.5.).

A moduszok és szubsztanciák összetett ideái kapcsán elég két megjegyzést tennünk. Először is, Locke kétféle értelemben beszél összetételről. Néha az összetétel

[28] Stewart szerint az egyszerű-összetett distinkció olykor viszonylagos módon értendő, ti. úgy, hogy az összetett idea komponensei pusztán az összetett ideához képest egyszerűek. Véleményem szerint az általa idézett helyek (II.15.9, II.18.7, II.23.7, II.28.1, II.29.7., vö. „Locke's Mental Atomism", 1, 67.) nem így értendők. Amik szerkezettel bírnak, s nem egyszerűek, azok az egyszerű moduszok, s nem az egyszerű ideák. Ugyanakkor Locke elvben használhatná a distinkciót relatív módon is – bár az abszolút distinkcióra, empirizmusa miatt, feltétlenül szüksége van.

olyan, mint a térbeli komponensekből való felépítés. Például amikor egy szakaszhoz gondolatban hozzátoldunk egy másikat, vagy adott szögben a végéhez illesztem (II. 13.6.). Más esetben fogalmak révén vezetünk be egy újabb fogalmat, vagyis definiálunk valamit, lásd például a vágy imént idézett definícióját. E kétértelműség kihat az osztályozásra: az egyszerű és a kevert moduszok különbsége olykor azon múlik, hogy az összetétel melyik fogalmát használjuk. A háromszög ideája például, kvázi-térbeli összetételként az alak idea egyszerű moduszának tűnik. De fogalmi összetételként, mint három egyenes által körbezárt tér (II.31.6.), kevert modusz, minthogy a három nem ugyanahhoz az egyszerű ideához tartozik, mint az egyenes.[29]

Másodszor, Locke-nak sikerül kompozicionalista módon magyaráznia a szubsztanciák és moduszok közötti metafizikai különbséget, ti. hogy az előbbiek önállóan létező dolgok ideái, míg az utóbbiak olyan dolgokéi, amelyek képesek önálló létezésre. A szubsztancia ideák tartalmaznak egy speciális komponenst, a szubsztrátum, avagy a szubsztancia általános ideáját (lásd 6.2.).

A *viszonyok* ideáit Locke némileg másként érti, mint ma szokás. Manapság két dolog viszonyát úgy tekintjük, mint amelyik egyik dologhoz sem tartozik hozzá jobban, mint a másikhoz. Locke-nál, ezzel szemben, a viszony inkább egy dolog olyan tulajdonsága, amely feltételez egy másik dolgot. Számára a 'nagyobb-mint' nem olyan reláció, amely Budapest és Miskolc között áll fenn, hanem inkább Budapest egy olyan tulajdonsága, amellyel Miskolchoz képest rendelkezik. Nyelvileg megfogalmazva: nem kétargumentumú predikátum, hanem némi szerkezettel rendelkező egyargumentumú predikátum. Hogy egy ilyen ideára szert tegyünk, ahhoz három dolog kell. Legalább két idea, melyet összehasonlítunk, s egy harmadik, amely az alkalmat adja az összehasonlításra, illetve annak alapjául szolgál (II.25.1, 6–9.). Például, ha valakit a leszármazás tekintetében hasonlítunk össze valaki mással, akkor lehet az apja, ha életkor tekintetében, akkor lehet idősebb. Ez a viszonyok skolasztikus elemzésének átvétele (Woolhouse, *Locke,* 93.). Az empirizmus a viszonyok ideái kapcsán azt jelenti, hogy az összehasonlításra az alkalmat mindig valamely egyszerű idea adja, vagy olyan idea, amely egyszerű ideákra vezethető vissza (II.25.8–9.).

S most lássuk, hogy a fenti osztályozási kritériumok mennyiben felelnek meg az ideák valóságosságon és adekvátságon alapuló *ismeretelméleti osztályozásának.* Bizonyos fajták esetében egyértelmű, hogy Locke milyen ismeretelméleti osztályba szánja őket. Az egyszerű ideákat a tapasztalatból kapjuk, ezért van természeti alapjuk, s annak tökéletesen meg is felelnek, azaz valóságosak és adekvátak. A kevert moduszok önkényes konstrukciók, melyek megalkotásakor nem törekszünk arra, hogy valamilyen természeti mintához igazodjunk. Ennélfogva nem is véthetik el a mintát. Következésképp valóságosak és adekvátak (feltéve, hogy nem összeférhetetlen ideákból vannak összerakva). A szubsztancia-ideáknak természeti mintákhoz kell igazodniuk, mivel azonban szándékos összetételek, nincs arra garancia, hogy ez valóban si-

[29] Locke a háromszöget a II. könyv alapján az egyszerű moduszok közé látszik sorolni, egy helyen pedig expliciten egyszerű modusznak nevezi (III.9.19.). Az ezerszög ideája azonban alak és szám ideát egyaránt tartalmaz (II.29.13.), s ennélfogva kevert modusz.

kerül. Valójában nem is tartalmazzák az összes olyan minőség és képesség egyszerű ideáját, amelyek a mintában ténylegesen együtt járnak, s ezért inadekvátak (lásd 6.3.). Az *egyszerű ideák* esetében az elhatárolási kritérium valóban olyan ideákat határol el, amelyre állnak Locke ismeretelméletei megállapításai. A *kevert moduszoknál* és a *szubsztanciáknál* nem ez a helyzet. A baj az, hogy a moduszokat a szubsztanciáktól elválasztó metafizikai kritérium máshol húzza meg a határt, mint az ismeretelméleti csoportosítás. Vannak olyan dolgok, amelyek nem képesek önálló létezésre, s ezért nem szubsztanciák, viszont ideáiknak a természeti mintához kell igazodniuk, ami Locke szerint a szubsztancia ideákra jellemző. Pregnáns példák, amelyre Lockenak, mint orvosnak, fel kellett volna figyelnie, a betegségek ideái. A betegségek nem képesek önálló létezésre, ezért moduszok. Viszont vannak jellegzetes okaik, van jellegzetes lefolyásuk, vannak rájuk bizonyos gyógymódok, stb. Vagyis van természetük. S ideáiktól éppoly joggal várjuk, hogy a betegségek természetéhez igazodjanak, mint a szubsztanciák ideáitól. Ma azt mondanánk, hogy a betegségek természeti fajták. Locke azonban csak olyan természeti fajtákat ismer el, amelyek szubsztanciák. A folyamatok vagy állapotok nála moduszok, amelyek mentesítve vannak a természeti mintának való megfelelés követelménye alól. Locke védelmében, vagy éppen ellenében, meg kell említeni, hogy ez nem ügyetlenség a részéről. Nem arról van szó, hogy nem sikerült olyan, önmagában is plauzibilis kritériummal előállnia, amely megfelelt volna ismeretelméleti teóriájának. Ott húzta meg a határt, ahol szándékában állt, csak éppen elfogult volt a testek irányában. Számára a természettudomány a testek tudománya. Az a fajta absztrakciós szint, amelyen folyamatokat vagy állapotokat a testi hordozóktól függetlenül lehet szemlélni, egyszerűen nem létezik számára. E tekintetben arisztoteliánus maradt. Arisztotelész szubsztanciáit testekként értelmezte, magyarázó elvnek pedig a formák helyett a korpuszkuláris szerkezetet tette meg, de abban a tekintetben, hogy a testek tulajdonságait, állapotait és kölcsönhatásait kell magyarázni, s ezt szerkezetük alapján kell megtenni, megmaradt az arisztotelészi álláspontón. Ez történetileg bizonyos fokig érthető. A matematikai fizika, amely elvonatkoztat a testektől, s fizikai nagyságok közötti összefüggések formájában írja le a jelenségeket, éppen csak születőben volt, s talán még senki nem értelmezte oly módon, ahogy ma értjük. Mindezzel együtt tény: egyes modusz ideák ismeretelméletileg a szubsztanciákhoz hasonlítanak.

Mi a helyzet azonban az összetett ideák fennmaradó két fajtájával, a viszonyokkal és az egyszerű moduszokkal? A *viszonyokat* Locke, mind ismeretelméleti szempontból, mind pedig neveik alapján a kevert moduszokkal együtt kezeli (II.30.4, II.31.3, 14, III.4.1, III.5, III.8.2, III.10.33.). Ezek azonban olyan perifériális szerepet játszanak elméletében, hogy nem érdemes velük komolyabban foglalkozni. Első olvasásra úgy tűnhet, hogy az *egyszerű moduszok* is a kevert moduszokkal kerülnek ismeretelméletileg egy kalap alá, ti. Locke sem a II. könyv végén szereplő ismeretelméleti osztályozás során, sem a IV. könyvben nem beszél külön róluk. De a helyzet ennél bonyolultabb. (1) Neveik jelentésének szempontjából Locke az egyszerű moduszokat az egyszerű ideákhoz hasonlítja (III.4.17, III.9.19.). (2) Továbbá, az egyszerű és a kevert moduszok közötti különbség lényegesen erőteljesebb, mint az elhatárolási kritérium

– ti. hogy egyazon vagy többféle egyszerű ideából képződnek – sugallja. Láttuk, hogy az egyszerű moduszok nagyon szorosan kapcsolódnak az egyszerű ideákhoz: a számoktól eltekintve, azok változatai. Kettő, a kevert moduszoknál, szemben az egyszerű moduszokkal, Locke nagy súlyt helyez arra, hogy önkényes voltukat bemutassa. Ezek „elszórt és független" egyszerű ideák kombinációi (II.22.1.). Megalkothatók „tekintet nélkül arra, rendelkeznek-e egyáltalán bárminemű valóságos létezéssel" (II.22.2.). „[E]gyszerű ideák röpke, tünékeny kombinációi lévén, melyek akárhol vannak is, mindenütt csak rövid ideig léteznek, kivéve, ha az emberek elméjében vannak" (II.22.8.). Három, a társadalmi intézmények és erkölcsi értékek mind kevert moduszok. Ezek kulturálisan és történetileg változékonyak (II.22.5–7.). A térhez, az időhöz, a mozgáshoz, vagyis a természet birodalmába tartozók viszont mindig egyszerűek. (3) A II. könyv végének ismeretelméleti osztályozásnál a moduszok besorolását rendre önkényes mivoltukkal igazolja. Például „a moduszok összetett ideái, miután egyszerű ideák olyan szándékos társításai, melyeket az elme rak össze anélkül, hogy bárminemű, tetszés szerinti helyen létező, valóságos ősképre avagy állandó mintára vonatkoztatná őket, adekvát ideák, és nem is lehetnek mások" (II.31.3.). Továbbá, mindegyik ide tartozó fejezetben van olyan hely, ahol expliciten a kevert moduszokat említi (II.30.4, II.31.3, 5., II.32, 10–12, 21.). Ennek alapján inkább úgy tűnik, hogy az egyszerű moduszokat Locke csendben átsorolja az egyszerű ideákhoz.

De még ez sem igaz. A helyzet inkább az, hogy a valóságosság és adekvátság szempontjain alapuló ismeretelméleti taxonómia itt nem találkozik az empirizmus igényein alapuló taxonómiával. Az ismeretelméleti taxonómiában két olyan ideafajta szerepel, amely szavatoltan valóságos és adekvát: az egyszerű ideák mint puszta okozatok, és a kevert moduszok mint puszta fikciók. Az előbbiek szükségesek az érzéki tudáshoz, az utóbbiak a tényleges valóság kontrolljától mentes, hipotetikus, szükségszerű tudáshoz (lásd 2.3.). Az empirizmus szempontjának érvényesítése viszont megköveteli az egyszerű moduszok kategóriáját. Azok a dolgok, amelyek ebbe kerülnek, ismeretelméleti szempontból heterogének. Az olyan egyszerű moduszok, mint a színárnyalatok, vagy a hangok változatai, az ismeretelméleti taxonómia egyszerű ideáival mutatnak affinitást. A tér és a szám egyszerű moduszai viszont, a „matematikai" ideák, a kevert moduszokhoz húznak. További nehézséget okoz, hogy a társadalmi intézmények és erkölcsi értékek ideái, melyeket Locke ismeretelméletileg a kevert moduszok közé sorol, nem választhatók le egyértelműen az empirikus, tisztán leíró ideáktól. Az 1 méter empirikusan tapasztalható nagyság, olyképpen viszonyul a távolsághoz, mint a cinóberpiros a piroshoz. Ugyanakkor társadalmi intézmény is. Az egyes pszichológiai állapotok bizonyos általános típusok speciális változatai. De ugyanakkor erkölcsileg relevánsak.[30] E nehézségeket Locke nem oldja fel. Ehelyett a II. könyv végétől ejti az egyszerű moduszok kategóriáját, s az ismeretelméleti taxonómiát használja.

☞ [30] Ezért Locke olykor következetlen. A mértékegységek a második könyvben egyszerű moduszok (például II.13.4.), a harmadikban kevertek (III.5.9.). A pszichológiai állapotok jobbára egyszerű moduszok (II.20.), de a részegség (II.22.1.) és a féltékenység kevert (III.6.44–45.).

Ötödik rész

A NYELV FILOZÓFIÁJA

Az *Értekezés* III. könyve, mely „A szavakról" címet viseli, három szakaszból áll. Az első általában szól a nyelvről és a szavak jelentéséről. A második a szavak egyes csoportjait veszi szemügyre. A harmadik a szavak tökéletlenségeivel, a velük való különféle visszaélésekkel, s azok ellenszereivel foglalkozik. Ezek közül a kommentárok rendszerint az elsőt részesítik a legtöbb figyelemben. Ennek az az oka, hogy Locke álláspontjában egy csábítóan egyszerű, és a laikusok körében meglehetősen elterjedt jelentéselméletre vélnek ráismerni (Alston, *Philosophy of Language,* 1. fejezet; Bennett: *Locke, Berkeley, Hume*, 1. fejezet; Grayling, „Az empiristák", 536–40; Kelemen, *A nyelvfilozófia kérdései,* 47–71, valamint *A nyelvfilozófia rövid története,* 99–108; Putnam, „Language and Philosophy", 7.). Ezen elmélet szerint a szavak afféle borítékok, amelyekbe gondolati elemeket csomagolunk. A szó jelentése nem más, mint a boríték tartalma, vagyis a belecsomagolt gondolati elem. A beszélgetés során a beszélő privát gondolati tartalmait nyilvánosan hozzáférhető borítékokba teszi, a hallgató pedig felbontja ezeket, s így hozzáfér a tartalmukhoz. A kommunikáció akkor sikeres, ha a hallgató azt veszi ki a borítékból, amit a beszélő beletett. Ennek persze feltétele az, hogy a beszéd értelmes legyen: a beszélő gondolja is azt, amit mond, vagyis ne üres borítékokat küldözgessen. Locke mintha pontosan ezt mondaná, hiszen a következőket állítja: (1) A szavak, legalábbis elsődleges és közvetlen jelentésükben, a beszélő ideáit jelölik – nem mások ideáit, vagy a dolgok valóságát. (2) A beszéd akkor értelmes, ha a kimondott szót valóban társítjuk a megfelelő ideával. (3) A beszélő akkor érteti meg magát, ha sikerül a hallgató elméjében felkelteni a megfelelő ideákat. Az efféle borítékelméletnek számos közismert fogyatékossága van, melyeket gyakran Locke szemére is vetnek. Látni fogjuk azonban, hogy álláspontja valójában jóval kifinomultabb ennél. Az, hogy sokan mégis egyszerű borítékelméletnek tekintik, abból fakad, hogy Locke nyelvfilozófiáját kiszakítják ismeretelméleti összefüggéseiből, s úgy értelmezik, mintha törekvései egybeestek volna a modern nyelvfilozófusokéval. A továbbiakban először azt vizsgálom meg, hogy egyáltalán miért foglalkozik Locke a szavakkal. Ezt követően szemantikájának központi tézisét veszem szemügyre, s bemutatom nyelvfilozófiájának valódi célkitűzéseit. Végül áttekintem, hogy miként valósítja meg nyelvfilozófiai programját.

5.1. MIÉRT FONTOSAK A SZAVAK?

A II. könyv legvégén Locke azt írja, hogy eredetileg az ideák tárgyalása után rögtön a tudásra vonatkozó kérdésekkel akarta folytatni, de aztán felismerte, hogy „oly szoros kapcsolat áll fenn az ideák és a szavak között, s az elvont ideák és az általános nevek oly állandó viszonyban állanak egymással, hogy lehetetlen világosan és elkülönülten beszélni tudásunkról […] anélkül, hogy először is fontolóra ne vennénk a nyelv természetét, használatát és jelölési módját" (II.33.19.). Mindenesetre kezdeti szándékát elég hamar megváltoztatta: már az *A vázlat*ban is mentegetődzik amiatt, hogy kénytelen sokat beszélni a szavakról (§4), s a *B vázlatban* már az *Értekezés* III. könyvének megfelelő terjedelemben és helyen tárgyalja őket. Vajon miért változtatta meg eredeti tervét? Mi a forrása nyelvfilozófiai érdeklődésének?

Az első látásra ez az érdeklődés meglepőnek tűnhet. Tény ugyanis, hogy az egyetlen Leibniz kivételével, akinek műveit Locke nem ismeri, a kor jelentős filozófusai fontosabb munkáikban meglehetősen elhanyagolják a nyelvet. Mindazonáltal Locke egyik központi témája, *a nyelv tökéletlensége,* a 17. században közhelynek számít.[1] A nyelvvel való elégedetlenséget részint az okozza, hogy a latin, a középkor egyetemes nyelve, egyre kevésbé felel meg a nemzetközi kommunikáció növekvő igényeinek. A nyelvek bábeli zűrzavara mintha csak most válna igazán nyomasztóvá. Kétféle megoldási javaslat van forgalomban. Az egyik az a reneszánszból visszamaradt gondolat, hogy az emberiségnek újra fel kellene fedeznie Ádám eredeti nyelvét, s ily módon visszatérhetne a Bábel előtti állapotokhoz. A másik, józanabb elgondolás szerint egy új univerzális nyelvet kellene alkotni. S születnek is efféle nyelvtervezetek. E tervezetek iránt olyan gondolkodók tanúsítanak érdeklődést, mint Descartes, Gassendi, Mersenne, Comenius, Newton és Boyle. Vagy, hogy a Royal Society ma már kevésbé ismert, de akkoriban igen respektált tagjait említsük: William Petty, John Ray, John Wallis, Seth Ward, John Willis és Francis Willoughby. John Wilkins, akit Locke még Oxfordból ismer, 1668-ban maga is készít egy tervezetet, talán a legkidolgozottabbat.

E tudományos notabilitások érdeklődését természetesen nem kizárólag a gyakorlati hasznosság keltette fel. Azt remélték, hogy az univerzális nyelv hozzájárulhat a tudomány fejlődéséhez. Azonban két különböző elgondolás létezett arról, hogy a természetes nyelv miért nem alkalmas a tudomány céljaira, s hogy ez miként orvosolható. Az egyik szerint a nyelvvel az a baj, hogy nem fejezi ki a *gondolatok* rendjét. Descartes például ezt várná egy univerzális nyelvtől. Mersenne-hez írott 1629. november 20-i levelében, miután bíráló megjegyzéseket tesz arról az univerzális nyelvről, melynek tervét Mersenne elküldte neki, így ír:

Mindazonáltal lehetséges volna egy másik rendszert tervezni, amely lehetővé tenné, hogy úgy alkossuk meg egy ilyen nyelvben az egyszerű szavakat és jeleiket, hogy nagyon gyorsan meg

☞ [1] Erről és a következő két bekezdésben írottakról részletesebben lásd Knowlson *(Universal Language Schemes)*. Hasznosak még Cohen *(Sensible Words),* Katz („Babel Revers'd"), Salmon *(The Study of Language)* és Slaughter *(Universal Languages).*

lehessen tanulni. Amire szükség van, az a rendszer: minden gondolatot, amely csak beléphet az ember elméjébe, olyan rend szerint kell megszervezni, mint amilyen a számok természetes rendje. A számok végtelen sorozatának nevei egyetlen nap alatt megtanulhatók, s így meghatározatlanul sok különböző szó írható le egy ismeretlen nyelvben. Ugyanezt meg lehetne tenni minden más szóval, amely szükséges mindazon dolgok kifejezéséhez, amelyek az emberi elme hatókörébe esnek. Ha ennek titkát felfedeznék, biztos vagyok abban, hogy ez a nyelv az egész világon elterjedne. (*Philosophical Letters,* 5–6.)

A számok között olyan csodálatos rend uralkodik, hogy minden szám néhány egyszerű tulajdonság kombinációjával jellemezhető. A jelölés pedig explicitté teszi ezeket a tulajdonságokat. Például a „65" első számjegye elárulja az általa jelölt szám és a 10 hányadosát, a második számjegy pedig a maradékot. S amit elárul, elég ahhoz, hogy egyéb tulajdonságait is kiderítsük. Ha minden ideánkat valamilyen hasonlóan feszes rendbe illeszthetnénk, lehetővé válna egy a matematikaihoz hasonlóan áttetsző jelölés, s ennek révén a felvetődő kérdéseket sokkal könnyebben meg tudnánk válaszolni.

Angliában ezzel szemben a természetes nyelvben nem annyira a logikai rend hiányát kifogásolják, hanem azt, hogy nem tükrözi hűen a *dolgok* rendjét. A hétköznapi nyelvben rejlő felosztások nem a dolgok tényleges hasonlósági viszonyait ábrázolják. Bacon azt írja, hogy a legtöbb bajt a piac ködképei okozzák,

amelyek a szavak és a dolgok összekapcsolódása folytán fészkelődtek be az értelembe. Azt hiszik ugyanis az emberek, hogy az ész parancsol a szavaknak. Ámde az is megesik, hogy a szavak az értelem ellen fordítják hatalmukat, ami szofizmákkal tölti meg és meddővé teszi a filozófiát és a tudományt. A szóalkotás viszont a többség értelmi képességéhez igazodik és az átlagos értelemnek leginkább szembetűnő vonalak mentén érinti a valóságot. Ha pedig élesebb értelemmel vagy alaposabb megfigyeléssel át akarnád helyezni ezeket a vonalakat, hogy jobban megfeleljenek a természetnek, a szavak tüstént felzúdulnának. (*Novum Organum,* I. könyv, LIX.)

E ködképeket egy olyan univerzális nyelv oszlathatná el, amely nem a vulgáris, hanem a tudományos osztályozásra épül. Ennek leglátványosabb példája Wilkins monumentális tervezete, amely egy mindent átfogó taxonómián alapul. Például a pingvin helye ebben a következő: speciális> teremtmény> disztributív> szubsztancia> élő> fajta> érzékelő> vérrel rendelkező> madár> vízi> úszólábú> sarkvidéki> földben lévő lyukakba fészket rakó. Mindezt az információt persze reménytelen lenne megpróbálni besűríteni egyetlen szóba. Ezért Wilkins készít egy egyszerűsített osztályozást, amely 40 nemből áll, melyek mindegyike legfeljebb 9 különbséget tartalmaz, amelyek újfent legfeljebb 9 fajt tartalmaznak. A 40 nemnek megfeleltet 40 mássalhangzó + magánhangzó kombinációt, a különbségeknek illetve fajoknak pedig 9-9 mássalhangzót ill. magánhangzót. Mármost a pingvin a 18. nemen (madár) belül a 9. különbséghez (úszólábú), azon belül pedig a 6. fajhoz (földön lévő lyukakba fészket rakó) tartozik. A 18. nemet a „ze", a 9. különbséget a „n", a 6. fajt az „u" jelöli.

Ezért, ha valaki ismeri az egyszerűsített taxonómiát, s a taxonómiai egységek fonetikai jelölését, amint azt hallja, hogy „zenu", rögtön tudja, hogy földön lévő lyukakba fészket rakó, úszólábú madárról van szó. Ha pedig ezzel nem éri be, az eredeti, teljes taxonómia alapján még azt is megtudhatja, hogy az illető sarkvidéki, vízi, stb.

Látni fogjuk, hogy Locke-nál a descartes-i és a baconi szempontok egyaránt megtalálhatók, csak éppen különböző szavakra vonatkozóan. A moduszok neveitől azt várja el, mint Descartes, a szubsztanciák neveitől pedig azt, mint Bacon. Azonban nem reméli, hogy e tökéletlenségek orvosolhatók volnának egy univerzális nyelv révén. Egyrészt, a nyelv túlságosan esetleges képződmény ehhez. Fejlődése nem valamilyen ideális standardhoz alkalmazkodik. Hogy milyen szavaink vannak, s hogy ezek jelentése mennyire egyértelmű, gyakorlati szükségleteinket tükrözi, s ez így is van jól (vö. Colie, „The Social Language"). Másrészt, vajon miként vehetné rá a nyelvújító társait arra, hogy az ő szóhasználatát kövessék, amikor erre még a nagy Augustus is erőtlennek érezte magát (III.2.8.)? Harmadrészt, a szavak jelentésének afféle tudományos rögzítése, amelyet Bacon sugall és Wilkins fel is vázol, azaz egy olyan szótár megalkotása, amely „egyfajta természetrajzot tartalmaz, túl sok kezet és éppígy túl sok időt, költséget, fáradságot, éleselméjűséget követel meg ahhoz, hogy reménykedhessünk benne" (III.11.25.). Ezzel együtt nem mond le arról, hogy megtalálja a tökéletlenségek ellenszerét. Sőt, a III. könyv jelentős részben arról szól, hogy mitől kell óvakodnunk, és mit kell tennünk a tudományos nyelv használata során. Vagyis Locke részben azért vizsgálja a nyelvet, hogy semlegesítse a nem megfelelő nyelvnek a tudományra gyakorolt káros hatását, s ezzel Bacon, Descartes, és az univerzális nyelvek tervezőinek hagyományát követi.

Érdeklődésének azonban van egy mélyebb és konkrétabb oka is. A 17. századi ismeretelmélet az ideákról szól. S mindenki tudja, hogy a tudáshoz *világos és elkülönített ideákra* van szükség. Ezt a meggyőződést Locke is osztja (II.11.1, IV.7.4, IV.12.3, 14.).[2] Csakhogy a legtöbb kortárs szerző, Descartes nyomán, úgy véli, hogy az érzékekből származó ideák homályosak és zavarosak. Márpedig Locke szerint összes a külvilágra vonatkozó ideánk az érzékelésből származik. Így ha a világosság és elkülönítettség fogalmait ugyanúgy értelmezné és alkalmazná, mint kortársainak többsége, arra kellene jutnia, hogy a külvilágról egyáltalán nincsenek világos és elkülönített ideáink. Sőt, még azok az ideák sem lennének ilyenek, amelyeket Descartes és követői ilyennek véltek, mint a szám vagy a kiterjedés ideája, hiszen Locke szerint ezek is az érzékelésből származnak. Ennélfogva kénytelen elutasítani a világosság és elkülönítettség hagyományos fogalmát. Elvben megtehetné azt, hogy e fogalmakat teljesen száműzi az ismeretelméletből, csakhogy ez nem lenne túl szerencsés, hiszen bevett és intuitíve is világos distinkciókról van szó, amelyek a tudással kapcsolatos hétköznapi diskurzusban is hasznos szerepet játszanak. Ezért egyetlen megoldás marad: át kell értelmeznie ezeket.

☞ [2] A 4. kiadásban megváltoztatja terminológiáját, s a „világos"-t „meghatározott"-ra, az „elkülönített"-et pedig „körülhatárolt"-ra cseréli (Levél az olvasóhoz, 25.). Ezt azonban nem viszi következetesen végig: a II. könyv 29. fejezetében, melyről most szó lesz, jórészt megmarad az eredeti terminológia.

Szerinte az az idea világos, „amiről az elme olyan teljes és nyilvánvaló észlelettel rendelkezik, amilyet egy külső tárgy hoz létre egy megfelelő állapotú érzékszervben" (II.29.4.). Érzéki ideáink legfeljebb akkor homályosak, ha érzékeink tompultak, vagy a tárgyak messze vannak, vagy ha emlékezetünk gyengének bizonyul megőrzésükhöz.

Számunkra azonban a második megkülönböztetés fontos, ti. ez vezet el a szavakhoz. Locke először, a szokásnak megfelelően, leszögezi, hogy az az idea elkülönített, „melyet az elme minden mástól különbözőnek ítél" (uo.). Majd felvet egy látszólagos nehézséget. Mivel egy idea nem lehet másmilyen, mint amilyennek észleljük, miként lehetne egy ideát egy másikkal összekeverni? Ha észlelek egy ideát, azt az ideát észlelem és nem mást, s ezért nem is téveszthetem össze egy másikkal. Kissé szigorúbban fogalmazva, a nehézség ez. Van mondjuk egy összetett ideánk, *X*. Amikor *X*-et észlelem, észlelem, hogy *a, b* és *c* egyszerű ideákból áll. Az idea nem lehet más, mint amilyennek észlelem. Ezért lehetetlen, hogy *X* ne *a*-ból, *b*-ből és *c*-ből álljon. Ezért, ha valamilyen más alkalommal megint észlelem *a*-t, *b*-t és *c*-t, *X*-et észlelem. Ha más komponenseket észlelek, akkor nem *X*-et észlelem. Hogyan téveszthetném össze *X*-et valami mással? Locke válasza a következő:

> Hogy elhárítsuk ezt a nehézséget, és helyesen fogjuk fel, mi okozza azon zavart, mely ideáink kapcsán mindig fölléphet, azt kell megfontolnunk, hogy az elkülönített nevek alá besorolt dolgok az általános föltételezés szerint eléggé különböznek ahhoz, hogy meg lehessen különböztetni őket egymástól, s ezáltal mindegyik fajtát adandó alkalommal a maga nevével lehessen megjelölni, és elkülönítve lehessen róla értekezni; és semmi sem nyilvánvalóbb, mint az, hogy a különböző nevek az általános föltételezés szerint jobbára különböző dolgokat is jelölnek. Miután pedig minden idea, mely egy ember birtokában van, szemmel láthatóan éppen az, ami, és önmagán kívül minden más ideától különbözik, ezért ha zavaros, az teszi zavarossá, hogy más, a sajátjától eltérő néven is meg lehet nevezni; s így kimarad az a különbség, mely a dolgokat elkülöníti egymástól (annyira, hogy két különböző név alá sorolhassuk be őket), s amely oda vezet, hogy egyesek közülük inkább ehhez és ehhez a névhez tartoznak, mások pedig inkább ahhoz és ahhoz; úgyhogy a megkülönböztetés, melyet ama különböző nevek révén fenn kívántunk tartani, tökéletesen eltűnik. (II.29.6.)

Ez valóban eltünteti a nehézséget. Ha *X* maga az idea, nyilván nem állhat másból, mint amiből áll. De ha *X* nem idea, hanem az idea *neve,* akkor e név más-más alkalmakkor más-más dolgokhoz kapcsolódhat. Az idea nem lehet más, mint ami, de az idea neve igen. Ezért elfordulhat, s elő is fordul, hogy egyazon ideát különböző nevekkel jelölünk, vagy hogy ugyanaz a név, különböző ideákat jelöl. Az ideák elkülönítettsége tehát voltaképpen nem más, mint neveik egyértelműsége (vö. *Works,* IV, 380.).

Kicsivel később megismétli, hogy a zavaros idea fogalma aligha gondolható el másként, mint a szavakra való implicit utalás révén (II.29.10.). Tehát amit javasol, az nem pusztán az elkülönítettség egy lehetséges értelmezése, hanem inkább egy olyan értelmezés, amelynek fel kellene váltania a hagyományosat. Valójában azonban az iménti érv nem mutatja meg, hogy a hagyományos értelmezés tarthatatlan. Az érv ugyanis feltételezi, hogy az *a*, *b*, *c* egyszerű ideák újraazonosításakor nem lehetséges

a tévedés. Vagyis, ha most észlelek egy egyszerű ideát, akkor egyértelműen el tudom dönteni, hogy ez ugyanazon idea-e, amelyhez egy másik alkalommal már volt szerencsém. Mármost, Descartes úgy vélte, hogy az érzéki ideák nem ilyenek. Vajon az a színárnyalat, amelyre most gondolok, ugyanaz-e, mint amelyre tegnap gondoltam? Tegnap pontosan ugyanennyire nyilallt a vállam, vagy egy kicsit kevésbé? Az efféle kérdésekre adandó válaszokban gyakran bizonytalanok vagyunk. S pontosan ezért tartja Descartes az érzéki ideákat zavarosaknak: azonosításuk és elkülönítésük nem olyan egyértelmű, mint például a számoké.

Ha Locke érve nem is meggyőző, az újraértelmezés megfelel a célnak: lehetővé teszi, hogy az érzéki ideák is elkülönítettek lehessenek. Az értelmezés bemutatása után röviden vázolja a zavarosság fő okait. (1) Túl kevés egyszerű ideából álló összetett ideák, amelyek ennél fogva több névnek is megfelelhetnek. (2) Nagyon összetett ideák, amelyekben az egyszerű ideák rendetlenül vannak összerakva. (3) Ugyanazon névhez egyszerű ideák változó kombinációit kapcsoljuk. Ezek az okok aztán a III. könyvben visszatérnek. (1) a szubsztanciák neveire jellemző tökéletlenségként. Például azért tévesztjük össze a jaguárt és a leopárdot, mert a két szónak nem feleltetünk meg elég gazdag ideákat. (2) a moduszok nevére gyakran jellemző tökéletlenségként, mely különösen az erkölcsről való gondolkodást nehezíti meg. (3) nem tökéletlenség, hanem a szavakkal való visszaélés egyik gyakori formája. Locke meg is jegyzi, hogy az itt írottakat majd a III. könyv alapján lehet teljesebben megérteni (II.29.10.).

Ez világossá teszi, hogy miért van szüksége a III. könyvre. Tisztességes 17. századi episztemológusként meg kell világítania, hogy miben áll az ideák elkülönítettsége, s tanácsokkal kell szolgálnia arra, hogy miként tehetjük ideáinkat ilyenné. Empirista lévén, meg akarja engedni, hogy az érzéki ideák is elkülönítettek lehetnek. Ezért újra kell értelmeznie az elkülönítettség fogalmát, s ezt a szavakra való hivatkozással teszi meg. Ezért a szavakról szóló könyv – amely viszonylag egyedülálló a 17. századi filozófiában – voltaképpen egy nagyon is bejáratott témát tárgyal, ti. hogy miként tehetünk szert elkülönített ideákra. Descartes megtehette, hogy a nyelv tökéletlenségének, amellyel tisztában volt, ne szenteljen különösebb figyelmet. E kérdés nem kapcsolódott szorosan saját ismeretelméleti vállalkozásához. Locke azonban nem hajthatta végre a sajátját anélkül, hogy ezt részletesebben tárgyalta volna.[3]

[3] Ennek fényében úgy gondolom, hogy Hacking álláspontja (*Why Does*, 13–53.) Locke esetében némi korrekcióra szorul. Hackingnek teljesen igaza van abban, hogy a 17. században a nyelvfilozófia szerepe az, hogy eltakarítson egy zavaró tényezőt a gondolkodás útjából, s a tökéletlen nyelv helyett az ideák felé fordítson. Locke esetében azonban éppen az ideák elkülönítettségének biztosítása követeli meg a nyelv bírálatát.

5.2. A JELENTÉS

Locke szemantikájának legfőbb tézise a következő: „a szavak elsődleges vagy közvetlen jelentésükben nem mást helyettesítenek, mint a használójuk elméjében lévő ideákat" (III.2.2.). Emellett két megfontolást hoz fel. Az első szerint a nyelvet azért találtuk fel, mert „szükség volt arra, hogy az ember valamiféle külsőleg is érzékelhető jeleket találjon ki, amelyekkel a gondolatait alkotó láthatatlan ideákat a többiek tudomására hozhatja" (III.2.1.). A második abból indul ki, hogy a szavak konvencionális jelek: azáltal bírnak jelentéssel, hogy önkényesen összekapcsoljuk őket valamivel. De egy szót csak olyasmivel kapcsolhatunk össze, amit ismerünk.

> A szavak ekkor a beszélő ideáinak a jegyei, és senki sem alkalmazhatja őket jegyek gyanánt közvetlenül semmi egyébre, mint a saját rendelkezésére álló ideákra. Mert különben ez annyi volna, hogy a saját fogalmainak jelévé teszi, és mégis más ideákra alkalmazza őket, ami pedig annyi volna, hogy egyszerre teszi őket jelekké, viszont nem a saját ideáinak jeleivé, és így gyakorlatilag semmiféle jelentésük nem lenne. Miután a szavak akaratlagos jelek, olyan akaratlagos jelek nem lehetnek, amelyeket a számára ismeretlen dolgokra írt elő. (III.2.2.)

Ezek után megállapítja, hogy „habár a szavak úgy, ahogyan az emberek használják őket, helyesen és közvetlenül semmi mást nem jelölnek, mint az ideákat a beszélő elméjében, gondolatban mégis két másik dologra való titkos utalást ruháznak rájuk" (III.2.4.). Feltételezik ugyanis, hogy a szavak két másik dologra is vonatkoznak: (1) a mások elméjében lévő ideákra és (2) a dolgok valóságára. Az előbbi kapcsán megrója az embereket, mert „jobbára nem állnak le megvizsgálni, vajon az ő és beszélgetőtársuk elméjében lévő idea ugyanaz-e, hanem elegendőnek tartják, hogy a szót, az abban a nyelvben elképzelésük szerint közönségesen elfogadott értelemben használják" (uo.). Vagyis könnyelműen járunk el, amikor eleve biztosnak vesszük, hogy e feltevés igaz, s nem próbálunk erről megbizonyosodni. A másodikhoz az alábbi lakonikus megjegyzést fűzi: „Ámbár engedtessék meg nekem e helyütt, hogy azt mondjam, ez a szavak használatának kiforgatása, és jelentésükbe elkerülhetetlenül homályt és zűrzavart visz, valahányszor bármi mást helyettesítünk velük, mint az elménkben lévő ideákat" (III.2.5.).

Az első pillantásra ez valóban nem más, mint a borítékelmélet. A szavak nyilvános borítékok. Amit beléjük teszünk saját ideáink. Előfordul, hogy ideáink megegyeznek másokéval, s így létrejöhet a megértés – de erre nincs garancia. A szavakat azonban, az iménti megjegyzés tanúsága szerint, hiba másra vonatkoztatni, mint ideákra, mivel ez homályt és zűrzavart eredményez. A jelentés ily módon szavak és mentális entitások, nem pedig szavak és dolgok közötti viszony.

Az elmélet bírálata nem igényel különösebb találékonyságot. Azért elfogadhatatlan, mert nem képes számot adni a kommunikációról. „Ahhoz, hogy a szavakat a közlés céljaira alkalmassá tegyék, arra van […] szükség, hogy a hallgatóban pontosan ugyanazt az ideát idézzék fel, mint amit a beszélő elméjében helyettesítenek. Enélkül az emberek megtöltenék ugyan egymás fejét zörejjel és zajjal, ám ezzel még

nem közölnék gondolataikat [.]" (III.9.6.) De, mint láttuk, nem biztos, hogy ideáink megegyeznek, ezért erről illene megbizonyosodnunk. De miként bizonyosodhatnánk meg? Az ideák privátak abban az értelemben, hogy ki-ki csak a saját elméjében lévő ideákhoz fér hozzá. Ha ez nem így volna, nem is volna szükség a szavakra, hiszen közvetlenül olvasni tudnánk mások gondolataiban. Mivel azonban erre nem vagyunk képesek, nincs más lehetőség, mint hogy elmondjuk egymásnak, hogy milyen ideát társítunk az adott szóhoz. Ez azonban nem oldja meg a problémát, mert hát éppen az a kérdés, hogy ugyanazt értjük-e a szavakon.

Ha Locke csakugyan a borítékelméletet képviseli, akkor ez a nehézség újra és újra felbukkan. Locke például ismételten elmondja, hogy „a köznapi használat a szavak értelmét a mindennapos eszmecsere céljainak épp eléggé megfelelően szabályozza", s hogy csak a tudományos nyelvhasználat az, amely számára ez a szabályozás nem elég szigorú (III.9.8.). De miként szabályozhatná a köznapi használat a jelentést, ha a szavak mindenki számára saját ideáit jelentik? Abból, hogy az emberek milyen nyilvánosan megfigyelhető körülmények között használják a szavakat – mondjuk, milyen dolgokra mutogatnak, amikor azt mondják, „asztal" –, nem vonhatunk le semmilyen következtetést arra nézve, hogy ezzel egyidejűleg milyen entitások vannak jelen elméjükben. Akkor meg hogyan azonosíthatnánk a köznapi használatot? Vagy: a tökéletlenségek és visszaélések orvoslásáról szólva Locke gondosan elmagyarázza, hogy a félreértések elkerülhetők, ha világossá tesszük, hogy a szavakat milyen jelentésben használjuk (III.11.12–15, 19–22.). Ez az ideák különböző típusát jelölő szavak esetében történhet példák felmutatásával, rokon értelmű szavak révén és definíciókkal. De a példák megmutatásának módszere eleve feltételezi, hogy ugyanazok a dolgok ugyanolyan ideákat idéznek elő mindannyiunk elméjében. Csakhogy mások fejébe nem látunk bele. A verbális módszerek viszont azt feltételezik, hogy a rokon értelmű szavak illetve a definíciókban szereplő szavak jelentéseiben nincs közöttünk különbség. De pontosan ez az, amit biztosítani szeretnénk.

Valójában azonban Locke felfogása csak akkor tűnik borítékelméletnek, ha önmagában álló jelentéselméletnek tekintjük, s nem vesszük számba ismeretelméleti kontextusát. Az iménti kifogás helyesen állapítja meg, hogy annak ellenőrzéséhez, hogy ugyanazokhoz a szavakhoz ugyanazokat az ideákat társítjuk, valóban azonosítanunk kell tudni mások ideáit. Ha ezeket csak a szavak révén ismerhetjük meg, körforgáshoz jutunk: adottnak kell vennünk azt a kapcsolatot, amelyet ellenőrizni szeretnénk. Locke szerint azonban mások ideái szavaiktól függetlenül is azonosíthatók, s ehhez nincs szükség gondolatolvasásra. Az ideák ugyanis nem mások, mint a dolgok jelei (lásd 2.1.). A *dolgokkal* való kapcsolataik révén pedig azonosítani lehet őket. Másként fogalmazva, Locke jelentéselméletéről nem kapunk teljes képet, ha csupán arra figyelünk oda, hogy a szavakat az ideák jeleinek tartja. Ugyanilyen fontos, hogy az ideák a dolgok jelei. E második jelkapcsolat révén az ideák magukra a dolgokra is vonatkoznak. Ezért fogalmaz Locke úgy, hogy a szavak „közvetlen" jelentésükben az ideák jelei (III.2.1–2, 4, 6–7.). Közvetett jelentésükben ugyanis magukat a dolgokat jelentik.

De Locke megrója az embereket azért, hogy a szavakat a dolgokra vonatkoztatják!

A szavak jelentésébe, mondja, „elkerülhetetlenül homályt és zűrzavart visz, vala-

hányszor bármi mást helyettesítünk velük, mint az elménkben lévő ideákat" (III.2.5.). Nos, ezt a megjegyzést nem úgy kell érteni, hogy minden ilyen vonatkoztatás elhibázott, s hogy aki így kívánja a szavakat használni, az helytelenül jár el. Az a feltételezés, hogy szavaink a dolgok valóságára vonatkoznak, alapjában véve természetes. Az emberek nem „saját képzelgéseikről" kívánnak beszélni, hanem „a dolgokról, ahogy azok valójában vannak" (uo.). Csakhogy ez a feltételezés olykor hamisnak bizonyul. Amit Locke az emberek szemére hány valójában az, hogy ezzel nem vetnek számot, s hajlamosak úgy gondolni, hogy e feltételezés minden esetben teljesül. De miért teljesül, ha teljesül, s miért nem teljesül, ha nem teljesül? Az utóbbi kérdést részletesen majd a következő szakaszban tárgyaljuk. Most lássuk azt a mechanizmust, amely a szavakat a dolgokhoz kapcsolja.

Ennek érdekében természetesen az ideákat kell szemügyre vennünk, hiszen a szavak ezáltal kötődnek a dolgokhoz. Az ideáknak két nagy fajtája van: egyszerű ideák és az összetettek. Az egyszerű ideák, mint láttuk, puszta okozatok (lásd 2.2, 4.3.). Nem mások, mint a dolgokban lakozó képességek ránk gyakorolt hatásai. Egyszerű ideákat csak maguk a dolgok képesek kelteni bennünk. Ennélfogva biztosak lehetünk abban, hogy létező dolgokat jelölnek. Ezért abban is biztosak lehetünk, hogy neveiket jogosan vonatkoztatjuk a dolgok valóságára. Az összetett ideák egyszerű ideák kombinációi. Ezek akkor felelnek meg a dolgok a valóságának, ha az őket felépítő egyszerű ideák által jelölt képességek ténylegesen előfordulnak együtt. Ez nem minden esetben van így. Mivel az összetett ideák a mi alkotásaink, megeshet, hogy olyan egyszerű ideákat gyűjtünk össze valamely összetett ideában, melyek olyan képességeket jelölnek, amelyek ténylegesen nem fordulnak elő együtt. Tapasztalati úton azonban elvben mindig megbizonyosodhatunk arról, hogy mi is a helyzet. Minthogy az összetett ideákat felépítő egyszerű ideák puszta okozatok, ha tapasztalatunkban egyidejűleg jelennek meg az összetett ideát alkotó egyszerű ideák, akkor a nekik megfelelő képességek valóban együtt járnak, s ezért az összetett idea megfelel a dolgok valóságának.

Ennek fényében már látható, hogy Locke miként kerülheti el a borítékelmélet alapvető problémáját, ti. hogy miként lehet ellenőrizni, hogy ugyanahhoz a szóhoz a *különböző beszélők* ugyanazt az ideát társítják-e. Az egyszerű ideák neveinek esetében ezt a következő teszi lehetővé. A dolgok képességei automatikusan előidézik bennünk a megfelelő ideákat. Tehát ha ketten ugyanazzal a dologgal szembesülünk, az ugyanolyan egyszerű ideákat kelt bennünk. Ezek után csak arról kell megbizonyosodnunk, hogy ugyanazt a szót ugyanahhoz az ideához kapcsoljuk-e – vagyis, ha a rózsa láttán mindketten a 'piros' és az 'illatos' szavakat használjuk, a 'piros' szót te ugyanahhoz az ideához társítod-e, mint én, vagy ahhoz, amelyre én az 'illatos' szót használom. De erről könnyen meggyőződhetünk, ha megvizsgáljuk, hogy más tapasztalati szituációkban miként használjuk a szavakat, ti. hogy a tilos jelzést te 'piros'-nak vagy 'illatos'-nak nevezed-e.[4] Ha egyszer ilyen módon megállapítottuk, hogy

[4] Az, hogy a dolgok valamely adott minőségéhez kapcsolódó és ugyanazzal a szóval illetett ideák a kettőnk esetében esetleg különböznek, nem okoz nehézséget. Ha benned a tilos jelzés, melyet mindketten

az egyszerű ideák neveit ugyanolyan módon értelmezzük-e, az összetett ideák neveinek jelentése sem okoz különösebb nehézséget. Az összetett ideák egyszerű ideák kombinációi. Mivel az egyszerű ideák neveinek jelentésében immár egyetértés van köztünk, el tudjuk mondani, hogy valamely összetett idea neve saját használatunkban milyen egyszerű ideák kombinációját jelöli.

Vagyis, amikor Locke az emberek szemére veti, hogy feltételezik: ugyanazokkal a szavakkal ugyanazokat az ideákat jelölik, mint a többiek, megint csak nem arra gondol, hogy ez a feltételezés teljesen alaptalan. Hiszen ha az emberek szavaikat másmás ideával társítanák „hiába beszélnének, mégsem értethetnék meg magukat" (III.2.4.). Csakhogy, miként akkor, amikor a szavakat a dolgok valóságára vonatkoztatjuk, e feltételezés sem teljesül minden esetben. Amikor a két feltételezés teljesül, minden rendben van: valóságos dolgokról beszélünk, és meg is értjük egymást. Miként a szubsztanciák neveiről írja: „jelentésüknek meg kell egyeznie a dolgokkal kapcsolatos igazsággal, és éppígy az emberi ideákkal is" (III.II.24.). E követelménynek azonban a nevek gyakran nem felelnek meg. A hétköznapi társalgás során, a „polgári használatban", ez kevéssé zavaró. A „filozófiai használatban" viszont, mikor a szavak „a dolgok pontos fogalmainak közvetítését szolgálják, illetve hogy általános kijelentések formájában fejezzenek ki […] biztos és kétségtelen igazságokat" e kettős megegyezés hiánya komoly nehézségek forrása. S pontosan ezért szentel Locke egy teljes könyvet a szavaknak: meg akarja vizsgálni, hogy a nyelv milyen eredendő tökéletlenségei és a nyelvhasználók miféle visszaélései akadályozhatják meg e *kettős megegyezést,* s hogy e tökéletlenségek és visszaélések miként orvosolhatók.

Ez a program erősen különbözik a Fregével kezdődő analitikus nyelvfilozófiáétól. Locke-ot a jelentés kérdése önmagában kevéssé foglalkoztatja, lényegében a hagyományos arisztoteliánus felfogást veszi át (lásd 2.1.). A jelentéselmélet nála pusztán keret, amely arra szolgál, hogy megvizsgálja a szavaknak az ideákhoz és a dolgokhoz fűződő kapcsolatát, s ezáltal hozzásegítsen ahhoz, hogy elkülönített ideákra tegyünk szert. Ez magyarázza azt, hogy a partikulákról, vagyis az olyan szavakról beszélve, mint a kopula, a tagadószó, az elöljárók és a kötőszavak, jelentéselméletét könnyedén félreteszi.

> A szavak mellett, amelyek az elmében lévő ideák nevei, van még roppant sok más egyéb is, amelyeket arra használnak, hogy jelöljék a kapcsolatot, amelyet az elme az ideák vagy az állítások között létesít. Amikor az elme gondolatait másokkal közli, nemcsak a már addig is birtokolt ideák jeleire van szüksége, hanem másfélékre is, hogy megmutassa vagy sejtesse néhány, ezekkel az ideákkal kapcsolatos egyidejű cselekedetét. (III.7.1.)

Ezek az elme műveleit jelzik, s nem ideák nevei – még csak nem is a reflexiós ideákéi. Míg jelentéselméletének központi tézisét ezekkel kapcsolatban nem tartja fenn,

☞ 'piros'-nak nevezünk, olyan ideát kelt, mint bennem a szabad, és megfordítva, nem fogjuk egymást félreérteni – hiszen ideáink ugyanazt a minőséget jelölik, a 'piros' szót pedig mindketten ugyanazon dolgokra alkalmazzuk (lásd 4.3.).

az elemzés szempontja ugyanaz, mint a tartalmi szavak esetében: az ilyen szavak sokszor nem feleltethetők meg egyértelműen az elme műveleteinek (III.7.4–6.).

5.3. A KETTŐS MEGEGYEZÉS

Locke vizsgálódásai tehát arra irányulnak, hogy feltárja, hogyan sérülhet a szavaknak mások ideáival illetve a dolgokkal való megegyezése, s e sérülés hogyan gyógyítható.[5] Ami a dolgokkal való egyezést illeti, a III. könyv új elméleti tézist nem tartalmaz, ugyanis az, hogy egy *szó* megfelel-e a dolgok valóságának, egyszerűen az általa jelölt *ideán* múlik. Ez magyarázza, hogy Locke korábban még az ideákkal kapcsolatban állíthatta fel a kettős megegyezés követelményét:

> Miután azonban ez az elvont idea valami elmebeli dolog, mely a létező dolog és a neki adott név között áll, ezért ideáinkon múlik, hogy tudásunk helytálló s beszédünk helyes és érthető-e. És innét van az is, hogy az emberek oly készségesen föltételezik: az elméjükben lévő, elvont ideák megegyeznek a rajtuk kívül létező dolgokkal, melyekre vonatkoztatják őket; s hogy ezen ideák egyszersmind ugyanazok, amelyekhez a nekik adott nevek is tartoznak, az illető nyelvben megszokott használat szerint és e nyelv helyessége folytán. Elvégre, úgy vélik, ideáik e *kettős megegyezése* nélkül bizonyára helytelenül gondolkodnának a dolgokról, amint azok önmagukban vannak, és értelmetlenül is beszélnének róluk másoknak. (II.32.8. – Locke kiemelése)

Azt, hogy az ideák három nagy csoportja megfelel-e a dolgok valóságának, már a II. könyv végén áttekintette (lásd 2.2.). Az egyszerű ideáknak természeti mintáknak kell megfelelniük, ami mindig sikerül is nekik, ezért adekvátak. A moduszok mintái önkényesek, de ezen ideák éppen ezért meg is felelnek nekik, ennélfogva szintén adekvátak. A szubsztanciáknak ugyanúgy természeti mintákhoz kell igazodniuk, mint az egyszerű ideáknak. Azonban akár a valóságos lényeget, akár az együtt előforduló tulajdonságok nyalábját tekintjük mintának, egyiknek sem felelnek meg, s ezért inadekvátak. Ha Locke itt nem is tesz új megállapításokat, a kevert moduszokkal és a szubsztanciákkal kapcsolatos álláspontját itt a korábbiaknál sokkal részletesebben indokolja. Amiben újat mond, és amiről még nem volt szó, az a szavak és az ideák közötti megegyezés, valamint hogy ennek sérülése miként orvosolható. A megoldás minden esetben az, hogy a szó használatát valamilyen *standardhoz,* vagy mintához kötjük. Az ideák három nagy típusa esetében ez más-más módon történik.

Kezdjük az *egyszerű ideák* neveivel. Ezeknél a legkisebb a veszély, hogy különböző ideákra alkalmazzuk őket. Ennek az az oka, hogy elsajátításuk nagyon egyszerű módon történik. A nyelvtanuló olyan helyzetekbe kerül, amelyekben automatikusan felötlik benne a megfelelő idea, s a szót ehhez az ideához köti. Itt létezik egy fix természeti standard, amelyben a szó használata lehorgonyozható: azok az oksági képes-

[5] Ezt a szempontot elsőként Hans Aarsleff hangsúlyozta („Leibniz on Locke"). Lásd még Michael Losonsky („Locke on Meaning").

ségek, amelyek előidézik bennünk az egyszerű ideákat. Nemigen fordulhat elő az sem, hogy a szó valahogy eloldódjon az ideától, s másikhoz kapcsolódjon: „aki egyszer tudja, hogy annak színnek, amelyet a hónál vagy a tejnél megfigyelt, a fehérség a neve, az nem lesz hajlamos arra, hogy rosszul alkalmazza a szót, amíg csak megőrzi ezt az ideát; és ha már teljesen elveszítette, akkor sem az értelmét lesz hajlamos elvéteni, hanem azt veszi észre, hogy nem érti" (III.4.15.). Ha pedig valaki nem tudja a szó jelentését, akkor három lehetőségünk van. Először is, megadhatjuk rokon értelmű szavak segítségével. Másodszor megnevezhetjük azt a dolgot, amely felkelti a megfelelő ideát. Például, a „feuillemort" szó az ősszel lehulló hervadt levelek színét jelöli. Végül szembesíthetjük az illetőt valamilyen olyan dologgal, amely felkelti benne a megfelelő ideát (III.11.14.). Az első megoldás akkor használható, ha az illető már rendelkezik a megfelelő ideával, s csak a szó ismeretlen a számára. A harmadik akkor is, ha nem rendelkezik az ideával. A második egyfajta instrukcióként is felfogható, hogy miként tehet szert a megfelelő ideára.

E megoldások mellett ugyanilyen fontos, hogy mi *nem* alkalmas az egyszerű ideák neveinek megvilágítására, és ez a definíció. A definíció „valamely szó jelentésének több más nem szinonim kifejezés segítségével történő megvilágítása" (III.4.6.). Ez nem túl szerencsés jellemzés, hiszen a „feuillemort"-hoz hasonló esetek definíciónak tűnnek ebben az értelemben. De azért sejthető, hogy Locke mire gondol. A „feuillemort" esetében kapunk egy instrukciót arra, hogy miként tegyünk szert egy összetett ideára, melynek része az az egyszerű idea, melyet a névhez kívánunk kapcsolni. A definíció esetében pontosan az ellenkező utat járjuk be: ez az instrukció arra vonatkozik, hogy hogyan építsük fel komponenseiből azt az összetett ideát, amelyet a szó jelöl. Ha így értelmezzük, egyértelmű, hogy az egyszerű ideák nevei miért nem definiálhatók. Az egyszerű ideák, egyszerűek lévén, nem építhetők fel elemekből. Ennélfogva ezekre „csakis az olyan benyomások útján lehet szert tenni, amelyeket maguk a tárgyak tesznek elménkre", már amennyiben nem vagyunk olyanok, mint Sancho Pansa, „aki rendelkezett azzal a tehetséggel, hogy hallomás útján is meglássa Dulcineát" (III.4.12.).

Ezen a ponton a mai olvasóban könnyen felvetődik a kérdés, hogy mi a helyzet az elméleti definíciókkal, az olyan azonossági állításokkal, mint hogy „a hő a molekulák átlagos mozgási energiája". Az ilyen állítások valamilyen tudományos elméleten alapulnak, s a jelenséget leggyakrabban az előidézéséért felelős oksági mechanizmus révén határozzák meg. Ezek a locke-i értelemben vett definíciónak tűnnek. Akkor hát mégis definiálhatók az egyszerű ideák? Nem: az elméleti definíciók valamilyen jelenség okának összetett ideáját határozzák meg, nem pedig a jelenségről való egyszerű ideánkat.

Akik azt mondják nekünk, hogy a fény roppant nagy számú kis golyócskából áll, amelyek fürgén csapkodják a szemfeneket, az iskoláknál ugyan értelmesebben beszélnek, hanem még ezek a szavak, még ha soha ennyire alaposan meg nem értette is őket, sem tehetnék a fény szóval helyettesített ideát semmivel sem inkább ismertté annak számára, aki már megelőzőleg nem érti, mint ha valaki azt mondaná neki, hogy a fény nem más, mint kicsiny teniszlabdák csa-

pata, amelyeket kismanók csapkodnak ütőkkel egész álló nap némely ember arcába, míg mások ezekkel nem is találkoznak. Mert engedjük bár meg, hogy a dolognak ez a magyarázata igaz, még ha a fény okáról soha ilyen szabatos ideánk nem volt is, ezáltal akkor sem jutnánk semmivel sem közelebb magának a fénynek az ideájához, mivel ez egy annyira sajátos észlelet bennünk, mint ahogyan egy éles acéldarab alakjának és mozgásának ideája sem juttatna minket annak a fájdalomnak az ideájához, amelyet bennünk létrehozni képes. Mert valamely érzéklet oka és maga az érzéklet az egyetlen érzék mindegyik ideája esetében két külön idea, éspedig két egymástól annyira eltérő és távol eső idea, mint ez a kettő, semelyik másik pár nem lehet. (III.4.10.)

Az egyszerű ideák neveivel ellentétben, a *kevert moduszok* nevei igen problematikusak.[6] Ezeknél – szemben az egyszerű ideák és a szubsztanciák neveivel – nincs semmilyen természeti minta, amelyhez igazodniuk kellene. A standard maga az idea. Ennélfogva immúnisak ama veszéllyel szemben, amely a szubsztancia-ideákat fenyegeti, ti. hogy nem felelnek meg a dolgok valóságának. De pontosan emiatt különösen hajlamosak arra, hogy a másik megegyezés tekintetében kudarcot valljanak, vagyis hogy a különböző beszélők ne ugyanazokat az ideákat kapcsolják hozzájuk. Ha nincs külső standard, amelyben a szavak lehorgonyozhatók, az egyes szóhasználatok szabadon elsodródhatnak egymástól (III.9.7.). Másképpen fogalmazva, nem tudjuk mihez mérni, hogy a szóhoz a megfelelő ideákat kapcsoljuk-e. A közhasználat jelent ugyan némi korlátot, de ez nem elég szigorú (III.11.8.). A helyzetet tovább súlyosbítja, hogy ezek az ideák igen összetettek, s ezért nehéz az emlékezetben változatlan formában megőrizni (III.9.6.).

E két tényező együtt azt eredményezi, hogy a szó és idea viszonya más a kevert moduszok esetében, mint az egyszerű ideáknál és a szubsztanciáknál:

A speciesek, lényegek és általános neveik között fennálló szoros viszony, már legalábbis a kevert moduszoknál, megjelenik majd továbbá, amikor fontolóra vesszük, hogy a név tűnik annak, ami ezeket a lényegeket megőrzi és maradandó tartamukat adja. Mert lévén hogy az összetett ideák szétszórt részei közti kapcsolatot az elme alkotta meg, ez a természetben különösebben meg nem alapozott egység újfent megszűnne, ha nem lenne valami, ami úgymond összefogja, a részeket pedig attól, hogy szétszóródjanak, visszatartja. Ezért hát, noha a gyűjteményt az elme hozza létre, a név az, ami, akárha egy csomó lenne, szorosan összekötözi őket. (III.5.10.)

Az ideák másik két csoportjánál a név puszta címke, amelyet mintegy rábiggyesztünk a kész ideára, mely valamilyen természeti mintához igazodik. A kevert moduszoknak azonban nincs természeti mintájuk, továbbá igen összetettek, és ezért hajlamosak széthullani. A szó a spárga, amely összeköti őket. Sőt, a legtöbb esetben előbb ismerjük a szót, mint az ideát. Hiszen ha nincs minta, s nagyon sok összetevőnk van,

[6] Az egyszerű moduszok nevei mentesek e problémáktól, ti. lényegében ugyanaz vonatkozik rájuk, mint az egyszerű ideák neveire (III.4.17, III.9.19.).

számtalan különböző kombinációt képezhetünk. Az ideák megalkotását ezért éppen a nevek vezérlik. „És az ilyenek esetén, kérdem, nem az-e a szokásos metódus, hogy a gyermekek a kevert moduszok nevét azelőtt tanulják meg, hogysem ideájukkal rendelkeznének? Ezerből ugyan melyik szerkeszti meg valaha is a dicsőség vagy becsvágy elvont ideáját, még mielőtt a nevét hallotta volna?" (III.5.15.) Ez pedig ahhoz vezethet, melyet Locke a nyelvvel való visszaélések közül elsőként említ, ti. hogy világos idea nélkül, vagy rosszabb esetben, bármilyen idea nélkül használjuk a szót. Ennek eredményeképpen értelmes vita helyett csak üres szavakkal vagdalódzunk. „Az emberek csak fogják a szavakat, amelyeket úgy találnak, hogy szomszédaik körében használatosak, és hogy úgy ne tűnjön, mintha nem tudnák, mit helyettesítenek" – ironizál Locke – „merészen, de anélkül használják őket, hogy sokat főne a fejük egy bizonyos rögzített értelem miatt, ami, amellett, hogy könnyebb is nekik, azt az előnyt is nyújtja számukra: hogy amiképpen az ilyen értekezésekben ritkán is van igazuk, éppoly ritkán lehet meggyőzni is őket arról, hogy nincsen" (III.10.4.).

E tökéletlenségek és visszaélések megszüntetésére egyetlen módszer kínálkozik: a definíció. A kevert moduszok összetett ideák, s ezért definiálhatók. Egyszerűen fel kell sorolnunk komponenseiket. Ez megnyitja az utat afelé, hogy az erkölcsöt demonstratív tudománnyá tegyük. A kevert moduszok, saját szabad alkotásaink lévén, tökéletesen ismerhetők, ezért összetevőik egyezései vagy meg nem egyezései pontosan átláthatók. Az erkölcsi ideák esetében ezt az akadályozza meg, hogy nincs rögzítve, hogy pontosan milyen összetevőkből épülnek fel. Ha ezt a hiányosságot kiküszöbölnénk, az erkölcsi ideák majdnem ugyanolyan alkalmasak lennének a bizonyítások céljaira, mint a geometriai ideák. Azért csak majdnem, mert a geometriai ideáknak van egy további előnye:

> [E]zek leírhatók és megjeleníthetők érzéki jelek útján, amelyek nagyobb fokú és közelebbi megfelelésben állanak velük, mint bármely tetszőleges szó vagy hang. Az elmebeli ideákat papírra vetett ábrák adják vissza, amelyek nem szenvednek ama bizonytalanságtól, amit a szavak hordoznak jelentésükben. Egy vonalak alkotta szög, kör vagy négyzet leplezetlenül fekszik a tekintet előtt, s nincs kitéve a téves megítéltetésnek; változatlan marad, kedvünkre fontolgathatjuk és vizsgálgathatjuk, a bizonyítást felülbírálhatjuk, s minden egyes részét újra és újra átnézhetjük, anélkül, hogy az ideák legcsekélyebb mérvű megváltozásának veszélye fenyegetne. Ezt így nem tehetjük meg az erkölcsi ideák esetében, hisz nincsenek olyan érzéki jelek, melyek emlékeztetnének reájuk, s amelyek segédletével rögzíthetnénk őket; csupán szavaink vannak a kifejezésükre, melyek változatlanok maradnak ugyan, ha leírjuk őket, az ideák azonban, amelyeket jelölnek, egyazon emberben is megváltozhatnak; és csak szerfölött ritkán fordul elő, hogy különböző személyekben nem különböznek. (IV.3.19.)

Locke nem zárja ki, hogy ez a hátrány esetleg leküzdhető: „hogy az algebra vagy valami hasonnemű dolog mit fog még javasolni az elkövetkezőkben, azt nem könnyű megmondani" (IV.3.20.).

Amit Locke a kevert moduszokról és az erkölcsi tudásról ír, az két szempontból is érdekes. Először, alátámasztja azt, amit korábban mondtunk nyelvfilozófiai érdek-

lődésének forrásairól. Miért nincs az erkölcsről demonstratív tudásunk? Azért, mert a szavak és az ideák viszonya nem állandó. A verbális megkülönböztetések és az ideák közötti megkülönböztetések nem futnak párhuzamosan. Ez a szemantikai magyarázat pompásan lefordítható a 17. századi ideaelmélet fogalmaira: erkölcsi ideáink nem elkülönítettek. A szemantika voltaképpen az ismeretelmélet álruhája.

Másodszor, Locke kortársai többségénél egy fokkal közelebb jut ahhoz, hogy felismerje a nyelvnek a gondolkodásban játszott szerepét. Hasonlítsuk össze ezen a ponton Descartes-tal. Descartes szerint, ha ideáinkat sikerülne olyan logikus rendbe rakni, mint a matematikai ideákat, erre ráépíthetnénk egy átlátható és világos szerkezetű nyelvet, amely igen hasznos volna. Nála egyértelmű: az ideák az elsődlegesek. A nyelv alapjában véve passzív. Pusztán kifejezi az ideák rendjét. Locke elfogadja, hogy nyelvünknek kifejezésre kell juttatnia az ideák viszonyait. De nála a nyelv aktív, kihat a gondolkodásra – legalábbis a matematikai jelölés és az erkölcsi nyelv összehasonlítása ezt mutatja. A matematikai jelölés érzékletessé teszi az idea teljes tartalmát. Az erkölcsi nyelv nem teszi ezt. De ez nem pusztán azt jelenti, hogy elvesztünk egy hasznos, ám nélkülözhető eszközt, hanem azzal jár, hogy többé nem tudunk tisztán gondolkodni az erkölcsi kérdésekről. Ehhez arra volna szükség, hogy ideáink stabilak legyenek, hogy bármikor elővehessük és megvizsgálhassuk őket. Megfelelő szavak nélkül ezt nem tehetjük meg. A szavak azok, amik *stabilizálják* az ideát. Ha a szó nem teszi lehetővé az idea pontos felidézését, az idea mintegy kicsúszik a kezünk közül: immár nem lehetünk biztosak abban, hogy most is ugyanarra a dologra gondolunk-e, amivel kapcsolatban előzőleg valamit beláttunk. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a különböző beszélők szóhasználata között nincs összhang. A magányos gondolkodó sem tudja, hogy jelenlegi gondolatai hogyan viszonyulnak a korábbiakhoz. Ebben a felfogásban az idea elveszti önállóságát. Rá van utalva a jelekre.[7]

> [M]indazonáltal anélkül, hogy a különböző részeket olyan jelek segédletével rögzítenénk, melyek jelentését pontosan ismerjük, s amelyek tartósak, és megmaradnak szemléletünk előtt akkor is, midőn az emlékezet már elbocsátotta őket, csaknem lehetetlen volna oly sok különböző ideát elménkben tárolni, anélkül, hogy a számvetés némely részeit össze ne kevernénk vagy el ne felejtenénk, s ezáltal haszontalanná ne tennénk minden okfejtésünket a vizsgált tárgy körül. (IV.3.19.)

Arról persze szó sincs, hogy Locke lemondana az ideákról. Egyes gondolati lépéseink mindig ideákra irányulnak. (Így értendő ama későbbi megjegyzése, miszerint a matematikusok sikere annak tulajdonítható, hogy az ideákra, s nem a szavakra összpontosítanak, IV.3.30.). De megfelelő szavak nélkül a múltbeli gondolatok bizonytalanná válnak.

[7] Ezért Givner vádja („The Scientific Preconceptions", 348.), ti. hogy Locke nem értette meg, hogy a matematika sikere milyen nagy mértékben köszönhető a megfelelő nyelv kialakításának, némileg igazságtalan. Locke igen nagy lépést tett ebbe az irányba.

A *szubsztanciák* nevei esetében – hasonlóan az egyszerű ideák neveihez és szemben a kevert moduszok neveivel – van olyan természeti minta, amely standardként szolgál a használat számára. Csakhogy Locke szerint a közfelfogás téved e minta mibenlétével kapcsolatban (lásd 2.2.). Azt szokás ugyanis feltételezni, hogy, e minták a szubsztanciák valóságos lényegei, vagyis a tulajdonságaikat meghatározó belső alkatok. Locke számára azonban egyértelmű, hogy a valóságos lényegek nem szolgálhatnak standardként. Standardként csak az szolgálhat, amit ismerünk. A szubsztanciák valóságos lényegeit azonban soha nem ismerhetjük meg. Ezért, ha „a szubsztanciák neveivel olyan mércékre utalnak, amelyeket nem ismerhetünk meg segítségükkel, jelentésüket soha nem igazíthatják ki és állapíthatják meg" (III.9.12.). Ráadásul ez a tévedés még csak nem is ártalmatlan. Hiszen ha olyan standardot választunk, amellyel eleve képtelenség saját szóhasználatunkat és mások szóhasználatát összehasonlítanunk, akkor nem is fogunk kísérletet tenni erre, vagyis eleve lemondunk arról, hogy szavainkat mások ideáival és a dolgok rendjével összhangba hozzuk. Ezért ezt az elképzelést Locke egyenesen a nyelvvel való visszaélések közé sorolja (III.10.18–21.).

Éppen ezen a ponton érte az utóbbi időben a legtöbb bírálat.[8] Az ugyanis, amit visszaélésnek nevez, a hetvenes évektől kezdve, Kripke és Putnam nyomán általánosan elfogadott álláspontta vált (Mackie, „Locke's Anticipation"). E bírálatokra azonban csak azután reflektálhatunk, hogy áttekintettük Locke saját nézetét. Locke szerint a helyes minta a rendszeresen együtt előforduló tulajdonságok és képességek halmaza (III.9.13.). Csakhogy ez a minta – szemben az egyszerű ideákat jelölő szavak mintáival – nem elég szigorú sem az egymás ideáival, sem a dolgok valóságával való megegyezés biztosításához. Amikor ideát alkotunk egy szubsztanciáról, vagyis megalkotjuk egy szubsztancia névleges lényegét, akkor úgy járunk el, hogy egybegyűjtjük olyan tulajdonságok és képességek ideáit, amelyek állandóan együtt járnak. De mely egyszerű ideákat vegyük fel a szubsztancia összetett ideájába? Ezen a ponton elkerülhetetlenek az egyének közötti különbségek. Ki-ki más tulajdonságok együttes előfordulását figyeli meg. Továbbá nincs semmilyen kritérium annak eldöntésére, hogy az jár-e el helyesen, aki az aranyról való ideájába beépíti a hőállóságot, de kihagyja a kalapálhatóságot, vagy az, aki éppen fordítva jár el. Minthogy a szavak önkényes jelek, kinek-kinek jogában áll ahhoz az ideához társítani az „arany" szót, amelyikhez kívánja. A hétköznapi diskurzus során úgy hidaljuk át e nehézséget, hogy kiválasztjuk tulajdonságok egy olyan halmazát, amelyekről könnyen megállapítható, hogy valami rendelkezik-e velük, s amelyek együtt elégségesek arra, hogy az illető fajtát más fajtáktól elég világosan megkülönböztessék. Ez elegendő arra, hogy megértsük egymást, s hogy ne keverjük össze a különböző dolgokat.

A tudomány számára azonban, amely nem éri be az ítélettel és a valószínűséggel, hanem tudásra és bizonyosságra törekszik, ez nem elegendő.

A filozófiai vizsgálódásoknál és vitákban viszont, amikor az általános igazságokat kellene megállapítaniuk és a meglévő álláspontokból következtetéseket levonniuk, ott nem csak hogy nem azt fogják találni, hogy a szubsztancianevek pontos jelentése megfelelően ki lenne alakít-

[8] Pl. Dupre („Natural Kinds"), Grayling (*An Introduction,181,* 185–6.), Wilkerson (*Natural Kinds,* 42–7.).

va, hanem azt is, hogy nagyon nehéz ilyenné tenni őket. Például az, aki a kalapálhatóságot vagy a hőellenállás egy bizonyos fokozatát az aranyról alkotott összetett ideája részévé fogja tenni, megteheti azt is, hogy olyan kijelentéseket fogalmaz meg az aranyról, ezekből pedig olyan következtetéseket von le, amelyek igazán és világosan következnek az ebben az értelemben vett aranyból. Ezek azonban mégis olyanok lesznek, hogy egy olyan embert sohasem lehet majd elismerésükre, sem pedig igazságuk elfogadására kényszeríteni, aki a kalapálhatóságot vagy a hőellenállásnak ugyanazt a fokozatát nem teszi annak az összetett ideának a részévé, amelyet a saját szóhasználatában az arany név helyettesít. (III.9.15.)

Tudásnak ugyanis csak az minősül, amire a priori módon, pusztán ideáink által szert tehetünk. Ebből a szempontból pedig igenis számít, hogy mi van az ideában. Az, akinek arany-ideájában szerepel a kalapálhatóság és a hőállóság, tudhat olyan dolgokat, amelyekről az, akinek ideájából ezek kimaradtak, pusztán valószínű ítélettel bír. Míg a hétköznapi ügyekben édes mindegy, hogy valamit tudunk-e, vagy pusztán megalapozott valószínű ítélettel rendelkezünk-e róla, s ezért beérhetjük az elég feltűnő és elég jellemző tulajdonságok halmazával, addig a tudományban tudásra törekszünk, s ezért nem elég megállapodnunk egyszerű ideák valamely gyűjteményében. Arra kell törekednünk, hogy szubsztancia-ideáink minél gazdagabbak legyenek, hiszen minél gazdagabbak ideáink, annál többet tudhatunk. Vagyis „nem mindig nyugodhatunk bele a szó jelentése gyanánt közönségesen elismert, szokásos összetett ideába, hanem ennél kicsit tovább kell mennünk, és a dolgok természetének és tulajdonságainak kutatásába magába kell fognunk, s ezáltal, amennyire tőlünk telik, tökéletesítenünk elkülönített specieseikről alkotott ideáinkat" (III.11.24.). Tehát a szubsztanciák neveinek tudományos igényű rögzítése természetük empirikus vizsgálatán kell, hogy alapuljon.

Ez az a pont, ahol Locke elgondolása érintkezik a baconi indíttatású elképzelésekkel a nyelv reformjára vonatkozóan. Mivel a szubsztanciák neveinek igazodniuk kell a dolgok rendjéhez, s mivel a dolgok rendjét csak tapasztalati úton tárhatjuk fel, „hogy [az emberek] jól definiálják a szavakat, természetrajzi kutatásokat kell folytatniuk, és gondos vizsgálatokkal a tulajdonságaikat fellelniük" (uo.). A dolgok valóságának való megfelelés ilyetén biztosítása nehéz feladat. Az a valóságos minta ugyanis, amelyhez ideáinkat igazítanunk kell, képességeket is tartalmaz, melyek csak akkor ismerhetők fel, ha előidézzük a megnyilvánulásukhoz szükséges körülményeket. Ehhez pedig számtalan kísérletre van szükség. Ami a másik megegyezést illeti, ti. hogy ugyanahhoz a szóhoz mindnyájan ugyanazt az ideát illesszük, az könnyebben biztosítható. A szubsztanciák ideái részben egyszerű ideákból, részben képességek ideáiból állnak. Az előbbiek, rámutatás, az utóbbiak pedig definíció révén rögzíthetők (III.11.21–23.).

Most már rátérhetünk a Kripke-Putnam szemantikán alapuló bírálatokra. Kripke és Putnam azon az álláspon van, hogy a természeti fajták – a locke-i szubsztanciák[9]

[9] A modern természeti fajták nem feltétlenül szubsztanciák a locke-i értelemben. Például a betegségek és a meteorológiai jelenségek moduszok (lásd 4.5.). A továbbiakban figyelmen kívül hagyom-e különbséget.

– azonossági kritériuma az a *rejtett szerkezet* vagy mechanizmus, mely a fajták jellegzetes tulajdonságait és viselkedéseit magyarázza. Ennek megfelelően neveik az alábbi módon tesznek szert referenciára. A fajta egyik példányát vagy egyes példányait az adott névre keresztelik, a név pedig a továbbiakban azon dolgokra referál, amelyek ugyanolyan rejtett szerkezettel – a locke-i értelemben vett valóságos lényeggel – rendelkeznek, mint azok, amelyeket elkeresztelték. A rejtett szerkezet a megfigyelhető tulajdonságokkal van szembeállítva. Ha a kettő elválik egymástól, az előbbi az, ami a referenciát meghatározza. Ha valami úgy néz ki, mint a víz, de a szerkezete nem H_2O, akkor nem tartozik a 'víz' szó referenciájába. Másfelől, ha valaminek a szerkezete H_2O, de valamilyen oknál fogva megfigyelhető tulajdonságaiban elüt az általunk jól ismert víztől, akkor is 'víz'-nek kell neveznünk. Ezt nem befolyásolja, hogy ismerjük-e a rejtett szerkezetet. A 'víz' szó már akkor is a H_2O szerkezetű anyagra referált, amikor még úgy gondoltuk, hogy a víz egyike a négy alapelemnek. Vagyis az, hogy mi miként vélekedünk a fajták mibenlétéről, illetve milyen kritériumok segítségével határoljuk körül őket, nem játszik szerepet a fajták azonosságában. Ebből következően a fajták objektív létezők, s nem az elme önkényes konstrukciói. E felfogás alapján a következő tévedések róhatók fel Locke-nak:

(1) A természeti fajták azonossága megfigyelhető tulajdonságaikhoz, nem pedig rejtett tulajdonságaikhoz kötődik.

(2) A természeti fajták nem objektív létezők: mi határozzuk meg határaikat, hiszen mi döntjük el, milyen egyszerű ideákat veszünk bele a határaikat kijelölő összetett ideákba.

(3) A természeti fajta nevek referenciája a fajták megfigyelhető tulajdonságain múlik.

(4) A természeti fajták nevének használatát vezérlő standardok nem objektívek, hanem tőlünk származnak.

(3) és (4) voltaképpen (1) és (2) nyelvi változata. Az előbbiek a fajtákkal, az utóbbiak azok neveivel kapcsolatosak.

Kezdjük (2)-vel.[10] Locke valóban úgy véli, hogy a természeti fajtákat összetett ideáink határozzák meg. Ha az összetett ideába felveszünk egy újabb egyszerű ideát – mert megfigyeltük, hogy az ennek megfelelő tulajdonság is része az együtt előforduló tulajdonságok nyalábjának –, akkor nem egyszerűen tökéletesítjük a fajtáról való ideánkat, hanem valójában megváltoztatjuk a fajtát (III.10.19.). Márpedig az összetett idea felépítése részint a véletlenen múlik – ti. azon hogy normális körülmények között a dolgok mely tulajdonságait vehetjük észre –, részint pedig a mi döntéseinken – ti. hogy a megfigyelt tulajdonságok közül melyek ideáit vesszük fel az össze-

[10] Ezt nem szabad összekeverni a nominalizmussal. Locke valóban nominalista, és tagadja, hogy a hasonló dolgokban szó szerint jelen van egy és ugyanaz a tulajdonság. A fajták objektivitása viszont azon múlik, hogy határaik önkényesek-e, s ez összefér azzal, hogy a tulajdonságokat hasonlóságokból vonatkoztatjuk el (lásd 6.3.).

tett ideába. Tehát az osztályozásba beszüremkedő esetleges és szubjektív tényezők folytán a természeti fajták nem lehetnek objektívek.

Csakhogy ez az érvelés pusztán az általunk *ténylegesen elhatárolt* fajtákra vonatkozik. Amikor Locke 'fajták'-ról vagy 'szubsztanciák'-ról beszél, egyedek olyan osztályaira gondol, amelyeket különféle kritériumok révén, valóban meg is különböztetünk egymástól. Éppen ezért érvelhet úgy, hogy a fajták azonosságának kritériuma azért nem lehet a valóságos lényeg, mert azt nem ismerjük. A tényleges megkülönböztetés során ugyanis csak felismerhető tulajdonságokra támaszkodhatunk. Abból azonban, hogy az általunk ténylegesen megvont határok nem objektívek, önmagában nem következik, hogy objektív határok *nincsenek* is. Tehát az, hogy Locke tagadja-e a fajták objektivitását, azon múlik, hogy elismer-e valamilyen objektív mércét, amellyel tényleges fajtáink szembesíthetők, s esetenként elmarasztalhatók. Márpedig elismer ilyen objektív mércét, ti. az együttjáró tulajdonságok nyalábjait. Ezekkel méri össze ideáinkat, amikor inadekvátaknak minősíti őket, s ezek empirikus kutatását tartja szükségesnek ahhoz, hogy ideáinkat korrigáljuk. Vagyis az együttjáró tulajdonságok nyalábjai képezik az objektív fajták azonossági kritériumait. Más kérdés, hogy a 'fajta' ill. 'szubsztancia' szavakat nem ezekre az objektív fajtákra alkalmazza.

A (4) vád – ti. hogy a természeti fajták neveinek használatát vezérlő standardok nem objektívek –, ugyanilyen okokból szintén elesik. Szóhasználatunkat, de facto, valóban összetett ideáink vezérlik. Ez nem is lehet másként. E szóhasználat azonban tökéletlen, mert nem felel meg a dolgok valóságának. A normatív értelemben vett standardot, amihez szóhasználatunknak igazodnia kellene, az objektív fajták jelentik.

Csakhogy az iméntiek éppen hogy megalapozzák az (1) vádat, ti. hogy Locke a természeti fajták azonosságát megfigyelhető, nem pedig rejtett tulajdonságaikhoz köti. Hisz az, amit elismerne objektív természeti fajtának, az együttjáró megfigyelési tulajdonságok maximális nyalábja. Álláspontját részben az motiválja, hogy a fajtáknak *felismerhetőknek* kell lenniük. A fajtákba sorolásnak pontosan az az értelme, hogy a fajtákhoz jellegzetes tulajdonságok és viselkedési módok kötődnek, s így elég az egyes egyedekről megtudnunk, hogy milyen fajtába tartoznak, s máris rengeteget tudunk róluk. De ha a fajtába való tartozás nem lenne kideríthető, a fajta jellegzetességeire vonatkozó tudásunkat soha nem tudnánk kihasználni. E tekintetben nincs is véleménykülönbség Locke és a Kripke–Putnam-féle felfogás között. Ugyanis az utóbbi által előnyben részesített rejtett tulajdonságok is felismerhetők. Csak éppen felismerésük némileg körülményesebb: elméleti ismereteket, s olykor kísérleti apparátust is igényel, nem egyszerű megfigyelést. A 'rejtett' tehát itt nem a 'felismerhető' ellentéte, hanem a 'megfigyelhető'-é.

Következésképp az, hogy az osztályozásnak felismerhető tulajdonságokon kell alapulnia, önmagában nem szolgáltat alapot a rejtett tulajdonságok elutasítására. Akkor vajon miért utasítja el ezeket Locke? Nos, nem azért, mert úgy gondolja, hogy a felismerhetőség nem elég szigorú követelmény, s az osztályozásnak kimondottan megfigyelhető tulajdonságokon kell alapulnia, hanem azért, mert úgy véli, a felismerhető tulajdonságok ténylegesen *azonosak* a megfigyelhető tulajdonságokkal.

Ennek pedig két oka van. Az egyik az, hogy a korabeli tudomány nem nagyon

szolgáltatott példát olyan rejtett tulajdonságokra vagy entitásokra, amelyek valóban felismerhetők voltak. Bőven akadtak ugyan hipotézisek a megfigyelhető jelenségek rejtett okaival kapcsolatban, csakhogy ezeket nem is tekintették többnek hipotéziseknél, amelyek, bár hasznosak, meglehetősen bizonytalanok. Ugyanarra a jelenségre gyakran több hipotetikus magyarázatot lehetett alkotni, s nem nagyon voltak módszerek az ezek közül való választásra. A predikciók általi ellenőrzés ekkor még nem vált gyakorlattá. Mármost, bizonytalan hipotézisek révén kikövetkeztetni valamit nem ugyanaz, mint valamit felismerni. Ezért Locke, kortársaihoz hasonlóan, úgy gondolta, hogy valójában nem vagyunk képesek a rejtett szerkezetek és mechanizmusok azonosítására.

A másik ok az, hogy a rejtett tulajdonságokra vonatkozó hipotéziseket még akkor sem fogadta volna el tudásnak, ha kevesebb lett volna a velük kapcsolatos bizonytalanság, ha éppoly megalapozottak lettek volna, mint a rejtett mechanizmusokkal kapcsolatos mai elméletek többsége. Locke ugyanis csak kétfajta tudást ismer el. Az ideákkal kapcsolatos a priori ismereteket, és a közvetlen érzéki bizonyosságot. Minden más – s ide sorolta volna a tapasztalati úton konfirmált elméleteket is, amelyeket ma a rejtett tulajdonságok azonosításakor felhasználunk – pusztán ítélet vagy becslés tárgya. A tudomány pedig, amely tudásra tör, aligha támaszkodhat olyasmire, ami ennél alacsonyabb ismeretelméleti státusszal bír.

Vagyis, bár az (1) vád végső soron jogos, némiképp igazságtalan. Ahhoz, hogy a rejtett szerkezetek felismerhetővé váljanak, tudományos és fogalmi változásokra is szükség volt. Egyrészt ki kellett alakulnia a modern tudománynak, másrészt a tudás fogalmát oly módon kellett átértelmezni, hogy ez a fajta tudomány tudásnak, ne pedig becslésnek minősüljön. (Ez utóbbi változáshoz Locke komolyan hozzájárult, lásd 6.4.)

Utolsóként vegyük szemügyre az iménti vád nyelvi változatát, (3)-at, mely azt kifogásolja, hogy Locke szerint a természeti fajta nevek referenciája a fajták megfigyelhető tulajdonságain múlik. Bár Locke nem fogalmaz meg explicit referenciaelméletét, a vád feltételezi, hogy az *Értekezés*ből rekonstruálható egy világos referenciaelmélet, mégpedig a következő. A szavak az általuk jelölt ideák révén tesznek szert referenciára. Egy szó referenciája tehát attól függ, hogy az általa jelölt idea milyen kapcsolatban van a valósággal. Mint láttuk, a szubsztancia-ideák egyszerű ideák együttesei, s összetevőikön keresztül kapcsolódnak a valósághoz. Magyarán, olyan tulajdonságegyüttesekhez kapcsolódnak, amelyeknek tagjai az összetételt alkotó egyszerű ideáknak megfelelő tulajdonságok. A szó referenciája azon múlik, hogy az általa jelölt idea mely tulajdonságegyütteshez kapcsolódik. A referencia azonban nem szavak és tulajdonságok, hanem szavak és individuumok közötti viszony. Ezért egy szó azon individuumokra referál, amelyek rendelkeznek tulajdonságok azon együttesével, amely a szó által jelölt ideához kapcsolódik. A szubsztanciák ideái megfigyelhető tulajdonságok ideáiból állnak. Ezért neveik azon dolgokra referálnak, amelyek rendelkeznek bizonyos megfigyelhető tulajdonságokkal. S pontosan ez a vád.

Jogossága azon múlik, hogy helyes-e Locke-nak egy efféle referenciaelméletet tulajdonítanunk. Ahhoz nem fér kétség, hogy Locke-nál a szavak az ideákon keresz-

tül kapcsolódnak a valósághoz. Csakhogy kérdéses, hogy ezt a fajta kapcsolódást azonosíthatjuk-e a referenciával. Az iménti rekonstrukcióban az idea ahhoz kapcsolódik, amit helyesen ábrázol, vagyis ami olyan tulajdonságokkal bír, amelyek megfelelnek az ideának. Locke azonban nem győzi hangsúlyozni, hogy a természeti fajták ideái inadekvát reprezentációk. Ezeknek az ideáknak van természeti ősképe, melyet azonban csak tökéletlenül ragadnak meg. Miért ne mondhatnánk azt, hogy az idea ahhoz kapcsolódik, amit az ideának mint reprezentációnak meg *kellene* ragadnia, s nem ahhoz amit *ténylegesen* megragad? Miért nem az ősképre referál a szó, ahelyett, amire az ősképtökéletlen reprezentációja illik? Lássunk egy példát. Tegyük fel, hogy valaki a környezetében rendszeresen talál egy bizonyos sárga, fémes csillogású anyagot. Erről ideát alkot, amelybe nem vesz fel mást, mint a sárga színt és a fémes csillogást, majd az ideához nevet is rendel. Tegyük fel továbbá, hogy ez a bizonyos anyag az arany, s az illető környezetében nincs is más anyag, ami ilyen tulajdonságokkal bírna. Mire referál az illető újonnan bevezetett szavával? Ha az elsőként bemutatott rekonstrukciót fogadjuk el, azt kell mondanunk, hogy minden olyan dologra, amely sárga és fémesen csillog. Ennek alapján a pirit is beletartozik szavának referenciájába. Ha a most felvetett javaslat szellemében értelmezzük, akkor ideájának ősképére. S mivel az ideák ősképei azok, „melyekből az elme feltételezése szerint [az ideák] származnak, amelyek megjelölésére az elme szánja és vonatkoztatja őket" (II.31.1.), ideájának ősképe az arany – pontosan úgy, ahogy a Kripke–Putnam szemantika szerint is.

Hogyan lehetne érvelni a vád által javasolt értelmezés mellett? Először is meg lehetne próbálkozni azzal, hogy Locke azon gondolatmenetét adaptáljuk erre az esetre, melyben a valóságos lényegek általi osztályozás ellen érvel. Azt mondhatnánk, hogy azért nem referálhatunk az ősképre, mert az ősképismeretlen. De ez nem meggyőző. Az ősképnem ismeretlen abban az értelemben, ahogy a valóságos lényeg az. Vannak róla ideáink, bár ezek nem elégségesek az összes másfajta dologtól való elkülönítéséhez – pl. az aranyat iménti ideája alapján nem lehet elkülöníteni a pirittől. Ha pedig azt a nézetet tulajdonítjuk Locke-nak, hogy szavaink nem referálhatnak másra, mint azokra az osztályokra, amelyeket ténylegesen meg tudunk különböztetni, akkor érvelésünk körben forog. A kérdés ugyanis éppen az, hogy Locke szerint a referencia tényleges ideáinkat követi-e, vagy azokat a mintákat, amelyekhez ideáinknak igazodniuk kell.

Egy másik megfontolás az lehetne, hogy az ősképazért nem azonosítható a referenciával, mert ez a moduszok esetében nehézségekhez vezet. A referenciát szavak és létező dolgok viszonyaként szoktuk értelmezni. A moduszok ősképei azonban nem a szokványos értelemben létező dolgok, hanem ideák. Márpedig azok a kifejezések, melyek Locke-nál moduszokat jelentő ideák nevei, az általános felfogás szerint, ha referálnak, akkor létező dolgokra referálnak. Például a 'vöröskereszttel való visszaélés', mely alá feltehetően nem sorolható be egyetlen cselekedet sem, nem egy ideára referál, hanem híján van a referenciának. Ezzel a megfontolással az a gond, hogy Locke valószínűleg kitartott volna amellett, hogy a moduszok nevei ideákra referálnak. A moduszokra vonatkozó tanításait ugyanis az motiválja, hogy lehetővé

tegye a tudást olyan dolgokkal kapcsolatban – mint amilyenek a matematikai entitások és az erkölcsi értékek –, amelyek a dolgok rendjében esetleg nem léteznek. A kiutat pedig pontosan abban látta, hogy az efféle dolgokról való diskurzus ideákra vonatkozik.

A rivális értelmezést, azaz hogy a természeti fajták nevei ideáik ősképeire referálnak, nem azért hoztam fel, s nem is azért védelmeztem a lehetséges bírálatokkal szemben, hogy megmutassam, hogy ez, a Kripke–Putnam szemantikával könnyebben összebékíthető értelmezés a helyes. Valójában arról van szó, hogy Locke semmilyen fogódzót nem kínál ahhoz, hogy a két értelmezés között döntsünk. Ez pedig azt mutatja, hogy valójában *nincs* elmélete a referenciáról. Amit elmond, arra két igen különböző referenciaelmélet is ráépíthető.

Az, hogy Locke-nak nincs elmélete a referenciáról, logikusan következik nyelvfilozófiai vállalkozásának természetéből. Abból indul ki ugyanis, hogy beszédünk problematikus. Gyakran nem igazodik a dolgok természetéhez, gyakran pedig nem értjük meg egymást. Célja az, hogy receptet adjon a kétféle megegyezés elérésére. A referencia fogalma viszont alkalmatlan erre a célra. Ami a dolgok valóságának való megfelelést illeti, itt valami olyan viszonyra van szükség, ami lehet jobb vagy rosszabb, s ami tökéletesíthető. A referencia nem ilyen. Egy szónak vagy van referenciája, vagy nincs referenciája. Referálni nem lehet jobban vagy rosszabbul, s a referenciát nem lehet tökéletesíteni. Ami egymás megértését illeti, a megértés és a félreértés talán értelmezhető a referencia segítségével. Akkor értjük meg egymást, ha ugyanarra a dologra referálunk, s akkor nem, ha másra. Viszont ha a félreértést ki akarjuk küszöbölni, akkor a referenciát nem változtathatjuk meg közvetlenül. Ha azt akarjuk, hogy a másik ugyanarra a dologra referáljon egy adott szóval, mint mi, akkor leírásokkal vagy rámutatással kell rögzítenünk a szó referenciáját. Amit megváltoztatunk az illetőben, az a szóhoz kapcsolódó reprezentáció. Ezt még a Kripke–Putnam szemantika is elfogadja, csupán hozzáteszi, hogy e reprezentáció, miután megtette kötelességét, s rögzítette a referenciát, a továbbiakban semmilyen szerepet nem játszik, s a szemantikának nem kell vele foglalkoznia. Vagyis a referencia fogalma önmagában nem alkalmas a félreértések tisztázásának tárgyalására.

Az iméntiekben igyekeztem olyan általánosan fogalmazni, hogy az ne zárjon ki egyetlen referenciaelméletet sem. Most ezt illusztrálni szeretném a referencia Kripke–Putnam-féle fogalmán. Mondjuk, egy természeti fajtáról inadekvát ideánk van, azaz a fajta bizonyos tulajdonságait nem ismerjük. Locke szerint ekkor az a feladat, hogy a tudományos kutatás révén ideánkat hozzáigazítsuk a dolgok valóságához. A Kripke–Putnam szemantika számára nem létezik a probléma. A szó referenciáját a névadás és a fajta rejtett szerkezete határozza meg. Ha a névadás sikerült, a szónak adott a referenciája. Ez már nem lesz tökéletesebb. Ami tökéletesíthető, az a fajtával kapcsolatos tudásunk, nem pedig a szó referenciája. A tudás és a referencia teljesen más lapra tartozik. Vagyis az a követelmény, hogy a szavakat hozzáigazítsuk a dolgok valóságához, a Kripke–Putnam szemantikán belül egyszerűen nem tárgyalható. Nem arról van szó, hogy ez a szemantika eleve kizárja ennek tárgyalását, hanem arról, hogy kiutasítja azt a szemantika területéről. A félreértések kezelésére még ennél is

kevésbé alkalmas. Ez utóbbit Locke elsősorban azért tartja fontosnak, hogy elkerüljük a pusztán verbális vitákat, amikor egyszerűen azért vitatkozunk, mert más jelentésben használjuk a szavakat. Leírja például, hogy tanúja volt annak, hogy orvosok véget nem érően vitatták, vajon áthatolhat-e valamely szesz az idegek szálain, s mint kiderült, azért nem tudtak dűlőre jutni, mert mást értettek a 'szesz' szón (III.9.16.). A locke-i keretben ez nagyon jól tárgyalható. A vitatkozó feleknek fel kell sorolniuk, hogy a fajta nevéhez társított ideájuk milyen egyszerű ideákból áll, s rögtön kiküszöbölhető a pusztán verbális vita. A Kripke–Putnam szemantikában erre nincs mód. Az adott esetben valószínűleg úgy kellene ítélnünk, hogy a vitatkozó orvosok ugyanarra referálnak, csak éppen más elméletük van a szesz mibenlétéről. Vagyis: a vita éppen hogy érdemi, nem pusztán verbális. Természetesen elképzelhető, hogy a verbális viták kiküszöbölése tárgyalható olyan módon, ami összhangban van a Kripke–Putnam szemantikával, de a szemantika maga nem segít.

Mindez azt mutatja, hogy vád jogtalan. Locke nem téved a referenciával kapcsolatban, hanem semmiféle elmélete nincs a referenciáról, s nyelvfilozófiai programjának fényében ilyenre nincs is szüksége.

Hatodik rész

A TEST FILOZÓFIÁJA

6.1. ELSŐDLEGES ÉS MÁSODLAGOS MINŐSÉGEK

A Locke-kommentátorok szinte kivétel nélkül egyetértenek abban, hogy az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetése nagyon fontos, és hogy Locke magyarázata sok kívánnivalót hagy maga után. A II. könyv 8. fejezete, amelyben Locke a distinkciót tárgyalja, hemzseg a látszólagos ellentmondásoktól, s ezért igen különböző álláspontok vannak azzal kapcsolatban, hogy voltaképpen mi alapján különbözteti meg az elsődleges és másodlagos minőségeket, hogy miben áll a distinkció fontossága, hogy miként érvel a különbségtevés mellett, s hogy érvei mennyire jók. Jómagam nem gondolom sem azt, hogy a szöveg által felvetett problémák valóban súlyosak, sem azt, hogy valamilyen körmönfont értelmezés révén eltüntethetők. Véleményem szerint a megkülönböztetés eredendően durva, de szerepét ebben a durva formában is be tudja tölteni. Locke nem is töri magát azon, hogy tökéletesen precíz formába öntse, vagy hogy különféle magyarázatait tökéletesen összehangolja. Ezért ha beleakaszkodunk a részletekbe, könnyen szem elől téveszthetjük azt, ami Lockeot valójában foglalkoztatta.

Az újabb kommentárok többsége kiemeli, hogy a megkülönböztetés szervesen összefügg a korpuszkuláris filozófiával (Curley, „Locke, Boyle"; Alexander, *Ideas, Qualities and Corpuscles,* 5–10. fejezet). A megkülönböztetés révén a korpuszkuláris filozófia azzal a felfogással helyezkedik szembe, amely szerint a dolgokban megfigyelt minőségi sokféleség a dolgok tényleges minőségi sokféleségén alapul. Vegyünk például egy almát: ökölnyi méretű, gömb alakú, piros és édes. Azok szemében, akiket nem érintett meg a korpuszkuláris felfogás, e tulajdonságok, ha úgy tetszik, ontológiailag egy síkon vannak. A méret és az alak semmivel sem inkább valódi tulajdonság, mint a szín és az íz. A kettő pontosan ugyanolyan módon van meg az almában. Locke korában ez volt az általános, hétköznapi felfogás (vö. II.8.14, 16, 18, 25.). Így gondolták ezt az arisztoteliánusok is, noha ezt beépítették egy átfogó és rendkívül kifinomult metafizikai-ismeretelméleti keretbe. E felfogástól azonban csak egy lépés az a perverz tudományos gyakorlat, amelyet Molière *A képzelt beteg*ben kigúnyol. „Miért altat el az ópium?" – kérdezi a vizsgáztató. „Mert altató ereje van!" – vágja rá az orvosjelölt. Noha az arisztoteliánusok ennél azért körmönfontabb magyarázatokat adtak, a paródia nem alaptalan. Ha feltételezzük, hogy a tulajdonságok között nincs ontológiai különbség, hogy mindnyájan egyformán megvannak a dolgokban, hajlamosak lehetünk őket *egyesével* megmagyarázni. Ha pedig az egyes tulajdonságok esetében olyan magyarázóelvekre hivatkozunk, amelyek függetlenek egymástól, s mindegyikük csak egy bizonyos tulajdonság magyarázatakor játszik sze-

repet, magyarázataink *tautológiává* degenerálódnak. Az arisztoteliánusok ezt rendszerint oly módon próbálták elkerülni, hogy az összes, a fajtára általánosan jellemző tulajdonságot egyetlen forrásból, a fajta lényegéből kívánták levezetni. Ez viszont csak akkor jelenthet kiutat, ha a lényeg nem a tulajdonságok puszta összefoglalása, hanem a tulajdonságoktól függetlenül is jellemezhető. Ha ugyanis az alma lényege az ökölnyi méret, a gömb alak, a piros szín és az édes íz, a lényegre támaszkodó magyarázat menthetetlenül tautologikus lesz.

A korpuszkuláris filozófia úgy kívánta elkerülni a tautológiákat – Locke kifejezésével élve, a „semmitmondó ítéleteket" –, hogy korlátozásokat vezetett be arra nézve, hogy mire szabad a tudományos magyarázat során hivatkozni. Feltételezte, hogy minden egyes dolog parányi részecskékből áll, s hogy létezik a tulajdonságtípusok egy meglehetősen rövid listája. Minden egyes részecske rendelkezik a tulajdonságtípusokba eső tulajdonságok valamelyikével, s más tulajdonságokkal nem rendelkezik. Minden részecskének van valamilyen alakja, valamilyen mérete, de nincs sem színe, sem íze. A tudomány feladata az, hogy a testek tulajdonságait és kölcsönhatásait az őket alkotó részecskék tulajdonságai, illetve a részecskék egymáshoz való viszonyai alapján magyarázza. Vagyis a korpuszkuláris filozófia radikálisan leszűkítette a legitim magyarázatok körét: az olyan magyarázatok, amelyek nem a részecskék tulajdonságaira, illetve viszonyaira hivatkoznak, elfogadhatatlanok. Ezért a korpuszkuláris filozófia minden képviselője tett valamiféle különbséget a magyarázó bázisban szereplő, és az ebben nem szereplő, tehát nem magyarázó, hanem pusztán magyarázandó tulajdonságok között.

Boyle például, aki köztudottan nagy hatást gyakorolt Locke korpuszkuláris felfogására, azt írja, hogy „a definíciók sokféleségéből nem mindig következik az alanyban lévő fizikai entitások sokfélesége" (*The Origin of Forms and Qualities,* 309.). Vegyük például az első lakatost, aki megalkotta az első zárat, majd az első kulcsot. A zár, a kulcs megalkotása előtt, pusztán egy bizonyos formájú vasdarab volt. A kulcs „önmagában tekintve" szintén nem volt más, mint egy bizonyos alakú vasdarab. Csakhogy e két vasdarab között olyan „megfelelés" volt, hogy az utóbbival ki lehetett nyitni az előbbit.

> [M]ármost mindegyikük egy új képességre tett szert, s a zár fogalmának és leírásának legfontosabb részéve vált, hogy zárni és nyitni lehetett egy másik vasdarabbal, melyet kulcsnak nevezünk, s a kulcs különös képességének vagy erejének tekintették, hogy alkalmas a zár nyitására és zárására, csakhogy ezen új jellemzőkkel nem adódott hozzá semmilyen valóságos vagy fizikai entitás sem a zárhoz, sem a kulcshoz, melyek mindegyike megmaradt annak, ami volt, ugyanannak a vasdarabnak, ugyanazzal az alakkal, mint korábban. (Uo. 310.)

A nyithatóság és a zárhatóság, illetve a nyitás és zárás képessége, bár döntő szerepet kapnak a dolgokról való fogalmainkban, leírásukban illetve definícióikban, nem valóságos vagy fizikai entitások. Ha meg akarjuk magyarázni, hogy a kulcs miért nyitja a zárat, nem e képességekre kell hivatkoznunk, hanem a két dolog alakjára.

Az érzékelhető tulajdonságokra ugyanaz áll, mint a fenti képességekre.

[M]iért ne gondolhatnánk el, hogy azok a minőségek, (például) melyeket érzékelhetőnek nevezünk – habár az érzékeinknek való valaminő alak- vagy szerkezetbeli (vagy más mechanikai jellemzőket érintő) megfelelés vagy nem megfelelés eredményeképpen, azon anyagdarabok, melyeknek ezek módosulásai, képesek sokféle hatás előidézésére, melyek alapján e testeket minőségekkel ruházzuk fel – a velük felruházott testekben mégsem valóságos vagy elkülönült entitások, s nem is különböznek az anyagtól magától, amely meghatározott nagysággal, alakkal vagy más mechanikai módosulásokkal bír. (Uo. 310.)

Az érzékelhető tulajdonságok, szemben a mechanikai jellemzőkkel, nem valóságos, fizikai, vagy elkülönült entitások a dolgokban. Ugyanúgy érzékeink és a testek mechanikai jellemzőinek megfelelésével kell magyarázni őket, amiként a nyithatóságot és a zárhatóságot is a kulcs és a zár mechanikai jellemzőivel magyarázzuk.

Locke ugyanezt a különbségtevést igyekszik megfogalmazni. A legszembetűnőbb eltérés kettejük között az, hogy míg Boyle nem fordít kiemelt figyelmet az érzéki tulajdonságokra – az olyanokra, mint a piros, a meleg, vagy az illatos –, Locke-ot mintha kimondottan ezek érdekelnék. Ez a különbség azonban inkább csak látszólagos. Boyle vegyész, akit a dolgok minőségei és kölcsönhatásai foglalkoztatnak. Locke indíttatása ismeretelméleti, ismeretelméleti taxonómiájában pedig nem szerepelnek külön rubrikaként a minőségek, s ezért az *Értekezés*ben ennek a kérdéskörnek valójában nincs helye. (Mentegetőzik is a „természetfilozófiai kitérő" miatt, II.8.22.) Minthogy azonban a kérdést fontosnak tartja, valahol szólnia kell róla, s végül az érzékelés és a reflexió egyszerű ideáinak tárgyalása közé illeszti be. Ez maga után vonja, hogy a mechanikai jellemzőket, vagyis az elsődleges minőségeket, elsősorban az érzéki tulajdonságoktól, vagyis a másodlagos minőségektől határolja el. Mindazonáltal a fejezet végén oly módon általánosítja a másodlagos minőség fogalmát, hogy az a szűken értelmezett érzéki tulajdonságokon kívül mást is magába foglaljon (II.8.26.).

S most ideje közelebbről szemügyre vennünk, hogy Locke mit is ír. Először saját értelmezésem mutatom be, s azután térek rá a riválisértelmezések tárgyalására. A fejezet négy nagyobb egységből áll. Az *1–6. bekezdés* pusztán felvezető a bennünket érdeklő kérdéshez. Locke itt amellett érvel, hogy privatív okokból is származhatnak pozitív egyszerű ideák. Az ideák egyszerűen megjelenések az elmében, s önmagukban véve nem alkalmazható rájuk a pozitív-priváció megkülönböztetés. A fekete és a fehér ellentétes ideák, de ha önmagukban vesszük őket, értelmetlen azt mondani, hogy az egyik valami pozitív, míg a másik csak valamiféle megfosztottság. Ha van értelme a distinkciónak, az nem az ideákra, hanem csak okaikra vonatkozhat. Ha sötétséget látunk, ideánk oka a fény hiánya. De aztán kiderül, hogy Locke nem is tart túl sokat a distinkcióról. Mert bár a sötét okát „a közvélemény" privációnak tekinti, az efféle ítéletek megalapozásához el kellene tudnunk dönteni, hogy melyik a pozitív tulajdonság és melyik a priváció. Példának okáért, hogy a mozgás-e a hiány, vagy a nyugalom (II.8.6.). Ez, ha nem is tartozik szorosan hozzá az elsődleges és másod-

lagos minőségek megkülönböztetéshez, annyit minden esetre világossá tesz, hogy különbség van az idea és oka között.

A következő részben, *a 7–14. bekezdésben* fogalmazza meg Locke első ízben a distinkciót, s itt derül ki az is, hogy miért olyan fontos. Azzal kezdi, hogy különbséget tesz *minőségek* és *ideák* között. Ennek lényege az, hogy „az ideák az elmében, a minőségek a testben" vannak (II.8.7.). Az ideák „észleletek az elmében", a minőségek pedig „az anyag módosulásai ama testekben, amelyek ilyen észleleteket okoznak bennünk" (II.8.7.), vagyis „képességek" az ideák előidézésre (II.8.8.). Az *Értekezés*ben olykor előfordul, hogy Locke az ideákat és a minőségeket felcserélhetően használja, s úgy ír az ideákról, mintha azok a testekben lennének (pl. II.23.1–2, 6., III.6.30., IV.8.9.). Ez a pontatlanság rendszerint ártalmatlan: sok esetben mindegy, hogy a dolog ideájáról beszélünk-e, vagy arról, ami a dologban ideánknak megfelel. Itt azonban fontos a kettőt megkülönböztetnünk, s ezért Locke figyelmeztet arra, hogy ha netán a testekben lévő ideákról beszélne – ami itt is előfordul –, akkor a minőségekre gondol (II.8.8.).

Ezek után tesz különbséget a kétféle minőség között. Az *elsődleges minőségek* „tökéletesen elválaszthatatlanok a testtől". Ezek azok, „amelyeket egyrészt az érzékelőképesség mindig megtalál az anyag minden olyan részecskéjében, amely eléggé nagy ahhoz, hogy észleljük, másrészt pedig az elme is elválaszthatatlannak talál az anyag minden egyes részecskéjétől, még ha kisebb is annál, hogysem érzékeink külön, önmagában észlelhetnék" (II.8.9.). Itt négy ilyen minőséget sorol fel: a tömörséget, a kiterjedést, az alakot és a mozgathatóságot. Ezek olyan tulajdonságtípusok, amelyekkel minden anyagi dolog szükségképpen rendelkezik. Ennek nyomán azt várnánk, hogy a *másodlagos minőségek* azok, amelyekkel a testek nem szükségképpen rendelkeznek. Később ugyan mond Locke ilyesmit is, de ezen a ponton másként fogalmaz: „nem egyebek, mint a dolgokban magukban lakozó képességek; ezek olyan, változatos érzékleteket hoznak létre bennünk elsődleges minőségeik, tehát tömegük, alakjuk, szerkezetük, és érzékelhetetlen részecskéik mozgása révén, mint a színek, hangok, ízek stb." (II.8.10.). Tehát a másodlagos minőségek az elsődlegesektől *függenek:* a másodlagos minőségek ideáit valójában elsődleges minőségek hozzák létre. Azok a minőségek, melyek a másodlagos minőségek ideáinak a dolgokban megfelelnek, nem független, önálló, másra visszavezethetetlen minőségek – ahogy Boyle mondaná, nem valóságos, elkülönült, fizikai entitások –, hanem a részecskék elsődleges minőségeinek kombinációi.

Közelebbről nézve látjuk, hogy azok az elsődleges minőségek, amelyeket Locke a másodlagos minőségek ideáinak okaiként említ, nem esnek teljesen egybe az elsődleges minőségek definíciója kapcsán említettekkel. Először is itt mozgásról beszél, nem pedig mozgathatóságról. Ennek az az oka, hogy valamilyen másodlagos minőség magyarázatakor nem egy *tulajdonságtípusra* kell hivatkozni, hanem valamilyen *konkrét,* az illető típusba tartozó tulajdonságra. Nem a mozgathatóságra, vagyis arra, hogy a részecskék valamiféle mozgást végeznek, vagy éppen nyugalomban vannak, hanem arra, hogy így és így mozognak. Nem arra, hogy valamiféle alakjuk van, hanem arra, hogy ilyen és ilyen alakjuk van. Ennélfogva az olyan kontextusokban, ahol

az elsődleges minőségek a másodlagosak okaiként szerepelnek, Locke konkrét tulajdonságokként értelmezi őket (például II.8.13, 18.). Az elsődleges minőségek fenti definíciójában, ezzel szemben, típusokról van szó. Csak a típus az, amely elválaszthatatlan a testtől. A makroszkopikus testektől a konkrét tulajdonságok elválaszthatók.[1] Ha egy testből levágunk valamennyit, megváltozik az alakja és a mérete. Amit ez nem érint az, a típus: a testnek a továbbiakban is lesz valamilyen alakja és valamilyen mérete. Ennek megfelelően, az elsődleges minőség fogalma kétértelmű: egyaránt jelenti a típust, illetve a típusba eső tulajdonságváltozatokat.

Másodszor, Locke itt az elsődleges minőségek között említi a szerkezetet, a részecskék egymáshoz képest való elrendezettségét (II.8.10.). Ez a minőség, szigorúan véve, nem tesz eleget az elsődleges minőség fenti definíciójának, hiszen nem elválaszthatatlan: egy magányos *részecskének* nemcsak nincs, de nem is lehet szerkezete. Ebben a passzusban azonban Locke olyan dolgokról beszél, amelyek képesek érzékleteket kelteni bennünk, vagyis nem magányos részecskékről, hanem *makroszkopikus testekről.* A makroszkopikus testek pedig szükségképpen rendelkeznek szerkezettel. Locke később más olyan minőségeket is említ, amelyekkel csak a testek rendelkeznek: a test részecskéinek számát (például II.8.13.) és helyzetét (II.8.23.).[2] Tehát az elsődleges minőség fogalma egy további módon is kétértelmű; néha csak azokat a tulajdonságokat tartalmazza, amelyekkel minden anyagdarab rendelkezik, néha azokat is, amelyekkel a kellően nagy vagy összetett anyagdarabok ugyan rendelkeznek, de a részecskék nem.

E kettős kétértelműség mindazonáltal ártalmatlan. Valójában nem arról van szó, hogy Locke következetlen, hanem arról, hogy ugyanazt az általános felfogást más összefüggésekben más-más módon konkretizálja. Az általános tézis az, hogy vannak bizonyos ontológiailag alapvető tulajdonságok, amelyek révén az egyéb tulajdonságokat megmagyarázhatjuk. Ezt azonban másként kell kifejtenünk akkor, ha a kétféle tulajdonság teljesen általános elhatárolására törekszünk, mint akkor, ha a kettő viszonyát egy konkrét példán illusztráljuk, s számít az is, hogy éppen makroszkopikus testekről vagy részecskékről beszélünk. Az „elsődleges minőség" kifejezés különböző értelmei, illetve az elsődleges minőségek különböző listái, egyazon felfogás különböző aspektusainak felelnek meg. Igaz, hogy ezeket meg lehetne egymástól gondosan különböztetni, de ez magát a központi tézist, semmivel sem tenné világosabbá. A megkülönböztetés durva, de nem homályos.

A definíciók után Locke azt magyarázza el, hogy miként keltik fel az elsődleges és a másodlagos minőségek a róluk való ideáinkat: oly módon, hogy mozgásra késztetik idegeinket, amelyek továbbítják a mozgást az agyba, ahol aztán létrejönnek az ideák. A legfontosabb megállapítás itt az, hogy „a másodlagos minőségek ideáinak

[1] Az atomokra ez nem igaz. Egy atom csak addig őrzi meg azonosságát, amíg felülete változatlan marad (II.27.3.).

[2] Voltaképpen a mozgás sem elválaszthatatlan. Locke ugyanis úgy gondolja, hogy egy dolog helyéről csak egy másik dolog viszonylatában beszélhetünk (II.13.7–10.). Ezért, ha csak egyetlen részecske létezne az univerzumban, nem volna helye, s ezért nem beszélhetnék értelmesen arról, hogy nyugalomban van-e, vagy mozog.

[Ideas of secondary Qualities] keletkezését ugyanazon a módon foghatjuk fel, ahogyan emez eredeti minőségek ideái [ti. az elsődleges minőségek ideái] létrejönnek bennünk, tehát úgy, hogy érzékelhetetlenül kicsiny testek hatnak érzékeinkre" (II.8.13., a jelzett helyen kiigazítottam egy elírást). Vagyis az oksági mechanizmus a két esetben megegyezik. A másodlagos minőségek ideáit nem az elsődleges minőségektől különböző dolgok keltik fel. Pontosan ez az, amiért az elsődleges minőségek elsődlegesek, a másodlagosak pedig másodlagosak. Az utóbbiak „bármennyire valóságosnak véljük is őket tévedésből, igazság szerint nem egyebek a tárgyakban magukban, mint képességek, melyek különböző érzékleteket váltanak ki az emberben, s az elsődleges minőségektől függenek, úgymint a részecskék tömegétől, alakjától, szerkezetétől és mozgásától, amint azt már mondottam." (II.8.14.)

A *15–22. bekezdés* a distinkció második megfogalmazását és a mellette szóló további érveket tartalmazza. Az új megfogalmazás a következő:

> Mindezek alapján mármost, úgy gondolom, könnyen megállapíthatjuk, hogy a testek elsődleges minőségeinek ideái hasonlatosak az illető minőségekhez, s előképeik valóságosan léteznek is a testekben magukban; ezzel szemben azon ideák, melyeket a fenti másodlagos minőségek hoznak létre bennünk, egyáltalában nem hasonlítanak létrehozóikra. A testekben magukban ugyanis nem létezik semmi olyasmi, ami ideáinkhoz [értsd: a másodlagos minőségekkel kapcsolatos ideáinkhoz] hasonlítana. (II.8.15.)

Vajon mit jelent itt a *hasonlóság,* s milyen viszonyban van ez a megállapítás a megkülönböztetés korábbi megfogalmazásával? Véleményem szerint a kettő ugyanazt jelenti. A most idézett passzus közvetlenül az előző bekezdés végén idézett után következik, s szemlátomást – „mindezek alapján […] könnyen megállapíthatjuk" – a korábbiakra támaszkodik. Ennélfogva valami olyasmit kell jelentenie, ami belátható az előzőek alapján, vagyis annak alapján, hogy (1) a másodlagos minőségek nem valóságosak, mivel (2) az elsődlegesektől függenek. Mármost a hasonlósági tézis – ti. hogy csak az elsődleges minőségek ideái hasonlítanak az őket létrehozó minőségekhez, a másodlagos minőségekéi nem – könnyen értelmezhető (1) és (2) segítségével: a másodlagos minőségek ideáit is az elsődleges minőségek hozzák létre, ennélfogva a másodlagos minőségek ideái nem olyannak mutatják e minőségeket, mint amilyenek azok valójában. A piros vagy az édes ideáinak a dolgokban az elsődleges minőségek bizonyos kombinációi felelnek meg, jóllehet, ha pirosat vagy édeset érzékelünk, nem tűnik számunkra úgy, mintha elsődleges minőségek valamilyen kombinációját érzékelnénk. A piros és az édes ideái semmilyen utalást nem tartalmaznak méretre, alakra, mozgásra, vagy szerkezetre. Továbbá, a hasonlósági tézist Locke expliciten (1) alapján értelmezi: az elsődleges minőségek ideáinak előképei „valóságosan is léteznek a testekben magukban", a másodlagos ideák esetében „a testekben magukban […] nem létezik semmi olyasmi". Ez nem azt jelenti, hogy a másodlagos minőségek ideáinak nincsenek a dolgokban rejlő okaik, hanem hogy nincsenek *sui generis,* sajátosan rájuk jellemző okaik – hiszen ugyanolyan fajtájú minőségek keltik fel őket, mint az elsődleges minőségek ideáit.

S most lássuk Locke további érveit: *(a)* A 16–18. bekezdésekben található megfontolások egyetlen összefüggő érvet alkotnak, melynek konklúziója a következő: a másodlagos minőségek ideái olyan ideákkal állíthatók párhuzamba, amelyeket senki nem hajlamos a dolgokban rejlő minőségeknek tekinteni. A tűz fájdalmat, a manna rosszullétet okoz, de a fájdalmat illetve a rosszullétet nem tekintjük a tűz, illetve a manna minőségeinek. Ennek az az oka, hogy a fájdalom és a rosszullét megkövetelik, hogy ténylegesen érezzük őket. Ha nem érzünk fájdalmat vagy rosszullétet, nem létezik sem fájdalom, sem rosszullét. Ami a tűzben illetve a mannában akkor is megvan, amikor nem érzünk sem fájdalmat, sem rosszullétet (ti. nem nyúltunk tűzbe, illetve nem ettünk mannát), az pusztán a képesség a fájdalom illetve a rosszullét ideáinak felkeltésére, mely képességek az elsődleges minőségek bizonyos kombinációin alapulnak. De ez, figyelmeztet Locke, a másodlagos minőségek ideáira is igaz: „a szem ne lásson se fényt, se színt, s a fül se halljon semminő hangot, az íny ne ízleljen, az orr ne szagoljon; s ezzel minden szín, szag és hang mint sajátos idea szétfoszlik és megszűnik létezni, mintegy feloldódván okaiban, úgymint a részecskék térfogatában, alakjában, számában és mozgásában" (II.8.17.).

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy az érvelés körben forog. Mintha Locke feltételezné azt, amit bizonyítani akar, ti. hogy a másodlagos minőségek nem egyebek, mint elsődleges minőségek kombinációi. Értelmezhető azonban jótékonyabban is. Locke talán arra hívja fel a figyelmet, hogy voltaképpen nem is tudjuk elgondolni a distinkció tagadását. A distinkció tagadása ugyanis az volna, hogy a másodlagos minőségek ideáinak sui generis okai vannak, vagyis hogy ezeket az ideákat olyan minőségek idézik elő, amelyek függetlenek az elsődleges minőségektől. Mármost ha léteznek ilyen autonóm másodlagos minőségek, akkor ezek nyilván akkor is megvannak a dolgokban, amikor nem észleljük őket – mint ahogy az elsődleges minőségek is megvannak a dolgokban, akár észleljük őket, akár nem. Csakhogy az ilyen autonóm minőségeket nem tudjuk elgondolni. A másodlagos minőségekről való különféle ideáink ugyanis feltételeznek egy-egy specifikus érzéket: a színről látási, a hangról pedig hallási ideánk van. Mármost tegyük fel, hogy nincs senki, aki lát vagy hall. Ilyen körülmények között a szín és a hang „mint sajátos idea szétfoszlik". Akkor hát hogyan gondolhatjuk el például a piros színt a maga sajátosan látási ideája nélkül? Nyilván csak olyan módon, hogy megpróbáljuk elgondolni azt a minőséget, amely bennünk a piros szín ideáját okozza. De ha ilyen módon gondoljuk el, akkor szükségképpen az elsődleges minőségek valamiféle közelebbről meg nem határozott kombinációjára gondolunk. Az elsődleges minőségek ideái ugyanis nem kötődnek egy specifikus érzékhez, s ezért a méretre, az alakra vagy szerkezetre gondolhatunk specifikusan látási ideák nélkül. Vagyis, ha a piros minőséget a piros látási ideája nélkül próbáljuk elgondolni, csupán az elsődleges minőségek ideáira támaszkodhatunk. Teljesen általánosan fogalmazva, ha kikapcsoljuk azokat a sajátos érzékeket, melyekből a másodlagos minőségek sajátos ideáit merítjük, e minőségek „feloldódnak okaikban", vagyis az elsődleges minőségekben. Ezért az, amit elgondolunk, nem valamilyen sui generis ok, nem valamilyen az elsődleges minőségektől független auto-

nóm minőség.[3] Nem arról van szó, hogy az autonóm másodlagos minőségek létezése logikailag kizárt, hanem arról, hogy adottnak véve Locke-nak az ideáink eredetére vonatkozó nézeteit, logikailag kizárt, hogy ideát alkothassunk magunknak ilyenekről. De ha ez így van, akkor az autonóm másodlagos minőségek feltételezése meddő, vagy éppenséggel értelmetlen.

Az ezt követő érvek rendre a megkülönböztetés magyarázó erejére apellálnak. *(b)* Az, hogy a sötétben a porfírnak nincs színe, inkább magyarázható úgy, hogy a színek ideáit a visszavert fény kelti bennünk, mint úgy, hogy a világosban megvan, a sötétben viszont nincs meg benne az a minőség, mely megléte esetén a fehér és a piros ideáit kelti fel bennünk (II.8.19.). *(c)* Ha összezúzzuk a mandulát, színe és íze meg-

[3] Már sokan felhívták a figyelmet arra, hogy a locke-i megkülönböztetés többé-kevésbé egybeesik az egyes érzékek sajátos tárgyainak és a közös érzékelés tárgyainak arisztotelészi megkülönböztetésével (*A lélek* 418a7–19.). Sőt, A. D. Smith szerint a distinkció lényege éppen az, hogy a másodlagos minőségek, mivel egy-egy partikuláris érzékhez kötődnek, eleve alkalmatlanok egy az érzékeléstől független világ leírására („Of Primary and Secondary Qualities", 239–42.). A distinkció ekként annak a modern, tudományos realista felfogásnak az irányába mutat, amely szerint a világ olyan, amilyennek tudományos elméleteink bemutatják, nem pedig olyan, mint amilyennek érzékeinknek megjelenik. Bár Smith-nek igaza van a distinkció jelentőségét illetően, Locke ennek csak részben volt tudatában. A tudományos realizmus és az érzékekhez kötődő szemlélet szembenállása számára konkrétan a korpuszkuláris felfogás és a köznapi-arisztoteliánus felfogás szembenállását jelentette. Továbbá, az elsődleges-másodlagos megkülönböztetést nem hozta expliciten összefüggésbe az egyes érzékek sajátos tárgyainak és az érzékek közös tárgyainak arisztoteliánus megkülönböztetésével. Ezért az érv fenti rekonstrukciója, mely összhangban van az elsődleges-másodlagos megkülönböztetés Smith-féle értelmezésével, valóban jótékony. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy az arisztoteliánus megkülönböztetés egy ponton ütközik Locke-éval. Locke-nál a tömörség elsődleges minőség, de ideáját egyetlen érzékből, a tapintásból merítjük.

Ha az olvasó megbocsát némi kitérőt, szeretném felhívni a figyelmét arra, hogy a tömörség bizonyos fokig kilóg az elsődleges minőségek sorából. Ennek valójában az a szerepe, hogy választ adjon a test mibenlétének kérdésére. Locke elutasítja Descartes felfogását, miszerint a test ideája megegyezik a kiterjedés ideájával (II.13.11–14.). Lehetséges ugyanis test nélküli kiterjedés, azaz üres tér (II.13.23–25.). De akkor mitől lesz valami test? Mi az a minőség, amellyel az üres tér nem rendelkezik, de a test igen? Locke válasza az, hogy a tömörség. A tömörség nem más, mint „ama testhez tartozó idea, melynek révén felfogjuk, hogy a test kitölti a teret" (II.4.2.). Csakhogy ezt az ideát igen nehéz az érzékekből eredeztetni. A keménység ideája ugyan minden további nélkül származtatható a tapintásból, csakhogy nem azonos a tömörséggel. A keménységnek vannak fokozatai, s egy test keménysége attól függ, hogy a részecskék mennyire szorosan tapadnak össze (II.4.4.). A tömörségnek nincsenek fokozatai: az, hogy a részecskék között nagy távolság van, a szerkezet, nem pedig a tömörség egy fajtája. Továbbá, a keménységgel, az iménti magyarázat szerint, csak részecskékből álló összetételek rendelkeznek, míg az egyes részecskék önmagukban is tömörek. Ezért Locke a tömörséget keménység helyett inkább áthatolhatatlanságként értelmezi (II.4.1.). De mintha lenne benne némi kétség aziránt, hogy ily módon valóban sikerült a tömörséget megragadnia. Azt írja ugyanis, hogy az áthatolhatatlanság „talán inkább következménye a tömörségnek, mintsem hogy azonos volna vele" (uo.). Smith diagnózisa szerint a nehézségeket az okozza, hogy Locke ragaszkodik ahhoz, hogy minden egyes ideát a tapasztalatra vezessen vissza, márpedig a tömörség értelmét más ideákhoz – a térhez és az oksági kölcsönhatáshoz – való kapcsolatai adják meg (i.m. 245–6.).

Ennek megfelelően, a tömörség nem ugyanolyan magyarázó szerepet tölt be, mint a többi elsődleges tulajdonság. Ez nem egy tulajdonságtípus, amelynek különböző változatai más-más jelenségek magyarázatában játszanak közre. Ehelyett arról van szó, hogy a konkrét jelenségek magyarázatában szerepet játszó konkrét tulajdonságok tömör részecskék tulajdonságai (vö. II.8.23, 26.) Boyle valószínűleg emiatt nem szerepelteti a tömörséget az elsődleges tulajdonságok között (Anstey, *The Philosophy of Robert Boyle,* 54.).

változik. A zúzás nyilvánvalóan a mandula szerkezetét változtatja meg, s ezért a színt és az ízt a szerkezet idézi elő, nem pedig valamilyen más, az elsődleges minőségektől független sajátos minőség (II.8.20.). *(d)* Ugyanazt a vizet érezhetem egyik kezemmel hidegnek, s a másikkal melegnek, ha az előbbit előzőleg meleg, az utóbbit pedig hideg vízben tartottam. Ugyanaz a víz nem lehet egyszerre hideg és meleg. Ezért a jelenség leginkább oly módon magyarázható, hogy amit hidegnek vagy melegnek érzek, az az idegeink részecskéiben történő mozgás csillapodása vagy fokozódása. Az ugyanis lehetséges, hogy a víz adott sebességgel mozgó részecskéi az előzőleg meleg vízben tartott kézben lassítják, a hideg vízben tartottban pedig gyorsítják az idegek részecskéinek mozgását (II.8.21.).

E megfontolások *nem konkluzívak.* Először is nem deduktív érvek: a premisszák igazsága nem szavatolja a konklúzió igazságát. *(a)* Az, hogy nem tudom elgondolni a másodlagos minőségek ideáinak sui generis okait, nem bizonyítja, hogy nincsenek sui generis okaik. *(b)* Logikailag nem zárható ki, hogy a fény jelenléte vagy hiánya ténylegesen megváltoztatja a porfír minőségeit. *(c)* Ekként az is logikailag lehetséges, hogy a zúzás közvetlenül, nem pedig az elsődleges minőségek megváltoztatása révén befolyásolja a mandula ízét és a színét. *(d)* Bár az utolsó érv konkluzív bizonyíték amellett, hogy a hideg és a meleg ideáinak hátterében nem sajátosan különböző minőségek állnak, azt nem teszi kétségtelenné, hogy az a minőség, amely a két különböző ideát okozza, nem valamilyen sui generis minőség, hanem elsődleges minőségek kombinációja. Ha úgy tetszik, csak azt mutatja meg, hogy a hideg és a meleg másodlagos minőségek, azt nem, hogy minden másodlagos minőség elsődleges minőségekre épül.

Másodszor, az érvek meggyőző ereje nagymértékben függ attól, hogy az olvasó osztja-e Locke álláspontját ideáink eredetével *(a),* illetve a korpuszkuláris filozófiával kapcsolatban *(b)–(d)*. Ezért Alexander szerint nem is a distinkció megalapozására vannak szánva, hanem inkább annak alkalmazásai és magyarázatai (*Ideas, Qualities and Corpuscles,* 124.). Ugyanakkor aligha lehet másként érvelni a distinkció, s az annak hátteréül szolgáló korpuszkuláris metafizika, valamint a legitim tudományos magyarázat ehhez kapcsolódó felfogása mellett, mint annak megmutatásával, hogy ez a nézetegyüttes plauzibilisen alkalmazható egy sor különféle jelenségre. Ezt úgyis kifejezhetjük, hogy Locke érvelése abduktív: a megkülönböztetés alapján egységes magyarázatot adhatunk jelenségek egy széles körére. Az abduktív érvelés pedig, természetéből adódóan, nem konkluzív. Abból, hogy egy hipotézis, ha igaz, egy sor dolgot megmagyaráz, nem következik, hogy igaznak kell lennie. Ha ezt szem előtt tartjuk, Locke érvei mindenképpen megfontolandóak.

A *23–26.* bekezdésben Locke összefoglalja az eddigieket, s a megkülönböztetést kiterjeszti a minőségek egy harmadik fajtára, melyet a korábbiakban csak futólag említett (II.8.10.), s amelyet végső soron a másodlagos minőségek közé sorol. A másodlagos minőségeket eddig úgy jellemezte, mint a testek azon képességeit, hogy elsődleges minőségeik révén bizonyos ideákat keltsenek bennünk. Van azonban egy harmadik fajta minőség is:

bármely test képessége arra, hogy elsődleges minőségeinek sajátos alkata révén olyan változást okozzon egy másik test térfogatában, alakjában, szerkezetében és mozgásában, hogy az ezáltal a korábbi működésétől eltérően hasson érzékeinkre. Így például a Nap képes fehérré tenni a viaszt, a tűz pedig megolvasztani az ólmot. (II.8.23.)

Az efféle minőségek nem ideáinkat, hanem ideáink változásait okozzák: megváltoztatnak egy másik dolgot, minél fogva megváltoznak e dologról való ideáink. Mielőtt a viaszt kitettük volna a napra, sárga ideánk volt róla, miután kitettük a napra, a fehér ideáját kelti bennünk. Az ilyen, úgymond változást indukáló minőségek abban hasonlítanak a másodlagos minőségekre, hogy az elsődleges minőségek kombinációjára épülő képességek. Vagyis ezek sem függetlenek ontológiailag az elsődleges minőségektől: nem sajátlagos, autonóm minőségek, nem sui generis okok. Ezeket azonban, szemben a másodlagos minőségekkel, nem is szokás „valóságos minőségnek" tekinteni, hanem csak „puszta képességnek" (II.8.24.).[4]

Vajon miért nem? Locke szerint azért, mert amikor a Nap a viasz, vagy a világos arcbőr színét megváltoztatja, egyértelmű számunkra, hogy az a tulajdonság, amely a viaszban vagy a bőrben a Nap melegének hatására létrejön, nincs meg a Napban. A Nap nem fehér, és nem is olyan színű, mint a napbarnított bőr. Ezért ez az oksági folyamat nem tűnik úgy, mint egy „olyan minőség átszármaztatása, amely valóságosan megvolt a hatóokban" (II.8.25.). A másodlagos minőségeket, ezzel szemben, azért tekintjük az elsődleges minőségekhez hasonlóan valóságos minőségeknek, mert ezek ideái „nem foglalnak magukba semmit a térfogatból, az alakról, vagy a mozgásról, ezért nem is vagyunk készek azon elsődleges minőségek hatásainak gondolni őket, melyek (úgy tűnik érzékeinknek) nem működnek közre létrejöttükben, s amelyekkel nem is illenek össze szembeötlő módon" (uo.). Ez a magyarázat némileg zavaros. Locke-nak inkább a következőt kellene mondania. E harmadik minőség esetében van ideánk az okról (a Napról) és az okozatról is (a fehér viaszról, a napbarnított bőrről), s világos, hogy a két idea különböző. A másodlagos minőségek esetében csak az okozatról van ideánk. Pontosabban, a másodlagos minőségek ideái okozatok, s itt az okokról nincs is ideánk. Ezért az okozatról való ideánkat nincs mivel összehasonlítanunk. S minthogy nem látható át számunkra, hogy az elsődleges minőségek kombinációi miként keltenek ideákat bennünk, hajlamosak vagyunk a másodlagos minőségek ideái mögött az elsődleges minőségektől független, sui generis okokat feltételezni.

E közfelfogás szerinti különbség ellenére egyértelmű, hogy az ilyen harmadik típusú minőségek a másodlagos minőségek közé tartoznak. Az alapvető különbség az elsődleges minőségek, illetve a másodlagos és harmadik típusú minőségek között húzódik. Az elsődleges minőségek „valóban eredeti *[real original]*" minőségek, míg „a következő két csoportba puszta képességek tartoznak, melyek más- és másféleképe-

[4] E megfogalmazás, vagyis a valóságos minőségek és a puszta képességek szembeállítása, ellentmondást sugall, hiszen korábban Locke az összes minőséget képességként jellemezte (II.8.8.). Hamarosan látni fogjuk, hogy ez nem több terminológiai következetlenségnél.

pen hatnak egyéb dolgokra, s amelyek amaz elsődleges minőségek különböző módosulásaiból erednek" (II.8.23.). S Locke végül be is sorolja e harmadik fajtát a másodlagos minőségek közé:

> eltekintve a testek fent említett elsődleges minőségeitől, úgymint tömör részeik térfogatától, alakjától, kiterjedésétől, számától és mozgásától, minden egyéb, ami lehetővé teszi számunkra a testek észrevételét és egymástól való megkülönböztetését, kizárólag a testek ilyen és ilyen képessége, mely amaz elsődleges minőségektől függ; hiszen a képességek ezek által válnak alkalmassá arra (amennyiben közvetlenül hatnak testünkre), hogy több, különböző ideát létrehozzanak bennünk; illetőleg arra (amennyiben más testeken fejtik ki hatásukat), hogy oly módon változtassák meg a testek elsődleges minőségeit, hogy képessé váljanak másféle ideákat hozni létre bennünk, mint azelőtt. Azt gondolom tehát, hogy az előbbi csoportot közvetlenül észlelhető másodlagos minőségeknek nevezhetjük, az utóbbit pedig közvetve észlelhető másodlagos minőségeknek. (II.8.26.)

Ha az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetését a korpuszkuláris filozófia programjának részeként értelmezzük, elég egyértelmű, hogy Locke-nak miért kell kitérni e harmadik minőségtípusra, s miért a másodlagos minőségek közé kell sorolnia. Locke, Boyle-hoz hasonlóan, a legitim tudományos magyarázatokban említett minőségeket igyekszik elhatárolni azoktól, amelyeket magyarázhatunk, de amelyekkel nem magyarázhatunk. A harmadik típusba tartozó képességek, pl. a tűz képessége az ólom megolvasztására megmagyarázandók, de ők maguk nem szerepelhetnek az alapvető magyarázatokban.

A továbbiakban szeretném az iménti vázolt értelmezést három jellegzetes értelmezési irránnyal összevetni. Az első és történetileg legbefolyásosabb a Berkeley-féle értelmezés (*Hülasz és Philonusz,* 286–313; *Tanulmány,* I. rész, §§8–15.). Berkeley parafrázisában Locke megkülönböztetése a következőképpen fest. A másodlagos minőségek *pusztán ideák.* Minthogy az ideák csak annyiban léteznek, amennyiben észleljük őket, a másodlagos minőségekre érvényes az esse est percipi elve. Ezt az észlelés relativitásán alapuló érvek alapozzák meg. Ugyanazt a vizet érezhetjük egyik kezünkkel hidegnek, a másikkal melegnek. A mikroszkóp alatt más színeket látunk, mint szabad szemmel. Minthogy az anyagi dolgok minőségei (már ha léteznének ilyenek) nem függhetnek a megfigyelés körülményeitől, a másodlagos minőségek nem anyagi dolgok minőségei, hanem ideák. Csakhogy, mondja Berkeley, ugyanezek az érvek az elsődleges minőségekre is alkalmazhatók. Az atka lábát saját maga nagynak látja, de az ember kicsinek. Amit az egyik ember szilárdnak érez, izmosabb társa nem érzi annak. Ennélfogva a méret, a szilárdság és társaik szintén nem anyagi minőségek, hanem ideák. Az esse est percipi rájuk is igaz. A következetlenségért Berkeley szerint az elvonatkoztatás doktrínája a felelős. Locke feltételezi, hogy a testekre vonatkozó ideáinkból, amelyek elsődleges és másodlagos minőségeket egyaránt tartalmaznak, elhagyhatjuk a másodlagos minőségeket, s ilyen módon visszamaradnak bizonyos minőségek, amelyek létezése független attól, hogy észleljük őket. De ez az absztrakció éppoly jogtalan, mint amellyel Locke az általános absztrakt ideák-

hoz vél elérkezni. Ugyanúgy, ahogy a háromszöget sem gondolhatjuk el anélkül, hogy hegyesszögű, derékszögű vagy tompaszögű volna (lásd 4.4.), a méretet, az alakot és a mozgást sem gondolhatjuk el szín és más hasonló másodlagos minőségek nélkül.

Annak részletezése, hogy Berkeley pontosan hol és pontosan miért értelmezi félre Locke-ot, túlságosan messzire vezetne. Ezért hadd szorítkozzam egyetlen megjegyzésre. Berkeley eleve elveti azt a fogalmi keretet, amelyben Locke gondolkodik. Locke distinkciója, akár az elválaszthatatlanságra, akár a hasonlóságra hivatkozó megfogalmazást vesszük alapul, feltételezi a minőségek és az ideák megkülönböztetését. Berkeley ezzel szemben feltételezi, hogy a megkülönböztetést Locke *egyedül az ideákra hivatkozva* próbálná megalapozni. Ezért véli úgy, hogy az elsődleges minőségek elválaszthatatlanságának gondolatához Locke az ideáinkon végzett absztrakció révén érkezik el. Szintén ezért találja a hasonlósági megfogalmazást abszurdnak. Ha csak ideák vannak, akkor nyilván csakis az ideák hasonlítanak egymásra. De ha elfogadjuk, hogy egy idea csak egy másik ideára hasonlíthat, értelmetlen azt állítani, hogy bizonyos ideák hasonlítanak a mögöttük álló minőségekre, mások meg nem. Ugyanezért gondolja azt is, hogy Locke érvei kivétel nélkül az érzékelés viszonylagosságán alapulnak: annak megállapításához, hogy különböző körülmények között mást és mást észlelünk, vagyis hogy bizonyos ideák (ti. észlelt minőségek) bizonyos más ideákkal (megfigyelési körülményekkel) járnak együtt, nem szükséges kilépnünk az ideák köréből. Locke-nak a kétféle minőség ideáinak okaival kapcsolatos fejtegetéseit megemlíti ugyan, de nem tulajdonít neki argumentatív fontosságot. Nyilván úgy ítéli meg, hogy ez pusztán végkövetkeztetés, melyet Locke a distinkció pusztán perceptuális megalapozásából szűr le. De ha a perceptuális megalapozás kurdarcot vall – márpedig Berkeley-nak valószínűleg igaza van abban, hogy ez kudarcot vall –, akkor a distinkcióból levont következtetéssel nem is érdemes különösképpen törődni.

Egy másik hagyományos értelmezés a megkülönböztetést az észlelés *reprezentációs elméletéhez* kapcsolja (Aaron, *John Locke,* 116–27.), s a hasonlósági megfogalmazást tekinti alapvetőnek. Ezen elmélet szerint az érzékszervi észlelés során nem maguknak, a dolgok minőségeinek kerülünk közvetlenül tudatába, hanem csak e minőségek mentális reprezentációinak, vagyis az ideáknak (lásd 4.1.). Az elsődleges-másodlagos megkülönböztetés azt fejezi ki, hogy az egyszerű ideák, mint reprezentációk, nem egyenértékűek. Az elsődleges minőségek ideái ténylegesen *hasonlítanak* az általuk reprezentált minőségekre, a másodlagos minőségek ideái *nem*. Emellett, s ebben ez az értelmezés Berkeley-t követi, az érzékelés relativitását mutató jelenségek szolgáltatják a fő bizonyítékot. A korpuszkuláris értelmezések megjelenésével ez az értelmezés háttérbe szorult, annyi azonban továbbra is tartható belőle, hogy a hasonlósági megfogalmazásokat az imént vázolt módon kell értenünk. Emellett az a legfontosabb érv, hogy másként nehezen magyarázható meg, hogy Locke miért használja ismételten a „hasonlóság" kifejezést (Jacovides, „Locke's Resemblance Theses", 463–5.). Ha ezt az értelmezését el akarjuk kerülni, akkor ennek legígéretesebb módja az, hogy feltételezzük, hogy a „hasonlóság" kifejezés révén Locke az érzékszervi észlelés arisztoteliánus felfogásától kívánja elhatárolni magát (Heyd, „Locke's Arguments"). Az

arisztoteliánus felfogásban az érzékelés során az elme felveszi a dolog érzéki formáját. Locke azonban tagadja ezt: az észlelelés nem formák áttevődése az elmére. Ami az elmében van, nem hasonlít ahhoz, ami a dologban van. De ha Locke valóban erre gondol, akkor vajon miért állítja azt, hogy az elsődleges minőségek ideái hasonlítanak okaikra? Ha a hasonlóság elutasítása a formák elutasítását jelenti, akkor Lockenak az elsődleges minőségeknél is tagadnia kellene a hasonlóságot.

Úgy gondolom azonban, hogy a hasonlóság anti-arisztoteliánus értelmezése megmenthető. Kezdjük azzal, hogy miért beszél egyáltalán Locke „hasonlóságról" „azonosság" helyett. Arisztotelésznél a dolog érzéki formája azonos azzal, ami az elmében megjelenik, nem pusztán hasonló hozzá. A nominalista Locke szemében azonban képtelenség, hogy egyazon dolog legyen meg az elmében és a dologban. Minden létező individuális, s egy individuum egyszerre csak egy helyen lehet. Itt azonban nem azt kívánja vitatni, hogy a formák univerzálék, hanem azt, hogy szerepet játszanak az észlelésben. A hasonlóság fogalmához úgy jut el, hogy az észlelés arisztoteliánus elméletéről leválasztja a realizmust. Ha elfogadjuk, hogy nincsenek univerzálék, az arisztoteliánus elmélet úgy fogalmazható újra, hogy a dolog minősége hasonlít az észlelt ideára. Csakhogy Locke szerint az ilyen módon átalakított elmélet is téves: nem minden önálló idea felel meg egy önálló minőségnek. A másodlagos minőségek ideái mögött nem valamilyen önálló minőség áll, hanem elsődleges minőségek valamiféle kombinációja. Ugyanakkor az átalakított elmélet az elsődleges minőségek ideáinak esetében valóban igaz. Ezeknél tényleg az a helyzet, hogy a sajátos ideáknak sajátos minőségek felelnek meg, pl. az alak ideájának valamilyen alak. A „hasonlóság" ilyetén értelmezése csak abban tér el az itt bírált értelmezéstől, hogy nem kötelezi el Locke-ot az észlelés reprezentációs felfogása mellett. Ha ugyanis a „hasonlóságot" ennél szigorúbban akarjuk értelmezni, akkor Locke-nak azt a nézetet kell tulajdonítanunk, hogy a hasonlóság nem pusztán tulajdonságtípusokra, hanem konkrét tulajdonságokra vonatkozik. Vagyis nem pusztán arról van szó, hogy az idea valamilyen alakot mutat, s a dolognak tényleg van alakja, hanem arról, hogy ha az idea kocka alakot mutat, akkor a dolog valóban kocka alakú. Ez a szigorú értelmezés maga után vonná, hogy Locke szerint az elsődleges minőségekkel kapcsolatban nem tévedhetünk. Annak fényében azonban, hogy az érzékszervi észleléssel kapcsolatos szkeptikus kérdések mennyire benne voltak akkortájt a köztudatban – a vízben megtörtnek látszó evező egyenes, a szögletes torony távolról kör alakúnak tűnik – ezt nehéz elhinni (Curley, „Locke, Boyle", 454–60.).

Egy harmadik, jelenleg is népszerű értelmezés Reginald Jacksontól származik („Locke's Distinction"). E szerint az elsődleges és a másodlagos minőségek közötti különbség ontológiai természetű: az elsődleges minőségek *inherens,* vagy a szó szigorú értelmében vett minőségek, míg a másodlagosak *relációs* tulajdonságok.[5] Az elsődleges minőségekkel a testek önmagukban rendelkeznek, függetlenül attól, hogy léteznek-e rajtuk kívül más testek, vagy éppenséggel érzékelő lények. A másodlagos

[5] Annak idején Dewey is így értelmezte Locke felfogását („Substance, Power"), legújabban pedig Rickless képvisel ilyen álláspontot („Locke on Primary").

minőségek nem ilyenek. Ezen a ponton érdemes egy pillanatra kitérnünk a képesség fogalmára, merthogy a másodlagos minőségeket Locke „puszta képességekként" jellemzi. „Képességen *[power]*" elvben érthetünk inherens és relációs tulajdonságot is. Ha jellemezni akarunk egy képességet, ezt relációs módon tesszük meg. Azt, hogy a piros képesség, valahogy úgy magyarázhatjuk el, hogy a dolog, melyben megvan ez a képesség, normális körülmények között a megfigyelőkben egy sajátos ideát, a piros ideáját kelti fel. E leírásban a dolgon kívül, melynek a pirosságot tulajdonítjuk, említést teszünk megfigyelőről és megfigyelési körülményekről is. Ezért a képességek leírása relációs. Ugyanakkor a képességet magát manapság inkább inherens tulajdonságnak szokás tekinteni, ti. valamely dolog akkor is rendelkezhet az iménti képességgel, ha nem létezik semmilyen megfigyelő, és nem állnak fenn a normális megfigyelési körülmények. Csak a tényleges megnyilvánulás reláció, a képesség nem az. Csakhogy a Jackson-féle értelmezés szerint „képességen" Locke nem a képesség megnyilvánulásának inherens alapját érti, hanem magát a megnyilvánulást. Ennélfogva elutasítaná azt, hogy egy dolog akkor is piros lehet, amikor senki sem látja: a dolog pirossága eleve feltételez egy megfigyelőt. A dolog akkor piros, amikor valaki pirosnak látja. Ez a beszédmód mai füllel esetleg furcsának hat, de ha „képességeken" bizonyos fajta relációkat értünk, nincs benne semmi kivetnivaló.

Ez az értelmezés minden további nélkül hozzáilleszthető a megkülönböztetés fenti, korpuszkuláris értelmezéséhez. Mondhatjuk azt, hogy Locke oly módon próbálta artikulálni azon korpuszkuláris elkötelezettségét, hogy az elsődleges minőségek ontológiailag alapvetőbbek, hogy azt állította: az elsődleges minőségek inherensek, a másodlagosak pedig csupán relációk. Továbbá, ez az értelmezés jól illik Locke azon megfogalmazásaihoz, hogy az elsődleges minőségek valóságos *[real]* minőségek (II.8.17., 22–23.), míg a másodlagosak puszta erők, amelyek nem valóságosak (II.8.14, 17.), bár annak szokás tekinteni őket (II.8.24–25., vö. II.23.9, 37, II.31.3.). Érthetővé teszi azt is, hogy miért nevezi Locke az elsődleges minőségeket eredeti *[original]* minőségeknek (II.8.9, 12–13, 23.). Emellett kulcsot ad Locke három érvének értelmezéséhez. Egy dolog csak akkor rendelkezhet valamilyen relációs tulajdonsággal, ha a reláció másik tagja is létezik; pl. Miskolc csak akkor rendelkezhet a Budapesttől-északkeletre-esés tulajdonságával, ha Budapest létezik. Minthogy a szín a dolgok olyan relációs tulajdonsága, amely megköveteli a megfigyelő és a fény jelenlétét, megfigyelő vagy fény hiányában a dolgoknak nincs színe (*(a)* és *(b),* vö. IV.6.11.). A víz pedig azért lehet egyszerre hideg és meleg, mert ezek relációs tulajdonságok *(d)*. Miskolc egyszerre lehet Diósgyőrhöz képest nagy, Budapesthez képest pedig kicsi.[6]

Alexander vitatja Jackson értelmezését (*Ideas, Qualities and Corpuscles,* 7. fejezet). Szerinte „képességen" Locke nem a képesség megnyilvánulását, hanem a képesség inherens alapját érti. Ezért is definiálja szerinte Locke a minőséget teljesen általánosan képességként (II.8.8.). Ennélfogva a másodlagos minőségek, képességek lévén, maguk is inherens tulajdonságok. Amikor pedig Locke azt állítja, hogy sötétben a

[6] A mandulával kapcsolatos érv *(c)* nem értelmezhető ilyen módon. Ezt a Jackson-féle értelmezés önmagában nem képes megmagyarázni.

színek eltűnnek, a színeken nem a minőségeket, hanem az ezekkel kapcsolatos *ideákat* érti. Ha eloltjuk a villanyt, a másodlagos minőség megmarad, csak a minőség által keltett idea tűnik el; s Locke valóban a „sajátos idea" szertefoszlásáról ír. A relációs értelmezés mellett felhozott passzusok rendre ilyen módon értelmezendőek: nem a minőségekről, hanem azok ideáiról szólnak. A félreértést Alexander szerint az okozza, hogy a másodlagos minőségek neveiről tévesen feltételezik, hogy ténylegesen a minőségeket jelölik. Ezek valójában az ideákra vonatkoznak, s csak az ideák alapján, mintegy átvitt módon alkalmazhatók a dolgok minőségeire. „A lángot melegnek és fényesnek nevezzük; a havat fehérnek és hidegnek; a mannát pedig fehérnek és édesnek, *azon ideák alapján,* melyeket bennünk létrehoznak" (II.8.16., kiemelés F. G.). Vagyis vannak egyfelől inherens minőségek, másfelől pedig ideák, de Locke sehol nem beszél ebben az összefüggésben relációkról. Sőt, a relációkról szóló fejezetben azt írja, hogy a „fekete ember" kifejezésben a „fekete" abszolút, nem pedig relációs terminus (II.25.10.). Ugyanezt támasztja alá az a passzus, amelyben Locke azt feszegeti, hogy vajon a képességek ideái nem viszony ideák-e (II.21.3.). A képességek egyszerű ideák, írja, és csak abban a banális értelemben tartalmaznak relációkat, mint bármilyen más idea: fizikai alapjukról vagy megszerzésük módjáról szólva nem kerülhetjük meg a relációkat. De ez éppúgy nem teszi a képességek ideáit relációs ideákká, mint ahogy az elsődleges minőségek ideái sem tartoznak ilyen okokból a relációs ideák közé.

Jómagam úgy gondolom, hogy ebben a vitában egyik félnek sincs igaza.[7] A II. könyv 8. fejezetének szövege ellentmondásosnak tűnik. Az, hogy az összes minőség képesség, prima facie ellentmond annak, hogy a másodlagos minőségek nem valóságos minőségek, hanem puszta képességek. Locke-nak a „minőség" szó használatára vonatkozó megjegyzése nem sokat segít. Ezeket, írja a minőségek harmadik típusáról, „puszta képességeknek tekintjük *[are allowed to be barely powers],* jóllehet pontosan annyira valóságos minőségek az alanyban, mint azok, amelyeket a hétköznapi szóhasználathoz igazodva minőségnek nevezek ugyan, de a megkülönböztetés végett másodlagosnak" (II.8.10. – a megjelölt helyen korrigáltam a fordítást). Az, hogy „pontosan annyira valóságos", jelentheti azt is, hogy éppoly kevéssé valóságos.[8] A hétköznapi szóhasználattal kapcsolatos megjegyzés pedig érthető úgy is, hogy nem kifogásolja ezt a szóhasználatot, de úgy is, hogy annak ellenére követi, hogy félrevezetőnek tartja. Éppily bizonytalan, hogy a képességek inherensek-e. Minthogy ezek az „el-

☞ [7] Laura Keating („Linking Mechanism", „Reconsidering the Basis") szintén bírálja az iménti „ontológiai" értelmezéseket, s arra törekszik, hogy a tézist leválassza a korpuszkuláris filozófiájáról, episztemológiai kontextusba helyezze. Úgy gondolom azonban, hogy álláspontja voltaképpen kevéssé különbözik az enyémtől.

[8] Az „as (much) melléknév as" szerkezet Locke-nál csak annyit fejez ki, hogy az összehasonlított dolog egyike sem rendelkezik inkább a melléknév által jelölt tulajdonsággal, mint a másik: önmagában nem tartalmazza, hogy a dolgok bármelyike is rendelkezik az illető tulajdonsággal. Például annak, hogy „a szellemi szubsztanciák ideája éppoly világos *[as clear as],* mint a testi szubsztanciáké", az a magyarázata, hogy „a szubsztanciáról alkotott ideánk mindkét esetben egyaránt homályos, vagy egyáltalán nem is létezik" (II.23.15., vö. II.23.28.).

sődleges minőségek különböző módosulásaiból erednek" (II.8.23.), természetesnek tűnik ebből azt leszűrni, hogy inherensek. De akkor miért *csak* az elsődleges minőségekről mondja Locke, hogy „ezek magukban a dolgokban vannak, akár észleljük őket, akár nem" (uo.)?

Ugyanakkor világos, hogy a Locke álláspontjának kemény magja mentes az ellentmondásoktól. Az elsődleges minőségek inherensek. Ezek kombinációi is inherensek. Ezen inherens tulajdonságok bizonyos feltételek mellett ideákat idéznek elő, melyek nyilvánvalóan nem a dolgok inherens minőségei. A vita akörül forog, hogy miként írható le, ami ekkor történik. Oly módon-e, hogy ekkor létrejön a megfigyelőben egy idea, vagy pedig oly módon is, hogy ekkor a dolog szert tesz egy olyan relációs tulajdonságra, amellyel egyébként nem rendelkezik. Alexander az első lehetőséget részesíti előnyben, Jackson és követői a másodikat. Akármelyik megoldást is választjuk, Locke bizonyos megfogalmazásait át kell értelmeznünk, vagy zárójelbe kell tennünk. Én úgy gondolom, nem kell választanunk a két megoldás közül. Locke megfogalmazásai pontosan azért olyan bizonytalanok és ellentmondásosak, mert ő maga sem dönti el a kérdést. Mondanivalója arra korlátozódik, amit mindkét értelmezés elfogad. A tudományos magyarázatnak, legalábbis alapvető szinten, nem szabad másra hivatkoznia, mint az elsődleges minőségekre, s ontológiailag ezek a minőségek az alapvetők. Az, hogy pontosan mi az olyan minőségeknek vagy vélt minőségeknek a státusza, amelyek nem alapvetők, ti. a színeknek és társaiknak (nem a szín-ideáknak, hanem azok megfelelőinek), arra vonatkozóan nincs kiforrott álláspontja. Hogy ezeket inherens, de származékos, ti. az elsődleges minőségektől függő tulajdonságoknak kell-e tekintenünk, amelyekkel a dolgok folytonosan rendelkeznek, vagy relációs tulajdonságoknak, melyekkel a dolgok akkor rendelkeznek, amikor bizonyos ideáink is vannak róluk – erre a kérdésre nem ad választ.[9]

6.2. AZ ÁLTALÁNOS SZUBSZTANCIA

A szubsztancia-ideák szerepe, írja Locke a fogalom bevezetésekor, „egyedi, önmagukban fennálló dolgok megjelenítése" (II.12.6.). Az „egyedi" kitételt nem olyan módon kell értenünk, hogy minden szubsztancia-idea valamely individuum ideája, vagyis egyetlen jól meghatározott egyedet jelenít meg, mint ahogy azt például a Nap ideája teszi.[10] A szubsztancia ideák ugyanis Locke-nál az esetek abszolút többségében *fajták* ideái olyanok, mint az ember, az arany vagy a mágnes. Csakhogy a fajtaideák is szükségképpen egyedi dolgokat jelenítenek meg, mert a nominalista Locke szerint „minden, ami csak létezik, egyedi" (III.3.1.). Az ember ideája ugyan általános, de nem azért, mintha valamilyen általános létezőt jelölne, hanem mert számtalan

[9] Mind Jackson, mind Alexander azzal támasztja alá álláspontját, hogy Boyle, aki ebben a kérdésben igen nagy hatással volt Locke-ra, a relációs ill. az inherens értelmezés mellett teszi le a voksot. Anstey azonban amellett érvel, hogy Boyle álláspontja sem következetes (*The Philosophy of Robert Boyle,* 4. fejezet).

[10] Hogy a szubsztancia-ideák lehetnek individuumok ideái, azt a Nap ideájának példája (II.23.6.) mellett az a megjegyzés is tanúsítja, hogy a szubsztanciáknak lehetnek tulajdonneveik (III.6.42.).

egyedi embert jelenít meg. Ezért a fenti jellemzésben a hangsúly az „önmagukban fennálló" fordulaton van. Ez az, ami a szubsztanciák és a moduszok ideáinak különbségét kifejezi. A moduszok „nem tartalmaznak létezésre való utalást, hanem úgy jelennek meg, mint a szubsztanciák tartozékai vagy jellemzői" (II.12.4.). Háromszög, hála vagy gyilkosság önmagában nem létezhet: valami lehet háromszög alakú, valaki lehet hálás, vagy valaki meggyilkolhat valakit. A valami vagy valaki szerepét pedig szubsztanciák töltik be.

A kétféle idea különbsége azonban nem merül ki abban, hogy ontológiailag különböző dolgokat jelölnek. A jelölésbeli különbség kódolva van maguknak az ideáknak a szerkezetében. Mind a modusz, mind a szubsztancia-ideák egyszerű ideák kombinációi, csakhogy az utóbbiak tartalmaznak egy olyan komponenst is, amely az előbbiekből hiányzik. Ezt a komponenst Locke hol szubsztrátumnak, hol a szubsztancia általános ideájának *[idea of substance in general],* hol a szubsztancia elvont ideájának, hol pedig egyszerűen a szubsztancia ideájának nevezi. A szubsztancia-ideákban, írja, „a szubsztancia föltételezett vagy zavaros ideája mindig a legelső és a legfontosabb" (II.12.6.). Ez a komponens az, amelynek megléte a Nap és az ember ideáját egyaránt szubsztancia-ideákká avatja.

De mi ez a komponens? Első látásra cseppet sem nyilvánvaló, hogy a Nap és az ember ideájában van valamilyen közös elem. A Nap ideájában foglalt alak és méret különbözik az ember ideájában foglalttól, de ha ettől el is tekintünk, akkor is nyilvánvaló, hogy az alak és a méret egyszerű ideák, amelyek a modusz-ideák komponenseiként is szerepelhetnek, s ezért nem lehetnek azonosak a szubsztancia általános ideájával. Locke legexplicitebben akkor fogalmaz, amikor a szubsztancia-ideák megszerzéséről ír. Ezekre az ideákra úgy teszünk szert, hogy megfigyeljük: bizonyos egyszerű ideák állandóan együtt járnak. Például az aranysárga szín, a képlékenység, a nagy súly, a hőállóság stb. stabil, rendszeresen ismétlődő nyalábot alkot. S most jön a magyarázat: „nem tudjuk elképzelni, hogy ezen egyszerű ideák miként létezhetnek önmagukban; minek folytán hozzászoktatjuk magunkat ahhoz, hogy valamiféle szubsztrátumot tételezünk föl, amely hordozza őket, s amelyből erednek; és ezt szubsztanciának nevezzük" (II.23.1., vö. *Works,* IV, 21.). Ez nem sokat segít. Pontosan mi az, amit nem tudunk elképzelni: azt, hogy az egyes tulajdonságok miként létezhetnek önmagukban, vagy hogy a nyaláb miként létezhet önmagában? Amikor hozzászoktatjuk magunkat egy szubsztrátum feltételezéséhez, helyesen vagy helytelenül járunk el, vagy egyszerűen nem tudunk másként eljárni? S végül, mi is ennek a bizonyos szubsztrátumnak a tartalma?

Ez utóbbi kérdést Locke saját bevallása szerint sem vagyunk képesek megválaszolni. Számtalanszor elismétli, hogy az általános szubsztanciáról alkotott ideánk zavaros. Ezzel kapcsolatban ugyanolyan helyzetben vagyunk, mint az indiai filozófus,

akitől, miután kijelentette, hogy a Föld egy nagy elefánt hátán nyugszik, megkérdezték, mégis mi tartja azt az elefántot; mire azt felelte, egy óriási teknősbéka; de amidőn tovább faggatták arra nézvést, mi hordozza ama széles hátú teknősbékát, azt válaszolta, hogy valami, de nem tudja, micsoda. Nos, az általunk vizsgált esetben csakúgy, mint minden olyan esetben,

amikor a szavakat világos és elkülönített ideák nélkül használjuk, gyermekek módjára beszélünk; mert ha őket megkérdik, mi ez és ez a dolog, amelyet nem ismernek, készségesen ama pompás választ adják, hogy az valami; ez pedig valójában nem jelent mást (midőn akár gyermekek, akár felnőttek ilyen értelemben mondják), mint azt, hogy fogalmuk sincs róla, mi az; s hogy a dolog, melyet állításuk szerint ismernek, s amelyről épp beszélnek, olyasmi, amiről egyáltalán nem is rendelkeznek elkülönített ideával, amit következésképp távolról sem ismernek, s ami tökéletes sötétségbe burkolózik előttük. Miután pedig azon idea, melynek a *szubsztancia* általános nevet adjuk, semmi egyéb, mint azon minőségek föltételezett, de ismeretlen hordozója, melyek létezését tapasztaljuk, s amelyekről nem tudjuk elképzelni, hogy *sine re substante* [alatta álló dolog nélkül], azaz valamiféle alátámasztó nélkül álljanak fenn, ezért ezen alátámasztót szubsztanciának hívjuk; ami a szó tényleges jelentése szerint pusztán annyit tesz, egyszerűen fogalmazva, hogy *az alatta álló* avagy *fenntartó.* (II.23.2. – Locke kiemelése)

Locke álláspontja zavarba ejtő: a szubsztancia-ideákat egy olyan komponens különbözteti meg a moduszoktól, amelynek ideája se nem világos, se nem elkülönített, s amelyről voltaképpen nem tudjuk, hogy micsoda, de amelyet mindenképp feltételeznünk kell. Mi történik itt?

Két lehetőséget rögtön kizárhatunk. Az első az, hogy Locke nem talált semmilyen elfogadható módot a szubsztancia és a modusz-ideák megkülönböztetésére, s ezért ahhoz a meglehetősen implauzibilis magyarázathoz folyamodott, hogy a szubsztancia-ideák tartalmaznak egy speciális komponenst, amelyről azonban nem tudjuk, hogy micsoda. Ez azért elfogadhatatlan, mert az elhatárolást megtehette volna legalább két másik módon is. Először is annak alapján, hogy a szubsztancia és a modusz-ideák másféle dolgokat jelölnek. Az ideákat ugyanis jeleknek tekinti, a jelek pedig megkülönböztethetők aszerint, hogy mit jelölnek – pontosan ezen az alapon különbözteti meg az egyedi ideákat az általános ideáktól (lásd 4.4.). Másodszor, miként arról korábban már szóltunk (lásd 2.2.), a szubsztancia-ideák természetes kombinációkat fejeznek ki, míg a modusz-ideák önkényes konstrukciók – ez a különbség az „egyszerű, történeti módszerrel" feltárható, hiszen megmutatkozik, abban, ahogy az ilyen ideákra szert teszünk, s ahogy különböző szituációkban bánunk velük. A megkülönböztetéshez ezt is felhasználhatta volna.

A második kizárható lehetőség az, hogy Locke maga nem fogadja el az általános szubsztancia fogalmát, hanem éppen ez ellen érvel, s a zavarosság hangsúlyozása a bírálat része. Bár van olyan szakasz, amely összeegyeztethető ezzel az olvasattal (II.13.17–20.), a kimondottan az idea megvilágítására szánt passzusokban semmi sem árulkodik kritikai szándékról (II.12.6., II.23.1–4.). Akármilyen nevetséges is az indiai filozófus, a mi helyzetünk semmivel sem jobb. Amikor pedig Stillingfleet azzal vádolja, hogy voltaképpen tagadja a szubsztancia létezését, Locke ismételten leszögezi, hogy ez nem állt szándékában, s csupán azt állította, hogy szubsztancia-ideánk homályos (*Works,* IV, 7–10, 17–9, 442–8.).[11]

[11] Stillingfleet bírálatát követően át is fogalmaz egy bekezdést (I.4.18.), melyet eredeti formájában (*Essay*, 95.) úgy is lehetett érteni, hogy egyáltalán nincs ideánk a szubsztanciáról.

Sokkal komolyabb érvek szólnak amellett az értelmezés mellett, amelyet először Leibniz fogalmazott meg (*Újabb vizsgálódások,* II.23.2.), s amely hosszú ideig általánosan elfogadott volt. Ez főleg az alábbi passzusra támaszkodik:

> Ha tehát valaki vizsgálatnak veti alá önmagát a tiszta szubsztanciáról általában alkotott eszméjét illetően, azt fogja találni, hogy ezen ideája valójában nem más, mint puszta föltételezése valamiféle számára ismeretlen alátámasztónak, mely olyan minőségeket hordoz, amelyek képesek bennünk egyszerű ideákat létrehozni; s amelyeket közönségesen akcidenseknek nevezünk. Ha mármost valakit megkérdünk, mi az az alany, melyben a szín vagy a súly benne foglaltatik, nem tud majd mást felelni, mint azt, hogy bizonyos tömör, kiterjedt részek; ha pedig azt kérdeznénk tőle, mi az, amiben ama tömörség és kiterjedés benne rejlik, nem lenne sokkal könnyebb helyzetben, mint a korábban említett indiai[.] (II.23.2.)

Leibniz diagnózisa szerint Locke a következőképp jár el. A szubsztanciákat két összetevőre bontja: tulajdonságokra s a tulajdonságokat hordozó alanyra – ez utóbbi lenne a szubsztrátum avagy az általános szubsztancia. A tulajdonságoktól megfosztott meztelen alany, a puszta tulajdonsághordozó, per definitionem olyasmi, amiről nem nyújthatunk pozitív jellemzést. A pozitív jellemzés a tulajdonságok felsorolása volna. Miután azonban az összes tulajdonságot leválasztottuk, be kell érnünk azzal a negatív jellemzéssel, hogy az általános szubsztancia olyasvalami, ami a tulajdonságokat hordozza. Vagyis csak a tulajdonságokkal való relációján keresztül jellemezhetjük, önmagában nem. Ennélfogva Locke nem is mondhat mást, minthogy nem rendelkezünk róla világos és elkülönített ideával.

Akik így értelmezik Locke-ot, egyetértenek abban, hogy az általános szubsztancia elhibázott fogalmi konstrukció, de mást-mást gondolnak arról, hogy Locke-ot miféle megfontolások késztették megalkotására. Berkeley szerint az anyagban való hit: az általános szubsztancia azonos az anyagi szubsztanciával, s a gondolat abszurditása ezért az anyagi szubsztancia feltételezésének abszurditását is nyilvánvalóvá teszi (Tanulmány, I. rész, §§16–20.). Mások szerint (Gibson, *Locke's Theory of Knowledge,* 93–5; Buchdahl, 217–9, 360.) arról van szó, hogy Locke egyfelől észreveszi, hogy az empirizmus összeegyeztethetetlen a szubsztancia fogalmával, másfelől azonban vonakodik egyszer s mindenkorra leszámolni vele. Az empirista szerint tudásunk érzéki benyomásokra épül, az érzéki benyomások révén azonban nem lehet megalapozni valamilyen önálló és időben állandó dolog létét, s ezért az empiristának el kell utasítania a szubsztancia fogalmát, ahogy azt később Hume meg is teszi. Locke álláspontja azért implauzibilis, mert megáll félúton a szubsztancia hagyományos felfogása és annak hume-i bírálata között. Újabban többen úgy gondolják (Bennett, „Substratum"; Woolhouse, *Locke's Philosophy,* 60–73.), hogy Locke valójában a tulajdonságok instanciálásának örök metafizikai kérdésével birkózik. Mi az, ami az okosság tulajdonságával rendelkezik? Az ember. De az 'ember' szó maga is egy tulajdonságot jelöl. Ki rendelkezik ezzel a tulajdonsággal? Mondjuk egy anyagi test. De az anyagi test mivolt ismétcsak tulajdonság, melyre vonatkozóan ismét felvethető az a kérdés, hogy mi rendelkezik vele. És így tovább. Minthogy a tulajdonságok nem áll-

hatnak meg önmagukban, a végső választnak valami olyasmire kell utalnia, ami nem tekinthető tulajdonságnak, s ez lenne az általános szubsztancia.[12]

Akármilyen megfontolásból is eredezteti valaki azt, hogy Locke az általános szubsztanciát puszta tulajdonsághordozónak tekinti, ez három okból is plauzibilisnek tűnhet. Egy, ha az általános szubsztancia puszta tulajdonsághordozó, róla való ideánk szükségképpen relációs: egy olyan valami ideája, ami a tulajdonságokat hordozza. Locke pedig valóban ismételten hangsúlyozza az idea relációs jellegét (II.13.19–21., II.23.3., *Works,* IV, 21.). Kettő, ennek alapján tökéletesen érthető, hogy a szubsztanciáról miért nincs világos és elkülönített ideánk, hogy miért vagyunk arra kárhoztatva, hogy gyermekek módjára beszéljünk róla. Maga a fogalom olyképpen van megalkotva, hogy eleve kizárja azt, hogy tartalmasan jellemezhessük. Három, Locke gyakran olyan terminusokat használ a szubsztancia és a tulajdonságok kapcsolatának leírására, amelyekkel a tulajdonságot hordozó dolognak és tulajdonságainak kapcsolatát szoktuk leírni. A szubsztancia alany (subject: II.23.1–2, 4, 6–7., 14.), melyben a tulajdonságok benne vannak (inhere: II.13.19–20, II.23.2.) vagy fennállnak (subsist *in:* II.23.1, 3, 37.). Sőt, a dolog és a tulajdonság különbségét tudatosan fel is használja a magyarázat során:

> csak azt kell észrevennünk, hogy a szubsztanciákról alkotott, összetett ideáink, mindazon egyszerű ideákon kívül, amelyekből fölépülnek, mindig tartalmazzák ama bizonyos *dolog [thing]* homályos ideáját is, melyhez az egyszerű ideák tartoznak, s amelyben fennállanak; következésképp midőn egy tetszőleges fajú szubsztanciáról beszélünk, azt állítjuk, hogy az egy ilyen és ilyen minőségekkel fölruházott *dolog [thing],* amint például a test kiterjedt, bizonyos alakkal bíró és mozgásra képes dolog; vagy a szellem gondolkodásra képes *dolog [thing];* s ugyanígy mondjuk azt is, hogy a keménység, a morzsalékosság és a vas vonzására való képesség a mágneskőben található minőségek. Az ilyen és hasonló kifejezésmódok azt adják tudtunkra, hogy föltételezzük: a szubsztancia mindig *valami [something]* más a kiterjedés, az alak, a tömörség, a mozgás, a gondolkodás és a többi, megfigyelhető idea mellett, jóllehet nem tudjuk, micsoda. (II.23.3. – Locke kiemelése)

Másfelől azonban Locke olyan terminusokat is használ, amelyek nem vágnak egybe ezzel az értelmezéssel. A tulajdonságok a szubsztrátumból erednek *[flow]* (II.23.1.), illetve a szubsztancia a tulajdonságok együttesének az oka *[cause]* (II.23.6., III.6.21.). A puszta tulajdonsághordozó nem lehet oka semminek. Ahhoz, hogy valami valamilyen meghatározott okozatot, például bizonyos tulajdonságokat eredményezzen, az szükséges, hogy legyen valamilyen sajátos természete – másként érthetetlen, hogy

☞ [12] Van egy negyedik elképzelés is: Locke az individuáció problémáját kívánta megoldani. Vajon mi különböztet meg egymástól két individuumot, melyek minden tulajdonságukban megegyeznek? Az, hogy ugyanazokat a tulajdonságokat más-más szubsztrátum hordozza – ez igencsak emlékeztet Aquinói Szt. Tamás álláspontjára (*A létezőről és a lényegről,* 58.). Ez az értelmezés, mely jelen van ugyan a filozófiai köztudatban, de amelyet a Locke-kutatók közül senki sem képvisel, tarthatatlan. Egyrészt, a szubsztanciák ideáin Locke szinte mindig fajták nem pedig individuumok ideáit érti, másrészt ez a megoldás összeegyeztethetetlen nominalizmusával, s az azonosság problémájára adott megoldásával (lásd 10.2.).

miért éppen ezt okozza, s miért nem valami mást. A puszta tulajdonsághordozónak azonban nincs természete, hiszen természettel rendelkezni annyi, mint tulajdonságokkal bírni. Ezért Locke-nak nem lenne szabad a szubsztanciára az oksági nyelvet alkalmaznia. De nem csak hogy ezt teszi, hanem magát „a szubsztancia természete" fordulatot is használja (II.13.18, II.23.6.).

Ezek a fordulatok nyilván nem elegendőek az iménti értelmezés cáfolatához. Lehet, hogy Locke nem ügyelt eléggé arra, hogy terminológiája mit implikál, s alkalmanként kissé pongyolán fogalmazott. De van egy súlyosabb nehézség is: a puszta tulajdonsághordozó gondolata nem illeszkedik jól a korpuszkuláris filozófiához, melyet Locke, ha hipotézisként is, de elfogad. A korpuszkuláris filozófia szerint a természet alapvető összetevői a részecskék, melyek szükségképpen rendelkeznek mechanikai tulajdonságokkal, vagyis elsődleges minőségekkel. A részecskék „elkülönült, egyedi, önmagukban fennálló dolgok", vagyis szubsztanciák. Ráadásul teljesen alkalmasnak tűnnek arra a két szerepre, amelyek valamelyikének betöltésére, az iménti értelmezés szerint, az általános szubsztancia szolgál: képesek önállóan fennmaradni, és képesek tulajdonságokat instanciálni. Akkor vajon mi szüksége lenne Locke-nak egy másik szubsztancia- fogalomra, a puszta alanyéra? Ennél még nyugtalanítóbb, hogy – ahogy azt Berkeley is felhánytorgatja (Tanulmány, 1. rész, §11.) – a meztelen szubsztancia erősen emlékeztet a skolasztikus materia primára, a minden formát nélkülöző puszta anyagra. Márpedig Locke teljes mértékben elutasítja az anyag-forma metafizikát, a materia prima fogalmát pedig kigúnyolja (III.10.15.). Vajon miért használna akkor egy skolasztikus fogalmat valamilyen olyan probléma megoldására, melyet a korpuszkuláris filozófia is képes megoldani?

Ezért azok a kommentátorok, akik fontosnak tartják Locke elkötelezettségét a korpuszkuláris felfogás iránt, egészen másként közelítenek az általános szubsztancia fogalmához (Mandelbaum, „Locke's Realism"; Ayers, „The Ideas of Power and Substance"). Abból indulnak ki, hogy az általános szubsztancia párhuzamot mutat a *valóságos lényeg* fogalmával.[13] Mint arról már szó volt, a szubsztancia-ideák Lockenál szinte mindig fajták ideái, olyan ideák, mint az ember, az arany, vagy a mágnes. A valóságos lényeg mindig valamilyen fajtához kapcsolódik: a fajtára jellemző szerkezet vagy belső alkat, amely a fajta sajátos tulajdonságait meghatározza (lásd 6.3.). Az arany azért sárga, nehéz, képlékeny, stb., mert bizonyos típusú részecskékből áll, amelyek valamilyen jellegzetes módon rendeződnek el – ez az arany valóságos lényege. Csakhogy a valóságos lényeget nem ismerjük, mert érzékeink nem elég élesek ahhoz, hogy tudósítsanak róla. Ennélfogva nem alkothatunk róla ideát (lásd 6.4.). Pontosabban csak úgy alkothatunk ideát róla, mint a faj ideájában összefoglalt tulajdonságok okáról: pl. az arany valóságos lényege az az ismeretlen belső alkat, amely az arany ideájában rögzített tulajdonságnyalábért felelős. Bár Locke maga ezt nem

[13] Alexander szintén központi szerepet tulajdonít Locke korpuszkularista elkötelezettségének, de az általános szubsztancia fogalmát egészen másként próbálja ezzel összebékíteni. Szerinte Locke-nál két szubsztancia van, anyag és szellem, melyeknek a tömörség illetve a perceptivitás a lényegi tulajdonsága (*Ideas, Qualities and Corpuscles,* II. fejezet). Ebben kevesen követik, bírálatát lásd McCannél („Locke's Philosophy", 80–1.).

fogalmazza meg, ez az idea éppúgy relációs, mint az általános szubsztancia ideája, ti. azé a valamié, ami a tulajdonságok együttesét hordozza vagy okozza. Összefoglalva: (1) az általános szubsztancia és a valóságos lényeg egyformán valamilyen tulajdonság-együttes oka; (2) egyikről sincs világos és elkülönített ideánk; (3) mindkettőt csak bizonyos tulajdonságokhoz való relációjuk révén tudjuk leírni. E párhuzam alapján csábító lenne az általános szubsztanciát azonosítani a valóságos lényeggel.[14] Ez ugyanúgy megmagyarázná az általános szubsztancia ideájának fogyatékosságait, mint a korábbi értelmezés, viszont összhangban lenne Locke korpuszkuláris meggyőződésével.

Legalább ilyen fontos érv, hogy ez az értelmezés jól illeszkedik Locke-nak az ideák valóságosságával és adekvátságával kapcsolatban tett megállapításaihoz. Mint korábban láttuk (lásd 2.2.), Locke szerint a modusz- és a szubsztancia-ideák egészen másként kapcsolódnak a valósághoz. A moduszok önkényes konstrukciók, amelyek nem természeti létezők másolatául vannak szánva. Megalkotásukkor nem arra törekszünk, hogy hűen reprezentáljunk bizonyos tőlünk függetlenül létező mintákat. Amikor bizonyos egyszerű ideákat összekapcsolunk egy modusz-ideává, nem tételezzük fel, hogy az egyszerű ideáknak megfelelő minőségek magában a természetben is össze vannak kapcsolva. Ezért a modusz-ideák nem is bírálhatók azon az alapon, hogy helytelenül jelenítenek meg valamilyen természeti mintát, vagy hogy egyáltalán semmilyen létezőnek sem felelnek meg. A szubsztancia-ideákkal más a helyzet. Ezek tőlünk függetlenül létező dolgok ábrázolására hivatottak, s jogosan kifogásoljuk, ha a mintául szolgáló dolgot csak részlegesen ábrázolják, vagy, ami még roszszabb, semmilyen létező dolgot nem ábrázolnak. Arra vonatkozóan pedig, hogy mi szolgául mintául, Locke megkülönböztet egy helyes és egy helytelen álláspontot. A helyes álláspont szerint a minta valamilyen stabil tulajdonságnyaláb, a helytelen álláspont szerint pedig az e tulajdonságnyaláb alapjául szolgáló valóságos lényeg. Az utóbbi álláspont nem azért helytelen, mert a tulajdonságnyalábоknak nincs természeti alapja, amely magyarázatul szolgál arra, hogy a nyaláb tagjai miért fordulnak elő rendszeresen egymás társaságában, hanem mert ezt nem ismerhetjük meg. Érzékeink csak arról tudósítanak, hogy mely tulajdonságok járnak rendszeresen együtt, arról nem, hogy mi okból. Amit pedig nem ismerünk, ahhoz nem igazíthatjuk hozzá ideáinkat.

Mármost, ha az általános szubsztanciát a valóságos lényeggel azonosítjuk, világos összefüggést fedezhetünk fel a kétféle idea felépítése és ismeretelméleti jellege között. Mind a kétféle idea egyszerű ideák kombinációja, de a szubsztancia-fajták ideái emellett tartalmazzák az általános szubsztancia ideáját is. A szubsztanciák esetében ugyanis mindig feltételezzük azt, amit a moduszoknál sohasem feltételezünk: hogy létezik valamilyen ismeretlen mechanizmus, valamilyen mögöttes szerkezet, amely az összetett ideába felvett egyszerű ideáknak megfelelő tulajdonságokat összetartja. Magyarán, eleve feltételezzük, hogy a tulajdonságok együttjárásának létezik valamilyen magyarázata – bár ezt a magyarázatot nem ismerjük. Ha az általános szubsztan-

☞ [14] Az *A vázlat*ban Locke egy helyen ténylegesen azonosítani látszik a „lényeget" a „szubsztrátummal" (§2.), az *Értekezés* első három kiadásában szereplő II.3.5.-ben pedig a szubsztanciával (*Essay,* 298.).

cia ezt a feltételezett, de ismeretlen magyarázó elvet, *a valóságos lényeget képviseli* a szubsztanciák ideáiban, akkor két dolog is érthetővé válik. Egyrészt az, hogy a szubsztancia-ideákban miért van meg, a moduszokból pedig miért hiányzik ez a komponens: a szubsztancia-ideában megjelenített tulajdonságnyaláb egységének van természeti alapja, míg a modusz-ideában megjelenített tulajdonságnyaláb egysége az elmétől származik. Másrészt az, hogy ez a speciálisan a szubsztancia-ideákra jellemző komponens miért nem világos és elkülönített idea. Feltételezzük ugyan, hogy a szubsztancia-ideában megjelenítetett tulajdonságnyalábnak van természeti alapja, de hogy mi ez, azt nem tudjuk. Vagyis Locke nagyon pontosan fogalmaz, amikor a szubsztanciák ideáiról írott első mondatában leszögezi, hogy ezekben „a szubsztancia föltételezett vagy zavaros ideája mindig a legelső és a legfontosabb" (II.12.6.). „A legelső és legfontosabb", ti. ez különbözteti meg a szubsztancia-ideákat a moduszoktól. „Föltételezett", ti. az, hogy a tulajdonságnyaláb mögött valamilyen valóságos lényeg húzódik meg valóban feltételezés. Az idea pedig elkerülhetetlenül „zavaros", hiszen a valóságos lényeget nem ismerjük.

Csakhogy a helyzet ennél bonyolultabb kell, hogy legyen. Mert ha Locke valóban *azonosítja* az általános szubsztanciát és a valóságos lényeget, miért nem fogalmazza ezt meg expliciten? Sőt, egy helyen, miután megállapítja, hogy a valóságos lényegről nincs ideánk, így folytatja: „Mellesleg, az ember nem alkot ideát az általában vett szubsztanciáról sem, és azt sem tudja, mi a szubsztancia önmagában véve." (II.31.13.) Ha az általános szubsztanciáról való tudatlanság különbözik a valóságos lényegről való tudatlanságról, akkor az általános szubsztancia nem lehet azonos a valóságos lényeggel. Ugyanígy a kettő megkülönböztetéséről tanúskodik a Stillingfleetnek adott válasz. Stillingfleet ugyanis, arisztoteliánus módra, azonosítja a valóságos lényeget a szubsztanciával, amit Locke néhol kifogásol, máshol egyéni szóhasználatként tudomásul vesz, de sehol sem fogad el (*Works,* IV, 23, 70, 73, 82, 364.). Vagyis a párhuzam nem jelenthet azonosságot.[15]

De akkor mi is pontosan a kapcsolat az általános szubsztancia és a valóságos lényeg között? Nos, az általános szubsztancia fogalma általánosabb a valóságos lényegénél: az általános szubsztancia az a valami, ami valamilyen tulajdonságnyalábért felelős, függetlenül attól, hogy ezt a tulajdonságnyalábot miféle dolognak tulajdonítjuk. Valóságos lényegről pedig Locke akkor beszél, ha a tulajdonságnyalábbal egy fajta rendelkezik. Az általános szubsztancia *bármi,* ami *valamilyen* tulajdonságnyalábért felelős, a valóságos lényeg pedig az a *konkrét* valami, ami egy *fajta* tulajdonságait okozza.

S most lássuk, hogy ez valóban összhangban van-e azzal, amit Locke az általános szubsztancia két részletesebb tárgyalása során ír. A fontosabb, a szubsztanciáról szó-

☞ [15] Sem az imént körvonalazott értelmezést kezdeményező Mandelbaum, sem pedig a legbefolyásosabb képviselőjének számító Ayers nem állította, hogy a kettő azonos. Az előbbi implicite, az utóbbi explicite tagadta ezt (Mandelbaum, „Locke's Realism", 32–3, 39.; Ayers, „The Ideas of Power and Substance", 91–2.). Ezt azért fontos leszögezni, mert ezen a ponton rendszerint félreértik őket. Mindazonáltal a hozzájuk hasonló álláspontot képviselő Bolton valóban azonosította a kettőt („Substances and Substrata", 123–4.). Jómagam mindannyiukból merítek, de Ayersszel és Stewarttal („Locke's Mental Atomism", II, 25–37.) értek leginkább egyet.

ló fejezet, annak magyarázatával kezdődik, hogy miként teszünk szert az általános szubsztancia ideájára:

> [Az elme] felfigyel arra is, hogy némelyek ezen *egyszerű ideák közül állandóan együtt járnak;* és mivel fölteszi, hogy ezek *egyetlen dologhoz* tartoznak; s miután a szavak is alkalmazkodnak a hétköznapi észrevevésekhez, és jól használhatók a gyors kifejezés céljára; ezért az ilyenformán egy alanyban egyesített ideákat az elme egyetlen névvel jelöli meg; melyet azután figyelmetlenségből hajlamosak vagyunk úgy emlegetni és olybá venni, mint egyetlen egyszerű ideát, holott az tulajdonképp sok idea *együttese;* mert, *nem tudjuk elképzelni, hogy ezen egyszerű ideák miként létezhetnek önmagukban;* minek folytán hozzászoktatjuk magunkat ahhoz, *hogy valamiféle szubsztrátumot tételezzünk föl*, amely hordozza őket, s amelyből *erednek;* és ezt szubsztanciának nevezzük. (II.23.1., kiemelés F. G.)

Az egyszerű ideák állandó együttjárása egy stabil tulajdonságnyaláb jelentkezése az elmében. Amit nem tudunk elképzelni, értelmezésem szerint az, hogy a tulajdonságok állandó együttjárásának ne legyen valamilyen természeti alapja. Az, hogy Locke ideákról ír minőségek helyett, nyilvánvalóan pontatlanság. Máshol is keveri a kettőt, másrészt pedig az ideák biztosan nem követelik meg egy szubsztrátum létezését, ti. az elmében léteznek. (A következő bekezdésben már pontosan fogalmaz, amikor egyszerű ideák helyett olyan „minőségekről" ír, melyek „képesek bennünk egyszerű ideákat létrehozni".) A szöveg, ha ekként korrigáljuk, olvasható úgy, hogy az egyes tulajdonságok önálló létezését nem tudjuk elképzelni. Mivel azonban az előző tagmondatban tulajdonságok együtteséről van szó, a többes számú főnevet az itt javasolt értelmezésnek megfelelően is lehet értelmezni, ti. úgy, hogy az a tulajdonságnyalábra, nem pedig a nyaláb egyes tagjaira utal.

Bár Locke nem fogalmazza meg expliciten, hogy miféle dolog rendelkezik a tulajdonságnyalábbal, az „egyetlen dolog" kifejezést legegyszerűbb úgy értelmezni, hogy az egy *individuumra* vonatkozik. A kettővel későbbi bekezdés, mely címében is jelzi, hogy a szubsztanciák fajtáival foglalkozik, ezt alá is támasztja. A szubsztanciák különböző fajtáinak ideáira csak azután teszünk szert, „miután ekképp létrehoztuk az általában vett szubsztancia homályos és viszonyító ideáját" (II.23.3.). Ha az általános szubsztancia ideája időben megelőzi a fajták ideáit, akkor ezt az ideát az individuumokra jellemző tulajdonságnyalábok tapasztalata alapján alkotjuk meg.

Ami pedig szubsztancia-fajták ideáit illeti, ezek olyan minőségek egyszerű ideáiból álló kombinációk, „melyek az emberi érzékek tapasztalatai és megfigyelései szerint együtt léteznek, s amelyekről ennélfogva föltételezzük, hogy az illető szubsztancia sajátos belső alkatából, illetve ismeretlen lényegéből származnak" (II.23.3.). Ezekben az összetett ideákban csak a minőségek egyszerű ideái világosak, de, amint már idéztük, a fajták ideái „mindig tartalmazzák ama bizonyos dolog homályos ideáját is, melyhez az egyszerű ideák tartoznak, s amelyben fennállanak".[16] Vagyis a

[16] Ebben a bekezdésben tehát egymás mellett találjuk a valóságos lényeg és az általános szubsztancia fogalmát – Locke azonban semmit nem árul el viszonyukról.

szubsztancia-fajták ideáinak felépítése megegyezik az individuumokéval: tulajdonságnyaláb + általános szubsztancia.

A fejezet túlnyomó részét Locke annak szenteli, hogy bebizonyítsa, a szellem ideája nem homályosabb a testénél (lásd 10.3.). Ez azért kerül ebbe a fejezetbe, mert a *szellem* és a *test* szintén szubsztancia-ideák. Mindkettő ugyanúgy épül fel, mint az individuumok és a fajták ideái: bizonyos tulajdonságok ideáit és az általános szubsztancia ideáját tartalmazza. A szellem esetében a tulajdonságok a gondolkodás és a mozgás elindításának képessége (II.23.18.), a test esetében pedig a kohézió és a lökés általi mozgástovábbítás képessége (II.23.17.). Ugyanúgy, mint bármiféle szubsztancia-ideánál, ezek esetében is csak a tulajdonságok ideái világosak, az általános szubsztancia ideája homályos:

> S így a gondolkodás, az észlelés, a szabadság, valamint az önmagunk, illetve más dolgok megmozdítására szolgáló képesség ideájának egybeillesztésével éppoly világos észleletet és képzetet alkotunk az anyagtalan szubsztanciákról, mint amilyennel az anyagiakról rendelkezünk. Mert a gondolkodásról és az akarásról, azaz a testi mozgás megindításának vagy beszüntetésének képességéről alkotott ideák összeillesztésével, s a szubsztanciához (melyről nincs elkülönített ideánk) való társításával ideát hozunk létre az anyagtalan szellemről; az egybefüggő, tömör részekről, valamint a mozdíthatóság képességéről alkotott ideáink egybeszerkesztésével s a szubsztanciához (melyről szintén nincs pozitív ideánk) való hozzárendelésével pedig az anyag ideáját állítjuk elő. Az egyik tehát csak annyira világos és elkülönített idea, amennyire a másik; a gondolkodás és a testek mozgatásának ideái ugyanis éppoly világosak és elkülönítettek, mint a kiterjedés, a tömörség és a mozgathatóság képességének ideái. Elvégre a szubsztanciáról alkotott ideánk mindkét esetben egyaránt homályos, vagy egyáltalán nem is létezik; hisz nem más az, mint egy feltételezett tudom is én, micsoda, ami azon ideák alátámasztására szolgál, melyeket akcidenseknek nevezünk. (II.23.15.)

Vagyis az általános szubsztancia fogalma *egyaránt* használható az individuumok, a fajták, a test és a szellem esetében. Ez kellőképpen alátámasztja azt, amit az általános szubsztancia és a valóságos lényeg fogalmának különbségéről mondtunk. Míg a valóságos lényeget Locke egy bizonyos általánossági szinthez köti, jelesül a fajták szintjéhez, az általános szubsztancia fogalmát minden olyan esetben használja, ahol létezik egy stabil tulajdonságnyaláb, amelyről feltételezzük, hogy nem pusztán véletlen műve, hanem van valamilyen természeti alapja.

Mielőtt áttérnénk az általános szubsztancia fogalmának második részletes tárgyalására, időzzünk el egy kicsit még a testről és a lélekről írottaknál, ti. ez további érvet szolgáltat a Mandelbaum-Ayers-féle értelmezés mellett. A test-lélek probléma tárgyalása azok ellen irányul, „akiknek gondolkodása teljesen belemerült az anyagba, s akik […] hajlamosak azt mondani, hogy nem tudják fölfogni, a gondolkodó dolog micsoda". Locke így válaszol nekik: „ebben alkalmasint igazuk is van; de én azt állítom, hogy ha alaposan fontolóra veszik a kérdést, akkor a kiterjedt dolgot sem értik jobban" (II.23.21.). Mármost az, amit egyik esetben sem értünk, az általános szubsztancia ideája. „Ha valaki azt mondja, hogy nem tudja, mi gondolkodik őbenne, ezen

azt érti, hogy nem tudja, mi a szubsztanciája ama gondolkodó dolognak; de nem tudja ennél jobban azt sem, felelem erre én, mi a tömör dolog szubsztanciája" (II.23.22.). Hogy ezt tényleg nem tudjuk, azt Locke a kohézió, vagyis a részecskék összetapadásának példáján mutatja be (II.23.23–4.). A levegő nyomása megmagyarázhatja a levegő részecskéinél nagyobb részecskékből álló testek kohézióját, de a levegő részecskéinek kohézióját nem. Ha pedig posztulálunk valamilyen még kisebb részecskékből álló anyagot, akkor annak a kohézióját nem tudjuk magyarázni. Ráadásul a részecskékre ható nyomás csupán azt magyarázza meg, hogy két érintkező sima felület miért nem távolodhat el egymástól, azt nem, hogy miért nem csúszhatnak el egymáshoz képest az érintkezési sík mentén. Vagyis, amit a kohézióval kapcsolatban nem ismerünk, az a mögötte rejlő oksági mechanizmus. Ebből pedig, ha Locke nem tévedésből hozza ezt a példát, az következik, hogy az általános szubsztancia valamiféle mögöttes szerkezet vagy mechanizmus. Vagyis olyasmi, mint a szubsztanciák fajtái esetén a valóságos lényeg, azaz a megfigyelt tulajdonságokért felelős, de sajnálatos módon ismeretlen belső alkat, nem pedig valamiféle puszta tulajdonsághordozó.

Az általános szubsztancia másik tárgyalására az egyik olyan helyen kerül sor, ahol Locke a test és a kiterjedés descartes-i azonosításával vitatkozik. Ezen a ponton felvetődik az a kérdés, hogy a testektől mentes tér vajon szubsztancia-e vagy akcidens. „Nem tudom" – feleli Locke –, „de mindaddig nem szégyenkezem tudatlanságom miatt, míg a kérdésfeltevők nem mutatnak nekem világos és elkülönített ideát a szubsztanciáról" (II.13.17.). Ilyen idea hiányában a szubsztanciáról való beszéd haszontalan fecsegés. Azok a definíciók, hogy a szubsztancia az, ami az akcidenseket hordozza, az akcidensek pedig azok, amiket a szubsztancia hordoz, semmit sem érnek. Abból, hogy „az oszlop olyasmi, ami az alapzaton nyugszik, az alapzat pedig az, ami hordozza az oszlopot" (II.13.20.), nem értjük meg, mik is ezek. Ezért az, aki a 'szubsztancia' szóval dobálódzik, csupán tudatlanságát igyekszik leplezni (II.13.18.). Ezt a Föld támaszát firtató indiai filozófus is megtehette volna: „nem kellett volna amaz elefánt kitalálásával bajlódnia, s a Föld alapzatává megtennie, sem pedig a teknősbékával, amely az elefánt támaszául szolgál; a szubsztancia szó mindezt egy csapásra elvégezte volna." (II.13.19.)

Locke felhoz még egy tanulságos érvet amellett, hogy a szóhoz nem társítunk világos és elkülönített ideát. Vajon azok, akik a 'szubsztancia' szót Istenre, a véges szellemre és a testre is alkalmazzák, „ugyanabban az értelemben beszélnek-e; s ez a szó vajon ugyanazon idea helyett áll-e, mikor ama három oly nagyon különböző létezőt mind szubsztanciának nevezik"? (II.13.18.) Ha igen, akkor „Isten, a szellemek és a test, miután megegyeznek a szubsztancia egyetlen és közös természetében, semmi másban nem különböznek egymástól, csakis abban, hogy ugyanazon szubsztanciának különböző módosulatai". De „ez igen badar tanítás". Ha pedig különböző értelemben használják a három különböző létező esetében, „akkor ugyancsak jól tennék, ha közölnék, melyek ezek". A dilemma első ága az érdekesebb. Miért badarság az, hogy Isten, a szellemek és a test egyazon szubsztancia különböző módosulásai? Ha az általános szubsztancia puszta tulajdonsághordozó lenne, ez nem lenne badarság, hanem igaz volna! Isten és a szellemek gondolkodnak, a test nem; Isten végtelen, a

többi szellem nem: a három dolgot tulajdonságaik különböztetik meg. Ha a tulajdonságok lehántásával eljutunk a meztelen szubsztanciához, megszűnik minden különbség, s ezért a szubsztancia a három esetben ugyanazt kell, hogy jelentse. Ha ezt Locke badarságnak tekinti, akkor a szubsztancián nem érthet puszta tulajdonsághordozót. Ha viszont szubsztancián a tulajdonságnyalábok természeti alapját érti, vagyis valami olyasmit, mint a valóságos lényeg, akkor véleménye teljesen megalapozott. Eltérő okozatok mögött eltérő okokat kell feltételeznünk. Ezért mi sem természetesebb annál, hogy a 'szubsztancia' szó a három esetben mást-mást jelöl. Ezért a dilemma második ágát kell választanunk. Ezen az ágon viszont oda jutunk, hogy a szót nem értjük világosan, mert a három jelentését nem tudjuk elkülöníteni egymástól.

Bár Locke ezen a helyen kizárólag bíráló megjegyzéseket tesz a szubsztanciával kapcsolatban, nem mond semmit olyasmit, ami arról árulkodna, hogy ki akarja küszöbölni ezt a fogalmat. Nem mondja, hogy szubsztancia nem létezik. Nem azt mondja, hogy egyáltalán nem rendelkezünk róla ideával, hanem azt, hogy nincs róla világos és elkülönített ideánk. Végül pedig nem azt a konklúziót szűri le, hogy a szubsztancia ideája tökéletesen elhibázott, hanem azt, hogy „kevéssé hasznos a filozófiában" (II.13.19.). Ez pedig összhangban van a fogalom itt javasolt értelmezésével.

Hadd foglaljam most össze, hogy milyen megfontolások szólnak emellett az értelmezés mellett: (1) jól illik Locke korpuszkuláris megközelítéséhez; (2) világos kapcsolatot létesít a szubsztancia- és modusz-ideák felépítése valamint ismeretelméleti sajátosságaik között; (3) képes megmagyarázni, hogy az általános szubsztancia ideáját Locke miért nem azonosítja a valóságos lényeggel; (4) számot tud adni arról, hogy miért nem következetlenség Locke részéről az általános szubsztancia természetéről és oksági szerepéről beszélni; (5) érhetővé teszi Locke két olyan okfejtését, mely nehézségeket okoz a rivális olvasat számára (kohézió és badarság).

S most ideje válaszolnom két ellenvetésre. Az első mindjárt az, hogy – mint láttuk – a tulajdonságok és az általános szubsztancia kapcsolatát Locke többnyire nem olyan fordulatokkal jellemzi, amelyeket a jelenségnek és alapjának leírására szokás használni, hanem olyanokkal, amelyek a tulajdonság és az azt hordozó dolog kapcsolatára utalnak. Úgy gondolom, hogy ennek nem kell jelentőséget tulajdonítanunk. Az arisztoteliánus hagyományban rendszeresen használták az ilyen fordulatokat a szubsztanciával kapcsolatban (vö. II.13.19. az inhaerentiáról). Ezért lehetséges, hogy Locke, amikor átveszi a 'szubsztancia' kifejezést, átveszi az ezzel együtt használt kifejezéseket is, s miként a 'szubsztancia' szót is, ezeket is új jelentésben használja.

A második ellenvetés arra a passzusra támaszkodik, amelyet a puszta alany értelmezés védelmében idézni szokás: „Ha mármost valakit megkérdünk, mi az az alany, melyben a szín vagy a súly benne foglaltatik, nem tud majd mást felelni, mint azt, hogy bizonyos tömör, kiterjedt részek; ha pedig azt kérdeznénk tőle, mi az, amiben ama tömörség és kiterjedés benne rejlik, nem lenne sokkal könnyebb helyzetben, mint a korábban említett indiai" (II.23.2.). Az első kérdésre adott válasz illik az itt javasolt értelmezéshez. Az ugyanis, hogy a szín és a súly tömör és kiterjedt részekben rejlik, értelmezhető úgy, hogy ezek visszavezethetők a tömör és kiterjedt részek tu-

lajdonságaira. A második kérdéssel más a helyzet. A tömörség és a kiterjedés elsődleges minőségek, olyan minőségek, amelyek alkalmasak a legalapvetőbb tudományos magyarázatok megfogalmazásra. Ezeket nem egyéb minőségek révén magyarázzuk, hanem ezek révén magyarázhatjuk meg az egyéb minőségeket. Magyarázók, nem pedig magyarázandók. Ezért úgy tűnhet, hogy az, amiben a tömörség és a kiterjedés „benne rejlik", nem valami olyasmi, aminek révén e tulajdonságokat megmagyarázhatjuk. Ha ez így van, a 'benne rejlést' szó szerint kell értenünk. Ez jogos ellenvetés, de semlegesíthető. Ha ugyanis az idézetben szereplő tömörség és kiterjedés nem a részecskék tömörségére és kiterjedésére, hanem a megfigyelhető, *makroszkopikus* részek tulajdonságaira utal, e tulajdonságokra adható további magyarázat (Yolton, *Locke and the Compass,* 45.). A makroszkopikus testek megfigyelhető elsődleges minőségei elvben megmagyarázhatók megfigyelhetetlen részeik elsődleges minőségei révén. De ha ilyen magyarázatot kellene adnunk, valóban nem lennénk könnyebb helyzetben, mint az indiai: minthogy a részecskéket nem látjuk, csak találgathatunk. Ez a válasz nem ad hoc, tudniillik az iménti idézetet közrefogó bekezdésekben Locke végig arról beszél, hogy bizonyos *megfigyelhető* minőségek illetve egyszerű ideák együttese késztet az általános szubsztancia fogalmának bevezetésére. Lásd például a következő bekezdés végét: „a szubsztancia mindig valami más a kiterjedés, az alak, a tömörség, a mozgás, a gondolkodás és a többi megfigyelhető idea mellett, jóllehet nem tudjuk, micsoda" (II.23.3.).

Befejezésképpen röviden arról, hogy az általános szubsztancia fogalma összeegyeztethető-e Locke *empirizmusával.* Ez nem független a fogalom értelmezésének kérdésétől. A puszta tulajdonsághordozó interpretáció egyik változata szerint ugyanis az általános szubsztancia fogalma révén Locke azt az ellentmondást próbálta meg – sikertelenül – feloldani, amely empirista ismeretelmélete és a szubsztanciák, vagyis az „önmagukban fennálló dolgok" (II.12.6.) elismerése között feszül. Nos, Locke empirizmusának magja az, hogy minden ideánk tapasztalati ideákra épül, vagyis a tapasztalatból szerzett ideákon végzett műveletek révén teszünk rájuk szert. Vitathatatlan, hogy az általa felsorolt műveletek – az összetétel, az összehasonlítás és az elvonatkoztatás (II.12.1.) – révén nem hozható létre az általános szubsztancia ideája. Miután azonban Locke nem helyez különösképpen nagy súlyt az ideaképző műveletek pontos bemutatására, ez nem bizonyítja az empirizmus és az általános szubsztancia összeférhetetlenségét.[17] A kettő csak akkor van ellentmondásban, ha az általános szubsztancia ideájának megszerzéséről adott locke-i beszámoló összeegyeztethetlen az empirizmussal.

A beszámolót fentebb már körvonalaztuk: mivel nem tudjuk elképzelni, hogy stabil tulajdonságegyüttesek miként létezhetnek önmagukban, feltételezzük, hogy van valami, ami hordozza őket. (Most hagyjuk figyelmen kívül, hogy a 'hordozás' szót melyik interpretáció szerint értelmezzük). Ennek alapján úgy tűnik, hogy az általá-

[17] Az ideaképző műveletekről először a negyedik kiadásban ír (*Essay,* 163.), s ott is röviden. Ráadásul nem állítja, hogy felsorolásuk kimerítő lenne: „Az elme cselekvéseit mármost, melyek révén cselekvéseit az egyszerű ideák kapcsán végrehajtja, *mindenekelőtt* a következő háromban adhatjuk meg" (II.12.1. – kiemelés F. G.).

nos szubsztancia fogalmához egy tényből levont következtetés révén jutunk el. A stabil tulajdonságegyüttesek meglétéből következtetünk arra, hogy léteznie kell egy hordozónak, s ez lenne a szubsztancia.

Nem egyedül a szubsztancia ideájához jutunk el tényekből levont következtetés révén, a végtelen ideájára is így teszünk szert (Szabó, „Locke on Supposing a Substratum", 31–3.). Tény, hogy bizonyos ideáinkat, jelesül a tér, az időtartam és a szám ideáját, képesek vagyunk korlátlanul felnagyítani. Akármilyen nagy térdarabot, időtartamot, vagy számot gondolunk el, mindig el tudunk gondolni egy még nagyobbat. Az ebből a megfigyelésből levont következtetés révén alkotjuk meg a végtelen ideáját.

> Mert bárminő pozitív ideával rendelkezünk is elménkben valamely térről, tartamról vagy számról, akármilyen nagy legyen is az, mégis mindig véges; amidőn ellenben egy kimeríthetetlen maradékot tételezünk fel, amelyet minden határtól megfosztunk, s amelyben a gondolat végtelen haladását engedélyezzük az elmének, anélkül, hogy az idea valaha is teljessé válna, akkor a végtelenségről alkotott ideánk áll előttünk. (II.17.8.)

A határtalan felnagyíthatóság ténye maga után vonja, hogy létezik valamilyen „kimeríthetetlen maradék", s ez a végtelen.

Hasonló magyarázattal él Locke a képesség ideája kapcsán is (Ayers, „The Ideas of Power and Substance", 80–3.):

> [M]iután [az elme] megfigyeli ideáinak szakadatlan változását, melyet hol a külső tárgyaknak az érzékekre gyakorolt hatása idéz elő, hol pedig saját akaratának elhatározása; s miután a korábbiakban oly állhatatosan megfigyelte, milyen változások történnek, ezért arra következtet belőlük, hogy ugyanazokban a dolgokban hasonló cselekvők hasonló módokon hasonló változásokat idéznek majd elő a jövőben is; s ekképp fontolóra veszi az egyik dologban azt a lehetőséget, hogy képes az előbbi változást kiváltani; így tesz szert arra az ideára, amelyet képességnek nevezünk. (II.22.1.)

Tehát megfigyeljük, hogy bizonyos dolgok más dolgokat mindig ugyanúgy változtatnak meg. Ebből arra következtetünk, hogy ez a jövőben is így lesz. Ha azonban egy dolog mindig előidéz egy bizonyos változást, ez csak úgy gondolható el, hogy a dolognak van egy permanens tulajdonsága; s a képesség ez a tulajdonság. Ama tényből, hogy a dolog bizonyos körülmények között bizonyos változásokat eredményezett, arra következtetünk, hogy rendelkezik egy bizonyos képességgel.

De vajon hogyan hozhatunk létre egy új ideát következtetés révén? Szabó Zoltán szerint valami olyasmiről lehet szó, mint amikor egy dolog relációs tulajdonságából következtetünk a reláció másik tagjának létére (i.m. 34–5.). Ha Cajus férj, abból az következik, hogy van valaki, aki Cajus felesége. Így a Cajus férj mivoltából levont következtetés révén megalkothatom feleségének az ideáját. Az ily módon létrejövő idea általános formája ez: az a valaki/valami/dolog, aki/ami ilyen és ilyen viszonyban áll ezzel és ezzel. Az így létrejövő idea elég szegényes: csak annyit tartalmaz, hogy a

dolog, amelynek ideáját megalkotjuk, egy bizonyos viszonyban áll egy másik dologgal. Ha Cajus feleségének ideáját ilyen módon alkotom meg, akkor ez nem tartalmaz semmit azon kívül, hogy az illető Cajus felesége. Egy ilyen idea alapján nem tudhatom meg róla sem azt, hogy okos vagy buta, sem azt, hogy szőke vagy barna.

Az, hogy Locke valóban ilyesféle ideaképzési mechanizmusra gondolhat, két okból is valószínűnek tűnik. Az egyik az, hogy az így létrejövő ideák reláción alapulnak. Mint láttuk, az általános szubsztancia ideáját relációsnak tartja, s bár a képesség ideáját hivatalosan az egyszerű ideák közé sorolja, elismeri, hogy „viszonyt foglal magában" (II.21.3.). Másrészt, mind a két idea szegényes: csak azt ragadják meg, hogy valami milyen szerepet játszik, mást nem (vö. Ayers, „The Ideas of Power and Substance", 81–2, 85.). Mármost az ilyen szegényes ideák által megragadott dolgok olykor gazdagabban is jellemezhetők. Ha valami rendelkezik egy bizonyos képességgel, elvben megállapítható, hogy miáltal rendelkezik vele: „a tűz képes megolvasztani az aranyat, azaz képes megszüntetni érzékelhetetlenül kicsiny részeinek egymással való összefüggését" (II.21.1.). Az általános szubsztanciához azonban nem férünk hozzá másképp, mint szegényes ideája révén, ennélfogva valójában semmit nem tudunk róla. Éppen ezért gúnyolódik Locke azokon, akik a szubsztancia emlegetését komoly magyarázatnak tartják.

Mármost, ha Locke ilyen módon eredezteti az általános szubsztancia ideáját, összeegyeztethető-e ez vajon az empirizmussal? Ez azon múlik, hogy az szerep, melynek betöltőjeként Locke az általános szubsztanciát bevezeti, leírható-e tapasztalati úton megszerezhető fogalmakkal. Az általános szubsztancia tulajdonságegyüttesek hordozója. Számomra ez nem tűnik különösképpen problematikusnak. Természetesen nagyon komoly kérdés, hogy a hordozás empirikus ideájából, melyet az alapzat és az oszlop megfigyeléséből és más hasonló tapasztalatokból merítünk, miként juthatunk a tulajdonsághordozás igencsak elvont ideájáig. De ha vannak is itt nehézségek, ezek nem különböznek azoktól, amelyek bármely kellőképpen összetett és elvont idea kapcsán felmerülnek. Vagyis meglehet, hogy a locke-i empirizmusnak megvannak a maga problémái, de az általános szubsztancia ideája nem jár ezektől független, új nehézségekkel.

Azok, akik mégis összeférhetetlenségre gyanakodnak, máshol látják a problémát. Vajon abból, hogy bizonyos stabil tulajdonságegyütteseket figyelünk meg, *jogosan* következtethetünk-e arra, hogy e tulajdonságegyütteseknek van valamilyen hordozója? Ezt a kérdést Hume teszi fel, s nemleges választ ad rá. Locke azonban nem teszi fel ezt a kérdést, hanem feltételezi, hogy a következtetés jogos. Azok szemében, akik szerint Hume képviseli a teljesen kifejlett empirista álláspontot, Locke nem elég radikális: nem meri feltenni azt a kérdést, hogy szokásos megismerési eljárásaink megalapozottak-e. De ha Locke saját célkitűzését tartjuk szem előtt, eljárása védhetőnek tűnik. Célja ugyanis nem az, hogy igazolja tudásunkat – ennek során valóban kritika alá kellene vonnia megismerési eljárásainkat. Pusztán arra törekszik, hogy szisztematikusan beszámoljon megismerési eljárásainkról, s ennek során megvonja tudásunk határait. Egy ilyen vállalkozás eleve nem vezethet el legbanálisabb ismereteink megkérdőjelezéséhez.

6.3. A VALÓSÁGOS LÉNYEG SZEREPE

A korábbiakban már felvázoltam, hogyan is festene Locke szerint a testek tudománya (2.3.). A tudomány célja a *szubsztanciák tulajdonságainak* feltárása. Szubsztanciákon itt fajtákat kell érteni, tulajdonságokon pedig a skolasztikus értelemben vett tulajdonságokat, vagyis olyan minőségeket, amelyekkel a fajta minden tagja szükségszerűen rendelkezik. Ezt a célt csak akkor érhetjük el, ha képesek vagyunk a fajta valóságos lényegéből levezetni a tulajdonságokat, vagyis ha be tudjuk bizonyítani, hogy a fajta minden tagja rendelkezik velük. A lényeg alapján történő bizonyításra azért van szükség, mert a tapasztalat önmagában nem elégséges. A megfigyelések csak korlátozott számú egyedről tudósítanak, vagyis nem nyújtanak a fajtára vonatkozó általános ismeretet. Az induktív általánosítás pedig nem bizonyos, ezért nem tudást eredményez, hanem csak becslést. Másként fogalmazva: a tapasztalat nem nyújthat egyidejűleg általánosságot és bizonyosságot, márpedig a tudomány mindkettőt megköveteli.

Bár már korábban is igyekeztem alátámasztani, hogy Locke az iménti, jóval inkább skolasztikus, semmint modern tudományfelfogást képviseli, ez a rekonstrukció további védelemre szorul. Először is Yolton és Colman felvetették, hogy Locke megengedi azt, hogy empirikus úton is szert tehetünk *általános tudásra.* Vagyis nem igaz, hogy a tapasztalat csak kétféle ismeretet nyújthat: érzéki tudást, amely tudás ugyan, de nem általános, és olyan általános ismeretet, amely a becsléshez tartozik, nem pedig a tudáshoz. Yolton arra hívja fel a figyelmet, hogy a szubsztanciákra vonatkozó tudással kapcsolatban Locke két terminust használ, a „szükségszerű kapcsolatot" és az „együttes létezést" (*Compass,* 13; *A Locke Dictionary,* 37–8, 110.). A két terminus szerinte két különböző viszonyra utal. A minőségek közötti szükségszerű kapcsolatok valóban nem tárhatók fel tapasztalati úton, de a minőségek tényleges együttlétezése igen. Amikor pedig Locke a valóságos lényegek nem ismeretét és az ideák közötti kapcsolatok hiányát okolja tudásunk szűkös voltáért, ezt nem úgy kell értenünk, hogy csak kevés szükségszerű kapcsolatot ismerünk, ezért tudásunk szűkös, hanem úgy, hogy a szükségszerű kapcsolatok felismerésének hiányában be kell érnünk a tapasztalattal, ami szűk körű. Vagyis a tapasztalat is nyújt tudást, csak éppen keveset.

Ez a gondolatmenet két okból nem tűnik meggyőzőnek. Egyrészt, Locke egy helyen expliciten azonosítja azt, amit Yolton két különböző viszonynak vél: „ami az együttes létezést illeti, vagyis az olyan, szükségszerű összeköttetést két idea között, melynek folytán abban az alanyban, amelyben az egyik idea jelen van, a másiknak is szükségképpen jelen kell lennie" (IV.7.5.). Másrészt, Yolton szem elől téveszti azt, hogy a szubsztanciákkal kapcsolatos általános kijelentések csak kétféleképpen értelmezhetők:

> Szívesen szemügyre vennék akár csak egyetlen olyan általános állítást is az arany bármely minőségével kapcsolatban, melyről egyáltalán bárki is bizonyosan tudhatná, hogy igaz. Kétségtelen ugyan, hogy ennek rögvest azt vetik majd ellene, hogy vajon nem egyetemesen bizonyos-e ez az ítélet: „minden arany nyújtható"? Amire azt felelem, hogy ez nagyon is bizonyos

ítélet, ha a nyújthatóság azon összetett idea része, melyet az „arany" szó jelöl. Ez esetben azonban semmit sem állítunk az aranyról, hacsak azt nem, hogy e hangsor egy olyan ideát jelöl, melyben benne van a nyújthatóság; ámde az igazság és a bizonyosság ugyanezen fajtája jellemzi ama kijelentést is, miszerint „a kentaur négylábú". Ha ellenben a nyújthatóság nem ama fajalkotó lényeg része, melyet az „arany" szó jelöl meg, akkor kézenfekvő, hogy a „minden arany nyújtható" nem is bizonyos ítélet. Elvégre még ha az arany összetett ideája az arany bármely egyéb, tetszés szerinti minőségeiből épül is föl, akkor sem fog kitűnni, hogy a nyújthatóság összeköttetésben áll amaz összetett idea egészével, vagy következik az abban foglalt egyszerű ideák bármelyikéből. (IV.6.9.)

Ha az arany ideájába beépítem a nyújthatóságot, kétségkívül a tapasztalatra támaszkodom. Az az *ítélet,* melyben ez az idea bennefoglaltatik, bizonyos lesz ugyan, csakhogy ez nem tapasztalati ítélet, hanem semmitmondó (lásd 2.1.). Akkor is igaz lesz, ha megfigyeléseim tévesek voltak, s az ideámnak megfelelő dolog egyáltalán nem létezik – éppúgy, mint a kentaurokra vonatkozó fenti ítélet. Ha pedig az arany ideájába nincs beépítve a nyújthatóság, az ítélet tapasztalati ugyan, de nem bizonyos, s ezért nem is minősül tudásnak. A semmitmondó tudás és a tapasztalati becslés nem egyesíthető tapasztalati tudássá.

Colman elismeri, hogy az egyetemes érvényű tapasztalati kijelentések becslésnek, és nem tudásnak minősülnek, de úgy véli, hogy korlátozott általánosságú tapasztalati tudás igenis lehetséges („Lockes Theorie", 209–13.). Arról, hogy egyes aranydarabok sárgák, érzéki tudást szerezhetek. Ezeket az egyedi tudásokat pedig összekapcsolhatom egy korlátozott általánosságú kijelentéssé, amelyet szintén tapasztalati úton tudok: „Minden eddig megfigyelt arany sárga". Ezzel az értelmezéssel az az alapvető probléma, hogy érzéki tudással Locke szerint csak az érzékelés ideje alatt rendelkezünk (IV.11.9.). Ha behunyom a szemem, s már nem látom a könyvet, már nem tudom, hogy létezik. A tudás átadja helyét a becslésnek. Ennélfogva azokat az ítéleteket, melyeket különböző időpontokban tudtam, nem egyesíthetem tudássá, mert immár elveszítették tudás státuszukat. Colman látja ezt a nehézséget, s a régi keletű tudás fogalmára hivatkozik: aminek az igazságát egyszer beláttam, azt emlékezetem révén megőrizhetem. Mármost az emlékezeti tudást Locke a következőképpen jellemzi. Emlékezetem útján akkor is tudhatok valamit, ha bizonyítását már elfelejtettem, ti. az emlékezet révén új bizonyítékra teszek szert: annak idején beláttam, hogy az ideák megegyeznek, tehát akkor megegyeztek; az ideák az idők során nem változtak meg; következésképp, most is megegyeznek (lásd 2.1.). Csakhogy az érzéki tudás esetében nem áll, hogy az ideák nem változnak meg. Locke szerint ugyanis az érzéki tudást éppen az teszi lehetővé, hogy a folyamatban lévő érzékelésből származó ideák megkülönböztethetők a pusztán felidézettektől (lásd 8.2.). Vagyis ha pusztán felidézem azt, amit érzékeltem, ezen új ítélet különbözik az eredetitől, merthogy nem ugyanazokból az ideákból áll. Ennélfogva az, hogy az eredeti ítéletet annak idején igaznak tartottam, nem szolgáltathat bizonyítékot az új, másmilyen ideákból álló ítélet mellett.

A másik probléma, amelyet az imént körvonalazott tudományfelfogás felvet, sok-

kal súlyosabb. E felfogásban alapvető szerepet játszanak a fajták: a tudomány célja az, hogy a fajták valóságos lényegeiből levezesse tulajdonságaikat, vagyis azokat a minőségeket, melyekkel a fajta minden tagja szükségszerűen rendelkezik. Locke azonban nominalista: minden ami létezik, egyedi, az általános pedig az értelem műve. Vajon összeegyeztethető-e a *fajták* kiemelt szerepe a *nominalizmussal?*

Hogy a nehézség látható legyen, kicsit messzebbről kell kezdenünk. Már említettem, hogy a fajtákkal és a lényeggel kapcsolatos elgondolásait Locke az arisztoteliánus felfogással szemben fogalmazza meg (lásd 2.2.). Az arisztoteliánus felfogásban a fajták lényege a szubsztanciális forma, melynek két funkciója van. Az első az, hogy megvonja a fajták *határait.* A természetben meghatározott számú szubsztanciális forma létezik. Egy individuum aszerint lesz egy bizonyos szubsztancia, vagyis attól tartozik egy bizonyos fajtába, hogy melyik szubsztanciális formával rendelkezik. Ami az ember szubsztanciális formájával rendelkezik, ember, ami a lóéval, az ló. A szubsztanciális forma másik funkciója az, hogy meghatározza, *milyenek* a fajba tartozó dolgok. Az embereknek körmük van, a lovaknak patájuk. Ezek nem egyedi, véletlenszerű vonások, hanem a fajtába tartozó egyedek szükségszerű jellemzői. Ha valami ember, szükségszerű, hogy körme van, nem pedig patája. Azért szükségszerű, mert az, ami emberré teszi, ti. az ember szubsztanciális formája, meghatároz egy bizonyos lábfajtát, jelesül a körmös lábat. A szubsztanciális formák univerzálék: az egy fajba tartozó dolgok egyazon, numerikusan azonos szubsztanciális formával rendelkeznek. Az olvasónak és a szerzőnek azért van egyaránt körme, nem pedig patája, mert mindkettőjükben megvan ugyanaz a szubsztanciális forma.

E felfogást Locke két okból tartja elfogadhatatlannak: nominalizmusa és korpuszkuláris elkötelezettsége miatt. Kezdjük az előbbivel. Univerzálék, vagyis olyan dolgok, amelyek egyidejűleg teljes egészében jelen lehetnek több különböző egyedben, nem léteznek. Ha ez így van, a természet nem vonhatja meg a fajták határait. Ezt fontos pontosan megértenünk. Tegyük fel, hogy összesen négy dolog létezik, melyek két párra oszlanak oly módon, hogy mindegyik pár tagjai nagyon hasonlóak egymáshoz, de nagyon különböznek a másik pár tagjaitól. A szubsztanciális formák híve azt mondaná, hogy egy pár tagjaiban ugyanaz a szubsztanciális forma van jelen. Ebben az esetben az, hogy milyen fajták vannak, s hogy valamely individuum melyik fajtába tartozik, nyers tény, amely teljesen független az emberi gondolkodástól. Az, hogy hány szubsztanciális forma létezik, és hogy egy individuumban milyen szubsztanciális forma van, egyszerűen természeti tény. A *nominalista,* aki elutasítja az univerzálékat, csak a hasonlósági viszonyokat fogadja el természeti tényként. Hasonlónak lenni pedig nem ugyanaz, mint egy fajtába tartozni. Ezért a hasonlósági viszonyok önmagukban nem határozzák meg a fajtákat. A fajták határainak megvonásához valami egyébre is szükség van: emberi döntésre. Ez nem azt jelenti, hogy a fajták önkényes konstrukciók, s mindenki úgy dönt, ahogy éppen kedve szottyan. A jelen esetben egyetlen helyes döntés van: a hasonlósági párok szerinti fajtába sorolás. A különbség tehát a szubsztanciális formák híve és a nominalista között a következő: az előbbi tagadja, hogy a fajták létezése megkövetelne valamilyen döntést, míg az utóbbi szerint a fajták, bármilyen egyértelművé is teszik megállapításukat a dolgok hasonlósági vi-

szonyai, mégiscsak feltételeznek valamilyen döntést. Locke pontosan az utóbbi álláspontot képviseli: a hasonlóságot a természet hozza létre, de a fajtákat az ember:

Nem tagadom, hogy a természet, amikor az egyedi lényeket folyamatosan létrehozza, nem mindig úgy alkotja meg őket, mintha újak és különbözőfélék, hanem mintha nagyon is hasonlók és egyívásúak volnának. Azonban úgy vélem, az mindazonáltal igaz, hogy a speciesek határvonalait, amelyekkel fajtába sorolják őket, az emberek készítették[.] (III.6.37., vö. III.3.13., III.6.35–36.)

Ez a nominalista felfogás azzal a következménnyel jár, hogy a lényeg két funkciója, az osztályozási és a tulajdonságmeghatározási funkció, melyet az arisztoteliánusoknál egyazon entitás, a szubsztanciális forma töltött be, *elválik* egymástól. Lássuk miért. A fajok határainak megvonásakor csak olyan hasonlóságokra támaszkodhatunk, amelyeket ismerünk, s Locke ezeket azonosítja a megfigyelhető hasonlóságokkal. Ezért a fajták definíciói nem utalhatnak másra, mint megfigyelhető minőségekre – szubsztancia-ideáink ezért állnak egyszerű ideákból: az egyszerű ideák a megfigyelhető minőségek jelei. Az arany ideája például olyan egyszerű ideákból áll, mint a sárga, a képlékeny, a nehéz, a tűzálló, stb. Egy ilyen idea tökéletesen alkalmas osztályozási célokra – világossá teszi, hogy mi arany, és mi nem az. A tulajdonságmeghatározási funkciót viszont nem képes betölteni.

Tehetségeink a szubsztanciákkal kapcsolatos tudás és megkülönböztetésük terén nem vezetnek tovább minket a bennük megfigyelt érzékelhető ideák egyfajta gyűjteményénél, és bármennyire a tőlünk telhető legnagyobb szorgalommal és szabatossággal figyeljük is meg, ez mégis távolabb fog állani attól az igazi belső alkattól, amelyből a minőségek folynak, mint amennyire, ahogy mondottam, egy vidékinek a Strasburg híres órájáról alkotott ideája áll annak belső szerkezetétől, amelyből ő csak a külső alakot és mozgását látja. Nincs is annyira hitvány egy növény vagy állat, amely meg ne kavarná a legátfogóbb értelmet is. Az, hogy a bennünket körülvevő dolgok használatát megszoktuk, csodálkozásunkat eltakarítja ugyan, tudatlanságunkat azonban mégsem kúrálja ki. Amikor a kövek vizsgálatához fogunk, amelyeket tapodunk, vagy a vaséhoz, amelyet nap mint nap forgatunk, rögvest úgy találjuk, hogy nem ismerjük létrejöttük módját, és nem tudjuk megokolni a bennük talált eltérő minőségeket sem. Nyilvánvaló, hogy nem ismerjük a benső alkatot, amelytől a tulajdonságaik függnek. (III.6.9.)

A dolgok tulajdonságait tehát belső alkatuk határozza meg. De hogy mi ez a belső alkat, arról a szubsztanciák fajtáira vonatkozó ideáink nem tudósítanak. S hogy ideáinkkal valóban nem sikerül megragadnunk azt, ami a tulajdonságokat ténylegesen meghatározza, azt az is mutatja, hogy a szembeszökő vonásaik alapján egy fajtába sorolt dolgok a tüzetes vizsgálat során igencsak különbözőnek bizonyulnak:

Könnyen megfigyelheti ezt mindenki, aki természeti testekkel dolgozik, így különösen gyakran győződnek meg róla, keserves tapasztalatok árán, a kímisták, amikor, néha hiábavalóan, ugyanazokért a minőségekért kutakodnak a kén, az antimon vagy a vitriol egy darabkájában,

amelyeket másutt megtaláltak. Mert noha ezek a testek ugyanabba a speciesbe tartoznak, […] a szigorú vizsgálatok során egymástól mégis olyannyira eltérő minőségeket árulnak el, hogy ezek a nagyon körültekintő kímisták várakozását és fáradozását meg is hiúsítják. (III.6.8.)

Az, aminek alapján osztályozunk, nem azonos azzal, ami a tulajdonságokat meghatározza. A lényeg, amely az arisztoteliánusoknál egységes volt, Locke-nál kettéhasad – az osztályozás kritériumait tartalmazó *névleges lényegre* és a tulajdonságokat meghatározó *valóságos lényegre.*

Ugyanehhez a megkülönböztetéshez úgy is eljuthatunk, ha a nominalizmus helyett a *korpuszkuláris filozófiából* indulunk ki. A korpuszkuláris filozófia szerint a szubsztanciális formákkal nem az a baj, hogy univerzálék, hanem az, hogy egyáltalán nem is léteznek. A testek tulajdonságait nem valamiféle szubsztanciális forma határozza meg, hanem belső alkatuk, vagyis az őket alkotó részecskék sajátosságai és elrendezései. A belső alkatot azonban nem használhatjuk fel osztályozási célokra: a részecskék egyszerűen túl kicsik ahhoz, hogy sajátosságaikat és elrendeződéseiket észlelhessük. Ennélfogva az, ami a tulajdonságokat meghatározza, különbözik attól, aminek révén a dolgokat fajtákba soroljuk: a valóságos lényeg különbözik a névleges lényegtől. Ez a gondolatmenet a nominalizmusból kiinduló érvelés kiegészítéseként is felfogható, mely pusztán felhasználta azt a tényt, hogy az, amit a fajták elhatárolási kritériumába belefoglalunk, nem ad magyarázatot a fajták tulajdonságaira. A korpuszkuláris érvelés világossá teszi, hogy miért nem. A tulajdonságokat a korpuszkuláris szerkezet határozza meg, az elhatárolási kritérium pedig nem ezen alapul.

Mindezek birtokában már rátérhetünk arra, hogy miért kérdéses az, hogy a fajták kiemelt szerepe összeegyeztethető-e a nominalizmussal. A testek minőségeit Locke szerint belső alkatuk határozza meg. Mivel azonban Locke nominalista, e belső alkatok nem univerzálék, hanem egyedi dolgok. Ha a valóságos lényeg az, ami a minőségeket meghatározza, vagyis azonos a belső alkattal, akkor a valóságos lényegnek is *egyedinek* kell lennie. Ha pedig a fajtáknak nincs valóságos lényege, akkor nincsenek ebből a lényegből fakadó tulajdonságok sem. Ekkor pedig a tudománynak nem lehet az a célja, hogy fajták valóságos lényege alapján megállapítsa a fajták tulajdonságait, vagyis azon vonásokat, melyek a fajta lényegéből szükségszerűen következnek.

A továbbiakban először azt mutatom meg, hogy a valóságos lényegeket Locke a fajtákhoz, nem pedig az egyedekhez kapcsolja.[18] Majd amellett érvelek, hogy ez nem mond ellent nominalizmusának. Végül pedig elmagyarázom, Locke számára miért nem jelent nehézséget az, hogy egyazon fajta tagjainak belső alkatai között komoly eltérések lehetnek.

A döntő bizonyíték amellett, hogy a valóságos lényegeket Locke a *fajtákhoz* rendeli, az a három bekezdés, amelyben amellett érvel, hogy „az egyedi dolgokra nézvést semmi sem lényegi" (III.6.4–6.). Ha egy individuumot önmagában tekintünk,

[18] Ennek során nagy mértékben támaszkodom Ayersre („Locke vs. Aristotle", *Locke,* II, 65–77.). Ayers előtt a kommentátorok jó része úgy gondolta, hogy a valóságos lényegek egyediek.

és figyelmen kívül hagyjuk, hogy milyen fajtába tartozik, nincsen semmilyen kritériumunk arra nézve, hogy mely vonása lényegi és mely nem.

Képtelen dolog lenne azt kérdezni: vajon egy valóságosan létező dologból nem hiányzik-e bármi, ami rá nézvést lényegi. Avagy megtudakolható-e, hogy vajon ez lényegi vagy specifikus eltérés, avagy sem; miután a lényegit és a specifikust illetően más mércénk, mint csupán az elvont ideáink, nincsen? És amennyiben anélkül beszélünk a természetben fellelhető specifikus eltérésekről, hogy általános ideákra és nevekre utalnánk, akkor értelmetlenül beszélünk. Mert ha bárkit is megkérdeznénk: mi az, ami elegendő ahhoz, hogy lényegi eltérést hozzon létre a természetben bármelyik két egyedi lény között, bármiféle tekintet nélkül valamiféle, egy species lényegének és irányadó mértékének tekintett elvont ideára? Lévén hogy az összes ilyen mintát és mértéket igencsak félreállítottuk, a pusztán magukban elgondolt egyedi létezők összes tulajdonságát egyenlőképpen lényeginek fogjuk találni, és minden egyes egyedben minden lényegi lesz rá, vagy, ami inkább igaz, egyáltalán semmire nézvést nem lesz lényegi. (III.6.5.)

Vajon lényegi vonásom-e, hogy van eszem? Csak annyira, mint bármely jellegzetességem. Most megvan, de adódhat úgy, hogy elvesztem. Viszont ha magamra, mint emberre tekintek, s az ember szóval olyan összetett ideát jelölök, melynek része az eszesség, már tudunk válaszolni. Ember vagyok. Az emberi mivoltnak része az eszesség. Ha elvesztem az eszem, megszűnök az lenni, aki vagyok, vagyis megszűnök embernek lenni. Ennélfogva az eszesség lényei tulajdonságom (III.6.5.).

Az olvasó esetleg arra gyanakodhat, hogy amikor Locke így ír, akkor a névleges, nem pedig a valóságos lényegekre gondol. A lényeget ugyanis itt az elvont ideával azonosítja. Márpedig a valóságos lényegnek, ami a minőségeket meghatározza, a dologban, nem pedig az elménkben kell lennie. Ennélfogva a valóságos lényeg nem lehet pusztán idea: tehát itt nem is erről, hanem a névleges lényegről van szó.[19] Csakhogy Locke expliciten megfogalmazza, hogy a valóságos lényegek is feltételezik a fajtákat:

Igaz, emlegettem egy bizonyos valós lényeget, amely a szubsztanciákban az általam névleges lényegüknek hívott elvont ideáktól elkülönül. Ezen a valós lényegen valamely dolognak azt a valós alkatát értem, amely a benne egyesült és a névleges lényeggel folyton együtt létezőnek talált összes tulajdonság alapzata, azt az egyedi alkatot, amely minden dolog belsejében anélkül van meg, hogy ez a dolog bármiféle viszonyban állana akármelyik külső dologgal. A lényeg azonban *még ebben az értelemben is egy fajtához viszonyul,* és egy speciest feltételez. Mert lévén hogy a tulajdonságok ettől a valós alkattól függnek, ez szükségképpen előfeltételezi a dolgok egy fajtáját, mivel a tulajdonságok csak a specieshez, nem pedig az egyedekhez tartoznak. (III.6.6. – kiemelés F. G.)

[19] E gyanúnak az is tápot adhat, hogy három fejezettel korábban Locke éppen az egyedi dolgok mulandóságával támasztja alá azt, hogy a lényegek általános ideák. A lényegre, írja, úgy szoktuk gondolni, mint ami nem keletkezik és nem szűnik meg. Márpedig minden, ami egyedi, alá van vetve a keletkezésnek és az elmúlásnak. Az ideákat azonban nem érinti az egyedi dolgok mulandósága. Ennélfogva a lényeg az általános idea (III.3.19.).

E bekezdés utolsó mondata újabb, az iméntitől független érvet szolgáltat amellett, hogy a valóságos lényegek a fajtákhoz kötődnek. Az, hogy a „tulajdonságok csak a specieshez, nem pedig az egyedekhez tartoznak", csak abban az esetben igaz, hogy ha a 'tulajdonság' szót a skolasztikus értelemben használjuk, és a fajta lényegéből következő vonásokat értjük alatta. Locke más alkalmakkor is így használja a szót:

> [H]a a dolgokat valós lényegükkel összhangban különítették volna speciesekre, éppolyan lehetetlen lenne az, hogy eltérő tulajdonságokat találjanak ugyanannak a speciesnek két egyedi szubsztanciájánál, mint amennyire lehetetlen, hogy eltérő tulajdonságokat találjanak két körnél vagy két egyenlő oldalú háromszögnél. (III.6.8.)

Ha a 'tulajdonság' szót köznapi módon értjük, képtelenség, hogy két körnek nem lehetnek különböző tulajdonságai. Van kisebb kör és nagyobb kör. De ha 'tulajdonságon' a fajta szükségszerű vonásait értjük, Locke megállapítása helytálló. Bármi, ami egy adott fajtába tartozik, rendelkezik a fajta szükségszerű vonásaival, hiszen másként nem tartozhatna az illető fajtába. Ezért a különböző köröknek valóban nem lehetnek eltérő tulajdonságaik. A 'tulajdonság' szó ilyetén értelmezése mellett két további megfontolás szól. Az első az, hogy Locke terminusa, a *property,* etimológiai rokonságban áll a skolasztikus zsargonban használt *proprietas*-szal, s az oxfordi etimológiai szótár szerint is rendelkezett az adott időszakban ezzel a jelentéssel. A második az, hogy a szót Locke mindig fajták kapcsán használja (II.31.6, II.31.10, II.32.24, III.3.17–9, III.6.2, III.6.12, III.6.19, III.9.17, IV.6.11, IV.6.19.; *Works,* IV, 462.).

További bizonyítékot szolgáltat a következő passzus.

> Mert mi az a belső szerkezetben, ami ahhoz, hogy új speciest alkosson, már elég? Vannak olyan órák, amelyek négy kerékkel készültek, mások öttel. Vajon ez specifikus eltérés a kézműves számára? Némelyiknek vannak rugói és csigái, másoknak meg nincsenek; némelyiknek szabadon lóg az ingája, másokat spirálrugó, megint másokat pedig disznósörte szabályoz. Elegendő-e vajon ezek bármelyike, vagy akár az összes ahhoz, hogy a mesterember számára, aki az órák belső alkatával kapcsolatban minderről és számos más eltérő szerkezetről is tud, specifikus eltérést alkosson? Az biztos, hogy a többihez képest ezek mindegyike valóságosan tér el. Viszont hogy ez vajon *lényegi, specifikus eltérés-e,* avagy sem, az csak *ahhoz az összetett ideához képest dől el, amelynek az óra nevet adták;* amíg csak mindegyikük megegyezik az ideával, amelyet ez a név helyettesít, és ez mint generikus név nem foglal maga alá eltérő specieseket, addig ezek *sem lényegileg, sem specifikusan* nem térnek el. (III.6.39. – kiemelés F. G.)

Locke itt a „lényegit" és a fajtára sajátlagosan jellemzőt, a „specifikusat", egymás mellett futtatja. Az a kérdés, hogy a két dolog belső szerkezete közötti különbség lényegi-e, egyet jelent azzal a kérdéssel, hogy e különbség révén különböző fajtákba sorolódnak-e. Vagyis a belső szerkezet nem azonos a valóságos lényeggel: csak az tartozik belőle a valóságos lényeghez, ami a fajra jellemző. De a belső szerkezet önmagában nem is jelöli ki, hogy mely aspektusai lényegiek, avagy specifikusak. Ez a fajta határait megvonó összetett ideán, vagyis a névleges lényegen múlik. A kép te-

hát a következő. A névleges lényeg eldönti, hogy két dolog egy fajtába tartozik-e, és csak e döntés birtokában állapítható meg, hogy a valóságos szerkezetek közti különbségek lényegi, azaz specifikus különbségek-e, avagy csupán fajtán belüli, esetleges különbségek.

Ennek alapján érthető az is, hogy a valóságos lényegek fajtákhoz rendelése miért *nem mond ellent* a nominalizmusnak. Az egyszerűség kedvéért maradjunk az iménti idézetben szereplő óráknál. Ez azért teszi egyszerűvé a tárgyalást, mert az órák belső szerkezetét ismerjük – ami a természeti dolgokra nem áll. Van tehát egy sor különböző óránk. Minden egyes órának megvan a maga egyedi belső szerkezete, amely viselkedését tökéletesen meghatározza. Ezen a belső szerkezeten múlik, hogy az óra pontos-e vagy sem, hogy hogyan és milyen gyakran kell felhúzni, hogy milyen hangosan ketyeg, hogy üt-e egész órakor, stb. E belső szerkezetek különböző mértékben hasonlítanak egymáshoz. Vannak olyan órák, amelyekben az alkatrészek száma és elrendezése megegyezik, és csupán az alkatrészek mérete vagy anyaga különbözik. Vannak olyanok, amelyek egészen másféle alkatrészekből állnak. Adottak tehát az egyedi belső szerkezetek, s a köztük fennálló hasonlóságok és különbségek. A nominalista álláspont szerint ez önmagában nem határozza meg, hogy az óráknak milyen fajtái vannak, s hogy valamely óra melyik fajtába tartozik. A fajtákba sorolás az értelem műve, döntést igényel. Most meghozzuk a szükséges döntéseket. Ez úgy történik, hogy az órák bizonyos vonásait relevánsnak, a többit pedig irrelevánsnak minősítjük. Az alkatrészek száma és elrendezése minden bizonnyal releváns vonás lesz, méretük pedig irreleváns. Egy fajta nem más, mint releváns vonások egy listája. Két óra akkor tartozik egy fajtába, ha releváns vonásaik megegyeznek. Amikor a fajtákat ilyen módon létrehozzuk, voltaképpen absztrakt ideákat alkotunk. Elménkben minden egyes órát egy-egy sajátos ideahalmaz reprezentál. Egy fajtát megállapítani annyi, mint az ideahalmazokból bizonyos elemeket kiemelni, s egyetlen ideában összefoglalni. Vagyis annyi, mint az ideahalmazok többi elemeitől elvonatkoztatni. Elhagyjuk azt, amiben bizonyos ideahalmazok különböznek, s megőrizzük azt, ami közös bennük. Az elvont idea, amihez ilyen módon eljutunk, a fajta névleges lényege: ez az, ami megvonja a fajta határait, s amit a fajta neve jelöl. Mármost, ha ilyen módon megalkotjuk az órák fajtáinak névleges lényegeit, egyúttal a valóságos lényegeket is kijelöljük. A valóságos lényeghez *csak* azon szerkezeti elemek tartoznak, melyek ideái részét képezik a névleges lényegnek. Egy egyedi óra belső szerkezetének számos összetevője van, de ezek közül nem mindegyik van reprezentálva a fajta névleges lényegében. Az, hogy valamely összetevő a valóságos lényeghez tartozik-e, azon múlik, hogy a fajtát miként határoztuk meg, hogy mi az, ami a névleges lényegben szerepel.

Ez a kép nominalista, de a valóságos lényeget fajtákhoz rendeli. Nominalista, mivel tagadja, hogy a fajták adottak a volnának a természetben. Ezeket mi alkotjuk meg absztrakt ideák létrehozása révén. S noha a természetben csupán egyedi dolgok léteznek, a valóságos lényeg mégiscsak a fajtákhoz kötődik. A fajta szolgáltatja ugyanis azt a kritériumot, mely eldönti, hogy a belső szerkezet valamely összetevője lényegi-e vagy sem. Az óra belső szerkezetéből csak az tartozik a valóságos lényeghez,

amely révén az óra beletartozik az illető fajtába. Ezt megfogalmazhatjuk úgy is, hogy a valóságos lényeg a belső szerkezet azon része, amely közös az egy fajtába tartozó órákban. A „közös" itt nem azt jelenti, hogy az egy fajtába tartozó órák mindegyike tartalmaz valamit, ami a különböző órákban numerikusan azonos – ez a valami univerzálé lenne, márpedig a dolgok rendjében nincs semmi általános. Az viszont, hogy mi az, ami az egy fajtába tartozó dolgokban közös, attól függ, miként állítjuk fel a fajtákat. Ha más fajtákat állítunk fel, a fajtákhoz tartozó dolgoknak más közös vonásai lesznek. Ezért az, hogy egy óra valamilyen konkrét sajátossága valóságos lényegéhez tartozik-e vagy sem, attól függ, hogy miként határoltuk el a fajtát, amelybe besoroltuk.

E rekonstrukció fényében érthetővé válik, hogy mire gondol Locke, amikor a valóságos lényeg fogalmát, az iméntiekkel ellentétben, mégis az egyedekhez, s nem a fajtákhoz látszik kapcsolni.

Hanem miután a dolgok lényegéről némelyek (és nem ok nélkül) úgy gondolják, hogy teljességgel ismeretlenek, talán nem lesz hiábavaló, ha megfontolás tárgyává tesszük a lényeg szó jelentését.

Először. A lényeget vehetjük úgy, mint *valamely dolognak magát a létét,* amely által az, ami. És így a dolgok valós belső, a szubsztanciák esetében azonban általában ismeretlen alkatát, amelytől feltárható minőségeik függnek, nevezhetjük a lényegüknek. Ez a szó helyes eredeti jelentése, ahogy az a képzése alapján is nyilvánvaló; mert az essentia elsődleges jelentésében helyesen a létet jelöli. És *még mindig használjuk ebben az értelemben, amikor anélkül beszélünk az egyedi dolgok lényegéről, hogy bármiféle nevet adnánk nekik.*

Másodszor. Az iskolák tanai és disputái annyit foglalatoskodtak a genusszal és a speciesszel, hogy *a lényeg szó majdhogynem elveszítette elsődleges jelentését,* és *a dolgok valós alkata helyett majdnem kizárólag csak a genus és a species mesterséges alkatára alkalmazták.* Igaz ugyan, hogy rendszerint feltételezik *a dolgok fajtáinak bizonyos valós alkatát,* s kétségkívül kell is lennie valamiféle valós alkatnak, amelytől az együtt létező egyszerű ideák bármely gyűjteményének függenie kell. Azonban mert nyilvánvaló, hogy a dolgokat csak úgy sorolják be a nevek alatt a fajtákba, avagy speciesekbe, ahogyan azokkal a bizonyos elvont ideákkal, amelyekhez ezeket a neveket hozzácsatoltuk, megegyeznek, *az összes genus, avagy fajta lényege, nem más lesz, mint az az elvont idea, amelyet az általános,* avagy fajlagos (ha szabad így neveznem a fajta alapján, mint ahogy az általánost a genus alapján) név helyettesít. És úgy fogjuk találni, hogy a *leginkább megszokott használatában* a lényeg szó épp ezt a nevet hozza magával. A lényegnek ezt a két fajtáját, úgy vélem, talán nem helytelen valós, illetve névleges lényegnek neveznünk. (III.3.15. – kiemelés F. G.)

Ha 'lényegen' „valamely dolognak magát a létét" értjük, akkor a lényeg egyedi – hiszen a dolgok egyedek, és nincs bennük semmi általános. A 'lényeg' szót ebben az értelemben használjuk, „amikor anélkül beszélünk az egyedi dolgok lényegéről, hogy bármiféle nevet adnánk nekik". Nagyon fontos mozzanat, hogy amikor így beszélünk az egyedi dolgokról, nem adunk nekik *nevet* (Owen, „Locke on Real Essence", 107–8.). Nevet adni annyi, mint a fajtába sorolni. Ha valamit „az ajtóban álló ember"-

ként írok le, nem pusztán azonosítok egy individuumot, hanem egyúttal fajtába is sorolom. De a fajta említése nélkül is azonosíthatok egy individuumot: „az a dolog ott az ajtóban". Mármost, ha az utóbbi módon tekintek valamire, mint *osztályozatlan* individuumra, annak van valamilyen belső alkata, amely minőségeit meghatározza.[20] Ez a belső alkat az osztályozatlan individuum valóságos lényege. Erről beszél itt Locke, s ez valóban egyedi. Csakhogy rögtön azzal folytatja, hogy ezt a „helyes eredeti jelentését" a szó „majdhogynem elveszítette". Manapság „a dolgok valós alkata helyett majdnem kizárólag csak a genus és a species mesterséges alkatára" alkalmazzák. A genus és species azért „mesterséges alkatok", mert általánosak, s az általános az értelem műve. De ezek mögött mindig feltételezzük „a dolgok fajtáinak bizonyos valós alkatát", s egy ilyen valós alkatnak kétségkívül léteznie is kell. Mármost ez, a fajtákhoz kötődő valós alkat az, amit Locke általában valóságos lényegnek nevez. Ez a fajtákhoz kötődő valóságos lényeg, vagy, ha úgy tetszik, az osztályba sorolt individuumok valóságos lényege. Amikor máshol ezt nevezi valóságos lényegnek, csupán igazodik „a leginkább megszokott használathoz". S természetesen akkor is ilyen értelemben használja a szót, amikor amellett érvel, hogy „az egyedi dolgokra nézvést semmi sem lényegi", hiszen egy osztályozatlan individuum esetében nem tudunk különbséget tenni lényegi és esetleges vonásai között. Hogy itt miért mégis ilyen rendhagyó módon használja a 'valóságos lényeg' kifejezést, azt az idézett passzus kontextusa magyarázza. E passzus az általános terminusokról szóló fejezetben található, abban a fejezetben, amelyben Locke kifejti nominalizmusát. Emiatt még a látszatát is el akarja kerülni annak, hogy ami valóságos, az lehet általános. A valóságos lényeget ezért azonosítja itt, de csak itt, az osztályozatlan individuumok belső szerkezetével. Mindazonáltal jelzi, hogy ez nem felel meg a 'lényeg' szó szokásos használatának.

Csakhogy ezzel még nem értünk a kérdés végére. Amikor ugyanis elmagyaráztam, hogy Locke nominalizmusa miért nincs ellentmondásban azzal, hogy a valóságos lényegeket fajtákhoz, nem pedig egyedekhez rendeli, ezt az órák példáján mutattam be. Ez a példa igen sajátos, mivel az órák esetében ismerjük a belső szerkezeteket, s így az osztályozás közvetlenül a belső szerkezeteken alapulhat. A természeti dolgok esetében nem ez a helyzet. Ezeknek csak megfigyelhető minőségeit és viselkedéseit ismerjük, de az ezek hátterében álló belső szerkezetekhez nem férhetünk hozzá. Első látásra ez nem is okoz különösebb nehézséget. A különbség talán csak annyi, hogy míg az órák esetében a névleges lényeg közvetlenül jelöli ki a belső szerkezet bizonyos vonásait, s teszi azokat az óra valóságos lényegévé, a természeti dolgok esetében a névleges és valóságos lényeg között a megfigyelhető minőségek közvetítenek. A névleges lényeg közvetlen kijelöl bizonyos megfigyelhető minőségeket, a valóságos lényeg pedig a belső szerkezet azon vonásainak összessége, melyek e minőségekért felelősek. Az alábbi ábra segíthet ezt világossá tenni.

☞ [20] Látni fogjuk majd, hogy az ilyen osztályozatlan individuumok gondolata nem illeszkedik jól Lockenak az individuációval kapcsolatos álláspontjához (lásd 10.2.).

	idea	megfigyelhető minőségek	belső szerkezet
órafajta	névleges lényeg	(nem számít)	valóságos lényeg lényegtelen szerkezet
természeti fajta	névleges lényeg	névleges lényegben szereplő névleges lényegben nem szereplő	valóságos lényeg lényegtelen szerkezet

Mindkét esetben a fajta névleges lényege határozza meg, hogy a belső szerkezet mely vonásai tartoznak a valóságos lényeghez, de míg az órák esetében a névleges lényeg magának a belső szerkezetnek bizonyos vonásait reprezentálja, addig a természeti fajták esetében csak bizonyos megfigyelhető minőségeket reprezentál, s ezek okai azok, melyek a valóságos lényeghez tartoznak.

Itt azonban felmerül egy nehézség. Könnyen előfordulhat, hogy ugyanazokat a megfigyelhető minőségeket különböző egyedek esetében *más-más* belső szerkezetek idézik elő. Nem mintha teljesen megalapozatlan volna feltételezni, hogy a hasonló megfigyelhető minőségekkel rendelkező dolgok belső szerkezete is hasonló. Hasonló okozatok mögött ésszerű hasonló okokat feltételeznünk. Ezzel a feltevéssel Locke is egyetért: „ahol ugyanazokat a tulajdonságokat találjuk, okkal következtetünk arra, hogy ugyanolyan valóságos, belső felépítés van jelen, melyekből ezek a tulajdonságok származnak" (*Works,* IV, 91., vö. uo. 86–7, 89, ill. III.6.22.). Csakhogy egy dolog ezt plauzibilis feltevésnek tartani, és egy másik dolog ezt egyetemes igazsággá emelni, vagyis tagadni annak lehetőségét, hogy a megfigyelhető hasonlóságok hátterében eltérő okok húzódhatnak meg.

Locke ezt pontosan látja, s nem is csinál titkot abból, hogy a feltevést nem szándékozik egyetemes igazságként elfogadni. Emlékezzünk vissza a „kímistákra", akik néha hiábavalóan kutakodnak a kén, az antimon vagy a vitriol egy darabkájában ugyanazon minőségek iránt, amelyet más ugyanolyan fajtájú darabokban megtaláltak. Márpedig, folytatja a gondolatmenetet Locke,

> ha a dolgokat valós lényegükkel összhangban különítették volna speciesekre, éppolyan lehetetlen lenne az, hogy eltérő tulajdonságokat találjanak ugyanannak a speciesnek két egyedi szubsztanciájánál, mint amennyire lehetetlen, hogy eltérő tulajdonságokat találjanak két körnél vagy két egyenlő oldalú háromszögnél. (III.6.8.)

Vagyis ténylegesen úgy áll a dolog, hogy egyazon névleges lényeghez sokszor különböző belső alkatok tartoznak.

Ez máshol még explicitebben kifejezésre jut. Már tárgyaltuk, hogy a szubsztanciák nevei a névleges lényeget jelölik, nem pedig a valóságos lényeget (lásd 5.3.). Ha a szubsztanciák nevein valóságos lényegeket értünk, az visszaélés a nyelvvel (III.10.17–18.). E visszaélés pedig éppen az iménti feltevésen alapul:

> *Ennek a visszaélésnek az a feltételezés az oka, hogy a természet mindig szabályszerűen dolgozik.* Úgy vélem, hogy az embereket nagyrészt az az imént említett feltevés indítja arra, hogy a spe-

ciesek valós lényegeit a nevekkel helyettesítsék be, amely szerint mikor a természet a dolgokat létrehozza, szabályszerűen dolgozik, és minden egyes species határvonalait úgy állítja be, hogy minden egyes egyed pontosan ugyanazt a valós belső alkatot kapja, mi pedig ezeket soroljuk be egyetlen általános név alá. Minthogy aki csak megfigyeli, hogy minőségeik eltérnek, nehezen vonhatja kétségbe, hogy az egyedek közül, amelyeket ugyanúgy hívnak, belső alkatuk tekintetében sok épp annyira eltér a többitől, mint jó pár olyan, amelyet eltérő specifikus nevek alá soroltak be. (III.10.20. – Locke kiemelése)

Ugyanez következik abból is, amire Locke az arisztoteliánus szubsztanciális formákkal vitatkozva felhívja a figyelmet: a dolgok hasonlósági viszonyai sokszor nem teszik egyértelművé a határok megvonását. A természet tele van átmeneti formákkal, írja, „az egész látható világban sehol sem figyelhetünk meg szakadásokat vagy réseket" (III.6.12., vö. III.6.23.). Például, Szt. Martin apátjának születésekor oly kevéssé volt emberi formája, hogy haboztak, hogy egyáltalán megkereszteljék-e (III.6.26.). Az ilyen átmeneti formákról mindazonáltal mégiscsak döntünk valahogy. De mivel ezek, akármilyen fajtába soroljuk is őket, erősen különböznek az illető fajta tipikus képviselőitől, egészen biztos, hogy belső alkatuk is eltér (III.3.17.).

Ez pedig azzal jár, hogy a névleges lényeg alapján azonosított természeti fajták esetében sokszor nem létezik egy jól meghatározható, közös, valóságos lényeg. A fajta egyedeinek valóságos lényege csak annyiban közös, hogy minden egyedben van *valami,* ami miatt rendelkezik a névleges lényegbe felvett minőségekkel. Ez a valami pedig különböző egyedeknél különböző lehet. Vajon nem azt mutatja-e ez, hogy a nominalizmus mégsem békíthető össze a fajták valóságos lényegének gondolatával?

Nem. Ez pusztán azt mutatja, hogy szubsztancia-ideáink inadekvátak (lásd 2.2.). Egy idea akkor adekvát, ha tökéletesen jeleníti meg azt a mintát, amelyhez igazodnia kell. A szubsztancia-ideáknak rendszeresen együttjáró megfigyelhető minőségek nyalábjaihoz kell igazodniuk, csakhogy ezeket a minőségegyütteseket csak részlegesen ragadják meg. A szubsztancia-ideákba belefoglalt minőségegyüttesek, úgymond, sohasem „maximálisak". Azon dolgokban, melyeket ugyanabba a fajtába sorolunk, mindig vannak olyan minőségek, amelyek az ideából kimaradnak. Ez részben onnan származik, hogy ideáink, s az őket szolgáló szavak inkább köznapi, semmint tudományos célokat szolgálnak. Ezért rendszerint beérjük néhány olyan tulajdonság kiválasztásával, melyek könnyen felismerhetők, s amelyek révén az illető fajtát másoktól elég jól megkülönböztethetjük (III.6.30.). Szubsztancia-ideáink inadekvátságának másik oka az, hogy megalkotásukkor csak tapasztalataink szűk körére támaszkodhatunk. Márpedig a dolgokban számos olyan képesség rejlik, amelyek csak sajátos körülmények között nyilvánulnak meg (II.31.10.). Ezek csak empirikus kutatás útján tárhatók fel. S Locke pontosan ezt javasolja, amikor javaslatot tesz a szubsztanciák neveivel kapcsolatos nehézségek orvoslására:

[A] szubsztanciákkal kapcsolatban nem mindig nyugodhatunk bele a szó jelentése gyanánt közönségesen elismert, szokásos összetett ideába, hanem ennél kicsivel tovább kell mennünk, és a dolgok természetének és tulajdonságainak kutatásába magába kell fognunk, s ezáltal,

amennyire tőlünk telik, *tökéletesítenünk* elkülönített specieseikről ideáinkat, vagy különben olyanoktól kell őket megtanulnunk, akik a dolgoknak ezen fajtájához hozzászoktak, s tapasztalatot szereztek benne. Mert mivel a szándékuk az, hogy neveik az egyszerű ideák olyan gyűjteményeit helyettesítsék, amilyenek a természetben magukban a dolgokban ténylegesen is léteznek, s éppúgy a többi ember elméjében lévő, szokásosan elfogadott jelentésükben velük helyettesített összetett ideát is; ezért hogy jól definiálják a szavakat, *természetrajzi kutatásokat kell folytatniuk,* és gondos vizsgálatokkal a tulajdonságaikat fellelniük. Mert ahhoz, hogy a természeti és a szubsztanciális dolgokról folytatott beszélgetés és vitázás során elkerüljük a kellemetlenségeket, nem elegendő, hogy a helyes nyelvhasználattól eltanultuk azon köznapi, ám zűrzavaros vagy nagyon tökéletlen ideákat, amelyekhez minden egyes szót hozzácsatoltak, s hogy amikor használjuk, mindig ugyanarra az ideára tartogassuk őket; hanem azáltal, hogy megismerkedünk annak a fajta dolognak a természetrajzával, ki kell igazítanunk és el kell rendeznünk a minden egyes specifikus névhez hozzátartozó összetett ideánkat[.] (III.II.24. – kiemelés F. G.)

Vagyis, a szubsztanciák nevei kapcsán nem pusztán azt kell biztosítanunk, hogy mindnyájan ugyanazt az ideát kapcsoljuk ugyanahhoz a szóhoz, hanem magukat az ideákat is tökéletesítenünk kell, ehhez pedig empirikus kutatások szükségesek.

Mármost, ha alaposan megvizsgáljuk a dolgokat, felismerjük, hogy a névleges lényegeket nem megfelelően állítottuk fel. Ezt történik a „kímistákkal", akik kutatásaik során rájönnek, hogy azon dolgok, amelyeket kénként, antimonként vagy vitriolként osztályoztak, nem mindig ugyanúgy viselkednek. Az ilyen felismerések nyomán kiigazítjuk ideáinkat. Az olyan dolgokat, amelyek legszembetűnőbb vonásaikban megegyeznek ugyan, de bizonyos kísérleti feltételek között szisztematikusan eltérő módon viselkednek, a továbbiakban különböző fajtába fogjuk sorolni. Ahogy egyre több megfigyelhető minőség ideáját vesszük fel valamely névleges lényegbe, annál szigorúbbak lesznek az adott fajtához való tartozás feltételei, s ennek megfelelően, egyre egyöntetűbb lesz az illető fajtába sorolt egyedek viselkedése. Ennek következtében egyre valószínűbbé válik majd, hogy az egyazon fajtába sorolt egyedek belső szerkezete megegyezik, vagyis, hogy egy adott névleges lényeghez egy jól meghatározott, közös, valóságos lényeg tartozik.

Vagyis az iménti nehézségből nem következik az, hogy a névleges lényegek és a beléjük foglalt minőségekért felelős belső szerkezetek között nem állhat fenn kölcsönösen egyértelmű megfelelés. Csak az következik, hogy amíg az esetleges hétköznapi klasszifikációkat nem váltjuk fel részletes kutatásokon alapuló klasszifikációkkal, addig ilyen megfelelésre kevés az esély. Az, hogy minden egyes névleges lényeghez egy pontosan meghatározott valóságos lényeg tartozzon, nem lehetetlen: empirikus vizsgálódások révén elvben elérhető.

6.4. MIÉRT NEM LEHET A TESTEKRŐL TUDOMÁNY?

Az empirikus vizsgálódás azonban, mint láttuk, nem nyújt tudományos ismeretet. A természettudomány feladata az lenne, hogy a fajták valóságos lényege alapján feltárja tulajdonságaikat. Ekként éppúgy bizonyításra épülő tudást nyújtana, mint a matematika: a fajták tulajdonságaikat ugyanúgy valóságos lényegükből vezetnénk le, ahogy a háromszög valóságos lényegéből levezetjük azt, hogy belső szögeinek összege 180 fok. Csakhogy az effajta természettudomány Locke szerint elérhetetlen: „a tudományos természetfilozófia mindig is hatókörünkön kívül marad majd" (IV.3.26.).

Amikor emellett érvel, rendszerint a korpuszkuláris filozófiából vett példákra hivatkozik. Ezt tartja ugyanis az egyetlen ismert megközelítésnek, amely valódi tudományos magyarázatokkal kecsegtet. Abból indul ki, hogy a mechanikai szerkezetek sajátosságaival és működésével kapcsolatos magyarázataink eleget tesznek a tudományosság követelményeinek. Ha ismerjük a kulcs alakját és a zár felépítését, előre meg tudjuk mondani, hogy a kulcs kinyitja-e a zárat. Vagyis az alkatrészek sajátosságaiból és elrendeződéséből le tudjuk vezetni a mechanikai szerkezetek tulajdonságait. Mármost a korpuszkuláris megközelítés szerint a természeti testeket is gépeknek kell tekintenünk, s minőségeiket és viselkedésüket éppúgy alkatrészeik, vagyis a részecskék minőségeivel és elrendezéseivel kell magyaráznunk, mint a gépekét. Locke ugyan nincs tökéletesen meggyőződve e megközelítés helytállóságáról – pusztán hipotézisnek tekinti –, úgy gondolja azonban, hogy ez a legjobb, ami tőlünk kitelik. Ez az, ami „a legmesszebbre jut a testek minőségeinek értelmes magyarázatában; s tartok tőle, hogy az emberi értelem gyöngesége aligha képes ennek helyére egy olyat állítani, amelyik teljesebb és világosabb" (IV.3.16.). Ezért ott, ahol a korpuszkuláris filozófia semmilyen fogódzót nem kínál, okkal gyanakodhatunk arra, hogy a jelenség megértése meghaladja a képességeinket. Mindazonáltal a természettudomány lehetetlensége mellett szóló érvei nem a korpuszkuláris hipotézisen alapulnak. Nem használja azt premisszát, hogy ha valami nem érthető meg a korpuszkuláris felfogás alapján, akkor egyáltalán nem érthető meg. Ehelyett megállapítja, hogy a tudományos magyarázattal szemben támasztott követelményeknek, de facto, nem vagyunk képesek megfelelni, s ezt a korpuszkuláris filozófia segítségével illusztrálja. Vagyis a korpuszkuláris filozófiából vett példák inkább csak annak megmutatására szolgálnak, hogy még a legígéretesebb megközelítésünk sem kielégítő (Downing, „The Status of Mechanism").

Most lássuk, miért nem. Egy szubsztancia valamely tulajdonságáról tudományos magyarázatot nyújtani annyi, mint azt a szubsztancia valóságos lényegéből levezetni. Ennélfogva a tudományos magyarázat megköveteli a *valóságos lényegek* ismeretét. Márpedig ez a követelmény nem szokott teljesülni. Szubsztancia-ideáink pusztán rendszeresen együtt járó megfigyelhető minőségek ideáinak gyűjteményei. Ezek azonban pusztán névleges lényegek. A valóságos lényeg az „összes minőség alapzata", „mindazon működések forrása, amelyek a fajta bármelyik egyedénél megtalálhatók" (III.6.3.), erről pedig nincs ideánk. Ez, mint az előző szakaszban láttuk, a korpuszkuláris felfogástól függetlenül is belátható. Ha szubsztancia-ideáink megra-

gadnák a valóságos lényegeket, akkor magyarázattal szolgálnának arról, hogy az illető fajtába sorolt dolgok miért olyanok, amilyenek – márpedig nem szolgáltatnak ilyen magyarázatot. Továbbá, az empirikus vizsgálódás során nap mint nap szembesülünk azzal, hogy az együvé sorolt dolgok igencsak különböző sajátosságokkal bírnak. Ez megint csak azt jelzi, hogy ideáink, melyek révén a dolgokat fajtákba soroljuk, elvétik azt, ami minőségeiket ténylegesen meghatározza. Mármost, ha a korpuszkuláris hipotézis igaz, könnyen érthető, miért van ez így. A dolgok minőségeit az őket alkotó részecskék minőségei és elrendeződései határozzák meg. A részecskék azonban túl kicsik ahhoz, hogy észleljük őket.

Locke időnként úgy fogalmaz, mintha ez lenne az egyetlen oka annak, hogy nem lehet tudományunk a testekről: ha ismernénk a valóságos lényegeket, ugyanolyan tudásunk lenne a testekről, mint a geometriai tárgyakról.

Nem kétlem, hogy amennyiben föl tudnánk tárni két tetszőleges test parányi alkotórészeinek alakját, méretét, szerkezetét és mozgását, annyiban kísérletezés nélkül is ismernénk több, különböző, egymás irányában kifejtett működésüket, úgy, amiként most egy négyzet vagy egy háromszög tulajdonságait ismerjük. Elvégre ha úgy ismernénk a rebarbara, a bürök, az ópium és az ember részecskéinek mechanikai jellemzőit, amint az órás ismeri az óra ilyetén jellemzőit, melyek által az végbeviszi a maga működéseit, valamint egy reszelőéit, amely az óra alkatrészeinek dörzsölése révén megváltoztatja valamelyik fogaskerék alakját, akkor éppúgy előre meg tudnánk mondani, hogy a rebarbara meghajtja, a bürök megöli, az ópium pedig elaltatja az embert, ahogyan az órás is megmondhatja, hogy egy darabka papiros, mit a szabályozókészülékbe csúsztatott, megakasztja majd az óra járását, míg ki nem veszik onnét; vagy hogy ha az óra valamely kisebb részét egy reszelővel megdörzsölik, a szerkezet végleg elveszíti mozgását, s az óra többé nem fog járni. Ez esetben az ezüst oldódása a választóvízben, illetőleg az aranyé a királyvízben (nem pedig fordítva) talán nem is volna nehezebben kiismerhető, mint amennyire a kovácsnak nehéz megértenie, miért az egyik kulcs elfordítása nyitja a zárat, s nem a másiké. Ámde amíg csak híján vagyunk olyan érzékeknek, melyek eléggé élesek ahhoz, hogy fölfedjék a testek apró részecskéit, s ideákhoz juttassanak bennünket mechanikai jellemzőikről, mindaddig be kell érnünk azzal, hogy tudatlanok maradunk a testek tulajdonságait és működési módjait illetően; s nem is szerezhetünk felőlük nagyobb bizonyosságot, mint amennyit egynémely kísérlettel elérhetünk. (IV.3.25.)

Vagy:

Ha rendelkeznénk olyan szubsztancia-ideákkal, melyekből megtudhatnánk, milyen valós alkat idézi elő amaz érzéki minőségeket, melyeket megtalálunk bennük, s e minőségek miként származnak abból, akkor a szubsztanciák valós lényegét leíró, saját elménkben lévő, fajalkotó ideák segédletével bizonyosabban megállapíthatnánk tulajdonságaikat, s fölfedezhetnénk, miféle minőségekkel rendelkeznek, illetve miféléklel nem, mint most érzékeink segítségével; és akkor az arany tulajdonságainak megismeréséhez nem volna inkább szükséges, hogy az arany létezzék, s hogy mi kísérleteket hajtsunk végre rajta, mint amennyire a háromszög tulajdon-

ságainak megismeréséhez szükséges az, hogy akár csak egyetlen háromszög is létezzék bárminő anyagban; hisz ehhez az elménkben lévő idea elégséges volna mindkét esetben. (IV.6.11.)

Tudatlanságunk okainak tételes felsorolásakor azonban mindig megemlít egy másik okot is, *az ideák közötti kapcsolatok hiányát* (IV.3.12, 22, IV.6.7.). Ahhoz, hogy a fajta tulajdonságait megmagyarázzuk, nem elég, ha ismerjük a valóságos lényeget. Képesnek kell lennünk arra is, hogy az előbbieket levezessük az utóbbiból. Márpedig ez csak akkor lehetséges, ha a valóságos lényeg ideája kapcsolatban van a tulajdonságok ideáival. A bizonyítás nem más, mint két idea kapcsolatának más ideák közvetítésével történő belátása (lásd 7.1.); következésképp, ha az ideák kapcsolatát nem látjuk át, bizonyítani sem tudunk. Bár a testek tudományának ezen akadályát Locke világosan elkülöníti az előbbitől, ti. a valóságos lényegek nem ismeretétől, elképzelhető, hogy ez valójában nem önálló akadály, hanem csak az előbbi következménye. Talán a következőre gondol. Azon szubsztancia-ideák, amelyekkel ténylegesen rendelkezünk, nincsenek kapcsolatban e szubsztanciák tulajdonságainak ideáival. Ha ellenben lenne ideánk a valóságos lényegről, az látható kapcsolatban lenne a tulajdonságok ideáival. Vagyis az ideák közötti kapcsolatok pusztán azért hiányoznak, mert nincs ideánk a valóságos lényegről.

Csakhogy, miként arra Margaret Wilson („Superadded Properties") felhívta a figyelmet, Locke egyes passzusai azt sugallják, hogy a második akadály nem redukálható ilyen módon az elsőre.

> Némely ideáinkban bizonyos viszonyok, habitusok és összefüggések oly szembeötlően foglaltatnak benne maguknak az ideáknak természetében, hogy el sem tudjuk gondolni, hogy bármely, tetszőleges hatalom képes volna elválasztani őket egymástól. Mármost csakis ezek esetében juthatunk el a bizonyos és egyetemes tudásra. Ekképp egy egyenes vonalak határolta háromszög szükségszerűen magával hordja szögeinek két derékszöggel való egyenlőségét. S azt sem tudjuk fölfogni, hogy e viszony, két idea ilyetén összefüggése esetleg megváltozhassék, vagy bárminő önkényű hatalomtól függjön, mely szabad választás alapján határozta meg őket így, s amely másként is határozhatott volna. Ámde miután az anyag részeinek összetapadása és folytonossága, a színek és hangok stb. érzékletének létrejötte bennünk impulzus és mozgás hatására, sőt a mozgás eredendő szabályai s továbbítódása is olyan dolgok, melyekben nem fedezhetünk föl semminemű természetes összefüggést egyetlen, birtokunkban lévő ideával sem, ezért nem tehetünk egyebet, mint hogy a bölcs építőmester önhatalmú akaratának s tetszésének tulajdonítjuk őket. (IV.3.29.)

A nehézséget, ezek szerint, nem az okozza, hogy a megfelelő ideák hiánya miatt nem látjuk meg a dolgok közötti kapcsolatokat, hanem az, hogy az ideák által jelölt dolgok nincsenek is szükségszerű kapcsolatban. A háromszög lényege és belső szögeinek összege közötti kapcsolat szükségszerű. Amikor Isten úgy döntött, hogy háromszögeket teremt, nem kellett egy további döntést is hoznia belső szögeik összegéről, sőt, nem is hozhatott volna olyan döntést, hogy a belső szögek összege más legyen. A háromszög és tulajdonságainak kapcsolatán semmilyen hatalom nem változtathat.

Az impulzus és az érzékletek között azonban nem ilyen kapcsolat van. Bár tény, hogy az érzékletek impulzus és mozgás hatására jönnek létre bennünk, a kettő kapcsolata nem érthető meg. Az ugyanis, hogy a mozgás egy adott fajtája miféle érzékletet kelt bennünk, nem pusztán a mozgás jellegén és a mi fiziológiánkon múlik, hanem közrejátszik benne Isten „önhatalmú akarata és tetszése". Egy bizonyos fajta mozgás azért kelti fel bennünk mondjuk a kék szín ideáját, mert Isten így rendelkezett. Szabadságában állhatott volna másként is rendelkezni, mely esetben az illető mozgás esetleg másmilyen, vagy éppenséggel semmilyen ideát nem hozna létre bennünk. Ha ez így van, még akkor sem érthetnénk, hogy az impulzus és a mozgás és miként hozhat létre érzékleteket, ha mindent tudnánk a mozgásról és az impulzusról, és saját fiziológiánkat is tökéletesen ismernénk. A kettő kapcsolata Isten önhatalmú döntésén múlik, melyről legfeljebb kinyilatkoztatás révén szerezhetünk tudomást, természetes képességeink révén nem.

Tudatlanságunk e második oka komoly kérdéseket vet fel azzal kapcsolatban, hogy Locke miként gondolkodik a természet rendjéről, és hogy álláspontja egyáltalán koherens-e. Itt voltaképpen két kérdésről van szó, melyek szorosan összefüggnek. Az első az, hogy mi a természeti rend forrása, a *dolgokban lakozó szükségszerűség,* avagy *Isten önkényes akarata.* Az előbbi álláspont szerint Isten olyan dolgokat teremtett, amelyek gazdag lényeggel, avagy természettel bírnak, amelyekbe mintegy bele van programozva, hogy különböző körülmények között hogyan viselkedjenek. Például azt, hogy két dolog hogyan hat egymásra, a dolgok természete és a releváns körülmények tökéletesen meghatározzák. Ami történik, a dolgok természetéből fakad, s ezért szükségszerű. Az ellentétes álláspont szerint a dolgok természete vagy lényege meglehetősen sováryka. Az, ami valamit egy bizonyos fajta dologgá tesz, távolról sem határozza meg, hogy az illető dolog adott körülmények között miként fog viselkedni. Hogy a dolgok mégis bizonyos meghatározott módokon viselkednek, vagyis hogy a természetben rend van, Isten akaratának köszönhető, aki szabadon eldöntötte, hogy a dolgok különféle fajtái milyen szabályoknak engedelmeskedjenek. Ezt a kérdést a mai terminológiában úgy lehetne megfogalmazni, hogy mi a természeti törvények státusza. Az első álláspont szerint a természeti törvények ráépülnek a dolgok természetére: ha adottak a dolgok, adottak velük együtt a törvények is. A második álláspont szerint nem maguk a dolgok határozzák meg a törvényeket, hanem Isten önkényes akarata.

Az ezzel a kérdéssel szorosan összefüggő másik kérdés arra vonatkozik, hogy vajon az ész *képes-e feltárni* a természet rendjét. Ha a természeti rend forrása Isten önkényes akarata, a kérdésre nemleges választ kell adni, hiszen Isten önkényes akaratát eszünk nem látja át. Ha ellenben a dolgok rendje a dolgok természetéből származik, akkor lehetséges igennel válaszolni. Nem kötelező: ha a dolgok lényege rejtve van előttünk, vagy ha eszünk képtelen átlátni, hogy a dolgok lényegéből milyen tulajdonságok fakadnak, akkor eszünkkel még akkor sem ismerhetjük meg a természet rendjét, ha azt a dolgok természete, nem pedig az isteni önkény szabja meg. Vagyis annak, aki hisz a természet ész általi megismerhetőségében, a dolgokban lakozó szükségszerűségben is hinnie kell, de ez megfordítva nem igaz.

Mármost első látásra úgy tűnik, hogy e két kérdésben Locke nem képvisel következetes álláspontot.[21] Egyfelől, mintha azt gondolná, hogy a dolgok rendjét a dolgok korpuszkuláris felépítése tökéletesen meghatározza, s ezt a rendet csupán azért nem vagyunk képesek felismerni, mert nem ismerjük a valóságos lényegeket. Azt állítja például, hogy „e parányi és érzékelhetetlen részecskék alakjával, tömegével, szerkezetével és mozgásával a testek összes jelensége megmagyarázható" (*Elements,* 304.). Ismételten leszögezi, hogy a dolgok minőségeit belső alkatuk vagy valóságos lényegük határozza meg (II.31.6, III.3.15, 18., III.6.3, 6, 8–9, 19, IV.3.11, IV.3.25, IV.6.10–12, 15.). A valóságos lényeg és a minőségek kapcsolatát sokszor párhuzamba állítja a síkidomok és tulajdonságaik közti kapcsolattal, mely kapcsolat egyrészt szükségszerű, másrészt ésszel felfogható (II.31.3, 6, III.3.17–18., III.6.8, III.11.23, IV.3.25–26., IV.6.11.). Továbbá, többször is leírja, hogy ha ismernénk a dolgok belső alkatát vagy valóságos lényegét, akkor ennek alapján tulajdonságaikat is megismerhetnénk (II.31.6, III.11.23, IV.3.25, IV.6.11.). Csakhogy máshol éppen az ellenkező álláspontot látszik képviselni, ti. azt hogy a dolgok rendje Isten önkényes akaratán múlik, s az ész által megismerhetetlen. Például: „az anyaggal és a mozgással a természet nagy jelenségeinek egyike sem magyarázható meg, amihez elég a gravitáció közönséges példájával élnem, amelyről úgy gondolom, hogy nem magyarázható meg az anyag semmilyen természetes művelete révén, vagy bármilyen más mozgástörvény által, hanem csak a legfőbb lény pozitív akaratával, aki azt elrendelte" (*Some Thoughts,* §192.). Más helyeken is hasonló módon hivatkozik Isten akaratára (IV.3.6, 28–29.; *Works,* IV, 460, 466–8; „An Examination", 217, 239.). Ráadásul ez nagyon is egybevág a tervezési érv általa proponált változatával. Az érv során egyebek között azt állítja, hogy az anyag nem mozgathatja önmagát, és nem hozhat lére gondolkodást; ennélfogva Istennek léteznie kell, mert másként sem mozgás, sem gondolkodás nem jöhetett volna létre (IV.10.10, 16–18.). Ezeket a vonásokat Isten „adja hozzá" *[superadd]* az önmagában tehetetlen anyaghoz.

Vajon Locke valóban következetlen? A kommentátorok többsége úgy véli, hogy az ellentmondás inkább csak látszólagos. Abban viszont nincs egyetértés, hogy miként is lehet feloldani. Ayers amellett száll síkra, hogy az ideák kapcsolatának hiányára, illetve az Isten akaratára vonatkozó passzusok nem jelentik azt, hogy Locke kételkedne abban, hogy a szükségszerűség magukban a dolgokban lakozik, s hogy a természet rendje az ész által elvben megismerhető. Szerinte, amikor Locke azt mondja, hogy nem észleljük ideáink kapcsolatát, csupán jelenlegi tudatlanságunkat ecseteli. A természetben igenis léteznek szükségszerű kapcsolatok, csak éppen ideáink között mindeddig nem sikerült a kapcsolatot fellelni, vagy éppenséggel nem rendelkezünk megfelelő ideákkal ezek felismeréséhez („Mechanism", 212–4.). Amikor pedig Isten önkényes akaratáról beszél, ez éppúgy jelentheti tudatlanságunk beisme-

[21] A Locke álláspontjára vonatkozó kérdést rendszerint olyan a formában szokták feltenni, hogy összefér-e az a mechanikai filozófiával. Én azért nem ebben a formában teszem fel, mert szeretném elkerülni azt a nehéz kérdést, hogy mit is értsünk mechanikai filozófián. A mechanikai megközelítés híveinek tábora a 17. században sem volt egységes, s definíciójában a mai kommentárok sem értenek egyet.

rését, mint annak leírását, amit az emberek mondani szoktak, ha olyan jelenségekről faggatják őket, melyeket egyáltalán nem értenek (*Locke,* II, 150–1.). A természeti szükségszerűség gondolatának Ayers szerint az sem mond ellent, amit Locke istenérvében állít, ti. hogy mozgás és gondolkodás nem jöhetett volna létre Isten nélkül:

> Isten és a természet között olyan a munkamegosztás, hogy ha Isten megteremt egy kezdeti kaotikus állapotot, amelyben a részecskék véletlenszerűen mozognak, akkor ebből természetesen úton is kialakulhatott volna egy a jelenlegihez hasonló állapot, anélkül, hogy Isten bármilyen további erőfeszítést tett volna, ha szabad így fogalmaznom. De a világnak vannak bizonyos rendezett vonásai, amelyek csak egy olyan kezdeti állapotból alakulhattak ki, amely nem kaotikus volt, hanem gondosan ki lett választva, s amelyben a mozgások kezdetben irányítottak voltak, nem pedig véletlenszerűek. Más szóval feltételeznünk kell, hogy Isten gondosan kiválasztotta az eszközöket az ilyen bonyolult és értékes célok eléréshez. Ez utóbbiakat nevezi Locke „kiválóságoknak" vagy tökéletességeknek, amelyeket Isten „hozzáad". (Ayers, „Mechanism", 234.)

Vagyis a „hozzáadás" nem önkényes törvények meghozatalát jelenti, hanem inkább a természeti szükségszerűség kihasználását: Isten olyan módon rendezi el a kezdeti feltételeket, hogy aztán, a természeti szükségszerűség révén, olyan dolgok is megjelennek, amelyek Isten beavatkozása nélkül nem jöttek volna létre. Ayers ennek kapcsán még a lényeg-működés megkülönböztetésére is utal. Az óra lényege, azaz felépítése, meghatározza működésének módját, azonban nem tartalmazza magát a működést. Az adott felépítésű óra csak akkor kezd működni, ha valaki felhúzza, s az, hogy valaki ezt megteszi, nem része a felépítésének. A működés tehát esetleges, jóllehet olyan törvények irányítják, amelyek nem azok. A mozgással is ez a helyzet. Törvényei nem önkényesek, de azért el kell indítani. És pontosan ez az, amit Isten tesz: megteremti az anyagot, mozgásba hozza, aztán békén hagyja. Ugyanez áll a gondolkodásra is (uo. 227, 229.).

A „hozzáadás" ilyen értelmezése valóban feloldja az ellentmondást, csakhogy, mint Milton figyelmeztet, Ayers elképzelése nem vág teljesen egybe azzal, amit Locke istenérvében ténylegesen állít („Lockean Mechanism", 236–8.). Ayers úgy jellemzi Locke álláspontját, hogy a világ jelenlegi állapota természetes módon is kialakulhatott volna, jóllehet ez rendkívül valószínűtlen fejlemény lett volna. De Locke nem azt mondja, hogy rendkívül valószínűtlen, hanem azt, hogy lehetetlen: „Elvégre éppoly lehetetlen, hogy a tudást teljes mértékben nélkülöző, vaktában működő és minden észlelés híján lévő dolgok tudással rendelkező lényt hívjanak életre, mint amennyire lehetetlen, hogy egy háromszög három olyan szöget adjon magának, melyek összege nagyobb, mint két derékszög" (IV.10.5.; vö. IV.10.10–11, 16–18.). Továbbá, Ayers értelmezésében nem akármilyen anyag képes gondolkodásra, hanem csak a nagyon gondosan elrendezett anyag. De Locke mintha nem tartaná fontosnak az elrendezést. Stillingfleet ama kérdésére, hogy az állatok miért nem képesek az absztrakcióra, így válaszol: „ha a mindenhatóság *bármilyen* szilárd szubsztanciának gondolkodást adományozhat, e képességet Isten, aki tudja, hogy egy dologhoz a gondolkodás milyen módja vagy mértéke illik, tetszése szerint, kisebb vagy nagyobb

mértékben adományozhatja" (*Works,* IV, 468., kiemelés F. G.; vö. uo. 464–5, 470–1.). Legalább ilyen súlyos nehézség az is, hogy az Ayers-féle értelmezés fényében Locke istenérve egy meglehetősen nyilvánvaló tévedésen alapul. Az érv egyértelműen deduktív érvként van tálalva (IV.9.2., IV.10.1.). De, amint ezt Ayers is tisztán látja („Mechanism", 249–50.): abból, hogy valószínűtlen, hogy a mozgás és a gondolkodás természetes úton kialakuljon, nem következtethetünk deduktíven Isten létezésére, hanem csak arra, hogy létezése meglehetősen valószínű. Ezt Locke-nak látnia kellett volna. Mindezek fényében Ayers álláspontja nem tűnik meggyőzőnek.

McCann pontosan az ellentétes megoldást javasolja: szerinte Locke következetesen azt az álláspontot képviseli, hogy a természet rendjét Isten önhatalmú akarata szabja meg. A „hozzáadás" azt jelenti, hogy Isten az anyagot általában, illetve annak sajátos felépítésű darabjait, felruházza bizonyos olyan minőségekkel vagy képességekkel, amelyekkel azok önmagukban nem rendelkeznek („Lockean Mechanism", 248–54.). Ennek során az anyag nem veszti el eredeti sajátosságait, és nem alakul át valami mássá. Ha Isten valamilyen anyagdarabhoz hozzáadja az önmagától való mozgás vagy a gondolkodás képességét, attól az illető anyagdarab megmarad anyagnak (*Works,* IV, 460.). A hozzáadás azt sem jelenti, hogy Isten elhelyez az anyagdarabban valamiféle nem anyagi összetevőt, valamilyen immateriális mozgatót vagy gondolkodót. Ehelyett úgy kell elgondolnunk, hogy Isten életbe léptet egy törvényt. Az anyag lényegéhez, például, nem tartozik hozzá a gravitáció. Az anyag kiterjedt, tömör szubsztancia, s ebből önmagában nem következik, hogy az anyag részeinek vonzaniuk kell egymást. A gravitációval Isten ruházza fel az anyagot. Más esetekben Isten bizonyos jellegzetes felépítésű testekhez ad hozzá valamilyen képességet. Így jön létre a kapcsolat elsődleges és másodlagos minőségek között. Bizonyos korpuszkuláris elrendezések azért éppen a sárga szín ideáját keltik fel bennünk, mert Isten éppen ezekhez az elrendezésekhez adta hozzá az illető idea előidézésének képességét.

A 'törvény' szó használata mindenképpen McCann álláspontja mellett szól. Bár Locke csak ritkán használja a szót természeti törvény értelmében, amikor így használja, mindig valamilyen Isten által elrendelt szabályszerűséget ért alatta, amely meghaladja felfogóképességünket (II.32.14., IV.3.25.; „An Examination", 239.). De mi a helyzet azokkal a szövegrészekkel, ahol Locke valami olyasmit állít, hogy a valóságos lényegek révén megismerhetjük a szubsztanciák tulajdonságait? McCann szerint Locke valójában nem kötelezi el magát emellett („Lockean Mechanism", 257–8.). A fentebb hosszabban idézett IV.3.25.-ben pusztán azt állítja, hogy „amennyiben föl tudnánk tárni két tetszőleges test parányi alkotórészeinek alakját, méretét, szerkezetét és mozgását, annyiban *kísérletezés nélkül* is ismernénk *több,* különböző, egymás irányában kifejtett működésüket" (kiemelés F. G.). A valóságos lényegekből ezek szerint nem az összes tulajdonságot tudnánk levezetni. Továbbá az, hogy nincs szükség kísérletezésre, úgy is érthető, hogy a levezetés előzetesen megszerzett általános tapasztalatokon alapul. Amikor az órás előre megmondja, hogy bizonyos beavatkozások hogyan hatnak az órára, nem egyedül az óra szerkezetére vonatkozó ismereteit hasznosítja, hanem felhasználja a mechanikai kölcsönhatásokkal kapcsolatos általános törvényeket is. E törvények azonban az ész számára felfoghatatlan nyers szabály-

szerűségek, melyeket csupán tapasztalati úton ismerhetünk meg. Amikor pedig Locke ezt a fajta ismeretet a háromszög tulajdonságaira vonatkozó tudáshoz hasonlítja, a hasonlatot nem kell szorosan értelmezni, mint ahogy a szintén idézett IV.3.29.-ben erre figyelmeztet is.[22] Ugyanez adja meg a kulcsot a IV.3.25. után idézett IV.6.11. bekezdéshez is.

E paragrafusokat lehetséges így olvasni, ha nem is kötelező. Viszont némileg problematikusnak tartom azt, ahogy McCann a következő szöveghelyet értelmezi:

> Habár azt mégsem lehet kétségbe vonni, hogy a húsban fogva tartottaknál magasabb rangú szellemeknek éppoly világos ideáik lehetnek a szubsztanciák alapvető alkatáról, mint nekünk a háromszögről, és így megfigyelhetik, hogyan folyik belőlük minden tulajdonságuk és műveletük, a mód azonban, ahogy ehhez a tudáshoz jutnak, meghaladja felfogásunkat. (III.11.23.)

McCann szerint „ez az ellen szól, hogy ehhez a tudáshoz geometriai bizonyítás útján, vagy valami ahhoz nagyon hasonló módon jutnak el, egyedül a szubsztancia valóságos lényegére támaszkodva" („Lockean Mechanism", 258.). Szerintem itt nem az haladja meg felfogásunkat, hogy a magasabb rendű szellemek a szubsztanciák belső alkatából kiindulva miként ismerik meg a szubsztanciák tulajdonságait, hanem az, hogy miként tesznek szert ideákra a szubsztanciák belső alkatáról. Ezt a kérdést Locke máshol is érinti, s megkockáztatja azt a „furcsa feltevést" is, hogy a magasabb rendű szellemek esetleg képesek érzékszerveik felépítését tetszés szerint megváltoztatni (II.23.13).

Még kevésbé elfogadható a következő passzus értelmezése:

> Az összetett szubsztancia-ideák, mint erre már rámutattunk, egyszerű ideák bizonyos társításai, amelyek megfigyelésünk, illetve föltevésünk szerint állandóan együtt léteznek. De egy ilyetén összetett idea nem lehet egyetlen szubsztancia valóságos lényege sem; mert akkor a vizsgált testben fölfedezhető tulajdonságok ezen összetett ideától függenének, és levezethetők is volnának belőle. Nyilvánvaló azonban, hogy összetett szubsztancia-ideáink nem tartalmaznak olyan ideákat, melyektől a szubsztanciákban megtalálható minden egyéb minőség függene. (II.31.6.)

Ez McCann szerint a skolasztikus álláspont ellen szóló reductio („Lockean Mechanism", 257.). Nem Locke, hanem a skolasztikusok gondolják úgy, hogy a szubsztanciák tulajdonságai valóságos lényegükből következnek. Ebből a feltevésből, valamint a skolasztikusok ama további feltevéséből, hogy szubsztancia-ideáink valóságos lé-

☞ [22] Stuart szerint a hasonlatot szigorúan kell ugyan venni, de ez nem jelenti a természeti szükségszerűség elismerését („Locke's Geometrical Analogy"). Locke valójában azt állítja, hogy a tudományos magyarázat, csakúgy mint a geometriai bizonyítás, deduktív. A háromszög tulajdonságai éppúgy deduktíve következnek a háromszög definíciójából, mint az óra viselkedése felépítéséből és a mechanikai törvényekből. Ettől eltekintve Stuart álláspontja lényegében megegyezik McCannével. Csak abban az általam tudatosan elkerült kérdésben nem értenek egyet, hogy Locke álláspontja összeegyeztethető-e a mechanikai filozófiávam. McCann szerint igen, Stuart szerint nem („Locke on Superaddition and Mechanism").

nyegre vonatkoznak, az a nyilvánvalóan hamis következmény adódik, hogy szubsztancia-ideáinkból le tudjuk vezetni a testek felfedezhető tulajdonságait. Minthogy e következmény hamis, szubsztancia-ideáink pusztán névleges lényegek. Az érv konklúzióját illetően McCannek igaza van, s igaza van abban is, hogy az érv nem követeli meg, hogy Locke maga is elfogadja a skolasztikusok azon feltevését, hogy a tulajdonságokat a valóságos lényeg határozza meg. Ugyanakkor az érv nem tiltja meg e feltevés elfogadását. Márpedig Locke számtalan olyan összefüggésben is elmondja, hogy a dolgok tulajdonságait valóságos lényegük avagy belső alkatuk határozza meg, amikor szemlátomást nem a skolasztikussal vitatkozik (III.3.15, 18, III.6.3, 6, 9, 19, IV.3.11, IV.6.10, 12, 15.).[23] Ennek fényében McCann javaslata sem meggyőző.

Tehát arra jutottunk, hogy a Locke megfogalmazásai közötti ellentmondás nem oldható fel egyik irányban sem. Locke mintha egyfelől azt képviselné, hogy a dolgok tulajdonságait és viselkedését valóságos lényegük tökéletesen meghatározza, s hogy a valóságos lényegek és a tulajdonságok kapcsolata elvileg az ész által megismerhető, másfelől pedig azt, hogy a dolgok viselkedése Isten önkényes, s ennélfogva megismerhetetlen akaratán múlik. Úgy gondolom azonban, hogy ez nem olyan súlyos ellentmondás, amely komolyan fenyegetné a locke-i ismeretelméletet, hanem perifériális következetlenség, amelynek nem kell jelentőséget tulajdonítanunk. Locke valójában *akkor* keveredett volna súlyos ellentmondásba, ha határozottan elkötelezi magát az egyik vagy a másik lehetőség mellett. Honnan tudhatnánk például, hogy a gravitáció az anyag lényegéből fakadó szükségszerű tulajdonság-e, vagy valamiféle hozzáadott tulajdonság, mely ugyan nem ellentétes az anyag lényegével, de nem abból, hanem Isten akaratából származik? Annak eldöntéséhez, hogy a gravitáció levezethető-e az anyag természetéből, ismernünk kellene az anyagi szubsztancia természetét. Csakhogy, mint már láttuk, Locke szerint sejtelmünk sincs sem az anyagi, sem a gondolkodó szubsztancia természetéről (lásd 6.2.). Mind a két esetben csak azt tudjuk, hogy az anyagnak illetve a szellemnek vannak bizonyos általános jellemzői, a tömör részek összetapadása és a mozgás lökés általi továbbadásának képessége, illetve a gondolkodás és a mozgás elindításának képessége. Arról, hogy mi felelős ezekért az általános jellemzőkért, hogy mi magyarázza azokat, sejtelmünk sincs. Sőt: még azt sem tudjuk, hogy az anyagi és a gondolkodó szubsztancia nem azonos-e, ti. nem zárható ki, hogy a gondolkodás is az anyagi szubsztancia tevékenysége (IV.3.6., lásd 10.3.). Mármost, ha tökéletesen tudatlanok vagyunk az anyagi szubsztancia természetével kapcsolatban, honnan tudhatnánk, hogy a gravitáció az anyag természetéből fakad-e, avagy isteni döntés eredménye? Ahhoz, hogy Locke határozottan elkötelezze magát az egyik vagy másik lehetőség mellett, valami olyasmit kellene tudnia, amit bevallottan nem tud. Tehát egyszerűen nincs joga állást foglalni.[24]

[23] Csupán egyetlen olyan szöveghely van, amely értelmezhető a McCann javasolta módon (III.6.8.).

[24] Ez az érv felhasználja az általános szubsztancia Ayers-féle interpretációját (lásd 6.2.). A McCann-féle állásponttal vitatkozva Ayers maga is megjegyzi, hogy a szubsztanciáról való tudatlansága miatt Locke nem szállhat síkra amellett, hogy a dolgok viselkedését Isten önkényes akarata határozza meg (*Locke*, II, 147–8.). Csakhogy ez az érv visszafelé is működik: tudatlansága okán Locke a dolgokban lakozó szükségszerűség gondolatát sem képviselheti.

Természetesen az, hogy Locke-nak nincs joga állást foglalni, végképp nem jogosítja fel arra, hogy kétféleképpen is állást foglaljon. De azt, hogy ellentétes irányba mutató megfogalmazásokkal él, némileg túlzás olyan formában megfogalmazni, hogy ugyanarra a kérdésre ellentmondó válaszokat ad. Azt a kérdést ugyanis, hogy a természet rendje a dolgok lényegéből avagy Isten önkényes akaratából származik-e, ilyen általános formában sehol nem veti fel. Inkább úgy tűnik, hogy aszerint hajlik az egyik vagy a másik válasz irányába, hogy éppen milyen példákat tekint. Ha a mechanikai szerkezetekre gondol, adottnak veszi, hogy a jelenségek megmagyarázhatók a belső alkat avagy valóságos lényeg alapján. A standard példa erre az óra (II.23.12, III.6.3, III.6.9, IV.3.25.). Ha adottak a fogaskerekek – vagyis a tömör, összetapadó részek –, ezek geometriai sajátosságai, elrendeződésük, valamint ha adottnak vesszük a lökés általi mozgástovábbítás képességét, másra nincs is szükség: ezek alapján tökéletesen megérthető a mutatók mozgása.[25] Vannak olyan jelenségek, amelyek némi analógiát mutatnak a mechanikai szerkezettel. Az, hogy az ópium elaltatja az embert, némiképp hasonlít ahhoz, mint amikor egy a szabályozószerkezetbe csúsztatott papírlappal ideiglenesen megakasztjuk az óra működését; az pedig, hogy a bürök megöli az embert, párhuzamba állítható azzal, hogy valamilyen rész lereszelésével mindörökre működésképtelenné tesszük az órát (IV.3.25.). Az ilyen esetekben feltételezhetjük, hogy ha ismernénk a valóságos lényegeket, tudásra tehetnénk szert. Amikor tehát mechanikai szerkezetekről, vagy azokra emlékeztető jelenségekről van szó, Locke elfogadja a természeti szükségszerűséget.

Kétségei mindig olyankor támadnak, amikor a mechanikai magyarázat nem látszik lehetségesnek. Az ilyen jelenségeknek két fajtája van. Az egyik a testek olyan általános sajátosságaival kapcsolatos, melyeket a mechanikai magyarázatok során előfeltételezünk. Ilyen a részecskék összetapadása; ennek kapcsán próbálkozhatunk ugyan mechanikai magyarázatokkal, de ezek egyike sem megfelelő (II.23.23–27., IV.3.29. lásd 6.2.). Szintén ilyen, a lökés általi mozgástovábbítás (II.23.28–9., IV.3.29.), valamint a gravitáció (*Elements* 281., *Some Thoughts,* §192.; *Works,* IV, 463, 467.) – ezeknél még csak ötleteink sincsenek arra nézve, hogy miként festhetne mechanikai magyarázatuk. A második fajtába a mentális tevékenységek tartoznak. Egyrészt magát a gondolkodást nem tudjuk magyarázni (II.23.26–9.). Másrészt azt sem tudjuk megmagyarázni, hogy a testek miként keltik fel bennünk a másodlagos minőségek ideáit (IV.3.11-15, 28–9.). Az ilyen esetekben nem kínálkozik semmilyen mechanikai analógia. A jelenségek e két csoportjánál nem egyszerűen az a probléma, hogy nem ismerjük a belső szerkezeteket, hanem az, hogy el sem tudjuk gondolni, hogy miként magyarázhatók meg parányi részek elrendeződése és mozgása alapján. Ezért mondja Locke, hogy hiányzik az ideák közötti kapcsolat, s ezért beszél hozzáadásról vagy Isten önhatalmú akaratáról.

A különböző irányba mutató példák talán beleilleszthetők egyetlen koherens ál-

☞ [25] Valószínűleg az ilyen esetek miatt nem zárja ki Locke kategorikusan a testekre vonatkozó tudás lehetőségét. „Csak *kevés* olyan egyetemes ítélet igazsága ismerhető meg, mely a szubsztanciákkal kapcsolatos" (IV.6.6. – kiemelés F. G.; vö. IV.6.7, IV.12.9–10.).

láspontba. Ayers és McCann ilyen lehetséges álláspontokat körvonalaznak. Locke maga azonban nem fejt ki koherens álláspontot. Erre, mint láttuk, nincs is joga, hiszen nem ismerjük sem az anyagi, sem a gondolkodó szubsztancia természetét. De ha nincs, és nem is lehet következetes álláspontja, akkor vajon miért szerepeltet mégis ellenkező irányba mutató példákat? A magyarázat valószínűleg az, amit e szakasz elején írtam: a korpuszkuláris filozófiát pusztán példaként használja. A testekről két okból nem rendelkezünk tudománnyal: nem ismerjük a valóságos lényegeket, és gyakran hiányzik az ideák közötti kapcsolat. A példák világossá teszik, hogy a két ok, külön-külön, miként teszi lehetetlenné a testek tudományát. Ilyen példák nélkül az olvasó nehezebben értené, hogy Locke mire is gondol. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a példák és magyarázataik ellentétes irányba mutatnak. Ez azonban nem bír különösebb jelentőséggel. Egyrészt azért nem, mert pusztán példákról van szó, melyek problematikus volta nem fenyegeti Locke ismeretelméleti megállapításait. Másrészt azért nem, mert a feszültséget akár el is lehetett volna kerülni. Locke mondhatta volna a következőt. Tudásunkat két dolog gátolja: hogy nem ismerjük a valóságos lényegeket, és hogy hiányzik az ideák közötti kapcsolat. Amennyiben a természet törvényeit a dolgok természete határozza meg, s amennyiben ezek a törvények az ész által beláthatók, akkor a második akadály az elsőre redukálódik. Ha ismernénk a valóságos lényegeket, az ideák közötti kapcsolat átlátható lenne. Amennyiben viszont a természet törvényei Isten önkényes akaratán múlnak, még a valóságos lényegek ismeretében sem tehetnénk szert tudásra. Minthogy a törvények státuszával nem vagyunk, és nem is lehetünk tisztában, nem tudhatjuk, hogy a két akadály milyen viszonyban van egymással.[26] Az, hogy Locke miért nem ilyen formában fejti ki mondanivalóját, valószínűleg azzal magyarázható, hogy a természeti rend forrását illető kérdés, a maga teljesen általános formájában, fel sem ötlött benne. Ezért nem is tudatosította, hogy a két akadályt illusztráló példái nem illeszkednek jól egymáshoz.

A testekről tehát nem lehetséges tudomány. Locke-tól azonban mi sem áll távolabb, mint hogy kétségbe essen emiatt. Arra kell törekednünk, amire képesek vagyunk, ez pedig a kísérleti vizsgálódás. Szemben a matematikával és az erkölccsel, ahol az általános ideák megfontolása révén tudásra tehetünk szert,

> itt homlokegyenest ellenkező utat kell bejárnunk: az ilyen létezők valóságos lényegéről alkotott ideák hiánya miatt ugyanis gondolkodásunktól a dolgokhoz magukhoz kell fordulnunk, annak megfelelően, amint azok léteznek. Itt a tapasztalatnak kell megtanítania engem arra, amire az ész nem tud kioktatni; s egyedül próba útján tudhatom meg bizonyosan, minő további minőségek léteznek együtt az összetett ideámban találhatókkal, tehát például ama sárga, súlyos, olvasztható test, amelyet aranynak nevezek, nyújtható-e vagy sem. (IV.12.9.)

[26] Egy korábbi írásomban amellett érveltem, hogy Locke ezt nemcsak mondhatta volna, hanem ezt is mondta („Locke, a mechanika és Isten"). Ma már úgy látom, hogy ez a szövegek alapján nem alapozható meg. Az írás két további hibája, hogy némileg méltánytalan McCannel szemben, s hogy túlságosan leegyszerűsíti azt az itt nem tárgyalt kérdést, hogy miben is áll a mechanikai filozófia.

Ez nem más, mint a Royal Society baconiánus programja. Amihez ennek révén eljutunk, meglehetősen szerény. Ha egy konkrét aranydarabról megállapítom, hogy nyújtható, érzéki tudásra teszek szert. Ez ugyan tökéletesen bizonyos, de meglehetősen korlátozott. Egyrészt azért, mert érzéki tudással csak a megfigyelés időtartama alatt rendelkezünk: ha befejeztük a kísérletet, a tudás átalakul becsléssé. Másrészt azért, mert itt csak egyetlen aranydarabról van szó: az ítélet tehát nem általános. Éppen ezért nem nyújt az érzéki tudás tudományt. Ha az ilyen megfigyelések alapján általános ismeretekre akarunk szert tenni, két lehetőségünk van. Az egyik az induktív következtetés: a megfigyelt aranydarabok nyújthatóságából következtethetünk arra, hogy minden arany nyújtható. Az ilyen tapasztalati általánosítások azonban pusztán becslésnek minősülnek, nem pedig tudásnak. Az ítélet igazsága nem látható be pusztán a benne szereplő ideák alapján: ami elfogadására rávesz, a tapasztalat, külsődleges magához az ítélethez képest. Ilyenkor nem észleljük a kijelentés igazságát, hanem pusztán feltételezzük azt a bizonyítékok alapján (lásd 2.1.). A második lehetőség az, hogy a nyújthatóságot beépítjük az arany ideájába. Ebben az esetben a „Minden arany nyújtható" ítélet tudás lesz, hiszen ha ismerjük a benne szereplő szavak által jelölt ideákat, igazságát rögvest belátjuk. Csakhogy ez az ítélet semmitmondó. Ha az arany ideájának része a nyújthatóság, az ítélet igazsága immár teljesen független attól, hogy létezik-e arany, s hogy a ténylegesen létező sárga, súlyos, és olvasztható dolgok nyújthatóak-e vagy sem. Ezért azzal a húzással, hogy a tapasztalati általánosítást az ideák kiigazítása révén tudássá változtatjuk, voltaképpen semmit nem nyerünk. Ennek az igazságnak a státusza ugyanis semmiben sem különbözik azon ítéletétől, hogy „Minden kentaur négylábú". Igaznak ugyan igaz, de semmit nem mond a valóságos dolgokról. Ha pedig amellett akarunk érvelni, hogy az aranyra vonatkozó ítélet különbözik a kentaurokra vonatkozótól, merthogy az arany, szemben a kentaurral, tényleg létezik, nem tehetünk mást, mint hogy a tapasztalatra hivatkozunk: igenis láttunk olyan dolgokat, amelyek nemcsak sárgák, súlyosak és olvaszthatóak voltak, hanem nyújthatóak is. Ez azonban már megint becslés, nem pedig tudás.

A természetre vonatkozó általános ismeret tehát nem bizonyításra épül, hanem a tapasztalatra; nem tudás, hanem pusztán vélekedés; és nem bizonyos, hanem csupán valószínű. E konklúzió levonásával Locke döntő szerepet játszott a természettudomány modern felfogásának kialakulásában. Megmutatta, hogy a természetre vonatkozó ismeret nem tesz eleget az arisztoteliánus scientia kívánalmainak, s ezért nem minősül tudománynak. Amikor ma ezen utóbbi állítást vitatjuk, valójában csak a megfogalmazást kifogásoljuk. 'Tudományon' ugyanis ma nem scientiát értünk, hanem pontosan az olyan jellegű ismereteket, amelyeket Locke szerint elérhetünk. E jelentésváltozást viszont részben éppen Locke konklúziója alapozta meg: miért tartottuk volna fenn a 'tudomány' szót egy olyan tudásformára, amely meghaladja képességeinket?

Hetedik rész

A BIZONYÍTÁSRA ÉPÜLŐ TUDÁS

Demonstratív tudással Locke szerint három dologról rendelkezhetünk: Isten létéről, a matematikáról és az erkölcsről. Isten létezése kétféleképpen is bebizonyítható. Először is Isten ideájából, vagyis az ontológiai érv révén. Ennél azonban Locke meggyőzőbbnek tartja azt az érvet, amely Isten alkotásain alapul, vagyis a tervezési érvet (IV.10.7.): ez a világ nem jöhetett létre másként, mint egy mindentudó, mindenható és végtelenül jó teremtő akaratából. Ennek meg is fogalmazza egy igen világos változatát. Itt azonban csak a másik két területtel foglalkozunk.

Már láttuk, hogy a matematikai és az erkölcsi tudás lehetőségét az szavatolja, hogy az e területekhez tartozó ideák moduszok (lásd 2.3.).[1] A moduszok, szemben a szubsztanciák ideáival, nem természetben adott minták mentális másolatainak vannak szánva, hanem az elme szabad alkotásai. Nem elvárás velük szemben, hogy megfeleljenek bizonyos tőlük független létezőknek. Ennélfogva: (1) valóságosak, (2) adekvátak, és (3) valóságos lényegük megegyezik névleges lényegükkel. Valóságosnak azért valóságosak, mert szükségképpen megfelelnek annak, aminek meg kell felelniük, ti. önmaguknak. Ugyanezen okból adekvátak is: minthogy nem kell valamilyen önmaguktól független mintának megfelelniük, nem hiányozhat belőlük semmi. Valóságos és névleges lényegük pedig azért esik szükségképpen egybe, mert külső minta híján, ami a fajta közös tulajdonságait meghatározza, a valóságos lényeg nem más, mint az osztályozási kritérium, vagyis a névleges lényeg. A moduszok nem létező dolgok hasonlósági viszonyain alapulnak, hanem mintegy a semmiből teremtenek fajtákat. Ha a fajtákat hasonlósági viszonyukra alapozzuk, mint a szubsztanciák esetében, akkor az a kérdés, hogy „mi a közös ezekben a dolgokban, miért hasonlítanak egymáshoz?", tartalmas választ követel. Feltételezzük ugyanis, hogy az osztályozási kritériummá megtett közös tulajdonságokért bizonyos *további* közös tulajdonságok a felelősek. Ha viszont egy fajtát nem eleve meglévő hasonlóságok alapján határolunk el, hanem önkényesen hozunk létre, nem feltételezünk további közös tulajdonságokat. A „mi a közös ezekben a dolgokban, miért hasonlítanak egymáshoz?" kérdésre nem adható tartalmas válasz: az a közös bennük, ami miatt egy fajtába soroltuk őket. Vagyis a valóságos lényeg a névleges lényegre redukálódik. Ezért, a moduszideák viszonyainak átlátása révén tökéletesen tisztába jöhetünk a nekik megfelelő, ténylegesen létező dolgok viszonyaival. Ideáink, a névleges lényegek, tökéletesen megragadják azt, ami az alájuk tartozó dolgok tulajdonságait meghatározza, vagyis a

☞ [1] Illetve relációk. Locke ezt azért nem teszi általában hozzá, mert a relációk ismeretelméleti státusza nem különbözik a moduszokétól (II.30.4, II.31.3, 14.).

valóságos lényeget. Így tehát elvben biztosított a gondolatok és a dolgok rendje közötti összhang. De éppen azért, mert a moduszok nem létező mintákhoz igazodnak, a velük kapcsolatos tudásnak nincsenek egzisztenciális következményei. Abból, hogy beláttuk, hogy minden *A B,* nem következik, hogy létezik akár egyetlen dolog is, amely *A*. A moduszokra épülő tudás ezért hipotetikus. *Ha* valami megfelel az ideának, *akkor* az illető dolognak, az ideák és a dolgok közti összhang miatt, olyannak kell lennie, amilyennek az idea mutatja. Ha létezik valami, ami *A,* akkor az *B* is. Ez a hipotetikusság a matematika és az erkölcs területén kimondottan plauzibilis. A matematikai kijelentések igazságát nem szeretnénk attól függővé tenni, hogy milyen dolgok léteznek. Ahhoz, hogy egy a háromszögekre vonatkozó kijelentés igaz legyen, nem kell ténylegesen létezniük háromszögeknek (IV.4.6.). Ugyanez a helyzet az etikai kijelentésekkel. „A gyilkosság bűn" kijelentés akkor is igaz volna, ha soha senki nem követett volna el gyilkosságot.

Bár ez az elgondolás meglehetősen plauzibilis, mégis felvet néhány súlyos kérdést. A matematikával kapcsolatban az a kérdés, hogy miként egyeztethető ez össze Locke ama nézetével, hogy a matematika ismeretnövelő, nem pedig semmitmondó kijelentéseket tartalmaz. Az etika kapcsán pedig az a legfontosabb kérdés, hogy az etikai tudás hipotetikus volta vajon összebékíthető-e az erkölcs isteni parancs elméletével, amelyet Locke szintén elfogad. Mielőtt azonban e kérdésekre válaszolni próbálnánk, előbb át kell tekintenünk, hogy miként vélekedett Locke a bizonyítás természetéről.

7.1. A BIZONYÍTÁS

Locke határozottan elutasítja a bizonyítás skolasztikus felfogását. E felfogásnak két fontos mozzanata van. Az első, hogy a bizonyításban szerepet játszanak bizonyos *maximák.* E maximák kétfélék. Egyrészt általános logikai elvek, mint az ellentmondás elve, vagy a kizárt harmadik törvénye. Ezeket rendszerint nem soroljuk fel a bizonyítás premisszái között, de a bizonyítást nekik megfelelően végezzük el. Másrészt bizonyos szűkebb hatókörű elvek, amelyek valamilyen tudományterület alapját szolgáltatják. Ilyen például az a speciálisan matematikai maxima, hogy „ha ugyanazt a számot vonjuk ki két egyenlő számból, az eredmény is egyenlő lesz". A bizonyítás mindig ilyen előre ismert és elfogadott dolgokból – *ex praecognitis et praeconcessis* – történik.

Másodszor, a bizonyítás a *szillogizmus* szabályait követi. Ez a felfogás alaposan rányomta bélyegét az egyetemi képzésre és a tudományos életre. A skolasztikus tudományosságban a szillogisztikus érvelést a tudományhoz szükséges alapvető készségnek tekintették, komolyan gyakoroltatták, s a vizsgákon számon kérték. Gyakran rendeztek formális disputációkat, melyeken a vitázó feleknek szigorúan a szillogizmus szabályai szerint kellett érvelniük. Az efféle disputációkban Locke, a Royal Society tagjaihoz hasonlóan, a skolasztikus tudományosság meddőségének tökéletes megtestesülését látja. A résztvevők, tapasztalati vizsgálódás helyett, pusztán szavakkal vagdalkoznak, s az igazság fikarcnyit sem érdekli őket. A nyelvvel való visszaélések között említett „mesterkélt homályosságról" ezt írja:

Az ilyen visszaélésnek és bajkeverésnek, amelyet arra használtak, hogy a szavak jelentését összezavarják, a logika és a szabad tudományok, már ahogy azokat az iskolákban kezelték, szereztek hírnevet, no meg a disputálás ámulatba ejtő mestersége is, miközben inkább arra használták és ahhoz igazították, hogy a szavak jelentését összekuszálja, mintsem hogy a dolgokkal kapcsolatban tudást és igazságot tárjon fel, sokat tett hozzá a nyelvek természetes tökéletlenségéhez. (III.10.6.)

Pedagógiai művében még élesebben fogalmaz:

Ha a helyes érvelés haszna és célja, hogy helyes eszmékre tegyünk szert, helyesen ítéljünk a dolgokról, megkülönböztessük az igazat a hamistól, a helyest a helytelentől, s ennek megfelelően cselekedjünk; akkor semmiképp se engedd, hogy fiadat a vitázás mesterségére és szabályaira oktassák, se hogy gyakorolja magát ebben, se hogy csodálja ezt másokban; már ha nem kívánod, hogy értelmes ember helyett jelentéktelen pörlekedővé váljon, véleményében makaccsá, aki azzal büszkélkedik, hogy ellentmond másoknak; vagy, ami még rosszabb, mindent megkérdőjelez, azt gondolván, hogy nincs igazság, amit keresnünk kell, csak győzelem. (*Some Thoughts,* §189.)

A bizonyítás skolasztikus felfogása azonban Locke szerint nemcsak káros gyakorlatot szült, hanem elméletileg is elhibázott. Azzal kezdi, hogy a maximák távolról sem játszanak olyan fontos szerepet, mint a skolasztikusok képzelik. (1) Nem a maximák az egyedüli önmagukban nyilvánvaló, további megalapozást nem igénylő állítások (IV.7.3.). Az, hogy „az ember nem ló", éppannyira önevidens, mint a „lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzék is, meg ne is" maxima. (2) A maximák nem tudásunk forrásai abban az értelemben, hogy időben megelőznék tudásunk egyéb részeit: „a gyermek bizonyosan tudja: az idegen nem az ő édesanyja, s hogy cumisüvege nem a pálca, jóval azelőtt, hogy tudná: „lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzék is, meg ne is" (IV.7.9.). (3) Logikai értelemben sem első igazságok. Való igaz, hogy az „1 + 2 = 3" bebizonyítható annak alapján, hogy „az egész egyenlő részeinek összegével", ettől azonban nem fogjuk sem jobban, sem biztosabban tudni, mint a bizonyítás előtt (IV.7.10.). Az előbbi állítás intuitíve belátható, s az intuitív belátás a lehető legmagasabb fokú bizonyosságot nyújtja. Ezért a bizonyítás redundáns: ami önevidens, azt fölösleges bebizonyítani. (4) „[N]em segítik az embereket a tudományok előrevitelében vagy a mind ez idáig ismeretlen igazságok fölfedezésében" (IV.7.11., 678.). Példa erre Newton, aki nem a maximák segítségével tette meg bámulatra méltó felfedezéseit. Sőt, (5) a maximák kimondottan veszélyesek lehetnek. Az az elképzelés tudniillik, hogy a bizonyosság forrásai a maximák, eltereli figyelmünket a tudás igazi forrásáról, s ezáltal tévedéshez vezethet. Tegyük fel ugyanis, hogy valaki, aki eddig nem látott mást, mint fehér embert, az 'ember' szóhoz olyan ideát társít, amelynek része a fehér. Ezek után az ellentmondás elvének felhasználásával bebizonyíthatja, hogy a néger nem ember (IV.7.15–16.). Amit bebizonyított, az pusztán verbális igazság: adottnak véve, hogy az 'ember' szót egy olyan ideára alkalmazza, amelynek része a fehér, a szavakat ideáinak megfelelően használja, amikor elfogadja az iménti ki-

jelentést. De e pusztán verbális igazságnak semmi köze sincs ahhoz a valóságos kérdéshez, hogy a néger ember-e. Minthogy itt szubsztanciákról van szó, ideáinkat hozzá kell igazítani a dolgok természetéhez, s csak ennek révén válnak alkalmassá valóságos igazságok megfogalmazására. Mármost az, aki a tudás forrásának a maximákat, nem pedig az ideákat tartja, ezt bajosan fogja felismerni. Azt fogja hinni, hogy a dolgok természetéről sikerült valamit megtudnia, holott ehhez előbb ideáit kellene kiigazítania.

A szillogizmus szerepét ugyanígy eltúlozzák. A szillogizmus pusztán egy forma, amelyet a bizonyításokra utólag ráhúzhatunk. Szó sincs arról, hogy a következtetések érvényességéről a szillogisztikus formák és szabályok alapján bizonyosodnánk meg. Ha így lenne, Arisztotelész előtt senki sem tudott volna érvényesen következtetni. „[M]aga Arisztotelész sem maguk a formák alapján állapította meg, hogy egyesek közülük kényszerítő erejűek, mások ellenben nem, hanem a tudás eredeti útjának, tehát az ideák látható megegyezésének segédletével" (IV.17.4., 763.). A szillogisztikus forma, bizonyos esetekben, valóban áttekinthetőbbé teszi, hogy milyen úton jutunk el a premisszáktól a konklúzióig, s alkalmas lehet az érvelési hibák azonosítására. Viszont efféle alkalmazásának komoly korlátai vannak. Használata hosszú képzést igényel, és igen körülményes. Cseppet sem véletlen, hogy nagy jelentőségű kérdésekben, amikor az emberek „fejükkel vagy javaikkal fizetnek hibáikért, úgy találták, hogy ama skolasztikus formulák nem sokat érnek az igazság vagy valótlanság fölkutatásában, minthogy mind az előbbi, mind az utóbbi megmutatható (sőt a szillogizmusok nélkül sokkal könnyebben mutatható meg) azoknak, kik nem tagadják meg, hogy lássák azt, amit láthatóan tárnak elébük" (uo., 770.). Tudásunk gyarapítására szintén alkalmatlan. Ezért „a legjobb esetben sem egyéb, mint a rendelkezésünkre álló, csekélyke tudással való hadakozás mestersége, amely semmit sem tesz hozzá tudásunkhoz" (IV.17.6.) – hangzik Locke sommás ítélete.

Locke saját felfogásáról Leibniz kritikája kapcsán már szóltunk (lásd 3.3.). A bizonyítás intuíciók sorozata (IV.2.2–7.). Az intuíció ideák megegyezéséről vagy meg nem egyezéséről tudósít, s az ideák tartalmán alapul. Azonban nem bármely két ideára igaz az, hogy megegyezésük illetve eltérésük közvetlenül átlátható lenne. Ekkor valamilyen további ideára (vagy ideákra) van szükség, amellyel a két idea külön-külön összehasonlítható. Ez a „közvetítő idea" hasonló szerepet játszik, mint a szillogizmusban a középső terminus (IV.17.4., 767–8.). A középső terminus a szillogizmus egyik premisszájában a konklúzió alanyával, a másikban a konklúzió állítmányával szerepel együtt: ez teszi lehetővé, hogy a konklúzióban az alanyt és az állítmányt összekapcsoljuk. Például a

Minden állat élőlény.
Minden ember állat.
Minden ember élőlény.

következtetésben az 'állat' a középső terminus. Locke ezt úgy fejezné ki, hogy az ember és az élőlény ideájának viszonyát az állat ideájának közvetítésével állapítjuk meg.

De akkor miben is áll a különbség a két felfogás között? A skolasztikus felfogás formális: a következtetések érvényessége logikai formájukon múlik, vagy, másképpen fogalmazva, azon, hogy megfelelnek-e bizonyos formális szabályoknak. A fenti következtetés Barbara formájú – a terminusok elrendezését tekintve az első módozatba tartozik, a premisszák és a konklúzió pedig egyformán univerzális állító, vagyis A típusú kijelentések –, s ezért érvényes. Manapság is így gondoljuk, csupán a logikai formát ragadjuk meg másként. Vajon Locke, ezzel szemben, azt kívánja-e mondani, hogy a következtetés érvényessége teljesen független a logikai formától, s az ideák közötti tartalmi kapcsolatokon múlik? Az, ahogy a következtéseket ábrázolja, látszólag emellett szól. Az írja ugyanis, hogy az iménti következtetés éppily világosan érthető, ha az alábbi módon ábrázoljuk: 'ember – állat – élőlény'. Innen ugyanis rögtön látható, mely ideákat kapcsoltunk össze, és mely idea közvetítésével. Sőt, ha egy bonyolult következtetésről van szó, például amikor az emberre váró túlvilági büntetésből következetünk arra, hogy az ember szabad, akkor ez az efféle tálalásból jobban áttekinthető, mint egy sor egymást követő szillogizmusból (IV.17.4., 765.). Csakhogy az ilyen reprezentáció nem árulja el a logikai formát. Az 'ember – állat' éppúgy reprezentálhatja a 'Némely ember állat' vagy az 'Egyetlen ember sem állat' kijelentést, mint azt, hogy 'Minden ember állat'. Viszont nehéz elhinni, hogy Locke valóban azt gondolja, hogy a logikai forma irreleváns. Nyilvánvaló, hogy az 'ember', az 'állat' és az 'élőlény' terminusokat tartalmazó következtetés érvényessége függ attól, hogy ezeket milyen szerkezetű kijelentésekben szerepeltetjük. Továbbá, ha Locke tagadná a logikai forma relevanciáját, nem ismerhetné el, hogy – ha megtanultuk használni – a szillogizmus alkalmas lehet a logikai hibák feltárására. Nem is erről van szó, hanem a következőről.

> Mindenki, aki ez idáig fontolóra vette a szillogizmust, hogy megállapítsa: az egyik forma szerint egybekapcsolt három ítélet miért ad bizonyosan helytálló következtetést, a másik forma ellenben miért nem teszi ugyanezt bizonyosan, az, elismerem, biztos ama konklúzió felől, melyet a megengedett szabályokkal és szerkezetekkel összhangban lefektetett premisszákból von le; ámde azokat, akik eddig még nem vették szemügyre e formákat, a szillogizmus nem győzi meg arról, hogy a konklúzió föltétlenül következik a premisszákból; hisz az ilyen emberek ezt csupán a tanáraikba vetett, fenntartások nélküli hit s a bizalom révén fogadják el az érvelés ilyetén formái iránt; de az még mindig nem egyéb, mint meggyőződés, nem pedig megbizonyosodás. Ha mármost az egész emberi nemből rendkívül kevesen vannak olyanok, akik föl tudnak állítani egy szillogizmust, azokhoz képest, akik nem tudják ezt megtenni; ha továbbá ama kevesek közül, akik tanultak logikát, csupán alig néhányan tesznek többet annál, hogy elhiszik: a megengedett következtetési szabályoknak és szerkezeteknek megfelelő szillogizmusok valóban helyes konklúzióhoz vezetnek, anélkül, hogy bizonyosan tudnák: csakugyan így áll a dolog; akkor – amennyiben a szillogizmust az ész egyetlen sajátlagos szerszámának s a tudás egyedüli ilyen eszközének kell tekintenünk – abból az következik, hogy Arisztotelész előtt senki nem tudott vagy tudhatott semmit az esze révén; s hogy a szillogizmusok feltalálása óta sincsen egyetlen ember sem tízezer között, aki képes lenne rá. (IV.17.4, 761–2.)

Vagyis a szillogisztikus felfogással nem az a baj, hogy mint a bizonyításról szóló *elmélet* téves, hanem az, hogy *gyakorlati módszerként* helytelen. A nyelvileg artikulált következtetések érvényessége tényleg a logikai formán múlik. De ahhoz, hogy helyesen következtessünk, nincs szükségünk a logikai szabályok explicit ismeretére. Józserivel senki nincs, aki ténylegesen egyedül a következtetés formájára hagyatkozva képes lenne belátni, hogy egy következtetés érvényes-e. Ezért, aki egyedül a forma alapján próbál ítélni, az egyrészt megkeseríti a saját életét, másrészt pedig saját esze helyett, végső soron, tanárai tekintélye alapján dönt, hiszen a logikai szabályok érvényességét ő maga nem képes belátni; s így tudás helyett pusztán becslésre tesz szert.

A legutolsó félmondattól eltekintve, az elsőévesek is hasonlókat szoktak mondani a logikáról. S Locke álláspontjával is az a baj, mint az elsőévesekével. Nem látja, hogy a logikai forma tudatosítása nélkül végzett következtetéseink nem minden esetben érvényesek, s ezért szükségünk lehet egy eszközre, amellyel szükség esetén ellenőrizhetjük egy következtetés érvényességét, függetlenül attól, hogy az mire vonatkozik. E tévedésben két tényező játszik közre. Az egyik az a jellegzetes 17–18. századi illúzió, amely nyomokban még ma is jelen van: az tudniillik, hogy ha eszünket a megfelelő kérdések kapcsán és megfelelő körültekintéssel használjuk, akkor mentesek lehetünk a tévedésektől. Descartes-nál a tévedés abból származik, hogy az akarat már azelőtt ítéletre sarkall, hogy kellően átláttuk volna kérdést (Elmélkedések, 73.). Locke is úgy gondolja, hogy az intuíció tévedhetetlen. Az ember még csak elgondolni sem képes nagyobb fokú bizonyosságot (IV.2.1.). A bizonyítás pedig intuíciók sorozata. Ezért csak akkor fordulhat elő benne tévedés, ha nem sikerül az előző lépéseket emlékezetünkben megőriznünk (IV.2.7, IV.7.15.). Ez az illúzió bizonyos fokig érthető. A skolasztikus hagyománnyal szembeforduló gondolkodók tudni vélik, hogy miféle gondolkodásbeli hibák felelősek az előző korok tévedéseiért. A *Conduct of Understanding* című írásában, amelyet eredetileg az *Értekezés* részének szánt, Locke részletesen katalogizálja is, hogy mire kell ügyelnünk a helyes vizsgálódás során. Ezért természetes azt gondolnia, hogy ha elkerüljük a gondolkodásbeli hibákat – az eszünkre támaszkodunk a tekintélyek helyett, a félrevezető szavak helyett magukra az ideákra összpontosítunk –, s értelmünket a számára kijelölt határok között tartjuk, akkor majd nem követünk el tévedéseket.[2]

A második tényező az, hogy Locke számára a bizonyítás paradigmáját az *euklideszi bizonyítások* képezik (Gibson, „Locke's Theory of Mathematical Knowledge", 39–41.). Az euklideszi bizonyítások legtöbbször két dolog – szög, szakasz, síkidom – egyenlőségét mutatják meg. Ez pedig oly módon történik, hogy megszerkesztünk valamit, amellyel az önmagukban összehasonlíthatatlan dolgok külön-külön összemérhetők. Az intuitív tudást Locke többször is úgy jellemzi, hogy „egymás mellé állítunk" *[juxtapose]* két ideát, s megnézzük, hogy megegyeznek-e (IV.8.3, IV.7.4, IV.17.18.). Bizonyításra akkor van szükség, ha a közvetlen egymás mellé helyezés nem lehetséges.

☞ [2] A sors iróniája, hogy a kora újkori gondolkodók által megvetett arisztotelészi szillogisztika eredetileg egy olyanféle szabad és kritikus diskurzust volt hivatott szolgálni, amelyet ők maguk is propagáltak.

S hogy az elme nem képes mindig azonnal észlelni két idea egyezését vagy nem egyezését, annak oka az, hogy nem tudja úgy egymás mellé állítani azon ideákat, melyek megegyezését vagy meg nem egyezését vizsgálja, hogy láthatóvá váljék, vajon egyeznek-e vagy sem. Nos, ez esetben, midőn egyezésük vagy nem egyezésük észlelésére nem képes úgy összehozni őket, mint közvetlen összevetésük s úgyszólván egymás mellé helyezésük avagy egymáshoz illesztésük alkalmával, kénytelen az esettől függően egy vagy több további idea közvetítése által föltárni emezek megegyezését vagy meg nem egyezését, ami után kutat; s ezt nevezzük okfejtésnek. Ekképp az elme, midőn tudni kívánja, hogy egy háromszög három szöge és két derékszög nagyságukat illetően megegyeznek-e egymással vagy éppen eltérnek egymástól, nem képes közvetlen szemlélet és összevetés útján eredményre jutni; minthogy a háromszög három szöge nem ragadható meg egyszerre, s nem vethető össze sem egy, sem pedig két más szöggel; úgyhogy az elme erről nem rendelkezik közvetlen, intuitív tudással. Ekkor tehát az elme kénytelen némely egyéb szögeket keresni, melyekkel a háromszög három szöge egyenlő; s midőn azokat úgyszintén megegyezőnek találja két derékszöggel, fölismeri azt is, hogy a háromszög három szöge egyenlő két derékszöggel. (IV.2.2., vö. IV.17.15.)

Ez a tétel Locke-nál a bizonyításra épülő tudás standard példája (IV.1.2, IV.1.9, IV.3.3, IV.3.18.b, IV.6.10, IV.10.5, IV.12.15, IV.15.1.). Mindnyájan tanultuk azt a bizonyítást, amelyre gondol. A háromszög egyik csúcsán át párhuzamost húzunk a szemben lévő oldallal. A csúcsnál lévő szög, minthogy egyenes vonalról van szó, egyenes szög, vagyis két derékszög. Ezt az egyenes szöget a csúcsból kiinduló két oldal három szögre tagolja. A középső szög a háromszög egyik szöge, a másik kettő pedig a háromszög a szembe eső oldalán elhelyezkedő szögek váltószögei. Mivel a váltószögek egyenlők, az egyenes szög, vagyis a két derékszög, egyenlő a háromszög három szögének összegével. Ez így, szavakban, kissé obskúrus, de lerajzolva rögtön látható. Locke úgy is gondolja, hogy a szavak a következtetésben másodrangúak:

Jóllehet az ész jelentős részét az teszi ki, hogy az egyik ítéletet levezetjük a másikból, tehát hogy *szavakba* foglalt következtetéseket hajtunk végre; s bár az ész általában ezzel foglalatoskodik; mindamellett a következtetés meghatározó aktusa az, hogy egy közvetítő *idea* segédletével állapítjuk meg, vajon két további idea megegyezik-e egymással vagy sem. Amiként például valaki az egyyardos mérőrúd segítségével dönti el, hogy két ház egyforma hosszú, hisz különben nem lehetséges egymás mellé állítani őket, hogy ily módon mérjük meg egyenlőségüket. Egyfelől tehát adódnak következtetések a *szavakból* is mint ilyen ideák jeleiből; másfelől pedig a dolgok megegyeznek vagy nem egyeznek meg a maguk valóságában, de ezt csakis *ideáink* segítségével figyelhetjük meg. (IV.17.18. – Locke kiemelése)

S az idea ebben az esetben inkább vizuális képzetnek tűnik, semmint vizualizálhatatlan fogalomnak. A mennyiséggel kapcsolatos ideákkal, írja Locke, azért sokkal könnyebb a bizonyítás, mint az erkölcsi ideáknál, mert

ezek leírhatók és megjeleníthetők érzéki jelek útján, amelyek nagyobb fokú és közelebbi megfelelésben állanak velük, mint bármely, tetszőleges szó vagy hang. Az elmebeli ideákat papír-

ra vetett ábrák adják vissza *[are copies of]*, amelyek nem szenvednek ama bizonytalanságtól, amit a szavak hordoznak jelentésükben. Egy vonalak alkotta szög, kör vagy négyzet leplezetlenül fekszik a tekintet előtt, s nincs kitéve a téves megítéltetésnek; változatlan marad, kedvünkre fontolgathatjuk és vizsgálgathatjuk, a bizonyítást felülbírálhatjuk, s minden egyes részét újra és újra átnézhetjük, anélkül, hogy az ideák legcsekélyebb mérvű megváltozásának veszélye fenyegetne. (IV.3.19., vö. IV.3.30., IV.4.9.,)

A bizonyítás paradigmatikus esete tehát valami olyasmi, mint két dolog egyenlőségének vizuális meglátások során át történő felismerése (vö. IV.11.6., *Draft A* §27., *Draft B* §44.)

Ha pedig ez így van, érthető, hogy Locke miért nem tulajdonít különösebb fontosságot a logikai formának. A logikai forma csak nyelvi közegben létezik. Ha pedig a következtetés elsődlegesen vizuális, nem pedig verbális, akkor a logikai forma sem játszik lényeges szerepet benne. A következtetés érvényessége inkább a látvány vizuális jegyein múlik, semmint a szavak elrendezésén. A logikai forma csak akkor jut szóhoz, ha a következtetést kiemeltük a maga természetes közegéből, amelyen belül bizonyító erővel rendelkezik, s áthelyeztük a nyelv közegébe. Már láttuk, hogy Locke hajlamos elítélni a szavakban való gondolkodást, s azt gondolni, hogy a szavaknak pusztán az a dolguk, hogy felkeltsék a megfelelő ideákat (lásd 4.1.). Itt is erről van szó. A szavakban kifejtett érvek meggyőző erejüket a nekik megfelelő vizuális meglátások sorozatának köszönhetik. A logikai forma alapján valóban megállapíthatjuk egy verbális következtetés érvényességét, de az érvényesség igazi forrása nem a verbális síkon keresendő.

Ezzel nem kívánom azt sugallni, hogy Locke ténylegesen azt vallja, hogy a bizonyítás vizuális ideák révén történik, ha ezt nem is fogalmazza meg teljesen expliciten. Ez a kép munkál ugyan benne, de nem válik elfogadott tanítássá. Mégpedig azért nem, mert Locke tisztában van vele, hogy nem minden következtetés fér bele az euklideszi paradigmába. Az elsődleges példát, ahol a vizuális kép kudarcot vall, a számok szolgáltatják. Locke az aritmetikai bizonyításokat is általában úgy tekinti, mint amelyek mennyiségek egyenlőségét mutatják meg (II.16.4, IV.2.10.). Viszont tökéletesen tisztában van azzal, hogy az aritmetika nem vizuális: a számokról szóló fejezetben hosszasan fejtegeti, hogy a számokról való gondolkodáshoz feltétlenül szükségesek a nevek (II.16.5–7.). Sőt, azt is világosan látja, hogy nem minden bizonyítás valamiféle egyenlőséget mutat meg: egyértelműen azt vallja ugyanis, hogy a bizonyítás nemcsak a mennyiségek esetében lehetséges (például IV.2.9–13.). De bizonyos esetekben mégis nehezére esik elvonatkoztatni az euklideszi paradigmától, s ezért nem ismeri fel a logikai forma igazi fontosságát.

7.2. A MATEMATIKAI TUDÁS

Sokan rámutattak, hogy Locke bizonyos pontokon megelőlegezi Kant matematikáról vallott felfogását (pl. Gibson, *Locke's Theory of Knowledge,* 135–7, 316–8; Woolhouse, *Locke's Philosophy of Science,* 1. fejezet; Cicovacki, „Locke on Mathematical Knowledge"). (1) A matematikát ő is szintetikus a priorinak tekinti. (2) Igazságát ő is úgy magyarázza, hogy a matematikai megismerés során az elme saját teremtményeit ismeri meg.

Kezdjük az utóbbival. Kant így ír a matematika tulajdonképpeni megalkotójáról:

> Valami világosság gyúlt az első ember agyában (akár Thalész volt a neve, akár más), aki az egyenlő szárú háromszög tulajdonságait bebizonyította; mert ez az ember megértette: nem abban áll a feladat, hogy azt fürkéssze, amit az alakzaton vagy akár annak puszta fogalmán észrevesz, mintegy leolvasva róla tulajdonságait; a feladat abban áll, hogy az alakzatot annak révén alkossa meg (konstrukció útján), amit fogalmak szerint a priori módon ő maga gondolt el benne és ábrázolt, és ha bizonyossággal akar valamit a priori módon tudni, akkor semmit nem szabad a dolognak tulajdonítania, ha az nem következik szükségszerűen abból, amit – fogalma alapján – ő maga helyezett bele. (*A tiszta ész kritikája,* Bxii, 30–31.)

Locke pedig így:

> A matematikus csak annyiban veszi fontolóra a négyzethez vagy a körhöz tartozó tulajdonságokat, amennyiben azok az ő saját elméjében vannak mint ideák. Elvégre alkalmasint egész életében egyszer sem találta úgy, hogy azok matematikailag igaz, azaz pontosan igaz módon léteznek. Ámde az a tudás, mellyel a matematikus egy kör vagy bármely más matematikai alakzat tulajdonságai vagy igazságai felől rendelkezik, ennek ellenére igaz és bizonyos, még a valóságos, létező dolgokat tekintve is; merthogy az efféle tételek a valóságos dolgokat nem érintik nagyobb mértékben, illetőleg a matematikus e tételekkel nem kíván nagyobb mértékben utalni a valós dolgokra, mint amennyire azok valóban megegyeznek az elméjében lévő ősképekkel. (IV.4.6.)

Ezen túl persze nagyon fontos különbségek vannak. (a) Kant hangsúlyozza, hogy a matematika „csupán addig a pontig foglalkozik tárgyaival és ismereteivel, ameddig ezek a szemléletben ábrázolhatók" (*A tiszta ész kritikája,* A4, B8, 57.), Locke azonban nem különbözteti meg a fogalmakat a szemléletektől, hanem egyszerűen ideákról beszél. (b) Locke-nál a matematikai objektumok ideáinak megalkotása olyan ideák alapján történik, amelyeket a tapasztalatból kapunk, ti. az egység ill. az alak egyszerű ideáiból. A matematikai objektumok ideái ugyan a mi alkotásaink, de az alapanyagot a tapasztalat szolgáltatja. Kant nem tesz ilyen engedményt az empirizmusnak. A tér és az idő, melyek a priori szemlélete a matematika forrása, nem a tapasztalatból származnak, hanem az empirikus szemléletet lehetővé tevő a priori formák. Vagyis, míg Locke-nál a matematikai igazságok a prioriak ugyan, de a matematikai objektumok forrása, végső soron, a tapasztalat, addig Kantnál a matema-

tikából hiányzik minden tapasztalati mozzanat. Mindazonáltal a matematikai kijelentések és az empirikus tények viszonyát illetően egyetértenek. A matematikai kijelentések igazsága nem feltételezi empirikus tények fennállását. Ha egy matematikai kijelentés történetesen igaz tapasztalati dolgok valamilyen konstellációra, akkor nem a kijelentés felel meg a létező dolgoknak, hanem fordítva: a létező dolgok felelnek meg a kijelentésnek.

Ami az első hasonlóságot illeti, láttuk, hogy Locke-nál minden tudás, az érzéki tudás kivételével, a priori (lásd 2.1.). Ami nem a priori, az nem is tudás. A matematikai ismeret szintetikus mivolta mellett pedig az alábbi passzust szokás idézni:

> Kétféle tétel igazságát tudhatjuk tehát tökéletes bizonyossággal, egyrészt ama semmitmondó tételekét, melyek bizonyossággal járnak ugyan, de csupán szóbelivel, és nem ismeretnövelővel. Másrészt ismerhetjük az igazságot, és így bizonyosak is lehetünk azon tételekben, melyek egy másik ideáról állítanak valamit, ami egy pontosan körülírt, összetett idea szükségszerű következménye, de abban nem foglaltatik benne. Ilyen például az, miszerint „minden háromszög külső szöge nagyobb, mint a véle szemben fekvő belső szögek bármelyike"; hisz a külső szög viszonya a véle szemben fekvő belső szögek bármelyikével nem a „háromszög" elnevezésű, összetett idea része, ezért ez valós igazság, és valóságos, ismeretnövelő tudással is jár. (IV.8.8.)

Bár Locke sehol máshol nem írja le, hogy a matematika ismeretnövelő volna, mégis biztosak lehetünk abban, hogy így gondolja. Az *Értekezés* ismeretelméleti koncepciójának egyik központi, újra és újra visszatérő gondolata, hogy alapvető különbség van a szubsztanciákra vonatkozó ismeretek, és a moduszokkal kapcsolatos ismeretek lehetőségei között (lásd 2.3.). Az előbbi kapcsán nem tehetünk szert valódi tudásra, s be kell érnünk a vélekedéssel, illetve a semmitmondó ítéletekkel, míg az utóbbiak kapcsán csak rajtunk múlik, hogy mennyi tudást szerzünk. A moduszokkal kapcsolatban pedig Locke leggyakrabban matematikai példákra, s azon belül is legtöbbször a háromszögre hivatkozik (II.31.3, 6.; III.3.18, III.6.8, III.11.23, IV.3.25–26.). Ezért adottnak vehetjük, hogy az iménti nem valamilyen végiggondolatlan megjegyzés, s nem is specifikusan az adott geometriai példára, hanem a matematika egészére vonatkozik.

Ezen a ponton legfeljebb azzal kapcsolatban vetődhet fel kétség, hogy jogos-e a semmitmondó-ismeretnövelő distinkciót az analitikus-szintetikus distinkciónak megfeleltetnünk. Mármost Locke kétféle kijelentést nevez semmitmondónak: az azonossági kijelentéseket („Az arany arany"), és az olyanokat, amelyekben egy összetett ideáról állítjuk valamely részét, vagyis a definiálandóról a definíció valamely részét („Az arany fém") (IV.8.2–5.).[3] Ez a jellemzés a kijelentések ugyanazon osztályát

[3] Egy ízben Locke azt mondja, hogy minden olyan ítélet pusztán szóbeli, vagyis semmitmondó igazság, amelyben két absztrakt kifejezést állítunk egymásról, például „A fösvénység takarékosság" (IV.8.12.). Magyarázatából kitűnik, hogy ez nem egy harmadik típus, hanem az első típusba tartozik. A következőt mondja ugyanis: bármely két absztrakt idea különbözik egymástól. Ezért, ha az ilyen kijelentés igaz, akkor nem mondhat többet annál, hogy a két szó ugyanazt az ideát jelöli. Ennélfogva a pusztán verbális igazságnak megfelelő mentális ítéletben az alany és az állítmány azonosak.

határolja körül, mint az analitikus kijelentések első kanti definíciója, ti. hogy az analitikus kijelentésekben az alany szerepét játszó fogalom tartalmazza azt a fogalmat, amely a predikátum szerepét tölti be (*A tiszta ész kritikája,* A6, B10, 58.). Való igaz, hogy Locke nem fogadná el az analitikusság második kanti definícióját, ti. hogy az analitikus kijelentések igazsága az ellentmondás elvén alapul (*A tiszta ész kritikája,* A151–2, B190–1, 181.), ettől azonban még ugyanazt a határvonalat húzzák meg. Ez utóbbi definíciót Locke csupán azért kifogásolná, mert tagadja, hogy az alapelveknek kikiáltott állítások bármiféle kiemelkedő szerepet játszanának (lásd 3.3, 8.1.). Annak azonban, hogy maga Kant is úgy véli, hogy Locke megelőlegezte az általa tett megkülönböztetést, nem szabad túlzott jelentőséget tulajdonítanunk, mert ennek kapcsán nem a semmitmondó-ismeretnövelő megkülönböztetésre hivatkozik (*Prolegomena*, §3.).[4, 5]

☞ [4] Ezt írja: „A negyedik könyv harmadik fejezetének 9. és az azt követő paragrafusában ugyanis Locke, miután szót ejtett a képzetek ítéletekké történő összekapcsolásának különböző módjairól, melyek közül az egyiket az azonosságban vagy ellentmondásban fedezi fel (analitikus ítéletek), a másikat viszont abban, hogy a képzetek együtt léteznek egy alanyban (szintetikus ítéletek), a 10. paragrafusban elismeri, hogy az utóbbiakról szűkös (a priori) ismeretekkel rendelkezünk, alig valamivel." Az analitikus-szintetikus distinkciónak tehát Kant az ideák megegyezésének két különböző fajtáját, az azonosságot és különbözőséget – ez utóbbit, tévesen, ellentmondásként értelmezi –, illetve a szubsztanciában való együttlétezést feleltheti meg. Valószínűleg azért hivatkozik erre a helyre, mert Locke itt elismerni látszik a szintetikus a priori ismeret elvi lehetőségét. Ugyanakkor Kant biztosan nem gondolja úgy, hogy Locke szerint a matematika szintetikus a priori volna, merthogy ezt teljesen új gondolatnak tartja (*A tiszta ész kritikája,* B14, 61., *Prolegomena,* §2/c). Locke matematika felfogásáról csak egy helyen ír, s ott egyetértőleg idézi Leibnizt, aki Locke empirizmusa ellenében úgy érvelt, hogy a matematikai tudás túlmegy azon, amit az empirikusan megszerzett fogalmak nyújthatnak (*Der Streit mit Johann August Eberhard,* 139 lj.).

[5] A locke-i és kanti distinkció azonosítása ellen ketten érveltek: Wolfram („On the Mistake", „Locke's Trifling-Instructive Distinction") és Colman (*John Locke's Moral Philosophy,* 151–67.). Wolfram érveit Meyers („Locke, Analiticity, and Trifling Propositions") és Cicovacki („Locke on Mathematical Knowledge") kielégítően megválaszolta.

Colman érvelése Locke nyelvfilozófiai programjának egyéni értelmezésén alapul. Colman úgy gondolja, hogy Locke-nál a beszélők csak implicite ismerik a szavak használatát vezérlő szabályokat, s a kevert moduszok definiálása voltaképpen e szabályok explicitté tételére, vagyis fogalmaink elemzésére szolgál. Egy elemzés pedig akkor is lehet ismeretnövelő, vagyis informatív, ha analitikus igazságokra mutat rá. A semmitmondó kijelentések fenti definíciójáról úgy gondolja, hogy figyelmen kívül hagyhatjuk, ti. ellentmond Locke tényleges gyakorlatának (164.). E definíció ugyanis feltételezi, hogy az elemzésnek definiálhatatlan egyszerű ideákban kell végződniük – ebből adódik ugyanis, hogy az ideák közötti tartalmazási viszony mindig egyirányú. Locke tényleges gyakorlata viszont Colman szerint nem feltételezi, hogy vannak végső, elemezhetetlen fogalmak, hanem megengedi, hogy fogalmaink kapcsolatainak feltárását több különböző kiindulási pontról is elvégezhessük. Ennek kapcsán rámutat továbbá arra, hogy az erkölcsi fogalmakkal történő bizonyításnál Locke analitikus kijelentéseket tesz (IV.3.18.). Ezt az érvelést, röviden, a következő okokból nem találom meggyőzőnek. (1) Nem fogadom el Locke nyelvfilozófiai programjának efféle értelmezését. Locke lépten-nyomon hangsúlyozza, hogy sokszor nem társítunk ideákat szavainkhoz, vagy különböző ideákat társítunk hozzájuk, s hogy ez félreértések forrása. Ezt nehéz úgy értelmezni, hogy csak implicite ismerjük a szavaink használatát vezérlő szabályokat. (2) Az egyszerű ideák nem egyszerűen az elemzés, némileg önkényesen megválasztott kiindulási pontjai. Locke-nál nem is találunk olyan példákat, amelyek ezt sugallnák. Colman mintha teljesen figyelmen kívül hagyná Locke empirizmusát. Mivel Locke számára alapvető fontosságúak az egyszerű ideák, komolyan kell vennünk a semmitmondóságról adott definícióját is. (3) Ugyanakkor Colmannak igaza van abban, hogy Locke-nak az

De vajon miként gondolhatja Locke azt, hogy a matematika, kantiánus módon fogalmazva, szintetikus a priori? Vajon mi teszi a matematikai kijelentéseket igazzá? Nyilván nem a ténylegesen létező dolgok, hiszen a matematika egyrészt nem követeli meg a neki megfelelő objektumok létezését, másrészt a ténylegesen létező dolgokról nem szerezhetünk a priori ismereteket. Ennélfogva maguk a matematikai ideák viszonyai kell legyenek a matematikai igazságok forrásai. De hogyan kell ezeket a viszonyokat elgondolnunk? Nem tartalmazási viszonyként. Ha így volna, akkor a matematikai kijelentések semmitmondóak volnának. A kérdés tehát az, hogy a matematikai ideák között miféle viszonyok lehetnek, a tartalmazási viszonyokon túl? Miként határozza meg a háromszög ideája („három, bizonyos teret közrefogó egyenes", II.31.6.), hogy minden háromszög külső szöge nagyobb, mint a vele szemben fekvő belső szögek bármelyike?

A válasz azzal függ össze, amit az előző szakaszban említettünk: Locke számára az euklideszi geometria a bizonyítás paradigmája, s az euklideszi bizonyítások vizuálisak. Ha ez így van, akkor a matematikai ideák jobban emlékeztetnek az *ábrákra,* mint a szavakra. Már idéztem, hogy Locke szerint a papírra vetett ábrák a mentális ideák másolatai *[copies]* (IV.3.19., vö. IV.II.6.). Máshol követendő példának állítja a matematikusokat, „kik elvonatkoztatják gondolkodásukat a nevektől, és ahhoz szoktatják magukat, hogy a fontolóra veendő ideákat magukat helyezzék elméjük elé, nem pedig puszta hangokat helyettük, ezáltal ama tétovázás, hűhó és zűrzavar jelentős részét elkerülik, mely oly igen visszavetette az emberek előrehaladását a tudás más részeiben" (IV.3.30.). A matematikai objektumok azonossága nem nevükön múlik, hanem azon, hogy lerajzolva miként festenek:

> a matematikában sem okozna zavart a bizonyításban, illetőleg változást az alakzatok tulajdonságaiban és egymáshoz való viszonyaikban az, ha valaki egy háromszöget négyszögletűvé tenne, egy trapéznak meg négy derékszöget tulajdonítana; vagyis, egyszerűbben szólva, ha megváltoztatná az alakzatok nevét, s amit a matematikusok közönségesen így és így hívnak, azt ő amúgy nevezné. Mert rajzoljon bár valaki egy háromszögű alakzatot, melynek egyik szöge derékszög, s nevezze azt, ha úgy látja jónak, equilaterumnak [egyenlő oldalú síkidomnak] vagy trapéznak, vagy bármi egyébnek, az illető idea tulajdonságai és a véle kapcsolatos bizonyítások csak ugyanazok lesznek, mint ha derékszögű háromszögnek hívná. (IV.4.9.)

Ha Locke megjegyzéseit némiképp kiegészítjük, a következő képet kapjuk. Egy matematikai ideával rendelkezni két dolgot foglal magába. Egyfelől, képességet arra, hogy megkülönböztessük az idea alá eső matematikai objektumokat más objektumoktól. Ez a képesség szavakban kifejezhető, s ekként az illető idea definícióját alkotja. Ha valaki ismeri a háromszög fenti definícióját, meg tudja különböztetni egyéb dolgoktól. Másfelől, az idea ismerete magában foglalja annak a képességét is,

☞ erkölcsi bizonyításra hozott példáiban analitikus kijelentések szerepelnek. De Locke szerint – mint azt Colman is pontosan látja – az erkölcstan nem kizárólag ilyen kijelentésekből áll. („Of Ethics in General", §9.). (4) Bár Colman teljes általánosságban vitatkozik a semmitmondó-ismeretnövelő distinkció kantiánus értelmezésével a matematikát teljesen figyelmen kívül hagyja.

hogy megalkossunk bizonyos fajta mentális képeket. Ha valaki rendelkezik a háromszög ideájával, el tud képzelni különféle háromszögeket. Az első komponens, s ez a komponens minden összetett ideában megtalálható, lehetővé teszi semmitmondó kijelentések megalkotását. Ha valaki ismeri a háromszög definícióját, tudja, hogy a háromszögnek három oldala van. A második komponens lehetővé teszi egy mentális kép megalkotását, amelyről leolvashatjuk a háromszög olyan tulajdonságait, amelyeket pusztán a definíció alapján, vagyis annak alapján, amit a háromszög ideájából szavakba foglalhatunk, nem tudhatunk meg. Vagyis a háromszög ideája kétféle módon határozza meg ezen ideának más ideákhoz való viszonyát. Analitikusan, ti. azon keresztül, ami az ideából verbálisan megragadható; és vizuálisan, vagyis úgy, hogy vizuálisan megjelenítjük magunknak a definíciónak megfelelő dolgokat.

Ez talán érthetőbb lesz abból, ha a matematikai ideákat összehasonlítjuk a szubsztancia-ideákkal. A szubsztancia-ideák esetében a vizuális megjelenítés nem jár semmiféle többlettel. Ha ismerem az arany definícióját, akkor ennek alapján megfogalmazhatok egy sor semmitmondó kijelentést: az arany sárga, képlékeny, stb. Képes vagyok ugyan vizuálisan is megjeleníteni az aranyat – ha nem is tudom összes tulajdonságait egyetlen képzetbe belefoglalni –, de akármilyen módon képzelem is el, abból nem tudok meg többet annál, mint amennyit a definícióból önmagában megtudhatok. Jóllehet mindkét idea definícióit mi magunk alkotjuk meg, a két esetben nem ugyanazt érjük el. A szubsztancia-ideákban megbízhatóan csak olyan vonások lesznek, amelyeket mi magunk beletettünk. A matematikai ideákban azonban azok a vonások, amelyeket beépítünk a definícióba, olyan vonásokat is implikálnak, amelyeket nem építettünk bele.[6]

Ha Locke valami ilyen irányba tapogatódzik, akkor álláspontja még közelebb áll Kanthoz, mint a szakasz elején sugalltuk. E szerint ugyanis elfogadja, hogy a matematikai objektumok a *szemléletben* adottak – bár ez a szemlélet, szemben Kanttal, empirikus alapanyagra támaszkodik.

Ugyanakkor ez a felfogás súlyos problémákkal terhes. Jóllehet a geometria esetében plauzibilis (legalábbis, ha nem gondolunk a jó másfél évszázaddal későbbi nemeuklideszi geometriára), az *aritmetikára* nem terjeszthető ki. Bár nem elképzelhetetlen, hogy a szám-ideákat Locke vizuális számjegyeknek tekintette (Stewart, „Locke's Mental Atomism", 1, 62.), a számjegyek vizualizálása nem teszi lehetővé a szám-ideák közötti további kapcsolatok felismerését. E tekintetben a számok ideái nem különböznek a szubsztanciák ideáitól. Azt pedig nincs okunk feltételezni, hogy Locke különbséget tett volna a geometria és az aritmetika státusza között. Az *Értekezés*ben nem említi külön a geometriát, hanem végig matematikáról beszél. (Az algebrát ugyan olykor külön említi, de semmi olyasmit nem mond róla, ami azt sugallhatná, hogy jellegét tekintve különbözik a geometriától, s csupán semmitmondó állításokra korlátozódik.)

☞ [6] Az érme másik oldala az, hogy a látens implikációk látens tilalmakkal is járnak. Ezért egy látszólag, azaz definíciója alapján kifogástalannak tűnő matematikai ideáról kiderülhet, hogy valójában összeférhetetlen ideákból áll (Cicovacki, „Locke on Mathematical Knowledge", 521–2.).

Másodszor, Locke-tól teljesen idegen az a gondolat, hogy az ideák képességek, diszpozíciók volnának (lásd 2.1., 4.1.). Az ideák nála *epizodikusak.* Az imént vázolt képnek azonban nélkülözhetetlen része, hogy az ideák diszpozíciók. Ha megpróbáljuk őket epizodikussá tenni, a kép tarthatatlanná válik. Mindenképpen fenn kell tartani ugyanis a verbalizálható-fogalmi és az azon túlmutató vizuális-szemléleti komponens kettősségét, mivel bármelyik feladása elfogadhatatlan következményekhez vezet. Ha a vizuális-szemléleti komponensről mondunk le, odavesznek az ideák közötti nem tartalmazási viszonyok, s a matematikai tudás is semmitmondóvá válik. Ha pedig a verbalizálható-fogalmi komponensről mondunk le, akkor áldozatul esünk Berkeley érvének az absztrakt ideák ellen (lásd 4.4.). Berkeley joggal figyelmeztet arra, hogy nem tudunk olyan háromszöget elképzelni, amely csak és kizárólag valamennyi háromszög közös tulajdonságaival rendelkezik. A kétkomponensű diszpozíciós kép a káposztát is megőrzi, és a kecskét is jóllakatja. Van absztrakt idea: a fogalmi-verbális képesség arra és csak arra irányul, ami minden háromszögben közös. Az absztrakt képzet lehetetlensége nem zárja ki az absztrakt definíció lehetőségét. A vizuális-szemléleti komponens pedig lehetővé teszi az olyan bizonyításokat, amelyeket nem végezhetnénk el a pusztán verbális-fogalmi reprezentáció alapján. A különböző konkrét képzetek segítségével elvégzett bizonyítások a fogalmi-verbális komponenshez való kapcsolódásuk révén válnak általános érvényűvé. Ezért mindegy, hogy milyen konkrét háromszöget képzelek el, amikor bebizonyítom, hogy a háromszög szögeinek összege két derékszög: a tétel érvényességi körét a képzettel társuló absztrakt, verbális komponens határozza meg.

Az ideák epizodikus értelmezése mellett ez a kettősség nem őrizhető meg. Először is, nem igaz, hogy minden egyes alkalommal, amikor a háromszögre gondolunk, azt egyszerre fogalmilag és szemléletileg is megragadjuk. Előfordul, hogy ez történik, de nem mindig. Másodszor, mi egyesíti a minőségileg különböző epizódokat egyetlen idea előfordulásaivá? Mondjuk, tegnap a háromszög általános fogalmát egy hegyesszögű, ma pedig egy tompaszögű háromszög képzetével együtt gondoltam el. Mi jogon mondhatnám, hogy mindkét nap ugyanazon ideával foglalatoskodtam? Ha hivatkozhatunk diszpozíciókra, nincs semmilyen nehézség: egyazon komplex diszpozíció minőségileg különböző megnyilvánulásairól van szó. Ha csak epizódok vannak, az azonosságot csak a tökéletes minőségi egyezés biztosíthatja. Itt viszont csak részleges minőségi egyezés van. Ha úgy ítélünk, hogy ez elégséges az idea azonosságához, akkor ez azt jelenti, hogy a vizuális komponens valójában nem tartozik az ideához. De ez megintcsak problematikus. Ha valaki nem tud háromszöget képzelni, kérdéses, hogy rendelkezik-e a háromszög ideájával. Továbbá, a vizualizálás lényegtelen voltából az látszik következni, hogy az, hogy a matematikában képesek vagyunk ismeretnövelő megállapításokat tenni, nem tartozik szervesen hozzá a matematikai ideák jellegéhez, hanem csak afféle szerencsés véletlen.

7.3. AZ ERKÖLCSI TUDÁS

Locke egyértelműen leszögezi: „az erkölcs bizonyítható" (IV.3.18/b.; vö. 13.1.; III.11. 16–8.; IV.12.8, 11.). Mai szemmel ez igencsak meghökkentő megállapításnak tűnik, de Locke korában nem számított annak. Így gondolták a Locke morálfilozófiájára a legnagyobb befolyást gyakorló szerzők, Samuel Pufendorf és Richard Cumberland, valamint Locke legszigorúbb kritikusai, John Sergeant és Leibniz is (Colman, *John Locke's Moral Philosophy,* 138, 258.). Ezt az álláspontot részben egy teológiai megfontolás motiválta. Az erkölcsi törvény megegyezik Isten akaratával. Locke – aki egyformán elveti a kálvinista álláspontot, miszerint eleve bűnösök vagyunk, s a deista álláspontot is, miszerint egyáltalán nincs szükség megváltásra (*Reasonableness,* 5–6.) – úgy gondolja, hogy megváltásunk attól függ, hogy betartjuk-e az erkölcsi törvényt. Azonban egy törvény betartását csak akkor lehet megkövetelni, ha mód van a törvény megismerésére. Mi lesz hát azokkal, akik nem ismerhették sem Jézus tanításait, sem pedig a Mózesnek átadott törvényeket? Rájuk nem vonatkozik a törvény? De igen, feleli Locke: a törvény ugyanis nem csak a kinyilatkozásból ismerhető meg, hanem az ész révén is (*Reasonableness,* 18–20, 139–43.). Ugyanez a gondolat, kevésbé explicit formában, az *Értekezésben* is megtalálható. Isten, idézi Locke a Bevezetésben Szent Pétert, megadott az embernek

> mindent, ami csak szükséges az élet kényelméhez és az erkölcs terén való tájékozódáshoz. […] Hisz bármily csekély is az ember tudása minden létező dolog egyetemes vagy tökéletes megértéséhez képest, mégis biztonságot nyújt neki legfontosabb dolgai intézésében az, hogy a fény, amely rendelkezésére áll, elegendő ahhoz, hogy elvezesse őt Teremtője megismeréséhez és saját kötelességeinek megpillantásához. (I.1.5.)

Locke feltehetően úgy gondolja, hogy az üdvözülésünket érintő kérdések túlontúl fontosak ahhoz, mintsem Isten hagyta volna, hogy ezekkel kapcsolatban „a valószínűség félhomályában" (IV.14.2.) tapogatózzunk, s ezért lehetővé tette, hogy ezekről tudást, vagyis bizonyosságot szerezzünk. Mármost az erkölcsi tudás nyilván nem sorolható be sem az érzéki, sem az intuitív tudásba. Érzéki azért nem lehet, mert nem egyedi dolgok létezésére vonatkozik. Intuitív pedig azért nem, mert akkor túlságosan is nyilvánvaló volna – ekkor nem lehetnének sem erkölcsi viták, sem egymástól erősen különböző erkölcsi értékrendek. Ezért az erkölcsi tudásnak demonstratívnak kell lennie.[7]

[7] Elterjedt nézet, hogy Locke, ahogy idősebb lett, egyre pesszimistábban látta az ész lehetőségeit, s egyre inkább úgy gondolta, hogy a törvény talán inkább csak a kinyilatkoztatásból ismerhető meg (pl. Wainright, „Introduction", 31–3.). Jómagam Colmanhez hasonlóan úgy gondolom, hogy ezt semmi sem támasztja alá (*John Locke's Moral Theory,* 138–9.). Locke legpesszimistább passzusaiban (pl. *Reasonableness,* 151–5.) sem mond többet annál, hogy de facto kudarcot vallottunk az erkölcs levezetésében. Sehol nem mondja ki kategorikusan, hogy ez meghaladja az ész lehetőségeit. Inkább arról van szó, hogy a késői munkák, melyekre a fenti értelmezést alapozni szokták, teológiai tárgyúak, s ezekben Locke fontosnak tartja kiemelni, hogy a kinyilatkoztatás nem redundáns. Ha elvben fel is tárható a törvény az ész révén, erre a gyakorlatban kevés az esély, merthogy még a legkiválóbb ókori bölcsek is kudarcot vallottak. Ezért, gyakorlati okokból, elengedhetetlen a Szentírás tanulmányozása.

Mielőtt szemügyre vennénk, hogy miként képzeli el Locke az erkölcs racionális megalapozását, s hogy ez milyen kérdéseket vet fel, előbb át kell tekintetünk, hogy miként gondolkodik az erkölcs státuszáról. A kiindulópontot az empirizmus jelenti: az erkölcsi jónak és rossznak valami olyasminek kell lennie, aminek ideáját a tapasztalatból szerezzük meg. Első lépésként a *jó*t és a *rosszat* azonosítja azzal, aminek természetes hajlandósága van arra, hogy gyönyört vagy fájdalmat okozzon nekünk (II.20.2, II.21.42.). Az ekként definiált jó és rossz még nem erkölcsi kategória. Az, hogy a frissen sütött kenyér jobb a tegnapinál, értékítélet ugyan, de nem erkölcsi értékítélet. Ezért, a következő lépésben, Locke az *erkölcsi jó*t az általában vett jó egy fajtájaként definiálja:

> [A]z erkölcsi jó és rossz semmi egyéb, mint akaratlagos cselekvéseink megegyezése ama törvénnyel, illetőleg eltérése ama törvénytől, mely által jó vagy rossz származik reánk, a törvényhozó akaratából és hatalmából kifolyólag; s ezt a jót és rosszat, gyönyört vagy fájdalmat, mely a törvény betartását vagy megszegését a törvényalkotó döntése szerint követi, jutalomnak vagy büntetésnek nevezzük. (II.28.5.)

Tehát az erkölcsi érték feltételez valamiféle *törvényt,* amely ténylegesen végrehajtásra kerül. Egy cselekedet attól függően jó vagy rossz, hogy a törvény szerint jutalommal vagy büntetéssel jár. Ha nincs ilyen törvény, a cselekedet híján van az erkölcsi értéknek. De akkor sem bír erkölcsi értékkel, ha van ugyan törvény, de azt nem érvényesítik, s ezért a törvény betartását illetve áthágását nem követi kellő megbízhatósággal jutalom vagy büntetés.

Azonban ez a definíció még mindig nem teljes, hiszen sokféle törvény lehetséges, s ezek ellentmondhatnak egymásnak. Ha Locke pusztán ennyit mondana, tágra nyitná a kaput az erkölcsi relativizmus előtt. Kell lennie valamilyen szilárdabb mércének, amelynek alapján az, aki a zsarnok törvénye szerint ártatlanokat üldöz, s ezért jutalomban részesül, mégiscsak elítélhető. Locke ezért megkülönbözteti (1) az *isteni törvényt,* (2) a polgári törvényt, és (3) a vélemény vagy hírnév törvényét, másképpen, a filozófiai törvényt (II.28.7.). Természetesen az első „az erkölcsi feddhetetlenség egyetlen igaz zsinórmértéke" (II.28.8.). A polgári törvény azt dönti el, hogy mely cselekedet minősül bűnösnek. Ez átvezet az erkölcsfilozófiai területéről a politikai filozófia területére. Az *Értekezés a polgári kormányzatról* című mű ebben az összefüggésben értelmezhető, mint annak vizsgálata, hogy miképpen korlátozza az isteni törvény a polgári törvényt. Magyarán, milyen törvények engedhetők meg, s melyek azok, amelyek ellentétesek Isten törvényével, s amelyek betartása ennélfogva erkölcsileg nem kötelező.[8] A vélemény törvénye az embertől származó erkölcsi szabályo-

[8] Ezért, amikor a politikai forradalmat Locke úgy írja le, hogy ha az uralkodó nem ismeri el, hogy megsértette a néppel kötött szerződést, „akkor csak az éghez lehet fellebbezni" (§242.), ezzel nem pusztán azt fejezi ki, hogy a népnek ekkor vállalnia kell a forradalommal járó kockázatot: szó szerint úgy gondolja, hogy a résztvevők egy magasabb bírói fórumhoz fordulnak, készen arra, hogy elfogadják a legfelső bírótól a jutalmat vagy a büntetést.

kat jelenti. Ezek érvényessége azon múlik, hogy mennyiben vannak összhangban az isteni törvénnyel. Locke ebben a kérdésben nem foglal egyértelműen állást. Az erkölcsi elvek innáta volta ellen érvelve a ténylegesen létező erkölcsi gyakorlatok radikális különbözőségét hangsúlyozza, máshol viszont azt sugallja, hogy az erény és a vétek megítélésére ténylegesen alkalmazott mértékek, egészében véve, összhangban vannak az igazi mércével (II.28.15.). Ayers (*Locke,* II, 185–6.) ezzel kapcsolatban arra hívja fel a figyelmet, hogy Locke itt egyúttal az erkölcs szekuláris megalapozásának hobbesi programjáról is állást foglal. Egyrészt elismeri, hogy az egyéni érdekek konfliktusából létrejöhet, és létre is szokott jönni valamilyen erkölcsi szabályzás, másrészt tagadja, hogy az erkölcsi értékeket valóban meg lehetne alapozni a racionális önérdek révén. A racionális önérdek szülte erkölcsi szabályok ugyanis csak annyiban érvényesek, amennyiben összhangban vannak az isteni törvénnyel.

Az erkölcsi jó efféle felfogásából rögtön adódik is, hogy miként kell az erkölcsöt bebizonyítani. Be kell bizonyítani Isten létezését, legfontosabb attribútumait, majd ezek alapján valahogy levezetni azt, hogy milyen törvény betartását írja elő számunkra. Ez a gondolat az *Értekezésben* nem kap különösebb hangsúlyt. Bár Locke azzal kezdi az erkölcs bizonyíthatóságának tárgyalását, hogy „a végtelen hatalmú, jóságú és bölcsességű Legfőbb Lény ideája" és „saját magunk mint értelmes, eszes lények ideája […] ha kellően megfontolnánk és nyomon követnénk őket, olyan megalapozást biztosítanának kötelességeink és cselekvési szabályaink számára, mely az erkölcstant a bizonyítható tudományok sorába emelné" (IV.3.18/b.) – ennél többet nem mond. A példákban pedig Isten nem kap szerepet:

> Az „ahol nincs tulajdon, ott jogsértés sem történhet" éppoly bizonyos tétel, mint Euklidész bármely bizonyítása, hisz a „tulajdon" ideája nem lévén más, mint egy tetszőleges dologhoz való jog, azon idea pedig, mely a „jogsértés" nevet viseli, e jog megszegése vagy megsértése, ezért nyilvánvaló, hogy miután a szóban forgó ideákat ilyen módon megállapítottuk, miután továbbá az említett nevek kapcsolódnak hozzájuk, ennélfogva éppoly bizonyosan tudhatom, hogy e tétel igaz, mint azt, hogy a háromszög három szöge egyenlő két derékszöggel. Vagy nézzük a „semmiféle kormányzás nem teszi lehetővé az abszolút szabadságot" tételt: minthogy a „kormányzás" ideája nem egyéb, mint a társadalom olyan szabályokra és törvényekre való alapozása, melyeknek meg kell felelnünk, az „abszolút szabadság" ideája pedig az, hogy ki-ki megteheti mindazt, amit csak akar, ezért éppannyira bizonyos lehetek e tétel igazsága felől, mint a matematika bármely tételének igazsága felől. (Uo.)

Azonban mégis biztosra vehetjük, hogy a bizonyításnak Isten természetén kell alapulnia. Ezt, a fenti elméleti szempont mellett két publikálatlan írás is alátámasztja. Az egyik az 1660-as évek elején Oxfordban, a természeti törvényről tartott előadásainak jegyzeteit tartalmazza, s ebben részletesen tárgyalja az erkölcsi törvény episztemológiáját – igaz, ekkor Locke még messze van az *Értekezés* ismeretelméleti koncepciójától (*Essays on the Laws of Nature,* IV, főleg 157.). A másik az „Of Ethics in General", amelyet valószínűleg az *Értekezés* egyik fejezetének szánt. Ebben pon-

tosan amellett érvel, hogy az olyan, pusztán az etikai ideák tartalmán alapuló argumentáció, amelyet a fenti példák sugallnak, teljesen meddő:

> Aki csak olyképpen tárgyalja az erkölcsöt, hogy megadja nekünk az igazságosság, a mértékletesség, a lopás és az akaratgyöngeség definícióját, s elmondja, melyek erények és melyek vétkek, az csupán a moduszok összetett ideáit s ezek neveit rögzíti, miáltal megtanulhatjuk mások megértését, ha e szabályok szerint beszélnek, valamint értelmesen és helyesen szólni azokhoz, akik e tanokat ismerik. De akármily pontosan társalognak is a mértékletességről vagy az igazságosságról, ha nem mutatják meg, hogy egy feljebbvaló törvénye írja elő a mértékletességet, mely törvény betartásához vagy megsértéséhez jutalmak és büntetések kapcsolódnak, az erkölcs ereje elvész, elpárolog, s ami marad az csak szavak, viták és finomkodás. („Of Ethics in General", §9.)

Az ilyen, „a lopás ez és ez, és a lopás bűn" típusú etikával Locke szerint az a baj, hogy teljesen elméleti. Márpedig „az erkölcstan célja nem a puszta elmélkedés, illetve az igazság ismerete, hanem az igazságosság s az ahhoz illő életmód." (IV.21.3.) Ezt már az innátizmus elleni érvelés során is leszögezte: „gyakorlati alapelvek azért vannak, hogy működjenek is, tehát nemcsak elméleti beleegyezésünket kell előidézniük, hanem cselekvéseink összhangját is biztosítaniuk kell azzal az igazsággal, melyet kifejeznek, hiszen egyébként hiába különböztetjük meg őket az elméleti alapelvektől." (I.3.3.) Akaratunkat a gyönyör és fájdalom irányítja, konkrétabban, az éppen jelenlévő kényelmetlenség (lásd 10.1.). Illúzió volna tehát azt hinni, hogy egy erkölcsi szabály, önmagában, képes volna bennünket rávenni, hogy be is tartsuk. Ám ha tudjuk, hogy a szabály megsértése súlyos következményekkel járhat, e következmények elgondolása olyan kényelmetlenséget okozhat, amely képes akaratunkat meghatározni. Ezért az, aki nem téveszti össze az „erkölcsre tanítást a nyelvtanárkodással", hanem azt akarja, hogy a jót *tegyük* is („Of Ethics in General", §9.), nem kerülheti meg az isteni törvényre való hivatkozást.

Ez természetesen rögtön felveti a következő kérdést: vajon pusztán azért kell-e Istennek engedelmeskednünk, mert hatalmában áll jutalmazni és büntetni? Ha igen, akkor az Isten törvényének való engedelmesség ugyanolyan természetű, mint a pénztárcánkat követelő rablónak való engedelmesség. A rabló követelése nem jogos; de mégis ésszerű engedelmeskednünk, ti. akkor nem bánt. Talán Istennel is hasonlóképpen áll a dolog – eltekintve attól, hogy nem a pénztárcánkat követeli, hanem bizonyos törvények betartását, s nem halállal fenyeget, hanem kárhozattal. Ez a szélsőséges voluntarizmus álláspontja. Az erkölcsi törvény egyszerűen azért kötelező, mert ez Isten akarata. Isten akaratát pedig nem korlátozza semmi olyasmi, amit mi, halandók, erkölcsi megfontolásnak vagy racionális indoklásnak tartunk. Ő fölötte áll a mi fogyatékos értelmünknek, s nem tartozik nekünk számadással. Ezzel szemben áll az intellektualista nézet: Isten nem hozhat más törvényt, csak olyat, amely megegyezik az ésszel. Az erkölcsi törvénynek van racionális alapja, s Isten pontosan ezért ezt a törvényt hozza. Ebben a képben tehát Istennek korlátozottabb szerep jut. A törvény érvényessége nem abból fakad, hogy megegyezik az ő akaratával. A feladata

csak annyi, hogy foganatosítsa azt. Ez az álláspont megnyitja az utat egy teljesen szekuláris etika felé. Vajon Locke hogyan foglal állást?

Ez az *Értekezés*ből nem derül ki, kiderül viszont a természeti törvényről tartott előadásaiból. Bár ebben voluntarista és intellektualista megfogalmazásokat is találunk, Colman meggyőzően érvel amellett, hogy Locke koherens álláspontot képvisel, mégpedig a voluntarizmus egy igen eredeti változatát (*John Locke's Moral Philosophy,* 2. fejezet, főleg 41–2.). Az a kötelességünk, amit Isten akar, s azért kötelességünk, mert Isten akarja: „Valójában a Mindenható Isten kötelez bennünket akaratánál fogva, míg akaratának kinyilvánítása korlátozza kötelességünket és engedelmességünk alapját; minthogy más nem köt bennünket, mint amit a törvényhozó tudomásunkra hoz, és akaratként kinyilvánít" (*Essays,* 185–7.). Csakhogy Locke különbséget tesz a kötelezés két aspektusa között (uo.). „Effektíve" kötelezni annyi, mint valamit – teljesen mindegy, hogy mit – valaki számára előírni. A „terminatív" vagy „korlátozó" kötelezés ezzel szemben magában foglalja azt is, hogy pontosan mire van az illető kötelezve. Mármost a terminatív kötelezés tekintettel van az emberi természetre. Isten olyan dolgokat ír elő nekünk, amelyek összhangban vannak természetünkkel. Sőt: kötelességeink szükségszerűen következnek természetünkből.

> [A] dolgok bizonyos lényegi tulajdonságai megváltoztathatatlanok, és bizonyos kötelességek szükségszerűen következnek, s nem lehetnek mások, mint amilyenek. És ez nem azért van így, mert a természet vagy Isten (hogy pontosabban fogalmazzak) nem teremthette volna az embert másmilyennek. Hanem az az oka, hogy mivel az ember ilyennek teremtetett, ésszel és más képességekkel felszerelve, s ilyen életmódra szánva, veleszületett alkatából szükségszerűen következnek számára bizonyos határozott kötelezettségek, melyek nem lehetnek mások, mint amik. Valójában úgy tűnik számomra, hogy éppoly szükségszerűséggel következik az ember természetéből, hogy köteles szeretni és imádni Istent, és megtenni a racionális természetéhez illő dolgokat, ti. betartani a természeti törvényt, ahogy egy háromszög természetéből következik, hogy ha háromszög, három szögének eszköze egyenlő két derékszöggel[.] (*Essays,* 199.)

Ha pedig az erkölcsi törvény az emberi lényeg következménye, az ész képes annak megismerésére (*Essays,* 131–5, 147–61.). Vagyis a végeredmény egy olyan fajta voluntarizmus, amely összeegyeztethető az erkölcsi tudással kapcsolatos intellektualista állásponttal. Bár a törvényhozó akarata nincs alávetve semmilyen racionális kényszernek, Isten történetesen racionális törvényt hozott, s azt természetes képességeink révén is megismerhetjük.

Csakhogy ez a köztes álláspont, a voluntarista morálfilozófia intellektualista ismeretelmélettel, súlyos feszültségekkel terhes. Milyen elméleti biztosíték van arra, hogy Isten valóban az emberi természettel összhangban lévő törvényt hoz? Locke megpróbálkozhatna azzal a válasszal, hogy Isten jósága szavatolja, hogy nem hoz önkényes törvényt. De az általa proponált tervezési érvből – a semmiből nem lehet valami, a nem gondolkodó anyagból nem jöhetnek létre gondolkodó lények – nem következik, hogy Isten jóságos. Nem is állítja, hogy következik. Az isteni törvény legitimi-

tása mellett szóló érve szintén nem segít. Isten törvénye, állítja, azért jogos – szemben a rabló parancsával –, mert Isten teremtményei vagyunk (*Essays,* 183–5; vö. *Értekezés a polgári kormányzatról*, §6.; II.28.8.). „Ki tagadná, hogy az agyag alá van vetve a fazekas akaratának, s hogy ugyanaz kéz, amely formálta, szét is zúzhatja?" (*Essays,* 157.). De ha ez így van, akkor ez éppen azt mutatja, hogy Isten nincs arra kötelezve, hogy természetünkhöz illő törvényt hozzon.[9]

Az tehát, amit Locke az erkölcs mibenlétéről elmond, *nem illeszkedik jól* ama téziséhez, hogy az erkölcs bizonyítható. E tézis azonban további kérdéseket is felvet. Láttuk, hogy az erkölcsi törvény tartalmát Locke az emberi természetből kívánja levezetni. (Isten szerepe a bizonyításban arra korlátozódna, hogy biztosítsa: az, amit az emberi természetből levezetünk, valóban azonos az erkölcsi törvénnyel.) Imént idéztük, hogy szerinte az ember természetéből ugyanolyan módon következnek kötelességei, mint a háromszög természetéből tulajdonságai. Csakhogy a háromszög és az ember ideája között alapvető különbség van. A háromszög ideája modusz: önkényes konstrukció, amelynek nem kell ténylegesen létező mintákhoz igazodnia. A vele kapcsolatos meglátások értékét jottányit sem csökkenti, ha a valóságban nem léteznek neki megfelelő dolgok. Az ember ideája azonban szubsztancia-idea. A szubsztancia-ideákat pedig hozzá kell igazítanunk a ténylegesen létező mintákhoz. Ennek az elvárásnak azonban Locke szerint nem tudunk maradéktalanul megfelelni. A szubsztanciák valóságos lényegét nem ismerjük, és szubsztancia-ideáink soha nem teljesen adekvátak. Ha ez így van, nem kategóriahiba-e az etikát a matematikával párhuzamba állítani? Nem inkább azt kellene-e Locke-nak mondania, hogy az etika tudománya éppoly elérhetetlen számunkra, mint a testek tudománya (IV.3.26.)? Locke tisztában van ezzel a problémával, s azt válaszolja rá, hogy

> az erkölcsről folytatott értekezések során […] *emberen* nem mást, mint egy testtel bíró, eszes teremtményt értünk […] Hogy ez esetben a teremtménynek miféle a valós lényege vagy a többi minősége, azt sehogyan sem veszik figyelembe. S ezért az, hogy vajon egy gyermek vagy egy félkegyelmű fizikai értelemben ember-e, a természettudósok körében annyira vitatható lehet, amennyire csak nekik tetszik, ez azt, amit *erkölcsi embernek* is hívhatnék, egyáltalán nem érinti, mert ez egy testtel bíró, eszes lény mozdíthatatlan, megváltoztathatatlan ideája. Mert ha találnának olyan majmot vagy más teremtményt, amelyik olyan fokon él ésszel, hogy képes általános jeleket megérteni és az általános ideák kapcsán következtetéseket levonni, kétségtelen, hogy a törvény hatálya alá esne, és ebben az értelemben ember lenne, alakja bármennyire eltér is azokétól, akik a nevet egyébként viselik. (III.11.16. – Locke kiemelése)

Vagyis: az ember ideája, ahogy az erkölcstan során tárgyalásra kerül, voltaképpen *modusz*. Nem úgy tekintünk rá, mint amelynek meg kell felelnie egy természetben adott mintának. Megszabunk bizonyos kritériumokat, s bármi, ami e kritériumoknak eleget tesz, morális szempontból embernek tekinthető. S ez a válasz teljesen plauzibilis. A Star Trek Odóját, aki a nap egy részét, cseppfolyós állapotban, egy edény-

[9] Schneewind szerint feltűnő, hogy Locke után egyetlen komolyabb gondolkodó sem próbálkozott azzal, hogy a természetjogot voluntarista keretben tárgyalja („Locke's Moral Philosophy", 222.).

ben tölti, gond nélkül elfogadjuk erkölcsi lénynek, olyan, vagy azokhoz hasonló kritériumok alapján, amilyeneket Locke felsorol. A beszámíthatatlan elmebeteget, azonban, noha biológiailag ember, nem tartjuk felelősnek tetteiért. Mindazonáltal Locke itt elkövet egy ártalmatlan – s az értelmezés szempontjából hasznos – terminológiai következetlenséget. A személyes azonosságról szóló fejezetben ugyanis a *személyt,* vagyis az ént, tekinti az erkölcs és a jog alanyának (II.27.26.), az ember ideáját pedig egy bizonyos alakú állat ideájaként kezeli (II.27.8.), vagyis szubsztancia-ideaként. Ugyanott részletesen érvel amellett, hogy a személyes azonosság szempontjából irreleváns a személy hordozójának, vagy szubsztrátumának azonossága. Ez azt mutatja, hogy a személy ideája nem tartalmazza egy hordozó ideáját, vagyis nem szubsztancia-idea, hanem modusz. Mármost az iménti gondolatmenet azt mutatja, hogy emellett nem csak a személyes azonosságról szóló fejezetben ténylegesen felsorakoztatott metafizikai megfontolások hozhatók fel, hanem ismeretelméleti megfontolások is. Ha az erkölcsi törvény az erkölcsi lények természetén alapul – mindegy hogy ezt 'személy'-nek vagy 'erkölcsi ember'-nek nevezzük –, akkor csak abban az esetben ismerhető meg, ha az erkölcsi lény természete tökéletesen megismerhető. Ez pedig a locke-i ismeretelméletben csak akkor lehetséges, ha az erkölcsi lény ideája modusz (Mattern, „Moral Science", 273.).[10]

Azonban nem csak az erkölcsi lény ideája modusz, hanem az erkölcsi ideák általában is moduszok (III.II.15, IV.3.18/b, IV.4.7.). Pontosan ez teszi az erkölcsöt bizonyíthatóvá. Felmerülhet azonban a gyanú, hogy ez esetleg nem fér össze az erkölcs isteni parancs elméletével. A moduszok, mint Locke lépten-nyomon hangsúlyozza, önkényes konstrukciók, amelyek történetileg és kulturálisan igen változékonyak (II.22.5–8.). Isten törvénye viszont abszolút. Valójában azonban a két állítás tökéletesen összeegyeztethető. Ennek belátásához különbséget kell tennünk kétféle erkölcsi idea között. Vannak egyfelől a cselekedetek ideái, másfelől a cselekedetek erkölcsi értékét kifejező ideák. Az előbbiek – leszúr, kibérel, megesküszik, párbajozik, stb. – moduszok. Az utóbbiak – (erkölcsileg) jó, rossz – relációk: azt fejezik ki, hogy valamely cselekedet összhangban van-e az erkölcsi törvénnyel. Ma az előbbieket deskriptív, az utóbbiakat normatív predikátumoknak neveznénk. Amíg a kettőt gondosan megkülönböztetjük, nem léphet fel ellentmondás. Az, hogy egy adott cselekedet milyen deskriptív idea alá tartozik, attól függ, hogy milyen deskriptív ideákat alkotunk – s ezeket az ideákat teljesen önkényesen alkotjuk meg.[11] Az pedig, hogy egy

☞ [10] Winkler látja ennek az érvnek a súlyát, mégis amellett érvel, hogy a személy Locke-nál szubsztancia („Locke on Personal Identity", 160–4.).

[11] A relációk ideái éppoly önkényesek, mint a kevert moduszok ideái. Ez azonban csupán azt jelenti, hogy ilyen ideákat szabadon alkothatunk, nem kell valamilyen természeti mintához igazodnunk. Ilyen értelemben az erkölcsi jó ideája is önkényes: megalkotása során nem valamilyen természeti mintát követünk. Ebből azonban nem következik, hogy az idea tartalma önkényes volna. Az erkölcsi jó ideája egyszerűen az az idea, melynek definícióját fent láttuk. Ha valaki olyasmit állít, hogy az embereknek eltérő ideájuk van az erkölcsi jóról, akkor ezzel Locke szerint csupán azt fejezi ki, hogy az e-r-k-ö-l-cs-i-j-ó hangsort egy másik idea megjelölésére használják. Annak, aki nem rendelkezik a fenti ideával, erkölcsi ismeretei mindenképpen hiányosak és/vagy tévesek.

adott cselekedet erkölcsileg hogyan értékelendő, attól függ, hogy milyen viszonyban áll Isten törvényével. Ideáink önkényessége tökéletesen összefér az erkölcsi érték abszolút voltával.

Csakhogy Locke világosan látja, hogy a kétféle ideát nem szoktuk élesen megkülönböztetni: „a cselekvés pozitív ideáját, illetve erkölcsi viszonyát igen gyakran egyetlen név alatt foglaljuk össze, s ugyanazt a szót használjuk a modusz avagy cselekvés megnevezésére, amivel annak erkölcsi helyességét, illetőleg helytelenségét is jelöljük" (II.28.16.). A 'lopás' például egyszerre jelöl egy bizonyos cselekedettípust, tekintet nélkül erkölcsi megítélésére, másrészt az elítélendő cselekedetek egy bizonyos fajtáját. Ez persze tévedésekhez vezethet. Mert miután a lopást, deskriptív predikátumként, úgy definiáljuk, hogy „valakitől tudomása vagy engedélye nélkül elvenni olyasmit, ami az övé", majd ugyanezt a szót, olyan módon is használjuk, amely a fenti, deskriptív tartalmon kívül az elmarasztalást is magában foglalja, hajlamosak lehetünk azt hinni, hogy minden olyan cselekedet, amely megfelel a deskriptív definíciónak, erkölcsileg elítélendő. Márpedig az, aki az őrülttől elveszi a kardját, annak tudomása és engedélye nélkül, nehogy az másokban vagy magában kárt tegyen, a fenti definíció értelmében lopást követ el, ám tette nem kifogásolható. Az efféle tévedés azonban nem ellentmondás.

Ellentmondás akkor léphetne fel, ha a cselekedetek deskriptív ideáiba, minden korlátozás nélkül, teljesen önkényesen beleépíthetnénk valamilyen értékelést kifejező ideát. Ekkor egyazon deskriptív idea továbbépíthető lenne egy dicséretet, illetve egy elítélést magával hordozó értékelő ideává. Ez pedig – bizonyos további feltételek teljesülése esetén – maga után vonhatja, hogy egyazon cselekedet két, különböző értékelést tartalmazó idea alá tartozik, s ezért egyidejűleg jó és rossz. A korlátlan önkényesség tehát valóban ellentmondhat az erkölcsi értékelés abszolút voltának. Locke azonban nem engedi meg ezt a lehetőséget. Való igaz, hogy a modusz-ideákat tetszés szerint definiálhatjuk, de nem minden így kapott idea valóságos. Ezek az ideák csak akkor valóságosak, ha nem tartalmaznak összeférhetetlen ideákat (II.30.4.). S éppen azért, mert az isteni törvény abszolút, bizonyos kombinációk nem lesznek valóságosak. Például az erkölcsileg jó tömeggyilkosság ideája nem lesz valóságos. Isten ugyanis, mondaná Locke, tiltja, és szigorúan bünteti a tömeggyilkosságot. Így a jó-tömeggyilkosság ideájának semmilyen cselekedet sem felelhet meg.

Mivel az erkölcs ismeretelméleti státusza megegyezik a matematikáéval, ennek kapcsán is felvetődik a kérdés: miként lehet az erkölcsi tudás ismeretnövelő, vagyis szintetikus. Ezt különösen fontossá teszi, hogy Locke példái a bizonyítható erkölcsi állításokra – „ahol nincs tulajdon, ott jogsértés sem történhet", „semmiféle kormányzás nem teszi lehetővé az abszolút szabadságot" (lásd fent) – semmitmondóak. (Ez Berkeley számára is nyilvánvaló volt. *Commentaries,* §691.). Locke ugyan sehol sem fogalmazza meg expliciten, hogy az erkölcsi kijelentések ismeretnövelők, de biztosan így gondolja. Ha nem így gondolná, értelmetlen volna hangsúlyoznia, hogy az erkölcs területén lehetséges a bizonyítás – hiszen semmitmondó kijelentéseket bármilyen területen tehetünk, s ezeket be is bizonyíthatjuk. Továbbá láttuk, milyen elítélően nyilatkozik azokról, akik megelégszenek az erények és bűnök definiálásával, s így összetévesztik az erkölcsre tanítást a nyelvtanárkodással.

Úgy gondolom, a válaszhoz pontosan az adja meg a kulcsot, ami ezekből a „nyelvtanári" megközelítésekből hiányzik: „Hogy az erkölcsöt a neki kijáró alapokra állítsuk, olyanokra, amelyek kötelezettséget vonnak maguk után, először be kell bizonyítanunk egy törvényt, ami mindig feltételez egy törvényhozót, akinek megvan felsőbbsége és joga a törvény elrendeléséhez, valamint a hatalma a jutalmazásra és büntetésre" („Of Ethics in General", §12.). Egy dolog egy bizonyos fajta cselekedetet elhatárolni másoktól, és más dolog azt mondani, hogy az illető fajta cselekedet megfelel-e az erkölcsi törvénynek. Az olyan kijelentés, hogy „semmiféle kormányzás nem teszi lehetővé az abszolút szabadságot", pusztán abból árul el valamennyit, hogy miben áll a kormányzás. Nem tesz mást, mint a kormányzás összetett ideájáról állítja egy bizonyos részét, s ezért semmitmondó. De amikor olyasmit állítunk, hogy az ilyen és ilyen fajta kormányzás ellentmond az erkölcsi törvénynek, az már ismeretnövelő kijelentés. Valami olyasmit árul el az illető cselekvési módról, ami nem foglaltatik benne annak ideájában. A válasz tehát az, hogy az etikának van egy analitikus-deskriptív és egy szintetikus-normatív komponense. Az analitikus komponens a cselekvések típusait definiálja, s önmagában véve nincs több etikai tartalma, mint a „területvédő viselkedés" etológiai definíciójának. A tulajdonképpeni etika, a normatív komponens, azt tartalmazza, hogy az analitikus komponensben felsorolt cselekvések miféle erkölcsi megítélés alá esnek. Az erkölcsi értékelés szintetikus volta akár olyan módon is megfogalmazható, hogy Locke nem vezeti le a „van"-ból a „kell"-t. Az, hogy valamilyen tett a cselekvések mely kategóriájába tartozik, pusztán magán a tetten, és a cselekvéstípusok definícióin múlik. A tett besorolásából azonban, legyen akármilyen aprólékos is a cselekedetek tipológiája, önmagában nem következik erkölcsi értéke.[12]

Ennek a képnek csak látszólag mond ellent, hogy egyes ideák egyaránt tartalmazzák egy cselekvésfajta leírását és annak értékelését. Az árulás ideája eleve magába foglalja az elmarasztalást. Ezért „Az árulás bűn" kijelentés értékelő, de mégis semmitmondó. Csakhogy ez pusztán abból következik, hogy minden igaz kijelentés átalakítható egy semmitmondó kijelentéssé oly módon, hogy az alany szerepét betöltő ideába beépítjük az állítmány szerepét betöltő ideát. Pontosan ezért semmitmondó a szubsztanciákkal kapcsolatos tudásunk: megfigyeljük, hogy bizonyos tulajdonságok együtt járnak, s ezeket összerakjuk egyetlen ideává, majd az összetett ideáról állítjuk részeit. Például, „Az arany sárga". A cselekvésfajták értékelést is magukba foglaló ideái is ilyen módon jöttek létre: bizonyos cselekedeteket olyan következetesen ítélünk meg az adott módon, hogy a megítélés a cselekvés ideájának részévé vált. Ez összhangban van azzal, amit Locke a moduszok létrehozásáról mond: „az emberek […] általában olyan ideacsoportokat tesznek meg összetett modusszá, s látnak el névvel, amelyeket gyakorta használnak sajátos életvitelük és társalkodásuk során" (II.22.5.).

☞ [12] Bár a „van"-ból nem vezeti le a „kell"-t, Locke elköveti azt, amit Moore naturalista hibának nevez: a jót egy bizonyos tulajdonsággal azonosítja – lásd az erkölcsi jó definícióját. Ez a fajta naturalizmus egyszerre hedonista és teológiai. Hedonista, mert a jót a gyönyör egy fajtájával azonosítja, s teológiai mert e fajta meghatározása Istenre való hivatkozással történik.

Ez azonban mit sem változtat azon, hogy a cselekedet puszta leírásából önmagában nem következik erkölcsi értéke.

Barátja, Molyneux, két alkalommal is megpróbálta rávenni Locke-ot, hogy a gyakorlatban is valósítsa meg az erkölcs demonstratív tudománnyá alakításának programját, Locke azonban elzárkózott ettől.[13] Igaz, az *Értekezés a polgári kormányzatról* érvelésének legalábbis egy része könnyen demonstratív formára hozható. Például: mivel Isten teremtett bennünket, az ő tulajdonai vagyunk, s ezért nem rendelkezhetünk szabadon sem magunk, sem mások életével, sem szabadságával (Értekezés, §6.). A szabadság követelménye ezért levezethető az önfenntartás kötelességéből. Ugyanígy demonstratív érvnek tűnik a tulajdonhoz való jogot megalapozó megfontolás. Minthogy szabadon rendelkezünk személyünk fölött, saját munkánk saját tulajdonunk, s ha munkánk valamely természeti dologgal keveredik, az is saját tulajdonunkká válik (Értekezés, §27.). Bár felsorol egypár ismeretelméleti tényezőt, melyek megnehezíti a bizonyítást – szemben a matematikával, itt nem állnak rendelkezésre ábrák, az ideák túlságosan összetettek, éles határok helyett fokozatok és átmenetek vannak, a kevert módozatok nevei nagyon bizonytalan jelentésűek (IV.3.18–20.; IV.2.11.; III.9.5–11.) –, annak, hogy nem tett kísérletet az etika demonstratív kidolgozására, vélhetően inkább morálfilozófiai, semmint ismeretelméleti okai vannak. Colman szerint a legfontosabb a következő (*John Locke's Moral Philosophy,* 194–205.). A cselekvések motivációjával kapcsolatban Locke hedonista volt. Úgy gondolta, hogy akaratunkat a gyönyör és fájdalom határozza meg. Az erkölcstan azonban, amelyet igazolni kívánt, az Újszövetség altruista erkölcse volt. Úgy vélte, például, hogy a „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat" elvéből az erkölcs egésze levezethető (*Conduct,* §43., *Two Treatises,* I.42.). Ez az elv azonban nehezen illeszthető össze a motiváció hedonista felfogásával. A hedonizmussal elég jól összeegyeztethetők bizonyos negatív szabályok, amelyek megtiltják, hogy bizonyos módokon beleavatkozzunk mások tevékenységébe. Az olyan pozitív szabályok azonban, amelyek előírják, hogy tevőlegesen elő kell segítenünk mások boldogságát, és szükség esetén áldozatokat kell hoznunk másokért, már nem.

[13] Először azt válaszolta, hogy az erkölcs bizonyítható volta nem azt jelenti, hogy ő maga képes erre, s az *Értekezés*ben írottakkal a nálánál tehetségesebbeket akarta erre serkenteni (*Correspondence,* IV, 524.). Másodjára pedig azt, hogy az ő korában és egészségi állapotában már nem tanácsos ilyen nagy vállalkozásba fogni, s egyébként is, az erkölcsi törvény minden további nélkül megismerhető az evangéliumokból (*Correspondence,* V, 594.).

Nyolcadik rész

AZ ÉRZÉKEK

8.1. ÉSZLELÉS

Aki Locke-tól, mint az újkori empirizmus egyik megalapítójától, az érzékszervi észlelés részletesen kidolgozott elméletére számít, annak csalódnia kell. Amikor Locke amellett érvel, hogy minden ideánkat a tapasztalatból merítjük, akkor egyrészt azt mutatja meg, hogy az innátizmus melletti érvek tévesek, másrészt azt, hogy a vitathatatlanul tapasztalati eredetű ideákból minden más ideát megalkothatunk. Azt, hogy pontosan mi történik az érzékszervi észlelés során, sehol nem tárgyalja. Vannak elszórt megjegyzései ezzel kapcsolatban, de amit ezekből leszűrhetünk, abból nem kerekedik ki semmiféle markáns elmélet.

Kezdjük azzal, amit egyértelműen állít. Az érzékelés oksági folyamat: a külső testek mechanikai tulajdonságaik révén mozgásokat keltenek testünkben, amelyekből aztán valahogy ideák lesznek (II.8.11–14.). A másodlagos minőségek ideái – vagyis a szín, szag, stb. ideák – nem hasonlítanak okaikra, ezért ezek esetében elég rejtélyes, hogy miként jöhetnek létre mechanikai folyamatok révén. Az észleléshez nem elégséges az érzékszerveinket érő mechanikai hatások eredményezte testi változás. Ezt észre is kell vennünk (II.9.3–4.). Ha a testi változás nem jut el az értelemig, vagyis nem hoz létre ideát az elmében, nem történik észlelés. Tehát az észlelés megköveteli a tudatosságot.

Akik valamilyen kidolgozottabb felfogást tulajdonítanak Locke-nak, azok két szövegrészletre szoktak hivatkozni. Az egyik az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetése (II.8.), melynek alapján hagyományosan azt szokás állítani, hogy Locke az észlelés közvetett realista felfogását vallja. Ezt az értelmezést részletesen cáfoltam (lásd 4.1.). A másik szöveghely az egyszerű ideák megszerzéséről szól (II.1. és II.2.). Ez a következő miatt tűnhet relevánsnak. Az egyszerű ideákat az érzékelés illetve a reflexió útján kapjuk. Mármost kézenfekvő azt gondolni, hogy az érzékelés útján egyszerűen úgy teszünk szert egyszerű ideákra, hogy érzékeljük őket.[1] Tehát azok a dolgok, amelyeknek az érzékszervi észlelés során tudatába kerülünk, maguk az egyszerű ideák. Akik így értelmezik Locke-ot, rögtön hozzá szokták fűzni, hogy ezen a ponton téved. Ami az érzékszervi észlelés során tudatunkba eljut, az nem egy sor egymástól *elkülönített* tulajdonság, nem valami kaleidoszkópszerű sokféleség, hanem valami strukturált, összefüggő, értelmes egész. Amit látunk, az nem piros, fehér, gömb és gurulás, hanem labda. De még ha először is látunk efféle dolgot, s nem

☞ [1] A most ismertetésre kerülő álláspontot Aaron (*John Locke,* III–3.) és Hall („Locke and Sensory Experience") képviseli. Bírálatát lásd Heyd („Locke's Simple Ideas").

rendelkezünk a labda fogalmával, akkor sem független tulajdonságokat látunk, hanem egy piros-pöttyös, gömb alakú, guruló tárgyat. Magyarán, szemben azzal, amit Locke állít, a dolgokban egybeolvadó és összekeveredő minőségek az elmében nem válnak el világosan (vö. II.2.1.). Amit észlelünk, az valami összetett. Ezzel, az észlelt dolgok természetével kapcsolatos tévedéssel kéz a kézben jár az észlelés természetével kapcsolatos tévedés. Locke ugyanis az érzékszervi észlelés *passzív* voltát hangsúlyozza. Az elme az érzékelés során fényképezőgép módjára működik, rögzít, nem szintetizál. Márpedig az értelmes egészek, amelyeket ténylegesen észlelünk, éppenhogy az észlelés aktív, tevékeny voltáról tanúskodnak. A szemünket érő ingerek igazából csak színmintázatok időbeli váltakozásai. Hogy mi mégis labdát, vagy legalábbis egy bizonyos tulajdonságokkal rendelkező tárgyat látunk, az észlelés aktív, szintetizáló voltának köszönhető. E kettős tévedés hátterében azt szokás látni, hogy az egyszerű ideáknak Locke kétféle szerepet szán. Egyfelől, az egyszerű ideák azok a komponensek, amelyekből a többi ideát felépítjük, mintegy a fogalmi atomok. Másfelől ezek képezik tudásunk fundamentumát: ezek jelentik azt a pontot, ahol az elme összeér a külvilággal, s összhangban is van vele. Az első szerep azt követeli meg, hogy az egyszerű ideák elemi egységek legyenek. A második azt, hogy passzívan kapjuk őket: ha ugyanis előállításukhoz gondolati műveletek szükségesek, előfordulhatnak tévedések. Mivel pedig Locke azonosítja az észlelés tárgyait az egyszerű ideákkal, az egyszerű ideákkal kapcsolatos ismeretelméleti állításai rávetülnek az észlelésre. Ekként lesz az észlelés elkülönült tulajdonságok passzív befogadása, a védhető ismeretelméletből pedig ekként válik elfogadhatatlan észleléselmélet.

Ez az értelmezés meggyőzőnek tűnhet, mert helyesen ragadja meg az egyszerű ideák ismeretelméleti szerepét. Azonban van egy alapvető gyengesége: indokolatlanul vetíti bele Locke ismeretelméletét észleléselméletébe. Az ugyanis, hogy az egyszerű ideákat a tapasztalatból kapjuk, nem jelenti azt, hogy amit érzékelünk, az nem több egyszerű ideáknál. Abból, hogy az egyszerű ideákat a tapasztalatból merítjük, nem következik, hogy az észlelés nem több érzékelhető minőségek passzív regisztrációjánál. Tekintsük az alábbi állításokat. (1) A piros ideájára az érzékelés útján teszünk szert. (2) A piros ideáját passzívan kapjuk – ti. nem vagyunk képesek megalkotni. (3) A piros ideája egyszerű – ti. nem észlelünk benne semmilyen összetételt. (1) és (2) nyilvánvalóan igaz. (3)-t az 'egyszerűség' bizonyos értelmezései mellett hamisnak találhatjuk, de ha nem értünk többet rajta, mint hogy a piros nem valamiféle strukturált, részekből felépülő komplexum, szemben pl. az emberrel, akkor nem emelhetünk ellene kifogást. Az olvasó, aki jóhiszeműen elfogadja ezeket a állításokat, bizonyára rossz néven venné, ha ennek alapján megpróbálnám a Locke-nak tulajdonított észleléselméletet a nyakába varrni. Mármost az egyszerű ideákról Locke a II. könyv elején semmivel sem mond többet, mint (1)–(3). Ennek alapján pedig éppoly kevéssé vádolható meg az észlelés passzív-atomista felfogásával, mint az olvasó. Az, hogy vannak elkülönült egyszerű ideák, s hogy ezekre passzívan teszünk szert, tökéletesen összeegyeztethető azzal, hogy az észlelés aktív, s értelmes egészeket észlelünk.

Az egyik mód, ahogy Locke megszabadítható a tarthatatlan észleléselmélettől, az,

hogy felfogásából kiölünk minden pszichológiai tartalmat: Locke „nem próbálja leírni azokat a tényleges folyamatokat, amelyekből a tudás származik […] csupán racionális rekonstrukciót próbál nyújtani a tudás folyamatáról, megkülönböztetni a benne szerepet játszó elemeket, s visszavezetni ezeket tapasztalati forrásaikra." (O'Connor, *John Locke,* 43.). Vagyis valamiféle fogalmi elemzést végez, s a tovább már nem elemezhető elemekről azt állítja, hogy a tapasztalatból kapjuk őket – tehát nagyjából úgy jut el az egyszerű ideákhoz, ahogy a logikai pozitivisták az érzet-adatokhoz vagy az elemi élményekhez. Ez az eljárás igencsak különbözne az egyszerű, történeti módszertől, amely mellett Locke elkötelezi magát. De nincs szükség ilyen radikális átértelmezésre. Az általam javasolt értelmezés szerint az egyszerű ideák pszichológiai adottságok, nem pedig az ismeretelmélet által posztulált teoretikus entitások (lásd 4.5.). Az, hogy vannak ilyen ideáink, s hogy ezek elkülönülnek egymástól, Locke szerint tapasztalati tény. Az ilyen ideák spontán módon jönnek létre bennünk. Ebben szerepet játszik az érzékelés, minthogy ilyen ideákra nem tehetünk szert érzékelés nélkül. Ez ismét csak tapasztalati tény: a vak, aki a vöröset a trombita hangjához hasonlítja, nyilván nem rendelkezik a vörös ideájával (III.4.11.). Szerepet játszik még az absztrakció is, merthogy ezek általános ideák. Az, hogy megszerzésük során az elme passzív, pusztán azt jelenti, hogy nem hozhatjuk őket létre korábban meglévő elemek összetételével, hanem rá vagyunk szorulva érzékeinkre. Hogy részleteiben hogyan néz ki megszerzésük folyamata, azzal Locke nem foglalkozik. Pusztán arról tesz megjegyzéseket, hogy milyen sorrendben teszünk szert rájuk.

Locke-nak vannak olyan megállapításai is, amelyek azt sugallják, hogy az észlelés szerinte valamiféle értelmezést foglal magába. Az első az, hogy vannak ideák, amelyekre *több érzék* útján is szert teszünk: a tér vagy kiterjedés, az alak, a nyugalom és a mozgás ideái (II.5.). Ez tulajdonképpen az arisztotelészi tanítás átértelmezett változata. Arisztotelész különbséget tesz az egy érzék által és a több érzék által érzékelhető dolgok között (*A lélek,* 418a9–24, 425a14–21.). Az egyes érzékeknek megvannak a saját, specifikus tárgyaik, s az egyes érzékek nem is tudósítanak másról, mint speciális tárgyaikról. A hallás csak a hangokról tudósít, az ízlelés csak az ízekről. A több érzék által érzékelhető dolgokat, nem egyszerűen az egyes érzékek révén érzékeljük, hanem a közös érzék révén, amely valamiképpen szintetizálja az egyes érzékeken keresztül bejutó információkat. Vagyis, míg a színeket látjuk, addig az alakot, a mozgást stb. a látás (vagy valamely más érzék) felhasználásával a közös érzék észleli. Locke szerint a színek, a hangok, az ízek, a szagok, vagyis az egyes érzékek specifikus tárgyai, nem léteznek az elmétől függetlenül (lásd 6.1.). Ezért ő, szemben Arisztoteléssel, nem az elmétől független dolgokat osztályozza, hanem az ideákat: egyes ideákat egy-egy specifikus érzék révén szerzünk meg, másokat több érzék által. Ugyanakkor egyetért Arisztoteléssel abban, hogy az egyes érzékek voltaképpen nem érzékelnek mást, mint sajátos tárgyaikat. Azt írja, hogy az egyes érzékek „különösen alkalmatosak" a csak általuk megszerezhető ideák befogadására (II.3.1.). A fény és a színek a látás „sajátjai" (II.9.9.). „A szín mellett állítólag alakot is látunk, de igazság szerint az, amit akkor észlelünk, amikor alakot látunk, az nem más, mint a szín határa" („Elements of Natural Philosophy", 299.). Az alakot a szín és az árnyék ered-

ményezik (11.9.8.). Mármost, ha az egyes érzékek révén voltaképpen csak bizonyos speciális, egyedül az illető érzék által megszerezhető ideákat kapunk, akkor a több érzék által is megszerezhető ideák észlelése valamiféle feldolgozást igényel. Ha az alakot láthatom is, meg tapinthatom is, akkor az alak észlelését valahogy úgy kell elgondolnunk, hogy a látás illetve a tapintás révén megszerzett érzékspecifikus információkat legalábbis meg tudjuk feleltetni egymásnak. Az érzékspecifikus információkból ki kell tudnunk szűrnünk valami olyasmit, ami nem érzékspecifikus. Ennélfogva az alak, a mozgás, stb. észlelése nem lehet pusztán passzív befogadás.

Azt, hogy Locke-nál az észlelés értelmezést foglal magába, másodszor az mutatja, hogy az észlelésbe véleménye szerint olykor beépülnek az *előzetes asszociatív–induktív tanulás* eredményei. Magyarán, ha megfigyeltük, hogy két dolog kapcsolódik, akkor, ha az elsőről benyomásokat szerzünk, automatikusan észleljük a másikat is. Így vagyunk sok esetben a fájdalommal és a gyönyörrel. 1677. október 1-én Locke a következőt jegyzi fel:

> Minthogy érzékeink testünk megőrzésére lettek nekünk adományozva, az őket érő benyomások kétfélék. 1. olyanok, amelyek önmagukban, közvetlenül gyönyörködtetik vagy fájdítják a szervet, mint a meleg vagy a túlzott hőség, a jól fűszerezett hús, vagy a nagy mennyiségű só. Mások nem önmagukban gyönyörködtetik vagy bántják az érzékeket, hanem mert összekapcsolt ideákat hordanak magukkal valamiről, ami hasznos vagy ártalmas ránk nézve. Ez szemünknél a legnyilvánvalóbb, biztonságunk e nagyszerű őrénél, mely a távolból észleli a dolgokat, s melyet magát nem bánthat semmilyen látható faj – kivéve ami természeténél fogva leginkább gyönyörködteti, ti. ha sok a fény –, mégis számos olyan látható dolog van, amelyek látványa megrémít, miként a varangyok, medvék stb.; nem arról van szó, hogy ezekben az ideákban önmagukban volna valami rettenetes vagy bántó, mert ugyanezek a színek és alakok elég jól meglehetnek más helyeken és ugyanúgy képeken is, s a nagyon fiatal gyermekeket nem rémíti meg látványuk; így ez nem másból jön, mint egy másik ideából, amely hozzájuk társul, amint megjelennek elmében, s amelyben bántó minőség rejlik. Ugyanez áll a bennünket gyönyörködtető szépségre, mert ami szép a lóban, az nem szép az ökörben vagy a tehénben; ezeket az ítéleteteket a szokás és a hagyomány rögzíti bennünk. A csúnyának nevezett dolgok láttára anélkül ébred fel bennünk a félelem érzése, hogy észlelnénk, s így hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a természetben meglévő színek és formák maguk a bántóak, holott ez ítéletünk és nem érzékelésünk hatása. Az arcon az orcák pirosságát, a fogak és a homlok fehérségét, a szemek feketeségét szépségnek nevezzük, s örömmel tekintünk rá; de helyezzük e színeket át kissé, s máris kelletlenül és visszatetszéssel tekintünk rá, mely szokás elsőre azon megfigyelésen alapult, hogy e dolgok az egészség, erő és termékenység vagy más jó minőségek jelei, mely bennünk rögzült és nem természet[ükben]. Mert egy indiai szépség, amelyet vörösnek és fekete fogúnak festenek le, éppúgy megrémítene bennünket, ahogy őket gyönyörködteti. Ennélfogva szinte minden új dolog, mely teljesen idegen számunkra, az első és nem várt látásra ijesztő. Merthogy a természet első gondja, hogy biztonságban legyünk, az ismeretlentől való félelem első szenvedélyünk, minthogy a sérülés után már késő vigyázni. (*An Early Draft of Locke's Essay,* 96–7.)

Amit észlelünk, azt rögtön kellemesnek vagy kellemetlennek észleljük. De amit látunk, a színek és az alakok, önmagukban nem kellemesek vagy kellemetlenek. Az teszi őket ilyenné vagy olyanná, hogy e primér minőségekhez társul egy olyan idea, amely kellemes vagy kellemetlen. Például, ha bizonyos színekhez és alakokhoz a varangy vagy a medve ideája társul, vagyis egy kellemetlen vagy veszélyes dolog ideája, akkor amit szemünk befogad, kellemetlennek tűnik számunkra. Itt valójában két lépés történik. A benyomások alapján egy bizonyos fajtájú dolgot (medvét vagy varangyot) észlelünk, s ehhez az ideához társul a kellemesség vagy kellemetlenség. Az első lépésről Locke csak annyit mond, hogy ez szükséges a másodikhoz. A vizuális úton szerzett benyomás önmagában nem kellemes vagy kellemetlen: tudnunk kell, hogy miféle dologról van szó. Az alak, amely szép a lóban, nem szép az ökörben. A második lépésről azt mondja, hogy ez, sok esetben, „ítéletet" feltételez. Az ítélet alapulhat „megfigyeléseken", de „a szokás és hagyomány" is rögzítheti bennünk. Enélkül nem kapcsolódik a benyomáshoz a kellemesség vagy a kellemetlenség. A nagyon fiatal gyermeket nem rémíti meg az, ami a felnőttet igen. (Amihez Locke még hozzátehetné, hogy a tanulás révén szűnünk meg félni azon dolgoktól, amelyektől, mint minden új dologtól, az első látásra megrettentünk.)[2]

Az, hogy az előzetes tanulás szerepet játszik az észlelésben, az *Értekezésben* is felbukkan, noha egy egészen más összefüggésben. Az észlelés kapcsán három bekezdést szentel annak, hogy „az érzékelés útján szerzett ideákat a felnőtt emberekben gyakorta megváltoztatja az ítélőerő, méghozzá anélkül, hogy ezt észrevennénk" (II.9.8.). Itt, szemben, az 1677-es megjegyzéssel pontosan tudhatjuk, hogy mit ért Locke ítélőerőn (avagy a „becslés" képességén): azon képességünket, amellyel egy kijelentés igazságát intuitív bizonyosság és demonstratív erejű bizonyítékok híján elbíráljuk. Alkalmazásának paradigmatikus esete a tapasztalati bizonyítékok mérlegelése. Tehát lényegében arról van szó, hogy az előzetes induktív bizonyítékok fényében automatikusan többet vagy mást észlelünk, mint amit a bennünket érő benyomások sugallnak. Erre két példát hoz. Az első az, hogy bár egy egységes színű domború edényről, melynek különböző részeit másként éri a fény, ugyanolyan benyomást szerzünk, mint egy sokszínű lapos körről, mégis egyszínűnek és domborúnak látjuk.

Miután azonban már hozzászoktunk ahhoz, hogy észleljük, a domború testek rendszerint milyen jelenséget idéznek elő bennünk, s a fény visszaverődése miként módosul a különféle testek érzékelhető alakjának különbsége miatt; ezért az ítélőerő rögvest, egyfajta természetes

☞ [2] E feljegyzés bizonyos mozzanatai az *Értekezés*ben is előkerülnek, a fájdalom és a gyönyör ideáinak kapcsán (II.7.2–6.). Locke ott is megállapítja, hogy szinte minden ideához kapcsolódik a fájdalom és a gyönyör érzete, s hogy ez testünk megőrzését szolgálja. Viszont pontosan az marad ki, ami számunkra a jelen összefüggésben fontos: hogy ezek az ideák automatikusan kapcsolódnak benyomásainkhoz, s hogy ez a kapcsolódás sokszor társult ideákon és előzetes tanuláson alapul.

A félreértések elkerülése végett: az *Értekezés*ben Locke nem tartja kategorikusan hibásnak az asszociációt, vagyis az ideák társítását. Bár a II. könyv 33. fejezetében hosszasan ecseteli, hogy az ideák társítása egyfajta „őrültség", s hogy a babonás félelmektől a hétköznapi fóbiákon át, a vallási rajongásig számos gondolkodásbeli zavar ennek a következménye, végig az ideák „helytelen" összekapcsolásáról, illetve a „nem természettől fogva" kapcsolódó ideák társításáról beszél.

megszokás révén, átváltoztatja a jelenségeket azok okaivá; úgyhogy az alak jelévé teszi meg azt, ami valójában csak az árnyék vagy a szín alakot eredményező változata, és a maga számára egy domború alak s valamely egységes szín észleletét hozza létre; holott az idea, melyet a tárgyból nyerünk, nem más, mint egy változatosan színezett sík, amiként ezt a festészetben is látjuk. (II.9.8.)

Ennél gyakrabban szokás emlegetni a másik példát, mely annak nyomán került be az *Értekezés* második kiadásába, hogy William Molyneux, az első kiadást olvasva, levelet írt Locke-nak az alábbi kérdéssel kapcsolatban.

„Tegyük föl, hogy egy ember vakon született, de immár felnőtt, s tapintása megtanította egy ugyanazon fémből való és nagyjából egyforma nagy kocka, illetve gömb közötti különbség felismerésére, úgyhogy midőn megfogja az egyiket, majd a másikat, meg tudja mondani, melyik a kocka, és melyik a gömb. Tegyük fel azután, hogy a kockát is, a gömböt is egy asztalra helyezzük, a vak ember pedig visszanyeri látását. Quære [kérdés], hogy látása révén meg tudja-e különböztetni őket egymástól, még mielőtt megtapintaná őket, s meg tudná-e mondani, melyik a gömb, melyik a kocka." Az éles elméjű és biztos ítéletű kérdésfeltevő ezután így válaszol: „Nem. Mert bár arról már szerzett tapasztalatot, hogy egy gömb, illetve kocka minő hatást gyakorol tapintására; arról azonban még nem jutott tapasztalathoz, hogy ami így és így hatott tapintására, az emígy és emígy kell hogy befolyásolja látását; vagy pedig, hogy a kocka egyik kicsúcsosodó sarka, mely egyenlőtlen nyomást gyakorol a kezére, éppúgy jelenik meg a szemének, mint a kockán." Magam is egyetértek a válasszal, melyet e megfontolt úriember, kit büszkén nevezhetek barátomnak, adott a maga kérdésére; s úgy vélem, hogy a vak ember első látásra nem volna képes bizonyossággal megmondani, melyik a gömb, s melyik a kocka, mindaddig, amíg csak látására van utalva; jóllehet tapintóérzéke segítségével tévedhetetlenül meg tudná nevezni őket, s kétséget kizáróan meg tudná különböztetni őket egymástól alakjuk eltéréseinek kitapogatásával. (Uo.)

A Molyneux-kérdés eme tárgyalása komoly hatást gyakorolt Berkeley látáselméletére. Berkeley elfogadja Locke nemleges válaszát, de nem fogadja el magyarázatát (*Értekezés a látás új elméletéről,* §§133–136.). Locke, az ő értelmezésében, azt állítja, hogy a térbeli látás megköveteli a vizuális és taktilis ingerek közötti asszociációt: vagyis a taktilis ingerekkel való társulás alapján tanuljuk meg a két dimenzióban adott vizuális jegyek térbeli jelentését. Szerinte Locke-nak igaza van abban, hogy eredendően nem térben látunk, vagyis a mélységet eredendően nem érzékeljük. Abban azonban téved, hogy ezt később a tapintás segítségével megtanuljuk. Ugyanis egyáltalán nem tanuljuk meg. A távolságot és a térbeli elrendeződéseket csupán tapintás útján észleljük, de nem látjuk. A látásnak és tapintásnak nincs közös tárgya (uo. §127.). Amit térbeli látásnak nevezünk, az voltaképpen vizuális ideákon alapuló ítélet. Sokan gondolják, hogy itt van Berkeley immaterializmusának a gyökere. A látásról szóló értekezésében csak a vizuális észlelést oldja el az anyagi-térbeli valóságtól, majd ezt az összes érzékre általánosítva eljut az anyag létezésének tagadásához. Újabban vannak, akik szerint Berkeley némileg félreérti Locke-ot, s valójában nem két érzék koordi-

nálásáról van szó. Lievers szerint („The Molyneux Problem") Locke-nál a mélységérzékelés megköveteli ugyan a tanulást, de nem követeli meg a tapintással való asszociációt: ha eleget nézdegélünk, megtanulunk térben látni. Berchielli szerint („Color, Space and Figure") viszont Locke-nál az ítélet éppen hogy nem az alak, hanem a szín ideáját módosítja: ismervén a dolog térbeli formáját, automatikusan felülbíráljuk a látszólagos színeket – vagyis nem azt látjuk, amit az impresszionista festmények mutatnak.[3] De akárhogy értelmezzük is ezeket a bekezdéseket, annyi világos, hogy a vizuális észlelés valamiféle előzetes asszociatív-induktív tanuláson alapul.[4]

Annak, hogy az észlelés Locke-nál aktív, értelmezést tartalmazó folyamat, a harmadik aspektusa az, hogy időnként mintha azt mondaná, hogy szubsztanciákat észlelünk, azaz *tulajdonságokkal rendelkező tárgyakat.* Már az 1677-es megjegyzés is ezt sugallja. Ha ugyanis a dolgokat eleve kellemesnek vagy kellemetlennek találjuk, s a látás esetében ez csak kapcsolt idea révén lehetséges, ti. úgy, hogy a színekhez és az alakokhoz egy bizonyos fajta dolog ideáját kapcsoljuk, akkor amit eleve kellemesnek vagy kellemetlennek találunk, azt eleve egy bizonyos fajta dolognak is kell találnunk. Magyarán, a kellemesség vagy kellemetlenség érzése nem előzheti meg azt az ideát, amelyen keresztül a benyomásokhoz kapcsolódik. A következő szakaszban látni fogjuk, hogy az érzéki tudással kapcsolatos állításait is ekként kell értelmezni.

Az iménti megjegyzések éppen hogy csak az irányt jelzik egy észleléselmélet felé, de nem alkotnak összefüggő elméletet. Kezdjük azzal, hogy van egy rövidre zárt ellentmondás abban, ahogy Locke az érzékelés ítélet általi korrekcióját jellemzi. Úgy fogalmaz, hogy az érzékek által szolgáltatott ideát az ítélőerő megváltoztatja (II.9.8–9.). Ez azonban olyan gyorsan történik, hogy nem vesszük észre, s rögtön a megváltoztatott ideát észleljük (II.9.8, 10.). De ha annak, amit az érzékek szolgáltattak nekünk, soha nem voltunk tudatában, ezt nem nevezhetjük ideának. Amit ugyanis nem veszünk észre, az nem idea (II.9.3–4.). Én ezt ingernek, jegynek, benyomásnak neveztem. De itt nem pusztán egy terminusra van szükség, hanem egy el-

☞ [3] A Molyneux-kérdés hátteréről lásd Brandt („Historical Observations") és Bolton („The Real Molyneux Question").

[4] Ayers szerint a Molyneux kérdésére adott válaszával Locke kétféleképpen is önellentmondásba keveredik (*Locke,* I, 65.). A válasz egyrészt azzal ütközik, hogy a térbeli ideákra mind látás, mind tapintás révén szert teszünk. Ha ugyanis ugyanazt az ideát szerezzük meg a két érzék révén, a gondolatkísérlet alanyának nem lehet szüksége semmilyen tapasztalatra ahhoz, hogy felismerje a tapintás illetve látás útján szerzett idea azonosságát, mert hát ugyanarról az ideáról van szó. Másrészt, annak a locke-i tanításnak is ellentmond, hogy az alak ideája, mint elsődleges minőség ideája, hasonlít okára. Minthogy a látás útján szerzett idea és a tapintás útján szerzett idea egyaránt hasonlítanak okukra, egymásra is hasonlítaniuk kell. Ebben az esetben viszont Molyneux emberének ismét csak nyomban fel kellene ismernie, hogy megfelelnek egymásnak. Ayers azért lát itt ellentmondást, mert szerinte az egyszerű ideák „puszta hatások", amelyek létrejöttében nem játszik szerepet semmilyen feldolgozási folyamat. Locke szerintem kevésbé szigorú: a spontán és tudattalan feldolgozási folyamatokat összeegyeztethetőnek véli azzal, hogy az egyszerű ideák megszerzésekor passzívak vagyunk. Emellett a döntő bizonyíték az, hogy az egyszerű ideák általánosak, ezért létrehozásuk elvonatkoztatást igényel (lásd 4.5.). A több érzék ideáinak megszerzéséhez valamilyen hasonló, spontán és tudattalan tanulási folyamatra van szükség. Molyneux emberénél e folyamat még nem zajlott le, ezért még nem rendelkezik olyan alak-ideával, mint mi.

méleti keretre, amelyben e dolgok valamilyen jól meghatározott hellyel és szereppel bírnak. Továbbá jellemezni kellene azokat a mentális műveleteket, amelyek révén ezek a bizonyos ingerek további feldolgozásra illetve értelmezésre kerülnek. Harmadszor, meg kellene vizsgálni az ilyen műveletek eredményeképpen létrejövő észlelések ismeretelméleti státusát, például, hogy ezek mennyiben megbízhatók. Az, hogy ezeken kívül még milyen kiegészítésekre van szükség, már azon múlik, hogy milyen elvárásaink vannak egy észleléselmélettel szemben.

8.2. ÉRZÉKI TUDÁS

Bár az érzékszervi észlelésről magáról Locke keveset mond, abban egyértelműen állást foglal, hogy a folyamatban lévő érzékszervi észlelés révén tudásra tehetünk szert. Mintha kicsit vonakodva, mentegetődzve ismerné el tudásnak (Woozley, „Some Remarks", 144.; Colman, „Lockes Theorie", 214–5.). Bár nem éri el az intuitív és a demonstratív tudás bizonyosságát, írja, „mégis a 'tudás' név alatt tartják számon" (IV.2.4., vö. IV.II.3.). Néha pedig elfelejtkezik róla: amikor a becslés és a valószínűség fogalmát bevezeti, a bizonyítással állítja ezeket szembe, mintha a bizonyítás nyújtotta bizonyosság és a puszta valószínűség között nem lenne a bizonyosságnak egy kisebb, de a valószínűséget meghaladó foka (I.1.5, IV.14.1, IV.15.1.).[5]

Emögött a sajátos bánásmód mögött végső soron a klasszikus arisztotelészi tudományeszmény és a Royal Society által képviselt baconi tudomány konfliktusa áll. Az arisztotelészi *scientia* általános és szükségszerű igazságokra vonatkozik, s bizonyításon alapul. Bármilyen súlyos kifogásai is voltak a Royal Society tagjainak a skolasztikus tudományosság ellen, ezt az eszményt kategorikusan mégsem vethették el, mert a geometria legalábbis megfelelt neki. De az is világos volt, hogy saját empirikus vizsgálódásaik nem. Mármost, a bizonyos fokig legitimnek tekintett tudományeszmény és a saját kutatásaik közötti feszültséget oly módon próbálták feloldani, hogy a tudás különféle fokozatait különböztették meg.[6]

Vajon helyesen döntött Locke, amikor az aktuális érzékszervi észlelésből szárma-

☞ [5] Ez más műveiben is előfordul, például a toleranciáról szóló harmadik és negyedik levélben (*Works,* VI, 144, 288.). Máshol viszont az érzéki tudást expliciten a tudáshoz sorolja, pl. 1676. augusztus 27-i feljegyzésében (*Essays,* 279.).

*A vázlat*ban Locke még különbséget tesz tévedhetetlenség és a bizonyosság között (*Draft A,* §§27, 31.). Tévedhetetlenség *[infallibility]* csak az általános tudást illeti meg, az egyedi dolgok létezésére vonatkozó tudás pusztán bizonyos *[certain].* Ennek nyomai még tetten érhetők az *Értekezésben:* a 'tévedhetetlenség' terminust rendszerint a demonstratív tudással kapcsolatban használja (IV.14.1, IV.15.1, 2., 5.). (Az egyetlen kivétel: III.9.23. A IV.16.6. magyar fordításában szereplő 'csalhatatlan' angolul nem *infallible*, hanem *never-failing.)*

[6] Ennek áttekintést lásd Van Leeuwen, *The Problem of Certainty.* Van Leeuwen szerint a tudás fokozatainak kérdése teológiai kontextusból került át a tudomány kontextusába. A protestáns teológusok részben a fokozatok megkülönböztetésével próbáltak felelni arra a katolikus vádra, hogy a hit szabályait a Szentírásból az egyház iránymutatása nélkül kiolvasni próbáló protestánsok tévedésre, s ennélfogva kárhozatra ítéltettek.

zó ítéleteket a tudáshoz, nem pedig a becsléshez sorolta? Ez azon is múlik, hogy minek a létezését ismerjük el az aktuális érzékelés alapján. Locke-nak van egy olyan példája, amely azt sugallhatja, hogy csupán valamilyen, az aktuálisan érzékelt ideát okozó *minőség* létezését ismerjük el, nem pedig valamilyen, bizonyos tulajdonságokkal rendelkező, s ezért egy bizonyos fajtába tartozó *dologét:* „mialatt ezeket írom, a szememre hatást gyakorló papiros révén létrejön elmémben azon idea, melyet – bármely tárgy váltja is ki – fehérnek nevezek; miáltal tudom, hogy ama minőség vagy akcidens (amelynek megjelenése a szemem előtt mindig ezen ideát váltja ki) valóságosan létezik, és tőlem független léttel rendelkezik." (IV.II.2.) Vagyis, mintha érzékeim csupán valamilyen, a fehér ideát okozó minőség létezését tanúsítanák, nem pedig a papírét. E példa azt hivatott illusztrálni, hogy az érzékelésből kapott idea révén akkor is tudhatjuk, hogy létezik valami rajtunk kívül, ami előidézi bennünk az illető ideát, ha „sem nem tudjuk, sem fontolóra nem vesszük, miként is teszi ezt; mert nem fosztja meg érzékeinket, illetve a rajtuk keresztül érkező ideákat bizonyosságuktól az, hogy nem ismerjük keletkezésük módját" (uo.). Ezt azért kell Locke-nak világossá tennie, mert arról az oksági mechanizmusról, melynek révén a másodlagos minőségek ideái létrejönnek bennünk, semmit nem tudunk (IV.3.12–14., 28–9.). Mármost, amit a papír fehérségének érzékelésekor nem tudunk, az nem az, hogy milyen tárgy okozza bennünk az ideát: maga a példa tartalmazza, hogy a papír. Amit nem tudunk az az, hogy a papír milyen minősége – pontosabban az elsődleges minőségek milyen kombinációja – révén kelti fel bennünk ezt az ideát. Locke tehát egyszerűen a példa kedvéért fogalmaz úgy, mintha az érzéki tudás pusztán minőségek független létezésének elismerésében állna. Valójában úgy gondolja, hogy az érzéki tudás bizonyos fajtába tartozó egyedek létezéséről tudósít.

Hogy ez valóban így van, azt az alábbiak mutatják. Bár „az egyedi létezés" és a „külső dolog" kifejezések nem teljesen egyértelműek, a „véges egyedi létező" (IV.2.14.) illetve „anyagi létező" (IV.II.3.) már nehezen értelmezhetők úgy, mint amelyek minőségeket jelölnek. Továbbá, az érzékelés által megismert létezést Locke „A létezésre vonatkozó tudásunkról" című fejezetben (IV.9.) együtt tárgyalja az Isten és magunk létezésére vonatkozó tudással – márpedig sem Isten, sem az én nem minőség, hanem teljes egyedi dolog. Vagy:

> [É]s bizalmunkat nem vonhatjuk meg érzékeink tanúságtételétől oly fokig, hogy kételkedjünk a tekintetben: az egyszerű ideák olyan csoportjai, melyek összekapcsolódását érzékeink útján megfigyeltük, vajon valóságosan együtt léteznek-e. Ámde ez a tudás csak addig ér el, ameddig ama tanúbizonyság is kiterjed, melyet érzékeink éppen szolgáltatnak az egyedi tárgyakról, amelyek akkor hatást gyakorolnak reájuk; és tovább nem. Elvégre, ha láttam, hogy egy olyan ideacsoport, melyet embernek szokás nevezni, egy perce még együtt létezett, most pedig már egyedül vagyok, akkor nem lehetek bizonyos arra nézvést, hogy az illető még most is létezike, minthogy nincsen szükségszerű kapcsolat az ő egy perccel ezelőtti, illetve mostani létezése között; hisz ezer és egy módon szűnhetett meg létezni azóta, hogy érzékeim tanúsították létezését. (IV.II.9.)

Amit tehát észlelek, az egy ideaegyüttes, s aminek a létezését ennek révén tudom, egy olyan egyedi dolog, amely megfelel ennek az együttesnek. Az 'ember' névvel azonban nem pusztán egy ideaegyüttest jelölök, hanem egy összetett ideát, mégpedig egy szubsztancia-ideát. Vagyis, bár Locke ezt nem mondja ki explicite, egy szubsztancia létezéséről szerzek tudást. Csakhogy a szubsztancia-ideák nem pusztán egyszerű ideák együttesei, hanem tartalmazzák valamilyen hordozó ideáját is, amelyben az egyszerű ideáknak megfelelő tulajdonságok fennállnak (II. 23.1.). Ezt a hordozót vagy szubsztrátumot azonban nem érzékeljük, s a róla való ideánk ezért elég homályos is. Ennek fényében rendelkezhetünk-e vajon érzéki tudással a szubsztanciákról? Amikor Stillingfleet neki szegezi ez a kérdést, Locke egyértelmű „igen"-nel felel:

> Először is, ami a testi szubsztanciák létezését illeti, érzékeim útján tudom, hogy valóban létezik valami kiterjedt, tömör és alakkal rendelkező; mert az érzékeim szolgáltatják a legfőbb bizonyítékot és bizonyosságot, amellyel a kiterjedt, tömör és alakkal rendelkező dolgok létezéséről bírok. Minthogy e moduszok létezéséről érzékeim révén tudok, létezésük (mivel nem képzelhetem el, miként állhatnának fenn valami olyasmi nélkül, ami alapzatukat szolgáltatná) okán felismerem a kapcsolatot ezen ideák és az alapzat, vagy, mint mondják, az inhézió alanya, között, s ennél fogva a kapcsolatot az alapzat (mely a semminél több) és a létezés között. És így bizonyosságra jutok afelől, hogy létezik valami, ami alátámasztja azokat az érzéki moduszokat, bár meglehetősen homályos, laza és körülhatárolatlan ideám van róla [.] (*Works,* IV, 29.)

Vagyis, minthogy bizonyos ideaegyütteseket nem tudok elképzelni hordozó nélkül, ha ezen idea együttes létezéséről érzékeim útján megbizonyosodom, egy füst alatt a hordozó létezéséről is megbizonyosodom.[7]

Az, hogy tőlem függetlenül létezik egy bizonyos fajta dolog, jóval erősebb állítás annál, mint hogy bármely érzékelésből kapott ideámnak van valamilyen tőlem független oka. Az utóbbi összeegyeztethető azzal, hogy érzékelési ideáim egy gonosz démontól, vagy egy ördögi agysebésztől származnak. Sőt, ha az ént a tudatossághoz kapcsoljuk, ahogy Locke teszi (lásd 10.2.), valószínűleg nem is gondolhatunk el olyan szituációt, amelyben hamis lenne. Az előbbi viszont azt mondja ki, hogy a tárgy érzékelésének oka maga a tárgy – még ha az, ahogy önmagában van, némileg különbözik is attól, ahogy érzékeim számára megjelenik, ti. a másodlagos minőségek ideái nem hasonmások (lásd 6.1.). Ezzel kapcsolatban már felmerülhetnek szkeptikus kételyek. Ezek pedig kétségeket támaszthatnak aziránt, hogy joggal sorolja-e Locke

[7] Ez azt sugallja, hogy a külső dolgok létezése következtetésen alapul. Mintha a szubsztanciák létezését abból a két premisszából következtetném ki, hogy aktuális érzékelek egy bizonyos tulajdonságegyüttest, s hogy e tulajdonságegyüttes megköveteli valamilyen szubsztrátum létezését. Ezt nem úgy kell azonban értenünk, ahogy a külvilágra való következtetést a reprezentációnalista észleléselméletek vagy Hume kapcsán el szokás képzelni. Itt nem arról van szó, hogy az elme belső világából következtetés útján jutok el a külső dolgokhoz, hanem arról, hogy egy tulajdonságcsoport külső létezéséből következtetek egy dolog létezésére.

az érzéki ismereteket a tudáshoz. Ezért Locke-nak itt szembe kell néznie a szkepticizmus problémájával. Meg kell mutatnia, hogy az érzéki tudást valóban megilleti a bizonyosság. Érvei a következők.

(1) Az érzékelés útján észlelt ideákat külső dolgok kell, hogy okozzák. Ha nem így volna, megfelelő külső körülmények nélkül is szert tehetnénk ilyen ideákra, pl. sötétben is láthatnánk színeket, illetve télen is érezhetnénk rózsaillatot, s nem kellene távoli országokba sem utaznunk ahhoz, hogy megismerjük az ananász ízét (IV.II.4.).

(2) Nem fenyeget az a veszély sem, hogy az aktuális érzékelésből származónak véljünk egy ideát, amelyet valójában az adott pillanatban emlékezetünk révén támasztunk fel. Egyrészt, az érzékelési ideák mintegy ránk erőszakolják magunkat. Hiába küzdünk ez ellen, ha felfelé fordítjuk szemünket, látni fogjuk a Napot (IV.II.5.). Továbbá, az emlékezet szolgáltatta ideák nem szoktak együtt járni a gyönyör és fájdalom érzésével. Más az éhségre, szomjúságra vagy fejfájásra emlékezni, mint ezeket érezni.

(3) „Érzékeink sok esetben tanúskodnak egymás tudósításainak igazsága mellett" (IV.II.7.). Ha csukott szemmel írok, majd kinyitom a szemem, látom a betűket. Aki tüzet lát, s nem hisz a szemének, nyúljon csak bele.

(4) Ha valaki azt mondja, hogy mindez csak álom, akkor először is tagadni kényszerül a nyilvánvaló különbséget álom és valóság között: más dolog álmunkban megégni, s más dolog ébren elszenvedni ugyanezt.

> Ám ha ennek ellenére elszánta magát, hogy oly megrögzött szkeptikusnak mutatkozzék, hogy fenntartja: amit jómagam úgy fejezek ki, hogy „valóságosan benne vagyunk a tűzben", üres álom, s hogy ezen az úton sem tudhatjuk meg, vajon létezik-e rajtunk kívül olyasmi, mint a tűz, nos, akkor azt válaszolom, hogy miután kétségtelenül úgy találjuk, gyönyör vagy fájdalom lép föl, amennyiben bizonyos tárgyak hozzánk érnek, melyek létezését érzékeinkkel észleljük, vagy ha azt álmodjuk, hogy létezésüket érzékeinkkel észleljük, ezért ez a bizonyosság éppakkora, mint boldogságunk vagy nyomorúságunk, melyen túl már nem áll érdekünkben sem tudni, sem létezni. (IV.2.14., vö. IV.II.8.)

Vagyis, ha minden csak álom, akkor az a valóság, amely túl van ezen az álmon, nem is érdekes számunkra. A fájdalom és a gyönyör az, ami akaratunkat meghatározza, s ekként cselekvésre késztet (II.7.3, II.20.3, II.21.29–46.). Ennélfogva az a világ, amelyben cselekszünk, s amelyet a helyes cselekvés érdekében megismerni törekszünk, az, amely fájdalmainkat és gyönyöreinket okozza. Ha ez a világ csupán álom, akkor számunkra az álom az egyetlen valóság.

Ez aligha elég a szkeptikus kihívás megválaszolására. A szkeptikus érvekre adhatunk konstruktív és destruktív választ. Az első abban áll, hogy megmutatjuk, igenis van olyan tudás, amely képes ellenállni a szkeptikus érveknek. A második abban, hogy megmutatjuk, hogy a szkeptikus érvek valamiféle hibát tartalmaznak, s ezért alkalmatlanok arra, hogy megrendítsenek bennünket ama eredendő meggyőződésünkben, hogy lehetséges a tudás. Ha konstruktív válasznak tekintjük, az első három érv olyan megfigyelésekre támaszkodik, amelyeket a szkeptikus elfogad ugyan, de

amelyekből szerinte semmilyen következmény nem adódik a tudás lehetőségére nézve. A klasszikus szkeptikus szcenáriók – gonosz démon, álom – éppen arra szolgálnak, hogy megkérdőjelezzék az efféle hétköznapi bizonyítékok tényleges értékét. Hogy a látott tűz éget is, azzal is magyarázható, hogy a gonosz démon bizonyos rendszer szerint ébreszt bennünk ideákat. A negyedik érv pedig ténylegesen fegyverletétel: ha nem is rendelkezünk azzal a tudással, amelynek lehetőségét a szkeptikus tagadja, annyi baj legyen. Röviden, amit Locke elmond, konstruktív válaszként igencsak erőtlen. Aki destruktív választ vár, szintén csalódni fog. Locke kísérletet sem tesz a szkeptikus érvek elemzésére. Tulajdonképpen fel sem veszi a kesztyűt. Mindazonáltal álláspontja meglehetősen átgondolt. Az első három érv azt mutatja meg, hogy aki megbízik érzékeiben, miként magyarázhatja meg a beléjük vetett bizalmat. S ezek valóban a legfontosabb efféle megfontolások. Ezek megkérdőjelezésére a szkeptikus szcenáriók szoktak szolgálni. A negyedik érv pedig pontosan egy ilyen szcenáriót diszkvalifikál. Ha az élet álom, ez az álom az élet. Ha a szkeptikus olyan radikális eszközökhöz nyúl, mint az álom-argumentum, akkor az, hogy igaza van-e vagy sem, nem oszt, és nem szoroz. S ez a válasz cseppet sem ad hoc, hanem az emberi cselekvés és megismerés indítékairól szóló, a mű egészében következetesen képviselt felfogáson alapul.

E megjegyzéseket annak fényében kell értelmeznünk, amit Locke a mű első fejezetében a szkepticizmusról ír (1.1.4–7.). A szkepticizmus szerinte nem téves álláspont, hanem helytelen attitűd. A szkeptikusnak abban teljesen igaza van, hogy „értelmünk felfogóképessége jóval szűkösebb a dolgok roppant kiterjedésénél". Csakhogy emiatt nem kell kétségbe esnünk. Ellenkezőleg: „épp elég okunk lesz létezésünk bőkezű Alkotóját magasztalni a tudásnak ama darabjáért és fokáért, amellyel felruházott bennünket". Megadott ugyanis, idézi Szent Pétert, „mindent, ami csak szükséges az élet kényelméhez és az erkölcs terén való tájékozódáshoz". A szkeptikus egyszerűen nem hajlandó tudomásul venni, hogy „tehetségeink állapotunkhoz és rendeltetésünkhöz igazodnak". Nem más, mint csalódott dogmatikus, aki az elérhetőnél nagyobb terjedelmű vagy bizonyosabb ismereteket szeretne, s mivel nem kaphatja meg, „gyermeteg zsémbelődéssel" elutasítja az elérhetőt, „mint az, aki nem hajlandó lábra állni, hanem inkább csak vesztét várva ül, mivel szárnyak híján nem tud repülni". A baj az, hogy a szkeptikus, a tudást lehetetlennek vélvén, teljesen lemond a vizsgálódásról. Úgy viselkedik, mint „a henye és engedetlen szolgáló", aki gyertyafénynél nem akarja ellátni kötelességét, mondván, hogy nincs verőfényes napsütés (1.1.5.). E helytelen hozzáállás megváltoztatásnak az igazi módja nem a szkeptikus érvek cáfolata, hanem a tudás határainak megvonása.

> Ha […] ismerjük saját erőinket, azt is jobban fogjuk tudni, mibe vághatunk bele a siker reményével; s ha egyszer körültekintően felmértük elménk hatalmát, s némiképp felbecsültük, mit várhatunk tőle, akkor sem arra nem leszünk kaphatók, hogy tétlenül üljünk, s gondolatainkat munkára se fogjuk, kétségben lévén afelől, hogy egyáltalán bármit is tudunk-e; sem pedig másrészről arra, hogy mindent megkérdőjelezzünk, s végül minden ismeretet elvessünk, mert legalábbis egyes dolgok nem érthetők. (1.1.6.)

Vagyis: „képességeink megismerése kigyógyít a szkepticizmusból és a lustaságból" (uo.).

Ekként a szkepticizmusra, végső soron az *Értekezés* egésze hivatott válaszolni. Az iménti megjegyzések pusztán azt mutatják meg, hogy az, aki mentes a szkeptikus attitűdtől, miként indokolhatja meg az érzékekbe vetett bizalmát.

Mindazonáltal furcsa, hogy Locke a szkepticizmus kapcsán egyáltalán nem foglalkozik az érzékcsalódásokkal, holott ezek a szkeptikus érvelés standard elemei. Ayers ezt azzal magyarázza, hogy Locke tudatosan ezek bagatellizálására törekedett, nehogy kételyeket támasszon aziránt, hogy az érzékek önálló tudásforrások, amelyek nem szorulnak rá az ész kontrolljára (*Locke,* I, 155–159, 166–167.). Ez nem tűnik hihetőnek. Az érzékcsalódások, a szkeptikus irodalomnak köszönhetően, közismertek voltak, s ezért Locke-nak, aki amúgy sem adja jelét az efféle manipulálásnak, esélye sem lett volna az olvasó félrevezetésére. Sőt, az érzékcsalódások nem is veszélyeztetik az érzékek önálló autoritását, minthogy ezeket kiszűrhetjük a további érzékelések segítségével. Ráadásul ez a megoldás csupán egy lépés a harmadik antiszkeptikus érvtől. A magyarázat valószínűleg az, hogy az olyan érzékcsalódások, amelyek a külső dolgok létezése felől becsapnak bennünket, szerfelett ritkák. Érzékeink „rendesen nem tévednek akkor, amikor tőlünk független dolgok létéről nyújtanak tájékoztatást" (*Draft B,* §36.). Amikor jobb és bal kezünkkel, melyeket előzőleg hideg illetve meleg vízben tartottunk, a langyos vizet különböző hőmérsékletűnek érezzük (II.8.21.), vagy amikor lázas betegen keserűnek érezzük a cukrot (II.11.3.), abban tévedünk, hogy valami milyen, nem abban, hogy létezik. Előfordulhat, hogy a dolog tulajdonságait illető súlyos tévedések arra vezethetnek, hogy tévesen azonosítjuk, hogy miféle dologról van szó, s ezért tévesen gondoljuk azt, hogy valami létezik. De ez is szerfelett ritka. (Velem egy ízben fordult elő: huszonöt évvel ezelőtt, egy pillanatig, kutyának néztem egy farönköt.) Az ilyen elenyészően ritka tévedések nem kérdőjelezik meg az érzéki tudás bizonyosságát.

Ha másként gondoljuk, annak az a magyarázata, hogy a bizonyosság karteziánus fogalmát használjuk: amivel kapcsolatban elvben lehetséges a tévedés, az nem bizonyos. Locke nem ilyen kényes. Bár néha úgy fogalmaz, hogy a tudás tökéletesen bizonyos, s teljesen kizárja a tévedés lehetőségét (IV.2.5, IV.20.1.), ezt valószínűleg csak a tudás legmagasabb fokozatára, az intuitív tudásra tartja fenn. Az alacsonyabb fokozatok esetében a bizonyosságot inkább úgy kell értenünk, hogy gyakorlatilag kizárt a tévedés lehetősége, s ezt a minimális kockázatot figyelmen kívül hagyhatjuk. Másként aligha érthető meg a tudás illetve a bizonyosság fokozatainak megkülönböztetése. Ha minden, amit bizonyosnak nevez, abszolút bizonyos lenne, a bizonyosságnak nem lehetnének fokozatai. De explicit módon meg is fogalmazza, hogy bár a bizonyítás tudást nyújt, a bizonyítás nem zárja ki a tévedést.

A közvetítő ideák egyezésének, illetve nem egyezésének ezen intuitív észlelését a bizonyítás minden egyes lépése és előrehaladása során pontosan az elmében kell őriznünk, s az embernek bizonyosnak kell lennie afelől, hogy a bizonyítás egyetlen része sem maradt ki; miután pedig hosszú levezetésekben és számos bizonyíték használata esetén az elme nem képes mind-

ezt oly könnyen és pontosan megjegyezni, ebből az adódik, hogy ez tökéletlenebb, mint az intuitív tudás, és hogy az emberek nemritkán hamis dolgokat is bizonyításnak vesznek. (IV.2.7.)

Az eddigiek alapján úgy tűnik, hogy ha tudomásul vesszük Locke-nak a szkepticizmussal kapcsolatos attitűdjét, s a bizonyosságon nem karteziánus bizonyosságot értünk, akkor jogosnak kell ítélnünk, hogy az érzéki ismeretet tudásnak minősíti. Mindazonáltal van egy probléma, amelyet Locke nem tudatosít, s amely észleléselméletének kidolgozatlanságából adódik. Láttuk, hogy az észlelésbe, pontosabban a vizuális észlelésbe, olykor beépülnek a korábbi asszociatív-induktív tanulás eredményei. Bizonyos esetekben, ha megtanultuk, hogy *A* mindig együtt jár *B*-vel – mondjuk a világosabb és sötétebb színek bizonyos minta szerinti eloszlása a domború felülettel –, akkor az ítélőerő automatikusan megváltoztatja ideánkat, s *A* helyett eleve *B*-t észleljük. Nem arról van szó, hogy az effajta „tanult" észlelés tévedésékre vezethet – az ilyen észlelésén alapuló érzéki tudás éppoly kevéssé téveszt meg az egyedi dolgok létezését illetően, mint a „tanulatlan" észlelés. A probléma az, hogy az *ítélőerő* az, ami *A*-t *B*-re módosítja. S ebben az összefüggésben Locke-nak valóban ítélőerőről kell beszélni, minthogy a tapasztalati törvényszerűségek ítéletek avagy becslések. Ebből viszont az adódik, hogy az érzéki tudás olykor becslésen alapul. Márpedig ez nem egyeztethető azzal, hogy a tudás és a becslés alapvetően más mentális képességek, és más nem ugyanaz a bizonyosság illeti őket. Ebben megint az fejeződik ki, amiről a szakasz elején már szóltunk, vagyis hogy az érzéki tudás nem illeszkedik jól a tudás és a becslés elhatárolásához.

Kilencedik rész

A BECSLÉS

Locke a tudás tárgyalása után, a IV. könyv második felében tér rá a becslésre vagy hozzájárulásra.[1] Ez, szemben a tudással, nem bizonyosságot nyújt, hanem csak valószínűséget. A kettőt azonban nem csak az elért bizonyosság foka különbözteti meg. Valójában két különböző mentális képességről, és ennélfogva két különböző mentális műveletről van szó. Mindkettő arra szolgál, hogy tisztába jöjjünk bizonyos ideák megegyezésével vagy nem egyezésével. A tisztába jövés miléntje az, ami különbözik. A tudás észlelésen alapul. Az ideák viszonyát vagy közvetlenül észleljük, mint az intuitív tudás esetében, vagy más ideák közvetítésével, mint a demonstratív tudás esetében. A becslés során pedig „az elme anélkül egyezteti össze vagy választja szét ideáit (vagyis, ami ugyanaz, anélkül minősít egy ítéletet igaznak vagy hamisnak), hogy bizonyító erejű nyilvánvalóságot észlelne a bizonyítékokban" (IV.14.3.). Ekkor az ideák egyezését vagy nem egyezését „nem észleljük, hanem csak föltételezzük" (IV.14.4.). Mivel az ideák között nem észlelünk kapcsolatot, szükségünk van valami külső dologra, hogy összekapcsoljuk őket. Más szóval: kell valami, ami alapot ad a feltételezéshez.

> S abban leljük meg a valószínűség és a bizonyosság, illetve a hit és a tudás különbségét, hogy a tudás minden részében rendelkezünk belátással *[intuition];* merthogy minden idea, minden lépés önmagában véve is látható és bizonyos összefüggéssel rendelkezik; míg a hittel nem így áll a dolog. Az ugyanis, ami arra késztet, hogy elhiggyek valamit, külsődleges magához az elhitt dologhoz képest; mégpedig olyasmi, ami nem csatlakozik mindkét oldalról a vizsgált ideákhoz, s így nem tárja föl szembeötlően megegyezésüket vagy meg nem egyezésüket. (IV.15.3.)

A külső kapcsolóelem szerepét két dolog töltheti be: a *tapasztalat* és a *tanúságtétel* (IV.15.4.).

A becslésre vonatkozó fejezetekben Locke lényegében azt mutatja be, hogy mit jelent e két forrás alapján megfontoltan ítélni. E fejezetekkel a kommentárok nem

☞ [1] Minthogy Locke terminusai nem mindig egyértelműek, s a magyar fordítás sem mindig következetes, hasznos áttekintenünk legfontosabb ide vonatkozó kifejezéseit, s azok fordításait. A legfontosabb terminus a 'judgment'. Ez jelenti (1) az elme egy bizonyos képességét [becslés, ítélőerő]; (2) e képesség valamely alkalmazását, a becslés aktusát [becslés, ítélet]; valamint (3) ezen aktus eredményét [becslés, ítélet]. Az 'assent' [hozzájárulás, egyetértés] jelentése lényegében megegyezik az 'judgment' jelentésével, az egyetlen különbség az, hogy ez magában foglalja a nyelvi kifejezést is (IV.14.3.). Az 'opinion' [vélemény], 'belief' [meggyőződés] és 'faith' [hit] egyaránt használatos a 'judgment' (3) értelmében. A 'faith' azonban rendszerint a vallásos hitet jelenti. Ez a becslés vagy hozzájárulás képességének speciális alkalmazása (2), amely közvetve vagy közvetlenül Isten tanúságtételén, vagyis a kinyilatkoztatáson alapul.

nagyon foglalkoznak, s könnyű megérteni, hogy miért nem. Locke tanácsai meglehetősen banálisak. Például, elmondja, hogy az embernek gondosan kell mérlegelni a pro és contra érveket (IV.15.5.). Hogy valamit csak annyira szabad biztosnak tekinteni, amilyen mértékben a bizonyítékok valószínűsítik (IV.16.1.). Vagy hogy a megfigyelt esetekről egy új esetre való következtetés annál megbízhatóbb, minél egybehangzóbbak voltak a korábbi megfigyelések (IV.16.6–8.). Hogy az ad hominem argumentumokkal csak azt mutathatjuk meg, hogy a másik téved, azt nem, hogy nekünk van igazunk (IV.17.21.). (Az efféle szabályokat egyébként sokkal részletesebben tárgyalja az *Of the Conduct of the Understanding* című művében, melyet eredetileg az *Értekezés* részének szánt.)

Csakhogy az, hogy ezek a részek a mai olvasó számára nem túl érdekesek, nem jelenti azt, hogy nem fontosak. Nicholas Wolterstorff meggyőzően érvel amellett, hogy Locke gondolkodói teljesítménye jelentős részben éppen abban áll, hogy felismeri a tudással szemben a vélemény jelentőségét, s megfogalmazza, hogy a véleményalkotás kognitív normáknak van alávetve, vagyis felelősséggel tartozunk azért, hogy mit hiszünk (*John Locke*, 180–226.). Locke korában tombol az ismeretelméleti bizonytalanság. A katolicizmus és a reformáció, illetve az arisztotelészi természetfilozófia és az új tudomány vitájában nem pusztán az a kérdés, hogy mely tanítások igazak, hanem az is, hogy mik az igazság kritériumai, vagyis honnan ismerhető fel, hogy valami igaz. A teológiában ez a hit szabályainak kérdése, a filozófiában pedig a módszer kérdése. Mármost a Locke előtti válaszok – Bacon táblázatai vagy Descartes szabályai – a tudás megszerzésére irányultak. Locke sokkal pesszimistább a tudás lehetőségeit illetően. (1) Tudjuk önmagunk létezését. (2) Isten létezését. (3) Tudhatjuk a matematikát. (4) Elvben tudhatjuk az erkölcsöt, de ténylegesen nem rendelkezünk erről tudással, tehát ez csak elvi lehetőség. (5) Tudjuk egyedi dolgok létezését, amikor éppen észleljük ezeket. Ez minden, amit tudhatunk, s ez jóval kevesebb annál, mint amennyire életünk irányításához szükség van: „tudásunk fölöttébb szűkös és gyér, amiként láttuk, ezért gyakorta tökéletes homályban bukdácsolnánk, s az élet legtöbb cselekvésében nem tudnánk, mitévők legyünk, ha nem volna semmi, ami a világos és bizonyos tudás híján célba vezessen bennünket" (IV.14.1.). Ez szó szerint értendő. Ha egyedül a tudásra lennénk utalva, még csak ennivalóhoz sem juthatnánk. Azt, hogy van közért, csak akkor tudjuk, amikor éppen látjuk. Azt pedig, hogy a pénzünkért ennivalót adnak, egyáltalán nem tudhatjuk, merthogy sem intuitíve nem látható be, se nem bizonyítható, de még érzékeink útján sem tudható, mivel azok a jövőről nem tudósítanak. Az iménti megjegyzést azonban nem szabad úgy értenünk, hogy csak, úgymond, a közönséges gyakorlati ügyekben vagyunk ráutalva a becslésre. A természetről való ismeret szintén a becslés kategóriájába tartozik, s ugyanide tartoznak a vallás kérdései is. Ezért Locke úgy véli, hogy az ismeretelméleti válság a tudással kapcsolatos kérdés megválaszolásával valójában nem szüntethető meg. S ma már tudjuk: igaza volt. Tudásra, a szó arisztotelészi és locke-i értelmében, alig-alig tehetünk szert. Ezért valóban nem marad más számunkra, mint a tapasztalatra és a tanúságtételre alapozott véleményformálás – még ha ezt ma 'tudásnak' is nevezzük.

Ami a véleményformálás locke-i kánonját illeti, ez maradandónak bizonyult. A hétköznapi szóhasználat szerint racionálisnak lenni nagyjából annyi, mint betartani a locke-i szabályokat.[2] Pontosan ezért tűnnek számunkra e szabályok laposnak: nagy részüket már az általános iskolában belénk sulykolták. Ezért ezzel kapcsolatban csupán annyit szeretnék megjegyezni, hogy Locke-nak nincsenek különösebb illúziói a racionális véleményformálás lehetőségeit illetően. Először is, a becslés, per definitionem, nem eredményezhet többet valószínűségnél. Ezért ott, ahol nem tehetünk szert tudásra – vagyis szinte mindenhol –, még a legnagyobb körültekintés mellett is előfordulhat, hogy tévedünk. Másodszor, van egy sor olyan fogyatékosságunk, amely meggátolhat az okoskodásban. Néha vonakodunk az eszünket használni, pedig megtehetnénk. Nem akarunk kellemetlen dolgokkal foglalatoskodni, vagy egyszerűen lusták vagyunk. Máskor azért nem tudunk az ész szavára hallgatni, mert azt más hangok elnyomják. „Mondjuk csak a szenvedélyes szerelmesnek, hogy kedvese megcsalja őt; állítsunk húsz tanút, kik tanúsítják szíve hölgye csalárdságát; s mégis, tízet egy ellen, hogy a hölgy három kedves szóval érvénytelenít majd minden tanúságtételt" (IV.20.12.). Harmadszor, rendszerint külső körülmények is gátolják a racionális véleményformálást. Ha más akadályozó körülmény nincs is, akkor is egyszerűen túlságosan elfoglaltak vagyunk ahhoz, hogy összegyűjthessük, és kellő gondossággal mérlegelhessük a bizonyítékokat.

> [N]em várhatjuk, hogy valaki, aki egész életét valamely fáradságos iparban való munkálkodással tölti, tájékozott legyen a világban előforduló, megannyi különféle dologról, amiként a teherhordó lótól, melyet folyton-folyvást ide-oda hajszolnak egy szűk ösvényen s egy sáros úton át a piacra, sem várható el, hogy értsen Anglia földrajzához […] az emberi nem túlnyomó része az e világi dolgok természetes és megváltoztathatatlan állapotából s az emberi ügyek alkatából kifolyólag elkerülhetetlenül ki van szolgáltatva az orvosolhatatlan tudatlanságnak[.] (IV.20.2.).

Ennélfogva Locke cseppet sem rigorózus. Csupán egyetlen dolog van, amelyet mindenkinek alaposan át kell gondolnia: a vallás (IV.20.3., *Conduct,* §8.).

Negyedszer, a rációra nem épít semmiféle társadalmi utópiát. Az a remény, hogy a racionális mérlegelés révén sikerül majd feloldanunk véleménykülönbségeinket, s közös, jól megalapozott álláspontot kialakítanunk, teljesen idegen tőle. Szubjektív korlátaink és az objektív akadályok olyan súlyosak, s olyan megkerülhetetlenek, hogy ez a lehetőség még ideálként sem merül fel. Sőt: kimondottan helyteleníti, ha másokat minden áron meg akarunk győzni arról, hogy nekünk van igazunk. Tegyük fel

[2] Wolterstorff ennél erőteljesebben fogalmaz. „Locke volt az első, aki alaposan kidolgozta és védelmezte azt a tézist, hogy felelősek vagyunk hiteinkért, s ahhoz, hogy meggyőződéseink tekintetében megtegyük kötelességünket, a megfelelő pontokon és a megfelelő módon, az Ész szavára kell hallgatnunk. […] Locke, *ebben a kérdésben,* a modernitás atyja" (*John Locke,* XIV). Wolterstorffra a továbbiakban azért nem fogok támaszkodni, mert „racionális rekonstrukciót" kíván nyújtani, nem pedig filológiai korrektségre törő értelmezést (i.m. xx-xxi.). Bírálatát lásd Owen („Review of John Locke") és De Jong és Van Woudenberg („Testimony").

ugyanis, hogy valaki a sajátunktól eltérő álláspontonvan, s nem képes azon nyomban érveinkre felelni. Ha az illető „rögvest elveti magától és odahagyja korábbi elveit", akkor joggal vádolható „könnyelműséggel". Az ember ugyanis „mégsem fogadhat el semmi más kalauzt, mint az észt, és nem is vetheti magát alá egy másik ember akaratának és parancsainak". Vagyis, ha azonnal, mindenféle vizsgálódás nélkül enged, akkor nem a racionális kényszer érvényesül. Ezért „lehetővé kell tennünk, hogy kedve szerint áttekintse a számvetést, s hogy fölidézvén azt, mi épp nincsen elméjében, megvizsgáljon minden részletet". Azonban nem várhatjuk el, hogy ezt ténylegesen megtegye, hiszen „mi is zokon vennénk, ha más akarná előírni nekünk, mely kérdéseket kell tanulmányoznunk". Vagyis az ész hatalmának feltétel nélküli érvényesítésére való törekvés mintha, végső soron, valamilyen más, nem racionális jellegű hatalom érvényesítésébe torkollna. Ennélfogva „minden emberhez az illenék, ha békességben maradna, teljesítené az emberiség közös kötelességeit, és fenntartaná a barátságot a vélemények különbözése közepette is" (IV.16.4.).

A továbbiakban három kérdést szeretnék szemügyre venni: a hipotézisek státuszát, meggyőződéseink akaratlagosságának kérdését, végül pedig az ész és a vallásos hit viszonyát. Locke-nak a *hipotézisekkel* kapcsolatos álláspontját azért kell megvizsgálnunk, mert enélkül nem kaphatunk teljes képet arról, hogy a tudományos módszerről vallott felfogása hogyan viszonyul napjainkéhoz. Jóllehet expliciten tagadja „a testek tudományának" lehetőségét, ez nem zárja ki azt, hogy esetleg látta egy olyasféle vállalkozás lehetőségét, amilyennek ma a tudományt tartjuk, csak éppen ezt nem tudásnak, hanem becslésnek vagy hozzájárulásnak minősítette. Induljunk ki abból, hogy miért pesszimista a testek tudományával kapcsolatban. Két ilyen megfontolást láttunk (lásd 6.4.). Az első az, hogy nem alkothatunk ideát a valóságos lényegekről. Locke ugyan nem tiltja meg, hogy különféle egyszerű ideák kombinálásával ideákat alakítsunk ki a parányi részecskék sajátos elrendeződéseiről, de az efféle ideákra nem alapítható természettudomány. Az ilyen módon szerkesztett ideák ugyanis nem tennének eleget a szubsztancia-ideákkal kapcsolatos alapvető elvárásnak, ti. hogy igazodjanak, illetve hozzáigazíthatóak legyenek a ténylegesen létező dolgok tulajdonságaihoz. Mivel a valóságos lényegeket, vagyis a korpuszkuláris szerkezeteket, nem látjuk, a hozzáigazítás nem lehetséges. A második megfontolás az, hogy a valóságos lényegek ideáiból – már ha rendelkeznénk ezekkel – nem tudnánk a priori levezetni az illető dolog összes megfigyelhető tulajdonságait. Hiányzik ugyanis az ideák közötti kapcsolat. A háromszög ideája és a belső szögeinek összege közötti kapcsolat a priori belátható. Azonban az arany korpuszkuláris szerkezete és érzéki tulajdonságai közötti kapcsolat nem ilyen. Mindenféle ellentmondás nélkül el tudjuk ugyanis gondolni, hogy az aranyra jellemző korpuszkuláris szerkezettel nem az aranyra jellemző érzéki tulajdonságok járnak együtt.

Mármost a modern tudományos módszer nem követeli meg a rejtett szerkezet és a megfigyelhető tulajdonságok között az a priori belátható kapcsolatot, hanem beéri azzal, hogy a kettő között a posteriori, tapasztalati úton (függetlenül) ellenőrizhető törvények közvetítsenek. Ha a rejtett szerkezetből, a törvények felhasználásával, sikerül kikövetkeztetnünk a dolgok megfigyelhető tulajdonságait, ez megerősíti a rej-

tett szerkezetre vonatkozó feltevést. Locke nyelvén szólva, arról tanúskodik, hogy a valóságos lényegre vonatkozó ideánk adekvát. Ha a rejtett szerkezetből kikövetkeztetett megfigyelhető tulajdonságok különböznek a ténylegesen látott tulajdonságoktól, az elmélet cáfolódik – ahogy Locke mondaná, a valóságos lényegről való ideánk kiigazításra szorul. Ez a módszer hipotetikus: a rejtett szerkezetre vonatkozó elképzelések és a természettörvények egyformán hipotézisek. A rejtett szerkezetekre vonatkozó hipotéziseinket csak a hipotetikus természettörvények felhasználásával igazíthatjuk hozzá a dolgok megfigyelhető tulajdonságaihoz. Minthogy megfigyelhető és megfigyelhetetlen között „nem észleljük, hanem csak föltételezzük" (IV.14.4.) a kapcsolatot, az efféle elméletalkotás nem eredményezhet a locke-i értelemben vett tudást, hanem csak becslést. A kérdés mármost az, hogy Locke-nak volt-e valamiféle elképzelése erről a hipotetikus-deduktív módszerről.

Annyi biztos, hogy Locke nem utasítja el a hipotézisalkotást. Ugyan óv attól, hogy a hipotéziseket többnek tekintsük annál, mint amik, azaz pusztán valószínű becsléseknél (IV.12.12.), de ez nem tekinthető elvi fenntartásnak. Számos kérdés kapcsán fogalmaz meg ugyanis hipotéziseket (Farr, „Locke on Method", 55–64.), s mint láttuk, elfogadja a korpuszkuláris hipotézist (lásd 6.). Világossá teszi továbbá, hogy a megfigyelhetetlen dolgokkal kapcsolatos becsléseknél kénytelenek vagyunk analogikus következtetésekre támaszkodni.

> Látjuk ugyanis, hogy az állatok születnek, táplálkoznak és mozognak; hogy a mágneskő vonzza a vasat; s hogy a gyertya részei fokozatosan megolvadnak, lánggá alakulnak át, s fényt is, hőt is adnak nekünk. Nos, ezeket s a hasonló okozatokat látjuk és ismerjük; ám a működésben lévő okokat s a módot, mely szerint az okozatok létrejönnek, csak sejteni tudjuk, és mindössze valószínű föltételezést állíthatunk föl tárgyában. […] E dolgokban mármost az analógia az egyedüli segítségünk, s csak ebből nyerjük a valószínűség minden alapját. Ekképp megfigyelvén, hogy két test puszta, erőteljes összedörzsölésével hőt, sőt nemritkán tüzet állíthatunk elő, jó okunk lesz azt gondolni, hogy amit hőnek és tűznek hívunk, az valójában nem más, mint az égő anyag észlelhetetlenül kicsiny részeinek heves kavargása; s hasonlóképpen megfigyelvén, hogy az átlátszó testek más és más fénytörése szemünkben a különböző színek különféle megjelenéseit idézi elő, s hogy több, különböző test (úgymint például a bársony, a benedvesített selyem stb.) felületi részeinek más és más elrendezése és fekvése ugyanezt teszi, valószínűnek gondoljuk, hogy a testek színe és csillogása nem egyéb bennük, mint apró és érzékelhetetlen részeik más és más elrendeződése s fénytörése. (IV.16.12.)

Máshol pedig azt írja, hogy a hipotézisek „nagy szolgálatot tehetnek az emlékezetnek, és gyakorta újabb fölfedezések felé vezérelhetnek bennünket" (IV.12.13.).

De vajon arról tanúskodnak-e az ilyen megjegyzések, hogy Locke napjaink hipotetikus-deduktív tudományfelfogása felé tapogatódzott? Laudan és Farr igennel felel. Laudan arra hivatkozik, hogy Locke a korpuszkuláris filozófia híveit, elsősorban pedig Boyle-t követi, amikor: (1) hangsúlyozza, hogy a tudományos elméletek feltevések; (2) a természetet olyan óraműhöz hasonlítja, amely közvetlenül nem figyelhető meg; (3) úgy véli, hogy a megfigyelhetetlen dolgokra vonatkozó hipotéziseket a

megfigyelhető dolgokkal fennálló analógia alapján kell megfogalmazni, és (4) nem szabad, hogy ezek ellentmondásban legyenek az ismert természettörvényekkel („The Nature and Sources", 156–7.). Márpedig Boyle a hipotetikus módszer egyik úttörője volt. Farr az *Értekezés* (lásd fent) és a *Conduct* egyes megjegyzései (§§6, 13, 15, 25, 43.), valamint a „Method" című kézirat alapján egy kifinomult falszifikácionista álláspontot tulajdonít Locke-nak, amely szerint egész hipotézisegyütteseket vetünk alá a tapasztalati ellenőrzésnek, és az összehasonlítás alapján választunk („Locke on Method", 64–9.). Velük szemben én inkább Yost és Yolton álláspontját osztom („Locke's Rejection", ill. *Compass,* 44–103.), akik szerint Locke megmaradt a *baconi természetrajz* követőjének: úgy gondolta, hogy a hipotézisek csekély jelentőséggel bírnak, s a természet megismerésében a gondos megfigyelés és a kísérletezés sokkal fontosabb.

Emellett a következők szólnak. (1) Locke sokkal gyakrabban és hosszabban beszél az empirikus vizsgálódásról. Ez minden egyes alkalommal előkerül, amikor a természet megismerésének lehetőségeiről beszél, míg a hipotézisekről csak elvétve ejt szót.[3] (2) A 'hipotézis' szót nem specifikusan a mögöttes szerkezetek vagy mechanizmusok leírására, illetve az átfogó tudományos elméletekre alkalmazza. Az előző idézetben szereplő két példa ugyan valóban abban az értelemben vett hipotézis, amilyen értelemben a tudományfilozófiában ma hipotézisről szokás beszélni, de ugyanebben a paragrafusban, valamivel korábban, Locke az „anyagtalan lények (úgymint a szellemek, angyalok, ördögök stb.)" megismerésére ajánlja a feltevések módszerét. A polgári kormányzatról szóló művének első részében hipotézisnek nevezi Filmer tanítását, mely szerint a királyok isteni joga az Ádámra Isten által ruházott hatalomból származik (*Two Treatises,* §§1.32, 78.). A Farr által hivatkozott „Method"-ben szereplő két átfogó hipotézis, melyet minden aspektusból össze kellene hasonlítanunk, az, hogy Isten teremtette a világot, illetve hogy az anyag gondolkodik. Vagyis Locke valójában mindent hipotézisnek nevez, amiben nem lehetünk biztosak.

(3) Az a kevés, amit a hipotézisek szerepéről elmond, jobban illik a természetrajzi, mint a hipotetikus-deduktív vállalkozáshoz. A hipotézis fogalma nem válik el sem az 'empirikus általánosítás' sem 'az alapvető igazság' fogalmától. Az empirikus általánosításokról *[general observations]* Locke egyrészt azt írja, hogy ezekre feltétlenül szükség van, mert egyébként elveszünk a részletekben, s nem tudunk *rendet tenni* a sok különböző megfigyelés között. Másrészt arra figyelmeztet, hogy *ne hamarkodjuk el* az általánosítást. Ennek érdekében nagy gondot kell fordítanunk az osztályok megfelelő felállítására. A túl finom felosztások miatt elveszhetünk a részletekben, a túl durva felosztások pedig elmossák a különbségeket (*Conduct,* §§13, 25, 31.). Az alapvető igazságokat úgy jellemzi, hogy azok valamiféle természetes nyugvópontot jelentenek. Ha ezeket elérjük, nem érezzük úgy, hogy megállapításaink a levegőben lógnak. E megalapozó szerep abban áll, hogy ezek összefoglalják és rendszerbe illesztik az egyéb dolgokat. E tekintetben az empirikus általánosításokhoz ha-

☞ [3] Az *Értekezés* IV. könyvében Locke számos helyen szól a kísérletezésről (IV.3.25–26, 28.; IV.6.1., 16.; IV.12.10, 12–13.; IV.16.12.; IV.20.2.), míg a hipotézisek hasznosságát az egész *Értekezés*ben csak az imént idézett helyeken említi.

sonlítanak. S miként az előbbiek esetében, ezekkel kapcsolatosan is hajlamosak vagyunk az elsietett ítéletre (*Conduct,* §§6, 43–4.). Mármost a hipotézisekkel kapcsolatban Locke ugyanezt a két dolgot emeli ki: „nagy szolgálatot tehetnek az emlékezetnek", de „ne állítsunk föl egyet sem elhamarkodottan" (IV.12.13.). Ez pedig nem más, mint amit Bacon tanácsol az empirikus vizsgálódások során. A tudományos vizsgálódásban szükség van általánosításra, másként elveszünk a részletekben – mint a hangya, amely csak gyűjtöget. Másrészt nem szabad felelőtlenül általánosítani, mert akkor elvesztjük a kapcsolatot a valósággal – miként a pók, amely magából ereszt fonalat (*Novum Organum*, §1.93.).

(4) Továbbá, ha Locke megjegyzéseit összehasonlítjuk a hipotézis mai fogalmával, azt találjuk, hogy hiányoznak belőlük a jellegzetesen modern elemek. A hipotézisek nem feltétlenül valamilyen érzéki úton hozzáférhetetlen mögöttes szerkezetre vagy valamilyen a megfigyelési szintnél mélyebben fekvő törvényszerűségre vonatkoznak. Nincs szó a következményeken keresztüli ellenőrzésről. Az, hogy „gyakorta újabb fölfedezések felé vezérelhetnek bennünket" (IV.12.13.), minden általánosításra igaz. Amit Farr falszifikácionizmusnak vél, az csupán annyi, hogy a rivalizáló álláspontok mindegyikénél meg kell hallgatni a pro és contra érveket (*Conduct,* §15.; „Method", 71.). Vagyis szemben azzal, amit Laudan állít („The Nature and Sources", 161–2), Locke inkább a baconi természetrajz semmint a boyle-i elméletalkotó tudomány követője.[4]

A második probléma, amelyről beszélni szeretnék, az, hogy *akaratlagosak-e meggyőződéseink,* s ha igen, mennyiben. Ez a kérdés a következőképpen merül fel. Locke megközelítése normatív. Nem pusztán leírja, hogy miként szoktuk véleményünket kialakítani, hanem azt is elmondja, hogy miként kellene ezt tennünk. Lépten-nyomon olyan kifejezésekkel él, hogy a valószínűséget megalapozó minden körülményt meg „kell" *[ought]* vizsgálnunk (IV.15.5.), vagy a hozzájárulást „kötelességünk" *[duty]* az ésszerűségnek megfelelően megadni (IV.17.24.). Tehát, ahogy léteznek erkölcsi normák és erkölcsi felelősség, vannak episztemikus normák, és van episztemikus felelősség is. Mármost az erkölcs normativitása feltételezi a cselekvések akaratlagos voltát. Ezért plauzibilisnek látszik, hogy az episztemikus normativitás is megköveteli a meggyőződések és hitek akaratlagosságát. Csakhogy az, hogy mit hiszünk és mit nem, normális esetben független akaratunktól. Hiába próbálnánk mást hinni, mint amit hiszünk, többnyire képtelenek vagyunk erre. Ezt maga Locke is felhasználja a vallási türelem melletti érvelésében. „Mert ugyan mire volna jó törvénnyel elrendelni azt, amit senkinek sincs hatalmában, hogy megtegye, bármennyire is akarná? Nem az akaratunk körébe tartozik, hogy ezt vagy azt igaznak higgyük" (Levél, 99., vö. 51, 53.). Az ellentmondás elkerülése érdekében, a meggyőződéseknek, egy bizonyos szempontból, mégiscsak akaratlagosnak kell lenniük. De hogyan lehetnek a meggyőződések egy bizonyos szempontból akaratlagosak, más szempontból pedig nem azok?

☞ [4] Itt megjegyzendő, hogy Bacon nem volt olyan naív induktivista, mint amilyennek Popper nyomán szokás beállítani, lásd Urbach (*Francis Bacon's Philosophy of Science,* 2. fejezet). A hipotézisek megítéléséről Locke Angliájában lásd Shapiro (*Probability and Certainty,* 44–61).

A tudás esetében Locke világosan elmagyarázza, hogy ez miként lehetséges (IV.13.1–3.). A tudás megszerzése *kétlépcsős* folyamat. Először olyan helyzetbe hozzuk magunkat, amelyben módunk adódik az ideák viszonyának észlelésére. Másodszor pedig észleljük a kapcsolatot. Az első lépcső akaratlagos, a második nem. Ebben a tekintetben a tudás az érzékszervi észlelésre emlékeztet. Az, hogy egy bizonyos tárgyat szemügyre veszek-e, akaratomon múlik. De az, hogy milyen színűnek látom, már független akaratomtól. A tudás esetében pedig: az, hogy megvizsgálom-e bizonyos ideák kapcsolatát, akaratomon múlik, de az, hogy milyen kapcsolatot találok közöttük, már nem. Locke egyik megjegyzéséből kiderül, hogy a meggyőződés akaratlagosságáról ugyanilyen módon kíván számot adni:

> Amiként a tudás sem igazodik inkább tetszésünkhöz, mint az észlelés, akként az egyetértés sem áll, úgy gondolom, inkább hatalmunkban, mint a tudás. Midőn két tetszőleges idea megegyezése akár közvetlenül, akár az ész segédkezése folytán megjelenik elménkben, akkor éppúgy nem tudjuk megtagadni annak észlelését, illetőleg elkerülni annak tudását, amint azon tárgyak látását sem tudjuk elkerülni, melyek felé szemünket fordítjuk, s amelyekre ránézünk fényes nappal; és amit a teljes körű vizsgálódás végeztével a legvalószínűbbnek találok, attól nem tudom megtagadni hozzájárulásomat. […] vajon a modern vagy ókori történelemben járatos ember kételkedhetik-e abban, hogy létezik egy Róma nevezetű hely, vagy hogy élt egykor egy Julius Caesar nevű ember? (IV.20.16., vö. IV.20.15.)

Hogy Locke valóban a percepció és a tudás kétlépcsős modelljét kívánja a becslés esetében is alkalmazni, azt az is alátámasztja, hogy olykor úgy jellemzi a becslést, mint ami feltételezi a bizonyítékok használatát.

> A valószínűség az, hogy valami föltehetőleg igaz; s már maga a szó eredeti értelme is olyan ítéletre utal, mely mellett érvek vagy bizonyítékok szólanak, amelyek igazként tüntetik föl vagy fogadtatják el. A fogadtatást, melyben az elme részesíti az ilyetén fajtájú ítéleteket, meggyőződésnek, egyetértésnek vagy véleménynek nevezzük, ami nem más, mint valamely tétel igazként való elismerése vagy elfogadása, olyan érvek vagy bizonyítékok hatására, melyek, úgy találjuk, rávesznek bennünket arra, hogy az illető tételt igaznak tekintsük, anélkül, hogy bizonyosan tudnánk, csakugyan igaz is. (IV.15.3., vö. IV.17.17.)

Az észlelés és a tudás analógiája fényében ez könnyen érthető. Ugyanúgy, ahogy ideák hiányában nem tudhatunk, dolgok távollétében pedig nem láthatunk, bizonyítékok hiányában nem becsülhetünk.

Ugyanebbe az irányba mutat az is, hogy Locke egy ízben megtagadja a vélemény státuszát azoktól az állásfoglalásoktól, amelyek nem bizonyítékokon alapulnak.

> [N]em olyan sok ember jár tévúton, illetve tesz magáévá téves véleményeket, mint általában képzelik. Nem mintha úgy gondolnám, hogy az igazság mellett foglalnak állást; hanem azért, mert ama tanokról, melyek körül oly nagy hadakozás folyik, valójában sem gondolatuk, sem pedig véleményük nincsen. […] Elhatározták, hogy ragaszkodnak valamely párthoz, melyhez

neveltetésükből vagy érdekükből kifolyólag csatlakoztak; s ott, mint valamiféle hadsereg közkatonái, a vezér utasításaihoz igazodva mutatják ki bátorságukat s lelkesedésüket, anélkül, hogy valaha is megvizsgálnák vagy legalább ismernék az ügyet, melyért küzdenek. […] Az emberek ekképp válnak ama vélemények szócsöveivé s harcosaivá, melyek felől sohasem győződtek meg, s amelyekre soha nem tértek át, sőt, amelyek még csak meg sem fordultak a fejükben, s bár azt nem mondhatjuk, hogy kevesebb valószínűtlen vagy téves vélemény van a világon, mint ahány van, az mégis bizonyos, hogy kevesebben vannak azok, akik csakugyan egyetértenek az ilyenekkel, s igazságnak tekintik őket, mint képzelni szokás. (IV.20.18.; vö. *King,* II, 76–7.).

Egy másik helyen különbséget tesz az olyan dolgok között, amelyet „nem áll érdekünkben megtudni" – pl. hogy III. Richárd púpos volt-e –, „minthogy senkinek semminő cselekvése, semmilyen ügylete sem következik belőle vagy függ tőle", s azok között, ahol „a hozzájárulás vagy hozzá nem járulás jelentős következményeket von maga után". Az előbbieknél elismeri, hogy a bizonyítékok hiánya nélkül is szert tehetünk véleményekre: elfogadhatjuk „az általános véleményt", „vagy éppen az első jöttmentét". Az utóbbiaknál viszont az ember

komoly kutatásba fog, s megvizsgálja a valószínűséget; akkor, úgy gondolom, már nem a mi választásunktól függ, hogy a tetszésünk szerinti oldalt fogadjuk-e el, ha valamelyiken szembeötlő előny mutatkozik. Úgy gondolom, ebben az esetben a nagyobb valószínűség határozza majd meg a hozzájárulást, s az ember éppoly elkerülhetetlenül azzal az oldallal ért egyet, illetve azt az oldalt tekinti igaznak, ahol a nagyobb valószínűséget észleli, amilyen elkerülhetetlenül azt az oldalt tudja igaznak, ahol két tetszőleges idea megegyezését vagy meg nem egyezését észleli. (IV.20.16.)

Mármost az, hogy a súlytalan kérdésekben a bizonyítékok mérlegelése nélkül is lehetséges a véleményformálás, némileg következetlenné teszi Locke álláspontját. Helyesebb volna azt mondani, amit az iméntit megelőző idézetben javasolt, ti. hogy amikor az első jöttmentnek hiszünk, vagy minden gondolkodás nélkül átvesszük az általános véleményt, igazából nem a becslés kognitív képességével élünk, hanem inkább valamilyen más, nem kognitív jellegű aktust hajtunk végre. De ennyi következetlenséget elnézhetünk.

Van azonban egy súlyosabb nehézség is. A kétlépcsős modell szerint véleményeinket csak közvetve kontrollálhatjuk. Az, hogy miféle bizonyítékokat és milyen alapossággal vizsgálunk meg, akaratunkon múlik. Az viszont, hogy a vizsgálódás eredményeképpen hogyan ítélünk, akaratunktól független *automatizmus* eredménye. Ennélfogva csak azért viselhetünk felelősséget, hogy milyen alaposságú vizsgálódásra alapozzuk ítéletünket. Aforisztikusan fogalmazva: nincs irracionális ítélet, csak felszínes vizsgálódás. Csakhogy ez nem igaz. Előbb már idéztük Locke példáját a megcsalt szerelmesről, aki húsz tanú ellenében inkább hisz szíve hölgyének (IV.20.12.). Az illetőt nyilván nem azért hibáztatjuk, mert nem gyűjtött elég bizonyítékot, hanem mert rosszul mérte fel jelentőségüket.

Locke tökéletesen tisztában van azzal, hogy vannak ilyen esetek. Vannak, akik

még akkor sem hagyják magukat meggyőzni, illetve akkor sem engednek a kézenfekvő érveknek, amikor már a tényleges valószínűségek mutatkoznak meg, s kerülnek nyilvánvaló módon elébük; hanem vagy […] fölfüggesztik hozzájárulásukat, vagy a kevésbé valószínű véleményhez adják azt. Ez a veszély azokat fenyegeti, kik a valószínűség rossz ismérveit tették magukévá[.] (IV.20.7.)

Részletesen tárgyalja is e „rossz ismérveket": a bizonytalan ítéletek alapelvvé tételét, az elfogadott feltevésekre való támaszkodást, az ítélet alávetését az uralkodó szenvedélyeknek – itt hozza a szerelmes példáját –, és a tekintélynek való behódolást.

Azt is látja, hogy az efféle megítélési hibák nem illenek a kétlépcsős modellbe, mely a becslés akaratlagosságát a tudáséhoz és az észleléséhez hasonlítja. Ezért, a szenvedélyek és a tekintély káros hatásának ecsetelése között, rászán pár bekezdést arra, hogy lazítsa a második lépcső merev automatizmusát.

[A]z olyan ítéletekben, melyekben a látókörünkön belül eső bizonyítékok fölöttébb jelentősek ugyan, de elégséges alapunk van gyanakodni, hogy tévedés lappang a szavakban, vagy hogy éppoly figyelemre méltó bizonyítékokat lehetne fölmutatni az ellenkező oldalon, a hozzájárulás megadása, fölfüggesztése s megtagadása gyakorta akaratlagos cselekvések; ám ahol a bizonyítékok szerfölött valószínűvé teszik az egyik oldalt, és nincsen kielégítő alapunk azt gyanítani, hogy a szavak csapdát rejtenek (melyet a józan s komoly megfontolás fölfedezhet), vagy hogy ugyanolyan érvényes, bár mind ez idáig föltáratlan bizonyítékok rejtőznek az ellenkező oldalon (amit egyes esetekben a dolog természete is világossá tehet a megfontolt ember előtt), ott, úgy gondolom, az az ember, ki mérlegelte őket, aligha tagadhatja meg hozzájárulását attól az oldaltól, melyen a nagyobb fokú valószínűség mutatkozik. (IV.20.15.)

Vagyis a bizonyítékok csak akkor határozzák meg automatikusan az ítéletet, ha kielégítők. Ha a bizonyíték nem perdöntő, akkor ítélhetünk így vagy úgy, vagy fölfüggeszthetjük ítéletünket. Mármost az, aki „a valószínűség rossz ismérvét" alkalmazza, olyképpen tarthatja fenn ezt a bizonytalanságot, hogy „nem engedélyez olyan teljes körű és kielégítő vizsgálódást, amilyet pedig a vitás kérdés lehetővé tenne, s nem tűri el, hogy az értelem azt végrehajtsa". Amíg ez a vizsgálat nem történt meg, „kitérhet a legszembeötlőbb valószínűségek elől is", mégpedig két módon (IV.20.12.). Vagy arra hivatkozik, hogy a bizonyíték esetleg téves – az érvek bonyolultsága vagy a szavak bizonytalansága miatt becsúszott valami hiba (IV.20.13.) –, vagy arra, hogy a másik oldal mellett szólhatnak még további érvek (IV.20.14.). Ha sikerül ekként fenntartani a bizonytalanságot, akaratlagosan dönthet. Valószínűleg ilyesmi történik akkor is, amikor a számunkra érdektelen kérdésekben az első jöttmentnek hiszünk: itt nincs elég bizonyíték, s ezért azt hihetjük, amit a legkényelmesebb hinnünk. Mindazonáltal Locke mintha némileg habozna atekintetben, hogy a nem kielégítő bizonyíték milyen választási lehetőséget hagy nekünk:

kevésbé világos esetekben, azt gondolom, fölfüggeszthetjük hozzájárulásunkat, s alkalmasint beérhetjük a rendelkezésünkre álló bizonyítékokkal, ha azok ama véleményt támasztják alá, mely egybevág hajlamainkkal vagy érdekeinkkel, s ekképp fölhagyhatunk a további kereséssel. Ellenben az, hogy valaki azon oldalhoz adja hozzájárulását, amelyiken a kisebb valószínűség mutatkozik, tökéletes képtelenségnek látszik számomra, s éppoly lehetetlennek, mint az, hogy valaki ugyanazon dolgot ugyanabban a pillanatban valószínűnek is hiszi, meg valószínűtlennek is. (IV.20.15.)

Vagyis mintha a bizonyítékok ellenében nem dönthetnénk, hanem legfeljebb a felfüggesztésre lenne módunk.

Ez utóbbi javaslat nyilvánvalóan téves. A szenvedélyes szerelmes nem felfüggeszti véleményét, hanem a valószínűségek ellenében ítél. Az igazi gond azonban az, hogy a második lépcső automatizmusa érvényben marad. Valójában Locke nem tesz mást, mint némileg szűkíti az automatizmus hatáskörét: ha egyszer rendelkezésre áll az összes szükséges bizonyíték, a valószínűségek elől többé nem lehet kitérni. Emiatt nem tud mit kezdeni a makacs irracionalitással, amikor valaki az összes szükséges bizonyíték birtokában is vonakodik levonni a megfelelő következtetést. Ha a szenvedélyes szerelmes igyekszik elkerülni azt, hogy szembesülnie kelljen a kedvesének hűtlenségét tanúsító bizonyítékokkal, akaratlagosan cselekszik, és elítélhető. De ha a kellő bizonyítékok sem győzik meg, vagyis ha a hiba az ítéletalkotási automatizmusban, s nem akaratlagos cselekvéseiben keresendő, miként ítélhetjük el?

Passmore szerint Locke e nehézségek fényében a meggyőződés egy másféle felfogásával próbálkozik („Locke and the Ethics of Belief"). Ebben a másik modellben a meggyőződéseket mindig valamilyen *vágy* vezérli. Az ítél helyesen, akit az igazság iránti vágy vezérel. Sőt: az, hogy valakit az igazság iránti vágy vezérel, pontosan onnan ismerhető fel, hogy a valószínűségnek megfelelően ítél (IV.19.1.). A meggyőzhetetlen szerelemes véleményével az a baj, hogy egy másik vágy irányítja. Ennek az értelmezésnek vannak előnyei.[5] Egyrészt, ily módon Locke számot tudna adni arról, hogy miként lehetséges makacs irracionalitás annak ellenére, hogy a kellő vizsgálódás után a bizonyítékok kényszerítő erejűek. Aki makacsul irracionális, az egyszerűen nem megismerési képességét használja, hanem engedi, hogy másféle vágyak irányít-

☞ [5] Jóllehet nem azok, amelyeket Passmore annak vél. Passmore fő érve az, hogy a felfüggesztés ugyanolyan szerepet játszik a véleményformálásnál, mint a cselekvésnél. A cselekvés esetében fel kell függesztenünk tolakvó vágyainkat, hogy átgondolhassuk, mit kellene tennünk (lásd 10.1.). A véleményformálásnál ítéletünket kell felfüggesztenünk, amíg nem tekintettük át az összes szükséges bizonyítékot („Locke and the Ethics of Belief", 288.). De ez a párhuzam nem áll fenn. Locke ugyan hangsúlyozza, hogy nem szabad megfontolatlanul ítélkeznünk, de szót sem ejt az ítélet felfüggesztéséről. A *vizsgálat* felfüggesztéséről beszél, mint a valószínűség előli kitérés eszközéről, melyet természetesen elítél.

A felfüggesztés fogalmának ilyen félreértése miatt Passmore úgy gondolja, hogy a kétlépcsős modell ellentmondásban van a vágyakra apelláló modellel. Az előbbiben ugyanis a véleményalkotás a tudással és a percepcióval van rokonítva. Márpedig a tudás a és a percepció esetében a felfüggesztés értelmezhetetlen: „Nem hibáztathatunk valakit azért, mert az összevetést megelőzően [ti. az ideák összevetése előtt] tudott, vagy mert a nézést megelőzően látott" (uo. 289.). Jómagam úgy gondolom, hogy a két kép nem mond ellent, hanem kiegészíti egymást. Ezért Passmore meglátását tőle eltérő módon használom fel.

sák, melyeknek a véleményformálásban nem lenne szabad szerepet játszaniuk. Másrészt, összhangban van azzal, hogy Locke mennyire fontosnak tartja, hogy a rivális nézetek közül egyiket sem szabad jobban szeretnünk a másiknál, s hogy a döntés során csak a bizonyítékokra szabad apellálnunk (*Conduct,* §§10, 14–15, 26, 34–35.). Harmadrészt, érthetővé teszi, hogy Locke miért bizonytalan abban, hogy mi történik akkor, amikor valaki nem a bizonyítékok alapján foglal állást. A „becslés" és a „hozzájárulás" szavakat ugyanis egyformán használja egy kognitív képességre, illetve e képesség alkalmazásának eredményére. Mármost, ha valaki állást foglal, akkor olyasmit tesz, ami e bizonyos képesség használatának eredménye szokott lenni. Ennek megfelelően, állásfoglalása nevezhető becslésnek vagy hozzájárulásnak. Másfelől azonban nem ezt a képességet használja, s ezért állásfoglalása mégsem nevezhető így.

Passmore szerint Locke álláspontját két ellentétes irányba mutató megfontolás irányítja. Egyfelől, hisz az emberi észben. Az ész, ha hagyjuk, hogy tegye a dolgát, a valószínűségek szerint ítél. Másfelől, tisztában van azzal, hogy létezik makacs irracionalitás. E kettőt, úgy gondolom, sikerül is összebékítenie. Az irracionális ítéletek éppen azért irracionálisak, mert nem az ész hozza meg őket. Ez a megoldás elegáns, és manapság is jelen van abban, ahogy a racionalitásról gondolkodunk. Ugyanakkor komoly korlátja, hogy tagadja az egyszerű gondolkodási hibák lehetőségét. Márpedig úgy tűnik, hogy az ész zavartalan működése olykor szisztematikusan hibás.[6] Arról, hogy az efféle hibákért, amelyek egy hibás automatizmusból származnak, hogyan ítélhetünk el valakit, Locke nem képes számot adni.[7]

Az utolsó kérdés, melyet érinteni szeretnék, a vallásos *hit* és az *ész* viszonyának a kérdése. Locke itt kétfrontos harcot vív. Az egyik oldalon ott a tiszta észvallás gondolata, egy olyan vallásé, amelynek ismeretelméleti státusza semmiben nem különbözik valamely tudományos diszciplínáétól. A másik oldalon pedig ott a fideizmus, az ész tökéletes negligálása, melyet Angliában egyes puritán gondolkodók képviseltek. A kétfrontos harc eredménye egy komplex álláspont, melyet sokféleképpen értelmeztek már. Célszerű azzal kezdenünk, hogy miként illeszkedik a hit Locke ismeretelméleti rendszerébe.

A hit, másrészről, bármely olyan ítélethez adott hozzájárulás, amelyet nem így alkottunk meg az ész levezetése révén, hanem az előterjesztője iránt érzett bizalomból olyanként fogadunk el, ami Istentől származik a közlés valamely rendkívüli útján keresztül. Azon utat, mely által Isten föltárja az igazságokat az emberek előtt, kinyilatkoztatásnak nevezzük. (IV.18.2.)

☞ [6] Példa erre a konjunkciós hiba. Annak a valószínűségét, hogy valami tökéletesen megfelel a sztereotípiának, magasabbra tesszük a részleges egyezésnél. Pl. azt, hogy „XY bankár, piszok gazdag, elegáns öltönyt hord, Mercedesszel jár, a zöldben lakik, és csinos felesége van" valószínűbbnek tartjuk annál, hogy „XY bankár és Mercedesszel jár". Az efféle hibákról lásd Kahneman et al. *(Judgment under Uncertainty)* valamint Nisbett és Ross *(Human Inference).*

[7] Vö. Owen (*Reason without Freedom,* 97–8.). Owen szerint a megoldás érdekében fel kell adnunk azt a feltevést, hogy az episztemikus normativitás, az erkölcsi normativitáshoz hasonlóan, feltételezi az akaratlagosságot.

Tehát a hit isteni kinyilatkoztatáson alapul. A kinyilatkoztatás egyfajta tanúságtétel. Ami pedig tanúságtételen alapul, az hozzájárulás, nem pedig tudás. Mármost aszerint, hogy a tanúságtétel közvetlenül Istentől származik-e, Locke különbséget tesz eredeti és áthagyományozott kinyilatkoztatás között (IV.18.3.). Az előbbinél maga Isten a tanú, az utóbbinál Isten eredeti tanúságtétele közvetítők során át érkezik el hozzánk.

Ami ész és az iménti módon értelmezett hit viszonyát illeti, Locke elsőként megállapítja, hogy

> bármily élesen szembeállítják is a hitet az ésszel, az mégsem egyéb, mint az elme szilárd egyetértése; ha pedig ezen egyetértést szabályoznunk kell, amiként kötelességünk is, hogy szabályozzuk, akkor csakis a megfelelő ésszerűség alapján rendelhetjük hozzá egyáltalán bármihez is; minélfogva a hit nem is lehet ellentétes az ésszel. (IV.17.24.)

Minthogy a hit egyfajta becslés vagy hozzájárulás, csak ésszerű megfontolások alapján fogadható el. Az, hogy egy kijelentésnek vallási tartalma van, nem menti fel a racionális megmérettetés alól. A tertulliánusi „credo quia impossible est" – hiszem mert lehetetlen – képtelen álláspont (IV.18.11.).

De miben is áll ebben az esetben a racionális megmérettetés? Locke szerint „az ész föladata eldönteni, igaz-e, hogy kinyilatkoztatással állunk szemben" (IV.18.8.). Ez azt sugallja, hogy az ész pusztán a vallási tartalmú kijelentés forrásának autentikusságáról ítél, a kijelentés tartalmát nem vizsgálja. Ez első pillantásra elfogadhatónak tűnik. Isten nem téved és nem hazudik, ezért tanúságtételében tökéletesen megbízhatunk. Ha úgy ítélünk, hogy egy kijelentés valóban tőle származik, akkor többé nem férhet hozzá kétség. Második pillantásra ez a kép túlságosan egyszerű. Az ugyanis, hogy egy bizonyos üzenetet jogos-e Istennek tulajdonítanunk, részben éppen a tartalmán múlik. A csodákról szóló rövid írásában Locke részletesen kifejti, hogy egyáltalán miféle üzenetek méltók Istenhez: ezeknek természetfölötti igazságoknak kell lenniük, amelyek Isten dicsőségével kapcsolatosak, s igen fontosak az emberiség számára (*Miracles,* 261–4.). Csakhogy annak megállapításában, hogy valami igazság-e, az ész is illetékes lehet. Ez pedig hatásköri konfliktust eredményezhet: mi történik, ha megfontolandó érvek szólnak a forrás autentikussága mellett, másfelől azonban az üzenet hamisnak tűnik?

Az efféle esetek kezelése érdekében akarja Locke megvonni a hit és az ész határait. Azzal kezdi, hogy az ésszel való megegyezése alapján különbséget tesz kijelentések három osztálya között:

> 1. Az ésszel azon ítéletek egyeznek meg, melyek igazságát az érzékelésből és a reflexióból nyert ideák vizsgálata s nyomon követése révén fedezhetjük föl, és amelyeket a természetes levezetés útján igaznak vagy valószínűnek találunk. 2. Az észt az olyan ítéletek haladják meg, melyek igazságát vagy valószínűségét nem eredeztethetjük az ész segédletével az említett forrásokból. 3. Az ésszel azon ítéletek ellentétesek, melyek összeférhetetlenek vagy összeegyeztethetetlenek világos és elkülönített ideáinkkal. Ekképp az egy Isten létezése megegyezik az ésszel; az egynél több isten léte ellenkezik az ésszel; a holtak föltámadása pedig meghaladja az észt. Tovább-

bá, amiként az „észt meghaladó" kifejezést kettős értelemben vehetjük, ti. vagy úgy, hogy „valószínűség fölöttit" jelent, vagy úgy, hogy „bizonyosság fölöttit", akként, fölteszem, ugyanebben a széles értelemben szokás időnként használni az „ésszel ellentétes" kifejezést is. (IV.17.23.)

Az első két osztály esetében nem léphet fel vita ész és hit között: ész és hit ugyanazt mondják, illetve az ész hallgat.

A harmadik osztály esetében a döntés attól függ, hogy a kinyilatkoztatás igényével fellépő kijelentés az ész miféle ítéletének mond ellent. Más a helyzet ugyanis, ha tudásunkkal ütközik, s ezért a „bizonyossággal" ellentétes, és megint más, ha csupán vélekedéseinkkel, vagyis a „valószínűséggel" van ellentétben. Az előbbi esetben a tudás érvényteleníti a neki ellentmondó kijelentésnek a kinyilatkoztatás státuszára formált igényét:

egyetlen ítéletet sem fogadhatunk el isteni kinyilatkoztatásként, illetve egyetlen ítélet sem kaphatja meg az isteni kinyilatkoztatásoknak kijáró hozzájárulást, ha ellentmond világos, intuitív tudásunknak. Elvégre ez fölforgatná mindennemű tudás, nyilvánvalóság és hozzájárulás alapelveit és megalapozását; s nem maradna semmi különbség az igazság s a valótlanság között, nem volna mihez mérni a hihetőt s a hihetetlent a világban, ha a kétséges ítéleteket előnyben részesítenénk az önmagukban nyilvánvaló ítéletekkel szemben; s ha annak, amit bizonyosan tudunk, meg kellene hátrálnia azelőtt, amiben esetleg tévedhetünk. (IV.18.5.)

Más a helyzet, ha a kinyilatkoztatás igényével fellépő kijelentés csupán vélekedéseinkkel ütközik: „a kinyilatkoztatásnak kell igazat adnunk az ész valószínű föltevéseivel szemben azon esetekben, ahol tetszett Istennek kinyilatkoztatást adnia" (IV.18.8.).

Ez az álláspont nagyon jól értelmezhető a valószínűség-számítás fogalmai révén. Annak, amit tudunk, a valószínűsége maximális. Annak a valószínűsége, hogy a kinyilatkoztatás igaz, szintén maximális. Mármost vegyünk egy olyan *k* kijelentést, amely a kinyilatkoztatás igényével lép fel. Annak, hogy *k* valóban kinyilatkoztatás, a valószínűsége nem maximális. Mármost *k* valószínűségét két valószínűség határozza meg. Annak valószínűsége, hogy *k* kinyilatkoztatás, s *k* valószínűsége abban az esetben, ha valóban kinyilatkoztatás (*k* feltételes valószínűsége kinyilatkoztatás mivolta esetén). Minthogy az utóbbi maximális, *k* igazságának valószínűsége megegyezik annak valószínűségével, hogy *k* kinyilatkoztatás. Minthogy ez utóbbi nem maximális, amit tudunk, az valószínűbb *k*-nál. Más a helyzet, ha *k* nem tudásunknak mond ellent, hanem csak egy vélekedésünknek, amelynek valószínűsége nem maximális. Erről az esetről Locke csak ennyit mond: ha *k* kinyilatkoztatás, akkor igazat kell adnunk neki. Ez is tökéletesen érthető: *k* feltételes valószínűsége kinyilatkoztatás mivolta esetén maximális. Csakhogy Locke kevesebbet mond, mint amennyit kellene. Nyitva hagyja ugyanis azt a kérdést, hogy miként ítéljünk *k*-ról, amikor – és ez a normális eset – nem lehetünk biztosak abban, hogy *k* valóban kinyilatkoztatás.[8]

[8] Az ésszerű tanács az lenne, hogy ítéljük meg, mi valószínűbb: a *k*-nak ellentmondó kijelentés, vagy az, hogy *k* kinyilatkoztatás.

Úgy tűnik tehát, hogy az észnek nemcsak a vallási kijelentések forrásáról, hanem a tartalmáról is ítéletet kell mondania. Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy a vallást egyedül az észre kellene alapozni. Hiszen vannak olyan kijelentések, amelyek az ész fölött állnak, s ezek ügyében a hit az egyedüli illetékes. Az ész szerepe itt a forráshitelesítésre korlátozódik. Voltaképpen ezek a kérdések azok, amelyek „a hit sajátságos anyagát adják" (IV.18.7.). Itt, ahol az észtől nem várhatunk semmit, itt szorulunk rá igazán a kinyilatkoztatásra. De kinyilatkoztatásban részesülhetünk más kérdésekről is. Mint láttuk, olyan kérdésekről is, amelyekről pusztán valószínű feltevésekre juthatunk. De még olyan kérdésekről is, ahol elvben képesek vagyunk demonstratív tudásra, mint amilyen Isten létezése, vagy az erkölcs. A valószínű ismeret nem elég szilárd, a bizonyítás pedig sokak képességét meghaladhatja, ezért Isten nem kockáztat: kinyilatkoztatja nekünk, amire szükségünk van. Ahol azonban az igazságot „természetes módon birtokunkba került ideák révén is fölfedezhetünk", ott „nincsen nagy szükség a kinyilatkoztatásra, s az nem is használ sokat", minthogy „bárminő igazságot tárunk is fel világosan saját ideáink ismerete és a reájuk irányuló szemlélődés révén, az mindig bizonyosabb lesz a szemünkben, mint azon igazságok, melyekre az áthagyományozott kinyilatkoztatásból teszünk szert" (IV.18.4.).[9] Ekként az ész és a hit, egészében véve, kiegészítik egymást.

Pontosan az ész és a hit komplementaritása nyújt teológiai alapot a „rajongók", vagyis a puritán fideisták bírálatakor. A rajongás abban áll, ha valaki „félreteszi az észt, és nélküle kíván alapot vetni a kinyilatkoztatásnak" (IV.19.3.). Ez, mint láttuk, ismeretelméletileg megengedhetetlen: a hit, mint a hozzájárulás bármely más fajtája, rászorul az érvekre. Amikor a rajongók az őket ért megvilágosodásról vagy isteni fényről beszélnek, akkor egyszerűen meggyőződésük erősségét írják le (IV.19.10–13.). Márpedig a meggyőződés erőssége nem tévesztendő össze megalapozottságával. De emellett egy másik tévedést is elkövetnek. Nem látják, hogy Isten azért adott nekünk észt, hogy használjuk.

Az ész természetes kinyilatkoztatás, mely által a világosság örökkévaló Atyja s minden tudás örök forrása közli az emberi nemmel az igazság ama darabját, melyet természetes képességeink hatókörén belül helyezett el; a kinyilatkoztatás pedig természetes ész, melyet egy sor, Isten által közvetlenül feltárt, újabb fölfedezés bővít ki, amelyek igazsága felől az ész kezeskedik, ama tanúságtételek és bizonyítékok segítségével, melyekkel igazolja, hogy e fölfedezések Istentől származnak. Úgyhogy aki elveti az észt, hogy így teremtsen helyet a kinyilatkoztatás számára, az mind ennek, mind annak fényét kioltja, és szinte úgy tesz, mintha arra akarna rá-

☞ [9] Vannak arra utaló jelek, hogy Locke az eredeti kinyilatkoztatást egyenértékűnek tartotta a tudással. Egy helyen, amikor szemlátomást az eredeti kinyilatkoztatásra gondol, azt írja, hogy „az ilyetén kinyilatkoztatást befogadó képességeink semminemű bizonyítéka nem múlhatja fölül, *még ha elérheti* is intuitív tudásunk bizonyosságát", (IV.18.5., kiemelés F. G.). Máshol egyenesen azt írja, hogy Pál apostol, amikor kinyilatkoztatásban részesült, tudásra tett szert. (*Paraphrase,* §112.). Ennek hátterében talán az állhat, hogy az eredeti kinyilatkoztatás némileg emlékeztet az érzéki tudásra: mindkettő során egyszerű ideákra teszünk szert, melyeket csak valamilyen külső dologtól kaphatunk (vö. IV.18.3.).

venni valakit, hogy vakítsa meg önmagát, hogy ily módon jobban lássa valamely, távcsővel nem látható csillag messzi fényét. (IV.19.4.)

Egyesek szerint azonban Locke álláspontja kevésbé egyértelmű annál, mint amilyennek itt bemutattuk (Helm, „Locke on Faith and Knowledge"; Ashcraft, „Faith and Knowledge", 216–7.). A Stillingfleetnek írott válaszában ugyanis Locke mintha megtagadná azt, hogy „az észnek kell tehát lennie végső bíránknak és vezérünknek mindenben" (IV.19.14.), s azt állítaná, hogy (1) a hit ugyanolyan bizonyos mint a tudás, és (2) önálló autoritással bír, amely független aésztől. Például: „teljes szívemből elfogadom és hiszem, hogy a hitcikkelyek önmagukban olyan bizonyos és tévedhetetlen igazságok, mint a geometria és a metafizika általános elvei" (*Works,* IV, 275.); vagy „a hit bizonyosságának […] semmi köze a tudáséhoz" (*Works,* IV, 146.).[10]

Ez az olvasat azonban nincs kellő figyelemmel arra, hogy Locke ezeken a helyeket Stillingfleet azon vádjára kíván válaszolni, miszerint a bizonyosság locke-i definíciója „veszélyes következménnyel jár a keresztény hitvallásra nézve" (*Works,* IV, 146, 272, 302.). Locke válaszának lényege az, hogy a bizonyosságnak és a hitnek semmi köze nincs egymáshoz. A bizonyosság ugyanis a tudás szinonimája, a hit pedig egészen más dolog. „És a hit bizonyosságáról beszélni, úgy tűnik nekem, annyi, mint a hit tudásáról beszélni; mely beszédmódot nem könnyű megértenem" (*Works,* IV, 146.); „bizonyosságon tudást értettem, és hiten *[faith]* a meggyőződés *[believing]* aktusát" (uo. 275.). Vagyis itt nincs szó sem az észről, sem az ész és a hit autoritásának függetlenségéről. Miután pedig világossá tette, hogy kategóriahiba a hit bizonyosságáról beszélni, Locke siet megnyugtatni, hogy a keresztény hitet ezáltal nem fenyegeti semmilyen veszély: ettől nem rendül meg, és nem is lesz bizonytalan. Isten tekintélye garantálja, hogy ugyanolyan kevéssé tápláljak kétséget a keresztény hitvallás iránt, mint a geometria iránt. Ugyanakkor ez a válasz bizonyos fokig csalás. Abban, hogy valami kinyilatkoztatás, nem lehetünk ugyanolyan biztosak, mint a geometriáében. Mint láttuk: a kinyilatkoztatás státuszára igényt formáló kijelentések feltételes valószínűsége kinyilatkoztatás mivoltuk esetén megegyezik ugyan a geometriai igazságok valószínűségével, de a forrásuk bizonytalanságát is magukba foglaló nem feltételes valószínűségük alacsonyabb azokénál. Erről Locke itt kényelmesen elfeledkezik, s ez Stillingfleet vádjának fényében nem is meglepő. De ez csupán retorikai trükk, nem korábbi álláspontjának feladása.

☞ [10] Ashcraft szerint Locke, ennek ellentmondó kijelentései ellenére, végső soron oda konkludál, hogy a hit az ész felett áll. Ezt, az iméntiek mellett, olyan passzusokkal véli igazolni, ahol Locke az ész feletti igazságokról beszél. E passzusok azonban nem indokolnak egy olyan, Locke kifinomult álláspontjának ismeretében meghökkentően differenciálatlan értelmezést, hogy a hit felülmúlja a tudást. Az, hogy bizonyos dolgokban csak a hit illetékes, nem jelenti ezt. Máshol, ahol nem történt kinyilatkoztatás, csak az ész illetékes. Ashcraft tévedése arra vezethető vissza, hogy igazolni szeretné, hogy Locke alapvetően keresztény, nem pedig szekuláris gondolkodó, s ezért feltételezi, hogy Locke keresztény elkötelezettségének mélyebbnek kell lennie az ész iránti elkötelezettségénél. De Locke számára fel sem merült, hogy választania kellene e kettő között.

Tizedik rész

AZ ELME

1. AKARAT ÉS SZABADSÁG

A II. könyv 21. fejezete, melyben Locke az akarattal és a szabadsággal kapcsolatos kérdéseket tárgyalja, az *Értekezés* leghosszabb, és – sokak szerint – legnehezebben értelmezhető fejezete. Az értelmezési nehézségek főleg abból adódnak, hogy az első kiadás után Locke lényeges pontokon megváltoztatta álláspontját, és nem teljesen egyértelmű, hogy a módosítások összeegyeztethetők-e azzal, ami eredeti álláspontjából érintetlenül maradt. Az első kiadásbeli koncepció bemutatásával fogom kezdeni, s csak azután térek majd rá a végleges álláspontra és az annak koherenciáját érintő kérdésekre. (Az első kiadás ismertetésekor csak akkor fogom a végső változat helyett az első kiadás szövegét idézni, ha a különbség nem pusztán nyelvi vagy stiláris jellegű.)

Locke bizonyos fogalmak definiálásával kezdi. Az *akarat* azon képességünk, melynek révén elménk elrendeli a cselekvéseket, illetve az azoktól való tartózkodást. E képesség konkrét alkalmazásai az akarások vagy *volíciók*. A *cselekvések* lehetnek testi mozgások, de lehetnek pusztán mentális aktusok is, például, hogy fontolóra veszünk egy ideát. Sőt, olykor a cselekvéstől való tartózkodás is cselekvésnek számít. Ha ülés közben felötlik bennem az a gondolat, hogy felálljak, az ülve maradás cselekvésnek minősül. Általánosabban fogalmazva: ha tudatában vagyok valamilyen cselekvési lehetőségnek, akár megvalósítom azt, akár nem, cselekszem.[1] Egy cselekvés akkor *akaratlagos,* ha valamilyen volíció nyomán történik (II.21.5.). Az akaratlagos cselekvés fogalma révén definiálja Locke a *szabadságot:*

> [A] szabadságról alkotott ideánk ama, tetszőleges cselekvőben lévő képesség ideája, melynek révén az illető, elméjének elhatározása vagy gondolata szerint, végrehajthat vagy éppen elkerülhet valamely meghatározott cselekvést, miáltal az egyiket előnyben részesíti a másikkal szemben; ahol pedig nem a cselekvő képességein múlik akár az egyik, akár a másik megvalósítása a volíciója megszabta módon, ott nincsen szabadsága, hanem az ilyen cselekvő a szükségszerűség rabja. (II.21.8.)

Vagyis az szabad, aki képes volíciója, vagyis pillanatnyi akarata szerint cselekedni. A teniszlabda azért nem szabad, mert egyáltalán nem rendelkezik akarattal. A leszá-

[1] Ezt ugyan először a második kiadásban fogalmazza meg expliciten (II.21.28.), de már az első kiadás idején is így kellett gondolnia. Ez nyilvánvaló az akarás szabadságával kapcsolatos első érvéből, melyre hamarosan rátérek.

kadó híddal a vízbe zuhanó ember pedig azért nem, mert hiába akarja, nem tudja elkerülni azt, hogy beleessen a vízbe (II.21.9.).

A szabadság ezen értelmezése azonban nem pusztán azt feltételezi, hogy ha valaki végre akar hajtani egy bizonyos cselekedetet, akkor ezt végre is tudja hajtani. Az illetőnek nem csak a cselekedet végrehajtására kell képesnek lenni, hanem elkerülésére is. Vegyünk egy konkrét *A* cselekedetet. Ahhoz, hogy *A* tekintetében szabad legyek, két feltételnek kell teljesülnie:

(1) Ha végre akarom hajtani *A*-t, képesnek kell lennem erre;
(2) Ha el akarom kerülni *A*-t, képesnek kell lennem erre is.

Ennek következtében, *az akaratlagosság nem azonosítható a szabadsággal* (II.21.11.). Előfordulhat ugyanis, hogy akaratlagosan végrehajtom *A* cselekedetet, miáltal (1) feltétel teljesül, *A*-t azonban képtelen lennék elkerülni, s így (2) nem teljesül. Locke példája az, hogy valakit, miközben alszik, összezárnak valakivel, akivel egyébként is beszélni akart. Amikor az illető felébred, a szobában marad. Cselekedete akaratlagos, hiszen a kívánt társaságban találja magát. Ugyanakkor nem szabad, hiszen, ha nem akarna a szobában maradni, akkor is ott maradna.[2]

A Locke által körvonalazott szabadság a *cselekvés* szabadsága. A szabadság fogalmát azonban nem szokás a cselekvésekre korlátozni. Nem cselekedett szabadon, mondjuk a pénztárosról, akit a rablók fegyverrel kényszerítenek a pénz átadására. Világos, hogy Locke ezt a megfogalmazást nem fogadhatja el. A pénztáros akaratlagosan cselekszik: a páncélszekrény kinyitása nem olyasféle akaratlan cselekvés, mint a pislogás. Továbbá az is egyértelmű, hogy tartózkodhatna a páncélszekrény kinyitásától. Ebben az esetben rablók valószínűleg radikálisabb eszközökhöz folyamodnának. Ez azonban mit sem változtat azon, hogy ha a pénztáros nem akarná kinyitni a páncélszekrényt, nem nyitná ki. Pontosan azért akarja kinyitni, nehogy a rablók radikálisabb eszközökhöz folyamodjanak. Tehát a pénztáros a locke-i értelemben szabadon cselekszik. Természetesen ebből nem következik, hogy Locke szerint nem mentesíthető a felelősségre vonás alól. Mentesítése sokféleképpen megindokolható: nem kell feltétlenül azt mondanunk, hogy nem cselekedett szabadon. Az azonban, hogy hajlamosak vagyunk ezt mondani, azt mutatja, hogy szabadságot úgy szoktuk értelmezni, mint ami többet foglal magába az akaratlagosságnál és a pillanatnyi akarat szerinti cselekvés képességénél. Ez a többlet pedig az *akarat szabadsága.* Bár a pénztáros át akarta adni a pénzt, s ha nem akarta volna átadni, nem adta volna át, akarata nem volt szabad. Nem ő maga határozta meg, hogy mit akarjon, hanem a rablók.

Mármost Locke szerint az akarat szabadságáról beszélni kategóriahiba:

itt el is tekintek annak megfontolásától, hogy ez [ti. hogy az akarat nélküli cselekvők nem szabadok] nem segítene-e pontot tenni ama régóta hánytorgatott és, azt gondolom, értelmetlen-

[2] Lowe szerint („Necessity and the Will") Locke példája hibás, és nem is konstruálható jó példa. Az illető cselekvését szerinte úgy kell leírnunk, hogy az illető tartózkodik a távozás megpróbálásától. Márpedig ez a cselekedet nem pusztán akaratlagos, hanem szabad is. Yaffe viszont amellett érvel, hogy Locke leírása a helyes („Locke on Refraining", 384–5.).

ségénél fogva ésszerűtlen kérdés végére, hogy az ember akarata szabad-e vagy sem. Mert ha nem tévedek, a fönt mondottakból az következik, hogy már maga a kérdés is teljes egészében helytelen; s ama kérdés, hogy az ember akarata szabad-e, éppannyira híján van a jelentésnek, mint az, hogy az álma gyors-e, avagy erénye négyszögletű-e; hisz a szabadság éppoly kevéssé vonatkoztatható az akaratra, mint a mozgás gyorsasága az álomra vagy a négyszögletesség az erényre. Mindenki kacagna is egy olyan kérdés képtelenségén, mint ezek bármelyike; elvégre nyilvánvaló, hogy a mozgás módosulatai nem tartoznak az álomra, s az alak különbségei sem az erényre; s ha valaki alaposan fontolóra veszi mindezt, úgy gondolom, éppoly könnyedén észleli, hogy a szabadság, puszta képesség lévén, kizárólag a cselekvők sajátja, és nem lehet az akarat attribútuma vagy módosulata, hisz az szintén csak valamely képesség. (II.21.14.)

Az akarat és a szabadság egyformán képességek. Képességekkel a cselekvők, vagyis szubsztanciák rendelkeznek. Így az, aki az akarat szabadságát firtatja, mintegy megszemélyesíti az akaratot. Feltételezi, hogy „elkülönített lény", amely „cselekedhet is". Csak így élhet az illető olyan fordulatokkal, hogy „az akarat választ" (II.21.17.). Ha azonban jobban belegondolunk, ez „esztelenség" (II.21.16.). Ugyanilyen alapon azt is mondhatnánk, „hogy az éneklőtehetség énekel, és a táncolótehetség táncol" (II.21.17.). Ezt Locke több bekezdésen át fejtegeti (II.21.14–21.). (Már az akaratlagosság és a szabadság iménti megkülönböztetése is ide tartozik. A szobába zárt ember nem szabad, s innen látható: a szabadság az emberhez, a cselekvőhöz tartozik, nem pedig az akarathoz, a képességhez.)

Majd egy látszatra hasonló, ám valójában igencsak különböző kérdést vesz elő: azt, hogy szabad-e az ember az akarás tekintetében. Ez a kérdés, szemben az iméntivel, nem személyesíti meg akaratot. Aki szabad vagy nem szabad, az az ember. Mármost a kérdés az, hogy szabad-e az ember egy sajátos cselekvés, nevezetesen a volíció, vagyis az akarati aktus tekintetében. Ez már értelmes kérdés. A volíció ugyanis egyfajta cselekvésnek tűnik. Csináljuk, nem pedig történik velünk. Továbbá, mint említettem, a mentális aktusokat Locke cselekvéseknek tekinti. Mármost az akarás szabadsága elvben két dolgot jelenthet.

(3) Szabadságomban áll akarni vagy nem akarni, függetlenül attól, hogy milyen cselekedetről van szó?

(4) Amikor végre akarok hajtani egy bizonyos cselekedetet, szabadon akarom-e, amit akarok?

(4) voltaképpen az akaratszabadság hagyományos kérdésének olyan megfogalmazása lenne, amely nem személyesíti meg az akaratot. Amikor a pénztáros ki akarja nyitni a páncélszekrényt, szabadon akarja-e kinyitni a pénztárszekrényt? Ez a kérdés csak abban az esetben vethető fel, (3)-ra „igen"-nel feleltünk. Ha ugyanis nem áll szabadságomban akarni vagy nem akarni, akármilyen cselekedetről is van szó, akkor egy konkrét cselekedetet sem akarhatok szabadon. Vagyis: ha a pénztáros nem szabadon akar, akármit is akar – akár ki akarja nyitni a páncélszekrényt, akár meg akarja tagadni a kinyitását –, akkor nem akarhatja szabadon kinyitni a páncélszekrényt sem. Locke azonban tagadó választ ad: az akarás nem szabad cselekedet.

Emellett két érve van. Az első egy speciális esetre vonatkozik: „az ember nem lehet szabad semmilyen általa megvalósítható és elébe tárt cselekvés akarásának tekintetében" (*Essay,* 245.). Vagyis, *ha* felismerünk egy cselekvési lehetőséget, akkor mindenképpen akarni fogunk valamit, akár az illető cselekvést, akár az attól való tartózkodást. Az érv pedig a következő.

Ha felmerül egy *A* cselekvési lehetőség, szükségképpen cselekszünk valamit:
vagy végrehajtjuk *A*-t, vagy tartózkodunk *A* végrehajtásától.
Akármit is teszünk ilyenkor, akaratlagosan tesszük.

Következésképp, ha felismerünk egy cselekvési lehetőséget,
nem áll szabadságunkban nem akarni.

Hogy a pénztárosnál maradjunk, a rablók elé tárják – mégpedig igen érzékletesen – a páncélszekrény kinyitásának lehetőségét. A pénztáros két dolgot tehet: vagy enged, vagy nem. Bármelyiket is teszi, akaratlagosan cselekszik. Tehát a cselekvési lehetőséggel szembesülve, szükségképpen akarni fog valamit. Vagyis: „magát a volíciós aktust, tehát azt, hogy az egyik lehetőséget előnyben kell részesítenie a másikkal szemben, éppenséggel nem kerülheti el, ezért az ember ezt tekintve szükségszerűség alatt áll, s ezért nem lehet szabad" (*Essay,* 246.).

Az érv gyengesége, amelyre már Leibniz is rámutatott (*Újabb vizsgálódások,* II.21.23.), az, hogy bizonyos esetekben van egy harmadik lehetősége is: a döntés felfüggesztése. Mondjuk felkérnek, hogy valamilyen tervezett kötetbe írjak valamit a szabadság locke-i fogalmáról. Bokros teendőim miatt haladékot kérek, hogy megfontolhassam a dolgot. Aztán teljesen megfeledkezem róla. Vagy nem feledkezem meg, hanem kiderül, hogy nem lesz semmilyen kötet. A kért tanulmányt egyik esetben sem írom meg, de mégsem mondható az, hogy tartózkodtam a megírástól, vagyis akaratlagosan elutasítottam volna az illető cselekvést. Locke-ot valószínűleg az vezeti félre, hogy bizonyos esetekben nincs lehetőség a felfüggesztésre, mert a felfüggesztés automatikusan elutasításnak minősül. Ha pénztáros nem nyitja ki azonnal a páncélszekrényt, igen bajos lenne a rablóknak elmagyaráznia, hogy nem megtagadja a cselekvés végrehajtását, hanem a megfontolás idejére felfüggeszti a döntést. Locke példáinál ugyanez a helyzet: amikor a gyaloglóban felötlik a gyaloglás, vagy az ülőben az ülés abbahagyásának gondolata, a megfontolás elutasítást jelent. Aki csak fontolgatja, hogy megálljon, illetve felálljon, az tovább gyalogol, illetve folytatja az ülést (II.21.24.). Ezért az 5. kiadásban Locke korlátozza a tézist: „az ember az akarás, vagyis a volíciós aktust tekintve nem lehet szabad, ha valamely cselekvést, melyet egyébként képes volna megvalósítani, úgy tárnak elébe, *mint ami azonnal végrehajtandó*" (II.21.23 – Locke kiemelése).[3] Ha egyszer egy cselekedet azonnal végrehajtandó, valóban elkerülhetetlen az állásfoglalás.

Locke-nak azonban van egy teljesen általános érve is amellett, hogy az akarás tekintetében nem vagyunk szabadok:

[3] Ennek megfelelően, szintén az 5. kiadásban, Locke a 24. bekezdés első mondatát is átírja. (*Essay,* 246.)

Így hát ahhoz, hogy az embert ebben az értelemben [ti. a volíciós aktus tekintetében] szabaddá tegyük, kell lennie egy megelőző akaratnak, hogy meghatározza ezen akarat aktusait, és egy további megelőző akaratnak, és így in infinitum: mert akárhol álljunk le, az utolsó akarat nem lehet szabad. (*Essay,* 245.)

Vagyis a szabadság fogalma, úgy ahogy az a cselekvés tekintetében definiálva van, nem vihető át az akarati aktusokra. Egy cselekvés csak akkor lehet szabad, ha egy volíciós aktus előzi meg – hiszen csak az akaratlagos cselekvések lehetnek szabadok. Ezért, ha egy volíciós aktus ugyanolyan értelemben szabad, mint egy közönséges cselekvés, akkor meg kell előznie egy további aktusnak. Csakhogy ez önmagában nem indít be végtelen regresszust (Chappell, „Locke on the Freedom of the Will", 94–96.). Vegyünk egy *V* volíciós aktust. Ahhoz, hogy valaki *V* tekintetében szabad legyen, két feltételnek kell teljesülnie: *V*-t meg kellett előznie egy további volíciós aktusnak; ha az illető akarta volna, elkerülhette volna *V*-t (ez a korábbi (2) feltétel). E két feltétel teljesülése még nem eredményez végtelen regresszust. A feltételek csak egy megelőző aktust követelnek meg, nem pedig egy *szabad* megelőző aktust. Ahhoz, hogy beinduljon a regresszus, valamiféle „öröklődési elv" szükséges: egy cselekvő csak akkor szabad egy aktus tekintetében, ha az egy olyan előzetes aktus folyománya, amely tekintetében a cselekvő szintén szabad. Mármost, ha Locke elfogadná ezt az elvet, a köznapi cselekvések sem lehetnének szabadok, mert azok is beindítanák a regresszust. Ha pedig ezt az elvet a volíciós aktusokra korlátozná, akkor előfeltételezné azt, amit bizonyítani akar, ti. hogy a volíciós aktusok nem szabadok olyan értelemben, amilyen értelemben a cselekvések szabadok. Az érv ezért legfeljebb annyit bizonyíthat be, hogy a volíciós aktusok nem mindegyike szabad: ugyanis minden volíciós lánc egy olyan aktussal ér véget, amely nem szabad. Vagyis ez az érv, miként az előző is, csupán annyit mutat meg, hogy az akarás bizonyos esetekben nem szabad. A második kiadásból Locke már kihagyja ezt az érvet. Csupán rövid utalás formájában marad meg, amikor, két bekezdéssel később, Locke „szembeötlő képtelenségnek" nevezi a (4)-es kérdést (IV.21.25.). Ez a minősítés érthető: a (3)-as kérdésre adott tagadó válasz esetén a (4)-es kérdés értelmét veszti. Úgy gondolom, hogy a (3)-as kérdésre adandó tagadó válasszal Locke azt szerette volna alátámasztani, hogy az akarat szabadságának kérdése még ebben az átfogalmazott formában is értelmetlen.[4] A tagadó választ azonban nem sikerült teljesen általánosan igazolnia.

☞ [4] A 23–25. bekezdések ezen értelmezése különbözik mind Chappell („Locke on the Freedom of the Will", „Locke on the Suspension of Desire"), mind Rickless („Locke on the Freedom of the Will") olvasatától. Chappell szerint Locke kezdetben úgy gondolta, hogy az akarati aktusok tekintetében nem szabadok, hanem a szükségszerűség rabjai vagyunk („volíciós determinizmus"), de az 5. kiadásban – esetleg a vágyak felfüggesztésével kapcsolatos 2. kiadásbeli tanítását továbbgondolva, vagy még inkább Philippus van Limborch érveinek hatására – változtatott álláspontján, s elismerte, hogy vannak szabad volíciók. Rickless szerint Locke az akarat szabadságára vonatkozó kérdést abszurdnak tartotta, egy bizonyos korlátozással: némely esetekben – ti. azonnal végrehajtandó cselekvések kapcsán – van értelme azt mondanunk, hogy nem akarhatunk szabadon. Ugyanakkor a partikuláris volíciós aktusok szabadok. A regresszus érv konklúziója szerinte az, hogy az volíciós aktusok szabadsága nem értelmezhető az akarat szabadsága révén. Úgy gondolom, hogy Locke szerint az akarat szabadsága abszurditás, akár a képességet értjük aka-

Ha az akarat szabad vagy nem szabad voltáról beszélni kategóriahiba is, az értelmes kérdés, hogy *mi határozza meg az akaratot.* Ez a morálpszichológiai kérdés független a szabadság metafizikai kérdésétől. Akármit is tart valaki az akarat szabadságáról, az világos, hogy az akarat nem a véletlen műve. A pénztáros akaratlagosan nyitja ki a rablóknak a páncélszekrényt, s elég jól tudjuk, hogy miért akarja azt, amit akar: fél, hogy rablók erőszakhoz folyamodnak. A volíciós aktusokat tehát magyarázni szoktuk. Az akarat meghatározójára vonatkozó kérdés az, hogy miként lehet az ilyen magyarázatokat általánosan jellemezni: mi az, amire az ilyen magyarázatokban hivatkozunk. Első lépésként Locke közelebbről megvilágítja a volíció fogalmát: „a volíció vagy akarás […] semmi más, mint valamilyen dolog megtételét előnyben részesíteni nem megtételével szemben […] De mi ez az előnyben részesítés? Semmi más, mint hogy az egyik jobban tetszik, mint a másik" (*Essay,* 248.). Vagyis a volíció nem valamilyen sui generis, minden mástól különböző mentális állapot, hanem előnyben részesítés, kívánás, vágy. Két lehetőség valamelyikét akarni, pusztán annyi, mint előnyben részesíteni, jobban kívánni, erősebben vágyni rá. Vagyis az akarat meghatározására vonatkozó kérdés abba a kérdésbe torkollik, hogy mi az, amit előnyben részesítünk? Erre a kérdésre pedig az a légkézenfekvőbb válasz, hogy azt részesítjük előnyben, ami nagyobb örömet okoz, része boldogságunknak, gyönyört kelt, stb. Ez a motiváció hedonista felfogása. Mármost Locke a jót is hedonista módon magyarázza: a jó nem más, mint a gyönyör (a lehető legtágabban értelmezve), illetve az, ami gyönyört okoz (II.21.61., *Essay,* 248–250.) Ezért a hedonista motivációelméletet a következő módon fogalmazza meg: „A *jó* tehát, *a nagyobb jó az, ami az akaratot meghatározza."* (*Essay,* 251. – Locke kiemelése).

Ez a válasz azonban megszorítások nélkül nemigen tartható. Való igaz, hogy a dohányzás élvezetes, de árt az egészségnek, s így hosszú távon több fájdalommal, mint gyönyörrel jár. Ezért a nem-dohányzás nagyobb jó. Ha akaratunkat a nagyobb jó határozza meg, nem dohányzunk. De akkor hogyan lehetnek dohányosok?[5] Vagy, hogy azt a kérdést tekintsük, ami Locke-ot sokkal mélyebben foglalkoztatta: hogyan lehetnek bűnösök (*Essay,* 266–267.)? Az erkölcsi jó Isten törvényének betartása – mert a törvény betartásáért Isten a túlvilágon megjutalmaz, vagyis gyönyörben részesít (lásd 7.3.). Egyértelműnek tűnik, hogy az erkölcsi jó nagyobb jó – erősebb és tartósabb gyönyörrel jár –, mint az a jó, amelyet bűnös cselekedeteink eredményeznek. Akkor miként lehetséges, hogy egyesek akaratát nem az erkölcsi jó határozza meg? Locke válasza a következő. Míg a cselekvéssel időben együtt járó jó vagy rossz tekintetében nem tévedhetünk – pontosan tudjuk, hogy a sóska vagy töltött káposzta ízlik-e jobban –, a cselekvés későbbi következményeit illetően nem vagyunk tévedhetetlenek. Ezért igazából nem a nagyobb jó, hanem a nagyobbnak *látszó* jó határozza

☞ raton, akár az egyes akarati aktusokat. Az akarás szabadsága elleni érvei is az akaratszabadság kérdésének aláaknázására irányulnak. Saját olvasatomnak ellentmondani látszik az 56. bekezdés, amelyben Locke látszólag elismeri az akarat szabadságát – Chappell szerint, mert feladja a volíciós determinizmust, Rickless szerint, mert itt partikuláris volíciós aktusokra gondol. Erre a bekezdésre még visszatérek.

[5] Nota bene: Locke úgy gondolta, hogy „bizonyított tény", hogy a dohányzás „üdvös hatással van egészségünkre" (II.21.69.).

meg az akaratot (*Essay,* 269–270.). Vagyis az olyan cselekedeteket részesítjük előnyben, amely kalkulációnk szerint nagyobb gyönyörrel jár. A dohányos és a bűnös egyszerűen rosszul kalkulál.

Azonban ez a korrigált válasz sem meggyőző. A dohányosok jó része tökéletesen tisztában van a dohányzás veszélyeivel. Nagyon jól tudja, hogy jobb nem dohányozni. De mégis dohányzik. Ezt szokás „akaratgyengeségnek" nevezni. Ez a kifejezés nem illik Locke szóhasználatához. Locke nem azt mondaná, hogy a dohányos akarata gyenge ahhoz, hogy úrrá legyen a kísértésen. Minthogy dohányozni csak akaratlagosan lehet, a dohányos akar dohányozni. Ezért Locke kénytelen lenne úgy fogalmazni, hogy bár a dohányos számára a nem-dohányzás látszik a nagyobb jónak, akaratát nem ez a nagyobbnak látszó jó határozza meg. Ez pedig ellentmond a korrigált válasznak. A korrigált válasz a bűnös esetében nem kevésbé problematikus: „Úgy tűnik, minden bűnt értelmünkből származtatsz […] nem pedig akaratunk romlottságából. Durvának tűnik azt állítani, hogy egy ember azért van kárhozatra ítélve, mert értelme nem jobb annál, mint amilyen" – írja Locke-nak Molyneux (*Correspondence,* IV, 600-601.). Ő az a „józan ítéletű barát" (IV.21.71.), aki megerősíti ama gyanújában, hogy az első kiadásban képviselt álláspont felülvizsgálatra szorul.

A második kiadásban Locke három komoly változtatást eszközöl, s ezek mind az akarat meghatározásának kérdéséhez kapcsolódnak. Az első az, hogy Locke immár *nem azonosítja* a volíciót a vággyal. Az 'elrendelés', 'utasítás', 'választás', 'előnyben részesítés', 'vágy' kifejezések, amelyeket olykor a 'volíció' vagy 'akarás' helyett használ – figyelmezteti az olvasót –, némileg félrevezetőek. „A volíció […] az elme aktusa, amellyel tudatosan érvényesíti ama fennhatóságát, melyet magának tulajdonít az ember tetszőleges része fölött, mégpedig oly módon, hogy felhasználja egy meghatározott cselekvésre, illetőleg visszatartja valamely cselekvéstől" (II.21.15.), „nem egyéb, mint az elme éppen adott elhatározása, melyben a puszta gondolat erejével megkísérel elindítani, fenntartani vagy leállítani bármely olyan cselekvést, amelyről föltesszi, hogy nem haladja meg képességeit" (II.21.30.) A látszólagos szinonimákból vagy a mozgósító erő, „a fennhatóság felhasználása" hiányzik, vagy az egyes szám első személyhez kötődés, ti. hogy a fennhatóság az illető ember valamely részére vonatkozik. Valaki előnyben részesítheti a repülést a sétával szemben, de ez nem jelenti azt, hogy az illető repülni akar. Vágyhatom arra, hogy valaki más tegyen valamit, de a volíció csak saját magamra terjed ki. Ekként vágyaink ellent is mondhatnak akaratunknak. Mondjuk rám parancsoltak, hogy próbáljak valakit rábírni valamire, de én jobban szeretném, ha nem járnék sikerrel. Ekkor meg akarom győzni, hiszen próbálkozom a meggyőzésével, s ez akaratlagos cselekvés, ugyanakkor arra vágyom, hogy ne győzzem meg.

Másodszor, az akaratot immár nem a legnagyobbnak látszó jó, hanem *a legsürgetőbb pillanatnyi kényelmetlenség* határozza meg (II.21.40.). Ez lényegében azonosítható a legerősebb *vággyal* – bár Locke álláspontja nem egyértelmű a tekintetben, hogy a vágy a kényelmetlenség egy fajtája-e, vagy szükségszerű velejárója (II.21.32, 39.). Azért használja inkább a 'kényelmetlenség' kifejezést, illetve a kettőt együtt, hogy jelezze: ami az akaratot meghatározza, az mindig valami negatív. A 'kényelmetlenség'

ugyanis a 'fájdalom'-mal egy fogalomcsaládba tartozik (II.7.1–2.). Úgy gondolja, hogy az emberi viselkedésre mintha valamiféle tehetetlenségi elv lenne érvényes. „Amikor az ember tökéletesen elégedett azon állapottal, melyben éppen van (ami olyankor fordul elő, midőn nem szenved semminemű kényelmetlenségtől), nos, akkor mire törekedhetik, mit cselekedhet, illetve akarhat még, hacsak nem azt, hogy fenntartsa ezt az állapotot?" (II.21.34.). Ahhoz, hogy kimozduljunk e tétlenségből, vagy majdnem-tétlenségből, az szükséges, hogy rosszul érezzük magunkat. Isten pontosan azért teremtett olyannak, hogy szomjasak, éhesek stb. legyünk, hogy tevékenységre serkentsen. A vágy voltaképpen nem más, mint a távol lévő jó hiánya okozta kényelmetlenség (II.21.31.). Locke új álláspontjának legfontosabb vonása, hogy alapvető különbség van aközött, hogy csupán *felismerjük* azt, hogy valamilyen távol lévő dolog jó, és hogy eme jó hiánya *kényelmetlenséget* okoz. Ha pusztán felismerjük, hogy valami jó, az még nem határozza meg akaratunkat. Jómagam örülnék neki, ha Afrikában az AIDS nem szedne annyi áldozatot, vagyis ezt elismerem jónak. De be kell vallanom, e jó hiánya nem okoz számomra kényelmetlenséget. S valóban, soha nem is akartam tenni semmit ennek érdekében. Ez nem jelenti azt, hogy a távol lévő jó ne hatna akaratunkra (II.21.33.). De pillanatnyi volíciónkat, ti. hogy mit akarunk a következő pillanatban tenni, mindig a jelen lévő kényelmetlenség határozza meg. Ha pedig a távol lévő jó végül is meghatározza az akaratot, ez pusztán a jelen levő kényelmetlenségen keresztül történhet (II.21.57.) – például, ha egy megrázó dokumentumfilm hatására elkezdem magam rosszul érezni az afrikai AIDS járvány miatt.

Ezen új motivációelmélet sokkal meggyőzőbben tud számot adni az akaratgyengeségről. „a részeges látja, egészsége megromlott, s vagyona apad, és ha így folytatja, nem kap hitelt, betegségek várnak reá, s végül mindenről, még kedvenc italáról is le kell mondania; és mégis, amint visszatér ama kényelmetlenség, melyet cimboráinak hiánya okoz, s a rendes időben elfogja őt a szokásos szomjúság, mindez a korcsmába űzi őt, holott jól látja maga előtt egészségének és vagyonának végromlását" (II.21.35.). S ugyanígy áll a dolog a bűnössel: hiába látja, hogy milyen kimondhatatlan jó várna rá, ha betartaná az isteni törvényt, jön a kényelmetlenség, s rögtön helytelenül cselekszik (II.21.38.). De ha ennyire ki vagyunk szolgáltatva a kényelmetlenségnek, akkor vajon remélhetünk-e? Van-e bármiféle esélyünk arra, hogy következetesen erkölcsileg helyesen cselekedjünk, s ekként elnyerjük az üdvösséget, ha akaratunkat mindig a tolakvó kényelmetlenségek határozzák meg?

Ez átvezet a harmadik új mozzanathoz. Locke azzal kezdi, hogy „a kellő megfontolás felébreszti a vágyat" (II.21.46.). Mint imént említettük, a távol lévő képes hatni az akaratra, csupán meghatározni nem képes azt. Viszont, ha kellő figyelemmel szemléljük a távol lévő jót, akkor az elkezd hiányozni, s ekként kényelmetlenséget okoz. Ha érzékletes módon a dohányos elé tárják a dohányzás következményeit, vagy ha arra kényszeríti magát, hogy újra és újra elgondolkodjon ezeken, gyötrődni kezd amiatt, ami rá vár, s talán mégsem gyújt rá. Vagyis, bár az akaratot a jelenlévő legnagyobb kényelmetlenség határozza meg, az értelem képes befolyásolni, hogy mi okozza számunkra a legnagyobb kényelmetlenséget. Csakhogy az értelem csupán akkor képes erre, ha ténylegesen van lehetőségünk a megfontolásra. Ha a tolakvó vá-

gyak az egyik volíciótól a másikig lökdösnek, s már azelőtt rágyújtunk, hogy elképzeltük volna magunkat húsz év múlva, amint éppen köhögve-zihálva próbáljuk felküzdeni magunkat a félemeletre, akkor hiába lenne képes értelmünk átformálni a távoli jót jelen levő kényelmetlenséggé, akaratunkat mindez nem határozza meg. Itt lép be az új mozzanat a *felfüggesztés* gondolata:

> mint a tapasztalat is világosan mutatja, az elme a legtöbb esetben képes fölfüggeszteni bármely vágyának végrehajtását vagy kielégítését, tehát sorjában mindegyikét is, ily módon szabadságában áll a vágyak tárgyainak megfontolása; megvizsgálja hát őket minden oldalról, és összehasonlítja a súlyukat. Nos, ebben áll az ember szabadsága; s mindama hibák, tévedések és balfogások, melyeket elkövetünk, abból adódnak, hogy szabadságunkat nem használjuk helyesen életünk irányításában és a boldogság utáni törekvéseinkben; mert elsietjük az akarat meghatározását, és túl gyorsan, körültekintő vizsgálat nélkül döntünk. Hogy ezt megakadályozhassuk, rendelkezésünkre áll ama képesség, melynek segédletével fölfüggeszthetjük ezen vagy azon vágy követését, amiként azt mindenki napról napra ki is próbálhatja önmagában. Mármost úgy vélem, hogy ez minden szabadságunk forrása; mert úgy látszik, ebben áll az, amit (úgy gondolom, helytelenül) szabad akaratnak szokás nevezni. (II.21.47.)

A felfüggesztés tehát lehetőséget teremt az értelem számára, hogy befolyásolja vágyainkat, s korrigálja ama hajlamunkat, hogy az időben közelebbi gyönyört vagy fájdalmat nagyobbnak véljük az időben távolinál (II.21.63.). Márpedig éppen ez a hajlam az, ami arra késztet, hogy boldogságunkat a földi létben keressük. Mivel a jelenlegi aránytalanul nagyobbnak tűnik, és „jelen boldogságunkhoz elég a fájdalmak hiánya s némi épp átélt élvezet" (II.21.59.), a földi boldogságot hajlamosak vagyunk azonosítani az igazi boldogsággal. Az ellenben, aki „már látja a tökéletes boldogság, illetve nyomorúság két, különböző állapotát, melyek egyike mindenkire vár e világi élete után, méghozzá aszerint, amint itt viselkedett […] igencsak más mértékkel fogja mérni a jót és a rosszat, melyek meghatározzák választásait" (II.21.60.). Éppen vágyaink hatásának felfüggesztése az, amely megteremti számunkra az erkölcsileg jó élet és az üdvözülés lehetőségét.

A felfüggesztésre azonban nem mindig vagyunk képesek: „amidőn a kínpad okozta fájdalom vagy valaminő erőteljes kényelmetlenség (mondjuk az, amelyet a szerelem vagy a harag, vagy bármely más, heves szenvedély okoz) ragad magával bennünket, […] nem tudunk önmagunkon uralkodni annyira, amennyire szükséges volna, hogy tüzetesen fontolóra vegyünk és kellően megvizsgáljunk valamit" (II.21.53.). Ez pedig felveti azt a kérdést, hogy min múlik az, hogy az adott pillanatban képesek vagyunk-e megzabolázni vágyainkat, és időt szakítani a megfontolásra. Mármost a felfüggesztés maga is akaratlagos cselekvés. S minthogy az akaratot a legsürgetőbb vágy határozza meg, annak az akaratát, aki felfüggeszti bizonyos vágyak követését, szintén valamilyen vágy determinálja. Az tehát, hogy felfüggesztjük-e a vágyak működését, azon múlik, hogy melyik vágy az erősebb, vagyis melyik okozza a legnagyobb kényelmetlenséget: egy olyan vágy, mely a saját kielégítését szolgáló cselekvésre próbál rábírni, vagy az, amely az ilyen vágyak felfüggesztésére késztet. De vajon miféle vágy az, amely az egyéb vágyak felfüggesztésére késztet?

Miután ezek szerint az értelmes természet legmagasabb rendű tökéletessége abban áll, hogy körültekintően és állhatatosan keresi a valóságos és megrendíthetetlen boldogságot, ezért szabadságunk szükségszerű alapja az, hogy gondot viselünk saját magunkra, nehogy összetévesszük a képzelt boldogságot a valóssal. Minél inkább ragaszkodunk ugyanis ahhoz, hogy minden körülmények között tántoríthatatlanul keressük a boldogságot, legfőbb javunkat, amely mint ilyen vágyaink állandó célja; annál inkább mentesülünk ama kényszer alól, hogy akaratunk szükségszerűen határozza el magát valamely sajátságos cselekvésre, s hogy vágyunkat szükségszerűen elégítsük ki, midőn az egy bizonyos, épp akkor föltűnő és előnyösnek mutatkozó jóra irányul, még mielőtt körültekintően megvizsgáltuk volna, valóságos boldogságunkat előmozdítja-e vagy éppen összeférhetetlen vele; következésképp amíg csak nem tájékozódtunk annyira vizsgálódásunkban, amennyire a dolog súlya és az eset természete megköveteli, addig ama szükségszerűség, hogy a valós boldogságra mint legnagyobb javunkra törekszünk, s azt előnyben részesítjük más dolgokkal szemben, arra kötelez bennünket, hogy vágyunk kielégítését bizonyos esetekben fölfüggesszük. (II.21.51.)

Vagyis a felfüggesztést a boldogság iránti vágy motiválja. Tudjuk, hogy a pillanatnyi gyönyör vagy fájdalom nem feltétlenül része az igazi boldogságnak. Mivel pedig ezt tudjuk, és az igazi boldogságra törekszünk, az, ha hagyjuk magunkat a pillanatnyi vágyak által kormányozni, akut kényelmetlenséget okoz. Mintegy gyötrődni kezdünk amiatt, hogy az akaratunkat éppen meghatározni készülő vágynak engedve, nem tesszük-e magunkat boldogtalanná. Ha ez a gyötrelem erősebb az akaratunk meghatározására törő vágynál, akkor felfüggesztjük a vágy működését.

Ez a válasz esetleg problematikusnak tűnik, mégpedig a következő okból. Az igazi boldogság túlnyomó részt távol lévő jó. Éppen emiatt értelmes a pillanatnyi gyönyör és az igazi boldogság szembeállítása: ami most örömet okoz, nem feltétlenül tartozik hozzá a valódi boldogsághoz, sőt, ellentétben is állhat vele. Mármost, ha hajlamosak vagyunk a közeli jó felül-, és a távol lévő alulértékelésére, akkor hogyan lehetséges, hogy valamely pillanatnyi gyönyörre irányuló vágy valamint a távoli jóra irányuló, és az iménti vágy felfüggesztésére késztető vágy harcából időnként az utóbbi kerül ki győztesen? A felfüggesztés gondolata, amely a távoli jó győzelmi esélyét hivatott magyarázni, maga is előfeltételezni látszik, hogy a távoli jó időnként diadalmaskodik. Ahogy Ayers fogalmaz: „Ha az értelem nem késztethet közvetlenül cselekvésre, hogyan késztethet közvetlenül megfontolásra?" (*Locke,* II, 194.). Ez a körkörösség azonban nem annyira elméleti hiba, mint inkább pszichikai realitás. Pillanatnyi vágyaink legyűrésében segít a megfontolás. Viszont ahhoz, hogy időt szakítsunk a megfontolásra, már valamennyire képesnek kell lennünk vágyaink uralására. Hogy ezt a képességet kezdetben hogyan szerezzük meg, azzal Locke az *Értekezés*ben nem foglalkozik. Pedagógiai munkájából viszont egyértelmű, hogy ezt a nevelés feladatának tekinti.[6]

[6] Pontosan ezért is tulajdonít olyan nagy fontosságot a nevelésnek: ha rosszul nevelnek, a távoli jó helyett a pillanatnyi vágyak fognak vezérelni, helytelenül fogunk élni, és ezért halálunk után megérdemelt büntetés vár ránk (*Some Thoughts,* §§33–34, 36, 39, 77, 200.). A pedagógia szerepéről az *Értekezés* ezen pontján csak egy megjegyzés árulkodik. A megfontolás mellett, írja Locke, van egy másik eszközünk is

Most, hogy áttekintettük az első kiadásbeli álláspontot és a második kiadásban végrehajtott változtatásokat, rátérhetünk arra a kérdésre, hogy a változtatások nem teszik-e Locke álláspontját inkoherenssé. Úgy tűnhet, mintha a későbbi kiadásokban Locke azon fáradozna, hogy szalonképessé tegyen egy alapvetően hobbesiánus álláspontot. Hobbes kompatibilista: tagadja, hogy a szabadság és a szükségszerűség között ellentmondás lenne. A szabadság az akaratunk szerinti cselekvésben áll. „Az szabad valamit megtenni, aki megteheti, ha megvan az akarata megtevéséhez, és tartózkodhat tőle, ha megvan az akarata a tőle való tartózkodáshoz" (*Of Liberty and Necessity,* 240.). Ebben az értelemben pedig szabadok vagyunk. Akaratunk azonban nem szabad. Az, hogy akaratunkon múlik, hogy mit akarunk, feltételezi, hogy az akarat meghatározza önmagát, ami pedig lehetetlen. Valójában az akarat nem valamilyen önálló, a vágytól megkülönböztethető képesség, amely szoros kapcsolatban van az értelemmel. Egy partikuláris volíció nem más, mint az utolsó vágy, amely végül is meghatározza a cselekvést. A vágyak pedig okságilag meghatározottak. Mindez megtalálható az *Értekezés* első kiadásában. A második kiadásban megváltozik a vágy és az akarat viszonya. Az utóbbiból külön képesség lesz, mégpedig olyan, amely időnként engedelmeskedik az ész szavának. Továbbá, mintha az akarat szabadsága is visszatérne a felfüggesztés tanításának formájában. A felfüggesztés képessége „minden szabadságunk forrása", „ebben áll az ember szabadsága", írja Locke az egyik imént idézett passzusban (II.21.47.). Amikor felfüggesztjük a vágyak működését, mintegy lehetőséget teremtünk az ész számára, hogy meghatározza, mit akarjunk. Ilyenformán urai lehetünk akaratunknak. Bár ezt, szigorúan szólva, helytelen az akarat szabadságának nevezni, e téves megnevezés egy olyan képességre utal, amellyel valóban rendelkezünk. Sőt, egy helyen Locke maga is használja az inkriminált a fordulatot: „az ember akaratában szabad", írja, „midőn egy távolabbi jót tűz ki maga elé követendő célul" (II.21.56.).

Ezek után nem meglepő, hogy számos kommentátor szerint Locke késői álláspontja inkoherens, vagy legalábbis feszültségekkel terhes. Schouls szerint (*Reasoned Freedom,* 119–26.) a felfüggesztés doktrínája nem kompatibilista, hanem libertariánus: azáltal, hogy felfüggeszthetjük vágyainkat, mentesülhetünk a meghatározottságtól.[7]

☞ arra, hogy a vágyak erejét befolyásoljuk: a megszokás. Sőt, az utóbbi szélesebb körben alkalmazható: „tévedés volna azt gondolni, hogy az ember nem változtathatja át a cselekvésekben rejlő kellemetlenséget vagy közömbösséget gyönyörré és vággyá, feltéve, hogy megteszi mindazt, ami hatalmában áll. Egyes esetekben ehhez elégséges a kellő megfontolás is; de majdnem minden esetben képes erre a gyakorlás, a szorgalom és a megszokás" (II.21.69.). Egy tervezett kiegészítésben, melyet az 54. bekezdéshez szándékozott hozzáfűzni, ennél explicitebben fogalmaz. Annak egyik oka, hogy egyesek – a racionális megfontolás ellenére – a bűn útját választják, a következő: „Előfordul, hogy bölcsőjüktől fogva nem szoktatták őket reflektálásra, hanem szenvedélyeik állandó kielégítésével átadták őket megfontolatlan vágyaik irányításának és sodrának, s így, az ellentétes megszokás által, elvesztették a reflexió használatát és gyakorlatát, mintha csak az idegen volna alkatuktól, s erőszakot tenne természetükön. Hogy ezért mennyiben felelnek a szerető avagy gondatlan szülők, és a gyermekek nevelésének hanyag felvigyázói, azt maguknak kell eldönteniük" (King, II, 220.).

[7] Chappell szerint Locke a volíciós determinizmust (vö. 4. jegyzet) adja fel, még ha nem is egyértelmű, hogy ez ellentmond a felfüggesztésről írottaknak („Locke on the Freedom of the Will", 99–103.).

Susan James ugyanezt úgy fogalmazza meg, e tanítás aláássa azt, hogy az akaratot a vágyak határozzák meg (*Passion and Action,* 278–88.). Darwall (*The British Moralists,* 6. fejezet) és Magri („Locke, Suspension of Desire") szerint a motiváció kérdésében egyszerre externalista és internalista. Externalista, amennyiben úgy véli, hogy az értékelés és az akarás kapcsolata külsődleges: az, hogy valamit jónak tartunk, nem szavatolja, hogy akarjuk. Amikor viszont az igazi boldogságra törekvést az ember lényegi, egyetemesen jellemző tulajdonságaként kezeli, s úgy véli, hogy ennek hatására felfüggesztjük vágyai működését, miáltal, végső soron, az észnek megfelelő dolgokat fogjuk akarni, internalista lesz – vagyis lényegi kapcsolatot feltételez értékelés és akarás között.

E feszültségek azonban inkább arról árulkodnak, hogy – miként azt Yaffe megmutatja (*Liberty Worth the Name,* 31–61.) – a szabadságról és az erkölcspszichológiáról manapság némileg más fogalmakban gondolkodunk, mint Locke. Manapság a szabadság kérdéseit élesen el szoktuk választani a moráltól és a racionalitástól. Ha valaki szabad, cselekedhet erkölcsileg helyesen vagy helytelenül, racionálisan vagy irracionálisan. A bűnöző vagy a tökfilkó éppoly szabad lehet, mint a tisztességes és értelmes ember. A szabadság tárgyalásakor egyszerűen elvonatkoztatunk az ember erkölcsi és intellektuális habitusától. A szabadság valamiféle önkifejezés: az szabad, aki vágyai és belátásai szerint cselekszik, függetlenül attól, hogy miféle vágyai és belátásai vannak. A keresztény teológiában a szabadság másként jelenik meg. A bűnbeeséssel akaratunk megromlott. Olyan bűnös hajlamok foglyai vagyunk, mint a torkosság, a hívság vagy a harag. Arra kell törekednünk, hogy úrrá legyünk az efféle vágyakon. Ekként a szabadság nem lehet pusztán önkifejezés. Aki bűnös vágyainak enged, nem szabad, hanem vágyai rabja. A szabadság ezért magába foglalja azt, hogy felszabadulunk bizonyos vágyak uralma alól, s ily módon túllépünk önmagunkon. Másként megfogalmazva, a szabadság nem csupán azt jelenti, hogy képesek vagyunk bizonyos törekvések megvalósítására, hanem számít e törekvések tartalma is. Vagyis a szabadságnak van egy negatív oldala – az akadályoktól való mentesség –, és egy pozitív oldala – a jó akarása. Hobbes volt az, aki elsőként megfogalmazta a modern álláspontot, aki a szabadságot pusztán negatívan jellemezte, és száműzött belőle minden morális tartalmat. Locke azonban lényegében megmarad a szabadság keresztény felfogásánál.[8]

Annak, hogy az első kiadásban mégis inkább hobbesiánusnak tűnik, annak legfőbb oka a cselekedetek motivációjával kapcsolatos hedonista felfogása. Minden cselekedet a nagyobbnak tűnő jóra irányul, mondja. A jó pedig nem más, mint a gyönyör. Ráadásul tagadja, hogy a jó mindenki számára ugyanaz lenne: „a régi filozófusok hiába kutatták, hogy a *summum bonum* vajon a gazdagságban áll-e, vagy a testi élvezetekben, vagy az erényben, vagy a szemlélődésben, elvégre éppennyire ésszerű lett volna

[8] A szabadság pozitív oldalának gondolata megvan Kantnál is, bár hiányzik belőle minden vallási tartalom. Az „autonóm" akarat önmagának szab törvényt. Ez akkor teljesül, ha az akarat összhangban van a kategorikus imperatívusszal. Ez pedig garantálja racionalitását és erkölcsi helyességét. Ezt az autonóm akaratot *[Wille]* Kant terminológiailag is megkülönbözteti az önkénytől *[Willkür],* a tetszésünk szerinti cselekvés pusztán negatív képességtől.

azon vitatkozni, hogy a legjobb íze az almának, a szilvának vagy a diónak van-e, s a különböző felfogások szerint filozófiai iskolákat alapítani" (*Essay,* 262–3, ill. II.21.55.). Ez azt látszik sugallni, hogy az erkölcspszichológiai vizsgálódásoknak semmi közük a morál kérdéseihez. A jóra törekedeni annyi, mint arra törekedeni, ami gyönyört okoz, kinek-kinek másfélét. Az efféle jó mentesnek látszik minden erkölcsi tartalomtól. Valójában azonban ez az individualista hedonizmus tökéletesen összefér a keresztény erkölccsel. Isten majdan tetteink szerint jutalmaz vagy büntet. A tőle származó gyönyör vagy fájdalom mellett eltörpül mindaz, amiben a földi lét során részünk lehet. Következésképp, az individualista hedonista akkor jár el okosan, ha betartja Isten törvényét. Vagyis a jó mégiscsak rendelkezik erkölcsi tartalommal: a nagyobb jóra irányuló cselekedet erkölcsileg helyes. De nem pusztán erkölcsileg helyes, hanem racionális is. Az első kiadás koncepciójában ugyanis szükségképpen a nagyobbnak látszó jóra törekszünk, és ha cselekedetünk mégis valami kisebb jóra irányul, akkor ez csak úgy magyarázható, hogy rosszul kalkuláltunk. De Locke nem pusztán azt vallja, hogy az ember (pontosabban, a hívő keresztény) mindig erkölcsileg helyes és racionális cselekedetekre törekszik, hanem az erkölcsi helyességet és a racionalitást expliciten is összekapcsolja a szabadsággal. Arra a kérdésre ugyanis, hogy az, hogy akaratunkat mindig a nagyobbnak látszó jó határozza meg, nincs-e ellentétben a szabadsággal, a következőket válaszolja:

> Ez nem korlátozza vagy csökkenti szabadságunkat, hogy inkább annak *tökéletesbedését és javulását* jelenti; mert ez nem a szabadság megkurtítása, hanem éppenséggel annak célja és haszna; s minél távolabb kerülünk az akarat ilyenforma meghatározottságától, valójában annál közelebb jutunk a nyomorúsághoz és a *szolgasághoz.* (*Essay,* 251–2. – kiemelés F. G., vö. II.21.48.)

> Ám hogy megmutassam a helyes nézetet a szabadság eme félreértett részéről, lenne-e bárki is félkegyelmű csakis azért, mert akkor kevésbé határoznák meg bölcs megfontolások, mint egy bölcs embert? Ér-e annyit a szabadság neve, hogy az ember szabadon legyen bolond, szégyent és nyomorúságot hozva önmagára? Ha a választási kényszer hiányában, vagy a rosszabb megtételében állna a szabadság, az igazi szabadság, akkor az őrülteken és bolondokon kívül nincsenek is szabad emberek; azonban, úgy gondolom, az ilyen értelemben vett szabadság kedvéért senki sem választaná az őrültséget, hacsak az nem, aki már eleve őrült. (*Essay,* 255–6., vö. II.21.50.)

Magyarán, a szabadsághoz hozzátartozik a nagyobb jó akarása. Ha nem a jót akarnánk, kevésbé lennénk szabadok, és inkább lennénk szolgák. Illetve, ha ez nem lenne a szabadság része, a szabadságra nem is lenne érdemes törekednünk.

A második kiadástól a szabadság pozitív oldala erőteljesebben kifejezésre jut. Egyrészt, mint láttuk, Locke megállapítja, hogy a szabadság alapja a boldogság keresése (II.21.51–52.). Egy ilyen kijelentés a szabadság kizárólagosan negatív értelmezése mellett érthetetlen lenne. A keresztény szabadságkoncepció alapján azonban érthető: a boldogságra való törekvés teszi lehetővé, hogy felszabaduljunk bűnös vágyaink uralma alól. S hogy a boldogságot össze ne tévesszük ténylegesen adott, rész-

ben bűnös vágyaink megvalósításával, Locke ennek kapcsán „valóságos és megrendíthetetlen" illetve „igazi" boldogságról, egy helyütt pedig „igazi üdvösség"-ről beszél. Továbbá hozzáteszi, hogy „kötelezve" vagyunk a boldogság keresésére. Másrészt, mint szintén láttuk (II.21.47.), azonosítani látszik a szabadságot a vágyak felfüggesztésének képességével. Ha ugyanis nem lenne meg ez a képességünk, bűnös hajlamaink foglyai lennénk.

Ha tekintettel vagyunk Locke szabadságfelfogásának ezen, manapság szokatlannak ható oldalára, láthatóvá lesz, hogy a második kiadásban képviselt álláspont nem inkoherens, s nem is jelent radikális szakítást az első kiadásban képviselt nézetekkel. (1) Locke nem fogadja el az akarat szabadságát. Változatlanul fenntartja, hogy az akaratra nem alkalmazható a szabad-szükségszerű ellentétpár egyik tagja sem. Szintén fenntartja a volíciós aktusok meghatározottságát. Amikor az akarat szabadságáról beszél (II.21.47, 56.), csupán arra gondol, hogy (olykor) mentes egy bizonyos fajta meghatározottságtól, jelesül a vágyak közvetlen uralmától. Akaratunk akkor „szabad", ha nem cselekszünk azonnal a vágyak nyomására, hanem felfüggesztjük azok hatását, s megfontoljuk mit teszünk. Enélkül megmaradnánk romlott vágyaink fogságában, s ezért nem lennénk valóban szabadok. (2) Bár egyszerre externalista és internalista, ez nem ellentmondás. Arra a kérdésre ugyanis, hogy belső kapcsolat van-e az értékelés és az akarás között, hogy a jó felismerése maga után vonja-e akarását, nem válaszolhatunk egyszerű „igen"-nel vagy „nem"-mel. A bűnbeesés utáni, romlott állapotunkra az jellemző, hogy képesek vagyunk valaminek a jóságát belátni, és mégsem akarni. Ugyanakkor megvan a képességünk arra, hogy a vágyak felfüggesztése révén, olykor kiemelkedjünk ebből az állapotból, s így lehetővé tegyük, hogy akaratunkat az szabja meg, amit jónak tartunk. Mind a romlott állapot, mind a kiemelkedés képessége alapvető jellemzőnk.

10.2. SZEMÉLYES AZONOSSÁG

A személyes azonosság kérdése az *Értekezés* első kiadásában csak érintőlegesen kerül szóba. A II. könyv legelején, Locke, mintegy mellékesen, vitába száll Descartes azon állításával, hogy a lélek mindig gondolkodik. Fő ellenvetése természetesen az, hogy az álomtalan alvás idején nem gondolkodunk. Erre az egyik lehetséges válasz az, hogy a lélek ugyan mindig gondolkodik, de az alvás idején ennek az ember, ti. a testből és lélekből álló egész, nincs tudatában. Erre Locke a következő feleletet adja:

> akkor bizonyos, hogy az alvó Szókratész és az ébren lévő Szókratész nem ugyanaz a személy; hanem egyfelől a lelke, mialatt Szókratész alszik, másfelől pedig Szókratész, a testből és lélekből álló egész ember, midőn ébren van, két különböző személy; hiszen az ébren lévő Szókratész sem nem ismeri, sem nem bánja lelkének ama boldogságát vagy szomorúságát, melyet az, külön magában, azalatt élvez vagy szenved el, míg Szókratész, mindebből mit sem véve észre, alszik; s nem ismeri, és nem is bánja jobban mindezt, mint egy olyan ember boldogságát vagy szomorúságát, aki az Indiákon él, és akit sohasem látott. (II.1.11.)

Ugyanígy felel arra a lehetséges válaszra is, hogy a lélek álombeli gondolataira az ember, a testből és lélekből álló egész, nem emlékszik (II.1.19.).

A második kiadásban aztán, Molyneux kérésére (*Correspondence,* IV, 650.), egy egész fejezetet szentel az azonosság kérdésének. Ennek első harmadában nem a személyek azonosságáról, hanem az azonosság általános problémájáról esik szó. Mármost azonosságon két, némileg különböző kérdést szokás érteni: az egyediséget és az időn keresztüli azonosságot. Az első arra vonatkozik, hogy mi különbözteti meg az egyazon fajba tartozó, különböző egyedeket. Vagyis, mi az Szókratészben és Platónban, ami két különböző individuummá teszi őket. A második arra, hogy mitől lesz két különböző időpontban létező egyed azonos. Mondjuk, a drámaíróversenyen győztes Agathon által rendezett lakomán egy vendég azzal traktálja többieket, amit egy bizonyos Diotimától a szerelemről tanult. Pár évvel később, az athéni bíróság előtt egy elítélt, amikor javaslatot kell tennie büntetésére, azzal a meglepő gondolattal áll elő, hogy hívják meg ebédre. Mitől lesz a kettő egy és ugyanaz a személy? Az első, *az egyediségre vonatkozó kérdés,* a nominalista Locke számára – aki szerint „minden, ami csak létezik, egyedi" (III.3.1.) – szinte válaszra sem érdemes. Egy dolog, pusztán annál fogva, hogy létezik, különbözik minden más, ugyanabba a fajtába tartozó dologtól. A principiuum individuationis, az egyediség elve, „nem más, mint maga a létezés" (II.27.3.). Ennek magyarázata viszont már érdekesebb: „sohasem tapasztaljuk, s lehetségesnek sem gondoljuk azt, hogy két azonos fajtájú dolog egyszerre létezzék ugyanazon helyen és időben, ezért helyesen következtetünk arra, hogy bármi létezik is egy tetszőleges helyen és időpontban, kizár onnét minden más, ugyanolyan fajta dolgot, s önmaga egyedül van ott jelen" (II.27.1.). Mondjuk, a könyvtárban, a leghátsó asztalnál, az ablak felőli széken ül egy filozófus. Pontosan ugyanazon a helyen, ugyanazon időben létezhet egy sor másféle dolog: egy emlős, egy férj, egy fizikai értelemben vett test, stb. Egy másik filozófus azonban nem. S minthogy semmi, még egy filozófus sem létezhet egyszerre több helyen, a létezés „egy tetszőleges fajtájú létezőt egy meghatározott és két ugyanolyan fajta létező által egyszerre nem birtokolható időben és helyen helyez el" (II.27.3.). Ennélfogva pedig alkalmas az azonos fajtájú egyedek megkülönböztetésére.

Ez a válasz egyúttal megadja a kulcsot a másik kérdéshez is, az *időn keresztüli azonosság* kérdéséhez. Fókuszáljunk arra a pillanatra, amikor egy adott fajtába tartozó dolog létrejön. Minthogy egy helyen, egy időben egy és csak egy adott fajtájú dolog létezhet, „aminek egy meghatározott kezdete volt, az ugyanaz a dolog, aminek pedig ettől időben és helyben eltérő kezdete volt, az nem azonos vele, hanem különbözik tőle" (II.27.1.). Az tehát, hogy két, különböző időben létező dolog azonos-e, attól függ, hogy ugyanakkor és ugyanott jöttek-e létre. Vagyis, hogy a szószátyár lakomavendég és a szellemes elítélt ugyanaz a személy-e, azon múlik, hogy azonose a kezdetük. Az időn keresztüli azonosság kérdése tehát átalakul azzá a kérdéssé, hogy miként rendelhető hozzá egy dologhoz a kezdete, mi az a kapocs, ami a dolgot és kezdetét összeköti. Ez pedig attól függ, hogy miféle dologról van szó. Innentől a tárgyalás három részre tagolódik. Először Locke igen röviden szól a szubsztanciákról, a moduszokról és a relációkról (II.27.2–3.), majd hosszabban a növényekről, az

állatokról és az emberről (II.27.4–8.), végül pedig részletesen a személyek azonosságáról (II.27.9–29.).

Az első csoportba tartozó dolgokat az köti össze, hogy nem vetnek fel súlyos kérdéseket. Kezdjük a szubsztanciákkal. Míg 'szubsztancián' Locke máshol rendszerint természeti fajtát ért, tehát olyasmiket, mint a különböző növény- és állatfajok, itt azt írja, hogy „csupán háromféle szubsztanciáról alkotunk magunknak ideát: 1. Istenről; 2. a véges intelligenciákról; 3. a testekről." (II.27.2.). Azt, hogy ezeket mi kapcsolja össze, nem magyarázza el. Valószínűleg arra gondol, hogy ezek nem változhatnak meg alapvető részeik gyarapodása, fogyása vagy cserélődése révén. Vagy azért, mert nincsenek részeik, vagy azért, mert azonosak részeik összességével.[9] Isten „kezdet nélküli, örökkévaló, változhatatlan és mindenütt jelenvaló; minélfogva az ő azonossága felől nem lehet semmi kétségünk" (uo.). „A véges szellemek mindegyike meghatározott időben és helyen kezdett létezni, az illető időhöz és helyhez való viszony mindig is meg fogja határozni mindegyikük azonosságát, ameddig csak léteznek" (uo.). A testek esetében Locke különbséget tesz az atomok és az anyagtömbök között. Az atom „folyamatosan fennálló test, melyet változást nem szenvedő felület takar"; „az, ami, és semmi más, ezért ekkor azonos önmagával, és továbbra is annak kell maradnia, ameddig csak létezése fennáll" (II.27.3.). Az anyagtömbök *[masses of mater]* egymással „összekötött" atomok, s amíg ugyanazok az atomok összekötve maradnak, megmarad az anyagtömb is „még ha részeit a lehető legkuszábban csoportosítjuk is át; de ha csak egy atomot is elveszünk belőle, vagy egy újat hozzáteszünk, már nem ugyanaz a tömb, illetőleg test lesz" (uo.). Ezek a magyarázatok elég rövidre szabottak. Locke feltehetően úgy gondolja, hogy a valóság alapvető konstituenseinek időn keresztüli azonossága nem igényel magyarázatot. Ezek időben megmaradó dolgok, s amíg megmaradnak, azonosak maradnak korábbi önmagukkal. A szubsztanciák vagy maguk alapvető konstituensek – Isten, véges szellemek és atomok –, vagy azonosak alapvető konstituensek egy bizonyos összességével – anyagtömbök –, s ezért nem is okoznak problémát.[10] A moduszok és a relációk szintén nem okoznak problémát, minthogy ezek „visszavezethetők" a szubsztanciákra (II.27.2.). Az alapvető konstituensek által meghatározott – mai szóhasználattal, azokra ráépülő –moduszok és relációk végigkísérik a szubsztanciák egész pályáját, s ezért nem okoznak problémát. A múlékony moduszok, mint amilyen a mozgás vagy a gondolkodás, szintén nem vetnek fel súlyos kérdéseket: „mindegyik véget is ér abban a pillanatban, amelyben megkezdődött" (uo.), s ezért esetükben egyáltalán nem beszélhetünk időn keresztüli azonosságról.

☞ [9] Ez lényegében az Alston és Bennett-féle, általánosan elfogadott értelmezés („Locke on People and Substances", 38–9.). Az egyetlen különbség az, hogy Alston és Bennett szerint az ebben fejezetben 'szubsztanciának' nevezett dolgoknak egyáltalán nincsenek részeik, ennélfogva az anyagtömbök, melyekről azonnal szó lesz, legfeljebb tiszteletbeli szubsztanciák.

[10] Az, hogy a testeket Locke az őket alkotó atomok összességére redukálja, erősen vitatható. A hétköznapi felfogás nem követeli meg az anyagi konstituensek változatlanságát. A kő, ha letörik belőle egy parányi darab, megmarad ugyanannak a kőnek. Véleményének eltérő értékeléseit lásd Ayersnél (*Locke,* II, 210–5.) és McCannél („Locke on Identity", 61–2.).

A mai metafizikusok szemében ez nyilván távolról sem kielégítő. De ez a pár megjegyzés csupán felvezetés a második csoporthoz, az élőlényekhez. Locke számára ugyanis itt van a valódi probléma: miként lehet számot adni ezek időn keresztüli azonosságáról az arisztotelészi szubsztanciális formák nélkül? Az arisztotelészi metafizikában az időn keresztüli azonosságot a szubsztanciális formák biztosítják. Egy szubsztancia attól az ami, hogy bizonyos szubsztanciális formája van, s addig marad meg annak ami, amíg ezzel a formával rendelkezik. Ha Szókratész elveszti fehérségét, még megmarad Szókratésznek, de amint elveszti szubsztanciális formáját, ti. azt, ami emberré teszi, megszűnik létezni. Amíg élettelen dolgokról van szó, elég jól el lehet boldogulni szubsztanciális formák nélkül. A dolgok azonossága visszavezethető alapvető konstituenseik, vagyis atomjaik azonosságára. Hogy pontosan hogyan, az már részletkérdés. Elvi nehézség nincsen. Az élőlények esetében azonban ez az út járhatatlan. Az élőlények belélegeznek és kilélegeznek, táplálkoznak és ürítenek, nőnek és töpörödnek, híznak és fogynak – anyagi összetevőik állandóan változnak. Mi köti össze tehát a mai élőlényt a tegnapival, illetve az éppen megszületett élőlénnyel? A válaszhoz, írja Locke,

> meg kell fontolnunk, miben is különbözik egy tölgyfa egy anyagtömbtől; s erre a kérdésre azt felelhetjük, hogy a következőben: az egyik nem más, mint tetszőleges módon egyesült anyagrészecskék összetapadása, míg a másik az anyagrészecskék olyan elrendeződése, amely egy tölgyfa részeit alkotja; s e részek olyan szerveződése, amely alkalmas arra, hogy fölvegye és elossza a táplálékot, hogy ezáltal fönnmaradhasson, és létrehozhassa a tölgy fáját, kérgét és leveleit, melyek a növényi élet velejárói. Miután pedig azt nevezhetjük egyedi növénynek, ami az egyetlen, közös életből részesülő részek ilyetén szerveződésével rendelkezik egy összefüggő testen belül, ezért ez mindaddig ugyanaz a növény is marad, amíg ugyanabban az életben részesedik, még akkor is, ha ezt az életet új anyagrészecskékkel megosztja is, melyek eleven egységet alkotnak az élő növénnyel, egy hasonlóképp folytatódó szerveződésben, amint ez az illető növényfajra jellemző. (II.27.4.)

Az élőlény valamilyen sajátos módon szervezett anyag, amely lehetővé teszi az életfolyamatokat. Ez a szerveződési mód, illetve az ezeken alapuló életfolyamatok fajspecifikusak. A tölgyfa szervezettsége és a tölgyfa élete különbözik a macska szervezettségétől és életétől. Ami egy élőlény időn keresztüli azonosságát biztosítja, az a fajra jellemző szerveződés és élet folytonossága. E tekintetben nincs különbség növények és állatok között.

Ugyanez a magyarázat kiterjeszthető a gépekre is, minthogy azok, az élőlényekhez hasonlóan, funkcionálisan szervezett dolgok. A különbség csak az, hogy a gépek esetében a működés fenntartása valamilyen külső mozgatót igényel (II.27.5.). Ez a javaslat megadja a választ a Thészeusz hajójával kapcsolatos ősi rejtélyre. A Plutarkhosztól ránkmaradt elbeszélés szerint, Thészeusz hajójának sérült deszkáit mindig új és ép deszkákkal cseréltek ki, mígnem az eredeti hajónak minden egyes részét kicserélték, a tönkrement részekből pedig összeállítottak egy hajót. A kérdés mármost az, hogy melyik Thészeusz hajója: a felújított hajó, amelyben egyetlen eredeti rész sincs,

vagy az eredeti részekből összetákolt hajó, mely alkalmatlan a hajózásra. A locke-i magyarázat értelmében az előbbi, ti. ez az, amely folytatólagosan képes az eredeti hajó funkciójának betöltésére.

Locke ugyanezt a modellt alkalmazza az *emberre* is. Az ember is csak egy biológiai faj, ezért az ember időn keresztüli azonosságát ugyanúgy a jellegzetes felépítés és életfolyamatok folytonossága biztosítja. Ezért aztán el is veti az ember hagyományos definícióját, miszerint az ember racionális állat. Ha ez így lenne, mondja, akkor egy ember formájú lény, akinek annyi esze van, mint egy macskának vagy egy papagájnak, nem lenne ember, míg az az eszes papagáj, amelynek kevéssé hihető történetét hosszasan idézi, igen (II.27.8.). Ugyanígy elveti, hogy az ember azonosságát a lélek azonosságához kapcsoljuk. Tételezzük fel ugyanis, hogy lehetséges lélekvándorlás, s hogy Heliogabalus lelke átköltözik egy disznóba. Vajon mondanánk-e ebben az esetben, hogy ez a disznó Heliogabalus, vagy hogy ember? (II.27.6.) Ez természetesen nem azt jelenti, hogy tagadná, hogy az ember lényegileg különbözik a többi élőlénytől. Az ember több, mint természeti lény, de ugyanakkor természeti lény is. A kárhoztatott felfogásokkal az a baj, hogy a természeti oldalt figyelmen kívül hagyják. Az ember biológiai faj, s így az ember azonosságát ugyanolyan jellegű kritériumokhoz kell kötni, mint a növényekét és az állatokét. De, minthogy az ember nem pusztán biológiai lény, hanem erkölcsi lény is, akinek kötelességei vannak, s aki törvények alá tartozik, másféle azonossági kritériumra is szükség van: az erkölcsi lényként való azonosság kritériumára. Ezt nevezi Locke a személyes azonosság kritériumának. Vagyis azt javasolja, hogy különböztessük meg a biológiai és az erkölcsi lényt, s a kettő azonosságára külön kritériumokat állítsunk. Az, hogy a biológiai lényt 'ember'-nek, az erkölcsi lényt pedig 'személy'-nek nevezi, terminológiai döntés.

Mielőtt azonban a személyes azonosság kritériumára rátérnénk, még foglalkoznunk kell egy, az azonosság természetét érintő kérdéssel. E sorok írója egyszerre ember és személy. Addig marad meg ugyanannak az embernek, amíg él. Annak, hogy meddig marad meg ugyanannak a személynek, másféle kritériumai vannak. Ez felveti azt a lehetőséget, hogy az ember és a személy elválhat egymástól: egy későbbi valaki talán ugyanaz az ember, mint e sorok írója, de talán nem ugyanaz a személy. Vagy térjünk vissza az iménti idézetben szereplő tölgyhöz és anyagtömbhöz. Ugyanazon a helyen, ahol egy adott t_0 időpontban a tölgy van, létezik egy anyagtömb is, tehát „tetszőleges módon egyesült anyagrészecskék összetapadása". Némi idő multán, t_1-ben, a tölgy még mindig létezik, azonban az anyagtömb megszűnt létezni. A tölgy ugyanis, mint minden élőlény, alkotórészeit folyamatosan cseréli, s így az alkotórészek azon összessége, amely t_0-ban a tölgyet alkotta, immár nem létezik, az az anyagtömb pedig, amely e t_1-ben a tölgyet alkotja, más részecskékből áll, s ezért nem azonos a korábbival. Az időn keresztüli azonosság tehát nem a nyers individuumhoz kötődik, hanem egy olyan individuumhoz, amelyet egy bizonyos fajtájú dologként gondolunk el. Ahogy Locke fogalmaz:

> nem a szubsztancia egysége az, ami az azonosság minden fajtáját magában foglalja, illetve ami minden egyes esetben meghatározza az azonosságot; mert ahhoz, hogy az utóbbit helyesen

gondoljuk el, és megfelelő ítéletet alkossunk róla, inkább azt kell fontolóra vennünk, milyen ideát jelöl az a szó, melyről az azonosságot állítjuk; hisz egy dolog az, hogy valami ugyanazon *szubsztancia,* egy másik, hogy valaki ugyanazon *ember,* s egy harmadik, hogy valaki ugyanaz a *személy,* amennyiben a *szubsztancia, ember* és *személy* nevek három különböző ideát jelölnek; mert amilyen az illető névhez tartozó idea, olyannak kell lennie a reá vonatkozó azonosságnak is […] (II.27.7. – Locke kiemelése)[11]

A fejezetben számtalan olyan megfogalmazást találunk, hogy két dolog ugyanaz az *A*, de nem ugyanaz a *B,* ahol *A* és *B* fajtanevek, pl. ember, személy, tölgyfa, anyagtömb. Hogyan kell az ilyen kijelentéseket érteni?

Itt különbséget kell tennünk, két lehetőség között (Wiggins, *Sameness and Substance,* 15–18.). Az egyik az individuáció fajtafüggésének elve, a másik az azonosság fajtafüggésének elve, amelyeket a továbbiakban (I)-nek illetve (A)-nak fogok nevezni. Ezek a következőt jelentik.

(I) Az individuáció fajtafüggő. Egy individuum nem azonosítható, mint meghatározott individuum, anélkül, hogy megadnánk, hogy milyen fajtába tartozik. Például rámutatás révén csak akkor azonosíthatok egy individuumot, ha elő van feltételezve, hogy amire rámutatok az ember, személy, anyagtömb, stb. Minthogy fajta nélkül nincs individuum, az azonosság pedig individuumok közötti reláció, az azonossági állítások feltételezik, hogy az azonosságot meghatározott fajtába sorolt individuumokról állítjuk vagy tagadjuk.

(A) Az azonosság fajtafüggő. Az azonosság nem két individuum közötti reláció, hanem két individuum és egy fajta közötti három tagú reláció. Lehetséges, hogy két individuum, amely egy bizonyos fajta tekintetében azonos, egy másik fajta tekintetében különböző. Például logikailag lehetséges, hogy két dolog ugyanaz az ember, de nem ugyanaz a személy. Ennélfogva egy azonossági állítás előfeltételez egy fajtát.[12]

Attól függően, hogy melyik tézist tulajdonítjuk Locke-nak, a tölgyfa és az anyagtömb esetét kétféle módon kell értelmeznünk.

☞ [11] Ugyanezt a gondolatot, Thészeusz hajója kapcsán, Hobbes is megfogalmazza, bár még az arisztoteliánus terminológiát használja. Az azonosságot nem szabad sem kizárólagosan az anyaghoz, sem kizárólagosan a formához kapcsolni, hanem világossá kell tenni, hogy az anyag vagy a forma azonosságáról van-e szó (*De Corpore,* II.11.7.). Az előbbi szempontból nyilván a hajózásra alkalmatlan roncs Thészeusz hajója, az utóbbi szempontból pedig a felújított hajó.

[12] Az azonosság relativitásának gondolata Geach (*Reference and Generality,* §§31–34.) nyomán került a figyelem középpontjába, de Geach annak idején nem tett különbségét a fajtafüggés két fajtája között. E megkülönböztetésnek több változata van, s a kommentátorok sem mindig egyértelműek illetve következetesek a tekintetben, hogy melyik nézetet tulajdonítják Locke-nak. Ha a fenti módon értelmezzük a megkülönböztetést, akkor a kommentátorok többsége inkább (I) pártján áll: Ayers (*Locke,* II, 217–219.), Chappell („Locke and Relative Identity"), Mackie (*Problems from Locke,* 160.), McCann („Locke on Identity", 64–7.), Winkler („Locke on Personal Identity", 151.). (A) mellett Thiel (*Lockes Theorie der personalen Identität,* 40–2; „Identity", 240–1.) és Wedeking („Locke on Personal Identity", 180–4.) érvelnek.

(I) t_0-ban az adott helyen két egyed létezik: egy tölgyfa és egy anyagtömb. t_1-ben ugyanott újra két individuum létezik, egy tölgyfa, és egy anyagtömb. A t_0-*beli* tölgy azonos a t_1-belivel, a t_0-beli anyagtömb viszont nem azonos a t_1-*belivel.*

(A) t_0-ban és t_1-ben az adott helyen egy-egy individuumot találunk, melyet tetszés szerint nevezhetünk tölgyfának vagy anyagtömbnek. Míg a t_0-beli individuum ugyanaz a tölgyfa, mint a t_1-beli individuum, addig a t_0-beli individuum nem ugyanaz az anyagtömb, mint a t_1-beli individuum.

Az, ahogy Locke az efféle eseteket leírja (II.27.3–4, 6, 12, 14–15, 19–23.), nem teszi egyértelművé, hogy melyik állásponton volt. Igaz, egy helyen úgy fogalmaz, hogy „e két esetben, tehát egyfelől az anyagtömb, másfelől pedig az élő test esetében, az azonosságot nem azonos fajtájú *dolgokról* állítjuk" (II.27.3. – kiemelés F. G.), ami inkább (I)-t látszik alátámasztani. (A) szellemében ugyanis inkább azt kellene mondani, hogy itt két különféle azonosságról van szó. De ez nem perdöntő. Meglehet, hogy a 'dolog' itt az élőlény illetve az anyagtömb ideáját jelöli, ebben az esetben pedig ez elfogadható (A) kissé pongyola megfogalmazásának (Thiel, „Individuation", 241.).

Ha nem azt kérdezzük, hogy Locke vajon mit gondolhatott, hanem azt, hogy melyik lehetőséggel járt volna jobban, akkor arra a paradox eredményre jutunk, hogy (I)-t kellett volna elfogadnia, s hogy (I) elfogadása ellentmondásra vezet. Az elfogadás mellett az alábbi szól (Ayers, *Locke,* II, 217; Chappell, „Locke and Relative Identity", 79.). Mint láttuk, Locke az individuumokat tér-időbeli kezdetük révén azonosítja. Két individuum akkor és csak akkor azonos, ha ugyanott és ugyanakkor jöttek létre. Mármost az (A) által posztulált individuumok esetében, amelyek nem tételeznek fel egy meghatározott fajtát, hanem egyidejűleg számos különböző fajtába is tartozhatnak – pl. ugyanúgy lehetnek tölgyfák, mint anyagtömbök –, e kritérium alkalmazhatatlan. Az az individuum, amely egyszerre tölgyfa és anyagtömb, nem rendelkezne egyetlen jól meghatározott kezdettel. A tölgyfa hosszú ideje létezik, talán évtizedek óta. Az anyagtömb viszont épphogy létrejött. Meghatározott kezdetről ezért csak valamilyen fajtafüggő, lényegénél fogva egy bizonyos fajtába tartozó individuumok kapcsán beszélhetünk. Ezért Locke-nak (I)-t kell elfogadnia. Csakhogy, mint arra Ayers figyelmeztet (*Locke,* II, 205–6.), (I) összeegyeztethetetlen nominalizmusával, azzal, hogy „minden, ami csak létezik, egyedi" (III.3.1.), és „az általános és az egyetemes nem a dolgok valóságos létezéséhez tartozik, hanem az értelem találmányai és teremtményei" (III.3.11.). Ha ugyanis, az individuumok eleve feltételezik a fajtákat, akkor legalábbis bizonyos fajtáknak eleve hozzá kell tartozniuk a dolgok valóságos létezéséhez. Ha ezek a fajták az értelem teremtményei, az individuumok szintén azok.

S ezek után rátérhetünk a személyes azonosságra. E kérdésnek mindig komoly teológiai tétje volt, hiszen szorosan összefügg a Szentháromság, és ami Locke szempontjából még fontosabb, a személyes halhatatlanság kérdésével. William Sherlock és Robert South pontosan az *Értekezés* első és második kiadása közötti időszakban folytatott a személyes azonosságról nyilvános vitát, s talán ennek is szerepe volt ab-

ban, hogy Locke eleget tett Molyneux kérésének.[13] Locke előtt általános egyetértés volt abban, hogy a személyes azonosság valamilyen szubsztancia azonosságában áll. A skolasztikus és a karteziánus felfogás abban tért el, hogy e szubsztanciát miként értelmezték. Azonban Locke számára egyik lehetőség sem volt elfogadható. A skolasztikus megoldások azért nem, mert ezek a szubsztanciális forma arisztotelészi fogalmára épültek. A karteziánus felfogás pedig azért nem, mert Locke tagadja, hogy a lélek mindig gondolkodna, s így nem azonosíthatja a személyt egy megszakítatlan gondolkodási folyamattal. De az sem lenne megoldás, hogy a karteziánus gondolkodó szubsztanciát, amely folytonosan gondolkodik, felcserélné egy olyan immateriális szubsztanciával, amely képes a gondolkodásra, de nem gondolkodik állandóan. Ezzel legalább három gond van.

Az első és legfontosabb az, hogy egy efféle immateriális szubsztancia akkor is fenntartaná a személy azonosságát, amikor az éppen nem gondolkodik és nem érzékel semmit. Az efféle érzéketlen állapotban való megmaradás azonban nem elég a halhatatlansághoz. Ezt Locke már az első, a témával kapcsolatban fennmaradt, 1682-es feljegyzésében leszögezi. Az a felfogás, amely a halhatatlanságot a lélek immateriális voltára kívánja alapozni,

> elvéti a halhatatlanságot, mely nem pusztán szubsztanciaként való létezést vagy fennállást jelent, hanem érzékeny állapotot. Mert ha ily módon bizonyítják a lélek halhatatlanságát, a testét is bebizonyítják. […] A lélek halhatatlanságát pusztán azzal bizonyítani, hogy minthogy természetes módon nem semmisíthető meg, örökké fennáll, mely fennállás alatt talán híján van az észlelésnek, annyi, mint a léleknek olyan halhatatlanságát bebizonyítani, amely Epicurus bármelyik atomját megilleti, vagyishogy folyamatosan létezik, de nincs érzékelése, sem boldogsága, sem szenvedése. (*An Early Draft,* 121–2.)

Másodszor, a test e felfogás szerint nem lenne része a személynek. Az már Descartes számára is gondot okozott, hogy a gondolkodó szubsztancia kapcsolata a testhez meglehetősen külsődleges (Elmélkedések, 99.). Locke már az első kiadásban, azokon a helyeken, ahol felsejlik a személyes azonosság későbbi kérdése (I.4.4, II.I.II.), az embert – ekkor még nem tesz szisztematikus különbséget 'ember' és 'személy' között – testből és lélekből álló összetételnek tekinti. A második kiadásban pedig egyértelművé teszi, hogy a személyhez a test is hozzátartozik (II.27.II.). Harmadszor pedig, igyekszik semleges maradni abban a kérdésben, hogy az, ami gondolkodik bennünk, s amit 'léleknek' nevezünk, materiális vagy immateriális-e (lásd a következő szakaszt).

Ezért valamilyen merőben újszerű megoldásra van szüksége. Stratégiája a következő: először tisztázni kell, hogy mi a személy, s ebből kell kikövetkeztetni, hogy mi szükséges azonosságához. Mármost a személy „nem más, mint egy gondolkodó, ér-

☞ [13] A vitáról lásd Ayers (Locke, II, 254–9.), Thiel (*Lockes Theorie der personalen Identität,* 63–4, 107–16.), Wedeking („Locke on Personal Identity", 165–75.). A személyes azonossággal kapcsolatos korábbi és korabeli álláspontokról lásd Thiel („Individuation", 212–6; „Personal Identity", 868–87.).

telmes lény, amely ésszel és reflexióval rendelkezik, s képes fontolóra venni önmagát mint önmagát, tehát mint olyan gondolkodó dolgot, mely különböző időpontokban és helyeken is ugyanaz" (II.27.9.). A 'személy' szóról pedig később ezt írja: „Törvényszéki kifejezés ez, amellyel különböző cselekvéseket rendelünk hozzá elkövetőjükhöz, a velük járó jutalommal vagy büntetéssel együtt; minek folytán kizárólag az értelmes cselekvőkre tartozik, akik alávethetők a törvénynek, s képesek boldogságra és nyomorúságra." (II.27.26.) E két megfogalmazás látszólag különböző: az első az önazonosság ismeretét, a második a felelősséget hangsúlyozza. (Az értelmesség éppúgy előfeltétele az egyiknek, mint a másiknak.) Azonban könnyen összeegyeztethetők. Ha valakit felelősségre vonunk valamilyen tettért, az illetőnek tudnia kell, hogy ezt a tettet ő maga követte el. Az olyan tettért való büntetést, amelyet nem ismerünk el sajátunknak, eleve igazságtalannak tartjuk. Ennélfogva az *önazonosság ismerete* a személy leglényegesebb vonása. Ez pedig megadja a kulcsot a személyes azonossághoz. A személyes azonosság kritériuma az, ami az önazonosság ismeretét biztosítja. Ez pedig nem más, mint a *tudatosság*.

[A]mit [ti. hogy önmagát különböző helyeken és időpontokban ugyanannak tekinti] csakis ama tudatosság révén tehet meg, mely elválaszthatatlan a gondolkodástól, sőt úgy vélem, lényegi alkotórésze annak; elvégre lehetetlen, hogy bárki úgy észleljen, hogy ne észlelné, hogy észlel. Amidőn ugyanis látunk, hallunk, szaglunk, ízlelünk, elmélkedünk vagy akarunk, akkor tudjuk is, hogy így teszünk. Mert mindig így áll a dolog az éppen jelen lévő érzékletekkel és észleletekkel; s ezáltal lesz ki-ki a maga számára azzá, amit *önnön magának* nevez; miután ebben az esetben nem vesszük fontolóra, hogy ugyanaz az *én* ugyanabban a szubsztanciában álle fenn folyamatosan, vagy egy másikban. Hisz a tudatosság mindig kíséri a gondolkodást, és miután ez az, ami mindenkit azzá tesz, amit ki-ki önnön magának nevez, s ami által megkülönbözteti saját magát minden egyéb gondolkodó lénytől; ezért egyedül ebben áll a személy azonossága, azaz egy értelmes lény önazonos volta; s amilyen messzire ez a tudatosság visszanyúlhat egy tetszőleges, múltbéli cselekvéshez vagy gondolathoz, addig terjed az illető személy azonossága; mert ő ugyanaz az *én* most, mint amelyik akkor volt; s az az *én*, amely jelenleg ama múltbéli cselekvést vizsgálgatja, azonos azzal, amelyik annak idején végbevitte azt. (II.27.9. – Locke kiemelése)

A tudatosságot rendszerint az emlékezettel szokás azonosítani (Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man,* 277.). Könnyű megérteni, hogy miért. Locke számára az azonosság, s így a személyes azonosság is, alapvetően az időn keresztüli azonosságot jelenti. Márpedig azt a fajta tudást, amely révén bizonyos múltbeli tetteket vagy gondolatokat elismerek magaménak, emlékezetem nyújtja. Tudatában lenni múltbeli tetteimnek annyi, mint emlékezni rájuk. A dolog azonban ennél bonyolultabb. Bár Locke sokszor említi az emlékezetet, sőt egy ízben mintha azonosítaná is a tudattal (II.27.25.), álláspontjának összegzésekor, valamint a bekezdések címeiben, rendre a 'tudatosság' kifejezést használja. Ennél még zavaróbb, hogy a tudatosság szót nem csak a múltra vonatkozóan, hanem a jelenre vonatkozóan is használja, pl. az iménti idézetben. Az itt szereplő első érv, miszerint a tudatosság elválaszthatatlan a gondol-

kodástól, mert lehetetlen, hogy valaki ne észlelje, hogy észlel, nyilván tökéletesen értelmetlen, ha 'tudatosságon' emlékezetet értünk. Ezt a furcsaságot érthetővé teszi, amit Noonan javasol (*Personal Identity,* 52–54.): a 'tudatosság' *[consciousness]* szót Locke abban a mára megszűnt értelemben használja, amelyben a 'con' prefixum (a latin 'cum' angol megfelelője) ténylegesen hozzájárul a jelentéshez. Így a 'conscious' nem pusztán azt jelenti, hogy tudni (a latin 'scio'), hanem valakivel együtt tudni valamit. Locke azért használja e terminust, mert amikor valamilyen mentális aktust hajtok végre, például észlelek, akkor az aktus végrehajtójával együtt tudom, hogy mit tesz. Ez az emlékezet esetében úgy néz ki, hogy az aktus végrehajtója – egy múltbeli személy – és egy jelenlegi személy, együtt tudnak az illető cselekedetről. Vagyis az emlékezet a tudatosság speciális esete. A teória tehát a következőképpen fest. Egy adott pillanatban *X* valamit gondol (érez, cselekszik). Ki azonos ezzel az *X*-szel? Az, aki *X*-szel együtt tudja, hogy *X* mit gondol (érez, cselekszik). Ez az együttes tudás lehet egyidejű *X* gondolatával. Az efféle egyidejű együttes tudás lévén lesz az, aki éppen Locke-ról olvas, azonos azzal, aki érzi, hogy olvasás közben elálmosodott. De az együttes tudás összekötheti a múltat és a jelent is. Ezáltal lesz az, aki Locke-ról olvasott, azonos azzal, aki emlékszik arra a bizonyos olvasmányra.

Általánosan elterjedt vélemény szerint, Locke olyképpen próbálja álláspontját alátámasztani, hogy megmutatja: az olyan esetekben, amikor a tudatosság elválik valami mástól, ami a személyes azonosság kritériumaként szintén szóba jön, a személyes azonosságról rendre úgy ítélünk, ahogy a tudatosság kritériuma szerint ítélnünk kellene. Való igaz, hogy Locke elmagyarázza, hogy a személy azonossága különbözik (1) a fizikai test, (2) az immateriális szubsztancia, és (3) az ember azonosságától. Retorikailag azonban ezek a megfontolások jórészt nem érvként szerepelnek. Mintha Locke nem úgy látná a helyzetet, hogy egy vitatható azonossági kritériumot kellene érvekkel igazolnia, hanem inkább úgy, hogy a tudatosság, mint kritérium, nem is kétséges, s inkább a személyes azonosság ezen kritérium által rögzített fogalmát kellene megvilágítanunk azáltal, hogy elmondjuk, miképpen különbözik a fenti három dolog azonosságától. (1) A személy és a fizikai test összehasonlítása pusztán illusztrációként szolgál: valamely testrész csak addig része a személynek, amíg az tudatában van. Ha levágják a kezem, s az ekként elválik tudatomtól, többé nem az én részem (II.27.11.). Ellenben, ha a tudat a levágott kisujjal tart, akkor bizony a kisujj lesz a személy, nem pedig a test többi része (II.27.17.).

(2) Az immateriális szubsztancia tárgyalását Locke így vezeti fel: „amennyiben megváltozik az a szubsztancia, amelyik gondolkodik, vajon megmaradhat-e ugyanazon személynek; illetőleg, ha a gondolkodó szubsztancia ugyanaz marad, válhat-e különböző személyekké" (II.27.12.) Ezen a ponton a 'gondolkodó szubsztancia' még egyaránt lehet materiális és immateriális természetű, a kérdés megválaszolása érdekében azonban külön kell választani a két lehetőséget. Ha ugyanis a gondolkodó szubsztancia materiális – mondja Locke, akkor nyilvánvaló, hogy a kérdés első felére igennel kell válaszolnunk – ahogy már láttuk, a materiális szubsztancia, vagyis a test, mint összekapcsolt atomok sokasága, állandóan változik, s ezért az állatok azonosságát sem képes biztosítani. Majd, a kérdés második feléről megfeledkezve, rátér

az immateriális szubsztancia lehetőségére. Ugyanezt a kérdéspárt most az anyagtalan szubsztanciára feltéve, válasza röviden az, hogy nem tudhatjuk: „erre csak azok tudnak felelni, akik tudják, hogy ők maguk, akik gondolkodnak, miféle szubsztanciák; s hogy a múltbéli cselekvések tudata vajon átvihető-e egyik gondolkodó szubsztanciából a másikba" (II.27.13.). Ha a cselekvés tudatán a cselekvéssel egyidejű gondolati aktust értenénk, akkor az efféle tudat-átvitel nem lenne lehetséges. A cselekvések, beleértve a gondolati aktusokat is, mint láttuk, pillanatnyi létezők: egy adott pillanatban léteznek, és semmilyen későbbi cselekvéssel nem azonosak. Ezért egy adott gondolati aktust nem hogy egy másik immateriális szubsztancia, de még ugyanaz az immateriális szubsztancia sem ismételhet meg. Amit azonban a cselekvés tudatán értünk, nem ez, hanem „egy múltbeli cselekvés megjelenítése a jelenben" (uo.), vagyis egy puszta reprezentáció. Mármost az efféle reprezentációk elvben átvihetők egy másik immateriális szubsztanciára. Ennélfogva elvben lehetséges, hogy a személy azonossága megőrződik az immateriális szubsztancia változása során. Ami az ellentétes kérdést illeti – egyazon immateriális szubsztancia, változó személy –, a válasz attól függ, hogy „ugyanaz az anyagtalan lény, aki tudatában van a múltbéli tartama alatt elkövetett cselekvéseinek, vajon tökéletesen megfoszthető-e múltbeli létezésének minden tudatától, s elveszítheti-e azt oly teljes mértékben, hogy soha többé ne legyen képes újra megtalálni" (II.27.14.). A lélekvándorlás tana egy olyan lehetőséget ír le, amelyben ez teljesül. Valahányszor a lélek új testbe költözik, elfelejti az előző testben szerzett emlékeit, s újra elölről kezdik az emlékek gyűjtögetését. Ekkor a lélek elválik a személytől. Hiába él bennem Nesztor lelke, ha nem emlékszem semmire abból, aminek Nesztor Trója ostrománál tanúja volt, nem vagyok Nesztorral azonos személy. Abban az esetben viszont, ha az immateriális szubsztancia szükségképpen magával hordja a tudatot, akkor a lélek a személlyel együtt vándorol. Ha egy herceg lelke a herceg emlékeivel együtt átköltözik egy cipész testébe, a mostani cipész ugyanaz a személy, mint a korábbi herceg. Mindazonáltal, bár elvben mind a több-lélek-egy-személy, mind a több-személy-egy-lélek felállás lehetséges, „a valószínűbb vélemény mégiscsak az, hogy e tudat egy *[one]* egyedi, anyagtalan szubsztanciához kapcsolódik" (II.27.25.).

(3) A herceg és a cipész esete átvezet az ember és a személyes azonosság viszonyának kérdéséhez. Abban ugyanis, hogy a jelenlegi cipész ugyanaz a személy, mint a korábbi herceg, van valami bizarr. Még ha kellőképpen meg is győződtünk arról, hogy a cipész a herceg, a herceg pedig a cipész emlékeivel rendelkezik, akkor is vonakodnánk a jelenlegi cipészt a korábbi herceggel, s a jelenlegi herceget a korábbi cipésszel azonosítani. Vonakodásunkat Locke azzal magyarázza, hogy „a közbeszédben ugyanazon személy és ugyanazon ember egy és ugyanazon dolgot jelenti" (II.27.15.). Ezért, mivel a jelenlegi cipész ugyanaz az ember, mint a korábbi cipész, a jelenlegi herceg pedig mint a korábbi herceg, hajlamosak vagyunk a személyes azonosságról az ember azonosságával együtt ítélni. A kettőt azonban meg kell különböztetnünk egymástól (és persze a gondolkodó szubsztancia azonosságától is). Hogy ezt belássuk, Locke először is emlékeztet arra, hogy a személyes azonosság kritériuma a tudat, s nem a szubsztancia azonossága (II.27.16–17.) Majd elmagyarázza, hogy a

személy az, aki a jutalom és büntetés tárgya (II.27.18–20.) Ez a megfontolás pedig, Locke szándékai szerint, nyilvánvalóvá teszi a különbséget. Bár az őrült és az épelméjű ugyanaz az ember, mégsem ugyanaz a személy; pontosan ez a magyarázata annak, hogy egyiket sem büntetik a másik által elkövetett tettekért (II.27.20.). A büntetőjogi gyakorlat eme értelmezése ugyan cseppet sem magától értetődő, de Locke ezt rögtön megtoldja egy még zavaróbb értelmezéssel. Ha valaki részegen bűnt követ el, de kijózanodása után nem emlékszik erre – hangzik egy lehetséges ellenvetés –, akkor Locke kritériumai szerint nem ugyanaz a személy, ergo nem büntethető. Így is van, feleli Locke (II.27.22.). Pusztán azért büntetjük meg mégis, mert az emberi igazságszolgáltatás kénytelen az emberi tudáshoz alkalmazkodni. Az emberi bírók pedig nem tudják megítélni, hogy az illető valóban nem emlékszik-e, vagy csak színlel.[14] Szerencsére „ama nagy napon, melyen minden szívek titkai föltárulkoznak", ti. az utolsó ítélet napján, „senkit sem vonnak majd felelősségre olyasmiért, amiről mit sem tud" (uo.).

Ezt követően még egyszer elismétli, hogy a tudatosság, s nem a szubsztancia változatlansága felelős a személyes azonosságért (II.27.23–25.), ismét felhívja a figyelmet a személy fogalmának „törvényszéki" jellegére (II.27.26–27.), s ismételten hangsúlyozza, hogy az azonossági kérdéseknél figyelnünk kell arra, hogy miféle dolog azonosságáról beszélünk, s ezért nem szabad összemosnunk a személy, az ember és a szellem azonosságának kérdését (II.27.28–29.).

Az utóbbi pár bekezdésben azért igyekeztem szigorúan követni Locke gondolatmenetét, hogy alátámasszam, hogy Locke inkább megvilágítani törekszik a személyes azonosság majdhogynem stipulatívan definiált fogalmát, nem pedig egy problematikusnak tekintett elemzés mellett érvel. Ennek fontossága rövidesen látható lesz. Előbb azonban át kell tekintetnünk a Locke ellen felhozott négy legfontosabb ellenvetést.

Egy: körforgás. Ezt a vádat először John Sergeant fogalmazta meg pár évvel az *Értekezés* megjelenése után (*Solid Philosophy,* 257–270.), de legékesszólóbb változata Butlertől származik:

> Bár önmagunk személyes azonosságát a múlt tudatán keresztül állapítjuk meg, mégis, azt mondani, hogy ez alkotja a személyes azonosságot, vagy hogy szükséges ahhoz, hogy ugyanazon személy legyünk, annyi, mint azt mondani, hogy egy személy nem létezett egyetlen pillanatig sem, és hogy nem végzett el egyetlen cselekvést sem, kivéve amire emlékezni tud; sőt, kivéve amit felidéz. És nyilvánvalónak kell tartanunk, hogy a személyes azonosság tudata előfeltételezi, s ezért nem alkothatja a személyes azonosságot, amiképp a tudás sem alkothatja, egyetlen esetben sem az igazságot, amelyet előfeltételez. („Of Personal Identity", 100.)

Ez a meglátás ugyan igen pontosnak tűnik azok szemében, akik Locke álláspontját nem fogadják el, de ellenérvként hatástalan. Butler egyszerűen nyilvánvalónak tekinti,

[14] Molyneux bírálatára válaszul később módosít a magyarázaton. A részeg elkövető azért nem menthető fel az emlékezet hiányára hivatkozva, mert akaratlagosan itta le magát, s a tudatának hiányáról ezért ő maga tehet (*Correspondence,* v, 58.). A számunkra fontos kérdésben azonban, hogy a részeg és a józan nem ugyanaz a személy, nem enged (*Correspondence,* iv, 785.). Vö. Helm („Did Locke Capitulate to Molyneux?")

hogy az is személyemhez tartozik, amire nem emlékszem. Locke pontosan ezt tagadja. Patt. Az érv legjobb esetben is csak arra szolgál, hogy felhívja a figyelmet: Locke álláspontja ütközik a személyes azonosságról alkotott naiv-intuitív elképzeléssel.[15]

Kettő: duplikáció. Ez az érv, mely először Leibniznél (*Újabb vizsgálódások,* II.21.23.) szerepel, s amelyet a 20. században Bernard Williams („Personal Identity and Individuation") fedezett fel újra, azon alapul, hogy elvben lehetséges, hogy két ember emlékei tökéletesen megegyezzenek. Tegyük fel, hogy felbukkan valaki, aki azt állítja, ő Guy Fawkes, aki 1605 november 5-én levegőbe akarta röpíteni az angol parlamentet. Az illető emlékei nemcsak hogy tökéletesen egybevágnak a történeti tényekkel, hanem egy sor olyan realisztikus részletet is tartalmaznak, amely nem ismerhető meg a történelemkönyvek és a fennmaradt dokumentumok tanulmányozásából. Ennélfogva úgy döntünk, hogy nem pusztán ravasz imposztor, hanem valóban emlékszik a Guy Fawkesszal történt dolgokra. Ekkor, a locke-i kritérium alapján, el kellene ismernünk, hogy ő Guy Fawkes. Eddig rendben is van. De tegyük fel, hogy nem egy, hanem két ilyen ember bukkan fel. Ha mindketten azonosak Guy Fawkesszal, akkor egymással is azonosak. Ez viszont képtelenség. Tehát, ha nem akarjuk megtagadni az azonosság logikai törvényeit, Locke kritériumát kell feladnunk.

Három: amnézia. Annak megmutatása érdekében, hogy Locke tanítása ellentmond az azonosság logikájának, nem kell okvetlenül ilyen fantasztikus példához folyamodnunk. Először Berkeley vette észre, hogy ezt a feledékenység hétköznapi jelensége is bizonyítja (*Alciphron,* 299.). Ezt inkább Reid szellemes megfogalmazásában idézem.

> Tételezzünk fel egy bátor tisztet, akit iskolás fiúként megkorbácsoltak, mert kifosztott egy gyümölcsöskertet, aki első hadjárata során megszerezte az ellenség zászlaját, s akit érettebb korában megtettek tábornokká. Tételezzük fel azt is, aminek a lehetőségét el kell ismerni, hogy amikor megszerezte a zászlót, tudatában volt az iskolai megkorbácsolásnak, s amikor tábornokká tették, tudatában volt a zászló megszerzésének, de teljes mértékben elvesztette a korbácsolás tudatát.
>
> Mindezeket feltételezve, Mr. Locke tanításából az következik, hogy akit az iskolában megkorbácsoltak, ugyanaz a személy, mint aki megszerezte a zászlót, s aki megszerezte a zászlót, ugyanaz a személy, mint akit megtettek tábornokká. Amiből pedig az következik, ha a logikából bármi is igaz, hogy a tábornok azonos személy azzal, akit az iskolában megkorbácsoltak. De a tábornok tudata nem nyúlik vissza a korbácsolásig, s ezért, Mr. Locke tanítása szerint, nem az a személy, akit megkorbácsoltak. Ennélfogva a tábornok egyszerre azonos is meg nem is azonos személy azzal, akit az iskolában megkorbácsoltak. (*Essays on the Intellectual Powers of Man,* 276.)

A vád tehát az, hogy a locke-i kritérium összeegyeztethetetlen az azonosság tranzitivitásával, ti. azzal, hogy ha *a* azonos *b*-vel, és *b* azonos *c*-vel, akkor *a* azonos *c*-vel

☞ [15] Ez fokozottan igaz a legfontosabb mai neo-lockiánus, Derek Parfit nézeteire. Parfit gyakorlatilag le is számol a személyes azonossággal: ami fontos, és fennállása ténykérdés, az pusztán bizonyos pszichológiai folytonosság (*Reasons and Persons,* 10–13. fejezet).

is. Ezt konkluzív cáfolatnak szokás tartani, amely csak az eredeti elmélet komoly megváltoztatásával hárítható el.[16]

Négy: paramnézia. Szintén Berkeley vetette fel először azt a nehézséget, amely nem a felejtésen, hanem a téves emlékezésen alapul (*Philosophical Commentaries,* §200.). A tudat átvitele kapcsán a tudatot Locke úgy jellemezte, mint valamilyen múltbeli cselekvés jelenlegi reprezentációját. Mármost a múltbeli cselekvések megjelenítésekor előfordulhat, és elő is szokott fordulni az, hogy valaki magának tulajdonít egy múltbeli cselekedetet, amelyet valójában valaki más követett el. De ha adottnak vesszük a személyes azonosság locke-i felfogását, lehetséges-e egyáltalán ilyen tévedés? Egy t_2-beli személyt az tesz azonossá egy korábbi, t_1-beli személlyel, hogy az illető emlékszik arra, hogy t_1-ben azt cselekedte, amit a t_1-beli személy cselekedett. Ha tehát egy t_2-beli személy emlékszik arra, hogy t_1-ben végrehajtotta *cs* cselekedetet, akkor a t_2-beli személy azonos azzal, aki t_1-ben végrehajtotta *cs* cselekedetet. De ha a t_2-beli emlékező azonos a t_1-beli cselekvővel, akkor *cs*-t a t_2-beli személy hajtotta végre. Ennélfogva lehetetlen, hogy tévesen tulajdonítja magának *cs* cselekedetet. Magyarán: ha én az vagyok, aki mindazt megcselekedte, amire emlékszem, akkor én vagyok az, aki mindazt megcselekedte, amire emlékszem. De ez képtelenség. Ahogy Flew csípősen megjegyzi: „hanyatló éveiben IV. György 'emlékezett' arra, hogy a waterlooi csatában mily vitézül vezette seregeit, bár csak egy nagyon lockiánus, vagy nagyon becsvágyó udvaronc állíthatta volna, hogy részt vett a csatában" („Locke and Personal Identity", 57.). S ezen a ponton Locke mintha tényleg elbizonytalanodna. Amikor a tudatnak egy másik gondolkodó szubsztanciába való átvitele kapcsán felmerül a tévedés lehetősége, a következőt írja.

Miután azonban az, amit ugyanannak a tudatnak nevezünk, nem azonos magával az egyedi cselekvéssel, amelynek a tudata, ezért azt, hogy egy értelmes szubsztancia miért nem jelenhet meg maga előtt olyasmit, amit sohasem csinált, úgy, mintha ő maga hajtotta volna végre

☞ [16] A következőképp. Elöljáróban szögezzük le, hogy emlékezésen a felidézésre való képességet értjük, nem pedig a tényleges felidézést. Az 'emlékezés' szót általában így is használjuk: az ember például akkor is emlékszik első szerelmére, ha éppen nem idézi fel. Mármost ahhoz, hogy egy t_n-beli személy azonos legyen egy t_0-beli személlyel, nem azt követeljük meg, hogy a t_n-beli személy emlékezzen mindarra (= képes legyen felidézni mindazt), aminek a t_0-beli éppen ténylegesen tudatában volt, hanem hogy a kettőt különböző időpontbeli személyek olyan láncolata kösse össze, hogy a láncolat bármely két szomszédos tagjára igaz legyen: a későbbi emlékszik mindarra, aminek a korábbi aktuálisan tudatában volt. Tehát a t_1-beli személynek emlékezni kell mindenre, aminek a t_0-beli aktuálisan tudatában volt, de a t_2-belinek már csak arra kell emlékezni, aminek a t_1-beli ténylegesen tudatában volt, arra már nem kell emlékeznie, amire t_1-beli pusztán emlékezett, de aktuálisan nem idézett fel. Locke eredeti követelményét tehát úgy értelmezzük, mint időben *közvetlenül* egymásra következő személyek azonosságának kritériumát, az időben *távoli* személyek azonosságához pedig a megfelelő közvetítők létezését szabjuk feltételül. Az eredeti locke-i kritérium úgy viszonyul a személyes azonossághoz, mint a szülője reláció az őse relációhoz. Ahhoz, hogy *a b* őse legyen, nem szükséges, hogy *a b* szülője legyen: elég ha *a* szülője valakinek, aki szülője valakinek, …, aki *b* szülője.

Ez a javaslatot elsőként Grice fogalmazta meg („Personal Identity"). Megoldása valójában némivel bonyolultabb, mert bizonyos lehetséges esetek megkövetelik, hogy a két szomszédos tag közötti reláció olykor a másik irányban is fennálljon.

(holott azt esetleg valamely másik cselekvő tette meg), egyszóval, mondom, egy ilyen megjelenítés alkalmasint miért nem lehetséges ténybeli valóság nélkül, amidőn pedig az álom különböző megjelenítései igenis valóság nélküliek, jóllehet álmodás közben mégiscsak igaznak tekintjük őket, nos, azt nehéz lesz a dolgok természetéből kimutatni. Hogy pedig csakugyan sohasem történik ilyesmi, azt mindaddig, amíg világosabb képet nem alkotunk magunknak a gondolkodó szubsztanciák természetéről, Isten jóságával magyarázzuk; aki, amennyiben ez akár csak egyetlen tudatos *[sensible]* teremtményének boldogságát vagy nyomorúságát is befolyásolhatja, nem fogja átvinni egyikükről a másikukra (végzetes tévedés folytán) ama tudatot, mely jutalmat vagy büntetést von majd maga után. (II.27.13.) [Saját végzetes tévedésük folytán: *by a fatal Error of theirs*]

Itt Locke-ot az aggasztja, hogy elvileg nem zárható ki, hogy a téves emlékezet miatt valaki olyan tettekért részesüljön jutalomban vagy büntetésben, amelyeket nem követett el. Minthogy a „dolgok természete" alapján nem tudja bebizonyítani, hogy ez lehetetlen, Istenhez folyamodik: Isten nyilván nem engedi meg az ilyesmit. E sorokban jelen van egyfelől Locke hivatalos álláspontja: az emlékezet alkotja a személyt, s így a büntetés és a jutalmazás alapját az emlékek képezik. Másfelől viszont ott van egy idegen elem: az a „teremtmény", akit tudata alapján megítélnek, s akit a téves tudat miatt igazságtalanság fenyeget, a „gondolkodó szubsztancia". Magyarán: egy pillanatra Locke a gondolkodó szubsztancia azonosságát teszi meg a személy azonosságának kritériumává. Ezt valószínűleg nem úgy kell értelmeznünk, hogy „mint filozófus csendben kapitulál" (Flew, „Locke and Personal Identity", 58.), hanem hogy egy pillanatra visszaretten elmélete következményeitől, s ezért visszacsúszik a hagyományos álláspontba (Noonan, *Personal Identity,* 55–56.). A következmény valóban súlyos: az a két állítás, hogy a személy azonosságát a tudat biztosítja, s hogy a személy emlékezhet tévesen, logikailag ellentmond egymásnak. A megoldást az jelentené, ha valahogy megszűrnénk azokat a reprezentációkat, amelyek a személyt konstituálnák, s valahogy megtiltanánk, hogy a személy azonosításakor a téves emlékek is szerepet játszhassanak. Ezzel viszont könnyen muníciót szolgáltathatunk a körforgáson alapuló ellenvetésnek: a téves emlékeket ugyanis úgy lenne a legkézenfekvőbb kiszűrni, ha csak azokat az emlékeket ismernénk el hitelesnek, amelyek eredetileg a személy tényleges tapasztalatának részét képezték. Minthogy IV. György nem élte át, amint éppen vitézül vezeti seregeit, erre vonatkozó későbbi emlékei tévesek. Csakhogy ez a megoldás előfeltételezi, hogy a személyt emlékeitől függetlenül is képesek vagyunk azonosítani.[17]

[17] A modern megoldás, nagy vonalakban, a következő (Shoemaker, „Persons and Their Pasts"). Fogadjuk el, hogy az emlékezet valóban feltételezi a személyes azonosságot: valaki csak olyasmire emlékezhet, amit személyesen átélt. Ezek után definiáljuk a kvázi-emlékezés technikai fogalmát a következőképpen. *A* akkor és csak akkor kvázi-emlékszik *b*-re, ha: (1) ha *A* olyan hittel rendelkezik *b*-ről, amely látszólag az emlékezeten alapul; (2) valaki ténylegesen átélte *b*-t; (3) *A* hite *b*-ről megfelelő oksági kapcsolatban azzal, hogy valaki ténylegesen átélte *b*-t. Magyarán: valaki átélt valamit (2), valaki emlékezni vél erre (1), és a vélt emlékezet ugyanolyan oksági mechanizmus során jön létre az átélésből, mint az emlékezet esetében. IV. György esetében (1) és (2) teljesül, de (3) nem. Az átélés és az emlékezni vélés közötti ok-

Az, hogy az utóbbi három ellenvetés – a körforgás vádja a téves emlékezet nélkül súlytalan – megválaszolható-e a locke-i elmélet keretein belül, azon is múlik, hogy Locke-ot miféle szempontok vezették az elmélet megalkotása során. Nos, számára a személy alapvetően az, akit az utolsó ítélet napján felelősségre vonnak tetteiért, s ennek megfelelően jut neki osztályrészül üdvözülés vagy kárhozat. Az utolsó ítélet nem valamilyen külsődleges szempont (lásd 7.3. és 10.1.), s Locke nem csak tessék-lássék törekszik arra, hogy olyan kritériumot adjon, amely lehetővé teszi a földi és a halála után feltámasztott személy azonosságát. Valójában ez mozgatja az egész elméletet. Ez számos módon kifejezésre jut. A 'személy', az 'én' és a 'morális ember' különböző definícióiban (II.27.9, 17, 25–26., III.II.16), az alábbi ismérvek szerepelnek: *törvényeknek van alávetve, racionális, képes boldogságra és boldogtalanságra, törődik önmaga sorsával.* Ezek pontosan azok a jellegzetességek, amelyekkel egy olyan lénynek kell rendelkeznie, akinek egyszer majd számot kell adnia cselekedeteiről. Törvény nélkül nincs igazságos ítélet. Aki nem racionális, attól nem kérhető számon a törvénynek való engedelmesség. Aki nem képes boldogságra ill. boldogtalanságra, azt nem lehet jutalmazni vagy büntetni. Aki pedig nem törődik ezzel, azt nem érdemes. A személy a jutalom és a büntetés tárgya (II.27.18–20.), a 'személy' „törvényszéki" kifejezés (II.27.26.); szóba kerül az utolsó ítélet (II.27.22, 26.) és a feltámadás is (II.27.15, 21.). Továbbá, a személyes azonosság megítélésekor Locke rendszeresen hivatkozik a törődésre vagy érdekeltségre *[concern].* Az éber és az alvó Szókratész, akik nem tudnak egymásról, azért különböző személyek, mert egyik sem törődik a másik boldogságával (II.I.II.). Testrészeink azért tartoznak személyünkhöz, mert törődünk velük (II.27.II.). S innen érthető meg a Locke által javasolt kritérium. Azzal vagyok azonos, akinek a sorsában érdekelt vagyok. A tudatosság kritériuma ennek a végpont felől történő megfogalmazása. Akinek a sorsát most a szívemen viselem, azzal azonos, akit mostani cselekedeteimért majdan felelősségre vonnak.

Most lássuk, valóban gondot okoznak-e az iménti ellenvetések, ha Locke álláspontját ilyen módon értelmezzük. Kezdjük a duplikáció érvvel. Az utolsó ítélet esetére átfogalmazva a kérdés tehát az, hogy mi a helyzet akkor, ha két feltámasztott személy emlékei tökéletesen megegyeznek. Ekkor két eset lehetséges. Az első esetben, mely megfelel az érvben szereplő Guy Fawkes-példának, egy bizonyos földi személy tetteiért két feltámasztott személy vállalná, egymással versengve, a felelősséget. Ez az eset azonban kizárható: elég durva hiba volna Isten részéről, ha egy földi személyt két példányban támasztana fel. A második esetben a két feltámasztott személynek két földi személy felel meg, akiknek pályafutása tökéletesen párhuzamos. Vajon melyik feltámasztott személy melyik földi személlyel azonos? A locke-i kritérium nem ad választ. Csakhogy a személyes azonosság problémája Locke számára inkább egyes szám első személyben, semmint egyes szám harmadik személyben fo-

☞ sági láncban olyan mozzanatok is szerepelnek, melyek az emlékezet esetében hiányoznak – pl. hogy valaki elmeséli valaki másnak, hogyan zajlott le a csata. Vagyis a hamis emlékek kiszűrésekor nem az átélő és az emlékező személyének azonosságára apellálunk, hanem az átéléstől az emlékképig vezető oksági lánc jellegére. Ennélfogva a kvázi-emlékezés olyan kritériumot ad a személyes azonosságra, amely nem körbenforgó.

galmazódik meg. A kérdés számára nem az, hogy adottnak véve két különböző tudatot, milyen objektív relációk azok, amelyek ezeket összekapcsolják, hanem a következő. Miáltal ismerek el egy korábbi cselekvőt önmagamnak? Milyen alapon vállalok közösséget a korábbi cselekvővel, és ismerem el, hogy tetteiért nekem kell számot adnom?[18] Az isteni igazságszolgáltatáshoz ugyanis hozzátartozik, hogy olyan tettek alapján ítéltetek meg, amelyeket elismerek magaménak. Ebben az esetben azonban, amikor két feltámasztott személy két olyan életpályáért felel, amelyek csupán numerikusan különböznek, teljesen mindegy, hogy melyikük melyik életpályáért felel. Ugyanolyan tettekért ugyanolyan jutalom vagy büntetés jár. Egyik feltámasztott személyt sem érheti méltánytalanság amiatt, hogy párhuzamos életpályák közül az egyikről, nem pedig a másikról kell számot adnia. Az, hogy melyik feltámasztott személy melyik földi személlyel azonos, ebben a speciális esetben nem bír fontossággal. A locke-i kritérium valóban nem ad választ arra, hogy melyik melyik, de ez nem is érdekes.

Az amnézián és a paramnézián alapuló érvek esetében némileg más a helyzet. Az, hogy Locke-ot igazából nem két földi személy azonossága izgatja, hanem a földi és a feltámasztott személy azonossága, érthetővé teszi, hogy miért nem izgatja magát különösebben az emlékezet gyengeségei miatt. Tökéletesen tisztában van azzal, hogy időnként elfelejtünk dolgokat (II.27.10, 23.; vö. II.10.4–5, 8–9.) – bár a téves emlékezésről nem ír. Minthogy azonban Szent Pál szerint az utolsó ítélet napján „az ő szívének titkai nyilvánvalókká lesznek" (1Kor 14,25), ahogy Locke kétszer is idézi (II.27.22, 26.), a földi feledékenység nem bír különösebb fontossággal. Az utolsó ítélet napján Isten majd gondoskodik arról, hogy a feltámasztottak arra emlékezzenek, amit ténylegesen tettek. Természetesen ez a hozzáállás a mai olvasó számára, aki netán nem hisz a feltámadásban, s inkább a földi személyek azonossága foglalkoztatja, nem igazán megnyugtató. Ennél nagyobb baj, hogy a deus ex machina ezeket az ellenvetéseket nem teszi okafogyottá. Ugyanis újra felvethetők abban a formában, hogy miként végzi el Isten a memória kiigazítását. A feltámasztott személynek azokra és csak azokra a tettekre kell sajátjaiként visszaemlékeznie, amelyeket földi élete során ő maga hajtott végre. Ennélfogva Istennek először rekonstruálnia kell a földi személy teljes pályafutását, hogy a feltámasztottba beletáplálhassa tetteinek emlékét. A pályafutás rekonstruálásához pedig szükség van a személy azonosságának kritériumára. A kérdés tehát az, hogy Isten rekonstruálhatja-e egy személy földi pályafutását egyedül a tudatosság kritériumára támaszkodva. Ha ugyanis Isten kénytelen valamire másra is támaszkodni, a tudat azonossága nem elégséges feltétele a személyes azonosságnak.

Lássuk tehát, hogy az amnézia illetve a paramnézia jelensége megakadályozhatja-e Istent a személyek pályafutásának rekonstruálásában. Az amnézia nem okoz ne-

[18] Ezt a legerőteljesebben Behan („Locke on Persons and Personal Identity") és Winkler („Locke on Personal Identity") hangsúlyozzák. Ugyanez a gondolat még a következőknél merül fel: Atherton („Locke's Theory of Personal Identity", 274–5.), Brandt („The Centre-Point of Locke's Philosophy"), Kienzle („Lockes Perspektiventheorie der persönlichen Identität"), Thiel (*Lockes Theorie der personalen Identität,* 128–36.).

hézséget. Itt elég, ha a rekonstrukció során Isten tekintettel van az azonosság tranzitivitására. Minthogy a tábornok emlékszik a fiatal tisztre, azonos vele. Minthogy pedig az azonosság tranzitív, a tábornok azonos az iskolás fiúval is, akire a fiatal tiszt még emlékszik, de a tábornok már nem. A tábornok, feledékenysége miatt, nem képes ugyan magát azonosítani az iskolás fiúval, de Isten számára ez, vélhetően, nem okoz problémát. Isten ugyanis, szemben a tábornokkal, nemcsak azt tudja, hogy a tábornok mire emlékszik, hanem azt is, hogy mire emlékszik az, akire a tábornok emlékszik. Ezért, a tábornokot, emlékei alapján, azonosítja a fiatal tiszttel, majd, immár a fiatal tiszt emlékei alapján, az iskolás fiúval is. Vagyis Istennek nincs szüksége másra, mint a személyes azonosság locke-i kritériumára. A mindentudás megóvja azoktól a nehézségektől, melyekkel a feledékeny halandók szembesülnek. A paramnézia problémája azonban nem oldható meg ilyen módon. Itt, mint láttuk, valamilyen a személyes azonosságtól független kritériumra van szükség, amely révén kiszűrhetők a téves emlékek. Locke pedig erre nem ad semmilyen javaslatot.[19]

10.3. TEST ÉS LÉLEK

Locke nem szándékozik állást foglalni a materializmus vs. dualizmus kérdésében. Ezt az *Értekezés* elején rögtön leszögezi:

> most nem bíbelődöm az elme fizikai vizsgálatával, sem pedig azt nem kémlelem vesződségesen, miben is áll az elme lényege, és szellemünk minő mozgásai, testünk minő változásai révén jutunk egyáltalán bármilyen érzéklethez érzékszerveink útján, illetve ideához értelmünkben; sőt azt sem, hogy ezek az ideák, akár egy, akár valamennyi, kialakulásuk során csakugyan függenek-e az anyagtól vagy sem: ezeket az elmélkedéseket ugyanis, jóllehet érdekfeszítők és szórakoztatók, elutasítom, tekintve, hogy a jelenlegi célomhoz vezető úttól félreesnek. (I.1.2.)

És ehhez is tartja magát. A kérdéshez legközelebb a szubsztanciáról szóló fejezetben kerül, ahol részletesen megvizsgálja az anyagi és a szellemi szubsztanciáról való ideáinkat. Az anyagi illetve a szellemi szubsztancia általános ideája azt tartalmazza, amely az egyes testekről illetve az egyes szellemekről való összetett ideáinkban egyaránt megtalálható. Mármost vannak olyan ideák, amelyek mind a testekről, mind a szellemekről való ideáinkban megvannak: a létezés, a tartam (vagyis időbeliség) és a mozgásra való képesség ideái (II.23.18.). Az utóbbi komponens következtében annyi mindenesetre biztos, hogy a szellemi szubsztancia értelmezésében Locke eltér Descartes-tól. Descartes-nál a szellemi szubsztancia nem kiterjedt, s ennélfogva nem képes változtatni a helyét. Locke szerint ez abszurd: ha Oxfordban vagyok, a szellemem is Oxfordban van, s ha Londonba megyek, a szellemem is jön velem (II.23.20.).

[19] Ugyanakkor a modern megoldás – lásd ellenvetéshez fűzött lábjegyzetet –, összeegyeztethetőnek tűnik Locke álláspontjával. (Istennek természetesen tudnia kell, hogy mi az a megfelelő oksági folyamat, amely veridikus emlékeket megkülönbözteti a téves emlékektől.)

Az anyagról és a szellemről való ideánk különbsége másban keresendő. A testekről való ideánk fő összetevői a tömör részek összetapadása, és a mozgás lökés útján való továbbításának képessége (II.23.17.) A szellemről való ideáink fő összetevői pedig a gondolkodás és a motivitás, vagyis a gondolkodás elindításának képessége (II.23.18.).

Az összehasonlítás célja annak megmutatása, hogy a szellemi szubsztancia ideája semmivel sem kevésbé világos, mint az anyagi szubsztanciáé. Vannak ugyanis olyanok – s itt Locke nyilván Hobbesra céloz –, akik az anyagtalan, szellemi szubsztancia ideáját menthetetlenül homályosnak tartják (II.23.15, 22.). De ezek az érzékelésre koncentrálnak, s elhanyagolják a reflexiót. Márpedig a szellem alapvető ideái a reflexióból származnak (II.23.15, 29.). Mindazonáltal a szellemi szubsztancia kritikusainak bizonyos értelemben igazuk van (II.23.22.), még ha másképpen is, mint gondolják. Szubsztancia-ideáink ugyanis egyrészt bizonyos minőségek és képességek ideáiból állnak, amelyeket az érzékelésből és a reflexióból merítünk, másrészt valamilyen szubsztrátum ideájából – melyet Locke a szubsztancia általános vagy elvont ideájának is nevez –, amely a megfigyelt minőségek és képességek együttjárásáért felelős, s annak magyarázatát nyújtja (lásd 6.2.). Mármost erről a szubsztrátumról nincs világos ideánk. Halvány sejtelmünk sincs arról, hogy mi magyarázza a gondolkodást és a mozgatóképességet, illetve azt, hogy ez a kettő állandóan együtt jár. A szellem ideája, mint a szellemi minőségek és képességek alapjának ideája, szemben e minőségek és képességek ideáival, valóban homályos. De, és ezért tévednek a szellemi szubsztancia bírálói, az anyagi szubsztancia esetében sem jobb a helyzet. A tömör részek összetapadását a testekben semmivel sem értjük jobban, mint a gondolkodást (II.23.23–27.), s a lökés útján történő mozgástovábbadás lehetőségét sem értjük jobban, mint a gondolat általi mozgásba hozását (II.23.28.). Mind a két esetben csak az egyszerű ideák világosak, az ezeknek megfelelő minőségek vagy képességek alapját homály fedi (II.23.32.).

A szellem és anyag ezen megkülönböztetése ismeretelméleti jellegű. Locke nem kétféle dolgot különböztet meg, hanem kétféle ideát. Az ideák különbségéből pedig nem következik a dolgok különbsége. Minthogy a szellemi és az anyagi tulajdonságok alapjáról nem tudunk jóformán semmit, nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy két, radikálisan különböző szubsztrátum van, egy anyagi és egy szellemi természetű. Az ideák különbsége tehát nem vonja maga után a szubsztancia-dualizmust. De még a tulajdonság dualizmust sem. A tulajdonság dualizmus szerint, bár nincsen immateriális szubsztancia, a materiális szubsztanciának lehetnek nem-materiális tulajdonságai. Nem-materiális tulajdonságokon pedig olyan tulajdonságokat szokás érteni, amelyek a materiális tulajdonságoktól függetlenül változhatnak, vagyis nem épülnek rá ezekre. Az olyan tulajdonságok ugyanis, amelyeket a materiális tulajdonságok egyértelműen meghatározhatnak, nem mások, mint bizonyos materiális tulajdonságok konstellációi (még ha nem is azonosíthatók egy vagy több konstellációval). Csakhogy Locke szerint nem ismerjük sem a testtel, sem a szellemmel társított tulajdonságok alapját. Ennélfogva nem tudhatjuk, hogy az, ami az anyagi tulajdonságokat meghatározza, nem határozza-e meg egyúttal a szellemmel társított tulajdonságokat is. Összefoglalva tehát: minthogy nem ismerjünk az ideáinknak megfelelő

minőségek és képességek ontológiai alapját, az ideák különbségeiből nem vonhatunk le ontológiai következményeket. Tehát nem pusztán arról van szó, hogy Locke nem foglal állást test és lélek viszonyának kérdésében. Nem is foglalhat állást. Ehhez ugyanis ismernie kellene valami olyasmit, amit nem ismer, jelesül azt, hogy miféle szubsztrátumban állnak fenn az anyagi és szellemi tulajdonságok. Mármost ennek fényében, azt, hogy Locke olykor 'anyagtalan', 'gondolkodó' vagy 'szellemi' szubsztanciáról beszél, nem szabad úgy értelmeznünk, mintha elkötelezné magát a dualizmus mellett. Az ilyen kifejezések rendszerint azt a valamit jelentik, ami a szellemmel társított tulajdonságokért felelős. Az, hogy ez a valami különbözik attól a valamitől, ami a testekkel társított tulajdonságokért felelős, nincs előfeltételezve.

Ennek látszólag ellentmond, hogy két helyen mintha a dualizmus pártjára állna. Az első ilyen megjegyzést éppen a szubsztanciáról szóló fejezetben találjuk, annak a bekezdésnek a végén, amelyben Locke elkezdi védelmezni a szellemi szubsztancia ideáját.

> Hiszen ha látásom vagy hallásom útján tudom, hogy rajtam kívül jelen van valamely testi létező, érzékelésem tárgya, akkor még bizonyosabban tudom, hogy bennem pedig jelen van egy szellemi létező, amely lát és hall. Meg vagyok győződve ugyanis afelől, hogy e cselekvések nem eredhetnek a puszta, érzéketlen anyagból; sem pedig nem létezhetnének soha egy anyagtalan, gondolkodó lény nélkül. (II.23.15.)

A másodikat az előző szakaszban már idéztük: „a valószínűbb vélemény mégiscsak az, hogy e tudat egy egyedi, anyagtalan szubsztanciához kapcsolódik" (II.27.25.). Ezek értelmezéséhez viszont tekintettel kell lennünk egy harmadik helyre, ahol mintha éppen az ellentétes oldalra állna:

> Rendelkezünk ideával az anyagról és a gondolkodásról, de alkalmasint soha nem leszünk képesek megtudni, hogy vajon egyetlen, pusztán anyagi lény is gondolkodik-e vagy sem; miután kinyilatkoztatás nélkül, csupán a saját ideáinkra irányuló szemlélődés által lehetetlen föltárnunk, hogy a Mindenhatóság vajon nem adott-e az anyag némely kellőképpen kialakított rendszerének észlelő- és gondolkodóképességet, vagy nem csatolt s rögzített-e az ily módon elrendezett anyaghoz valamely anyagtalan, gondolkodó szubsztanciát; elvégre ami képzeteinket illeti, fölfogóképességünktől nem áll távolabb annak elgondolása, hogy Isten képes, ha úgy tetszik neki, az anyaghoz hozzátenni a gondolkodás tehetségét, mint annak elgondolása, hogy az anyagot kapcsolja hozzá egy másik szubsztanciához, amely már rendelkezik a gondolkodás tehetségével; hisz sem azt nem tudjuk, miben is áll a gondolkodás, sem pedig azt, hogy a Mindenható mely szubsztanciákat kívánta fölruházni ama képességgel, melyhez egyetlen teremtett lény sem juthat hozzá másként, csupán a Teremtő tetszése és bőkezűsége révén. Mert nem látok semminő ellentmondást abban, hogy az első, örökkévaló, gondolkodó lény a teremtett, érzéketlen anyag némely rendszereinek, melyeket úgy állított össze, ahogyan jónak látta, a saját kedve szerint bizonyos fokú érzéket, észlelést és gondolatot adott volna; jóllehet – amint, úgy gondolom, a IV. könyv 10. fejezetében be is bizonyítom – az a föltevés már nem kevesebb, mint ellentmondás, mely szerint az anyag (ami a maga természetben nyilvánvalóan az érzék

és a gondolat híján van) volna amaz örökkévaló, első, gondolkodó lény. […] Ámde nem azért mondom mindezt, hogy bármiként is csökkentsem a lélek halhatatlanságába vetett hitet; mert itt nem valószínűségről, hanem tudásról beszélek; s nemcsak azt gondolom, hogy illik a filozófia szerénységéhez, ha nem nyilatkozik fensőségesen ott, ahol nem áll rendelkezésünkre ama bizonyíték, mely tudáshoz vezethetne, hanem azt is, hogy hasznunkra válik, ha megismerjük, valójában milyen határokig terjed ki tudásunk; minthogy azon állapot, melyben ez idő szerint vagyunk, nem a látás állapota, minélfogva számos dologban be kell érnünk a hittel s a valószínűséggel; ha pedig a most tárgyalt kérdésben, mely a lélek anyagtalanságát illeti, képességeink révén nem juthatunk el a bizonyításon nyugvó bizonyosságig, azt nem kell különösnek gondolnunk. Az erkölcs és a vallás magasztos céljai ugyanis mind kellő biztonságban vannak a lélek anyagtalanságának filozófiai bizonyítékai nélkül is[.] (IV.3.6.)

Ezt a megjegyzést számos kortársa úgy értelmezte, hogy Locke, szemérmes módon ugyan, de a materializmust propagálja.[20] Kicsit köntörfalaz: nem tudjuk, hogy végül is hogy áll a dolog, mondja. Megnyugtat szándékainak tisztasága felől: nem akarom én csökkenteni a lélek halhatatlanságába vetett hitet, csak éppen a tudás lehetőségeit firtatom. Semmi baj nem származik ebből a tanításból, folytatja, az erkölcs és a vallás magasztos céljai teljesen függetlenek ettől az egész dologtól. Tekintetbe véve, hogy Hobbes materializmusát akkoriban szinte mindenki veszélyes és kárhozatos tanításnak véli, a materialista tanítást tényleg retorikailag ilyen módon lett volna tanácsos elővezetni.

Valójában azonban mindhárom megjegyzés tökéletesen összhangban van Lockenak a test-lélek kérdésben tanúsított agnoszticizmusával. Az első megjegyzés nem azt állítja, hogy van bennem egy anyagtalan lény, hanem hogy nem vagyok „puszta, érzéketlen anyag". Ettől még lehetek olyan anyagi lény, amelyet Isten, miként az utolsó megjegyzésben szerepel, felruházott a gondolkodás képességével. Egy valóban anyagtalan lény nélkül pedig tényleg nem lehet gondolkodás: az anyag csak akkor képes gondolkodásra, ha Isten hozzáteszi a gondolkodás tehetségét. Ez döntő szerepet játszik Locke istenérvében, melyre az utolsó megjegyzésben is utal. Istennek ugyanis pont azért kell léteznie, mert az érzéketlen anyag önmagában nem hozhat létre gondolkodást (IV.10.10–17.). Vagyis itt pusztán arról van szó, hogy van bennem valami, ami képes a gondolkodásra, s hogy ez nem lenne lehetséges, ha nem létezne egy anyagtalan lény, ti. Isten. A második megjegyzéshez is az utolsó megjegyzés adja meg a kulcsot. Puszta valószínűségről van szó, nem tudásról. Locke ugyan nem árulja el, hogy ez miért valószínűbb az egyéb lehetőségeknél, de könnyen elképzelhető, hogy ennek magyarázata szintén istenérvében keresendő (Winkler, „Locke on Personal Identity", 159.). Isten gondolkodó lény, és Locke bebizonyítja róla, hogy anyagtalan szubsztancia. Mármost „az érzékeink számára hozzáférhetetlen dolgok-

☞ [20] A kortársak reakciójáról röviden lásd Yolton (*John Locke and the Way,* 148–66.). Locke hatásáról a 18. századbeli angol és francia materializmusra pedig szintén Yoltontól (*Thinking Matter* és *Locke and French Materialism*). Újabban Kemerling érvelt amellett, hogy Locke a materializmus felé töri az utat („Locke on the Essence of Soul").

ban az analógia a valószínűség legfőbb szabálya" (IV.16.12.). Márpedig az analógia azt diktálja, hogy ha Isten anyagtalan, akkor, gondolkodó lények lévén, bennünk is van valami anyagtalan. Ami pedig az utolsó megjegyzést illeti, annak (kripto)materialista élét két dolog csorbítja. Az egyik a második megjegyzés, ti. hogy valószínűleg egy immateriális szubsztrátum végzi bennünk a gondolkodást. A másik a megjegyzés kontextusa. Locke azt kívánja ezzel a példával illusztrálni, hogy milyen keveset tudunk. Azt pedig, hogy nem tudjuk, miféle szubsztrátum felelős a gondolkodásért, már a szubsztancia fejezetben is hangsúlyozta.

Ez az ismeretelméleti alapú semlegesség összhangban van azzal, ahogy Locke ama teológiai kérdéssel kapcsolatban viselkedik, hogy mi lesz velünk halálunk után. Meghalunk, majd testben feltámadunk, ahogy Szentírás tanítja. De mi történik a kettő között? Ha a gondolkodást a gondolkodás képességével felruházott anyag végzi bennünk, akkor a halál és a feltámadás között nem létezünk. Ha a gondolkodásért valamilyen immateriális szubsztrátum, vagyis a lélek a felelős, akkor valamilyen értelemben létezünk. Ha tehát Locke állást foglalna arról, hogy mi történik a halál és a feltámadás között, az elárulná, hogy valójában mit is gondol a test és lélek viszonyáról. Csakhogy e kérdést sehol nem tárgyalja explicit módon, s a halál és a feltámadás leírására alkalmazott kifejezései sem sugallnak egyértelmű választ (Wainright, „Introduction", 53–4.).

IRODALOM

1. LOCKE MŰVEI

A Discourse on Miracles, Works, IX., 256–65.

A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians i–ii, szerk. Arthur W. Wainright, Oxford: Clarendon Press, 1987.

An Early Draft of Locke's Essay, together with excerpts from his Journal, szerk. R. I. Aaron és Jocelyn Gibb, Oxford: Oxford University Press, 1936.

An Essay concerning Human Understanding, szerk. és előszó Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1975.

An Examination of P. Malebranche's Opinion, *Works,* IX, 211–55.

Drafts for the Essay Concerning Human Understanding and Other Philosophical Writings, szerk. Peter H. Nidditch és G. A. J. Rogers, *Volume I: Drafts A and B,* Oxford: Clarendon Press, 1990.

Elements of Natural Philosophy, *Works,* III, 277–304.

Értekezés az emberi értelemről, ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid, Budapest: Osiris, 2003.

Essays on Law of Nature, ford. és szerk. W. von Leyden, Oxford: Clarendon Press, 1954.

Levél a vallási türelemről, Halasy–Nagy József fordítása Gecse Gusztáv átdolgozásában, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973.

„Locke's First Reply to John Norris", szerk. Richard Acworth, *Locke Newsletter* 2. (1971), 7–11.

„Method", *Journal of the History of Ideas* 48. (1987), 70–2.

„Of Ethics in General", Lord King, *The Life of John Locke,* Vol. II. 122–33.

Of the Conduct of the Understanding, *Works,* III, 187–265.

Remarks upon some of Mr. Norris's Books, Works X, 247–59.

Some Thoughts Concerning Education, szerk., előszó, jegyzetek és kritikai apparátus John W. és Jean S. Yolton, Oxford: Clarendon Press, 1989.

The Correspondence of John Locke I–VIII, szerk. E. S. De Beer, Oxford: Clarendon Press, 1976–1988.

The Reasonableness of Christianity As delivered in the Scriptures, szerk. John C. Higgins–Biddle, Oxford: Clarendon Press, 1999.

The Works of John Locke in Ten Volumes, II. kiadás, London, 1812.

Two Treatises of Government, szerk. Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University, 1971.

2. EGYÉB IRODALOM

Aaron, Richard I., *John Locke* 2. kiad., Oxford: Clarendon, 1965.

Aarsleff, Hans, „Leibniz on Locke on Language", *American Philosophical Quarterly* 1. (1964), 165–88. (Újranyomva: *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, 120–45.)

Alexander, Peter, „Boyle and Locke on Primary and Secondary Qualities", *Locke on Human Understanding*, szerk. Ian C. Tipton, Oxford: Oxford University Press, 1977, 62–76. (Eredetileg: *Ratio* 16. (1974), 51–67.)
Alexander, Peter, „Curley on Locke and Boyle", *The Philosophical Review* 83. (1974), 229–37.
Alexander, Peter, *Ideas, Qualities and Corpuscles*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Allison, Henry E., „Locke's Theory of Personal Identity: A Re-Examination", *Locke on Human Understanding*, szerk. Ian C. Tipton, Oxford: Oxford University Press, 1977, 105–22. (Eredetileg: *Journal of the History of Ideas* 27. (1966), 41–58.)
Allison, Henry E. és Jolley, Nicholas, „Locke's Pyrrhic Victory", *Journal of the History of Ideas* 42. (1981), 672–4.
Alston, William P., *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964.
Alston, William P., és Bennett, Jonathan, „Locke on People and Substances", *The Philosophical Review* 97. (1988), 25–46.
Anstey, Peter R., *The Philosophy of Robert Boyle*, London és New York: Routledge, 2000.
Aquinói Szent Tamás, *A létezőről és a lényegről*, ford. és kommentálta Klima Gyula, Budapest: Helikon, 1990.
Ariew, Roger és Grene, Marjorie, „Ideas, in and before Descartes", *Journal of the History of Ideas* 56. (1995), 87–106.
Arisztotelész, *A lélek,* ford. Steiger Kornél, *Arisztotelész lélekfilozófiai írásai*, Budapest: Európa, 1988, 7–155.
Arisztotelész, *Első Analitika,* ford. Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós, *Organon*, szerk. Szalai Sándor, Budapest: Akadémiai, 1979, 121–380.
Arisztotelész, *Herméneutika*, ford. Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós, *Organon*, szerk. Szalai Sándor, Budapest: Akadémiai, 1979, 69–117.
Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika,* ford. Szabó Miklós, Budapest: Magyar Helikon, 1971.
Arisztotelész, *Posterior Analytics*, ford. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle,* szerk. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984, 114–66.
Armstrong, D. M. (szerk.), *Berkeley's Philosophical Writings*, London: Collier – Macmillan, 1965.
Arnauld, Antoine, *On True and False Ideas*, ford. és előszó Stephen Gaukroger, Manchester: Manchester University Press, 1990.
Arnauld, Antoine, *The Art of Thinking. Port Royal Logic,* ford. James Dickoff és Patricia James, Indianapolis, New York, Kansas City: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1964.
Ashcraft, Richard, „Faith and Knowledge in Locke's Philosophy", *John Locke: Problems and Perspectives,* szerk. John W. Yolton, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 194–223.
Ashworth, E. J. „'Do Words Signify Ideas or Things?' The Scholastic Sources of Locke's Theory of Language", *Journal of the History of Philosophy* 19. (1981), 299–326.
Ashworth, E. J. „Locke on Language", *Locke*, szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 175–98. (Eredetileg: *Canadian Journal of Philosophy* 14. (1984), 45–73.)
Atherton, Margaret, „Corpuscles, Mechanism, and Essentialism in Berkeley and Locke", *Journal of the History of Philosophy* 39. (1991), 47–67.
Atherton, Margaret, „Locke's Theory of Personal Identity", *Midwest Studies in Philosophy* 8. (1983), 273–93.
Atherton, Margaret, „Locke and the Issue Over Innateness", *Locke*, szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 48–59. (Eredetileg: *How Many Questions? Essays in Honor of Sidney Morgenbesser*, Indianapolis: Hackett, 1983, 223–42.)

Atherton, Margaret, „The Inessentiality of Lockean Essences", *Locke,* szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 199–213. (Eredetileg: *Canadian Journal of Philosophy* 14. (1984), 277–93.)

Ayers, Michael R., „Are Locke's 'Ideas' Images, Intentional Objects or Natural Signs?", *Locke Newsletter* 17. (1986), 3–36.

Ayers, Michael R., „Ideas and Objective Being", *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, szerk. Michael Ayers és Daniel Garber, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, II. kötet, 1062–107.

Ayers, Michael R., *Locke: Epistemology and Ontology*, Vol. 1–2., London és New York: Routledge, 1991. „Locke's Logical Atomism", *Proceedings of the British Academy* 67. (1981), 209–25.

Ayers, Michael R., „Locke versus Aristotle on Natural Kinds", *Journal of Philosophy* 78. (1981), 247–71.

Ayers, Michael R., „Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's Essay", *The Philosophical Review* 90. (1981), 210–51.

Ayers, Michael R., „The Foundations of Knowledge and the Logic of Substance: The Structure of Locke's General Philosophy", *Locke*, szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 24-47. (Eredetileg: *Locke's Philosophy: Content and Context*, szerk. G. A. J. Rogers, Oxford: Clarendon Press, 1994. 49–73.)

Ayers, Michael R., „The Ideas of Power and Substance in Locke's Philosophy", *Locke on Human Understanding*, szerk. Ian C. Tipton, Oxford: Oxford University Press, 1977, 77-104. (Eredetileg: *Philosophical Quarterly* 25. (1975), 1–27.)

Ayers, Michael R., „Theories of Knowledge and Belief", *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, szerk. Michael Ayers és Daniel Garber, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. II. KÖTET, 1003–61.

Bacon, Francis, *Novum Organum* I., *Új Atlantisz*, ford. Csatlós János ill. Sarkady János, Budapest: Nippon, 1995.

Barnes, Jonathan, „Mr. Locke's Darling Notion", *The Philosophical Quarterly* 22. (1972), 193–214.

Beck, Lewis White, „Analytic and Synthetic Judgments before Kant", *Essays on Kant and Hume,* New Haven és London: Yale University Press, 1978, 80–100.

Behan, David P., „Locke on Person and Personal Identity", *Canadian Journal for Philosophy* 9. (1979), 53–75.

Bennett, Jonathan, „Infallibility and Modal Knowledge in Some Early Modern Philosophers", *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, szerk. Timothy Smiley, *Proceedings of the British Academy* 103. Oxford: Oxford University Press, 2000, 139–66.

Bennett, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes,* Oxford: Oxford University Press, 1971.

Bennett, Jonathan, „Substance, Reality, and Qualities", *Locke and Berkeley*, szerk. C. B. Martin és D. M. Armstrong, Notre Dame, Ind. és London: University of Notre Dame Press, 1968, 86–124. (Eredetileg: *American Philosophical Quarterly* 2. (1965), 1–17.)

Bennett, Jonathan, „Substratum", *Locke,* szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 129–48. (Eredetileg: *History of Philosophy Quarterly* 4. (1987), 197–215.)

Berchielli, Laura, „Color, Space, and Figure in Locke: An Interpretation of the Molyneux Problem", *Journal of the History of Philosophy* 40. (2002), 47–65.

Berkeley, George, *Alciphron or The Minute Philosopher*, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne,* szerk. A. A. Luce és T. E. Jessop, London: Thomas Nelson and Sons, 1948–1957, 3. kötet.

Berkeley, George, *Értekezés a látás új elméletéről*, ford. Faragó Szabó István, *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*, szerk. Altrichter Ferenc, Budapest: Gondolat, 1985, 37–141.

Berkeley, George, *Hülasz és Philonusz három párbeszéde*, ford. Vámosi Pál, *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*, szerk. Altrichter Ferenc, Budapest: Gondolat, 1985, 273–413.

Berkeley, George, *Philosophical Commentaries*, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne,* szerk. A. A. Luce és T. E. Jessop, London: Thomas Nelson and Sons, 1948–1957, 1. kötet, 9–104.

Berkeley, George, *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*, ford. Fehér Márta, *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*, szerk. Altrichter Ferenc, Budapest: Gondolat, 1985, 147–272.

Bolton, Martha Brandt, „A Defense of Locke and the Representative Theory of Perception", *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume* 4. (1978), 101–20.

Bolton, Martha Brandt, „Locke and Pyrrhonism: The Doctrine of Primary and Secondary Qualities", *The Skeptical Tradition*, szerk. Myles Burnyeat, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 353–75.

Bolton, Martha Brandt, „Locke on Identity: The Scheme of Simple and Compounded Things", *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*, szerk. Kenneth F. Barker és Jorge J. E. Garcia, Albany: State University of New York Press, 1994, 103–31.

Bolton, Martha Brandt, „Substances, Substrata, and Names of Substances in Locke's *Essay*", *Locke*, szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 106–28. (Eredetileg: *The Philosophical Review* 85. (1976), 488–513.)

Bolton, Martha Brandt, „The Origins of Locke's Doctrines of Primary and Secondary Qualities", *Philosophical Quarterly* 26. (1976), 305–16.

Bolton, Martha Brandt, „The Real Molyneux Question and the Bases of Locke's Answer", *Locke's Philosophy: Content and Context,* szerk. G. A. J. Rogers, Oxford: Clarendon Press, 1994, 75–99.

Bolton, Martha Brandt, „The Relevance of Locke's Theory of Ideas to His Doctrine of Nominal Essence and Anti-Essentialist Semantic Theory", *Locke,* szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 106–28. (Eredetileg: „The Idea-Theoretic Basis of Locke's Anti-Essentialist Doctrine of Nominal Essence", *Mind, Ideas and Objects,* szerk. P. D. Cummins és G. Zoeller, Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1992, 85–95.)

Bolton, Martha Brandt, „Univerals, Essences, and Abstract Entities", *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, szerk. Michael Ayers és Daniel Garber, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 1. kötet, 178–211.

Boyle, Robert, *The Origin of Forms and Qualities*, *The Works of Robert Boyle*, Vol. 5., szerk. Michael Hunter és Edward B. Davis, London: Pickering and Chatto, 1999, 281–491.

The Skeptical Chymist, *The Works of Robert Boyle*, Vol. 2., szerk. Michael Hunter és Edward B. Davis, London: Pickering and Chatto, 1999, 205–378.

Brandt, Reinhard, „Historical Observations on the Genesis of the Three-Dimensional Optical Picture (Gassendi, Locke, Berkeley)", *Ratio* 17. (1975), 176–90.

Brandt, Reinhard, „The Centre-Point of Locke's Philosophy: An Outline", *Locke Newsletter* 14. (1983), 27–33.

Brandt, Reinhard, „Zu Lockes Lehre vom Privateigentum", *Kant-Studien* 63. (1972), 426–35. és Klemme, Heiner F., „Zur Sprachphilosophie", *John Locke: Essay über den menschlichen Verstand,* szerk. Udo Thiel, Berlin: Akademie Verlag, 1997, 169–84.

Buchdahl, Gerd, *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins: Descartes to Kant*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1969.
Butler, Joseph, „Of Personal Identity", *Personal Identity*, szerk. John Perry, Berkeley és Los Angeles: University of California Press, 1975, 99–105. (Eredetileg: *The Analogy of Religion*, „First Appendix", 1736.)
Campbell, John, „Locke on Qualities", *Locke*, szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 69–85. (Eredetileg: *Canadian Journal of Philosophy* 10. (1980), 567–85.)
Carter, Walter B., „Classification of Ideas in Locke's Essay", *Dialogue* 2. (1963–64), 25–41.
Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosopie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin: Bruno Cassirer, 1922–3.
Chalmers, David, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory,* New York és Oxford: Oxford University Press, 1996.
Chappell, Vere, „Locke and Relative Identity", *History of Philosophy Quarterly* 6. (1989), 69–83.
Chappell, Vere, „Locke on the Freedom of the Will", *Locke*, szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 87–105. (Eredetileg: *Locke's Philosophy: Content and Context,* szerk. G. A. J. Rogers, Oxford: Clarendon Press, 1994, 101–21.)
Chappell, Vere, „Locke on the Intellectual Basis of Sin", *Journal of the History of Philosophy* 32. (1994), 197–207.
Chappell, Vere, „Locke on the Ontology of Matter, Living Things and Persons", *Philosophical Studies* 60. (1990), 19–32.
Chappell, Vere, „Locke on the Suspension of Desire", *Locke Newsletter* 28. (1998), 23–38.
Chappell, Vere, „Locke's Theory of Ideas", *The Cambridge Companion to Locke*, szerk. Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 26–55.
Chisholm, Roderick M., *Perceiving,* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1957.
Chomsky, Noam, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought,* New York és London: Harper and Row, 1966.
Chomsky, Noam, *Nyelv és elme,* ford. Zólyomi Gábor, *Mondattani szerkezetek. Nyelv és elme,* Budapest: Osiris, 1999.
Cicovacki, Predrag, „Locke on Mathematical Knowledge", *Journal of the History of Philosophy* 28. (1990), 511–24.
Cohen, Elliot D., „Reason and Experience in Locke's Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research* 45. (1984), 453–67.
Cohen, Murray, *Sensible Words: Linguistic Practice in England 1640–1785,* Baltimore és London: The John Hopkins University Press, 1977.
Colie, R. L., „The Social Language of John Locke: A Study in the History of Ideas", *The Journal of British Studies* 4. (1964), 29–51.
Colman, John, *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983.
Colman, John„Lockes Theorie der empirischen Erkenntnis", *Essay über den menschlichen Verstand,* szerk. Udo Thiel, Berlin: Akademie Verlag, 1997, 197–221.
Conroy, Graham P., „Berkeley on Moral Demonstrations", *Journal of the History of Ideas* 22. (1961), 205–14.
Cooke, Monte, „Arnauld's Alleged Representationalism", *Journal of the History of Philosophy* 12. (1974), 53–64.
Costa, Michael J., „What Cartesian Ideas Are Not", *Journal of the History of Ideas* 21. (1983), 537–50.
Crane, Tim, *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind,* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Crane, Tim, „The Nonconceptual Content of Experience", *Contents of Experience, Essays on Perception,* szerk. Tim Crane, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 136–58.
Cranston, Maurice, *John Locke: A Biography,* London: Longman, 1957.
Cronin, T. J., *Objective Being in Descartes and Suarez,* Róma: Analecta Gregoriana, 1966.
Cumberland, Richard, *A Treatise of the Laws of Nature,* ford. John Maxwell, London, 1727.
Cummins, Robert, „Two Troublesome Claims About Qualities in Locke's Essay", *The Philosophical Review* 84. (1975), 401–18.
Curley, E. M., „Locke, Boyle and the Distinction Between Primary and Secondary Qualities", *The Philosophical Review* 81. (1972), 438–64.
Darwall, Stephen, *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740,* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
De Almeida, Claudio, „Locke on Knowledge and Trifling Propositions", *Locke Newsletter* 22. (1991), 31–55.
De Jong, Willem R. és Van Woudenberg, René, „Testimony and John Locke's Principle of Evidence", *Locke Newsletter* 28. (1997), 87–103.
Descartes, René, *Értekezés a módszerről,* ford. Szemere Samu, *Válogatott filozófiai művei,* Budapest: Akadémiai, 1961.
Descartes, René, *Szabályok az értelem vezetésére,* ford. Szemere Samu, *Válogatott filozófiai művei,* Budapest: Akadémiai, 1961.
Descartes, René, *Philosophical Letters,* ford. és szerk. Anthony Kenny, Oxford: Clarendon, 1970.
Descartes, René, *Oeuvres de Descartes*, VOL. I–XI, szerk. Charles Adam és Paul Tannery, új kiad., Párizs: CNRS/Vrin, 1964–74. (AT-nek rövidítve)
Descartes, René, *Objections and Replies,* ford. John Cottingham, *The Philosophical Writings of Descartes,* VOL. II, ford. John Cottingham, Robert Stoothoff és Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 63–397.
Descartes, René, *Elmélkedések az első filozófiáról,* ford. Boros Gábor, Budapest: Atlantisz, 1994.
Descartes, René, *A filozófia alapelvei,* ford. Dékány András, Budapest: Osiris, 1996.
Descartes, René, *Megjegyzések egy nyomtatvánnyal kapcsolatban*, ford. Schmal Dániel, *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*, szerk. Boros Gábor és Schmal Dániel, Budapest: Osiris, 2000, 33–63.
De Waal, Cornelis, „Locke's Criterion for the Reality of ideas: Unambiguous but Untenable", *Locke Newsletter* 28. (1997), 29–50.
Dewey, John, „Substance, Power and Quality in Locke", *The Philosophical Review* 35. (1926), 22–38.
Downing, Lisa, „The Status of Mechanism in Locke's Essay", *The Philosophical Review* 107. (1998), 381–414.
Dupré, J., „Natural Kinds", *A Companion to the Philosophy of Science,* szerk. W. H. Newton-Smith, , Oxford: Blackwell, 1999, 311–9.
Farr, James: „The Way of Hypothesis: Locke on Method", *Journal of the History of Ideas* 48. (1987), 51–72.
Ferguson, Sally, „Are Locke's Abstract Ideas Fictions?", *The Review of Metaphysics* 53. (1999), 129–40.
Ferguson, Sally, „What Makes Simple Ideas Adequate: A Response to Bermúdez", *Locke Newsletter* 27. (1996), 31–41.
Ferreira, M. Jamie, „Locke's 'Constructive Skepticism – A Reappraisal", *Journal of the History of Philosophy* 24. (1986), 211–22.

Flage, Daniel E., „Locke's Relative Ideas", *Theoria* 47. (1981), 142–59.
Flew, Antony, „Locke and the Problem of Personal Identity", *Philosophy* 26. (1951), 53–68.
Føllesdall, Dagfin, „Husserl's Notion of Noema", Journal of Philosophy 66. (1969), 680–7.
Forrai, Gábor, „A természeti fajták és neveik: Locke versus Kripke–Putnam", in: *Bölcselet és analízis,* szerk. Farkas Katalin és Orthmayr Imre, Budapest: Eötvös, 2003, 47–60.
Forrai, Gábor, „Az ideák és neveik: miben tévedett Locke", *Minden filozófia „nyelvkritika"*, 1. kötet, szerk. Neumer Katalin: Budapest, Gondolat, 2004 (megjelenés alatt)
Forrai, Gábor, „Locke, a mechanika és Isten", *Tudomány és történet,* szerk. Forrai Gábor és Margitay Tihamér, Budapest: Typotex, 2002, 282–305.
Forrai, Gábor, „Locke az innátizmus ellen, Leibniz Locke ellen", in: *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a xvii–xviii. századról*, szerk. Boros Gábor, Budapest: Áron, 2003, 371–398.
Galperin, Daniel, „Locke as Anticipator of Putnam rather than Kripke on Natural Kinds", *History of Philosophy Quarterly* 12. (1995), 367–85.
Gassendi, Pierre: *Pierre Gassendi's Institutio Logica (1658)*, szerk. és ford. Howard Jones, Assen: Van Gorcum, 1981.
Gauthier, David, „Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke", *Canadian Journal of Philosophy* 7. (1977), 425–46.
Geach, Peter Thomas, *Reference and Generality,* Ithaca: Cornell University Press, 1962.
Gibson, James, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1918.
Gibson, James, „Locke's Theory of Mathematical Knowledge and a Possible Science of Ethics", *Mind* 5. (1896), 38–59.
Givner, David A., „Scientific Preconceptions in Locke's Philosophy of Language", *Journal for the History of Ideas* 23. (1962), 340–54.
Grayling, A. C., *An Introduction to Philosophical Logic,* London: Duckworth, 1990.
Grayling, A. C., „Újkori filozófia II: Az empiristák", ford. R. Török Gábor, *Filozófiai kalauz*, szerk. A. C. Grayling, Budapest: Akadémiai, 1997.
Greenlee, Douglas, „Locke's Idea of 'Idea'", *Locke on Human Understanding*, szerk. Ian C. Tipton, Oxford: Oxford University Press, 1977, 40–7.) (Eredetileg: *Theoria* 33. (1967), 98–106.)
Grice, H. P., „Personal Identity", *Mind* 50. (1941), 330–50.
Guyer, Paul, „Locke's Philosophy of Language", *The Cambridge Companion to Locke,* szerk. Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 115–45.
Hacking, Ian, *The Emergence of Probability*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Hacking, Ian, *Why does Language Matter to Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Hall, Roland, „'Idea' in Locke's Works", *Locke Newsletter* 21. (1990), 9–26.
Hall, Roland, „Locke and the Senses", *Locke Newsletter* 26. (1995), 13–27.
Hall, Roland, „Locke and Sensory Experience", *Locke Newsletter* 18. (1987), 11–31.
Harris, N. G. E. „Locke's Triangles", *Canadian Journal of Philosophy* 18. (1988), 31–42.
Helm, Paul, „Did Locke Capitulate to Molyneux?", *Journal of the History of Ideas* 42. (1981), 669–71.
Helm, Paul, „Locke on Faith and Knowledge", *Philosophical Quarterly* 23. (1973), 52–66.
Helm, Paul, „Locke's Theory of Personal Identity", *Philosophy* 54. (1979), 173–85.
Heyd, Thomas, „Locke's Arguments for the Resemblance Thesis Revisited", *Locke Newsletter* 25. (1994), 13–28.

Heyd, Thomas, „Locke's Simple Ideas, the Blooming, Buzzing Confusion and Quasi-Photographic Perception", *Locke Newsletter* 20. (1989), 17–33.
Higgins-Biddle, John C., „Introduction", *The Reasonableness of Christianity As delivered in the Scriptures*, szerk. John C. Higgins-Biddle, Oxford, Clarendon Press, 1999, xv–cxxxix.
Hobbes, Thomas, *Leviatán vagy Az egyházi és világi állam formája és hatalma*, ford. Vámosi Pál, Budapest: Kossuth, 1999.
Hobbes, Thomas, *De Corpore*, *The English Works of Thomas Hobbes*, szerk. Sir William Molesworth, vol. i., London, 1839.
Hobbes, Thomas, *On Liberty and Necessity*, *The English Works of Thomas Hobbes*, szerk. Sir William Molesworth, vol. iv., London, 1840, 229–78.
Hobbes, Thomas, *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*, *The English Works of Thomas Hobbes,* szerk. Sir William Molesworth, vol. v., London, 1841.
Hoffman, Paul, „Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas", *Pacific Philosophical Quarterly* 83. (2002), 163–79.
Hume, David, Értekezés az emberi természetről, ford. Bence György, Budapest: Gondolat, 1976.
Tanulmány az emberi értelemről, ford. Vámosi Pál, Budapest: Magyar Helikon, 1973.
Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, *Husserliana: gesammelte Werke,* Bd. 19., The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.
Jackson, Frank, *Perception*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Jackson, Frank, „What Mary Didn't Know", *Journal of Philosophy* 83. (1986), 291–95.
Jackson, Reginald, „Locke's Distinction Between Primary and Secondary Qualities", *Locke and Berkeley*, szerk. C. B. Martin és D. M. Armstrong, Notre Dame, Ind. és London: University of Notre Dame Press, 1968, 53–77. (Eredetileg: *Mind* 38. (1929), 1–25.)
Jacobs, Struan és McNeish, Allen, „Locke, McCann, and Voluntarism", *Pacific Philosophical Quarterly* 78. 1997, 349–62.
Jacovides, Michael, „Locke's Resemblance Theses", *The Philosophical Review* 108. (1994), 461–96.
James, Susan, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
Jolley, Nicholas, *Leibniz and Locke: A Study of the* New Essays on Human Understanding, Oxford: Clarendon, 1984.
Jolley, Nicholas, *Locke: His Philosophical Thought,* Oxford: Oxford University Press, 1999.
Jolley, Nicholas, *The Lights of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes,* Oxford: Oxford University Press, 1990.
Jones, R. F., *Ancients and Moderns,* St. Louis: Washington University, 1961.
Kahneman, D., Slovic, O. és Tversky, A. (szerk.), *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases,* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
Kant, Immanuel, *A tiszta ész kritikája,* ford. Kiss János, Szeged: Ictus, 1995.
Kant, Immanuel, *Az erkölcsök metafizikája*, ford. Berényi Gábor, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyarkorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája,* Budapest: Gondolat, 1991, 295–614.
Kant, Immanuel, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, ford. Berényi Gábor, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyarkorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája,* Budapest: Gondolat, 1991, 13–101.
Kant, Immanuel, *Der Streit mit Johann August Eberhard,* szerk. Marion Lauschke és Manfred Zahn, Hamburg: Felix Meiner, 1998.

Kant, Immanuel, *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, ford. John Éva és Tengelyi László, Budapest: Atlantisz, 1999.
Katz, David S. „Babel Revers'd: The Search for Universal Language and the Glorification of Hebrew", *Philo-Semitism and the Readmission of Jews to England 1603-55*, Oxford: Clarendon, 1982.
Keating, Laura, „Linking Mechanism and Subjectivity in Locke's *Essay*", Locke Studies 2. (2002), 53–79.
Keating, Laura, „Reconsidering the Basis of Locke's Primary-Secondary Quality Distinction", *British Journal of the History of Philosophy* 6. (1998), 169–92.
Kelemen, János, *A nyelvfilozófia kérdései Descartes-tól Rousseau-ig,* Budapest: Kossuth–Akadémiai, 1977.
Kelemen, János, *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig,* Budapest: Áron, 2000.
Kemerling, Garth, „Locke on the Essence of Soul", *Southern Journal of Philosophy* 17. (1979), 455–64. (Újranyomva: *Locke: Epistemology and Metaphysics*, szerk. U. Thiel, Dartmouth: Ashgate, 2002.)
Kienzle, Bertram, „Lockes Perspektiventheorie der persönlichen Identität", *Studia Leibnitiana* 17. (1985), 52–65.
Kienzle, Bertram, „Primäre und sekundäre Qualitäten bei John Locke", *Studia Leibnitiana* 21. (1989), 21–41.
King, Lord, *The Life of John Locke, with Extracts from his Corres+pondence, Journals and Common-Place Books*, London: Henry Colburn and Richard Bentley, New Burlington Street, 1830, vol. i-ii.
Knowlson, James, *Universal Language Schemes in England and France 1600-1800*, Toronto és Buffalo: University of Toronto Press, 1975.
Kretzmann, Norman, „The Main Thesis of Locke's Semantic Theory", *Locke on Human Understanding*, szerk. Ian C. Tipton, Oxford: Oxford University Press, 1977, 123–40. (Eredetileg: *The Philosophical Review* 77. (1968), 175–96.)
Kripke, Saul A., *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
Krüger, Lorenz, *Der Begriff des Empirismus: Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes*, Berlin: Walter de Gruyter, 1973.
Krüger, Lorenz, „The Concept of Experience in John Locke", *John Locke: Symposium Wolfenbüttel 1979,* szerk. Reinhard Brandt, Berlin és New York: Walter de Gruyter, 1981, 74–89.
Kulstad, Mark A., „Locke on Consciousness and Reflection", *Studia Leibnitiana* 16. (1984), 142–67.
Lamprecht, Sterling P., „Locke's Attack Upon Innate Ideas", *The Philosophical Review* 36. (1927), 145–65.
Landesman, Charles, „Locke's Theory of Meaning", *Journal of the History of Philosophy* 14. (1976), 23–35.
LaPorte, Joseph, „Locke's Semantics and the New Theory of Reference to Natural Kinds", *Locke Newsletter* 27. (1996), 48–64.
Laudan, Laurens, „The Nature and Source of Locke's Views on Hypothesis", *Locke on Human Understanding*, szerk. Ian C. Tipton, Oxford: Oxford University Press, 1977, 149–62. (Eredetileg: *Journal of the History of Ideas* 28. (1967), 211–23.)
Law, Stephen, „Locke and Two Notions of Natural Kind", *Locke Newsletter* 26. (1995), 69–94.
Leibniz, Wilhelm Gottfried, *Metafizikai értekezés*, ford. Endreffy Zoltán, *Leibniz válogatott filozófiai írásai*, Budapest: Európa, 1986. 5–56.

Leibniz, Wilhelm Gottfried, *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*, ford. Rácz Lajos, Budapest: MTA, 1930.
Lennon, Thomas M., „The Inherence Pattern and Descartes' Ideas", *Journal of the History of Philosophy* 12. (1974), 43–52.
Lievers, Menno, „The Molyneux Problem", *Journal of the History of Philosophy* 30. (1992), 399–416.
Losonsky, Michael, „Locke on Meaning and Signification", *Locke's Philosophy: Content and Context,* szerk. G. A. J. Rogers, Oxford: Clarendon Press, 1994, 123–41.
Lowe, E. J., „Necessity and the Will in Locke's Theory of Action", *History of Philosophy Quarterly* 3. (1986), 149–64.
Lowe, E. J., *Locke on Human Understanding,* London: Routledge, 1995.
Mackie, J. L., „Locke and Representative Perception", *Locke,* szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 60–68. (Eredetileg: Mackie, J. L., *Logic and Knowledge: Selected Papers 1,* Oxford: Clarendon Press 1985, 214–24.)
Mackie, J. L., „Locke's Anticipation of Kripke", *Analysis* 34. (1974), 177–80.
Mackie, J. L., *Problems from Locke,* Oxford: Clarendon Press, 1976.
Magri, Tito, „Locke, Suspension of Desire, and the Remote Good", *British Journal for the History of Philosophy* 8. (2000), 55–70.
Malebranche, Nicholas, *The Search After Truth*, ford. Thomas M. Lennon és Paul J. Olscamp, Columbus: Ohio State University Press, 1980.
Mandelbaum, Maurice, „Locke's Realism", *Philosophy, Science, and Sense Perception*, Baltimore: Johns Hopkins University, 1964, 1–60.
Marshall, John, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Martin, Raymond, „Locke's Psychology of Personal Identity, *Journal of the History of Philosophy* 38. (2000), 41–61.
Mattern, Ruth, „Locke on Clear Ideas, Demonstrative Knowledge, and the Existence of Substance", *Midwest Studies in Philosophy* 8. (1983), 259–72.
Mattern, Ruth, „Locke on Natural Kinds as the 'Workmanship of Understanding'", *Locke Newsletter* 17. (1986), 45–92.
Mattern, Ruth, „Locke: 'Our Knowledge, which Consists in Propositions'", *Locke*, szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 226–41. (Eredetileg: *Canadian Journal of Philosophy* 8. (1978), 677–95.)
Mattern, Ruth, „Moral Science and the Concept of Persons in Locke", *Locke,* szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 261–78. (Eredetileg: *The Philosophical Review* 89. (1980), 24–45.)
McCann, Edwin, „Locke on Identity: Matter, Life and Consciousness, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69. (1987), 54–77.
McCann, Edwin, „Lockean Mechanism", *Locke,* szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 242–260. (Eredetileg: *Philosophy, Its History and Historiography,* szerk. A. J. Holland, Dordrecht: Reidel, 209–31.)
McCann, Edwin, „Locke's Philosophy of Body", *The Cambridge Companion to Locke,* szerk. Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 56–88.
McCracken, Charles J., *Malebranche and British Philosophy,* Oxford: Clarendon Press, 1983.
McKitrick, Jennifer, „Reid's Foundation for the Primary/Secondary Quality Distinction", *Philosophical Quarterly* 52. (2002), 478–94.

McRae, Robert, „'Idea' as a Philosophical Term in the Seventeenth Century", *Journal of the History of Ideas* 26. (1965), 175–90.
Menn, Stephen, „The Greatest Stumbling Blocke: Descartes' Denial of Real Qualities", *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, szerk. Roger Ariew és Marjorie Grene, Chicago és London: The University of Chicago Press, 1995, 182–207.
Meyers, Robert G., „Locke, Analyticity and Trifling Propositions", *Locke Newsletter* 10. (1979), 83–96.
Milton, John R., „John Locke and the Nominalist Tradition", *John Locke: Symposium Wolfenbüttel,* szerk. Reinhard Brandt, Berlin: De Gruyter, 1981, 128–45.
Milton, John R., „Laws of Nature", *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy,* szerk. Michael Ayers és Daniel Garber, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 1. kötet, 680–701.
Milton, John R., „Locke, Medicine and the Mechanical Philosophy", *British Journal for the History of Philosophy* 9. (2001), 221–43.
Milton, John R., „Lockean Mechanism: A Comment", *Philosophy, Its History and Historiography*, szerk. A. J. Holland, Dordrecht: Reidel, 247–52.
Moore, George Edward, *Principia Ethica,* Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
Moulds, George, „The 'Right' and the „Good" in Locke's Writings", *Locke Newsletter* 3. (1972), 17–24.
Moyal, Georges J. D., „Locke, Innate Ideas and the Ethics of Belief", *Locke Newsletter* 10. (1979), 97–128.
Nadler, Steven, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester: Manchester University Press, 1989.
Nadler, Steven, „Doctrine of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy", *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, szerk. Michael Ayers és Daniel Garber, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 1. kötet, 513–52.
Nadler, Steven, *Malebranche and Ideas*, New York: Oxford University Press, 1993.
Nagel, Thomas, „What is it Like to be a Bat?", *The Philosophical Review* 83. (1974), 435–50.
Nathanson, Steven, „Locke's Theory of Ideas", *Journal of the History of Philosophy* 11. (1973), 29–42.
Newman, Lex, „Locke on the Idea of Substratum", *Pacific Philosophical Quarterly* 81. (2000), 291–324.
Nisbett, R. E. és Ross, L., *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment,* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1980.
Noonan, Harold W., *Personal Identity,* London és New York: Routledge, 1991.
Normore, Calvin, „Meaning and Objective Being: Descartes and his Sources", *Essays on Descartes'* Meditations, szerk. Amélie Oksenberg Rorty, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986, 223–41.
Norris, John, *Cursory Reflections upon a Book call'd An Essay Concerning Human Understanding In a Letter to a Friend*, London: S. Manship, 1690.
Norton, David Fate, „The Myth of 'British Empiricism'", *History of European Ideas* 1. (1981), 331–44.
Nuchelmans, Gabriel, *Judgment and Proposition from Descartes to Kant,* Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1983.
O'Connor, D. J, *John Locke,* New York, 1967. (eredetileg: Harmondsworth: Penguin, 1952.)
Odegard, Douglas: „Locke and General Knowledge: A Reconstruction", *History of Philosophy Quarterly* 10. (1993), 225–39.

Odegard, Douglas: „Locke and Mind-Body Dualism", *Philosophy* 45. (1970), 87–105.
Odegard, Douglas: „Locke on Certainty and Probability", *Locke Newsletter* 11. (1980), 77–88.
Osler, Margaret J., „John Locke and the Changing Ideal of Scientific Knowledge", *Journal of the History of Ideas* 31. (1970), 3–16.
Owen, David, „Locke on Real Essence", *History of Philosophy Quarterly* 8. (1991), 105–18.
Owen, David, „Locke on Reason, Probable Reasoning, and Opinion", *Locke Newsletter* 24. (1993), 35–79.
Owen, David, *Reason without Freedom: The Problem of Epistemic Normativity,* London és New York: Routledge, 2000.
Owen, David, „Review of John Locke and the Ethics of Belief by Nicholas Wolterstorff", *Locke Newsletter* 30. (1999), 103–127.
Palmer, David, „Boyle's Corpuscular Hypothesis and Locke's Primary-Secondary Quality Distinction", *Philosophical Studies* 29. (1975), 181–9.
Parfitt, Derek, *Reasons and Persons,* Oxford: Clarendon Press, 1984.
Passmore, J. A. „Locke and the Ethics of Belief", *Locke,* szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 279–99. (Eredetileg: *Proceedings of the British Academy* 64. (1978), 185–208.)
Parker, Samuel, *A Free and Impartial Censure of Platonick Philosophie, Being a Letter Written to his much Honoured Friend Mr. N. B.*, Oxford: W. Hall, 1666.
Perler, Dominik, *Repräsentation bei Descartes,* Frankfurt/M: Vittorio Klosterman, 1996.
Pufendorf, Samuel, *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo,* vol. 2. The Translation of the Edition of 1688., ford. C. H. Oldfather és W. A. Oldfather, Oxford és London: Clarendon Press és Humphrey Milford, 1934.
Putnam, Hilary, „Language and Philosophy", *Philosophical Papers,* vol II., Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 1–32.
Putnam, Hilary, „The Meaning of 'Meaning'", *Philosophical Papers,* vol II., Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 215–71.
Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, A Critical Edition, szerk. Derek. R. Brookes, annotációk Derek. R. Brookes és Knud Haakonssen, bev. Knud Haakonssen, University Park: Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.
Reese, William L. „The 'Experimentum Crucis' in Locke's Theory of Abstraction", *Philosophy and Phenomenological Research* 21. (1961), 490–500.
Rickless, Samuel C., „Locke on Primary and Secondary Qualities", *Pacific Philosophical Quarterly* 78. (1997), 297–319.
Rickless, Samuel C., „Locke on the Freedom of the Will", *Locke Newsletter* 31. (2000), 43–68.
Rogers, G. A. J., „Boyle, Locke and Reason", *Journal of the History of Ideas* 27. (1966), 205–16.
Rogers, G. A. J., „Innate Ideas and the Infinite: The Case of Locke and Descartes", *Locke Newsletter* 26. (1995), 49–67.
Rogers, G. A. J., „The Basis of Belief. Philosophy, Science and Religion in Seventeenth-Century England", *History of European Ideas* 6. (1985), 19–39.
Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy,* London: Allen and Unwin, 1946.
Ryle, Gilbert, „John Locke on the Human Understanding", *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays,* szerk. C. B. Martin és D. M. Armstrong, Notre Dame, Ind. és London: University of Notre Dame Press, 1968, 14–39. (Eredetileg: *Tercentenary Addresses on John Locke,* szerk. J. L. Stocks, Oxford: Oxford University Press, 1933.)
Salmon, Vivian, *The Study of Language in 17th Century England,* Amsterdam: John Benjamin, 1979.

Savile, Anthony „Leibniz's Contribution to the Theory of Innate Ideas", *Philosophy* 47. (1972), 113–24.
Schankula, H. A. S., „Locke, Descartes, and the Science of Nature", *Journal of the History of Ideas* 41. (1980), 459–77.
Schouls, Peter A., *Reasoned Freedom: John Locke and the Enlightenment,* Ithaca és London: Cornell University Press, 1992.
Schneewind, J. B. „Locke's Moral Philosophy", *The Cambridge Companion to Locke,* szerk. Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 199–225.
Sergeant, John, *Solid Philosophy Asserted Against the Fancies of the Ideists,* New York és London: Garland, 1984. (Eredetileg: London, 1696.)
Shapiro, Barbara J., *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England,* Princeton: Princeton University Press, 1983.
Sherlock, William, „A Digression concerning Connate Ideas, or Inbred Knowledge", *A Discourse Concerning the Happiness of Men,* PART I, London: W. Rogers, 1704, 124–64.
Shoemaker, Sydney, „Persons and Their Pasts", *American Philosophical Quarterly* 7. (1970), 269–85.
Slaughter, Mary M., *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century,* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
Smith, A. D., „Of Primary and Secondary Qualities", *The Philosophical Review* 99. (1990), 221–54.
Smith, David Woodruff és McIntyre, Ronald, *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language,* Dordrecth, Boston és London: D. Reidel, 1982.
Snyder, David, „Faith and Reason in Locke's Essay", *Journal of the History of Ideas* 47. (1986), 197–213.
Soles, David E., „Is Locke an Imagist?", *Locke Newsletter* 30. (1999), 17–66.
Soles, David E., „Locke's Empiricism and the Postulation of Unobservables", *Journal of the History of Philosophy* 23. (1985), 339–69.
Soles, David E., „Locke on Knowledge and Propositions", *Philosophical Topics* 13/2. (1985), 19–30.
Stewart, M. A., „Locke on Natural Kinds", *History of Philosophy Quarterly* 16. (1999), 277–96.
Stewart, M. A., „Locke's Atomism and the Classification of Ideas", I: *Locke Newsletter* 10. (1979), 53–82, II: 11. (1980), 25–62.
Stuart, Matthew, „Locke on Superaddition and Mechanism", *British Journal for the History of Philosophy* 3. (1998), 351–79.
Stuart, Matthew, „Locke's Geometrical Analogy", *History of Philosophy Quarterly* 13. (1996), 451–67.
Swabey, William Curtis: „Locke's Theory of Ideas", *The Philosophical Review* 42. (1933), 573–93.
Taylor, C. C. W., „Berkeley's Theory of Abstract Ideas", *Philosophical Quarterly* 28. (1978), 97–115.
Thiel, Udo (szerk.): „Individuation", *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy,* szerk. Michael Ayers és Daniel Garber, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. II. kötet, 212–62.
Thiel, Udo (szerk.), *Locke: Epistemology and Metaphysics,* Dartmouth: Ashgate, 2002.
Thiel, Udo, „Locke's Concept of Person", *John Locke: Symposium, Wolfenbüttel, 1979,* szerk. Reinhard Brandt, Berlin és New York: Walter de Gruyter, 1981, 181–92.
Thiel, Udo, *Lockes Theorie der personalen Identität,* Bonn: Bouvier, 1983.

Thiel, Udo, „Personal Identity", *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy,* szerk. Michael Ayers és Daniel Garber, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 1. kötet, 868–912.
Tomida, Yasuhiko, „The Imagist Interpretation of Locke Revisited", *Locke Newsletter* 27. (1996), 13–30.
Troyer, Charles, „Locke on the Names of Substances", *Locke Newsletter* 6. (1975), 27–39.
Urbach, Peter, *Francis Bacon's Philosophy of Science,* La Salle, Ill.: Open Court, 1986.
Uzgalis, William L., „The Anti-Essential Locke and Natural Kinds", *Philosophical Quarterly* 38. (1988), 330–9.
Vailati, Ezio, „Leibniz on Locke on Weakness of Will", *Journal of the History of Philosophy* 28. (1990), 213–28.
Van Leeuwen, Henry G., *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.
Vienne, Jean-Michel, „Locke on Real Essence and Internal Constitution", *Proceedings of the Aristotelian Society* 93. (1993), 139–53.
von Leyden, W. „Introduction", John Locke: *Essays on the Laws of Nature,* ford. és szerk. W. von Leyden, Oxford: Clarendon Press, 1954., 1–92.
Wainright, Arthur W., „Introduction", John Locke: *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*, szerk. Arthur W. Wainright, Oxford: Clarendon Press, 1987, VOL. 1., 1–99.
Wall, Grenville, „Locke's Attack on Innate Knowledge", *Locke on Human Understanding*, szerk. Ian C. Tipton, Oxford: Oxford University Press, 1977, 19–24. (Eredetileg: *Philosophy* 49. (1974), 414–19.)
Walmsley, Peter, „Dispute and Conversation: Probability and the Rhetoric of Natural Philosophy in Locke's Essay", *Journal of the History of Ideas* 54. (1993), 381–94.
Wedeking, Gary, „Locke on Personal Identity and the Trinity Controversy of the 1690s", *Dialogue* 29. (1990), 163–88.
Wells, Norman J., „Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez", *Journal of the History of Philosophy* 28. (1990), 33–61.
Wiggins, David: *Sameness and Substance*, Oxford: Blackwell, 1980.
Wilkerson, T. E., *Natural Kinds*, Aldershot: Avebury, 1995.
Wilkins, John, *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, London, 1668, facsimile újranyomás: Menston, 1968, *English Linguistics 1500-1800,* no. 119.
Williams, Bernard, „Personal Identity and Individuation", *Proceedings of the Aristotelian Society* 57. (1956-57), 229–52. (Újranyomva: *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.)
Wilson, Margaret, „Leibniz and Locke on First Truths", *Journal of the History of Ideas* 28. (1967), 347–66.
Wilson, Margaret, „Superadded Properties: A Reply to M. R. Ayers", *The Philosophical Review* 91. (1982), 247–52.
Wilson, Margaret, „Superadded Properties: The Limits of Mechanism in Locke", *American Philosophical Quarterly* 16. (1979), 143–57.
Winkler, Kenneth P., „Locke on Personal Identity", *Locke,* szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 149–74. (Eredetileg: *Journal of the History of Philosophy* 29. (1991), 201–26.)
Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások,* ford. Neumer Katalin, Budapest: Atlantisz, 1998.

Wolfram, Sybil, „On the Mistake of Identifying Locke's Trifling-Instructive Distinction with the Analytic-Synthetic Distinction", *Locke Newsletter* 11. (1980), 89–99.
Wolfram, Sybil, „Locke's Trifling-Instructive Distinction – a Reply", *Locke Newsletter* 9. (1978), 27–53.
Wolterstorff, Nicholas, *John Locke and the Ethics of Belief,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Woolhouse, R. S., *Locke,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
Woolhouse, R. S., „Locke, Leibniz, and the Reality of Ideas", *John Locke: Symposium Wolfenbüttel 1979,* szerk. Reinhard Brandt, Berlin és New York: Walter de Gruyter, 1981, 193–207.
Woolhouse, R. S., *Locke's Philosophy of Science and Knowledge,* Oxford: Blackwell, 1971.
Woolhouse, R. S., „Locke's Theory of Knowledge", *The Cambridge Companion to Locke,* szerk. Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 146–71.
Woozley, A. D., „Introduction", John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding,* szerk. A. D. Woozley, London: Collins, 1964, 9–51.
Woozley, A. D., „Some Remarks on Locke's Account of Knowledge", *Locke on Human Understanding,* szerk. Ian C. Tipton, Oxford: Oxford University Press, 1977, 141–48. (Eredetileg: *Locke Newsletter* 3. (1972) 7–17.)
Yaffe, Gideon, *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency,* Princeton: Princeton University Press, 2000.
Yaffe, Gideon, „Locke on Refraining, Suspending and the Freedom to Will", *History of Philosophy Quarterly* 18. (2001), 373–91.
Yolton, John W., *A Locke Dictionary,* Oxford: Blackwell, 1993.
Yolton, John W., *John Locke and the Way of Ideas,* Oxford: Oxford University Press, 1956.
Yolton, John W., „Ideas and Knowledge of in Seventeenth-Century Philosophy", *Journal of the History of Philosophy* 13 (1975), 145–66.
Yolton, John W., *Locke and French Materialism,* Oxford: Clarendon Press, 1991.
Yolton, John W., *Locke and the Compass of Human Understanding,* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
Yolton, John W., „Locke's Man", *Journal of the History of Ideas* 62. (2001), 665–83.
Yolton, John W., „On Being Present to the Mind: A Sketch for the History of an Idea", *Dialogue* 14. (1975), 373–88.
Yolton, John W., *Perceptual Acquaintance From Descartes to Reid,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
Yolton, John W., *Perception and Reality: A History from Descartes to Kant,* Ithaca és London: Cornell University Press, 1996.
Yolton, John W., *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain,* Oxford: Blackwell, 1984.
Yost, Jr., R. M., „Locke's Rejection of Hypotheses about Sub-Microscopic Events", *Journal of the History of Ideas* 12. (1951), 111–30.