

## A fakultások vitája – avagy Edward Herbert of Cherbury az innátizmusról\*

Edward Herbert of Cherbury filozófusi hírneve kétségtelenül sokat köszönhet John Locke-nak: mint az közismert, Locke az *Értekezés* első könyvében vitapartnereként hivatkozik rá, és bírálja a gyakorlati alapelvek velünkszületettségének neki tulajdonított tézisért (Locke 2003). Locke beszámolója szerint Herbert az egyetemes egyetértést tekintette a közös tudati tartalmaink velünkszületettsége melletti fő bizonyítéknak, cáfolata pedig annyira megsemmisítőnek hatott, hogy számos alkalommal felvetődött még az a kérdés is, hogy Locke miért éppen egy sokadrangú gondolkodót választott ellenfeléül (Forrai 2005. 61), Herbert pedig máig úgy él a filozófiatörténészek képzeletében, mint aki már a maga korában is idejétmúlt képzetek mellett kardoskodott csupán (vö. Reid 2015. 401–433).

Herbert megítélését ugyanakkor régóta döntően befolyásolja az a körülmény, hogy olvasói legtöbbször nem közvetlenül a szerző szövegeire alapozzák értelmezéseiket, hanem olyan másodlagos beszámolókra hagyatkoznak, amelyek sokszor kritikusak a herberti állásponttal szemben. Ez azonban könnyen vezethet félreértelmezésekhez. Napjainkra ugyanis a Herberttel foglalkozó (csekély számú) irodalomban például annak a gondolata is felütötte a fejét, hogy Lockeot esetleg nem is filozófiai megfontolások motiválhatták, mikor Herbertet pelengére állította, hanem sokkal inkább a Herbert személyét övező kedvezőtlen megítélések lehettek a dolog hátterében. Bár maga Herbert a *De veritate* című filozófiai traktátusát tartotta fő művének (vö. Bedford 1979. 1–29), számos kortársa inkább a – némi anakronizmussal élve – összehasonlító vallástudományi írásait (*De religione gentilium*, *De religione laici*) tekintette úttörőnek. Márpedig ezen írások voltak azok, amik Herbertet később a deizmus ódiómára tették érdemessé, mígnem a 17. század második felére neve egyenesen az ateizmussal és az egyházellenes uszítással vált rokon értelművé (vö. Kortholt 1680. 4–92).<sup>1</sup>

\* A tanulmány az NKFI/OTKA K 123839 és az NKFI/OTKA K 125012 támogatásával készült.

<sup>1</sup> A lutheránus teológus, Christian Kortholt főleg azért bírálta Herbertet, mert az utóbbi igazságfogalma nem engedte meg, hogy a kinyilatkoztatott vallásokat igaznak fogadjuk

Mindezek figyelembevételével tehát egyáltalán nem zárható ki, hogy Locke pusztán „retorikai érvnek” szánta Herbert nevének fölemlítését, hiszen ezáltal egy akkor már meglehetősen rossz hírnévnek örvendő személytől határolódhatott el (Serjeantson 2001. 217–238).

Írásomban arra teszek kísérletet, hogy ezen utóbbi állítást filozófiai érvekkel is alátámasszam: meglátásom szerint ugyanis, bár Locke és Herbert számos kérdésben a legkevésbé sem értettek volna egyet, az innatizmussal kapcsolatos nézeteik közel sem esnek olyan távol egymástól, mint ahogy azt Locke olvasói gondolni szokták, Locke módszere ugyanis számos ponton emlékeztet egyfajta szalmabáb elleni érvelésre.

Herbert mindazonáltal jó választásnak bizonyult Locke részéről, az értelmi igazságokról alkotott nézetei ugyanis – kellő távolságból nézve – valóban innatizmust sejtetnek. Herbert az értelmi megismerésért felelős fakultásnak (amit ő *természetes ösztönnek* nevez) két állapotát különíti el, egy potenciális és egy aktualizáltat. A potenciális állapotban levő képesség tekinthető szerinte a szigorú értelemben vett képességnek, míg az aktualizált állapot „egybeesik a közös tudati tartalommal” (Herbert 1966. 47), vagyis azzal az értelmi igazsággal, amit Locke velünk születettnek vél. Herbert ugyan sehol nem beszél velünk született fogalmakról, csakis velünk született képességeket említ, a kérdés mégis az lesz, hogy a potenciális állapotban lévő megismerő képesség már eleve tartalmazta-e a megjelenített ideát, vagy sem. Mint arra rá kívánok mutatni, a Herbert-féle értelmi igazságoknak adható olyan értelmezése, melyhez nem szükséges előfeltételeznünk tudati tartalmaink velünk születettségét.

Gondolatmenetem a következő nyomvonalon halad: (I) az első részben Locke Herberttel szembeni fenntartásait vázolom, és azt mutatom be, hogy a szerző az intencionális tartalmat eredendően nem implikáló képességek és az intencionális tartalmak elkülönítése révén igyekszik távol tartani magát a diszpozicionális innatizmustól. (II) A második részben arra mutatok rá, hogy a fenti distinkció Herbertnél is fellelhető: ezt először (1) a közös tudati tartalmak herberti elgondolásainak vázolásával teszem meg. Mint látni fogjuk, ezen tartalmak egyikéről-másikáról Herbert nyíltan is kijelenti, hogy tapasztalati eredetűek,

---

el. Szerinte ugyanis csakis az nevezhető igaznak, ami örökké és változatlanul igaz, vagyis a korrespondenciaelmélet értelmében megfogalmazott állításaink (miszerint egy állítás akkor tekinthető igaznak, ha az megfelel a világ valamely aktuális tényállásának) nem minősülnek igaznak. Az az állítás tehát, hogy „a víz meleg”, csakis akkor lenne igaznak tekinthető, ha a víz minden esetben meleg volna, és egy adott víz melegségére vonatkozóan legfeljebb valószínű állítások vonatkozhatnak. Az igazság ezen meglehetősen szigorú értelemben vett használatára Herbert már könyvének alcímében ígéretet tesz: „[az igazságnak] a valószínű, a lehetséges és a hamis dolgoktól való elhatárolása”. A fentiek miatt Kortholt a filozófiatörténet két másik, általa leginkább kártékonynak vélt szerzője (Hobbes és Spinoza) mellett juttatott helyet Herbertnek a *De Tribus Impostoribus Magnis* című írásában: „Valójában az angolok és hollandok között nőtt fel az a triumvirátus, akik – mint azt kommentárunkban bemutatjuk majd – egy új filozófia és eddig ismeretlen szubtilitások álarca alatt veszélybe sodorják a kereszténységet, és annak pusztulását mozdítják elő” (Kortholt 1680, 10).

és az ideáknak csupán egyetlen olyan csoportját találjuk nála, melynek esetében a velünkszületettség lehetősége felmerül. Amellett fogok azonban érvelni, hogy ezen csoport esetében sem szükséges az innátizmus előfeltételezése, hanem Herbert álláspontja sokkal inkább egyes empirista szerzőkére (különösen Francis Baconére) hasonlít. Ezt követően (2) a megismerőképességek működésének herberti elméletét vázolom, (3) különös tekintettel az általa természetes ösztönnek nevezett képességcsoportra, melyből – reményeim szerint – szintén látható lesz, hogy Herbert nem feltételezte intencionális tartalmaik velünkszületettségét. (4) Ezen a ponton Herbertnek a diszkarnált lélekre vonatkozó elszórt megállapításait hívom segítségül, melyek – az intencionális tartalmat eredendően nem implikáló képességek halhatatlanságának és az intencionális tartalmak halandóságának tézise által – rávilágíthatnak a kettő közti éles különbségre. Legvégül pedig (III) a cambridge-i platonista, Nathaniel Culverwell Herbert-olvasatát idézem fel annak bemutatása érdekében, hogy Herbertet a kortársai is a fentiekhez hasonló szemmel olvasták. Az utóbbi körülmény nem utolsósorban arra is rámutathat, hogy a Herbertet csupán a pürrhónizmussal szembeállítani szándékozó olvasatok (Popkin 1960. 154–174) igencsak reduktív jellegűek, mivel a Herbertet meghatározó szellemi miliőnek egyetlen – ámbár kétségkívül fontos – aspektusát domborítják ki csupán.

## I. MI AZ, AMI VELÜNK SZÜLETIK?

Mint az közismert, Locke mind az aktuális, mind pedig a diszpozicionális innátizmus álláspontjától el kívánt határolódni. Elgondolása szerint, ha születésünkkor valóban szert tennénk bizonyos állandósult benyomásokra (*constant impressions*), akkor azoknak aktuálisan is tudatában kellene lennünk. Mivel azonban ez nyilvánvalóan nincs így (mint azt azon gyermekek esetében is látjuk, akik a legalapvetőbb, önmagukban evidens állítások igazságát sem képesek belátni), a velünkszületettség eszméjének védelmezői kénytelenek a diszpozicionális innátizmus álláspontjára helyezkedni, és azt állítani, hogy velünk született ideáink aktualizációja előfeltételezi a helyes észhasználatot. Locke egyetért abban, hogy a helyes észhasználat szükséges feltétele az önmagukban evidens állítások belátásának, azt azonban tagadja, hogy mindez velünk született diszpozíciók aktualizációjának minősülne. Mint közismert, Locke egyedül azt fogadná el a velünkszületettség bizonyítékának, ha egy bizonyos ideáról az bizonyosodna be, hogy az nem lehetett tapasztalati eredetű.

Jóllehet tehát Locke nem ismerte el ideáink innáta mivoltát, azt azonban ő sem tagadhatta, hogy megismerő képességeink igenis velünk születettek: a diszpozicionális innátizmustól való elhatárolódása ennél fogva az intencionális tartalmak (ideák és alapelvek) és az intencionális tartalmat eredendően nem implikáló hajlamok (képességek és diszpozíciók) közötti distinkción alapult (vö.

de Rosa 2016. 157–175), Locke célja ugyanis annak bemutatása, hogy az emberek pusztán természetes képességeik (*natural faculties*) révén is képesek szert tenni mindazon tudásra, amivel rendelkeznek.

Ez azonban felettébb különössé teszi Locke Herbert-cáfolatát. Herbert ugyanis sehol nem állítja azt, hogy a – Locke által hevesen bírált – közös tudati tartalmaink velünk születettek lennének, ellenben ő is kizárólag *velünk született képességekről* (*facultates innatae*) beszél,<sup>2</sup> vagyis a fent említett distinkció nála is fellelhető. Ez azonban még mindig nyitva hagyja a diszpozicionális innatizmus lehetőségét, a szerző ráadásul igencsak félreérthetően fogalmaz, amikor azt állítja, hogy megismerő képességeink kibontják (*explicare*) számunkra intencionális tartalmaikat (ez ugyanis azt is sejtetheti akár, hogy az előbbiek már előzetesen tartalmazták őket).

## II. INNÁTISTA VOLT-E HERBERT?

### 1. A közös tudati tartalmak herberti elmélete

Első lépésként a közös tudati tartalmakat önmagukban, az őket létrehozó képességektől függetlenül mutatom be. Herbert ugyanis ezen tartalmaknak egy olyan, hármas felosztásával szolgál, ami *bizonyosságuk mértéke* szerint rangsorolja őket. Ami Locke olvasói számára különösnek hathat, az az, hogy velünk születettségről említést sem tesz a szerző, mi több, ezen tartalmak (2.) és (3.) csoportjánál – mint látni fogjuk – valósággal értelmetlen volna innatizmust feltételeznünk.

A közös tudati tartalmak, amiket a régiek κοινὰ ἔννοιαι-nak hívtak, olyan szent és sérthetetlen alapelvek voltak, melyekkel vitatkozni istentelenség [*nefas*] volt. Ezekhez álltak legközelebb azon biztos alapzatok [*fundamenta rata*], melyek tudniillik bár első pillantásra [*prima fronte*] igazak, mégis vizsgálat tárgyai lehetnek. Ennélfogva pedig azt kell látnunk, hogy a diszkurzív ész is segítségünkre van olyan esetekben, melyek végső soron kísérletekre [*experimenta*] vagy következtetésekre [*conclusiones*] szorúlnak. (Herbert 1966. 47.)

Herbert tehát (1) „szent alapelvektől” halad (2) „biztos alapzatokon” át a diszkurzív észből és kísérletekből levont (3) *következtetésekig*. Ezeknek azonban mindegyike közös tudati tartalomnak tekinthető, és legfeljebb megbízhatóságuk vagy szé-

<sup>2</sup> Lásd pl.: „fenntartjuk, hogy belénk vannak írva [*in nobis inscribi*] bizonyos belső képességek [*facultates aliquas internas*], amik az egyes igazságok formáját felveszik [*conformantur*] (Herbert 1966. 40); „jó okunk van azt hinni, hogy amely képességeink velünk születtek [*connascuntur*], azok a halállal sem vésznek el” (Herbert 1966. 45).

leszkörű elfogadottságuk mértékében térnek el egymástól. Fontos azonban leszögeznünk, hogy még a „szent alapelveket” sem övezi teljes körű egyetértés (*consensus omnium*), hiszen – ahogy azt Locke olvasói is tudhatják – a gyermekek és az őrültek képtelenek azok megragadására.

Hogyan pontosítja Herbert e meghatározásokat? (1) A legmegbízhatóbbnak vélt „szent alapelveket” azok azon intuitív belátások alkotják szerinte, amelyek „elfogadását semmilyen hezitálás nem előzi meg” (*nulla haesitatione excipiebantur*; másutt azonban a teljesen szokványos *sine mora* kifejezést is használja). (2) „Biztos alapzatok alatt” immár nem önmagukban evidens axiómákat, hanem belőlük levezetett következtetéseket, esetenként pedig tapasztalati úton szerzett ideákból absztrahált fogalmakat ért a szerző. Ezekkel kapcsolatosan azonban szerinte is megeshet, hogy „önmagukban talán nehezebben ragadhatók meg [*duriuscula*]”, mi több, annak lehetősége is fennáll, hogy esetleg tévedést foglalnak magukban (ti. „helytelenül megragadott vélekedés az alapjuk”). Ami külön érdekes, hogy a fentiek lehetnek deduktív vagy induktív eredetűek is (a vélekedések ugyanis mindig testi, azaz tapasztalati eredetű benyomásokat jelölnek Herbertnél), és mégis övezheti őket – jóllehet, kevésbé széleskörű – egyetértés. A közös tudati tartalmak harmadik csoportját ráadásul – nem kevésbé meglepő módon – (3) azok a tapasztalati eredetű „kísérletek [*experimenta*] és [belőlük levont] konklúziók” alkotják szerinte, amikre vagy a „gyakorlatias szorgalom vezet rá az embert, vagy pedig a vak véletlen [*fors*]” (Herbert 1966. 47).

Mindebből máris látható, hogy a közös tudati tartalmak herberti elmélete mennyire nem redukálható az innátizmus kérdésére: a (2) és (3) esetben legalábbis egyértelmű, hogy egyáltalán nem szükséges előfeltételeznünk az adott fogalmak velünk születettségét, hiszen vagy dedukcióból származnak, vagy pedig tapasztalatból eredő indukció az alapjuk. Az egyetlen eset, ahol az innátizmus „vádja” egyáltalán felmerülhet, az (1) intuitív belátások kérdése, ám annak késlekedés nélküli (*sine haesitatione*) belátása például, hogy a rész kisebb az egésznél, szintén nem győzte volna meg Locke-ot arról, hogy a részről és az egésztől alkotott fogalmaink velünk születettek volnának. Herbert azonban sehol nem is állít ilyet. Az ő elgondolása szerint minden ember rendelkezik azon képességekkel, melyek mind a rész, mind pedig az egész fogalmait elgondolhatóvá teszik számukra, és ugyancsak felruházza az embereket a mindezen fogalmak közti viszonyrendszer elgondolásának képességével is, azt azonban *expressis verbis* sehol nem állítja, hogy az előbb említett tudati tartalmak velünk születettek lennének.

Feltételezvé az, hogy Herbert implicit módon sem vélte az (1) csoportba tartozó alapelveket velünk születetteknek, a kettejük közti ellentmondás a következőképpen formalizálható: Locke olvasata szerint (P1) egy bizonyítandó kijelentést egyetemes egyetértés övez; (P2) amit egyetemes egyetértés övez, az velünk született; (P3) ami velünk született, az igaz; (C) a bizonyítandó kijelentés igaz (Forrai 2005. 63). A gond azonban az, hogy Herbert sehol sem állítja

(P2)-t és (P3)-at, álláspontja pedig ennél fogva sokkal inkább úgy rekonstruálható, hogy amennyiben (P1) a bizonyítandó kijelentést egyetemes egyetértés övezi, akkor (C) a bizonyítandó kijelentés igaz.

Innátizmusnak tehát semmi nyoma, az egész elgondolás pedig sokkal inkább egy baconiánus sémára emlékeztet: ha egy adott jelenség mindenki számára mindenkor azonosként jelentkezik, akkor az adott jelenség mentális reprezentációjáról kijelenthető, hogy adekvát viszonyban van a megjelenített tárggyal. A fenti kijelentés bizonyossága pedig egyenesen arányos mindazon beszámolók számával, amelyek azonosként tüntetik fel az adott tárgyat.

Innen nézve mindezt, már jóval kevésbé meglepő, hogy Herbertet a kortársai körében (vagyis még Kortholt és Locke bírálatai előtt) gyakran volt szokás baconiánusnak tekinteni: Pierre Gassendi például egy hozzá írott, ám végül el nem küldött levelében az „új Verulamiusnak” nevezi őt, amit a későbbi értelmezők leginkább egyfajta bóknak szoktak tekinteni Gassendi részéről (vö. Bedford 1979. 21; de Rémusat 1857. 408), mégsem biztos azonban, hogy Gassendi észrevételét ennyire komolytalannak kell tekintenünk (vö. Tenneman 2011. 113–141): meglátása szerint ugyanis Herbert minden törekvése a baconianizmus korrigálására irányult (amit éppen az értelmi megismerés bevezetése révén tarthatott megvalósíthatónak). Mivel ugyanis a baconi indukciós modell csupán valószerű (*probabile*) állításokkal szolgálhatott Herbert számára (s ezek az általa meghatározott igazságfogalom értelmében nem minősülhettek igazságoknak, lévén hogy az utóbbi megnevezést az örök és változatlan állítások számára tartotta fenn a szerző), Gassendi úgy vélte, hogy Herbert az érzéki percepcióinkat korrigálni képes értelmi igazságok bevezetése révén kívánta kijavítani – igaz, sikertelenül – a baconi sémát.

Gassendi szerint Herbert továbbá fölöslegesen vezette be a – Locke által más okból bírált – értelmi megismerés fogalmát (Gassendi 1658. 411; Hutton 2016. 109–110), az érzéki percepciók ugyanis mindenképp determinálnák szerinte a tárgyakról alkotott képzeleteinket, az értelemnek pedig nem lenne alkalma mindezek korrekciójára: „egyedül az értelem téved, amikor [a jelenségekről] hoz, vagy belőlük merít ítéletet” (Gassendi 1658. 412).

Állításom szerint azonban Gassendi – Locke-hoz hasonlóan – félreérti Herbertet ezen a ponton. Herbert ugyanis az igazságnak négy típusát különítette el: (a) a dolog igazságát (*veritas rei/objecti*), ami a megismerés tárgyának önmagában vett tulajdonságaira vonatkozik; (b) a megjelenés igazságát (*veritas apparentiae*), ami a megismerés tárgyának az érzékeink által megjelenített képzetét jelöli; (c) a fogalom igazságát (*veritas conceptus*), ami az előbbinek fogalmi megragadását foglalja magában; végül az (d) értelem igazságát (*veritas intellectus*).<sup>3</sup> Gassendi el-

<sup>3</sup> „[...] megkülönböztetjük a megjelenés minden igazságát, azoktól az igazságoktól, amik magukban a dolgokban vannak; mivel az előbbi feltételekhez kötött, az utóbbi pedig feltétlen; az előbbi valamiképpen a dologgal kapcsolatos [*reale quiddam*], az utóbbi pedig maga a dolog

gondolása szerint a fentiek mindegyike egyetlen oksági láncolatba szerveződik, melynek következtében egy inadekvát módon megragadott érzéki tárgy képze- te az értelmet is oly módon determinálná, hogy az kénytelen volna adekvátnak tekinteni az utóbbit (ha például a vízbe mártott evezőt töröttnek látom, és a megjelenés ezen igazsága határozza meg az igazság másik két fajtáját is, akkor az értelmem annak még a lehetőségét sem lesz képes elgondolni, hogy az eve- ző esetleg ép és sértetlen). Gassendi amiatt bírálja Herbertet, hogy a fenti séma úgy bonyolítja túl a baconi ismeretelméletet, hogy eközben semmi haszonnal nem kecsegtet elődjével szemben, ahol is az érzéki percepciók minősége hatá- rozta meg a tárgyról alkotott végső ítéletünket.

Olvasatom szerint azonban Gassendi félreérte Herbertet ezen a ponton: az igazság négy fajtája közül három ugyanis valóban okságilag előfeltételezi egy- mást, az értelem igazsága azonban nem tartozik ezen oksági láncba: a dolog ter- mészete (vagy Herbert szójárásával élve: igazsága) afficiálja az érzékelésért fele- lős fakultásokat, amik létrehozzák ezáltal a megjelenés igazságát, mely utóbbiak pedig azon belső fakultásokat hozzák mozgásba, amik a fogalom igazságának létrehozataláért felelősek. Az értelem igazsága ezzel szemben csakis azért fe- lelős, hogy a megfelelő tárgyakhoz a megfelelő megismerő fakultásokat illesz- sze, melynél fogva pedig az is értelmi igazságnak minősül majd, ha egy érzéki tárgyról adekvát percepcióval rendelkezem. Míg tehát az előbbieket szükséges előfeltételei egymásnak, s jól látható módon egy empirista sémát rajzolnak ki, az értelem igazságáról sehol nem állítja azt Herbert, hogy ugyanezen hierarchiában foglalna helyet. Az értelem igazságának ezzel szemben azt tartja, amikor egy ké- pesség helyesen veszi fel egy adott tárgy formáját (*recte conformatur*).

Összegezve tehát a fentieket: Gassendi valamiféle naív empirizmust tulajdo- nít Herbertnek (mely kritika már önmagában is meglepő lehet Locke olvasói számára): ennek értelmében Herbert olyan ítéleteket tekintett értelmi igaz- ságoknak szerinte, amik valójában a megismerés alsóbb szintjeiről származnak csupán. Meglátásom szerint ugyan Gassendi helytelenül értelmezi a Herbert-fé- le értelmi igazságok fogalmát (és ezért kénytelen azt vetni Herbert szemére, hogy rendszere egy kacifántos baconianizmus csupán), mindez azonban nem cáfolja azt a tényt, hogy Herbertet sokkal inkább empirista szerzőként olvasták még Locke előtti értelmezői (ahogy ezt később Nathaniel Culverwell esetében is látni fogjuk).

---

[...]” (Herbert 1966, 9). „A fogalom [*conceptus*] pedig nem mindig azonosul [*adaequantur*] töké- letesen a dolgokkal. Ha az érzékszerv például sérült, ha akár egyetlen rossz minőség is csorbát ejt rajta, ha a fogalmi megragadás alapjául szolgáló vélekedések [*praeconceptiones opinioniones*] hamisak, az egész fogalom hibás lesz. Ezen túlmenően tehát szükséges volt megállapítanunk, hogy az értelemnek is van igazsága, [és] csakis a velünk született értelem révén [*innata intelligentia*], vagy az utóbbinak a közös tudati tartalmait által lehet megítélni azt, hogy gyengélkedő képes- ségeink valamit vagy helyesen vagy másként érzékelnek.” (Herbert 1966, 11.)

## 2. A megismerő fakultások mibenléte Herbertnél

Mint már utaltunk rá, Herbertnek a megismerő képességeinkre vonatkozó meghatározása minden szokványos elképzeléssel szakít, a szerző ugyanis zavarba ejtő állítást tesz ezek számát illetően: „annyi megismerő képességgel rendelkezünk, ahány különbség található a világ dolgai között”. Mivel a „különbség” Herbert szerint az a *principium individuationis*, ami az egyes dolgokat elkülöníti egymástól, mindebből egyenesen következik, hogy határtalan számú megismerő képességgel kell rendelkezniünk. Mindez konzisztens azzal a herberti állásponttal, miszerint az emberi fakultások és a világ között analóg viszony áll fenn, vagyis nem kizárt, hogy Herbert valóban úgy gondolta, hogy a világ minden egyes dolgának vagy tényállásának megfelel egy-egy képesség az emberben (megismerő képességeink aktualizáltságát Herbert legtöbbször az „analógia létrehozása” (*analogiam stare*) megfogalmazással írja körül). Bizonyos értelmezők azonban óvatosabbak e téren, és úgy vélik, hogy Herbert szerint a különbségeknek csupán határtalan számú reprezentációja létezhet, melyeket azonban nem különböző képességek hoznak létre minden esetben, ennél fogva pedig nem kell az emberben határtalan számú képesség meglétét tételeznünk (Schneewind 1998. 177). A két értelmezés bármelyikét fogadjuk is el, annyi mindenképp biztosan látszik, hogy Herbert elgondolása nem szokványos.

A megismerő képességek száma tehát – mint láthattuk – szinte határtalan, Herbert mégis négy főbb csoportba osztja őket: (a) diszkurzív ész (*discursus*), (b) külső érzék (*sensus externus*), (c) belső érzék (*sensus internus*), (d) természetes ösztön (*instinctus naturalis*), melyek közül a (b), a (c) és a (d) analóg az igazságok előbb látott (b), (c) és (d) fajtájával: (b) a külső érzék hozza létre a megjelenés igazságát, (c) a belső érzék alkotja meg fogalmainkat, míg a (d) természetes ösztön felelős az értelmi igazságokért. A fenti igazságok azonban nem „egyenrangúak”, mert – mint láthattuk – igazság alatt szigorú értelemben az értelem igazságát érti a szerző, vagyis az igazságok fent említett négy típusa közül mégis ez az egyetlen, ami igazán jelentős.

Az értelmi igazságoknak az igazság többi fajtájához képest vett különbsége pedig – mint már láthattuk – abban ragadható meg, hogy az őket létrehozó *természetes ösztön egy metaszintű képesség*, melynek feladata – mint már láthattuk is – abban rejlik, hogy a megfelelő tárgy formáját a megfelelő képesség megfelelő módon vegye fel (*recte conformatur*). Locke nyilvánvalóan tagadta volna ugyan egy efféle metaszintű képesség meglétét az emberben, azonban még egy ilyen észrevétel sem lett volna a perdöntő innátizmus kérdését illetően: a természetes ösztön ugyanis – mint látni fogjuk – eredendően nem implikálja azon intencionális tartalmakat, amiket az egyes képességek megjelenítenek a számunkra.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Herbert ezzel szemben az isteni előretudásnak tulajdonítja azt, hogy bizonyos képességeink olykor helyesen veszik fel a nekik megfelelő formákat: míg a közös tudati tartalmakat



### 3. A természetes ösztön és az értelem igazságának viszonya

A képességeknek a természetes ösztön alá eső csoportját Herbert az isteni előrelátás legközelebbi eszközének (*proximum instrumentum providentiae*) is nevezi, míg az általa létrehozott közös tudati tartalmakat az isteni előrelátás közvetítő eszközeinek (*media providentiae*) hívja.<sup>5</sup> Mindezek pedig abban érhetők tetten, hogy az általunk létrehozott tartalmakat egyetemes egyetértés övezi:

Ennek kapcsán előre kell bocsájtanunk, hogy mindaz, ami egy és ugyanazon módon jelentkezik mindennel kapcsolatban [*in omnibus*], arról úgy véljük, hogy a természetes ösztönből ered (Herbert 1966. 53).

Ahogy pedig már említettük, természetes ösztön alatt két eltérő dolgot ért a szerző: (1) olyan képességet, mely potenciálisan képes arra, hogy felvegye bizonyos tárgyak formáit; (2) magát az aktualizált formát, ami azonos, avagy „egybeesik a közös tudati tartalommal” (Herbert 1966. 47).

Mivel nem rendelkezünk megfelelő szavakkal [...], természetes ösztön alatt olykor a formát felvevő képességet, olykor pedig a forma felvételének aktusát értjük, vagyis azt, amikor az utóbbi reprezentációt hoz létre [*in sensum deductam*]; ha ez [utóbbit] elfogadjuk, akkor a fentieknek a következő meghatározása adható: a közös tudati tartalmak és a természetes ösztönök ugyanazt jelentik (Herbert 1966. 44).

Herbert jól láthatóan maga is nyelvi korlátokra hivatkozik, amikor az *intencionális tartalmat eredendően nem implikáló képességet* és az *intencionális tartalmat* ugyanazzal a kifejezéssel jelöli, szóhasználata azonban mégis ellentmondani látszik eredeti tézisünknek, miszerint a kettő nála is elválik egymástól. A következőkben amellett fogok érvelni, hogy Herbert maga is egyértelműen a kettő közti distinkció

---

az isteni előretudás közvetítőeszközeinek (*media providentiae*) tekinti, az őket létrehozó természetes ösztönt sokszor az isteni előretudás legközelibb eszközeként (*proximum instrumentum providentiae*) definiálja.

<sup>5</sup> Fontos azonban leszögeznünk, hogy nem csupán az ember rendelkezik ezen gyűjtőnév alá tartozó képességekkel, hanem a teremtett dolgok mindegyike (az élettelen ásványoktól egészen az értelmes lényekig), és ez felelős – az adott teremtmény egyéb diszpozícióinak megfelelően – az érzékelésért vagy más esetben a magasabb szintű kognitív funkciókért is. „Ne riasszon el a csecsemők és embriók állapota, ugyanis ezeket is az isteni gondviselés irányítja, ami igazságos és jámbor, jóllehet titkos és rejtett ítélete révén ítél a dolgok felől; [...] ha ez [ti. a természetes ösztön] az elemekben, ásványokban, növényekben, állatokban a fajok sokfélesége szerint egy és ugyanazon módon hoz létre cselekvéseket [*prodit actiones*], benünk vajon miért ne ez hozná létre őket [*praestiterit*]?” (Herbert 1966. 41.) A természetes ösztön tehát – mind az ásványok, mind pedig az emberek esetében – nem specifikus funkciókért felel (vagyis a feladata nem olyan, mint a szemnek a látás), hanem ez az, ami a megfelelő tárgyakhoz a megfelelő képességeinket rendeli hozzá (vagyis azért felelős, hogy egy vizuális inger esetén például a látásért felelős képességeket aktualizálja).

mellett foglalt állást, a fenti, erősen félreérthető megfogalmazás pedig valóban akár nyelvi korlátoknak is betudható: a Herbert által használt terminológia (formafelvétel – *conformatio*) ugyanis arra látszik utalni, hogy az eredendően potenciális állapotban lévő képességek ténylegesen is felveszik tárgyaik formáit. Ha pedig helyesen tesszük ezt (*recte conformantur*), akkor egyetemes egyetértés fogja övezni őket, vagyis közös tudati tartalomnak minősülnek majd.

#### 4. A diszkarnált lélek megismerő képességei

Mindehhez pedig Herbertnek a diszkarnált lélekre vonatkozó meglátásai lesznek segítségünkre. Mint látni fogjuk, a szerző szerint megismerő képességeink halhatatlanok ugyan,<sup>6</sup> intencionális tartalmaik azonban nem. Az utóbbiak ugyanis a testi emlékezetbe íródnak életünk során, ami azonban maga is halandó. Mindez a következőképpen összegezhető: az (1) első, potenciális értelemben vett természetes ösztön (vagyis az intencionális tartalmat eredendően nem implikáló képesség) nem más, mint a lélek halhatatlan része, vagyis azon képességek aggregátuma, melyek a halállal sem enyésznek el. Az (2) második, aktuális értelemben vett természetes ösztön (ami „azonos” az intencionális tartalommal) viszont a közös tudati tartalmak aggregátumával azonos.

Mint láthattuk továbbá, Herbert a lélek halhatatlan részeként határozta meg a természetes ösztönt, ami azonban nem azonos a lélekkel magával, hanem a kettő viszonya tisztázásra szorul: a *lélek* vagy *elme* szavak ugyanis nem individuális lelkekre vagy elmékre látszanak utalni Herbertnél, hanem sokkal inkább egyfajta istenségre vagy logoszra. Mindez a természetes ösztön legáltalánosabb meghatározásából is kitérnik:

A természetes ösztön, amennyiben egy formát vesz fel [*conformatur*], nem maga az elme avagy a lélek, vagy a lélek mint a test viszonylatában elgondolt elme [...], hanem annak legközelebbi [*proxima*] emanációja [...], ami pedig olyannyira alapvető [*necessaria*], hogy úgy tűnik, még a halállal semvész el (Herbert 1633. 45).

Mindez hasonlóképp állítható Herbert szerint az összes velünk született képességről is: „Joggal hisszük, hogy amely képességünk velünk született [*nobis conascuntur facultates*], az még a halállal semvész el.” A halál után tehát a léleknek csupán egy része marad fenn Herbert szerint:

<sup>6</sup> Herbert nem sorolja azonban a megismerőképességek közé az érzékszerveket (*organa*), amelyek a halállal szerinte is elenyésznek. Az utóbbiakat Herbert olyan „ablakoknak” tekintti, amik átteresztek ugyan az ingereket (vagy kedvezőtlen esetben akár el is torzíthatják azokat), de aktívan nem vesznek részt a percepció folyamatában: „mármost a megismerő képességek nem mennek tönkre [*corrumpuntur*], hanem csupán az érzékszervek [*organa*]” (Herbert 1633. 46).

Ennélfogva aligha meglepő, ha egyesek halandónak kívánják tekinteni a lelket; ez a lélek azon részével kapcsolatban értendő ugyanis, ami tudniillik testi érzékeket használ, és ami ily módon alá van vetve a halálnak, mely révén megszűnik a mienk lenni. [...] Ahogy elpusztulnak tehát a külső tárgyak, [és] ahogy elpusztulnak a külsődleges dolgok megismeréséért felelős képességek [*facultates externae*], ki tagadná (amit tagadni istentelenség volna), hogy egységünk [*unitas nostra*] elpusztul, de társunkként velünk marad a természetes ösztönnek nevezett képesség, és hűségesen kibont majd új képességeket, melyek új tárgyakra vonatkoznak. (Herbert 1633. 46.)

Mindezek értelmében a lélek számos képessége, kiváltképp pedig a természetes ösztön a halál után is fennmarad, annak intencionális tartalmai azonban nem.

Az az emlékezet pedig, ami az emlékezésért felelős képesség és valamely durva fizikai tárgy közötti formafelvétel, a halállal láthatóan elvész, mivel az éf-féle tárgyak halandók és a pusztulásnak alávetettek. Azok az ideák azonban, amiket az elme (*mente*) vagy a lélek (*animo*) pecsételt az emlékezetbe, örökké létezni látszanak (Herbert 1966. 156).

Állításunk a következő: ha – mint láthattuk – a megismerő képességeink mégsem enyésznek el a halállal, intencionális tartalmai (vagy azoknak legalábbis egy része) viszont igen, akkor mégsem állíthatjuk azt, hogy az intencionális tartalmat eredendően nem implikáló képességként és intencionális tartalomként értett természetes ösztönök között azonosságot szabadna tételeznünk.

### III. HERBERT A KORTÁRSÁK SZEMÉBEN (NATHANIEL CULVERWELL)

Herbert kétségkívül tesz félreérthető kijelentéseket, melyek tekintetében álláspontját könnyen nevezhetnénk akár aktuális innátistának is. Az egyik ilyen megállapítása például arra vonatkozik, hogy, bár rendelkezünk a dolgok valódi természetével vagy formájával, mivel azok bizonyosan nem az érzékeken keresztül jut az elménkbe, nyilvánvalóan már korábbról fogva kellett hogy oda bepecsételve legyenek:

Ha nem lett volna belső tárházunkba már eredendően beírva [*nisi in foro interiore descriptum fuisset*], soha nem rendelkezünk a dolgok természetével (az azokkal kapcsolatos ismereteinket ugyanis nem a dolgokból szereztük) (Herbert 1966. 28).

A fenti kijelentés azonban arra vonatkozik csupán, hogy a tűz által gerjesztett hő- vagy fájdalomérzet nem a tűzből kerül át az emberbe, hanem az utóbbi már eleve rendelkezett a hő- vagy fájdalomérzet képességével. Herbert később ráadásul egészen nyilvánvalóvá teszi, hogy törekvései nem egyeznek az aktuális innátistákéval:

Ezeket a tartalmakat nem azért nevezzük közösnek, mert akarva-akaratlan kibomlanak minden emberben [*explicantur*], hanem azért tartjuk közöseknek őket, mert, ha csak nem torlaszoljuk el az utat előlük, a jövőben közösek lesznek [*communes futurae sunt*]; a közösek között pedig azok foglalják el az első helyet, amelyek minden tárgynak késlekedés nélkül [*nulla interposita mora*] felveszik a formáját (Herbert 1966. 48).

A Herbert által említett út azonban eltorlaszolható, mégpedig azáltal, hogy meggátoljuk képességeinket abban, hogy felvegyék bizonyos tárgyak formáit, de ez semmiben sem különbözne attól, mint ha behunynánk a szemünket, meggátolva ezáltal a látásért felelős fakultásainkat abban, hogy felvegyék a különböző tárgyak formáit.

Már korábban láthattuk, hogy Pierre Gassendi egy alapvetően baconiánus keretrendszerben próbálta Herbert munkáját értelmezni, bírálata pedig arra vonatkozott, hogy az értelmi megismerés herberti elmélete nem megfelelően képes korigálni a baconianizmus hiányosságait. A francia szerző mellett ráadásul a cambridge-i platonista, Nathaniel Culverwell is hasonló szemmel olvasta Herbert műveit. Az *Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* című írásában Culverwell azokat a „platonistákat” bírálta, akik szerint a szellem jelenti a „természet fényének” egyedüli forrását, vagyis akik szerint kizárólag az utóbbi nyújthat biztos ismeretet a világ dolgai felől. Mint mondja, a fenti platonisták (vagy nevezzük úgy: aktuális innátisták) szerint a vakoknak ismerniük kellene a színeket, a süketeknek pedig a hangokat, ha ideáik intencionális tartalmai eleve velük születtek volna.

Culverwell azonban nem tekintette efféle platonistának Herbertet. Mint mondja:

Van legalább egy szerzőnk, akinek helyenként igaza van, helyenként pedig téved (hiszen könyve is ezen két dologról szól), és aki rengeteget hivatkozik a <természetes ösztöneire>, ezért első ránézésre a platonisták közé sorolhatnánk. Ha azonban jobban odafigyelsz arra, amit mond, hamarosan látni fogod, hogy az általa használt fogalom egészen más, valami, ami sokkal szerencsésebb a másikfajta képzelgésnél. (Culverwell 1669. 128.)

Culverwell továbbá nem csupán az aktuális innátista platonistáktól határolja el Herbertet, hanem a diszpozicionális innátistáktól is. Herbert egyik legfőbb érényének azt tartja ugyanis, hogy ő egy *szellemi* és egy *testi szemmel* is felruházta az embert. Jóllehet, a kifejezések sehol nem fordulnak elő Herbertnél, Culverwell bizonyosan a *külső érzék* (*sensus externus*) és a *természetes ösztön* (*instinctus naturalis*) herberti terminusait fordítja ezekkel a szavakkal, szóhasználata pedig azt sugallja, hogy a szellemi és testi fakultások analóg módon működnek szerinte Herbertnél.

Számos különböző tárgy felől repülnek szikrák [*sparks*] és jelenségek az értelem felé. Az elme mindegyiket elkapja, gondjaiba veszi és felnagyítja [*blows them*] őket, a tudás gyertyája pedig így kap lángra. Ahogy pedig [Herbert] nem talált semmilyen velünk született [*connate*] színt, képet vagy alakzatot a külső szemében, ugyanígy nem talált semmilyen lenyomatot [*signatures*] az elméjében sem egészen addig, amíg bizonyos külső tárgyak meghatározott benyomásokat [*impressions*] nem tettek <fogékony elméjére>: azon rugalmas értelmére, ami elfogulatlanul áll készen bármilyen pecsét befogadására. (Culverwell 1669. 125.)

Mint az látható, a *két szem* működésmódja azonos Culverwell szerint: (1) ahogy a külső sem lát mindaddig, míg vizuális ingerek nem érik, úgy az elme (vagyis a szellemi szem) sem percipiál semmit ingerek nélkül. (2) Ahogy pedig a külső sem rendelkezett intencionális tárgyával azelőtt, hogy ingerek érték volna, úgy az elme sem rendelkezett ezekkel.

Amint az látható tehát, Herbert a kortársai szemében sem éppen az innátizmus valamely formájának volt a paradigmaticus képviselője. Jól láthatók ugyanakkor mindazon pontok is, amik kiváló táptalajul szolgáltak a fentiekől eltérő Herbert olvasatoknak a későbbiek során. Ennélfogva nem kizárt, hogy a Herbert-értelmezésekben tapasztalható radikális elmozdulás (melynek következtében empirista olvasatait egy csapásra innátista értelmezések váltották fel) a szerző személyének – korábban említett – kedvezőtlen megítélése miatt ment végbe (melyben közrejátszhatott azonban enigmatikus fogalmazásmódja is).

#### IV. ÖSSZEGZÉS

Dolgozatom célja annak bemutatása volt, hogy az innátizmussal kapcsolatos herberti és locke-i álláspontok nem különböznek számottevően, aminek értelmében igazat adhatunk azon értelmezőknek, akik szerint Locke bírálata elsődlegesen nem filozófiai tényezők motiválhatták. Ha ugyanis megengedhető az, hogy az intencionális tartalmak (ideák és alapelvek) és intencionális tartalmat eredendően nem implikáló hajlamok (képességek és diszpozíciók) közötti distinkciónak köszönhetően Locke álláspontja ne minősüljön diszpozicionális innátizmusnak, akkor ugyanezt el kell ismernünk Herbert esetében is.

Ezen állítást – mint láthattuk – a Herbertet jól ismerő kortársai is elfogadták volna, a 17. század végétől kezdődően azonban gyökeres fordulatot vett a szerző megítélése, ami a személye és könyve ellen címzett bírálatok mellett az értelmi megismerésre vonatkozó elgondolásainak is tulajdonítható.

## IRODALOM

- Bedford, Ronald David 1979. *The Defence of Truth. Herbert of Cherbury and the Seventeenth Century*. Manchester, Manchester University Press.
- Cherbury, Edward Herbert of 1966. *De Veritate*. Szerk. Günter Gawlick. Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Cuvelrwell, Nathaniel 1669. *Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*. Oxford.
- De Rémusat, Charles 1857. *Bacon sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusq' à nos jours*. Paris, Didier et C.
- De Rosa, Rafaella 2016. Locke's Critique of Innatism. In Matthew Stuart (szerk.) *A Companion to Locke*. Oxford, Blackwell. 157–175.
- Forrai Gábor 2005. *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan. 61–63.
- Gassendi, Pierre 1658. *Ad Librum D. Edoardi Herberti Angli De Veritate Epistola*. In *Petri Gassendi Opuscula Philosophica*. Tomus Tertius. Lyon, Laurentius Annison [faksimile: Stuttgart – Bad Cannstatt, F. Frommann. 1964]. 411–419.
- Hutton, Sarah 2016. *British Philosophy in the Seventeenth Century*. Oxford, Oxford University Press. 92–114.
- Kortholt, Christian 1680. *De Tribus Impostoribus Magnis*. Kiel, Joachim Reumann. 4–92.
- Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest, Osiris.
- Popkin, Richard 1960. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen, Koninklijke Van Gorcum & Comp. 154–174.
- Reid, Jasper 2015. The Common Consent Argument from Herbert to Hume. *Journal of the History of Philosophy*. 53/3. 401–433.
- Schneewind, Jerome 1998. *The Invention of Autonomy*. Cambridge, Cambridge University Press. 176–184.
- Serjeantson, Richard 2001. Herbert of Cherbury before Deism. The Early Reception of the De veritate. *Journal of the Seventeenth Century*. 16. 217–238.
- Tenneman, Wilhelm Gottlieb 2011. *Geschichte der Philosophie*. Nabu Press.