

*Martin Bertman*

## Kant a képzelőerőről – összevetés Hobbes és Hume felfogásával<sup>1</sup>

Kantnál a természet nem alapvető, hanem az emberi individuum identitásával együtt az észben gyökerező érzékfeletti vagy természetfeletti szférában alapozódik meg: a noumenális szférájában. Ezen megalapozás része az ész érzékekhez és képzelethez fűződő viszonyának újragondolása, elsősorban az érzelmekre építve. A történet Kant kritikai fordulatával kezdődött, amely a tudás szféráját a természetre szűkítette a determinatív okság fogalmára alapozva, a newtoni fizikát mintául véve. Ha erről az ugródeszkáról elrugaszkodunk, akkor Kant már nem tudást, hanem a reményben megalapozott „racionális hit” spekulációit kínálja, amely a nem-naturális, noumenális szférára vonatkozik. Kant a valóság ésszerűnek vélt rendszerének leírását három alapvető noumenális fogalommal egészíti ki: „Szabadság, Isten, Halhatatlanság”. Ezek a – fizikán és metafizikán túli – fogalmak lehetővé teszik számára, hogy az etikát a személy racionális identitásának középpontjába helyezze, és olyan haladáselméletet dolgozzon ki, amely a történelem célját a köztársasági politikában látja, úgy, hogy ez utóbbi a nem-naturális etikai identitást képviseli a természet szférájában.

Mielőtt belekezdenék annak tárgyalásába, hogy hogyan bontakozik ki Kant teljes koncepciója, miközben újkori filozófiai elődjeinek problémáit igyekszik elkerülni, az ellentét érzékeltetése kedvéért szót fogok ejteni az elmére vonatkozó modern, empirista teoretikus előzményekről. Elsősorban Hobbes és Hume azon közös megközelítését fogom tárgyalni, amely az érzékelést teszi meg kiindulópontnak, és amelynek folyamánya a képzelet – még a romantikus természet-misztikában is visszhangzó – naturalista felfogása. Kantéval ellentétes álláspontjuk lejárhatja az ész ontológiai felfogását, amely közös Kantnak a noumenális metafizikájában megnyilvánuló szisztematikus nézeteiben, ill. a klasszikus filozófiai hagyományban.

Hadd kezdjem két jellemző, bár kissé dogmatikus, klasszikus szöveggel. Az első így szól: „Ezekből, melyek a lelket szándéktalanul mozgásba hozzák, egyiket sem kell szenvedélynek neveznünk: ezeket, hogy úgy mondjam, a lélek inkább elszenveddi, semmint cselekszi. Tehát a szenvedély nem az, mikor a dolgok felmerülő képzelei mozgást keltenek bennünk, hanem ha átadjuk magunkat nekik, és e szándéktalan mozgások nyomán cselekszünk. [...] ezek a test rezdülései.” (SENECA: *De Ira*, II: 3.) A második szöveg a következő: „Amilyen egy vizesedény, olyan a lélek, és amilyen a vízre eső napsugár, olyanok a képzetek. Mármost mikor a víz mozgásba jön, úgy tűnik, mintha a napsugár is mozogna, de valójában nem mozog. És mikor valaki megszedül, nem a mesterségek és az erények zavarodnak össze, hanem a *pneuma*, melyben vannak. Ha ez helyreáll, ezek is helyreállnak.” (ΕΠΙΚΤΕΤΟΣ: *Értekezések*, III. könyv, III. értekezés, 20.)

<sup>1</sup> Az előadás Hobbes és Hume képzeletfogalmáról szóló része – lényegesen hosszabb formában – a Hume Society konferenciáján hangzott el (University of Nevada, Las Vegas, 2003 augusztus).

Ezekben a szövegekben az érzékelésnek van egy külső és egy belső oldala. A belső, stabil én, amely a hatást elszenvedi, egyfajta normatív elsőbbséggel rendelkezik. Az érzéseket két fajtára osztják: vannak olyanok, amelyek a – normatív szempontból meghatározó – valódi énhez tartoznak, és vannak olyanok, amelyek nem. Seneca szövegében az érzelmek a lelki stabilitáshoz, nem pedig a testi felindultsághoz vannak rendelve. Az érzelmek nem kapcsolódnak egy olyan képzelethez, melynek korlátlan hatalma van arra, hogy a valóságból a látszat világába vezessen. A második szövegben az erkölcsi erények a racionális rend összefüggésében nyerik el rögzített helyüket. A sztoikusok szerint a bölcs ember harmonikusan él és cselekszik; a racionalitásnak is van érzelmi oldala, amely különbözik a megbízhatatlan képzelettől.<sup>2</sup>

Bár Kant a természettel való szembe fordulást a modern korszak termékének tekinti, körvonalaiiban mégis sztoikus alapon áll. Szerinte az erkölcsi rend iránti tisztelet az egyetlen racionális (azaz: racionálisan megengedhető) érzelem, amely a bölcsesség, illetve az értelem szeretetének kevésbé biztosan megalapozott platóni fogalmára emlékeztet. A racionális személy tiszteletet érez a feltétlen és az egyetemes iránt: ez egy másik fajta szubjektivitás a természeti eredetű érzékelés változékony szubjektivitása mellett. Kant bizonyos mértékig sztoikus fordulatának értelmében, amely a természetet megfosztja elsőbbségétől és új alapokra próbálja helyezni, a normatív valóságot nem a szokás hozza létre, nem az ember konstruálja azért, hogy érdekeit érvényesítse. A normatív valóság ehelyett a természetfeletti, noumenális szférában van megalapozva. Hume-nak a klasszikus naturalista metafizikával szembeni szkeptikus ellenvetései hatással voltak a kanti álláspontra, amely a természetet megfosztja ontológiailag alapvető szerepétől. Kant logikailag motivált spekulációinak ontológiai fogalmai – Isten, az emberi lényeg vagy a *noumenon* – túlmutatnak a természetben érzékelhetőn. Kant helyet biztosít a remény számára a természet rendjén túl. Előfeltevése, hogy mivel az erkölcshez szükséges a szabadság, az erkölcs törvényszerű mivoltának a természet determinisztikus rendjén kívül kell lennie. A hume-i szkepszis meggyőzte Kantot arról, hogy a természet az időbeli létezés feltételeességének terhére viseli, ezért Rousseau rétorikailag hatásos, a normatív érzékenységre támaszkodó etikai orientációja nem fogadható el.

Hume-nak a morális cselekvést illető természetes érzületre vonatkozó gyenge álláspontja,<sup>3</sup> amely eltekint Hume saját radikális szkepticizmusától, de nem fogadja el a

<sup>2</sup> „[...] a világon háromfajta dolog van: egyik az, melynek formája változatlan, mentes a keletkezéstől és elmúlástól, sem önmagába nem fogad be sehonnán semmi mást, sem önmaga semmi másba be nem lép, láthatatlan és egyáltalán érzékelhetetlen: ő az, aminek szemléletére a belátás van rendelve; a második az elsővel azonos nevű és hozzá hasonló, érzékelhető, keletkező, folytonos mozgásban van, valamely helyen születik, s onnan ismét el is tűnik, az érzékeléssel együttjáró vélekedés számára hozzáférhető.” (PLATÓN 1984, 354–355, 52A.)

<sup>3</sup> Egy másik köznövi, aki lefordította Kant számára Hume *Dialogue on Natural Religion* c. művét, szintén intuitionista álláspontra helyezkedett, amely egyfajta „kegyes” miszticizmussal párosult. Ez a személy Hamann (1730–1787), akinek híve lett Kant egykori tanítványa, Herder (1744–1803).

Kant *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* c. írásában (1786) ezt olvassuk: „Ily módon egyeztetették össze egymással és az ésszel a híres J.-J. Rousseau oly gyakran félreértett s látszatra egymásnak ellentmondó megállapításai is. A *tudományok hatásáról* és az *emberek közötti egyenlőtlenségről* írott műveiben igen helyesen mutat rá arra az ellentmondásra, amely a kultúra s az emberi faj mint *fizikai* nem között feszül, mely utóbbiban minden individuumnak el kellene érnie rendeltetését. Ugyanakkor az *Emilben*, a *Társadalmi szerződésben* és más írásaiban ismét megkísérel megoldani a nehezebbik problémát: miképpen kell továbbhaladnia a kultúrának ahhoz, hogy az emberiség mint *erkölcsi* nem képességeit rendeltetésüknek megfelelően kifejlessze, s ne legyen többé ellentmondás az erkölcsi és a fizikai nem között. Ebből az ellentétből (mivel az emberré és egyben polgárrá *nevelés* igazi elvei szerint való kultúra talán még el sem kezdődött igazán, nemhogy beteljesedett volna) származik minden valódi baj, mely az emberi életet nyomasztja, s minden vétek, mely megbecsülné azt.” (Magyarul: Az emberi történelem feltehető kezdete, KANT 1980, 94–95.)

rousseau-i erős intuicionizmust sem, és amely szembenéz az erkölcstelenség tényével, nem alapozhatja meg Kant etikáját. Szembehelyezkedik a metafizikai naturalizmusmal is, mivel az ideák normatív torzításait az egész természet részének tekinti. A feltétlen szabadságot hangsúlyozó Kantnak szüksége volt egy olyan szférára, amelyben az erkölcsi autonómiával rendelkező lény létezik, aki – a természettől elkülönülve – normatív autoritássá válhat. Lehetne érvelni amellett, hogy Kant itt nem áll távol Platótól; nagy különbség viszont, hogy Kantnak helyet kellett biztosítania a determinista fizika számára (annak érvényességi körén belül). Kant noumenális szabadság iránti etikai igénye kritikai filozófiájának a naturalista metafizika elleni metodológiai támadásából nőtt ki; Kant célja az volt, hogy helyet biztosítson a newtoni tudománynak és a szabad, a természettől mentes, tiszta akaratnak. Ha az erkölcsnek szabadnak kell lennie, és ha természeti nézőpontból a cselekvés determinált, akkor az erkölcs elméletét nem lehet olyan, a természethez tartozó alapra helyezni, mint a társadalmi rend vagy az érzékelés által generált érzelmek. Ezekből ugyanis hiányzik az ész feltétlen és egyetemes aspektusa, amely ontológiailag a noumenális szférájában van megalapozva.

Kantnak a kritikai filozófián túli ontológiai spekulációi, amelyeket gondosan nem tudásként, hanem „racionális hitként” határoz meg, a zsidó–protestáns teizmusban – Isten és az általa teremtett természet gondolatában – találnak eszközt az észnek a noumenálisban való megalapozására, a jelenségek vagy a természet rendjét megőrizve a newtoni determinista tudomány számára. Ezek a spekulációk, amelyek kritikai filozófiájának kognitív korlátait érintik, olyan megalapozó *epistemont* keresnek, amely ésszerűséget biztosít az ítélőerő legabsztraktabb működése számára. Az ítélőerő szerint Isten megteremt és fenntartja a természetet a jelenségek rendjében (az emberi szenvedélyeket is beleértve); hogy milyen módon, az számunkra misztérium. A jelenségek ezen rendjében egyfajta determináltság uralkodik. A központi gondolatmenet *Az ítélőerő kritikájának* második részében található, ahol Kant „teleológiai elvről” beszél. A meghökkenítő megfogalmazás: „*zweckmaessig ohne Zweck*” (cél nélküli célszerűség) szerint lehetséges egyfajta perspektívaváltás. Erre az alábbiakban visszatérünk.

Kant megközelítésének fontosságát az adja, hogy mivel a tudásról szóló modernista érvelés történetében a klasszikus ész helyébe lépő képzelet empirista fogalma a Descartes-ra reagáló Hobbestól Hume-ig elméleti nehézségeket szült, Kant, amennyire csak a tudás kritikai filozófiájában lefektetett korlátai engedték, minél teljesebb még dogmatizmus nélkül igazolható rendszert próbált létrehozni. Véleményem szerint Hobbes és Hume egy-egy empirista mozzanat Kant filozófiája számára; ugyanakkor fontos mozzanatok egy, még mindig folyamatban lévő normatív vitában. A vita modern, Kant előtti szakasza a tudás szubjektív/objektív aspektusára összpontosított, és ezáltal felidézte az ókori (görög és római) epikureus, szofista és szkeptikus gondolkodás némiképp feledésbe merült elemeit. A modern tudáskonceptióknak Hobbestól Kantig közös problémája, hogy hogyan egyeztethető össze a szubjektivitás a Galilei- és Newton-féle tudomány filozófiái megalapozásával. Kant teljességre törekvő megoldása a filozófiának és a teista spekuláció „racionális reményének” kombinációja. Kant egyesíti a humanizmus, a protestantizmus<sup>4</sup> és a felvilágosodás bizonyos gondolati elemeit, és számos különböző múltbeli doktrinális irányt rendez egyetlen „rendszerre”.

<sup>4</sup> A történelem a tekintélyi konfliktusokon (*Streit*) keresztül a köztársaság felé halad, amely az egyetlen erkölcsi politikai formáció. A *noumenon* természetfeletti erkölcsi autoritás; ebben a tekintetben a lelkiismeretre vagy a *verborgene Innerlichkeit*re hasonlít Luthernél.

Hobbes és Hume naturalizmusa az érzékeléssel és a képzelettel kezdődik; az ész csupán instrumentális a számukra. Hume-nak mint szkeptikusnak nincsen ontológiája; az impressziók mentális rendjét pszichológiai eseményekként fogja fel. Hobbesnak ezzel szemben van ontológiája, mégpedig materialista, amely az érzéki impressziókat a tudomány szisztematikus konstrukciójára építve magyarázza. Kant úgy válaszolt empirista naturalizmusuk problémájára, hogy korlátozta azon dolgok körét, amelyekre tudás vonatkozik, annak ellenére, hogy a természettudomány racionálisan determinált rendet kínál a tudás számára. Ám Kant ezenkívül egy lehetséges ontológiai rendet is kínál a természet megalapozására, feltételezve, Hobbes és Hume ellenében, hogy az észnek – amely a noumenális szférájában van megalapozva – van ontológiai súlya a jelenségek vonatkozásában.

Hobbes, akárcsak Descartes, a naturalista tudományos determinizmus egyik atyja; Hume sajátja ezzel szemben a történetiség értelmében vett poétikus orientáció. Hadd fogalmazzak egy kissé túlzóan: Hume a posztmodernizmus atyja. Az érzékelésben gyökerező képzelet mindkettőjükénél alapmotívum; ám míg Hobbes a *designed ideas* emelt státuszú fogalmaihoz kapcsolja azt, addig Hume gyanakvó az ideákkal szemben, és csak egyfajta gyakorlati, humanista, másban meg nem alapozott érzékenység talajáról fogadja el azokat. Korábban a szkepticizmus tizenhatodik századi szószólói vagy egyfajta vallásos dogmatizmus felé fordultak (például Montaigne és Charron), vagy pedig (például némely, libertinusnak nevezett szkeptikus) a konvencionális okosság (*prudencia*) örientációja felé. A pürrhóni szkepszisben az „ephektika”, az ítélet felfüggesztése elmehet az „aporétika”, az állandó kételkedés vagy a „zéthetika”, a természet igazságának folytonos kutatása irányába. Hume számára a radikális szkepszis után a kételkedés és a további cselekvéshez nyilvánvalóan szükséges állítás közötti egyensúly következik. A további cselekvés szükségességéből ered az érdekmentesség elvére alapozott jóakarati etikai tana.

Szemben Hobbesszal, aki klasszikusabb módon foglal állást ezzel kapcsolatban, Kant, mint a felvilágosodás legtöbb gondolkodója, beleértve Hume-ot is, az érdekmentességet az erkölcs jellemzőjének tartotta. Azonban nem Hume szkepszise készítette erre, hacsak nem a „neurotikus keresztény” szkepszis a természetes motivációkkal kapcsolatban (melyeket Isten kegyelme nem csendesít el).<sup>5</sup> Időnként megjegyzi ugyanis, hogy talán soha senki sem cselekedett erkölcsösen: hogy aki jót tesz, az is elköveheti azt a bűnt, hogy büszke tetteire. Inkább Hutcheson törekvésével összhangban, aki az érdekmentes normativitást lényegében azonos struktúrájává szeretné tenni a newtoni természettörvények képviselte racionális renddel, Kant érdekmentessége logikával és ontológiával átítatott, mint a természeten kívüli személyes identitás (gondoljunk a kategorikus imperatívusz teszjtjére). A természeti világ determináltsága az elme képességeinek meghatározottságából származik; ennek külsődleges kifejeződései a newtoni törvények.

Kant első lépése tehát, akárcsak Descartes-é, a tudománnyal és az általa feltételezett elvekkkel (például az oksággal) szembeni szkeptikus támadás leszerelése és a tudomány szférájának ontológiai megalapozása azáltal, hogy megmutatja: a maga közvetlenségében az érzéki tapasztalat változékonyságának van alávetve, és még elméleti

<sup>5</sup> Kant a kereszténységet, judaizmust stb. szektariánusnak tartotta. Ezeket lényegüket tekintve jó esetben az univerzalista etika orientálja. Egyértelműen nem használ dogmatikus természetfeletti fogalmakat (pl. a kegyelemét) explicit értelemben. Ha ilyen fogalmak megjelennek, a „racionális hit” spekulációi adnak keretet azoknak; vallási kijelentéseket az ész határain belül lehet tenni.

síkon is behatárolt. Ez a két érv két külön irányba mutat. Kant számára az érzékelés változékony voltának megfelelő normativitás az érdekmentességet az érzelmekben alapozza meg. A képzelet, a szimpátia vagy az empátia nem tartozik a racionális és a noumenális szférájába, mivel az érzékek általi meghatározottsága révén nem univerzális és állandó.

Általánosságban szólva, amennyiben Kant határt szab a tudásnak, megadja a szkepticizmusnak, ami megilleti; kritikai fordulata azonban azt is megmutatja, hogy ezeken a határokon belül szükségszerűség, univerzalitás és törvényszerűség uralkodik. Védelmébe veszi Newton törvényeit; de ezek nem alapozzák meg nála a valóságot. Miután mindezt véghezvitte, és a természetet a valóságról való elmélkedésben perifériálisra tette, hozzáfoghat a nem-természeti szférára vonatkozó spekulatív ontológiához, amelyet azon megrendíthetetlen emberi intuíció követel meg, hogy az erkölcsi cselekvés a szabadságon alapul. Ennek tárgyalása során Kant figyelmét az ítélőerő racionális oldalára irányítja. Kantra itt a Leibniz–Wolff–Baumgarten-féle logikai tradíció van hatással. Tanításában komoly figyelmet szentel Alexander Gottlieb Baumgarten a *conceptibilis* és a *comprehensibilis* közötti megkülönböztetésének, azaz valamely elméleti terület, például egy természettudományi diszciplína fogalmainak világos és elkülönített megragadása és az ész spekulációjának racionalitása között, mely utóbbinak jellemzője a világosság.

Lássuk tehát, hogyan reagált Hobbes az új fizikára. Hobbes tudománya modern, amennyiben az érzékeléssel kezdődik, szembehelyezkedve a platóni metafizika azon kitarotán hangoztatott meggyőződésével, hogy az érzéki világból hiányzik a meghatározottság, mivel az nem más, mint az Ideák az „ontológiai választóvonal” fölötti világnak torzítása. Hobbes (és Descartes) számára az új fizika nagy teljesítménye, hogy lehozza a matematikai meghatározottságot „a vonal alá”. Hobbes materializmusában azonban a szkepticizmus egy eleme is megtalálható, valamint az érzéki tapasztalat és az ideák közötti régi platóni távolság: Hobbesnak nyelvi meghatározottságra, pontos definíciók szerkesztésére van szüksége a fogalmi nyelven belüli demonstratív viszonyokhoz. Hobbes tehát nominalista esszencialista, nem pedig ontológiai esszencialista. *Conatus*-fogalma (egy test nem-érezhető tere és mozgása) az absztrakció kvintesszenciális mozzanata, mellyel olyan elmélet áll elő, amely függ ugyan az érzékeléstől, de túl is megy azon. E tekintetben a geometriára hasonlít, amely szintén magában rejti az érzékelhetetlent, például a vonal végtelen számú pontját. Materializmus szembehelyezkedik a kor empirizmusának species–forma-ontológiájával, amelyet például az olyan tudós arisztotelianusok munkáiban találhatunk meg, mint a padovai Nifo és Zabarella. Egyetért azonban velük abban, hogy a gondolkodás alapja az érzékelés. Még az inkább teológiai beállítottságú arisztotelianusok is, mint például Aquinói Tamás, elismerik az érzékelés határait: „Az emberi értelem természetes képességével nem tehet szert Isten szubsztanciájának ismeretére, mivel ebben az életben minden ismeret az érzékelésből ered.” (*Contra Gentiles*, I, 3. vö. BERTMAN, 1976, 534–544.)

Hobbes álláspontját az is jelzi, ahogyan az introspekcióból való általánosításra és az emberi hajlamokat láttató tapasztalatra alapozott érzelemelmélet bázisán felépíti a politika tudományát. Ez az absztrakció képessége segítségével valósul meg, elsődleges definíciók által kijelölt keretben. Hobbes úgy gondolta, hogy így az őt megelőző tudományhoz kapcsolódik: az antikvitás geometriájához, a kortársak közül pedig a Pádovában tanító Galileo és az ott tanult Harvey munkásságához. A „helyes ész”, ezt hangsúlyoznunk kell, fikciókat hoz létre, amelyek az érdekből kivétült tapasztala-

tot kategorizálják. Utóbbi a nyelvnek és a definíciók szerkesztett nyelvének a feladata. A definíciók teremtik meg az analízis kereteit, minthogy „a szavak következményének ismerete” a tudomány (*Leviathan* VII). De Hobbes számára ez nem ugyanaz, mint a feltétlen ténytudás. Mint írja: „Mert ami a tények ismeretét illeti, ez eredetileg érzet, aztán pedig emlék. És ami a következményének ismeretét illeti, amit – mint említettem – tudománynak hívunk, ez az ismeret csak feltételes és nem feltétlen.” (Uo.) A kilencedik fejezetben pedig így ír: „A tudásnak két fajtája van: az egyik a tények ismerete, a másik pedig annak felismerése, hogy egy állítás egy másik állításra milyen következményekkel jár. Az előbbi nem egyéb, mint érzet és emlékezet, ez a *feltétlen* tudás [...] Az utóbit tudománynak hívjuk, ez pedig feltételes [...] Ezt a tudást a filozófusoktól követeljük meg, vagyis azoktól, akik a gondolkodásra hivatkoznak.” (*Leviathan* IX)

Hobbesnál a politika tudománya mesterséges konstrukció, amely feltételes, akár csak a „természeti törvények” Hobbes etikájában, amelyekről azt állítja, hogy csakis Isten teremtésének perspektívájából nevezhetők törvényeknek. Kant látja a hobbesi feltételesség haszonelvű és prudenciális vonását, és megjegyzi, hogy Hobbes állama az ördögök egy intelligens nemzetségéből is állhatna.

Hobbes nézeteire Hume-nak az ideákkal szembeni gyanakvása a válasz; az absztrakció még kevésbé tűnik megbízhatónak a számára, mint az emlékezet. Radikális szkepticizmusa minden esszencializmusnak ellensége, legyen az ontológiai vagy nominalista. Hume-nál az eredeti impressziók elhalványulnak az emlékezetben és a képzeletben; ha az idea absztrakció eredménye, akkor nem lehet képszerű. Ezenkívül Hume szkepticizmusa szélesebb és mélyebb, mint az érzékelés és az emlékezet referenciális bizonytalansága. Hume először is aláássa a tudományt a radikális analízissel, melynek eredménye az ideák nivellálása és elhiteltelenítése. Másodsorban *common sense* (a józan ész filozófiáját kitüntető) beállítottsága elfogadhatja vele a köznapi diskurzus bizonyos szintjeit, amelyek a radikális szkeptikus analízistől való visszalépéssel jutnak szerephez, és amelyek felértékelik a szubjektív, relatív és haszonelvű önérdeteket. Posztmodernista nyelven szólva ez a narrativitás szférája: a történelemé és a poétikáé, amelyek nem szakadnak el az érzékeléstől, hanem éppenséggel abban vannak lehorgonyozva, továbbá az ideák élnökségével és erőteljességével jellemezhetők. Így jutunk el a prózai és konvencionális társadalmi-politikai struktúrákhoz, amelyek az emberi kapcsolatok stabilitását biztosítják.

Kant az ízlés tárgyalásánál fejt ki azon álláspontját, mely elveti az érzelmek, illetve az impressziók univerzalitását. Az univerzalitás illúzió, amely csupán a szépről alkotott személyes benyomást illeti. De mint ilyen, az etikai valóság szimbólumává válhat, melynek univerzalitása viszont feltétlen. Az egyetlen erkölcsi érzelem, melyet Kant megenged, az emberi identitás egyetemes talajáról sarjadó „tisztélet” a racionális, de nem természeti erkölcsi törvény vonatkozásában. Mint Kant írja *Az ítéelőőr kritikájában*: „Azt, hogy valami szép-e vagy sem, nem úgy állapítjuk meg, hogy a képzetet az értelem által az objektumra vonatkoztatjuk, hanem a képzelőőr által [...] a szubjektumra [...] és az öröm vagy örömtelenség érzésére.” (KANT 2003. 203; lásd BERTMAN 2001a, BERTMAN 2002b) Kant transzcendentális képzelőereje válaszol a tudomány konstrukciójának hobbesi elképzelésére. De az egyéni vagy kulturális képzelőőr, amely az ízlést létrehozza, valódi értelemben nem univerzalizálható; inkább Hume jóakarát-fogalmával hozható összefüggésbe. Bár Hume-nál is jelen van az érdekmentesség, az ízlés Kantnál nem viselkedhet úgy, mint feltétel nélküli és abszolút racionális etika, amely az érzékeken kívül álló, nem-természeti noumenális szférán nyugszik.

## DESCARTES, LEIBNIZ ÉS SPINOZA

De lássunk valamit a probléma kontinentális háttéréből is. Descartes, akiben ellenérzést váltott ki a szkepticizmus erősödése, egyfajta nem-empirista lendületet adott a klasszikus metafizika újjáéledésének azáltal, hogy Istent megtette a tudományok igazolójának. A Hatodik Elmélkedésben, miután a Harmadik és az Ötödik Elmélkedés érveinek értelmében Isten szerepét állítólagosan beláttuk, Descartes azt mondja, hogy – a nem egyszerű ideákkal működő – elképzelés képességének vizsgálata a természet-tudományt legalább valószínűnek láttatja. Isten létének Descartes számára szükség-szerű belátása összefügg a természet kontingens és bizonytalan voltával. A *filozófia alapelveiben* Descartes Isten tökéletességeiről szólva így ír: „[...]az anyagi dolgoknál mégis világosabban és határozottabban ragadjuk meg őket, mivel lévén egyszerűbbek, és egyáltalán nem lévén határoltak, amit belőlük megragadunk, az jóval kevésbé zavaros” (DESCARTES 1996a, 35). Ez lehetővé teszi a természettudomány bizonyosságát.<sup>6</sup> Így a descartes-i tudomány metafizikailag Istentől függ. Az *a priori* szükség-szerűség elfogadása a – mentális képességként tovább kategorizálható – képzelet két különböző típusát teszi lehetővé. A nem-fizikai lélek hatást tud gyakorolni a fizikai agyra; a testi képzelet révén a test meg tudja őrizni a kívülről vagy belülről jövő hatások lenyomatait.

Descartes szerint valószínű, hogy ezeket a lenyomatokat a tobozmirigy az egyes szervek és a test egésze felé továbbítja. A *Traite de l'Homme*-ban azt állítja, hogy az idegek redői vagy hajlatai fogadják be a lenyomatok tartalmát (melyet „nyomhagyónak” és „lenyomatnak” is nevez). A tobozmirigy felszíne a képzelet és a közös érzék székhelye; az itt levő formákat vagy képeket közvetlenül szemléli a racionális lélek, amikor elképzel vagy érzékel valamilyen tárgyat (DESCARTES 1996b XI, 177).

Az idealizmus felé vezető egyik poszt-karteziánus irányt képviseli a Hobbesra és Hume-ra jellemző, nehézségekkel terhelt empirikus kiindulóponttal szemben Leibniz filozófiája. Ahogyan Nicholas Rescher írja, Leibnizet idézve: „Az egyes tényekről való tudásunk a kontingens lét szférájában sosem elkülönített a szó technikai értelmében, melyet Leibniz átvett Descartes-tól: [Leibniz így ír] »Tudásunk tehát világos, és nem homályos, amikor lehetővé teszi számunkra, hogy a reprezentált dolgot felismerjük. A világos tudás viszont vagy zavaros vagy elkülönített. Akkor zavaros, amikor nem tudjuk egyenként felsorolni a jegyeket, amelyek a dolgot a többtől elkülönítik, bár világos, amikor rendelkezik ilyen jegyekkel és összetevőkkel, melyekre a dolog fogalma lebontható [...] Az elkülönített fogalom ezzel szemben olyan, mint amilyen fogalmuk van az aranyról azoknak, akik elégséges jegyek és megfigyelés alapján megkülönböztetik minden egyéb testtől.« [Rescher folytatja] Nyilvánvaló tehát, hogy az ember kontingens egyedi dolgokat nem ismerhet meg jobban, mint zavaros (bár világos) módon; természetük (egyedi fogalmuk) csakis fokozatos tapasztalással ismerhető meg.” (RESCHER 1967, 127.) Ilyenfajta zavaros, de világos tudás az, amelyet Kant szerint az Istenről mint a természet teremtőjéről és a halhatatlanságról való spekuláció nyújt; ezzel szemben

<sup>6</sup> Érdekes, hogy Newton fizikája Kant számára a teleológiai elv szerinti teremtesen nyugszik, amely értelmet ad a természeti rendnek az ember számára, anélkül, hogy az erkölcsi vagy noumenális rend feltétlen valóságához köze lenne. A harmadik Kritikában a két szféra mint cél nélküli célszerűség (*zweckmaessig ohne Zweck*) Istentől függ, vagyis a noumenálistól. Hasonlít Arisztotelész első mozgatójára és az plótonoszi „Egy”-re, amelyben merő létezése rendezi az alsóbb szintű létezőket. Kant teleológiai elve a természeti szférában igazolja Newtont, a noumenális szférájában pedig megengedi a feltétel nélküli erkölcsi irányító szerepét.

– bár gondolhatjuk, hogy Kantnak nincs ebben igaza – a szabadság közvetlen felismerése világosnak és elkülönítettnek látszik.

Leibniz szövege Hume vonatkozásában is fontos, mivel a tudomány pszichológiai alapja nála, hogy Pierce kifejezését használjuk, „a hit rögzüléséhez” vezet indukció által. Hobbes megpróbálta elkerülni az ilyesfajta karteziánizmust a materializmusban megalapozott nominalista tudomány segítségével. Hobbesnál a tudomány szavakra épül (vagy matematikai szimbólumok jelentésére), amelyek a tapasztalat homályosságának helyére lépve lehetővé teszik a bizonyítást, az igazságot vagy a világosságot és elkülönítettséget – mint meghatározott kifejezésekkel való operációt. Ezen kifejezéseket Hobbes mechanisztikus materializmusában a képzelet és a képzettársítás teremtette kapcsolatok ruházzák fel helyességgel.

Descartes mechanisztikus tudományához hasonlóan Hobbes felteszi a kérdést a *Leviathan* elején: „Hisz mi más a szív, mint rugó, s mi mások az idegek, mint megannyi huzal” és így tovább. Később áttér az államra, hogy megvizsgálja „anyagát és alkotóját – egyik is, másik is az ember”. A test mint gép epifenoménja az emberi érdekeket alakító érzelem és szenvedély. Nincs tehát titokzatos lélek; Hobbes Ockham-borotvája a karteziánus dualizmussal szemben egy egyetemesnek tételezett specifikus pszichológia. Az egységes megértés magasabb absztrakciós szintjén a természet fogalma determinisztikus, akár hiszünk a természet Isten általi teremtésében, akár nem. Hobbes nominalista módszere nem összpontosít egy feltétlen vagy első okra a természetben. Prótagorasz humanizmusa abból indul ki, amit Spinoza úgy nevez, hogy „állam az államban”, és mint illúziót elvet:<sup>7</sup> „az ember érdekének nézőpontjából szemlélt természetből” (SPINOZA, 1997, 161).

Hobbes állítása, miszerint a tudományok vagy a perspektívák rendjei a képzeletnek az ész elvonatkoztató képessége által irányított teremtő ereje által jönnek létre, „az ember a mérték” szofista álláspontját tükrözi. Hobbes számára, mint később Kant számára is, az antropológiai pszichológia szükségszerűen a jelenségekhez mint produktumhoz kötődik. Kant kritikája Descartes ontológiai érvével mint a tudomány elfogadásának kulcsával szemben, hogy a létezés nem lehet predikátum. A tudomány természeti nézőpontja a jelenségekre vonatkozó predikátumok alapja; az Istennel kapcsolatos spekulációban ezzel szemben nincs racionális szükségszerűséget állító predikátum. Így Kantnál is megvan a létezés rejtélye. Spinoza, a reformált karteziánus ezzel szemben a természet totalizálásával Descartes-nál szigorúbban vezeti a metafizikát az ontológiai érven keresztül a valódi tudás egységes meghatározottsága felé.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Jarig Jellesnek szóló (50. számú) levelében Spinoza arra a kérdésre, hogy politikai filozófiája mennyiben különbözik Hobbesétól, azt válaszolja, abban, hogy ő mindig sértetlenül fenntartja a természetet.

<sup>8</sup> Amikor Kant értesült Hume poszthumusz művéről, melynek címe *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hamannhoz sietett, hogy németre fordíttassa. 1780 és 1783 között Kant a természetes teológia témájában adott elő. Saját észfelfogását elhatárolja Spinozáétól, akiről sok szó volt akkoriban. Hume ezt írja: „Csupán egy érvelés ismerek annak bizonyítására, hogy a világ nem azonos a szükségszerű Létezővel; ez pedig a világ anyagiságára és esetlegességére hivatkozik.” (HUME 1948, 59.) Ez Spinoza felfogásával szembeni érv, ahol az Isten avagy a természet *ens omni modo determinatum*. Kant számára az a szintetikus, ami nem található meg a dolog fogalmában és konstrukcióra alapozódik. A jelenséget konstruáló képzelet munkája mint a *priori* szintetikus szükségszerű, szemben a pusztán szintetikus konstrukcióval. Hobbes habozik, hogy a tudomány konstrukcióját szükségszerűnek vagy nem-szükségszerűnek nyilvánítsa. Az érdekek által motivált perspektívából szükségszerű ugyan, de érdekek nélkül nem az. Másolat-elméletét az első (igencsak habozó) megoldáshoz kapcsolja. Habozó, hiszen csupán a mozgó anyag determinációjáról szól az elmélet a jelenségek hatásaiból kiindulva, de a tudás prótagoraszai korlátaira hivatkozik.



Kant viszont igyekszik távolságot teremteni önmaga mint racionális gondolkodó és Spinoza között.

A természettudományt a metafizika alapvető tudásával szemben részlegesnek, korlátozottnak tekintő Spinoza egyetért idősebb kortársával, Hobbesszal a determinációt illetően, de logikai és ontológiai szükségszerűségnek tekinti azt, nem pedig módszertani szükségszerűségnek, amely kiterjeszti az ember létre vonatkozó ismeretének határait. Hobbes számára az érdekek számszerűsége teremti a különböző tudományokat mint mesterségesen létrehozott, bizonyítható konstrukciókat. Spinoza a lét Anzelm- és Descartes-féle koncepcióját parmenidészi irányban terjeszti ki: a számszerűség nála az egységes természet vagy Isten attribútumainak végtelen számát jelenti. Az ember ezen attribútumok közül csak kettőt ismer közvetlenül mint olyat, amely az egységes természeti létre utal; a logika szerint viszont végtelen számú attribútum van. Spinozánál a számszerűség ontológiai, nem metodológiai. Mint Descartes-nál a *lumen naturale* (természetes világosság), a tudás legmagasabb státuszú fajtája a *scientia intuitiva*, a bölcs filozófus képessége, amely szemben a szkepticizmus szétfűzött szubjektívizmusával, az egységes létezését szemléli. Spinoza filozófiája az ontológiai érv logikájának radikális kiterjesztésére épül. Megdöbbenést keltett Spinoza korában, hogy nála a létezés logikai egysége nem mutat semmiféle természetfeletti: a természetfeletti beleolvad magába a természetbe.

Kant – aki talán tisztában volt a nehézséggel, amellyel Platón nézett szembe, amikor az „ontológiai választóvonal” fölötti ideák számszerűségéből az Isten legfelsőbb ideájához vezető lépés jogosultságát kellett megmutatnia – problematikusnak találja a hierarchikus természeti ontológia elképzelését. Kant elveti Parmenidész, Plótinosz vagy Spinoza misztikus metafizikai költészetét, ahol az emberi identitás eltűnik egy beteljesült vízióban. Plótinosz az ilyen kontemplációt az „egyetlen valódi aktusnak” nevezi (vö. PLOTINUS: *Enneászok* IV, 1:16; VI,1:19; VI,1:22; VI,8:7). Kant nem fogadja el Spinoza holisztikus egységét, amely annak alapján jön létre, hogy a létezés a szubsztancia vagy Isten legfelsőbb predikátumává lesz. Kant érve Gödel későbbi bizonyításával mutat hasonlóságot: egy absztrakciós szint a maga egészében véve nem magyarázhatja önmagát. Kant számára a természet absztrakciója vagy matematizációja vég nélkül magasabb absztrakciókhoz vezet. Kantnak be kell tehát vezetnie a világos racionális szférát, amelyről azonban nem lehetséges elkülönített gondolkodás, s így csupán spekuláció (és egy jó adag misztérium), nem pedig tudás vonatkozik rá. Míg Hobbes egyszerűen megáll a materiális szféra határánál és a többi mind misztériumnak tekinti, Kant, felhasználva Leibniz gondolatmenetét, mely szerint a világosság nem szükségszerűen a tudás predikátuma, határozottan lép fel a noumenális spekulatív világosságra, azaz a „racionális hit” világossága mellett.

Kant, az Aufklaerer, így felel azon kihívásra, mely szerint Spinozánál a racionalitás teljes implikációja megjelenik: visszahelyezi a természetfelettit az etika megalapozásának jogába. A determináltság szféráját a természetre szűkíti és felajánlja a szabadságot a természetfeletti vagy noumenális szférájában. Ebben ember és Isten mint racionális létezők osztoznak. Ez a radikális szabadság (radikális, amennyiben engedelmessé válik az identitásunknak mint etikai *noumenon*nak) a racionális cselekvés tisztá intenciója, a kontingens, partikuláris meghatározottságokon túli „igaz” létezés, amely utóbbiak az antropológiai pszichológia sajátos korlátaiból származnak.

Összefoglalva, az etika követelménye felébekerekedik a természetnek, azaz minden természetes érzelemnek, legyen az akár érdegmentes, mint Hume-nál, akár önérdekű,

mint Hobbesnál; így tehát felébekerekedik mindkettejük etikájának. Hobbes spekulációja nem terjed túl a tapasztalaton és a materiális rend megértésének emberi léptékén. Mivel Hobbes számára a politika, a mesterségesen létrehozott állam a béke szükséges feltétele, az etika csakis ezzel a feltétellel létezhet, amely feltétel megköveteli a szuverénnek való engedelmisséget. Az állam békés rendjében bizonyos viselkedésmódok a béke érdekét szolgálják: ezek megfelelnek az erkölcsi vagy természeti törvénynek. A hobbesi béke nem áll távol a politikai haladás kanti céljától. Ez a haladás egyfajta természetes küzdelmen keresztül valósul meg, melynek eredménye a köztársasági államrend. Ez mint „örök béke” (*ewiger Frieden*) képviseli az etikát a politikában.

Másrészt viszont Hume-nál az érdek/hasznosság és az érdekmentesség/jóakarat drámai szembeállításra szétválasztja a politikai és az etikai szféráját: Hobbesszal ellentétben Hume szerint az igazságosság és az ígélet csupán a hasznossághoz kötődik. Hume továbbá specifikus politikai hagyományokhoz kapcsolódik, és homályosan, sőt talán következtetlenül sugalmazza, hogy azok az etikának az egész emberiségre vonatkozó, tág értelemben vett jóakarat-fogalmával összekapcsolhatók (lásd BERTMAN 2002a).

A tárgyalást összetetté teszi, hogy az etika és a politika síkjai a tudásra vonatkozó kérdéseknél metszik egymást. Mint ismeretes, Hume különbséget tesz *van* és *kell* között, míg Hobbesnál és a klasszikus hagyományban nincs jelen ez a megkülönböztetés (lásd BERTMAN, 1979). Hobbesnál normatív esszencializmusa miatt nem találjuk meg; ezzel szemben pl. Platón ontológiai esszencialista, és nála az önérdék a sajátos működéssel vegyül (lásd BERTMAN 1986, BERTMAN 1973). Kanttal együtt mindketten megkísérlik az ideálisat megjeleníteni a kulturális és társadalmi tapasztalat változékony és a körülményektől függő rendjében. Hume szkeptikus okság-felfogása, amelyet a modern tudomány feltételez, fenomenológiájának központi eleme. A világos és élénk impressziókra alapozva homályos és kétes elméletépítés következik. Az elmélet elkülönített mivoltát az absztrakt generalizációk lehetséges hibái árán nyeri. Bár Hobbesnál a politika nyelvében van helye a célokságnak a *Leviathan* Második részének elején, a *De Corporéban* hangot ad ezzel kapcsolatos materialista alapmeggyőződésének: „A metafizikai írók a hatóok és anyagi ok mellett még kettőt gondoltak ki: a dolog LÉNYEGÉT, melyet egyesek formális oknak hívnak és a CÉLJÁT, melyet céloknak; de mindkettő valójában hatóok” (I, 123).

Az okság kérdésében az etikai vagy normatív elmélet és a modern tudomány metszi egymást. Az új tudomány az okságot a modern filozófiai problémák legfontosabbikává teszi, egyrészt a ténytudás szempontjából, másrészt mivel helyet kell teremtenie az erkölcsi felelősség számára. A tudományra adott válaszul a szkepticizmus aláássa a szisztematikusan nézőpont alapját, a materializmus pedig veszélyezteti az ember méltóságát. Hume szkeptikus okságelemzése képtelen szisztematikusan filozófiaként fellépni; *common sense* megközelítése egy végső soron szentimentalizált konvencionálisizmust támogat. Ez a fajta szkepticizmus hajlandó a *common sense*-hez fordulni, hogy a történeti-társadalmi rendre támaszkodjék, miután a szkepticus vizsgálódás csupán eszmék törmelékét hagyta maga után.

Érdekes, hogy Hume az idealista Berkeley-t mint „nagy filozófust” említi. De Berkeley, akárcsak Descartes, úgy száll szembe a szkepticizmussal, hogy önmaga ellen fordítja azt. A szisztematikusan filozófia az idealizmus irányába mozdul el. Berkeley a másolat-elmet szándékozik cáfolni: csupán a tudatot, azaz az ideákat vagy mentális percepciókat ismeri el. Hume viszont éppen ezen a ponton tér vissza az impressziókból létrejö-

vő ideák *common sense* álláspontjához. Berkeley számára percepcióink csakis ideák; szükségtelen feltételezni, hogy az valamely dolog másolata. A szkeptikus Hume értékelné Ockham borotvájának használatát; mégis az okság és a külső világ *common sense* felfogását választja, mihelyst kilép dolgozószobája magányából. Élesen fogalmazva, mivel az okságot elfogadjuk a gyakorlatban, az olyan ideák, mint az okságé, empirikus pszichológiai kérdéssé, illetve a megszokás kérdésévé válnak Hume számára.

A tudás problémája a hitéhez kapcsolódik. Hume a kettőt egyfajta érzés-fogalommal kapcsolja össze: „A hit tehát szerintem nem egyéb, mint valamely dolognak oly eleven, élénk, erőteljes, határozott és tartós képzete, amelyet a képzelet egymagában sose idézhetne fel” (HUME 1976, 48). Majd kevéssel alább: „A képzelet e képessége azonban önmagától sose juthat el a hit erejének szintjére, ezért nyilvánvaló, hogy a hit nem az eszmék sajátos jellegében vagy egymásutánjában, hanem felidézésük módjában és az elménkben kiváltott érzelmekben rejlik” (HUME, 1976, 49).

A képzeletnek itt további evidenciára van szüksége azonkívül, amivel a saját erejéből rendelkezik: a megszokáshoz kapcsolódik a teljesült várakozás habituális gyakoriságán keresztül (a kézből elengedett, fel nem függesztett tárgy például a földre hullik). Ez az okság gyökere. Hobbes számára viszont az okság kontextuális feltételezése szükséges pl. Newton törvényeinek szisztematikus bizonyításához. Hobbes nem támaszkodik a képzeletre, mint Hume, akinél az érzés és a „megragadás módja” (pl. álomban vagy ébrenlétben) központi jelentőségű. Annak alapján, amit Hume az impresszióknak az ideákhoz való viszonyáról kezdetben mond, a meggyőződés az impressziók erejét és élénkségét jelenti. Ez a fordulat, a narrativitás felé való elmozdulás a hume-i megközelítés megkülönböztető jegye: az elme a tárgyalás minden főbb pontján az érzésekhez kapcsolódik. Az érzések a szokásban, a gyakorlati élet asszociációiban gyökereznek, nem az elméletben. Hume tehát inkább a történeti megközelítésű pszichológiai gondolkodás felé orientálódik, mint az olyan absztrakt gondolkodás felé, amely a képzeletet korlátozza, ami a matematikai fizika jellemzője.<sup>9</sup>

Hobbes *prima philosophiájában* az anyag mozgásának szükségszerűsége jelenti az oksági meghatározottságot. Rejtélyes viszont a materialista gondolkodási keret ontológiai státusza. Ennek ellenére, mivel bizonyos materialista elemekre szükség van az emberi lét értelmezéséhez, Hobbes válasza Descartes-nak az *Első Elmélkedésben* megfogalmazott szkeptikus, negatív állításaira: még ha feltételezzük is, hogy nem létezik a külvilág, akkor is szükségszerűen térben, időben és testek mozgásában gondolkodnánk. Ez az gondolati irány, amely Kantot végül arra ösztönzi, hogy az okságot az értelem kategóriájának tartsa, melyet a tér és az idő szemlélete sematizál, és amelynek következtében a természet az elme konstrukciója lesz. Szemben Hume-mal, aki a szenvedélyeket, az érzéseket és az érzeteket együtt, mint impressziókat kezeli, Kant a természetes elme három *a priori* struktúráját különíti el: a megismerését, az örömet és a fájdalomét, valamint a vágyét (lásd BECK 1969, 500–501). Ezen megkülönböztetés révén a természetet ismét bizonyos mértékig velünk születettnek, nem pedig empirikusnak, a természettudományok mechanisztikus materializmusát pedig transzcendentális gyökerűnek látta.

Hobbes, az epikureus és Hume, aki néha szkeptikus, máskor megszorításokkal az, úgy beszél az észről, mint amely „a szenvedély kéme” (vö. PAGANINI 1990). A szenved-

<sup>9</sup> William James álláspontja közelít Hume-éhoz. Mint írja, a meggyőződés „egyfajta érzés, amely közelebb áll az érzelmekhez, mint bármi más” (New York, 1950, 283).

délyeket oksági hatóerővel ruházzák fel. Hobbes univerzalista pszichológiája biztosabb Hume-énál. Hobbes univerzális pszichológiája az introspekción és a tapasztalatra támaszkodik. Az emberi cselekvés általánosságban alátámasztja ezt a pszichológiát; a különbségek elsősorban a nevelésnek tudhatók be, továbbá annak, hogy az egyén milyen szerepet tölt be az adott társadalmi rendben. Hume ennél rugalmasabb, de homályosabb is: bevezeti a mesterséges erényeket, amelyek együttműködnek az egyetemes érzésekben megalapozott természetes erényekkel. Az ész kéme különböző kompetenciával rendelkezik e két esetben.

Kant egyetemes etikája a feltétel nélküli szabadsággal viszont túl van a természeti okság szféráján. Amikor a természetben érvényre jut, sajátos módon egyfajta első okként viselkedik (szemben a világ teremtésénél érvényesülő isteni oksággal), amely a természet nézőpontjából determinálnak látszik. Vad spekuláció ugyan, de Kantnak szüksége van a teleológiai elvre a két különálló szféra összetartására. Egy egységes metafizikai perspektíva vagy teljesen racionális rendszer (mint Spinozáé) annak természeti determinációjával nem tudja biztosítani a szabadságot a hagyományos etika számára. Kantnál az akarat szabadsága, a racionális autonómia több, mint Spinoza Isten iránti intellektuális szeretete vagy Hobbes jogi megközelítése, ahol a felelősség a természet által meghatározott emberi viselkedésre rákényszerített kategória.

Kant etikája persze nem prudenciális vagy haszonelvű; *a priori*, nem pedig a tapasztalatra támaszkodik. Megszabadítja az észet a feltételelességtől, hogy megtalálja az ítélőerő trascendentális alapját a feltételes jelenségeknek és a feltétel nélküli noumenálisnak mint a valóság mélyebb alapjának az észben való egyesítésére. Az etika mint nem-determinált jelenik meg, azonban a homályos „magábanvaló dologhoz” mint egzisztenciális alaphoz kapcsolódik a noumenális szférájában. Ez szükségszerű módon tételeződik mint olyan, ami meghatározza a jelenségeket, de nem az emberi autonómia, hanem a közönséges szemlélet vonatkozásában. Hobbes számára a probléma kevésbé bonyolult, mivel nála a totalitás nem az észben, hanem az anyagban van. Az anyag mozgása jelöli ki a tudás határát. Számára az ész általánosságban instrumentális, nem pedig produktív (különösen erkölcsi szempontból produktív vagy szükségszerű: ez az ekvivalencia Kantnál a legmagasabb absztrakciós szinten jelenik meg, amely logikai, s így távol van a képzeletnek az érzéki sokféleségre vonatkozó működésétől).<sup>10</sup>

Hobbes megkülönbözteti egymástól az okosságot (*prudencia*) és a tudományos „helyes ész”. A tudomány demonstratív; az állításokat meghatározó definíciók megadása után csupán az ész kalkulációjára van szükség. A prudenciális érvelés mind Hobbes, mind Hume számára valószínű érvelés: a tapasztalaton alapul, és megelőlegezi a még be nem teljesült jövőt. A demonstratív érvelés ezzel szemben absztrakt ideákkal dolgozik. Hume számára viszont, a másolat-elv szerint, a háromszöget egy bizonyos megjelenésében kell elgondolnunk, mint például amikor rajzolunk egyet. A háromszög absztrakt ideája vagy az összes háromszög közös tulajdonságai egyetlen háromszöget sem másolnak: ezt nevezi Hume „tökéletes ideának”. A „tökéletes idea” fogalma ellentmond a korábban a *Treatise*-ban lefektetett elvnek, mely szerint az absztrakció kevésbé világos, mint az érzéki impresszió, és egy bizonyos képre utal anélkül, hogy önmaga kép-

<sup>10</sup> Kant számára az ítélőerő spekulációja, amely „racionális hitet” von maga után, pusztán logikai lehetőség. Ahogy írja: „ezek [a kategóriák] számára semmiféle tárgy nincs adva, ennél fogva semmiféle olyan jelentés sem, amely valamely tárgy fogalmát megadhatná. [...] A jelentés az érzékelésből járul hozzájuk, mely valóságot kölcsönöz nekik, ám egyszersmind korlátozza is őket.” (KANT 2004, 182).

szerű lenne. Mint Hume írja: „Amennyiben hasonlóságot fedezünk fel bizonyos tárgyak között, amelyekkel gyakran találkozunk, e tárgyakat ugyanazzal a névvel illetjük, bármilyen különbség mutatkozik mennyiségük és minőségük fokozatában” (HUME, 1995, 46). Továbbá: „[...] vannak olyan ideák, melyek természetük szerint egyediek ugyan, ám általánosok a tekintetben, hogy mit képviselnek” (HUME, 1995, 49). A háromszög ideája például a síkidom még absztraktabb ideája alá foglalható. Mindkettő tökéletes idea, amelyek különböző tulajdonságoktól vonatkoztatnak el, így egy olyan aszimmetrikus viszony van közöttük, amely egy további absztrakció. A képzelet és az emlékezet egy szóban foglalja össze az érzéki instanciák bizonyos általános vagy elvonatkoztatott aspektusát. Emiatt Hume úgy gondolja, hogy az elvonatkoztatás szelektivitása félrevezető. Ezzel szemben Hobbes számára az, hogy egy kijelentés egy másiktól bizonyítható, hasznos módon kapcsolja össze a logikát és a képzeletet egy kooperatív egységé. Hobbesnál az absztrakció logikai vagy metodológiai mozzanata nem ontológiai; az eredmény az érzékelésben van megalapozva. Bár elvont vagy ideális, a kör egy olyan *dolog*, melyet a körző mozgása hozott létre. Hobbes materializmusa szükségszerűvé teszi, hogy természeti kategóriákban gondolkodjon. Hobbes határozott válasza Descartes *Első Elmékedésére* az, hogy egy illuzórikus világban is fizikai fogalmakban kell gondolkodni. Ennyiben – félretéve Kantnak a noumenálisról szóló spekulációit és az *a priori* szintetikus ítéletet (Hobbes még a matematikát is materialista alapon gondolja el) – Hobbes megelőlegezi a kanti természetfelfogást, amely tényállások vagy tények segítségével kapcsolja össze a képzeletet és az értelmet.

Hobbes a természetes igazságosság „törvényeit” – vagy eltekintve a „halhatatlan szuverén” feltételezésétől – „a természet teoremaát” kínálja. Ezek olyan tényevidenciára támaszkodnak, amely az érdekre összpontosító képzelettől függ, de etikai kifejeződését általánosító absztrakció által nyeri. Azáltal, hogy az erkölcs a természet szféráján belül marad, Hobbesnál az univerzalitás egy, a nominalista módszer által dologiasított általánosság. (Ezzel szemben Kantnál az ész biztosítja a logikai eszközt a maximák erkölcsös mivoltának vizsgálatára; a természetet a racionális orientációjú ítélőerő alapozza meg a nem-természetiben.) Hobbes végső soron empirista (lásd BERTMAN 2001b).

Ehhez kapcsolódik Kant terminológiája: *quid juris* és *quid facti*. Egy tapasztalat vagy történet értelmezése a törvények által jellemzett rendből ered. Tényállítások esetében a kettős irány: az okozattól az ok felé, illetve az októl az okozat felé. Mikor okokról és okozatokról beszélünk, a formális vagy törvényekkel jellemzett rend dominál. Az igazság Kantnál a természeti rendre is vonatkozik: meghatározott módon viszonyul a jelenségekre vonatkozó predikcióhoz mint tudományos törekvéshez. Kant igazságfelfogása másolat-elmélet. Igazságelmélete nem a természeti jelenségek ontológiai megalapozásáról szól; mindig a természeti valóság vagy alapjának megjelenítéséről vagy másolásáról van szó.

Hobbes számára az igazság a szójelentésekhez kapcsolódik, a definíciók által alkotott keretben jelenik meg. A definícióknak a tapasztalati valóságot kell megragadniuk, és a tapasztalat korrigálhatja azokat – de az igazság mégsem a dolgokban, hanem a szavakban van.

Ha egy többé-kevésbé találó címkével akarunk élni, Hobbes igazságfelfogása pragmatista. Az igazság egy alacsonyabb fokán a szavak természetesen meglehetősen homályos értelmezési keretet adnak a mindennapi történések szokásos, nem-tudományos megragadásához. Vegyük a következő példát. Egy ember kizuhan egy épü-

letből. Olyan értelmezési kereteket tekintve, ahol helye van a bizonyításnak, az alábbi állítások tehetők: a fizikus számára egy test bizonyos távolságot tesz meg zuhanva egy bizonyos idő alatt; a biológus számára bizonyos szervek, pl. a tüdő, bizonyos módon reagálnak a zuhanásra, míg a pszichológus számára öngyilkosságról van szó. Az elvont fogalmak és meghatározások, amelyek az esetet leírják, különbözőek. Minél inkább matematizált a tudományos keret, annál pontosabb és bizonyításra alkalmasabb a nyelvezet. A legátfogóbb keret a mozgó testekkel foglalkozó fizika, de a természettudomány minden egyes ágában megvannak a definíciók közötti analitikus, belső kapcsolatok. Bár Hobbes hajlamos elfogadni az érvet, mely szerint kell legyen egy első, teremtő ok, Isten, nincsenek meg a fogalmi eszközei, hogy ennél tovább menjen. Hobbes okság-konceptiója analitikus mintára a nyelvbe van rejtve, és a természetre mint szisztematizált érzéki tapasztalatra van korlátozva: „Bármely okozat okai tehát a cselekvő és a szenvedő dolog bizonyos tulajdonságai, amelyek nélkül az okozat nem állhat elő. Ezt nevezik *sine qua non*nak vagy feltételesen szükségszerű oknak” (*De Corpore* II, 9: 3).

Kantnál ezzel szemben az okság a természettudományokban az a priori szintetikus ítéleten nyugszik, és nem csupán jelek vagy szavak közötti analitikus kapcsolatokon, mint Hobbesnál. Ezenfelül a cselekvés, amikor szabad és a nem-természeti noumenális szférára támaszkodik, egyfajta ontológiai referenciával rendelkezik. Ilyen az erkölcsi cselekvés oka a természet szférájában, bár úgy lehet tekinteni, hogy a cselekvés okozatának természetbeli oka van, amely egy előző dolog okozata, és így tovább *ad infinitum*. Itt láthatjuk, hogy még a természetben is egyszerre lehet természetinek és szabadnak tekinteni az okságot, bár csupán két különböző nézőpontból: „[...] s ha az emberi akarat valamennyi jelenségét maradéktalanul felkutathatnók, akkor nem akadna egyetlen emberi cselekedet sem, melyet ne tudnánk biztonsággal megjósolni, és a hozzá vezető feltételek alapján mint valami szükségszerűt megismerni” (KrV, A550/B578, TÉK, 452).

Még a szabad noumenális okság is a racionális lény lényegi természetének engedelmeskedik. Mint Kant írja: „A morális törvény autonómiája egy érzékfeletti jellem és az értelem tiszta világának fundamentális törvénye.” De Kant rendszerében a természeti és a noumenális szférájának összekapcsolása nehézkessé válik, amikor az értelmet azután alkalmazza a nem-természeti szférára, hogy antropológiai pszichológiájában már meggőzően elhelyezte azt. Mindenesetre felmerül a lehetőség, hogy az a priori szintetikus egész rendszerében mindenhol alkalmazható, és mind a determináció, mind a szabadság racionális gyökerét jelenti. Ám ezt a lehetőséget alássa Isten hatalmának misztériuma, amely a természet célszerű előrehaladásában a noumenális, az erkölcsi megjelenítésének érdekében mutatkozik meg. A szabadság adja a racionális lény identitását, mivel a szabadság az ember racionális lényege szerint cselekszik. Az erkölcsi szabadság és törvény, akárcsak az erkölcsi szabadság és a természet, két külön perspektívát kíván. Ha az ember az erkölcs szerint cselekszik (Kant időnként kételkedik abban, hogy ez bárki számára lehetséges, az érzelmi akadályok ellenében – viszont bárki tisztában van azzal, hogy mi az erkölcs és rendelkezik a kötelesség fogalmával), ontológiai szabadsága által első okot kényszerít az eseményekre, amely ok azonban a természet perspektívájából nézve determinált. Kant szkepticizmusa az erkölcsös cselekvéssel kapcsolatban bizonytalanságát mutatja arra nézve, hogy mennyiben vezethet be a szabadság egy első okot a determinált okok és

okozatok közé; mégis ragaszkodik ahhoz, hogy elismerje az erkölcsöt mint a noumenális identitás bizonyítékát.

A *tiszta ész kritikájában* Kant magabiztosan nyilatkozik a természet alapjáról, túl a képzelet megjelenítő képességén: „maga a tapasztalat a megismerés egyik válfaja, mely nem nélkülözheti az értelem közreműködését, s az értelem szabályát már mielőtt a tárgyak adva lennének nekem, vagyis a priori módon, feltételeznem kell. Ám e szabály a priori fogalmakban nyer kifejezést, és így minden tapasztalati tárgynak szükségszerűen ilyen fogalmakhoz kell igazodnia, s azokkal összhangban kell lennie.” (Bxvii–xviii, TÉK, 33.) Az erkölcsi intuíciót félretéve, a természeti determináció szükségszerűsége felveti alapjának problémáját, amely nem más, mint „spekuláció”. Kant feltevése, hogy az erkölcsi szabadság alapvető, Istennek a teremtésben tanúsított racionális cél-elvűségén alapszik. Ezt a spekulációt az érdek vezérli, hiszen Kant világosan beszél arról, hogy ez a feltevés a reményen nyugszik; nemcsak az Isten létezésére vonatkozó reményen, de azon is, hogy Isten halhatatlansággal és boldogsággal jutalmazza a többé-kevésbé igaz földi életet.

Az ítélet itt a *priori* szintetikus jellegű lesz, mivel Kant szándéka, hogy a noumenális szférájába bevonja a képzelet spekulációit. Az *a priori* szintetikus ítélet képes képeket létrehozni – ám a kérdés az, hogy mond-e valamit a képnélküli noumenálisra vonatkozó ítélettel kapcsolatban. Ez a kérdés túl bonyolult ahhoz, hogy részletesen vizsgáljuk. Elegendő megemlítenünk, hogy Kant számára a képzelet elsősorban a természethez tartozik, a jelenségeket élénk táró sokaság alapja, és ezáltal a fizikában a mechanikai törvényekre redukálható: „a tapasztalat egyáltalán mint tapasztalat lehetőségének feltételei egyszersmind a tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének feltételei is” (KrV, A157/B197, TÉK, 189), illetve „a képzelet appercepció előtti, tiszta (produktív) szintézise szükségszerű egységet alkot, s e szükségszerű egységnek az elve minden megismerés – de különösen a tapasztalat – lehetséges voltának alapja” (KrV, A118, TÉK, 681). A szabadságot, Isten és a halhatatlanságot illető spekulációk tartalma azonban magába foglal képzleti elemeket, legyen az okság, teremtés vagy büntetés.

Kant teleológiai teremtés-elvének egy másik problémával is szembesülnie kell. A természet Kantnál a newtoni fizika determinált rendje, ezért Herder és a weimari romantikusok nyomást gyakoroltak rá, hogy választ adjon a kiszámíthatatlan természet vitalista kihívására. Herder számára Rousseau a kreatív képzelet felé forduló romanticizmus ösztönzője, amely képzelet nem redukálható a mechanisztikus képzeletre. Ez felértékeli a természetet; a természet titokzatos alapja az ítélet racionális spekulációjától mentessé válik, és amiben megnyilvánul, az csupán az ezen alapról való meggyőződés: a „hit ugrása” vagy a műalkotás. (Például Heideggernél a képzelet szépet létrehozó képességének pogány kivetítése, amely által a valóság pusztá szimbólumán túl isteni létté vagy jelenlétté válik, a hérakleitoszi ontológia harcának értelmében.<sup>11</sup>)

Ezzel szemben Kant a szépre irányuló kreatív képzeletet, amely nála a művészet célja, az erkölcsi szabadság szimbólumává minősíti le. Elkerüli továbbá Hume természetre hivatkozó elméleteit, illetve hogy Hobbeshoz hasonlóan az érzékekből kelljen

<sup>11</sup> Heidegger Kant-könyve megpróbálja reprezentációs elméletét egy olyan elmélettel felváltani, melyben nagyobb szerep jut a képzeletnek, egyfajta poétikus ontológiát hozva létre. Vö. *Der Ursprung des Kunstwerkes* c. művét, amelyet a fasiszták hatalomra jutása idején írt. Ebben a természetes harc ontológiai költészetének eszközével igazolni próbálja a „rabszolga-népek” feletti német dominanciát. A romanticizmus e fajtája megtalálható Fichténél, sőt Hegelnél is, akinél a háború nemzeti dicsőség, különösen az érettebb politikai nemzetnek az éretlen politikai formációkkal szembeni háborúja. Ezt az igazolást komolyan vették a kolonializmus olyan, XIX. századi támogatói, mint pl. J. S. Mill.

kiindulnia. Mint *Az ítélőerő kritikája* első részében olvassuk, a művészetben nincsenek szabályok a képzelet számára a műalkotás létrehozásakor. Az elkészült művet viszont utólag szabályok vagy törvények alapján értjük meg, ami a teleológiai elv kettős perspektíváját sugallja. Levonhatjuk a következtetést, hogy Kantnál az elme megismerőképességének alávetett produktív képzelet központi jelentőségű az ember számára. Sőt, arra is mutatnak jelek, hogy a kreatív képzelet Isten számára is központi jelentőségű; de Isten képességei természetesen alapvető módon túl vannak azon, amit képesek vagyunk megismerni vagy adekvát módon leírni. Bár az emberi kreatív képzelet funkciója csupán szimbolikus, a produktív képzeletre szüksége van az elmének a jelenségek megjelenítéséhez. A kreatív képzelet cselekvése a művészetben a valós erkölcsi ítélet feltétlenségét jelképezi annak illuzórikus jelenlétén keresztül. Érdekes, hogy Ernst Cassirer a noumenális, vagyis autonóm, azaz racionális cselekvő szabadságának „képéről” beszél. Itt is felfedezhető az *a priori* szintetikus nyoma, de csak elmosódottan, mivel a kétféle képzelet, úgy tűnik, együttműködik, amikor Isten nem determinált, művészi módon teremti a természetet.

Kant jól ismerte intellektuális ellenlábasait. A szkepticizmus és a romanticizmus együtt is létezhetnek, sőt magukhoz kapcsolhatják a dogmatikus vallást. A romantikus irány, mint állítottam, már Hume számára nyitva állt – s úgy tűnik, kezdetben Rousseau meg is találta ezt Hume-nál. Amikor a – tudományos és gyakorlati – fogalmi kérdéseket bizonytalanná teszi a szkeptikus támadás, az érzések kerülnek az emberkép előterébe. Ez egyfajta énközpontúsághoz vezet, vagy ha az érzést a kultúrán belüli szocializáció hatásának tulajdonítjuk, egyfajta etnocentrikus relativizmust igazol. Ha viszont az érzést normatív módon univerzálisnak tekintjük – ami feltételezi, hogy létezik egyéntől és társadalomtól független antropológiai pszichológia –, akkor ez ellentétben áll azokkal az érzelmekekkel, melyeket nem az univerzális érdekmentesség vezérel.

Hume etikájában a jóakarát érdekmentes, nem-idioszinkratikus érzései vagy érzelmei szerepelnek; ennek elméleti fogalma szintén nyitva áll a szkeptikus kétely számára. Kantnak ezzel szemben el kell kerülnie azt, hogy az etikát érzületre alapozza, mint ahogyan el kell kerülnie a radikális empirizmust, mivel a természet nem képes biztosítani az oksági determinációtól való függetlenséget. Ezenfelül a hitnek a dogmatikus valláshoz vezető „ugrását” mérsékelnie kell az emberi lények közötti testvéri egyenlőség univerzális etikai identitásának, mint *noumenon*nak.

Ezen noumenális identitás felé vezető első lépés annak állítása, hogy a természet az értelem kategóriáinak az idő és tér szemléletével való sematizációján nyugszik. Hume viszont elfogadja Locke *tabula rasa* elmekoncepcióját, és így a szokás és a tapasztalat biztosítják az emberi személyi identitását. Kant szerint Hume a *tabula rasa* miatt nem ismeri el a képzelet (*Einbildungskraft*) szerepét a természet megértésében. Hume korlátai pontosabban abból származnak, hogy nem ismeri fel az *a priori* szintetikus ítéletet, bár ő és Kant egyetértenek a szintetikus és az analitikus ítéletekkel kapcsolatban.<sup>12</sup> Hume azt állítja, hogy tényítéletek vagy szintetikus ítéletek ellentétének állítása nem foglal magában önellentmondást, azt a példát hozva fel, hogy „[...] a Nap holnap nem fog felkelni” (HUME, 1976, 25). Érdemes idéznünk, hogy Kant hogyan értelmezi Hume-ot: „Nos hát, a tiszta ész voltaképpen feladata következő kérdésben foglalja: Hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek? [...] Valamennyi filozófus közül

<sup>12</sup> Kant a priori szintetikus ítéleteivel kapcsolatban vö. CASSIRER 1954, 115ff; továbbá Hume és Kant szintetikus és analitikus ítéletekkel szembeni egyetértéséről szóló megjegyzéseit (110).



David Hume jutott legközelebb ehhez a feladathoz, de még ő sem gondolta el eléggé egyértelműen és megfelelő általánosságban, hanem megállt az ok és az okozat összefüggésének szintetikus tételénél. Úgy hitte, bebizonyította, hogy ez a tétel semmiképpen nem lehet a priori természetű, [...] csak képzeljük, hogy észből merített ismeret az, amely valójában a tapasztalatból származik, és csak a megszokás kölcsönzi neki a szükségszerűség látszatát. [Félbeszakítom az idézetet annak hangsúlyozása kedvéért, hogy Kant számára a szükségszerűség a természet perspektívájából jön szóba, de nem ad magyarázatot a természet noumenális megalapozottságára.] Azonban Hume soha nem jutott volna erre a minden tiszta filozófiát leromboló állításra, ha feladatunkat a maga általánosságában veszi szemügyre, mert akkor belátja, hogy érvelése alapján tiszta matematika sem volna lehetséges, mivel ez biztosan tartalmaz szintetikus a priori tételeket, s ettől az állítástól alighanem megóvta volna a józan értelem.” (TÉK, 65; lásd még KANT 1902, A 94; B 127, ahol Hume hasonló tárgyalása található.) Dieter Henrich ezt így foglalja össze: „Kantnak az ítélet specifikus szintézis-formájával kapcsolatos megfontolásai, amennyiben meggyőzőek, elsőként számítanak a hume-i kétely elleni döntő érvnek” (HENRICH 1994, 157).

Miután Kant bemutatja, hogy az értelem hogyan határozza meg a tapasztalatot az okságon keresztül, problémát jelent a szabadság magyarázata. Hobbes leszűkíti a kérdést olyan módon, hogy „az ember a mérték” lesz a referenciális keret; Hume pedig elkerüli. Az érzékfeletti szabadság és a természeti determináltság egységének, úgy tűnik, a racionális rendszerkonstrukción belüli *a priori* szintetikusra kell támaszkodnia. A kanti spekulációban a törvények által szabályozott természeti renden belüli tényeknek valamely, a természetén kívüli normatív célja kell legyen. Ez egyszersmind az isteni elme mint aktus egysége.

Hobbes és Hume nem hagynak teret a radikális kreativitásnak. Immár látjuk azonban, hogy Kantnál létezik az etikai szabadság egyfajta kreativitása, különösen Istené.<sup>13</sup> Mint racionális lény, Isten a nem-etikai fenomenális szinten meghatározott világot szabad és racionális aktus által teremtette, amely tehát erkölcsi is. Az ember is szabad, amikor az erkölcs szerint cselekszik, de ő nem teremti meg a noumenális törvénynek engedelmeskedő cselekvésének alapját, hacsak nem abban a korlátozott értelemben, hogy a szabad cselekvés olyan, mint egy első ok, bár a természet nézőpontjából csupán okozat.

Az isteni teremtés Isten „ugyanazon” etikai természete által meghatározott első „ok”, de ezenkívül még olyan közvetlen cselekvés is, amelynek csak következményei vannak. A természet teremtése szabad szándék szerint jön létre, amelyet fakticitásában Isten morális mivolta határoz meg. Következésképpen Isten szándékának aktualizálása az *a priori* szintetikus módján értelmezhető, akárcsak a jelenségeknek az emberi elme általi meghatározottsága. Ennek valamilyen módon már a pre-kritikai Kantnál is nyoma van: 1763-as díjnyertes írása szerint „a metafizika általános módszere lényegében azonos azzal, amelyet a természettudományba Newton vezetett be.”<sup>14</sup> Bár, mivel az okság az antropológiai pszichológia kategóriája, Istennel kapcsolatos alkalmazá-

<sup>13</sup> Kant számára abban állt a nehézség, hogy az erkölcsi cselekvés mint szabad első ok hogyan illeszkedhet a determináció időbeli oksági láncába. Hobbes, aki White elleni művében hajlik az Isten léte melletti első ok-érv elfogadására, nem látja módját, hogy ez meggyőző módon összeegyeztethető lenne a tudás materialista és empirikusan megalapozott felfogásával. Szemben Kanttal, akinél van helye a misztériumnak, Hobbes nem akar a racionális ontológiára alapozott érvet; nála mindez remény, s nem állítás.

<sup>14</sup> Pontosabban: Mendelssohn nyerte a díjat, de Kantot is jutalmazták.

sa helytelen lehet. Isten természete önmagában rejtve marad; ez azt sugallja, hogy Isten mint cselekvő természete sem ragadható meg világos és elkülönített módon. Ha ez így van, a képzeleti kivétel, a természeti világ formája, melyet Isten, a „művész” teremtett erkölcsi jóságából, csak homályosan ismerhető meg.

Mindenesetre a német idealizmus, amely igyekezett Kantot „helyreigazítani”, nagyra értékelte és sokban átvette a romantikusok alkotó képzelet-fogalmát. A Hobbestól Kantig tartó, elsősorban angol törekvést az elme mechanizálására (melyben Condillac és sok más francia is osztozott) nem találták kielégítőnek. Cassirer helyesen értelmezte a helyzetet: „Az empirista filozófia Locke és Berkeley, valamint Berkeley és Hume közötti fejlődése az érzékelés és a reflexió közötti különbség minimalizálására törekedett, hogy végül mindenestül eltörölje azt [...] Az esztétikai elmélet behatol az episztemológia területére: helyet biztosít a képzelet számára és megpróbálja megmutatni, hogy a »poétikus képesség« nem csupán készen talált elemeket kombinál, hanem eredeti alkotóerő. Az esztétika a logikában is változást hoz, a jelentés és a fogalmak eredetének elméletében. Berkeley, Hume és Condillac számára egy fogalom csupán impresszióöozön, annak egyszerű összegzése vagy ilyen összegzésre használt jel. E jelnek semmiféle önálló jelentőséget nem tulajdonítanak; csupán közvetett módon képviseli az emlékezet számára azt, ami az érzékelésben konkrét módon volt adva” (CASSIRER 1951/1932, 100; 127–128).

Ezen előadás talán túlságosan gyors iramban kalauzolt át az újkori filozófián. Minden bizonnyal nem merítette ki a képzelet és az ész, valamint a képzelet és az erkölcs közötti viszony komplexitását, illetve a szabadság és determináltság ehhez kapcsolódó témáját. Mivel ezek a problémák az empirizmusnak a modern filozófiára való hatását is érintik az új természettudomány hatása alatt, még tágabb és mélyebb kérdéseket is be lehetne vonni a tárgyalásba, amelyek a filozófia feladatára vonatkoznak. Amikor az egzisztenciális kérdések irányába tartunk, etikai és politikai kérdések is felmerülnek. Az ezen útirányok közötti választáshoz a posztmodern kor intellektuális kultúrájának meg kell találnia az iránytűt a modernitás filozófiai vitájához.

## IRODALOM

- BECK, Lewis White 1969. *Early German Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BERTMAN, Martin 1973. The Function of the Rational Principle in Aristotle. *Thomist* (37) 2. 686–702.
- BERTMAN, Martin 1976. Equality in Hobbes, with Reference to Aristotle. *Review of Politics*, (38) 4. 534–544.
- BERTMAN, Martin 1979. Hobbes: Language and the Is-Ought Problem. *Philosophical Studies*, 26. 146–158.
- BERTMAN, Martin 1986. Plato on Tyranny, Philosophy, and Pleasure. *Apeiron*, (19) 2. 152–161.
- BERTMAN, Martin 2001a. Beauty: Kant's Discussion. *Indian Philosophical Quarterly*, (28) 4. 463–470.
- BERTMAN, Martin 2001b. Conatus in Hobbes' De Corpore. *Hobbes Studies*, 14. 25–39.
- BERTMAN, Martin 2002a. Hobbes and Hume on Promising. *Vera Lex*, (3) 1–2. 63–90.
- BERTMAN, Martin 2002b. Kant's orientation. *History of European Ideas*, (28) 4. 263–280.
- CASSIRER, Ernst 1951 (1932). *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- CASSIRER, Henrich. W. 1954. *Kant's First Critique*. London: George Allen & Unwin.
- DESCARTES 1996a. *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Budapest: Osiris.
- DESCARTES 1996b. *Oeuvres de Descartes*. Publ.: Charles Adam, Paul Tannery. Paris: Vrin.
- HENRICH, Dieter 1994. Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction. In Henrich, Dieter – Velkley, Richard L. (Ed.): *Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Boston: Harvard University Press.
- HOBBS, Thomas 1999. *Leviathan*. Ford.: Vámosi Pál. Budapest: Kossuth.
- HUME, David 1948. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Szerk.: Aiken, H. D. New York: Hafner Publishing Company.
- HUME, David 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest: Gondolat.
- HUME, David 1995. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest: Nippon Kiadó.

JAMES, William 1890. *The Principles of Psychology*. Vol II. New York: Dover.

KANT, Immanuel 1902-. *Schriften*. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter.

KANT, Immanuel 1980 (1786). Az emberi történelem feltehető kezdete. In *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford.: Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat.

KANT, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford.: Papp Zoltán. Budapest: Osiris.

KANT, Immanuel 2004. (TÉK) *A tiszta ész kritikája*. Ford.: Kis János. Budapest: Atlantisz.

PAGANINI, Gianni 1990. Hobbes, Gassendi, e la psicologia del meccanismo. In Pacchi, Arrigo (szerk.): *Hobbes Oggi*. Milano: Franco Angeli.

PLATÓN 1984. Timaios. In Falus Róbert (szerk.): *Platón összes művei*. III. kötet. Ford.: Devecseri Gábor et al. Budapest: Európa.

RESCHER, Nicholas 1967. *The philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

SPINOZA, Benedictus de 1997. *Etika*. Szemere Samu fordítását átdolgozta: Boros Gábor. Budapest: Osiris.