

Márton Miklós

Érzéki bizonyosság és nem-fogalmi tartalom

A hegeli idealizmus mint konceptualizmus¹

Az utóbbi nagyjából harminc évben népszerű, úgynevezett „nem-metafizikus” Hegel-olvasatok² egyik fő problémája, hogy hogyan határozzák meg és értelmezzék Hegel idealizmusát, ha nem úgy, ahogyan a metafizikai értelmezési hagyomány teszi, vagyis nem egy természet- és egyénfölötti transzcendens létező ontológiai realitásának tételét valló álláspontként. Különösen izgalmas feladat ez az analitikus ihletettséggű értelmezők számára, hiszen az angolszász hagyományban „idealizmus” alatt általában kizárólag a Berkeley-féle, ontológiai irányultságú idealizmust szokás érteni. Ha tehát a „nem-metafizikus” olvasathoz csatlakozván elvetjük a hegeli idealizmus ontológiai értelmezését – amire minden okunk megvan –, akkor kérdés marad, hogy hogyan adhatunk ezen idealizmus számára egy másik, a Berkeley-féle idealizmustól eltérő konzisztens értelmet. Tanulmányomban e kérdés egyik ismert lehetséges megoldása mellett kívánok érvelni, mely a hegeli idealizmust a kortárs analitikus filozófiának a nem-fogalmi tartalom lehetősége körüli vitájában elfoglalt konceptualista állásponttal rokonítaná.³

A NEM-FOGALMI TARTALOM KÖRÜLI VITA AZ ANALITIKUS FILOZÓFIÁBAN

A nem-fogalmi tartalom lehetőségének kérdéséről az utóbbi évtizedekben az analitikus filozófia berkeiben zajló vita tömören megfogalmazva a következőről szól: vajon lehetséges-e, hogy egy szubjektum rendelkezzen egy olyan állapottal, amely egyrészt reprezentálja a világot, másrészt az alany nem rendelkezik a reprezentációs tartalom kanonikus, szokásos specifikálásához szükséges fogalmakkal. Egy másik, Jerry Fodor-tól kölcsönzött megfogalmazás szerint a nem-fogalmi tartalom lehetőségének kérdése annak a kérdése, hogy lehetséges-e olyan reprezentáció, amely valamit nem *mint valamit*, vagyis nem mint egy bizonyos fogalom alá eső tárgyat vagy tényt reprezentál.

Dolgozatomban e vitának csak egy szűkebb, de annál fontosabb szeletére, az *érzéki tapasztalat* intencionális tartalmának fogalmi vagy nem-fogalmi jellegéről szóló eszmecserére koncentrálok. Ezen belül is csak azokra az álláspontokra térek ki, amelyek elfogadják az érzéki tapasztalat reprezentacionalista elméletét, és úgy vélik, maga a tapasztalat már eleve rendelkezik tartalommal – megközelítőleg: helyességi feltételekkel –, vagy azért, mert már eleve konceptuális, vagy más okból.

¹ Köszönettel tartozom Tózsér Jánosnak, aki tanácsaival és javaslataival a szokásos szerkesztői feladatok ellátásán messze túlmutató segítséget nyújtott előadásom írásos változatának elkészüléséhez.

² Az elnevezés Klaus Hartmann 1972-es programadó tanulmányának címéből ered. Lásd HARTMANN 1972.

³ Ezen kívül persze más népszerű megoldások is vannak a problémára, így például Hegel idealizmusát teleologikus kategóriaelméletével (lásd FINDLAY 1966) vagy szemantikai és episztemológiai holizmusával is szokás azonosítani.

Az észlelési tartalom nem-fogalmi jellegéről szóló vita fő tézisé a non-konceptualista oldalról Gareth Evans fogalmazta meg: az észlelési *ítélet*, amely persze fogalmi, propozicionális természetű, *nem meríti ki* a perceptuális tapasztalat tartalmát, hanem bizonyos információkat kiemelve abból konceptualizálja, a fogalmiság alá vonja az eredetileg nem-fogalmi természetű érzéki tapasztalat tartalmát (EVANS 1982). Tehát a tapasztalati tartalom és a belőle származó ítélet tartalma *más típusú* – bár azt Evans is elismeri, hogy az észlelési ítélet tartalmának szisztematikusan függenie kell az érzéki tapasztalat információk tulajdonságaitól. Ezzel szemben a konceptualista oldal fő szószólója, John McDowell szerint nem *más típusú* tartalmakról van szó. Álláspontja szerint az érzéki tapasztalat és a belőle származó észlelési ítélet tartalmát pontosan ugyanazok a fogalmak építik fel, vagyis az észlelési és más ítéleteinkben jelen lévő fogalmiság már az érzéki tapasztalat tartalmában is megjelenik. Éppen ezért szerinte az észlelési ítélet tartalma csupán *jóváhagyja*, megerősíti a tapasztalati tartalmat.

Álláspontjuk mellett a non-konceptualisták általában az érzéki tapasztalat fenomenológiájának olyan vonásaiból indulnak ki, amelyek nem egyeztethetők össze a fogalmi-propozicionális tartalmak ismert tulajdonságaival. Ilyen jellegzetességek például az érzéki tapasztalat ellentmondásossága, analogicitása – vagyis hogy az mindig több, egymással folytonos kapcsolatban álló információt tartalmaz – vagy a talán legtöbbször emlegetett finomabban tagoltsága. Ezzel szemben McDowell egy másik, a józan ész számára legalább ennyire nyilvánvaló téziszre, jelesül az érzéki tapasztalat és a belőle származó ítélet logikai-igazolási kapcsolatának tényére építi konceptualista érvelését.

MCDOWELL KONCEPTUALIZMUSÁNAK LÉNYEGE

John McDowell sok vitát kiváltott, *Mind and World* című, 1994-ben megjelent könyvében egy sajátos transzcendentális érvelést terjeszt elő azon álláspont védelmében, mely szerint az észlelési tartalom teljes egészében fogalmi természetű. Szerinte ugyanis biztosítanunk kell a „minimális empirizmust”, vagyis azt a *prima facie* plauzibilis állítást, hogy észlelésünk igazolásul szolgál gondolkodásunk, vélekedéseink számára, egyáltalán hogy valamilyen racionális viszony áll fenn e kettő között. Ennek érdekében szerinte el kell kerülnünk egyrészt az igazolási koherenzizmust – amit ő Davidson álláspontjával azonosít –, vagyis azt a felfogást, hogy vélekedéseinket csak más vélekedések igazolhatják, másrészt a sellarsi Adott Mítosztát – ezt képviseli McDowell szerint Evans –, tehát azt, hogy az észlelés egy készen kapott tartalmat nyújt kognitív rendszerünk számára. Míg ugyanis az első az érzéki tapasztalatok és a vélekedések között csupán kauzális viszonyt feltételez, és ezért egyáltalán nem teszi lehetővé, hogy észlelésünk racionális és ne csupán oksági kapcsolatban álljon gondolatainkkal, addig a második alapján az észlelés csupán felmentést ad igazolás helyett, hiszen az utóbbihoz közös nevezőre kéne hoznunk az észlelési és vélekedési tartalmakat. Éppen ezért – folytatja McDowell – az egyetlen lehetőség e két csapda elkerülésére, ha azt állítjuk, hogy az észlelési tartalmak már teljes egészében fogalmi természetűek. Vagyis McDowell megfogalmazása szerint a kognitív és a perceptív képességeink „még fogalmilag sem elkülöníthető” módon járulnak hozzá az empirikus megismeréshez (MCDOWELL 1994, 9).

Szerinte ez az álláspont – ahogy könyvében számtalan helyen megjegyzi – alapvetően kantianus elképzelés, azonban McDowell maga is elismeri több helyen, hogy az elme és a világ kapcsolatáról szóló filozófiai nézetei – legalábbis „szellemükben” – közel áll-

nak Hegeléhez. Már az Előszóban is prolegomenonnak titulálja művét a *Fenomenológia* olvasásához, s később is úgy nyilatkozik, hogy az általa leírt filozófiai pozíció leginkább Hegelre illik. A McDowell által felvállalt hegelianizmus egyébként éppen „kapóra jött” jó néhány angolszász Hegel-kutatónak (Pippin, Westphal, Pinkard, korábban Lamb), akik a nem-metafizikai Hegel-interpretáció, a hegeli filozófia – ahogy mondani szokás – „domesztikálása” ügyével voltak elfoglalva, ami éppen a 80-90-es években tetőzött. E véletlen egybeesésből aztán gyümölcsöző párbeszéd alakult ki McDowell és Kant, McDowell és Hegel, sőt McDowell ihletése nyomán Kant és Hegel valódi viszonyáról.

KANT AZ ÉSZLELÉS NEM-FOGALMI TARTALMÁNAK LEHETŐSÉGÉRŐL

McDowellnek annyiban mindenképpen igazat adhatunk, hogy az érzéki tapasztalat fogalmi, avagy nem-fogalmi természetének kérdése a Kant előtti filozófusok számára nem merült föl. Ennek jórészt két különböző oka volt. Az első, hogy a Kantot megelőző filozófiai hagyomány, vagyis a racionalizmus és az empirizmus – legalábbis Kant perspektívájából nézve – egyaránt homogenizálta a megismerés természetét, azaz értelem és érzékiség közül csak az egyik képesség szerepét hangsúlyozta. Ahogy Kant maga megfogalmazza, a racionalisták „intellektualizálták”, míg az empiristák „szenzualizálták” a megismerési folyamatot, s egyik iskola képviselőiben sem vetődött fel a két megismerési mód összekapcsolása. Másrészt a karteziánus és az empirista hagyomány egyaránt feltételezte, hogy az érzéki tapasztalat tartalma rendelkezik egy nem-fogalmi, pusztán érzéki elemmel. Az *empirikus* megismerési folyamat ugyanis kétlépcsős eljárásként gondolták el, melynek első lépéseként a megismerő szubjektumot valamilyen tisztán érzéki természetű közvetítők – az egyszerű ideák – kapcsolják össze a tapasztalat forrásával, melyek viszont *pusztán kauzális* kapcsolatban vannak az empirikus valósággal, anélkül, hogy autonóm módon reprezentálnák azt. Vagyis egyáltalán nem rendelkeznek reprezentációs tulajdonságokkal, s így ezen a szinten fel sem vetődik az empirikus tapasztalat fogalmi tartalmának kérdése (lásd WESTPHAL 2006).

Vizsgáljuk azonban meg, mennyire hihetünk McDowellnek abban, hogy a két képesség szükségszerű együttműködését valló konceptualista filozófiája „alapvetően kantianus”! McDowell – részben Strawson nyomán – úgy véli, Kant csak transzcendentális értelemben hisz a megismerőkéességünket afficiáló „adott”-ban, empirikus értelemben a két képesség számára mindig összekapcsolódik. McDowell természetesen *A tiszta ész kritikájának* híres, B75-beli megfogalmazásából indul ki: „Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet.” Kérdés azonban, hogy a híres *bon mot* arról kíván-e meggyőzni minket, hogy ilyen nem-fogalmi természetű szemléleti tartalmak *nem is lehetségesek*, avagy arról, hogy ezek nagyon is lehetségesek, ámde fogalmak híján „vakok”, vagyis *nem-fogalmi természetűek*?

McDowell az első értelmezés mellett van. Mint fogalmaz, amit ő átvesz Kanttól, az nem más, mint az a gondolat, hogy a tapasztalat „olyan állapot, melyben szétválaszthatatlanul keveredik a spontaneitás és a receptivitás” (McDOWELL 1994, 24). Ennek megfelelően Kantnak a kérdést illető minden ingadozását annak tudja be, hogy a tapasztalat fogalmáról szóló elemzés során *A tiszta ész kritikájában* végig keveredik a transzcendentális és az empirikus történet. Ezek azonban McDowell szerint – ismét csak Strawson nyomán – szétválaszthatóak.

A mcdowell-i értelmezés lényege tehát, hogy Kantnál a *reprezentációs tartalom* fogalma maga után vonja a két képesség, a szemlélet és az értelem együttműködését. Ezt az értelmezést erősíti például a következő passzus:

„Az értelem és az érzékek a mi esetünkben csupán egymással összekapcsoltan határozhatnak meg tárgyakat. Ha elválasztjuk őket, akkor vagy szemléletekkel rendelkezünk fogalmak nélkül, vagy fogalmakkal szemléletek nélkül; képzeleteinket egyik esetben sem tudjuk meghatározott *tárgyra vonatkoztatni*.” (KANT 2004, B314/A259 – az első kiemelés az eredetiben, a második tőlem.)

Egy – sok értelmező szerint plauzibilis – alternatív interpretáció szerint viszont Kant *nem* állította, hogy szemlélet és fogalom *empirikusan* szétválaszthatatlan lenne.⁴ Azt mindannyian tudjuk, hogy Kantnál a fogalmak bizonyosan működhetnek a szemlélettől függetlenül is, különben nem volna lehetőség transzcendens használatukra. Vannak azonban olyan szöveghelyek is, amelyek azt látszanak igazolni, hogy Kant szerint igenis létezik olyan észlelési szituáció, amikor az észlelés tartalma nem konceptualizált, azaz a szemlélet az emberi megismerésnek a fogalmaktól megkülönböztethető, sőt *elkülönült* reprezentációs módja. Vagyis, ahogyan például Alweiss fogalmaz, Kant nem az empirikus valóságnak a fogalmaitól való függését állította, hanem pusztán a mi *reprezentációnk módjától* való függését (ALWEISS 2005). Így bár a szemlélet sajátos reprezentációs módja a tapasztalatnak, melynek formái minden lehetséges emberi tapasztalat számára meghatározóak, mégis *önálló*, az értelem és az ész a priori struktúráitól független módja e tapasztalatnak. Ez a megközelítés egyértelműen nem-fogalmi reprezentációs tartalmat tulajdonít a kanti szemléleti tartalomnak.

Ezen interpretáció értelmében éppen ezért amikor a fogalmiság alá vonok egy szemléletet, akkor a kanti elképzelés pontosan ugyanaz, mint az evansi: ugyanaz a tartalom más formát kap, nem-fogalmi természetűből fogalmi természetűvé válik. Ezt igazolja az a tény, hogy a Transzcendentális Esztétika fejezet, sőt már a Bevezetés is azon az állásponton van, hogy a szemlélet által – és egyes megfogalmazások szerint *pusztán* a szemlélet által – már „*adva* vannak nekünk a tárgyak” (KANT 2004, B30 – kiemelés az eredetiben). Másképp fogalmazva: „a külső érzék [...] segítségével képzeteket alkotunk a tárgyakról” (KANT 2004, B37). Sőt, a B132 tanúsága szerint Kant a minden gondolkodást *megelőzően* jelenlévő képzetet hívja szemléletnek. A „megelőzően” itt valószínűleg temporális és logikai előzményként egyaránt értendő. A szemlélet tehát a kanti elképzelés szerint valóságosan létezhet a fogalmak alkalmazását megelőzően – azaz „már az értelem szintézise előtt” (KANT 2004, B145) –, s attól logikailag függetlenül.

A szemléletnek a tapasztalathoz való elkülöníthető hozzájárulásáról szóló legeggyértelműbb szöveghely a Dedukció fejezet elején található, ahol Kant így fogalmazza meg a szemlélettel szembeállított értelmi kategóriák transzcendentális dedukciójának feladatát:

„Az értelem kategóriái ezzel szemben nem olyan feltételek a számunkra, melyeknek híján nem lehetnének tárgyak *adva* nekünk a szemléletben; a *tárgyak kétségkívül megjelenhetnek nekünk anélkül, hogy szükségszerű viszonyban lennének az értelem funkcióival*, és következésképpen az *a priori* értelem nem tartalmazza feltételeiket. Így tehát itt olyan nehézségbe ütközünk, amellyel az érzékelés tartományában

⁴ Ennek leghatározottabb megfogalmazását lásd HANNA 2005.

nem találkozunk: nevezetesen, *hogyan lehetnek objektív érvényűek a gondolkodás szubjektív feltételei*, azaz hogyan lehetnek ezek a tárgyakra irányuló minden megismerés lehetőségének feltételeivé – hisz a szemléletben az értelem funkciói nélkül is kétségkívül adva lehetnek jelenségek.” (KANT 2004, B122/A90 – az első kiemelés tőlem, a többi az eredetiben.)

Tovább erősíti a szóban forgó interpretáció hitelét az a megfigyelés, hogy Kant határozott különbséget tesz a „jelenség” és a „phenomenon” fogalma között. Míg az előbbi tisztán a szemlélet közelebről meg nem határozott tárgyaira utal, addig az utóbbi azzal kapcsolatos, amit az értelem az érzéki jelenségekből megragad (BIRD 1996, 235, lábjegyzet: 21). Ez a megkülönböztetés is abba az irányba mutat, hogy Kant szerint létezik a pusztán szemléletnek, az észlelésnek az értelmi megragadástól független, tehát nem-fogalmi jellegű tartalma. Nyilván erre utal egyébként Bird is, amikor azt állítja, hogy a fenti distinkció Kantot inkább az Evans-féle nem-fogalmi természetű információs tartalom koncepciójához közelíti, mintsem a McDowell-i „mindent felölelő” fogalmiság elképzeléséhez. Sőt, Robert Hanna egy megjegyzésében magát a Russell-féle „ismeretségen alapuló tudást” a kanti *szemlélet* modernebb verziójaként aposztrofálja.

Ahogy arra Hanna rámutat, a nem-fogalmi tartalom egyik legegységesebb esete Kantnál a „tisztán vagy formális szemlélet”, amelynek során a szemlélet tárgyai maguk a szemléleti formák – a tér és az idő – lesznek (HANNA 2005). A szemlélet alapvető formáinak tisztán szemlélete oly módon alapoz meg minden további szemléletet, hogy egy téridőbeli fenomenális keretet vagy mezőt hoz létre. Sőt későbbi írásaiban kifejezetten egocentrikus mezőről és e középpontból kiinduló tengelyekről beszél.

Hasonló gondolat bontakozik ki Altrichter Ferenc értelmezése során. Szerinte Kant elképzelése az, hogy a szemlélet tartalmát az öt érzékszerv alapján nyerjük, míg formáját a „most” által kijelölt idődimenzió és az „itt” által kijelölt téridimenzió, vagyis az egocentrikus téridő demonstratív megjelölt tengelyei segítségével azonosíthatjuk. A szemlélet e nem-fogalmi *tartalma* tehát a tárgyat az én viszonyában értelmezett indexikus téridő pozíciója által meghatározottan *formában* ábrázolja. Ez a forma Altrichter szerint éppen azért készen „adott”, vagyis minden tapasztalatunk szükségszerű velejárója, mert sohasem szabadulhatunk meg ettől az „indexikus és demonstratív perspektívától” (ALTRICHTER 1993, 32–37). E perspektíva teszi lehetővé továbbá, hogy elménk képes egyedüli irányulni, hiszen közismert, hogy Kant szerint pusztán fogalmak által nem juthatunk *egyedi* tárgyak ismeretéhez, a szemlélet viszont éppen ilyenekre utal.

Ezek az értelmezések egészen közeli hasonlóságot mutatnak a non-konceptualista álláspont mai egyik fő védelmezőjének, Christopher Peacocke-nak a nem-fogalmi természetű észlelési tartalomról adott meghatározásával (lásd PEACOCKE 1992). Szerinte a nem-fogalmi tartalom leírása egy olyan térbeli elrendezést takar, ami egy kiindulópont – az észlelő – és néhány tengely, illetve az ezek alapján elhelyezett tulajdonságok segítségével jelöl ki egy lehetséges „szcenárió”. A scenárió – és párja, az úgynevezett protopropozicionális – tartalom így egy egocentrikus teret rögzít, melyben a fogalmi-propozicionális tartalommal szemben nem tulajdonságok és viszonyok *fogalmi*, hanem *maguk a tulajdonságok és viszonyok* szerepelnek. Éppen ezért lesznek e tartalmak nem-fogalmi természetűek.

Tudjuk azonban, hogy Kant szerint az empirikus szemlélet tárgyai még nem meghatározott tárgyak – ehhez kellene a kategóriák alkalmazásai által nyert ítéletek –,

hanem félig meghatározott vagy meghatározatlan jelenségek. Ennek megfelelően érdemes talán úgy értelmeznünk a szemlélet és az értelem kanti együttműködését, hogy pusztán az előbbi által valóban adva vannak számunkra tárgyak, de nem *mint tárgyak*, hiszen mint ilyeneket csak a szemléleti sokféleséget szintetikus egységbe rendező értelem teremti meg számunkra.⁵

Az eddigiek alapján annyit mindenképpen leszögezhetünk, hogy sok olyan megfontolásra bukkanhatunk *A tiszta ész kritikájában*, mely azt látszik igazolni, hogy Kant hitt a nem-fogalmi természetű szemléleti tartalom lehetőségében. Persze nem minden értelmező ért egyet ezzel az interpretációval. Rolf George például azon az állásponton van, hogy Kant számára a szemlélet egyáltalán nem szolgáltat a mai terminológia értelmében vett valódi *intencionális* tartalmakat, hanem annak működése során *pusztán az elme módosulásaival* van dolgunk, anélkül, hogy ez bármilyen gyenge értelemben is irányulást eredményezne valamilyen intencionális tárgyra (GEORGE 1981). Ennek megfelelően a külső tárgyra vonatkozás csak az értelmi fogalmak színrelépésével és azok hozzájárulása által keletkezik. Így például Kant úgy fogalmaz, hogy az értelem által végrehajtott „szintézis fogja össze ismeretké és egységesíti egy bizonyos *tartalom*má a megismerés elemeit” (KANT 2004, B103 – kiemelés tőlem). George álláspontját erősíti az alábbi szöveghely is:

„Mert a puszta szemlélet útján semmit nem gondolok el, s ha énbennem afficiáltatnak az érzetek, ebből még nem jön létre az efféle képzet *viszonya* semmilyen objektumhoz.” (KANT 2004, B309/A254 – kiemelés tőlem.)⁶

George értelmezését támasztja alá a „tudás” vagy „ismeret” (*Erkenntnis*) fogalmának korabeli – s így Kant általi – használatára vonatkozó megjegyzése is, mely szerint az inkább jelent *intencionális vonatkozást*, mint mai értelemben vett igazolt vélekedést. Így például a B137-ben Kant ezt írja:

„Az *értelem*, általánosságban szólva, az *ismeretek* alkotásának képessége. Az ismeretek adott képzetek, és valamely határozott objektum viszonyában állnak. Az *objektum* pedig nem más, mint az a valami, aminek fogalmában *egységbe foglaltatik* egy adott szemlélet sokfélesége. Ám a képzetek bármiféle egységbe foglalása megköveteli, hogy szintézisük során a tudat egységes legyen. Következésképp csakis a *tudat egysége teszi, hogy a képzetek tárgyra vonatkoznak* [kiemelés tőlem], más szóval hogy objektív érvényesség illeti meg őket, tehát hogy *ismeretké* [kiemelés tőlem] válnak, s maga az értelem lehetősége semmi másan nem nyugszik, mint ezen az egységen.” (KANT 2004, B137 – a külön nem jelzett kiemelések az eredetiben.)

George konklúziója szerint tehát Kant számára „nem létezne szemlélet, és így tárgy sem, nem észlelnénk semmit, ha nem alkalmaznánk fogalmakat” (GEORGE 1981, 244).

Bármit is gondoljunk azonban Kant non-konceptualistaként való értelmezésének lehetőségéről, az nyilvánvaló, hogy a B kiadásbeli Transzcendentális Dedukció fejezet vége (24–26. §) határozottan ellentmond ennek az interpretációnak. Itt ugyanis Kant azt állítja,

⁵ Ezt az értelmezést erősíti például KANT 2004, B125–126/A93–94; B138.

⁶ Persze ez a mondat is kétértelmű: nem világos ugyanis, hogy Kant azt állítja, puszta szemléletek nem *irányulnak* semmiféle intencionális tárgyra, avagy azt, hogy nincsenek *ténylegesen* valamilyen viszonyban egy meghatározott tárggyal.

hogy a tér és az idő nem csak mint az empirikus szemlélet formái, hanem önmagukban mint tiszta szemléletek is rendelkeznek az egységesség jellegével („képzettel rendelkezem a szemlélet egységéről” [KANT 2004, B144, lábjegyzet]). Később így folytatja:

„Ezt az egységet az esztétikában egyszerűen az érzékeléshez soroltam, s csupán azt jegyeztem meg, hogy minden fogalmat megelőz, jóllehet feltételez valamilyen szintézist, mely *nem tartozik az érzékekhez*, mely nélkül azonban nem lehetséges semmiféle tér- és időfogalom.” (KANT 2004, B160, lábjegyzet – kiemelés tőlem.)

Mivel maguk a tiszta szemléleti formák minden szemléleti sokféleség lehetőség-feltételei, ezért e tranzitív érvelés azt mutatja ki, hogy nem létezhet a szemléleti sokféleség az értelmi fogalmak nélkül. Ezt maga Kant is egyértelműen megfogalmazza a fejezet végén, amikor is határozottan azt állítja, hogy „Minden lehetséges észlelet az apprehenzió szintézisétől függ [...] s ennél fogva a kategóriáktól.” (KANT 2004, B 165.) Az értelem spontán, aktív működése tehát nem utólagos a receptivitáshoz képest, nem annak eredményein dolgozik, hanem: „Egy és ugyanazon spontaneitás visz összefüggést a szemlélet sokféleségébe, csak ott képzelőtehetség, itt értelem a neve.” (KANT 2004, B162, lábjegyzet.)

Kant tehát a korábban kifejtettekhez képest a Transzcendentális Dedukció fejezet végén újraértelmezi a szemléletről szóló tanát a tekintetben, hogy itt már nem beszél a szemlélet értelemtől való függetlenségéről, hanem azt állítja, hogy az értelem a képzelőerő formájában olyan hatást gyakorol a szemléletre, hogy a tér és az idő maguk is szemléletekké válhatnak – tiszta szemléletekké. Ezáltal a produktív képzelőerő – mint az értelmet és érzékiséget összekapcsoló képesség – meghatározza azokat a formákat, amelyeken keresztül az érzéki sokféleség adott lesz számunkra (WILDENAUER 2003, 90). Ez Hegel olvasatában majd azt jelenti, hogy a szemlélet nem lehet pusztán receptív képességünk, hiszen alá van vetve a spontaneitás szintetikus aktivitásának.

Az egymásnak ellentmondó kanti szöveghelyek közötti feszültség feloldását talán az jelentheti, ha Kantnál a két képesség együttműködését – Altrichter Ferenc hivatkozott tanulmánya nyomán – úgy értelmezzük, hogy azok bár logikai, avagy *metafizikai* szempontból függetlenek, de számunkra, emberek számára mindkettőre szükség van a *megismeréshez*, lévén nem rendelkezünk intellektuális szemlélettel. Vagyis az *elme metafizikájának* szintjén Kant az elválaszthatóság, s így a nem-fogalmi tartalom lehetősége mellett kötelezi el magát, míg *episztemológiai* szempontból a szükségszerű együttműködés tézisének vallja. Az első értelemben tehát arról van szó, hogy a szemlélet hozzájárulása a tapasztalathoz önmagában, az értelemtől függetlenül külön is értelmezhető, szemantikailag értékelhető tartalmat eredményez. A második értelemben pedig a probléma ismeretelméleti, hiszen itt arról a konceptualista nézetről van szó, hogy ismeret – mint igazolt vélekedés – csak az értelmi fogalmak közreműködése által származhat a tapasztalatból, hiszen az „igazolás” momentuma értelmezhetetlen a fogalmak jelenléte nélkül – ahogy azt McDowell lépten-nyomon hangoztatja.

Az ellentmondás feloldására javasolt tételünk helyességének próbájaképpen vizsgáljuk meg a témánk szempontjából egyik legproblematicusabb szöveghelyet! Kant a – már hivatkozott – Leibniz és Locke egyoldalúsága elleni vád kifejtése után így folytatja:

„Ahelyett, hogy a képzetek két egészen különböző forrását keresték volna az értelemben és az érzékekben, de két olyan forrást, melyek *csak egymással összekapcsolva* képesek objektív érvényű ítéletet alkotni a dolgokról.” (KANT 2004, A371/B327.)

Ez az idézet mintegy állatorvosi lóként mutatja a problémánk szempontjából releváns értelmezési nehézségeket. A mondat első fele ugyanis azt állítja, hogy az értelem és az érzékek képzeink két egészen különböző forrásai, ami egyszerűen annyit tesz, hogy az érzékek képesek az értelemtől független, önálló reprezentációra. A mondat második fele azonban mintha McDowell elméletét visszahangozná a két képesség szükségszerű együttműködéséről. Hogy ezt az ellentmondást ki tudjuk-e küszöbölni az elmefilozófiai és ismeretelméleti szempontok szétválasztásával, az a mondat értelmezésének egy további nehézsége, tudniillik az „objektív érvény” Kantnál lépten-nyomon előforduló fogalmának értelmezésén múlik. Kant abban meglehetősen konzekvens, hogy objektív érvényességet csak az értelmi kategóriák által nyernek empirikus képzeink, azonban az ebben az esetben sem világos, hogy egy képzet objektív érvényessége vajon csupán *elmefilozófiai* értelemben vett *intencionális tárgyra irányultságát*, röviden intencionalitását jelenti, vagy pedig *ismeretelméletileg* vett *helyességét*, vagyis Kantnál valamilyen szabálynak való megfelelést, és az ebből fakadó általánosságát és szükségszerűségét. A helyzet az, hogy mindkét értelmezés alátámasztására találunk szöveghelyeket *A tiszta ész kritikájában*. A B208 például egyértelműen az „objektív érvény” ismeretelméleti értelmezése mellett szól, itt ugyanis Kant azt állítja, hogy az érzet nem objektív képzet, hanem szubjektív, amelynek azonban van „reális tartalma”. Szintén az episztemológiai interpretációt erősíti a B114, mely szerint: „Minél több *igaz következmény* származik egy fogalomból, annál több ismérv tanúsítja ama fogalom objektív realitását.” (KANT 2004 – kiemelés tőlem.) Ezzel szemben az A197/B242 inkább az elmefilozófiai értelmezést támasztja alá, ugyanis itt Kant az objektív érvényességet úgy definiálja, mint ami a reprezentációkhoz valódi tárgyakat rendel hozzá, ahogy Kant maga mondja, „*valamely tárgyra való vonatkozásuk*” (kiemelés az eredetiben) lesz ezáltal, szemben a reprezentáció mint olyan fennállásának szubjektív érvényességével. Azonban még e látszólag egyértelmű megfogalmazás is megengedheti, hogy önmagában a szemlélet fogalmak nélkül is rendelkezzen ilyen „szubjektíve érvényes” intencionális tartalommal, mely azonban nem konkrét, valóban létező tárgyra irányul, amennyiben jogosan különböztethetjük meg az intencionális tárgy kategóriáját az ontológiai értelemben vett tárgytól.

Konklúzióként annyit mindenképpen elmondhatunk, hogy ha az „objektív érvényesség” fogalmát ismeretelméleti szempontból interpretáljuk – amire legalábbis jó okunk van több szöveghely alapján –, akkor fenntarthatjuk fenti megkülönböztetésünket a metafizikai (elmefilozófiai) és az ismeretelméleti tézis között, és megalapozottan vélhetjük úgy, hogy Kant számára legalábbis az első értelemben lehetséges volt az érzéki tapasztalatnak nem-fogalmi természetű tartalmat tulajdonítani.

HEGEL KANT-OLVASATA ÉS KRITIKÁJA: A KÉT KÉPESSÉG SZÉTVÁLASZTOTTSÁGÁNAK BÍRÁLATA

Közismert, hogy Hegel talán legfőbb problémája a kanti ismeretelmélettel, hogy az üressé, *tartalom nélkülivé* teszi az értelmi fogalmakat azzal, hogy elválasztja őket a dolgoktól maguktól. Ezért – szerinte – Kant saját célkitűzése ellenére nem képes a hagyományos realista és empirista filozófiák, valamint a belőlük származó szkepticizmus meghaladására, hiszen az ember fogalmi gondolkodását és az objektív valóságot továbbra is egymástól elválasztottként kezeli, a kategóriák

továbbra is „szubjektívek” maradnak nála. A *Kis Logikában* például így fogalmazza meg e kritikát:

„Azonban a gondolkodás kanti objektivitása maga is újra csak szubjektív annyiban, hogy Kant szerint a gondolatok, noha általános és szükségszerű meghatározások, mégis csak a *mi* gondolataink, s a dolog *magánvalóságától* áthághatatlan szakadék által különbözök. Ezzel szemben a gondolkodás igaz objektivitása az, hogy a gondolatok nem csupán a mi gondolataink, hanem egyúttal a *magánvalósága* a dolognak és a tárgyinak általában.” (HEGEL 1979a, 41. §, 2. Függelék – kiemelések az eredetiben.)

Ennek a szubjektívitásnak a háttérében Hegel szerint az áll, hogy Kant a minden tapasztalatot lehetővé tevő Én mint abszolút kiindulópont koncepcióját csak formálisan fogta föl, nem pedig úgy, ahogyan az a Transzcendentális Dedukció fent említett passzusai alapján valóban következik, tehát lényegileg „idealista” módon. Ez fogalmazódik meg már korai, *Hit és Tudás* címet viselő írása Kanttal foglalkozó részében is, ahol így ír:

„A kanti filozófia annak kimutatásával szolgál rá az idealizmus címére, hogy magában véve sem egyedül a fogalom, sem a szemlélet nem valami, a szemlélet önmagában vak, a fogalom önmagában üres.” (HEGEL 2001, 262.)

Két oldallal lejjebb azonban hozzáteszi:

„Ám Kanttal az történt meg, amit Hume-nak szemére hány, nevezetesen, hogy ezt a filozófiai feladatot korántsem eléggé határozottan és általánosan gondolta, hanem megállt a kérdés pusztán szubjektív és külsődleges jelentésénél.” (HEGEL 2001, 264.)

E szubjektívitás Hegel szerint azzal védhető ki, ha tagadjuk a szemlélet és a fogalmiság szigorú szétválaszthatóságát, vagyis azt a tételt, hogy a szemlélet az értelem-től elválasztható nem-fogalmi tartalma révén járulna hozzá a tapasztalathoz (PIPPIN 1989, 8–9). Hogy Hegel sok mai értelmezőhöz hasonlóan tényleg ebben az értelemben non-konceptualistaként értette Kantot, azt számos szöveghely bizonyítja a korai „Hit és Tudástól” kezdve a *Nagy Logikán* át egészen az *Enciklopédiáig*. Ennek igazolására most csak két – egy ifjúkori és egy érett művéből származó – idézetet hoznék fel példaként:

„[Kant szerint] tartzuk magunkat egyszer és mindenkorra ahhoz, hogy az általános és a különös elkerülhetetlenül, szükségszerűen két különböző dolog; értelem a fogalmak, érzéki szemlélet az objektumok számára: két egészen különemű dolog.” (HEGEL 2001, 285.)

„Ezt a viszonyt mind a közönséges pszichológiai felfogásban, mind a kanti transzcendentálfilozófiában úgy tekintik, hogy az empirikus *anyag*, a szemlélet és képzelet különfélesége, először *magában létezik*, az után *lép hozzá* az értelem, *egységet* visz bele s absztrakció által az *általánosság* formájába emeli.” (HEGEL 1957, 196 – kiemelések az eredetiben.)

Fontos azonban leszögeznünk, hogy Hegel nem vonta kétségbe a két forrás *különbségének* létjogosultságát, hanem csak fogalmiság és szemlélet szembeállításának és együttműködésének kanti, szerinte „mechanikus” módját igyekezett felcserélni egy „organikus”⁷ együttműködési modellel. Szintén a *Hit* és *Tudás*-ban ezt így fogalmazza meg:

„[...] a kategóriák dedukciója [...] belevész az öntudatnak az empirikus sokféleséggel ellentétben álló vagy rá reflektáló egységének mechanikus viszonyába [...] az összekapcsolónak és ennek a sokfélének az összekapcsolása az, ami megfoghatatlan.” (HEGEL 2001, 288–289.)

Hegel szerint tehát az, hogy a szemléleti tartalom „a tudásnak *adva* van, hogy *kívülről* jut el hozzánk, csak *látszat*” (HEGEL 1979b, 442. § – kiemelések az eredetiben), ahogyan csak a szétválasztottság téziséből eredő látszat számára az is, hogy az értelem a priori, a szemléleti tartalmaktól független formákkal rendelkezik. Hegel tehát McDowellhez hasonlóan⁸ elveti az „Adott Mítosznak” mind „külső”, mind „belső” adottságként megjelenő változatát.

Hegel szemében a Dedukció fejezet valódi tanulsága tehát az, hogy a szemlélet éppúgy alá van vetve az appercepció eredeti szintetikus egységének, mint az értelem: „Egy és ugyanazon szintetikus egység [...] az elve a szemlélésnek és az értelemnek.” (HEGEL 2001, 265.) Értelmezése szerint a *produktív képzelőerő* kanti fogalma az, ami az értelem és a tiszta szemléletek közös forrása, ami tehát az appercepció eredeti egységét megelőzi vagy azonos azzal (PIPPIN 1989, 72–73).⁹

AZ „ÉRZÉKI BIZONYOSSÁG” MINT A KANTI NEM-FOGALMI ÉSZLELÉSI TARTALOM KRITIKÁJA

Hegel fenti, általános Kant-kritikájának fényében érdemes a *Fenomenológia* első három fejezetét úgy olvasnunk, mint amelyek e kritika részletes argumentumait hivatottak megfogalmazni. Ezen olvasat szerint e fejezetek amellet igyekeznek érvelni, hogy az empirikus tapasztalat még annak legelemibb formáiban is olyan fogalmi szabályokon nyugszik, amelyek maguk nem származhatnak magából e tapasztalattól. A tapasztalat nem más tehát, mint a „fogalom önmeghatározása” (PIPPIN 2005a, 383). Így nem létezhet nem-fogalmi jellegű észlelési tapasztalat, s ez nem más, mint a konceptualista álláspont szó szerinti megfogalmazása. Előadásomban most csak az „Érzéki bizonyosság” fejezetnek mint a fogalmiság és érzékiség szétválasztottságával szembeni Hegel-kritika egyik legfontosabb helyének elemzésére szorítkozom.

Előljáróban szeretném leszögezni, hogy az általam is képviselt nem-metafizikai olvasat álláspontja szerint Hegel konceptualista érvelése e fejezetben – McDowelléhoz hasonlóan – a hagyományos értelmezéssel szemben nem az empirikus megismerést támadja, hanem éppen annak lehetőségét akarja alátámasztani, méghozzá transzcendentális érveléssel (lásd TAYLOR 1972). Az „Érzéki bizonyosság” fejezet

⁷ Az „organikus” kifejezést itt természetesen annak hegeli értelmében veszem, vagyis hogy a szemléleti tartalom nem volna valódi eleme az észleleti ítélet tartalmának, ha elkülönülne attól.

⁸ E hasonlóságot McDowell is elismeri (McDOWELL 2000).

⁹ Érdekes módon a produktív képzelőerő szerepéről adott ilyen értelmezés alapja Kantnál az A kiadás Dedukció fejezetében található: A150–151. Pippin egyébként a *Hit* és *Tudás* magyar kiadásának 264–265. oldalain található gondolatmenetből indul ki.

annak kimutatására vállalkozik, hogy az empirikus tapasztalat struktúrája összetettebb annál, mint ahogy azt a közvetlenül adott szemléleti tartalom mítoszában hívő elmélet állítja (STERN 1999, 253). Ezt az értelmezést támasztja alá Hegel az *Enciklopédiában* is:

„Közelebbről mármost az észrevevés az, amely a megértés formája akar lenni, ez pedig *hiánya az empirizmusnak*.” (HEGEL 1979a, 38. §, Függelék – az első kiemelés az eredetiben, a második tőlem.)

Hegel a *Fenomenológia* e nyitó fejezetének érvelésével azt igyekszik bizonyítani, hogy fogalmi összetevő nélkül nem lehetséges olyan tapasztalat, amely meghatározott *egyedi* tárgyra irányul. Ezért az „érzéki bizonyosság” mint minden fogalmiságot megelőző tudatalakzat tapasztalatának tartalma – saját önmeghatározásával szemben, mely a leggazdagabb tartalmúnak vallja magát – voltaképpen az üres lét, a tiszta „van”. Az érzéki tapasztalat tehát nem képes megragadni a partikulárisat univerzális fogalmak használata nélkül. Ez azonban Hegel számára nem egy örömteli eredmény az univerzálék nélkülözhetetlenségét illetően, hanem jelzi az érzéki bizonyosság korlátoltságát, hiszen Hegel szerint is minden valódi tapasztalatnak partikuláris tárgya *kell* legyen: „az érzéki érzetnek is mindig csak egyedivel van dolga” (HEGEL 1979a, 24. §, 1. Függelék). Mai terminológiával talán mindezt így fejezhetjük ki: Hegel amellett érvel, hogy egy nem-fogalmi jellegű tapasztalat egyáltalában nem tekinthető *tartalmas* tapasztalatnak.

Láttuk, hogy Kant számára a szemlélet hozzájárulása éppen a partikuláréknak a tér és az idő formájában való megjelenését eredményezi a tapasztalatban. Ezzel Hegel tökéletesen egyetért, a tér és az idő mint a külsőség formái – persze azok kanti „szubjektivitása” nélkül – nála is ugyanazt az ismeretelméleti szerepet töltik be, vagyis általunk vannak számunkra egyedi dolgok adva. Éppen ezért Hegel az általunk vizsgált fejezetben arra keresi a választ, hogy a partikulárékra azok térbeli és időbeli pozícióikon keresztül történő, demonstratív utalás eredményezhet-e valódi tapasztalati tartalmat fogalmak felhasználása nélkül. Válasza nemleges. Az ezt alátámasztó érvelése pedig azon alapul, hogy az ilyen referálás csak akkor értelmes, ha a beszélő vagy a hallgató már rendelkezik az újraazonosítás szabályainak alkalmazási képességével, ha tudja, hogyan azonosítsa újra a demonstratív azonosítás során megjelölt tárgyat vagy képzetet (LAMB 1979, 6–7). Ez az újraazonosítás viszont már fogalmi képességeket involvál, éppen ezért konklúziója az, hogy a demonstratív azonosításban használatos indexikusok valójában univerzálék, vagyis Hegelnél fogalmak (vö. HEGEL 1979c, 62–63).

Az így azonosított argumentáció egészen szoros párhuzamot mutat McDowell és Robert Brandom konceptualista érvelésével. McDowell ugyanis Evans azon érvét támadja, mely szerint az észlelési tartalom finomabban tagolt, mint a gondolatainkat alkotó fogalmak – lásd például a színárnyalatok esetét, amelynek kapcsán Evans azt állítja, hogy jóval többet vagyunk képesek közülük észlelés által megkülönböztetni, mint ahányat fogalmilag elkülöníthetünk (lásd EVANS 1982, 229). McDowell ezzel szemben azt állítja, hogy a finomfelbontás konceptualizálható demonstratív fogalmak segítségével, például így: *ez a színárnyalat* (MCDOWELL 1994, 56–60). Nyomban hozzászól azonban, hogy egy ilyen azonosítás csak akkor számíthat ténylegesen fogalmi jellegűnek, ha nem csak a minta jelenlétében, hanem időben tovább is alkalmazható, ha

tehát képessé teszi a személyt egy újabb minta ugyanolyanként – ugyanannak a színárnyalatnak az eseteként – való felismerésére. Pontosan erre mutat rá Hegel is, amikor azt igyekszik kimutatni, hogy a feltételezetten fogalmi tartalom nélküli érzéki bizonyosság nem képes az „ez” vagy az „itt” referenciaváltozásait követni. Amikor az „ez” egyszer fa, máskor ház, az azt bizonyítja, hogy ennek felismeréséhez azt kell tudnunk felismerni, hogy „ez” már nem ugyanaz az „ez”. E felismerés pedig már fogalmi-kognitív képességet igényel.

Hasonló eredményre jut Robert Brandom is, aki szerint a demonstratív kifejezések szemantikai tartalmát az biztosítja, hogy lehetséges rájuk anaforikusan visszautalni, vagyis képesek az anaforikus láncban egy szerepet betölteni. Ez persze azt jelenti, hogy értelmes, jelentésteli használatuk előfeltételezi a kialakult normatív nyelvhasználói gyakorlatot, hiszen csak e gyakorlat fényében értelmezhetjük az anaforikus utalások láncolatait. A demonstratívumok tehát anaforikus szerepükön keresztül „*konceptuálisan artikulált*” kifejezések (BRANDOM 1994, 459–468).

Az érvelés tehát azt hivatott igazolni, hogy a fent bemutatott Kant-értelmezés eredményével szemben Hegel szerint a puszta szemlélet még olyan értelemben sem képes valódi tartalmas tapasztalatokat nyújtani önmagában, a fogalmiság közreműködése nélkül, mint amilyen egy „itt és most” jellegű tapasztalat. És Hegel nem csak az ismeretelmélet szintjén állítja fel e tételt – vagyis nem pusztán arról van szó, hogy a fogalmiságtól mentes érzéki tapasztalat nem eredményezhet *tudást* –, hanem az elmefilozófia szintjén is, hiszen a fejezet előrehaladtával annak lehetünk tanúi, hogy az érzéki bizonyosság feltételezett végtelenül gazdag tartalma újra és újra semmivé válik. A nem-fogalmi észlelési tartalom tehát valójában nem szól semmiről, azaz egyáltalán nem intencionális *tartalom* – érvel Hegel.

A HEGELI IDEALIZMUS MINT KONCEPTUALIZMUS

Úgy vélem, nem túlzás azt állítani, hogy az utóbbi két szakaszban bemutatott Kant kritikája alapján általános interpretációs kulcsot nyerhetünk Hegel filozófiája jó néhány aspektusának, így elsősorban sokat vitatott idealizmusának értelmezéséhez. Röviden igyekszem felvázolni az ennek alapján nyerhető eredményeket.

Az észlelés és az értelem kanti szétválasztottságának elvetése Hegel számára először is azzal a következménnyel jár, hogy nem lesz értelme Kant módjára arról beszélni, hogy a kognitív adottságok – az ész törvényei – közül melyek kapcsolódnak össze az érzéki szemlélettel és melyek nem. Így megnyílik az út az ész és az értelem elválasztásának megkérdőjelezéséhez és az utóbbi ismeretelméleti szerepének elismeréséhez. Ez az eredmény azután a noumenon-jelenség dualizmus, és az ezzel járó szkepticizmus elvetéséhez vezet, hiszen a „magában való dolog” egész kanti koncepciója nagyrészt azon nyugszik, hogy az ész elválasztható a tiszta szemlélettől, és amit ezen elválasztás után tárgyává tesz, az éppen ezért nem lehet empirikus jelenség, tehát magában való dolog lesz. Ha azonban az ész sohasem – és még csak elviekben sem – választható el a szemléleti formákban megjelenő észleléstől, akkor nincs értelme a noumenon-phenomenon megkülönböztetésnek (FRIEDMAN 1996, 441–442). Ez viszont lehetővé teszi Hegel számára a kanti transzcendentális idealizmus realista szemszögből való bírálását, ami oly gyakran megjelenik nála.

Hegel tehát annyiban „lép túl” Kanton, hogy számára az a tény, hogy szükségképp egy fogalmi-kategoriális struktúrán keresztül ragadjuk meg a világot, *nem távolít el*

bennünket a valóság igaz szerkezetétől, hanem éppen ez teszi lehetővé annak megismerését. Nem zár be minket az emberi megismerés állítólagos korlátai közé, hanem éppen ez a közvetítettség teszi lehetővé, hogy megértsük, mi van (HOULGATE 2005, 5–6). Vagyis Kanttal szemben nem csak azt állítja, hogy amit a dolog meghatározottságaként gondolhatunk el, azt egyben a saját gondolkodásunk meghatározottságaként kell elgondolnunk, hanem a fordítottját is: amit a gondolkodásunk meghatározottságaként gondolunk el, azok voltaképpen nem mások, mint a dolgoknak maguknak a meghatározottságai. Ezért Hegelnél a gondolkodás önmagából képes megérteni a lét alapstruktúráit, a gondolkodás tehát az önmagát megértő lét. Vagy hogy McDowell terminológiájához hasonlóan fejezzük ki ugyanezt: a valóság maga is fogalmilag tagolt, s ezért válik episztemológiailag transzparenssé a Szellem számára. Ez egyben azt is jelenti, hogy – ahogy Karl Ameriks fogalmaz egy helyen – Hegel számára az „abszolút idealizmus egy nagyon magabiztos realizmus”, az abban való erőteljes hit, hogy „a valóság alapjában véve transzparens racionális képességünk számára” (AMERIKS 1985, 22). Ennyit és nem többet jelent tehát a hegeli idealizmus konceptualizmusként való felfogása, amely tehát – remélem jól láthatóan – igencsak távol áll a Berkeley-féle idealizmus *esse est percipii*-jétől.

HEGEL–MCDOWELL: PÁRHUZAMOK ÉS ELLENTÉTEK

Konklúzióink tehát az, hogy McDowell közelebb jár az igazsághoz, amikor Hegelre, nem pedig Kantra hivatkozik mint szövetségesre. Összegezzük tehát a két gondolkodó elképzelései közötti párhuzamokat, és pedig a specifikusabb kérdésektől az általánosabbak felé haladva:

1. A demonstratív azonosítás valójában fogalmi tartalmat eredményez.
2. Minden valódi empirikus megismerés fogalmi tartalmat eredményez.
3. A szemlélet és a fogalmiság kettőssége nem felel meg a spontaneitás–receptivitás kettősségének, hiszen a szemléletben is jelen van ugyanaz a fogalmi elem, ami a kategóriák alkalmazása során aktív.
4. Sem az észlelés, sem az értelmi fogalmak nem állhatnak fenn önmagukban, a másiktól elválasztva, mert ez az Adott Mítoszában elfogadását jelentené. Ezzel Hegel pontosan ugyanúgy akarta meghaladni e kanti dualizmust, ahogyan McDowell igyekszik ugyanezt tenni Davidson nyomán és rajta túllépve a séma–tartalom dualizmusán.
5. Bár mindketten tagadják az észlelés és a fogalmiság szétválaszthatóságát, mégis azt állítják, hogy a fogalmi sémákkal magát a valóságot, és nem csak a számunkra valóságot ragadjuk meg.
6. Mindkettő szerint a „fogalom korlátlan”, vagyis az empirikus világ maga fogalmilag tagolt.

Az ellentétek tekintetében engedjék meg nekem némi szűkszavúság. A két filozófus gondolatai között a szakirodalomban általában kiemelt különbségek ugyanis egyrészt rendkívül nyilvánvalóak – hiszen két eltérő korszak, két eltérő iskola képviselőjéről van szó –, másrészt éppen ezért talán kissé felszínesek is. Ilyen témák például a common sense-hez való eltérő viszony, vagy a filozófia terapeutikus avagy konstruktív megközelítésének kérdése. Ezek taglalása helyett zárásképpen inkább Stephen Houlgate kitűnő tanulmányára (HOULGATE 2006) hivatkoznék, amely a legfontosabb különbséget abban látja, hogy míg McDowell – bár sajátos módon –, de mégis csak empirista filozófus, addig Hegelről ez nem állítható. Nála ugyanis a valóság nem

külső, hanem belső kényszerként gyakorol kontrollt a gondolkodás fölött, egyszerűen abból a már idézett tételből kiindulva, hogy a gondolkodás az önmagát megértő lét. Vagyis a gondolkodás kategóriái nem önkényesek, hanem magának a létnek, a valószínűségnek a kategóriái, és ez gyakorol ellenőrzést a gondolkodás esetlegessége fölött. Míg McDowell szerint a világ gyakorol ellenőrzést a tapasztalaton keresztül a gondolkodás fölött, addig Hegelnél a világ gyakorol ellenőrzést a gondolkodáson keresztül a tapasztalat fölött. A gondolkodás jelenléte teszi a tapasztalatot alkalmassá arra, hogy valóban a világról szóljon. Hegel ezért – McDowell nem szokványos empirizmusával szemben – racionalista.

IRODALOM

- ALTRICHTER Ferenc 1993. Fogalom és szemlélet. In *Lehetséges-e egyáltalán*. Budapest: Atlantisz, 17–50.
- ALWEISS, Lilian S. 2005. The Myth of the Given. In Boros János (ed): *Mind in World*. Pécs: Brambauer.
- AMERIKS, Karl 1985. Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research* 46, 1–35.
- BIRD, Graham 1996. McDowell's Kant: Mind and World. *Philosophy* 71, 219–243.
- BANDOM, Robert B. 1994. *Making It Explicit*. London – Cambridge: Harvard UP.
- EVANS, Gareth 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press.
- FINDLAY, John N. 1966. The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination. New York: Collier Books.
- FRIEDMAN, Michael 1996. Exorcising the Philosophical Tradition. *Philosophical Review* 105, 427–467.
- GEORGE, Rolf 1981. Kant's Sensationism. *Synthese* 47, 229–255.
- HANNA, Robert 2005. Kant and Nonconceptual Content. *European Journal of Philosophy* 13, 247–290.
- HARTMANN, Klaus 1972. Hegel: A Non-metaphysical View. In Alasdair MacIntyre (ed): *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Garden City – New York: Doubleday & Company.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1802/2001. Hit és tudás. Ford.: Nyizsnyánszki Ferenc. In Hegel, G. W. F. – Schelling, F. W. J.: *Hit és Tudás*. Budapest: Osiris.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1812/1957. *A logika tudománya I–II*. (Nagy Logika I–II). Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1817/1979a. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika* (Kis Logika). Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1817/1979b. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1807/1979c. *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- HOULGATE, Stephen 2005. *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. Oxford: Blackwell.
- HOULGATE, Stephen 2006. Thought and Experience in Hegel and McDowell. *European Journal of Philosophy* 14, 242–261.
- KANT, Immanuel 1781/2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford.: Kis János. Budapest: Atlantisz.
- LAMB, David 1979. *Language and Perception in Hegel and Wittgenstein*. England: Avebury.
- McDOWELL, John 1994/1996. *Mind and World*. Cambridge – Massachusetts: Harvard UP.
- McDOWELL, John 2000. Comments. *Journal of the British Society for Phenomenology* 31, 330–344.
- PEACOCKE, Christopher 1992. Scenarios, concepts and perception. In Tim Crane (ed): *The Contents of Experience*. Cambridge: Cambridge UP.
- PIPPIN, Robert 1989. Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness. Cambridge: Cambridge UP.
- PIPPIN, Robert 2005a. Bandom's Hegel. *European Journal of Philosophy* 13, 381–408.
- PIPPIN, Robert 2005b. Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability. *Hegel-Studien* 40, 25–39.
- STERN, Robert 1999. Going Beyond the Kantian Philosophy: On McDowell's Hegelian Critique of Kant. *European Journal of Philosophy* 7, 247–269.
- TAYLOR, Charles 1972. The Opening Arguments of the Phenomenology. In Alasdair MacIntyre (ed): *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Garden City – New York: Doubleday & Company.
- WESTPHAL, Kenneth R. 2006. Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell. *European Journal of Philosophy* 14, 274–301.
- WILDENAUER, Miriam 2003. The Epistemic Role of Intuitions and their forms in Hegel's Philosophy. *Hegel Studien* 38, 83–104.