

HORVÁTH ZOLTÁN

KANT PREKRITIKAI FORDULATA

2019

TARTALOM

ELŐSZÓ	5
BEVEZETÉS	7
I. A METAFIZIKA ÁLMAI ÉS TERVE	14
1. Az Egy szellemlátó álmai és Kant indítékai	15
A) A szellem fogalma és a testtel való kapcsolata	16
a) Sejtett lehetőség és bevallott hajlam.....	16
b) A test és a lélek viszonya néhány korábbi műben.....	21
c) Értékelés a kritikai korszak „tananyaga” alapján	29
B) A szellemek világa és a médium.....	32
C) Az álmodozó érzékelés valószínű fiziológiája.....	37
D) Vallomás és „félresöprés”	40
E) A szellemlátó rokon.....	42
F) A metafizika feladata és terve	46
2. A kritikai filozófia eszméi a Szellemlátóban.....	50
A) Beteljesült „álmok” a Kritikákban	51
B) Az erkölcsök metafizikájának kísérlete.....	58
a) A dogmatikus rész morálfilozófiai kitérője	58
b) Intelligibilis okság lehetősége a Szellemlátó idejében	63
c) Kritikai intelligibilis világ	69
C) Összegzés az antropológiai fordulat jegyében	72

II. A METAFIZIKA PROPEDEUTIKÁJA: A SZÉKFOGLALÓ ÉRTEKEZÉS79

1. Egy vagy két világ?83

2. Az érzéki és az értelmi ismeretek megkülönböztetése94

A) Érzéki ismeret és értelemhasználat94

B) Kant szavai a létről és a dolgokról, „ahogyan vannak”99

C) Az elme „szerzett” tiszta fogalmai108

D) Locke és Leibniz öröksége az értelem ideáinak eredetét illetően112

E) A metafizika „dogmatikus” végcéljáról117

3. Kritikai fordulat a Székfoglaló értekezésben120

A) A metafizika módszere121

a) A Vizsgálódás analitikus módszere122

b) A Kritika analitikus módszere és annak sajátosságai127

c) A kritikai fordulat előzményei a Székfoglalót megelőző években131

B) A tiszta értelmi fogalmak tapasztalatra vonatkozása és korlátozása140

a) Létezés mint szemlélet145

b) Mennyiség mint számlálás147

c) A lehetetlen minősége152

d) Esetlegesség, szubsztancia, okság és commercium a tapasztalatban155

e) A módszer pozitív oldala: „sematizmus” és „dedukció” a Székfoglalóban158

f) Az értelemhez való igazodás elvei és összegzés165

III. A SZÉKFOGLALÓ KRITIKAI ESZMÉI A RÁKÖVETKEZŐ ÉVEKBEN168

1. Lambert és Mendelssohn bírálatai169

A) Az idővel kapcsolatos ellenvetések171

B) A „szimbolikus ismeret” szerepe és helye177

2. „a mind ez ideig rejtőzködő metafizika kulcsa”182

A) Az 1772-es Herz-levél kérdésfeltevése186

B) A kategóriák rendszerének jelentősége192

a) A Prolegomena visszaemlékezése	192
b) A Herz-levél, az „objektív dedukcióhoz elegendő” A92–93 és a Székfoglaló.....	195
c) A tiszta értelmi fogalmak fontossága az erkölcs és a vallás számára	199
3. Allison „két leckéje” és megoldásuk a kéziratok hagyatékában.....	203
A) Az R 4634 feljegyzés.....	204
a) Analitikus és szintetikus ítéletek különbsége a tárgyhoz való viszonyban	204
b) A priori szintetikus ítéletek lehetősége az értelem megismerő tevékenységében .	207
B) A duisburgi hagyaték.....	213
a) Az „objektivitás érv” és jelenléte a Disszertációban.....	214
b) Az appercepció és egysége	220
IV. A RENDSZER SZÜKSÉGESSÉGE ÉS ESETLEGESSÉGE	232
1. Az évtizednyi késlekedés oka a levelezés alapján.....	232
A) A „rideg matematikus” és az elvétett evidencia	235
B) Hallgatás és hitvallás: a Lavater-epizód.....	241
C) Herz, Mendelssohn, Tetens és a „legteljesebb érthetőség”	245
2. A tiszta ész kritikájának első fogadtatása: contra és pro	253
A) Mendelssohn, Garve, Feder	254
a) Garve és Feder recenziói	255
b) Kiváló férfiak rendre kerestetnek	264
B) Johann Schultz	269
a) „A derék Schultz lelkes”	269
b) Méltó Magyarázatok	274
ÖSSZEFOGLALÁS	286
IRODALOM.....	293

ELŐSZÓ

Könyvem Kant két prekritikai, azaz „kritika előtti”, *A tiszta ész kritikájánál* egy-másfél évtizeddel korábban írt művét elemzi részletesen, az 1766-ban megjelent *Egy szellemlátó álmait*, valamint a négy évvel későbbi *Székfoglaló értekezést*. Valójában *Etika és rendszer összefüggése Kantnál* című (2011-es) doktori értekezésem bevezetéséből nőtt ki, ahol a korai Kant témámra vonatkozó alapgondolatainak igen tömör összefoglalása után merésznem ható állítást fogalmazok meg. Igazán jogosan váltotta ez ki egyik opponensem, Szegedi Nóra bírálatát, akinek már az ösztönzésért is hálás vagyok, melynek hatására jobban elmélyedtem a kérdésben. Most pedig azért mondhatok köszönetet neki, s úgyszintén John Évának, hogy az ennek eredményeként született munkát elolvasták, nagyon fontos megjegyzéseket fűztek hozzá és bátorítottak a megjelentetésére.

Meggyőzőnöm mindazonáltal nem sikerült őket, jóllehet magam megerősítve látom korábbi nézetemet. A tézist már a címben magában rejti a *prekritikai* jelző. Ez ugyanis itt elsősorban a Kant gondolkodásában az 1760-as évtized közepére végbement „antropológiai fordulatra” hivatott utalni, mégpedig abban a formában, ahogy állításom szerint az előbbi műben (az ironikus hangvétel ellenére) nyíltan és nyilvánosan is kifejeződik. Az egyszerű emberben is meglévő erkölcsiséget és az abból fakadó vallásosságot jelöli meg Kant olyan értékeként, amelyek „megelőzik” azt, amit majdan kritikának nevez. Megelőzik, amennyiben a megújítandó metafizika feladata az lesz, hogy az ész határainak megvonásával a „bölcs együgyűség” „kísérője” és védelmezője legyen. E feladat tudatos végrehajtásához tartozik a másik vizsgálandó mű, amely már – tézisem talán még merészebb folytatása szerint – teljes egészében tartalmazza a kritikainak mondott fordulat alapgondolatát. A tiszta értelmi fogalmak, melyekre Kant az etikát és a teológiát alapozni ígéri itt (és alapozza is majdan), éppen azért bírhatnak realitással, mert másfelől a tapasztalat lehetőségének legátfogóbb feltételei.

Ha valaki olyan szerencsés, hogy Munkácsy Gyula és Tengelyi László előadásain kapott bevezetést Kant filozófiájába és mélyedhetett el benne, akkor eleve nem állhat tőle távol a perkritikai korszak, illetve a kriticizmus gyökerei iránti érdeklődés. Magam is e körbe tartozván azt remélem, hogy Munkácsy tanár úrnak a rendszer egysége és egésze iránti tiszteletét is képes voltam közvetíteni és a helyes irányba továbbvinni. Tengelyi tanár úrnak pedig jó néhány meghatározó gondolatát közvetlenül is át tudtam nyújtani ronggyá olvasott Kant-könyve révén. Az ő emlékükhöz is szeretne tisztelegni ez a könyv.

Köszönöm Dr. Ujszigeti Dezsőnek a baráti biztatást és a gondolati gazdagságot, amellyel levelezésünk révén nagyban hozzájárult ahhoz is, hogy helyére kerüljön egy-egy építőelem „prekonstrukciómban”, ahogyan egy alkalommal illette művemet, hozzátéve igen találóan: „Olyasmi lehet ez, mint az előítélet, de pozitív felhanggal”. Magam ugyanezt tartom a kanti rendszer morális magváról, és elsősorban ennek kimutatását tűztem ki célomul.

Köszönettel tartozom Pavlovits Tamásnak és Schmal Dánielnek, amiért lehetőséget adtak számomra, hogy a könyv vázát és egy-két fontos részét ismertethessem az általuk vezetett Kora Újkori Filozófiatörténeti Műhelyben. Külön köszönet illeti Blandl Borbálát, Forczek Ákost, Szegedi Nórát, akiknek hozzászólásai nyomán nemcsak átgondoltam és átírtam egy-egy részletet, de egy teljesen új fejezet is született.

Végül, de elsősorban vagyok hálás feleségemnek, Bauernfeind Évának támogatásáért, állhatatosságáért, mindenekelőtt pedig hitéért, amellyel kísérte és oltalmazta e könyv írásának – számára vagy a gyerekek, Juli, Kati, Misi, Imi számára nem feltétlenül mindig érthető – munkáját.

BEVEZETÉS

Gondolati fejlődésének hagyományos értelmezése szerint a fiatal Kant a leibnizi-wolffi metafizikai iskola növendéke, aki bár nem minden kritika nélkül veszi át elődjének tanait, igazi eredetiséget inkább természetfilozófiai műveivel mutat. Az 1760-as évek első felében azonban a brit empirizmus, a morális érzék elméletei, valamint Rousseau hatására egyre inkább eltávolodik a spekulatív metafizikától, amely folyamat végső állomásaként az *Egy szellemlátó álmai* című írásában¹ egyenesen leszámol vele. Ezek után valóban váratlan, sőt meghökkentő fordulatnak tűnik, hogy pár évvel később az intelligibilis világ elveiről szóló *Székfoglaló értekezését*² védi meg. Magyarozatként leginkább azt szokás felhozni, hogy éppen Leibniz filozófiája az, amelytől ekkoriban (az *Újabb értekezések* legelső, 1765-ös kiadását követően) Kant újabb inspirációt kap az értelmi világ igazolásához. Az elme veleszületett törvényei egy nem hagyományos metafizika alapjául szolgálnak majd, amely azonban itt még „két világ” platóni megkülönböztetéséhez kapcsolódik (Cassirer 2001, 104 skk.; Tengelyi 1988, 53 sk.; Allison 2015, 4, 59 skk.).

Egy újabb keletű Kant-biográfia ugyanakkor a filozófus kezdetektől meglévő szkeptikus hajlamát és egyúttal módszerét hangsúlyozza, amely tendenciának csak kiemelkedő példája a „legszeptikusabb írás”. A kritikai filozófia nem valamely cél felé tartó kutatás eredménye, hanem egy (1769-ben végbement) váratlan és gyökeres fordulaté, amikortól fogva Kant úgy kezdte „hinni”, hogy érzékiség és értelem között nincs sem folytonosság, sem híd (Kuehn 2001, 175, 179–183). Ha pedig manapság a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* honlapon rákattintunk a „Kant’s Philosophical Development” (Kant filozófiai fejlődése) című szócikkre, akkor olyan értelmezést találunk, amely éppen a legkorábbi idők eredményeit értékeli a legnagyobbra és kapcsolja össze a jelenkori fizikával, kozmológiával, sőt klímakutatással. A 60-as évek „krízisére” adott válaszként hasította Kant a természetet érzékelhető és intelligibilis valóságra a *Székfoglaló*ban, s jöllehet ennek módosított formája, a kritikai filozófia megváltoztatta a filozófiatörténet arculatát, a félbemaradt *Opus Postumum* azt sejteti, hogy e szakadás „epizódja” után Kant visszatérőben volt a „helyes útra”, eredeti „dinamikus ontológiájához” (Schönfeld and Thompson 2019).

¹ *Egy szellemlátó álmai, megmagyaráztatnak a metafizika álmai által* (Kant 2003, 445–510, a továbbiakban *Szellemlátó*).

² *Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről* (Kant 2003, 521–565, a továbbiakban többnyire *Székfoglaló, Székfoglaló értekezés* vagy egyszerűen: disszertáció).

Magának a *Szellemlátónak* az értelmezései nem kevésbé megosztottak, mint a prekritikai korszakéi általában, és még élesebben szemben állnak egymással. Érthetően, hiszen Kanttól egyáltalán nem várt, a tudós magiszterre nem jellemző írásról van szó. *Egy szellemlátó álmai, megmagyaráztatnak a metafizika álmai által* – a cím nagyon pontosan fejezi ki a provokatív tartalmat. A metafizikának „álmai” vannak, s ezek erősen hasonlítanak, sőt rokonságban állnak (ezért lehet szó „magyarázatról”) a svéd „szellemlátó”, Emanuel Swedenborg másvilágról adott beszámolóival. Alison Laywine, akinek tézise szerint a mű igazi fordulatot jelent Kant metafizikához való viszonyában, négy csoportba osztja annak különböző megítéléseit (Laywine 1993, 15–24). Közéjük tartozik az az egyébként nagy múltú „tábor” is, melynek képviselői úgy értik a párhuzamot, hogy Kant mindig is elkötelezett híve volt a metafizikának mint az érzékin túli dolgok tudományának, és ilyenként pozitívan (esetleg akár „tanítványként”) viszonyult Swedenborg ideáihoz. (Hans Vaihingert, valamint „misztikusok, szélhámosok, sarlatánok felemás társaságát” sorolja ide.) A második nézet szerint ellenkezőleg, Kant a szellemlátót pusztán a hagyományos metafizika karikatúrájaként használja fel, amelyet ekkorra már feladott egyfajta szkeptikus empirizmus jegyében. (Kuno Fischer és Ernst Cassirer is idetartozna.) Ezek a szélsőséges álláspontok nem tudnak számot adni a mű szövegének kétértelműségeiről. Az utóbbiak emellett nem veszik figyelembe Kantnak a szellemlátót máshol (levélben, előadás-jegyzetben) méltatni látszó megjegyzéseit sem, az előbbiek pedig egyenesen őszintétlenséggel kellene, hogy vádolják őt a Swedenborgot illető maró gúny miatt. A maradék két álláspont összetettebb és többet ígér e tekintetben. Az egyik (amelyet Herman de Vleeschauwer és Lewis White Beck képvisel) nem szkepszist, hanem kritikai szemléletet lát a *Szellemlátóban*, amennyiben Kant elrettentő példáját és lehetséges következményét mutathatja fel a helytelen módszerrel űzött metafizikának. Pedig lehetne jövője e tudománynak, ha ehelyett, mint már korábbi műveiben javasolta, newtoni mintára tapasztalati adatokból indulnának ki analízisei.³ Végül a negyedik elképzelés (Robert Buttsé) szerint Kant mindig is egyszerre volt elkötelezett híve az empirikus tudománynak, valamint – Leibniz tanítványaként – a végső okok és a „metafizikailag reális” dolgok kutatásának. Ez a feszültség (melyet majd a *Kritika* „regulatív ideái” oldanak fel) tapasztalható a *Szellemlátó* ambivalenciájában.

A fő probléma ezekkel a nézetekkel Laywine számára, hogy nem látják, vagy egyenesen tagadják azt a drámai fordulatot Kant metafizikaképében, amiről a *Szellemlátó* tanúskodik.

³ Idesorolhatjuk Henry E. Allison álláspontját is a kérdésben. Szerinte az 1760-as évek Kantjánál nem a szkepszis, hanem a metodológiai érdeklődés válik dominánssá, és a *Szellemlátó* csak az általa a metafizika számára korábban kidolgozott analitikus módszer iránti kétségeket, illetve hatóköre korlátozásának szükségességét fejezi ki (Allison 2015, 2–4, 34).

Ennek háttérében pedig az áll, hogy valamennyi említett interpretáció szerint azért tanúsít Kant (ilyen vagy olyan) érdeklődést Swedenborg látomásai iránt, mert az érzékfeletti dolgok képezik a metafizika sajátos tárgyait. Laywine eredeti gondolata ezzel szemben az, hogy Kant éppen ezek nyomán döbbsent rá: az eddigi metafizikák, köztük a sajátja is, az immateriális tárgyakat valójában (tudtukon kívül) tér- és időbeli feltételeknek vetették alá. A szerző szerint ugyanis a szellemlátók így alkotnak képzetet a túlvilág lényeiről. Ily módon Kant leginkább a maga (még ekkoriban is vallott) elméletének karikatúráját pillanthatta meg Swedenborg fantazmagóriáiban. Ez az értelmezés könnyen érthetővé teszi a *Székfoglaló* hamarosan meghirdetett programját, amely a metafizikai kérdéseknek az érzékiség feltételeitől való szigorú elhatárolására int (Laywine 1993, 4–9).

Ha a jelen írást próbálom elhelyezni ebben a felosztásban, akkor az akár egy illendő „mindegyikben van igazság” megállapítás igényének is megfelelhethet a következőképpen. Mindenekelőtt: Kantnak mindig is szívügye volt és maradt a metafizika, mégpedig pontosan mint az *érezkfeletti dolgok tudománya*. Ezt nemcsak a kritikai korszak számos megnyilatkozása igazolja, hanem – ami még többet nyom a latban – magának a (tervezett és a megismerőképességek kritikáját illetően meg is alkotott) rendszernek a felépítése is. Eszerint a metafizika e sajátos tárgyai csakis *morális* alapon lehetnek számunkra valóságosak: a „mit kell tennem?” kérdés megválaszolása feltétele a „mit szabad remélnem?” kérdésének. Mármost éppen a *Szellemlátó* az a mű, ahol a fogalmaknak ezt a rendjét Kant egyértelműen kinyilvánítja, és egyúttal azt is el kell ismerni, hogy Swedenborg *erkölcsiségre* vonatkozó ideái valóban közel állnak hozzá. Ugyanakkor látomásainak *általános*, azaz mindenkre érvényes megalapozhatatlansága vezetett ahhoz, hogy Kant – komolyan véve a rokonságot a metafizikával – a szellemi lényekről való bármiféle *tudásunkat* lehetetlennek nyilvánította. Ha feszültségnek akarjuk nevezni ezt a kettősséget, akkor a lényeg pontosan abban áll, hogy az mindig *főntartandó*. Nehéz ugyanis megállni vagy azt, hogy a szellemi lények létezését fenséges (ugyanakkor itt és most bennünk is működő) erkölcsi világuk elképzelése nyomán *állítsuk*, vagy azt, hogy e létezését az efféle swedenborgi és más, annál is különb agyrémek hallatán (esetleg a képzelgéseket valamiképpen megmagyarázva) *tagadjuk*. Márpedig éppen abban állna a *kritikai* gondolkodásmód, amely nem dogmatikus és nem szkeptikus, hogy e két *érdek* között nemcsak egyensúlyoz, de kapcsolatukat is szabályozza. Kant kétségtelen *empirikus* elkötelezettsége jut döntő szerephez abban, hogy korlátozni törekszik az arra való hajlamunkat, hogy értelmünknek a dolgok létezéséről ítéletet mondó (általában rendeltetés-szerű) használatával túllépünk képességeink határain egy olyan területre, ahonnan számunkra nincs „adat”. Ugyanakkor a „mit lehet tudnom?” kérdést *tudományos pontossággal* kell meg-

válaszolni szerinte. Éppen ezért a határmegvonás *Szellemlátó*ban meghirdetett feladata az arra elhivatott *metafizika* új programja lesz.

Még azok is, akik szerint a *Szellemlátó* éles metafizika-kritikája válságról és (általában Hume hatásához kapcsolt) szkepszisről tanúskodik, többnyire figyelmet szentelnek a mű erkölcsi konklúziójának. Ki a morál „naturalisztikus” alapvetését látja benne (szintén Hume nyomán), ki határozottan Rousseau hatásának tulajdonítja (Kuehn 2001, 174; Cassirer 2001, 96–100). A magam részéről Tengelyi László ítéletéhez csatlakozom, aki szerint az említett szerzőktől kölcsönzött motívumokon túlmenően Kantnak „most először sikerül fő vonalaiban fölvázolnia egy önálló filozófiai építmény tervét”. Kant nem publikálásra szánt feljegyzései is tanúsítják, hogy az 1760-as évek közepe táján körvonalazódik a tervezett új filozófiának az a maradandó érvényű szerkezetrajza, melyben az etika és a metafizika kapcsolata „már a kritikai rendszer felépítését vetíti előre: a metafizikát vissza kell téríteni az emberi tudás határai közé, s át kell alakítani ‘az emberi ész határaitól szóló tudománnyá’, hogy *tér nyíljk a ‘morális hit’ előtt* – mert hogy miként lássa el az ember kijelölt posztját, miként töltse be a helyét, azt nem a metafizika, hanem az etika mutatja meg neki” (Tengelyi 1988, 51–52).

Ennek szellemében tehát e könyv első és legfontosabb feladata azt megmutatni, miként jelennek meg és vonatkoznak egymásra a *Szellemlátó*ban a majdan kiépítendő rendszer fő céljai, a híres három kanti kérdés témái. Az erkölcs előírásai közvetlen mozgatórugóként vannak az ember szívébe vésve; az erényes élet alapozza meg a túlvilág reményét és a (morális) hitet; e tárgyban a spekulációk szükségtelenek és lehetetlenek is, ezért az emberi ész szükségszerű határaitól szóló tudomány lesz a metafizika új, a morált és a vallást védő tiszte. Emellett, vagy inkább ebben a keretben több olyan pontra próbálok rámutatni, amelyek ugyan a metafizika „álmaiként” kerülnek a műben bemutatásra, ám a kritikai filozófia sokkal inkább valóra váltja majd őket a maga módján, semhogy leszámolna velük.⁴

A *Szellemlátó* ilyen értelmezése arra indít, hogy az ott legalábbis nagy vonalakban meghirdetett, új értelmű metafizika *tervének részeként* kezeljük azután a *Székfoglaló* értekezést. Az emberi ész határainak megállapításához valóban Kant kezében van már ekkorra a filozófiában követendő *módszer*, amelynek felmérhetetlen jelentőségéről ismételten nyilatkozik. Ennek a módszernek a metafizikában való sajátos alkalmazása lesz majd a kétféle megismerőképeség szigorú szétválasztása is a *Székfoglalóban*. Nem vitás, hogy egy ilyen elkülönítésre való igény tekinthető a *Szellemlátó* eredményének. Csakhogy a distinkció a négy évvel későbbi disszertációban egyúttal az érzékeken túli világ gondolatát is támogatja, sőt

⁴ A könyv első részének rövid változata megjelent egy tanulmánykötetben (Horváth 2016).

Kant erős kifejezései arra mutatnak, hogy kifejezetten annak „tisztaságát” hivatott óvni. Már a puszta címével azt a gyanút kelti az értekezés, hogy a korábban meghirdetett programmal ellentétben áthágja „az emberi ész határait”: *Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható [intelligibilis] világ formájáról és elveiről*. Az újonnan bevezetett vagy fölelevenített *phaenomenon-noumenon* megkülönböztetéssel, illetve az elkülönítésükre szolgáló módszerrel a metafizika megtisztítása érdekében, az érzékfeletti világra vonatkozó ismeretek lehetőségét látszik megteremteni. Érzékiség és értelem képességének az a radikálisnak tűnő szétválasztása, amely szerint az előbbiek által úgy ismerjük meg a dolgokat, ahogy megjelennek, az utóbbiak által úgy, ahogyan vannak, mintha azt vonná maga után, hogy az észnek nem is léteznek azok a bizonyos határai; ha valami korlátozott, akkor az az érzéki megismerés.

A *Székfoglaló értekezést* illetően nincs olyan disszenzus a kutatók között, mint a *Szellemlátó* esetében. Meglehetősen egyetértés mutatkozik abban a tekintetben, hogy itt Kant a tisztán értelemmel megismerhető dolgok és világuk létezése mellett kötelezi el magát. Nem kevésbé abban, hogy kizárólag ezekre vonatkoznak a Kant által az érzékiségtől elkülönített tiszta értelmi fogalmak, míg az érzéki világra csupán az értelem „logikai használata” révén az érzetektől alkotott empirikus fogalmak. Ezt a bevett nézetet és számos (súlyos) következményét az egyik méltán vezető Kant-kutatónak számító Henry E. Allison könyve segítségével fogom a leggyakrabban illusztrálni, melynek témája ugyan „kritikai”, a transzcendentális dedukció, de szerzője komoly gondot fordít annak előzményeire a filozófus gondolkodásában, és kifejezetten a *Székfoglalóról* is szól egy nagy fejezet (Allison 2015, 43–84). Szerencsére azért mutatkozik némi „ébredés” is e – meggyőződésem szerint tarthatatlan – nézet vonatkozásában: Paulo R. Licht dos Santos (2008, 2010), valamint Matthias Wunsch (2013) írásai az általam helyesnek gondolt irányba mutatnak.

Az én megítélésem azonban a műről sokkal merészebbnek hat. A következőkben foglalható össze. Kétségtelen, hogy az önmeghatározása szerint a metafizika előkészítő részéhez tartozó tanulmány feladata a gondolati tárgyakat elkülöníteni az érzéki ismeretektől. Ám az előbbiek csak egy olyan *morálfilozófia* és *teológia ígéretét* alapozzák meg (s csupán egy rövid bekezdésben jelzi ezt Kant), amelyek egyfelől éppen a *Szellemlátó* bizonyos kijelentéseit és sejtéseit válthatnák valóra a moralításra alapozott „reményről”, másfelől majd a *Kritikák* és az etikai munkák *valóban beváltják* ezt az ígéretet. Ugyanakkor viszont a *Székfoglaló* a képességek szigorú megkülönböztetésével nemcsak az érzékiség és a tapasztalati tudás lehetőségét határolja be, hanem egyúttal ténylegesen és pontosan kijelöli az *emberi ész határait* is. Fel kell ugyanis figyelniük rá, milyen különleges és döntő szerepet tulajdonít már ez a mű is az értelemnek a *tapasztalatban*, sőt – a *tiszta* vagy „reális” értelem-

használat által – a *tapasztalat feltételeinek* meghatározásában. Már ahhoz is rászorulunk a tapasztalatra, hogy egyáltalán az értelem tiszta fogalmihoz reflexió révén eljussunk, de hogy ezek nem tartalmatlanok, számunkra azt is csak a tapasztalat bizonyíthatja. Éppen az a módszer, amellyel Kant – tézisszerűen és példákon keresztül egyaránt – megmutatja, hogyan kell elválasztani az ismeretben az érzéki és a fogalmi elemeket, egyúttal arra is rávilágít, miként *kapcsolódnak* össze. Mindennek következménye a két világ viszonyának helyes megítélése is, amely ugyan Kant értekezésének, címe szerint, fő tárgya, ám valójában csak „példa” az említett módszerhez. A két világ egymástól nem szubsztanciálisan, hanem csak fogalmilag elválasztott, oly módon, hogy minden érzéki tárgy *egyúttal* az értelemmel fölfogható világhoz is, az érzékiség formái (tér és idő) mellett a kölcsönhatás (*commercium*) fogalmi formája alá is tartozik. Rajtuk kívül *talán* vannak még másféle módon, nem érzéki feltételek alatt összekapcsolódó dolgok, melyek így csak az intelligibilis világhoz tartoznának, az érzékihez nem.⁵

Minthogy értelmezésem meglehetősen eltér a megszokottól, rászorult bizonyos „külső” támogatásra is, nevezetesen annak vizsgálatára, miképp viszonyult maga Kant a későbbiekben a disszertációhoz, illetve az abban lefektetett tételekhez. Ez lesz a két mű elemzését követően a III. rész fő témája. Úgy találom, az értekezést ért kritikák abban nem ingatják meg Kantot, hogy azt további építkezése alapjaként tekintse. Egyenesen amellet érvelek majd, hogy még a nevezetes 1772-es Herz-levélben fölvetett alapprobléma, sőt annak megoldása is kiolvasható a *Székfoglalóból*. Szintén az értekezéssel való folytonosságot keresem, találom és mutatom meg abban a fejezetben, amely a Kant kézíratos hagyatékából állítólagosan kimutatható, 1772 és 1776 között történt további döntő felfedezésekkel foglalkozik.

Van azonban egy kulcsfontosságú új szempont, nem tagadom. Ami gondolkodóba ejthette Kantot, az nem annyira ellenérvek felmerülése, mint inkább az ellenérzése. Ekkoriban már nem a gondolkodásmód fordulata jelentett új („kopernikuszi”) felfedezést Kant számára, hanem annak artikulálása és *rendszer szerű* előadása adott feladatot. Mégpedig igen komoly feladatot e rendszer (kiváltképpen a kategóriáké) pontos kidolgozása, az egyes fogalmak tisztázása, a megfelelő kifejezések megválasztása terén, mert Kant feltétlen szándéka volt, hogy a végső soron erkölcsi és vallási célzatú transzcendentálfilozófiáját a lehető legmeggyőzőbb módon terjessze a közönség elé – úgy, hogy még a „rideg matematikust” is kielégítse és együttműködésre sarkallja. Ebben látom a választ (elsősorban a levelezés alapján) a IV. rész első fejezetének kérdésére, hogy tudniillik miért késett *A tiszta ész kritikája* egy évtizedet, ha egyszer az alapgondolatnak Kant már 1770-ben birtokában volt.

⁵ A könyv második részének rövid változata szintén megjelent egy tanulmánykötetben (Horváth 2019).

Végül egy fejezetet szenteltem a fő mű megjelenése utáni kanti megnyilvánulásoknak, a fogadtatásnak és az ő ezekre adott reakcióinak. Részben mert ekkor is láthatjuk, hogy a *Székfoglalót* minden további nélkül kiindulási alapként kezeli, részben pedig, hogy azt is lássuk, milyen fogantatja volt a hatalmas készületnek és elvégzett munkának. Majdnem katasztrófa. Most előzetesen csak a „majdnemet” szeretném kiemelni, akit úgy hívnak: Johann Schultz. Ő volt egyedül az első két-három évben (talán nem mellesleg matematikus is), aki Kant saját elismerése szerint megértette a rendszert, küldetésének tekintette, hogy világosan közvetítse, és meg is tette ezt írásokban, könyvekben. Vele fejezem be én is a magam közvetítését, már csak azért is, mert az ő általános megítélése a *Kritikáról* nagyon is egybeesik azzal, amit a *Szellemlátó* értékeléseként a helyére igazított metafizika végső szándékáról előterjeszttek. Kétségtelen, hogy a Kant-recepció történetének hatalmas folyama nem a „derék Schultz lelkészből” forrásozott, de az nem kevésbé, hogy ez a folyam elvezet Kanttól. Céлом azonban nem annak kutatása és megmutatása volt, hogy mi és hogyan vezet el tőle, hanem hogy mi és hogyan vezet el őhöz.

Az alábbiakban természetesen ezen határozott állásfoglalások kifejtésének és a szövegek alapján történő igazolásának kell következnie. A könyv tehát négy részből áll. Az első kettő a két kanti művet elemzi, melyeknek csaknem minden részletét tárgyalja, habár nem mindenhol követve azok sorrendjét. A harmadik a disszertációról adott értelmezésemet teszi mérlegre a rákövetkező évek levelei és kéziratos feljegyzései, illetve a kritikai művek alapján. A negyedik rész vezérfonala szintén Kant levelezése a „hallgatók évtizedben”, illetve a *Kritika* megjelenése utáni két évben. Az esetenként jóval korábbi vagy későbbi szöveghelyekkel való összevetések nem azt szolgálják, hogy Kant nézeteiben vagy egyes fogalmak használatában különbségeket, változásokat mutasson ki, hanem azt, hogy azok kölcsönösen megvilágítsák és megerősítsék egymást, illetve éppen ezáltal az alapvető gondolatokat. Az olvasásnak és értelmezésnek ez a módja külön magyarázatot és igazolást igényel. Erre kifejezetten a konklúzióban fogok kitérni, az elemzések után, azokra támaszkodva, hiszen elsősorban nekik maguknak kell magyarázniuk és igazolniuk ezt a módszert.

Már az eddigiekből is bőven érzékelhető, hogy a szokásosnál sokkal nagyobb *egységet* tulajdonítok egy olyan gondolati útszakasznak, amely egyébként az általános megítélés szerint Kant gondolkodásában, majd pedig a filozófia történetében is fordulatot hozott. Semmiképpen sem azért teszek így, mintha tagadni akarnék egy *fordulatot*. Ellenkezőleg: éppen azt szeretném hangsúlyozni, hogy akkor igazán jelentős az, és csakis akkor radikális, ha nem a gondolkodástörténeté, hanem a *gondolkodásmódé*.

I. A METAFIZIKA ÁLMAI ÉS TERVE

Kant már egy 1763-ra datált levelében⁶ magyarázkodik amiatt, hogy úgy tűnhet, „valami közönséges örület” hinni készíti a svéd „szellemlátó”, Emanuel Swedenborg körüli dolgokban. Eljárását, hogy „kiterjedtebb vizsgálódásokba” bocsátkozott az ügyben, azzal igazolja, hogy, bár a józan ész szabályához illő módon mindig is a tagadás oldalára állt a szellemek birodalmáról és a behatásaikról szóló történetek tekintetében, a Swedenborg látomásairól és műveiről érkező tudósítások mégiscsak megütközést keltettek benne. „Mármost – írja – nehogy vakon egy új előítélet kedvéért vessem el a jelenéseket és látomásokat illető korábbi előítéletemet, ésszerűnek véltem alaposabban tudakozódni a történet felől” (Kant 2003, 603–605, AA X. 43–44).⁷ A megismert történetek tárgyilagos leírása után, a levél végén azt is közli, hogy valamilyen jelentős *ítéletet* hozott a kérdésre vonatkozóan, amelyről azonban csak az a kijelentése sejtet valamit, hogy nála „jóval nagyobb tehetségű férfiak sem fognak e tárgyban megbízható eredményre jutni” (608, AA X. 48).

Nos, akár így is megfogalmazhatnánk a két és fél évvel későbbi *Egy szellemlátó álmainak* kimondott *elméleti* tanulságát: szükségszerű a tudatlanságunk a szellemvilágot illetően. Kinyilvánítja majd ugyanezt Kant egy másik, a mű megjelenését követő, 1766. április 8-i levelében is, mégpedig a *tapasztalati adatok* hiányára hivatkozva (624–626, AA X. 71–72). Ott ugyanakkor azt is megvallja az írás hangvételén megütköző Moses Mendelssohnnek, hogy miért választotta tudatosan az irónia és önirónia eszközét védekezésésképpen, lévén már szóbeszéd tárgyává vált Swedenborg iránti érdeklődése.

Mások gúnyolódását megelőzendő az látszott tehát a legtanácsosabbnak, ha magam sietek önmagamon gúnyolódni, s így eljárván egészen őszinte is voltam ráadásul, mivel gondolkodásom ez ügyben csakugyan ellenkezik azzal, amit a józan értelem diktál, s nem tagadhatom, hogy ami az effajta történeteket illeti, képtelen vagyok elfojtani irántuk érzett hajlandóságomat, ahogy az észkokokat illetően is szüntelenül azt súgja bennem valami, hogy talán igazak is lehetnek, mindazon képtelenségek ellenére, melyek az előbbieket [a történeteket] értéküktől teljességgel megfosztják, s dacára mindazoknak az agyrémeknek és érthetetlen fogalmaknak, melyek az utóbbiak [az észkokok] értékét egészen lerombolják. (622, AA X. 70)

⁶ Charlotte von Knobloch kisasszonynak 1763. augusztus 10-én.

⁷ Mivel a nagyszámú idézet túlnyomó többsége a Kant 2003 kötetből való, a rövidség kedvéért a továbbiakban erre (ha nem okoz félreértést) pusztán az oldalszámmal hivatkozom. A magyar kiadásé után mindig megadom az akadémiai kiadás megfelelő oldalszámát, kivéve *A tiszta ész kritikáját*, melynek esetében az első, illetve második kiadás szöveghelyét a szokásos módon, A-val és/vagy B-vel jelölve közlöm.

Ez pedig úgyszintén pontos leírása Kant (mint majd kiderül: *gyakorlati*) *motivációinak*, ahogy azt magából a műből fogjuk visszaigazolni látni. A szellemek világáról szóló beszámolóknak és a metafizikai spekulációknak egyaránt van egy bizonyos közös igazságot rejtő magva, és éppen ennek megtisztítása, megóvása, megőrzése lesz a helyesen értett metafizika feladata.

A következőkben az első fejezet az *Egy szellemlátó álmai* összefoglalását adja, különös figyelemmel kutatva Kant indítékait. Két részletet azonban a második fejezetre hagyok. Ki fog ugyanis derülni, hogy ez a „prekritikai” mű csírájában tartalmazza és meg is fogalmazza a tervezett új szemléletű és módszerű filozófia lényegét. A második fejezet ezért kimondottan a kritikai filozófiával megegyező gondolatait mutatja fel, az említett két részlet pedig már a terv majdani végrehajtása, az *erkölcsiség* megalapozása, valamint az ahhoz, de egyúttal az ész határainak megvonásához is szükséges *alapfogalmak* igazolása felé tett lépés.

1. Az Egy szellemlátó álmai és Kant indítékai

Kant a Knobloch-levél bevezetéséhez hasonlóan azzal indokolja a *Szellemlátó* megszületését, hogy „nem kevésbé balga előítélet”, ha a szóban forgó mendemondákból „észérvek nélkül *semmit* sem hiszünk el, mint ha a legkisebb vizsgálódás nélkül, *mindent* elhiszünk azokból”. „Bizonyos szégyenkezéssel vallja be”, hogy e tekintetben inkább némi ellentétes aszimmetria lesz a műre jellemző: „jelen írás szerzője, hogy kitérjen az első előítélet vádja alól, részben inkább a második által hagyta magát elragadtatni”, sőt „jóhiszeműségében [*treuherzig*] nyomába eredt bizonyos effajta történeteknek” (448, AA II. 318). Az Előszó, saját címe szerint, a rejtély megoldásának reményével eleve nem kecsegtet, de azzal végül igen, hogy az értekezés „tárgyának természetéből következően olvasóját minden bizonnyal teljességgel kielégíti majd, amennyiben az a legvelősebb részeket érteni, a többit pedig elhinni nem fogja, ami ezenkívül fennmarad, azon viszont majd jót kacag” (uo.).

Már maga az Előszó, vagy akár csak e legutolsó mondata arra int, hogy mielőtt a tartalmi vizsgálatra térnénk előzetesen meg kell fontolnunk, hogyan befolyásolja az értelmezést a mű hangneme. Hiszen szinte végig áthatja az irónia, de megjelenik az önirónia is, és lesznek majd részek, amelyek teljesen komolynak tekinthetők. Ez utóbbiak tartalmazzák a mű kinyilvánított tanulságait, így különösen fontosak az előbbieket értékelése szempontjából is. Az irónia zavarba hozhat bennünket, de semmiképpen sem abban áll, hogy Kant bizonyos részekben valaki más, mondjuk egy „kritikátlan metafizikus” hangján beszél, míg máshol a saját

nevében, ahogy Alison Laywine véli (Laywine 1993, 85 skk.). Az előbbieken is végig érezhető (és élvezhető) a jelenlévő szarkazmus, így a saját nézetén ironizáló dogmatikussal találkozánk, ami már önmagában is értelmezhetetlen.⁸

Én úgy gondolom, hogy végig Kant beszél hozzánk, ő az, aki ironizál a dogmatikuson, a felvilágosult gondolkodón, a szellemlátón és – *mindegyikük* esetében – részben *önmagán*. Különösen fontos továbbá, hogy ilyenkor nem pusztán egykori, hanem – a Mendelssohn-levél vallomásának megfelelően – *jelenlegi* (vagy *bármikori*) önmagán is. Érezhető és érthető, hogy az irónia és önirónia révén Kant egyrészt azt fejezi ki, amit egyébként is rendre hangsúlyoz, hogy hipotéziseket, sejtéseket ad elő; másrészt saját személyes elfogultságát vallja meg.⁹ Ugyanilyen fontos viszont azt is megállapítani, hogy sem a hipotetikuság, sem az elfogultság bevallása *nem jelent cáfolatot* a szóban forgó kérdést illetően (sem közvetlenül, sem következményeit tekintve), nem is akarja Kant ezt sugallni.

A) A szellem fogalma és a testtel való kapcsolata

A *Szellemlátó* első, „dogmatikus” része valóban az Előszóban említett két előítéletet bontja ki két szembenálló elméletté, amelyeket majd a B) és C) szakaszokban ismertettek. A mű első részének első fejezete még pusztán a *szellem* fogalmának meghatározását tartalmazza és a lélek testhez fűződő kapcsolatának problémáját boncolgatja. Ez lesz a jelen A) szakasz tárgya.

a) Sejtett lehetőség és bevallott hajlam

A ‘szellem’ szót egyaránt használja a hétköznapi nyelv és az iskolai filozófia, mégis zavarban volnánk, ha pontosan meg kellene adni a jelentését. Mindazonáltal persze egyetemeken vagy akadémiákon nem szívesen veszik és teszik azt „a kényelmes és gyakorta értelmes vallomást, hogy *nem tudom*” (449, AA II. 319). Kiderül majd, hogy ez a könnyed indítás végső soron a mű *szókratészi* konklúzióját előlegezi meg.

⁸ Az elképzelés, úgy tűnik, mégis elterjedt, és például Henry Allison szintén kritikátlanul átveszi a „Kant *personája*” torzszülött gondolatát (Allison 2015, 37 skk.).

⁹ *Ebben* az értelemben találó lehet Kant *personájáról* beszélni. Ugyanakkor a mű végkifejleteként leveti majd mind az álarcot, mind az egyedit.

Kant a fogalom meghatározása érdekében részben az általa már korábban, a metafizikai megismerés világosságáról írt tanulmányában¹⁰ kifejtett módszert alkalmazza (amellyel majd bővebben is foglalkozunk a II.3.A.a. szakaszban). Ahogy a metafizikai (nem pusztán a tapasztalatból elvonatkoztatott) fogalmak esetében általában, úgy itt is, a zavaros fogalom rejtett értelmét, vagy legalábbis néhány ismertetőjegyét, *használata* különböző eseteinek összehasonlításával állapíthatjuk meg (450, lj., AA II. 320, lj.; vö. 258 sk., AA II. 256 sk.). Ennek alapján kijelenti, hogy szellemi létezőnek *ésszel* kell rendelkeznie, és elfogadja a filozófusok azon bizonyításait is, melyek szerint a gondolkodás képességéből következik, hogy *egyszerűnek* is kell lennie. További sajátosságuk a szó szokásos használata szerint (amint Kant egy gondolatkísérlettel demonstrálja is), hogy a szellemek nem áthatolhatatlanok, vagyis *áthatolhatnak* rajtuk a testek, illetve jelen tudnak lenni egy anyaggal egyébként telített térrészben. Az ilyenfajta egyszerű, elemi létezőket fogja *immateriálisnak* hívni, s ha ésszel is bírnak, akkor tehát *szellem* a nevük (451–452, AA II. 321–322).

Nincs azonban semmilyen bizonyítékunk arra nézve, hogy ilyenek *léteznek*. Még saját énünk is, jóllehet egyszerű és oszthatatlan, lehet akár materiális természetű, amilyenek az anyag *elemei*, melyek ellenállást tanúsítanak más anyagi szubsztanciákkal szemben. Hogy az efféle materiális elemek egyszerűségük ellenére miképp tölthetnek be teret, azt Kant egy tíz évvel korábbi írásában¹¹ mutatta meg. A „fizikai monászokról” alkotott elmélete szerint az anyagi elem az általa betöltött teret hatáskifejtése szférájával határozza meg, amely megakadályozza a számára külső monászok közeledését. Az, hogy e terecske geometriailag felosztható, nem veszélyezteti a monász egyszerűségét, mert a keletkező térrészek nem szubsztanciálisak, így nem tekinthetjük elkülönülten létező részekből állókként őket (70–72, AA I. 480–481). Az áthatolhatatlanság tasztítóereje és a szintén a testekbe oltott vonzóerő együttesen határozza meg pontosan az elemi anyagrészecske térbeli nagyságát (77 skk., AA I. 483 skk.). Kant mindemellett a kis értekezés egy előzetes terminológiai megjegyzésében felhívja az olvasó figyelmét arra, hogy írásában az egyszerű szubsztanciáknak „csakis arról az osztályáról” van szó, melyek a *testek* eredendő részei (65, lj., AA I. 477, lj.). Fennmarad tehát az a lehetőség, amellyel a *Szellemlátó* él: az immateriális létezők elgondolhatók az anyagiak *analógiájára* oly módon, hogy ugyan teret foglalnak el, amennyiben hatást fejtenek ki a

¹⁰ *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról*, Kant 2003, 255–284, a továbbiakban *Vizsgálódás*.

¹¹ *A metafizika alkalmazása a természetfilozófiában, ha azt összekapcsoljuk a geometriával. Ennek első példája a fizikai monásztan*, Kant 2003, 61–84.

térben, ámde nem a taszításnak nevezett ellenerő, hanem valami másféle közvetlen erőhatás révén (453–454, AA II. 322–323).

Ez tehát csupán analógia, ám el kell ismerni, hogy amire támaszkodik, az sem szigorú bizonyítás eredménye, hanem a *megismerésük lehetőségére vonatkozó reflexióé*. Az ellenállás *tapasztalatára alapozó elvonatkoztatás* révén jutunk az anyag általános fogalmához, és ebből következtetünk a tárgyhoz való közeledéssel ellentétes irányú ellenerő meglétére a *matéria elemeiben* is (452–453, AA II. 322). Minthogy viszont ennek lehetőségét fogalmilag nem tudjuk közelebbről megvilágítani – „s ez sohasem sikerül az okok és okozatok közötti kiinduló [*erste*] viszonyok vizsgálatakor” –, a szellemfogalommal sem fogunk „legalábbis bizonyítható lehetetlenségbe ütközni, bár a dolog maga fölfoghatatlan marad”. Kant a mű nagy részére jellemző finom ironiával zárja a fogalom bevezetését: „Mindezek a világegészben lévő immateriális lények sejtett lehetőségének nehezen belátható indokai”. No persze, ha valaki birtokában van a belátáshoz könnyebben elvezető eszközöknek, attól kéretik, hogy „ne tagadja meg tudását egy tanulni vágyó lélektől, akinek lelki szemei előtt e vizsgálódás folyamán gyakorta égbe törő hegygerincek emelkednek ott, ahol mások sima és kényelmes gyalogutat látnak maguk előtt, melyen hitük szerint kedvükre vándorolhatnak vagy sétálgathatnak” (454, AA II. 323–324).

Nem csoda, ha ez a jellemző hangnem arra indítja az értelmezők nagy részét, hogy egyáltalán ne vegyék komolyan e „dogmatikus” metafizikát, és ebből kifolyólag mindjárt a cáfolatát vagy legalábbis megtagadását lássák Kant részéről. Még ott is, ahol a megfogalmazás egészen a kritikai filozófiára jellemző: „nem kell azon aggódnunk, hogy megcáfolnak majd bennünket, ha immateriális lények létezésének lehetőségét föltételezzük, mindazonáltal abban sem szabad reménykednünk, hogy lehetőségüket észérvekkel be fogjuk tudni bizonyítani” (453, AA II. 323). Alison Laywine szerint a „hang” óvatos és kiegyensúlyozott érvelései nem szabad, hogy megtévesszenek bennünket. Nem gondolhatjuk komolyan, hogy maga Kant szól hozzánk, hiszen olyan „tarthatatlan” nézeteket „tesz magáévá” itt, amelyeket később aláás. A kifinomult óvatosság még nem jelenti az ész határai megvonásának meghirdetését, holott majd a mű végére kiderül, hogy valójában ez Kant programja (Laywine 1993, 88). Ez kétségkívül így van, de éppen a kritikai gondolat, a határmegvonás helyes értelmezése múlik azon, hogy ezekben a kérdésekben a „tarthatatlan” nem jelent megcáfoltat, ahogy a feltételezés sem bizonyítottat. Kant (hangja) ezt már ebben a „dogmatikus” részben kimondja, folytonosan érzékelteti és képviseli majd a komoly konklúzióban – ugyanúgy, ahogy később a *Kritikákban*. Csakhogy úgy látszik, nagyon, majdnem reménytelenül nehéz az ítélet felfüg-

gesztéséhez tartani magunkat. Ezért is tulajdonít Kant döntő jelentőséget a határmegvonás mint szigorú *tudomány* tervének.

A fejezet másik tárgyaként azután, „[f]eltételezve annak bizonyított voltát, hogy az emberi lélek szellem (még ha az előzőekből látható is, hogy ilyen bizonyítással még senki sem állt elő)” (455, AA II. 324), annak a problémának a boncolgatása következik, hogy vajon hol van a lélek helye a testben. Szintén óvatos megjegyzéseket találunk, fanyar humort és csak sejtett preferenciát az egyik oldalon. A Kant számára rokonszenves elképzelés az egykori „iskolai tanítóké”: a lélek az egész testben, annak minden részében egész.¹² Ezt erősíti meg szerinte a köznapi tapasztalat is, amely szerint „ahol érzékszerveimmel érzékelek, *ott vagyok*” (uo.) – tehát *én, a lélek*. Az előbbiek nyomán nem kell attól tartania, hogy a lelket kiterjedtként gondolja így el, mert közvetlen jelenléte csak a kívülre hatás képessége szférájának meglétét jelenti, nem egymáson kívül elhelyezkedő belső lélekrészeket.

Az alternatíva a descartes-i elgondolás, miszerint az emberi lélek az agy kicsiny részében gyakorolja az idegek közvetítésével az érzékelés és a test mozgatásának funkcióit. Habár ez ismét csak aligha cáfolható vagy bizonyítható, a *következményeire* mégis fontosnak tart Kant figyelmeztetni. Őszerinte ugyanis ez azt vonná maga után, hogy a lélek – térbeli jelenlétének módja szerint – nem különböznék az anyag elemeinek jelenlététől egy testben. Minthogy ezek belső tulajdonságait nem észlelhetjük, nem ismernénk fel bizonyossággal a lélek ismertetőjegyeit: a gondolkodást és az akaratot, melyek így csupán a lélek-testecskének a test gépezetében betöltött központi helyzetéből eredő különleges jelenségek volnának. Ily módon pedig a gondolkodó Én osztoznék „a materiális létezők szokványos sorsában, és mint amiképpen véletlen folytán vétetett ki minden elem káoszából azért, hogy egy állati gépezetet élettel töltsön meg, miért ne térne is vissza oda később, e véletlen egyesülés megszűnte után?” (457–458, AA II. 326–327). Tehát *a lélek halál utáni sorsa* miatt nem elfogadható ez az állítólagos test-lélek felfogás, de nem mintha a materiális szubsztanciát (természetes módon) pusztulás fenyegethetné, hanem mert – mint majd a mű második fejezetében meglátjuk – nem az elemek „káosza” az, ahol *lélekként* fennmaradását reméljük.

¹² Az igazság kedvéért tegyük hozzá: az e lapokon bírált Descartes is azt vallja, hogy „a lélek a test összes részével együttesen van összekapcsolva”, jöllehet a tobozmirigyben „jobban gyakorolja funkcióit”, mint a többi részben (Descartes 1994b, 50). Bizonyára nem mellékes, hogy Kant számára ez az emberi lélek Istenhez való hasonlatosságát is kifejezi. „Isten tehát tulajdonképpen egyik helyen sincs, ám minden dolog számára jelenvaló *minden helyen, ahol a dolgok vannak*” – írta néhány éve, még a metafizikában elérhető legnagyobb bizonyossággként (280, AA II. 297). Meglátjuk majd, hogy később is pozitívan viszonyul ugyanehhez a tételhez, jöllehet az igazolhatóságára vonatkozó kritikai ítélettel kísérve (lásd II.1.).

Ha a fejezet címéből indulunk ki: „Egy jól összegubancolódott metafizikai csomó, melyet tetszés szerint kibogozhatunk vagy szétvághatunk” (449, AA II. 318), akkor eddig tartott a bogozás és az utolsó bekezdésre maradt a szétvágás: egy vallomás és az a feltételezés, amelyen majd a továbbiak alapszanak. Lássuk hát hogyan zárul az addig inkább csak bizonytalan kijelentéseket megfogalmazó első fejezet!

„Bevallom, nagyon hajlamos vagyok azt állítani, hogy léteznek a világban immateriális lények, és arra is, hogy saját lelkemet magát is a létezők emez osztályába soroljam” (458, AA II. 327). Sőt, nemcsak az észet is tartalmazó szellem, hanem az állatokban lakozó érző lény és általában az élet princípiuma is immateriális természetűnek tűnik számára.

Mert hiszen az élet minden formája azon belső képességen nyugszik, hogy tetszése szerint rendelkezhet önmaga fölött. Mivel ezzel szemben az anyag lényegi ismertetőjegye abban áll, hogy betölti a teret egy szükségszerű erő révén, melyet külső ellenhatás korlátoz; aminek okán minden materiális létező állapota külsőleg függő, és kényszer alatt álló, azok a lények azonban, melyek saját aktivitást kifejtők, és úgymond belső erejükből megvan a képességük arra, hogy életük okát tartalmazzák, röviden azok, melyek saját önkénye önmagukat meghatározni és megváltoztatni képes, aligha lehetnek materiális természetűek. (458, lj. – módosítva, AA II. 327, lj.)

Másrészt viszont ebből kiindulva nem meglepő, hogy a szellem és a test között fennálló közösség érthetetlen. Hiszen miképpen „lehetne útjában a matériának egy immateriális szubsztancia, hogy az mozgása közben beleütközhetnék egy szellemben, és hogyan tudnak testi dolgok hatást gyakorolni egy olyan idegen létezőre, mely nem szegül szembe velük áthatolhatatlanságával” (458–459, AA II. 327). Kant a leginkább elfogadhatónak tűnő nézetet így összegzi:

Úgy tűnik, hogy a szellemi létező a legbensőségebben jelen van a matéria számára, mellyel összekapcsolódott, s nem az elemek azon erőire gyakorol hatást, melyek révén ezek egymás közt viszonylatokat alkotnak, hanem állapotuk belső princípiumára. Mert hiszen minden szubsztanciának, még a matéria egyszerű elemének is kell rendelkeznie valamilyen belső aktivitással mint külső hatóképessége alapjával, még ha nem tudom is megmondani, miben is áll ez. Másfelől ha elfogadjuk ezeket az alaptételeket, a lélek e belső meghatározásokban mint okozatokban, szemlélet útján megismerné az univerzumnak azt az állapotát is, mely e belső meghatározások oka. (459 – módosítva, AA II. 328)

Ez az elképzelés olyan módon tulajdonítana a testnek a világ felé közvetítő szerepet, ami a lélek számára lehetővé teszi a vele való közvetlen kapcsolatot, miközben megóvját attól, hogy a testekkel *a rájuk jellemző törvények* szerinti kölcsönviszonyba kerülve legyen jelen a világban. Egyrészt a materiális elemeket valamiképp „állapotaik belső elvére” gyakorolt hatás révén mozgatja. Másrészt pedig a külső hatásokból *mint* a test elemeinek *belső* meghatározásaiból, mintegy külső érzékük *képzeteiből* olvashatja le az azokat szemlélő lélek az anyagi világ dolgait. A szellemlátó magyarázatára kissé előresandítva azt mondhatnánk: mintha csak az anyag elemei a *médium* szerepét játszanák a testi világ és a lélek mint attól „idegen létező” között.

Ahhoz már a *Fizikai monásztan* is ragaszkodik, hogy a szubsztanciáknak általában, tehát anyagi „osztályuk” elemeinek is belső meghatározásaik vannak, ezek alkotják a külső meghatározások szubjektumát (72–73, AA I. 481). Most a fenti idézethez fűzött lábjegyzetben még azt a leibnizi gondolatot is megvédi Kant egyes filozófusok „hahotájától”, mely szerint a szubsztanciák „minden külső viszonyának és azok változásainak alapja a képzetalkotó erő” (459 lj. – módosítva, AA II. 328 lj.). Egy képzetekkel jellemzett szubsztancia akár az anyag elemi részeként is elgondolható (anélkül, hogy ezáltal az *összetett* anyag képzetalkotó képességére kellene következtetnünk, arra, hogy gondolkodó egységet alkotna az anyag mint sok effajta szubsztanciából összeálló egész; lásd pl. Leibniz 1986, 17, 310). Kant előadott hipotézise tehát nem tagadja feltétlenül az anyag *elemeinek* lélekszerű tulajdonságait, de a lélek nem minősül mindjárt anyagi természetűnek attól, hogy ezekkel az elemekkel *közös szubsztanciafogalom* alá rendeljük (vö. Laywine 1993, 156).

Ezek az elgondolások nyilvánvalóan sok szállal kapcsolódnak Kant korábbi műveihez és tételeihez, azokra épít, vagy éppen, ahogy Laywine tartja, azokkal akar szakítani – ami nem mindegy. Ezért érdemes lesz itt kitérnünk a témánk szempontjából legfontosabbakra, nevezetesen a lélek aktivitásának és passzivitásának kérdését érintőkre, hogy megpróbáljuk kideríteni, mennyiben állapíthatjuk meg e két viszonyulás egyikét vagy másikat.

b) A test és a lélek viszonya néhány korábbi műben

*A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása*¹³ című 1755-ös latin nyelvű értekezésében Kant az elégséges, helyesebben az általa javasolt terminus szerint *meghatározó alap elvének* folyományaként két, a véges szubsztanciákra általában érvényes elvet vezet be.

¹³ Kant 2003, 11–60, a továbbiakban: *Új megvilágítás* vagy *Nova dilucidatio*.

Közülük az *együtt létezés* (*coexistentia*) alapelve kimondja, hogy a szubsztanciák csakis azáltal állnak egymással kölcsönhatásban (*commercium*), hogy az isteni értelem „a kölcsönös vonatkozásoknak megfelelő formában tartja fenn őket” (55, AA I. 412–413). Ezt arra is alkalmasnak tartja, hogy érthetővé tegye a szellemeknek a testekre, illetve a testeknek a szellemekre gyakorolt *egyetemes* hatását (*actio universalis*). Kant ugyanis a dolgok „egyetemes harmóniáját” állítja (*harmonia universalis*). Nem a Leibniz-féle eleve elrendelt harmónia szerinti *egyeti* megegyezést, nem is a Malebranche-féle *alkalmi* behatást, hanem azt, hogy egyetlen osztatlan isteni hatás (*individua actio*) „teremti meg a kölcsönös és egyetemes függést” a szubsztanciák között. Így a *fizikai* behatás „közönségesen ismert” rendszerével vallhatja, hogy a szubsztanciák *reálisan* hatnak egymásra, miközben „ugyanolyan joggal mondhatjuk, hogy ily módon hozzák létre ható okok a külső változásokat, mint amilyen jogosan a szubsztanciák belső képességéhez kötjük mindazt, ami a belsejükben történik” – tudniillik mindkét fajta hatóerő Istenen mint fenntartón alapszik. A szubsztanciák *összeköttetésének* (*nexus*) isteni *ideája* révén képesek az egyes szubsztanciák egymásra hatni (59, AA I. 415).

Ám belső meghatározásaik és változásaik is mindig valami külsőre vonatkoznak, amit Kant az *egymásra következés* (*successio*) elveként külön is kimond és többféleképp is bizonyít. „Csakis akkor következhet be változás a szubsztanciákban, ha össze vannak kapcsolódva más szubsztanciákkal: kölcsönös függésük az állapotuk kölcsönös megváltozását határozza meg” (51, AA I. 410). Ez az elv Alison Laywine értelmezésének is alapját képezi, amennyiben szerinte a „tehetetlenség” törvényének ilyen általános, nemcsak testi szubsztanciákra vonatkozó metafizikai magalapozási kísérletével Kant az eszes léleknek is valamiféle tehetetlenséget, és végső soron – szándékával ellentétben – valamilyen newtoni erőt tulajdonít. Ezzel minden szubsztanciának alapvető tulajdonsága lett az a tétlenség, hogy nem képes önmagában változást előidézni, hanem „hajlamos” (*tends*) adott állapotát megőrizni mindaddig, amíg külső hatás nem éri (Laywine 1993, 33–37).

Maga Kant is látja az efféle félreértelmezés lehetőségét. „A fölhozott elv egyesek szemében esetleg a fonákság gyanúját kelthette amiatt, hogy szerinte az emberi lélek, gondolatai kialakításának belső végrehajtását illetően, föloldhatatlan összefüggésben áll az anyaggal, amelyhez hozzá van kötve: úgy látszik ugyanis, ez nem áll távol a materialisták veszedelmes véleményétől” (54 – módosítva, AA I. 412). S valóban alig védekezik ez ellen. Igaza van Laywine-nak: „Kant láthatóan meg van róla győződve, hogy a test és a lélek közti különbség tökéletes biztonságban van a rendszerében” (Laywine 1993, 45). Csupán annyit mond, hogy nem vitatja el a lélektől a képzetek állapotát, csak azt vallja, hogy változatlan lenne, ha

teljességgel mentes volna külső összeköttetéstől. Ez a megfogalmazás pontosan adja vissza a tétel állítását és az összes bemutatott bizonyítását. Kant ugyanis mindegyikben egy *minden összeköttetéstől eloldott* szubsztancia feltevéséből indul ki (pontosabban egy esetben olyanéból, amelynek külső viszonyai teljesen változatlanok), és ebből következtet belső meghatározásainak változatlanságára. Márpedig ebből egyáltalán nem következik, hogy megszokott, változó világunkban a léleknek nincs befolyása saját állapotára is. Az állítás valójában pusztán az, hogy (akármilyen eredetű) változása bizonyítja: *egyáltalán* kapcsolódik más dolgokhoz. Ez is elég ahhoz, hogy mindjárt az elv első alkalmazásaként méltathassa Kant, hogy általa megállapítható a testek reális létezése, melyet eddig csak a valószínűségekre alapozhatott az „egészségesebb filozófia” az idealistákkal szemben. „A lélek tudniillik (a belső érzék révén) belső változásoknak van kitéve; mivel pedig e változások annak természetéből – nevezetesen ha egyedül, másokkal való összeköttetése nélkül tekintjük – a bizonyítottak alapján nem keletkezhetnek, szükségképpen több minden van a lelken kívül, amivel kölcsönös összeköttetésben áll” (53, AA I. 411).¹⁴

Az aggodalomra adott válasz folytatásában Kant más filozófusokra hivatkozik, akik szintén azt vallják, hogy a lélek összekötődik valamilyen organikus testtel. Crusius szerint például „a lélek képzetekre való törekvése [*conatus*] mindig szubsztanciájának bizonyos külső mozgásra való törekvéssel kapcsolódik össze, s következésképp, ha ezt akadályok gátolják, akkor amaz is akadályokba ütközik” (54, AA I. 412). Mivel e mondat az egymásra következés elvének tartalmára, illetve a „materializmus” fenyegetésére vonatkozik és erre irányítja a figyelmünket, ezért könnyen elsikkadhat, mennyire természetes Kant számára, hogy *a lélek képzetekre is törekszik*, s általában nem is hatástalanul. Szerencsére azonban magának a meghatározó alap elvének az értekezés nagy részét kitevő vizsgálata során előfordulnak további kijelentések is a lélek aktivitásával kapcsolatban.

A meghatározó alap elvét a következő alakban bizonyítja Kant, több lépésben, de meggyőződése szerint teljes bizonyossággal: „Semmi, ami esetlegesen létezik, nem lehet a létezését előzetesen meghatározó ok híján” (27 – módosítva, AA I. 396). Utána néhány nehézséggel és ellenvetéssel is szembenéz, melyek legfontosabbikának tíz oldalt szentel. Éppen Crusius érvei szerint ugyanis az előzetesen meghatározó alap elve megsemmisíti a szabadságot, s vele a moralitást is. Ami megtörtént, mondjuk egy bűnös cselekedet, annak megtörténtét bizonyossá

¹⁴ Érdekes összevetésre adna módot ez az indoklás azzal, ahogy majdan *A tiszta ész kritikájának* második kiadása igyekszik cáfolni az idealizmust. Számunkra most csak az a megjegyzés fontos onnan is, hogy a cáfolat *nem egyedi* tapasztalatokról szól. „Itt csak annyit kellett bizonyítanunk, hogy egyáltalán [*überhaupt*] bármiféle belső tapasztalat csupán valamilyen [*überhaupt*] külső tapasztalat révén lehetséges” (Kant 2004a, 247, B278 sk.).

tette meghatározó oka, ellentéte nem is fordulhatott volna elő. Kant válaszában lényege, hogy megkülönbözteti a *fizikai okokból* és a *morális szabadságból* fakadó cselekedeteket. Utóbbiakat a szubjektum *vágyának és akaratának* közvetítésével határozzák meg okaik, míg „az esztelen vagy fizikai-mechanikai cselekvésekben minden külső ösztönzéseknek és készleteknek megfelelően, az akarat minden spontán hajlandósága nélkül tétetik szükségyszerűvé” (35, AA I. 400). Általában külső és belső okok *együttesen* határozzák meg a lélek állapotát, a tetszést és az abból következő cselekedetet. Hiszen a tetszés nem más, mint hogy az akarat a tárgy vonzerejének megfelelően hajlik valamire. Megvan tehát a külső hatóerő, de egyúttal az is igaz, hogy „a *spontaneitás belső elvből kiinduló* cselekvés. Ha ez a legjobb képzetnek megfelelően határozta meg, *szabadságnak* nevezzük” (37, AA I. 402).

Ezt a fajta szabadságot képviseli tehát az indifferenciaként felfogott szabadsággal szemben a „közismert vitá[ban]” (36, AA I. 401; akár a descartes-i evidens belátásból fakadó döntésre is gondolhatunk a semlegesség, „a szabadság legalsó foka” ellenében: Descartes 1994a, 73). Ám Kant már a közömbösség érzésének magyarázatában is természetesnek veszi azt, amit az egymásra következés elvéhez kapcsolódó megjegyzésben láttunk. „Az emberi elmébe beléplántált [*insita*] természetes vágyakozó képesség nemcsak tárgyakra, hanem azokra a különböző képzetekre is irányul, melyek az értelem előtt fölbukkanhatnak” (39, AA I. 403). Ugyanakkor az érvelés éppen arra figyelmeztet, hogy az indifferencia tévképzetéhez vezethet, ha ilyenkor a vágyakozó képességet meghatározatlannak gondoljuk. Ameddig

úgy érezzük, mi vagyunk a szerzői azoknak a képzeteknek, amelyek az adott esetben a választás indítékait nyújtják, és így mi kiválóan [*egregie*] elegendőek vagyunk arra, hogy figyelmünket ezekre fordítsuk, felfüggesztjük, vagy másfelé fordítsuk, következésképpen ha tudatában vagyunk, hogy nem csupán a tárgyak felé vagyunk képesek fordulni kívánságunknak megfelelően, hanem még az objektív okokat [*ipsas rationes obiectivas*] is különbözőképpen változtathatjuk tetszésünk szerint, addig alig tudjuk megtartóztatni magunkat, hogy ne úgy ítéljük meg, semmilyen törvény sem érvényes akaratunk alkalmazására, és nem vonatkozik rá szilárd meghatározás. Ám ha arra törekszünk, hogy helyesen érezzük, hogy a figyelem a képzetek összekapcsolása során adott esetben ezt az irányt követi, nem másikat – amiért is, mivel az egyik oldalról csábítanak okok, hogy rögtön ezután legalább próbára tegyük szabadságunkat, az ellenkező oldal felé fordítván figyelmünket ez utóbbinak biztosítunk túlsúlyt; ha tehát helyesen akarjuk érezni, hogy a kívánság *így s nem másképp* irányítatik, akkor persze könnyen meggyőződünk arról, hogy jelen kell lenniük okoknak, melyek meghatározzák. (39, AA I. 403)

Tehát úgy „helyes éreznünk”, hogy vágyókéességünket mindig meghatározzák okok. Ilyen lehet nemcsak valamely aktuális csábító, hanem éppenséggel egy a szabadságunk bizonygatására készítő ok is. Ám nincs szó arról, hogy ennek külső, fizikai oknak kell lennie, lehet a „spontaneitás” belső elvéből kiinduló is, akár a „legjobb” képze. De az is lehet, hogy a szabad cselekedeteink során tudatos értelmünk előtt lebegő, (hagyományos, skolasztikus értelemben) „objektív” okok teljesen hiányoznak az akarat meghatározásánál, vagy pedig „tökéletes egyensúly állhat fenn a tudatosan megjelenített indokok között”, mégis meghatározhatják az elmét – ha „felsőbb” képessége helyett az „alsóbbra” gondolunk – *homályos* képzei azzal, hogy valamelyik oldalon túlsúlyba kerülnek (44, 36, AA. I. 406, 401). A lényeg mindenesetre ismét az, hogy a meghatározó ok elve annyit állít és *csupán* annyit állít: *valamilyen oknak* meg kell határoznia a cselekedetet, *valamilyen törvény* és „szilárd meghatározás” „érvényes akaratunk alkalmazására”.

Szempontunkból talán még nagyobb jelentősége van egy másik szöveghelynek, amely egyrészt tanúskodik arról az *aktivitásról*, melyet Kant a szubsztanciáknak általában is tulajdonít, másrészt az anyagi és a szellemi szubsztanciák különbségét is jobban megvilágítja. A meghatározó ok elvének egyik következményeként fogalmazza meg azt, hogy az abszolút *realitás* mennyisége (természetes módon) nem változik a világban. A tételt egyaránt érvényesnek, de külön magyarázandónak tartja a testi, illetve a gondolkodó szubsztanciákra. *Testek* esetében ez a mozgásmennyiség megmaradását jelenti: ugyanannyit veszít belőle a másikat meglökő test, mint amennyit amannak átad. Kant azonban siet hozzátenni, hogy csak a közvélekedés kedvéért fogalmaz így, a mozgás valójában a testbe „beléplántált *realitás* valamifajta korlátozása vagy iránya”, s ezáltal, „a hatáskifejtés belső elvéből adódóan” tanúsít a test ugyanakkora ellenállást a becsapódással szemben, mint amennyi erőt nyer attól, ami nekiütközik. „[E]zért a mozgás jelenségében rejlő erők összes *realitása* egyenlő azzal, ami a nyugalomban lévő testbe már belé volt plántálva, bár a belső hatóképességnek, mely nyugalomban az irány tekintetében meghatározatlan volt, csakis a külső lökés ad irányt” (45 l., 47, AA I. 407 l., 408). Minthogy a testek áthatolhatatlansága az *egyszerű* elemek ugyanezen képességétől függ (lásd 74, AA I. 482), így mindezek az anyagi szubsztanciákra is vonatkoznak, nemcsak az összetett testekre. A legegyszerűbb ütközés helyes magyarázatát nem szabad elfelejtenünk akkor sem, amikor látszólag egy külső ok végtelenül kicsi kezdeményéből keletkeznek hatalmas erők. Mert „a hatalmas erőket kiváltó ok, mely mélyen benn a testek építményében rejlik, nevezetesen a rugalmas anyag [...], inkább megnyilatkozik a parányi inger hatására, s nem az hozza létre. A rugalmas anyagból, mely belül összenyomva található, kis inger hatására a vonzás és a taszítás során fellépő kölcsönös nyomással arányos

erők szabadulnak föl” (46–47, AA I. 407 sk.). Ugyanakkor egy „kis szikra heve” nélkül megmaradna az „építmény” (az egymás által összenyomott elemek viszonya) változatlanul. Ez már utal az egymásra következés elvére is, ám az itt szóban forgó tétel nem a külső, hanem kifejezetten a „beléplántált (*insita*)”, *belső erőkről* szól.

Hogyan vonatkozik mármost a realitás változatlansága a *szellemek* erőire, különös tekintettel a *tökéletesedésük* lehetőségére? Először is, a gondolkodó szubsztancia a leibnizi monászokhoz legalábbis hasonlítható módon foglalja magában a teljességet. „A világmindenségnek az az észlelete, mely a lélekben belül, bár fölöttébb homályosan, mindig jelen van, már tartalmaz magában minden realitást, amelynek csak meg kell lennie a később jobban megvilágítandó gondolatokban”, amely megvilágítás tehát nem az abszolút realitás valamilyen kiterjesztése. Kant szerint persze – ellentétben Leibnizcel – az ideák ezen „anyaga” a mindenséggel való valóságos összekapcsolódásból ered, s a lélek tökéletesedése sem vezethető le pusztán belső meghatározásaiból. Ennek magyarázata éppenséggel egy a Descartes-éra emlékeztető terminológiai váltással kezdődik a ‘lélekről’ az ‘elmére’ (az *animáról* a *mensre*), és a *figyelem irányításával* folytatódik (lásd Descartes 1994a, 196, 91): „az elme pedig, mely később csak egyes gondolatokra irányítja, míg más gondolatoktól ugyanolyan mértékben elvonja figyelmét, az előbbieket intenzívebb fénnel megvilágítván napról napra több ismeret birtokába jut”. Ezt az ismeretbővítést tehát nem a realitás körének kibővítése, hanem a „forma”, vagyis „a fogalmak összekapcsolása, illetve a különbözőségekre vagy a megegyezésükre fordított figyelem” megváltoztatása által éri el (47, AA I. 408).

A figyelem irányítása és annak a világos megismerésben játszott döntő szerepe ismét igazán descartes-i gondolat volna, és még az is felmerülhet, hogy talán ennek a figyelemelfordításnak, vagy legalább annak, amikor az a „legjobb képzet” felé fordul, mégis lehetünk az *egyedüli* okai. Mindazonáltal erre is vonatkozik a realitás változatlanságának tételét igazoló azon alapeszme, hogy az ellentétes mozgások, jobban mondva erők kioltják egymás hatását. Az elme „ugyanolyan mértékben” (*parem gradum*) vonja el figyelmét egy gondolattól, mint amennyire egy másikra ráirányítja.

Kutassunk tovább ott, ahol majd a *reális ellentét* e fogalma egy teljes tanulmányban teljeseedik ki. Az 1763-ban megjelent *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcséletbe való bevezetésére* című írás¹⁵ alapgondolatát alkalmunk lesz a későbbiekben közelebbről is szemügyre venni, most csak az emberi lélekben rejlő erőkre, tevékenységeikre és a külvilághoz való viszonyukra koncentrálunk. Kant egészen elfogulatlanul kezeli itt

¹⁵ Kant 2003, 217–254, a továbbiakban: *Negatív mennyiségek*.

egységesen a testi, illetve a lelki okokat és hatásaikat, ezért érdekes különösen az, hogy miképpen választja mégis el őket egymástól. Az írás egyik állítása szerint az erők és ellenerők egyensúlyának fogalma – amelyre a szikrára váró robbanószerszám vonzerő által „megkötözött”, pattanásig feszült belső „rugói” itt is példaként szolgálnak – „messze az anyagi világ határain túlra is kiterjeszthető”. Abban az értelemben ugyanis, hogy *szellemünk* látszólagos tétlenségében sem kisebb „a gondolkodás és a vágyakozás reális okainak összege, mint abban az állapotban, amikor bizonyos fokig megnyilvánul ez a működés a tudat számára”. Ha azt látjuk, hogy valakinek a *tudása* külső inspiráció hatására megnyilvánul, és lehetővé teszi számunkra és számára is ismerete *tudatosítását*, akkor ehhez a reális okok kétségtelenül megvoltak benne, csak egymást kioltva, „mivel a következmény a tudatosság tekintetében nulla volt” (249, AA II. 199).

Hogy mennyire messze megy az egyensúlyfogalom kiterjesztése, azt a korábbi művel összhangban, de még nyíltabban mondja ki Kant.

Valami jelentős, s úgy látom, igen helytálló rejlik Leibniz úr gondolatában: a lélek az egész univerzumot megragadja [*befasst*] képzetalkotó képességével, jóllehet e képzeteknek csak egy végtelenül kis része világos. Mindennemű fogalomnak valójában pusztán szellemünk belső tevékenységén mint alapjukon kell nyugodnia. Külső dolgok tartalmazhatják a feltételeket, melyek között így vagy úgy felszínre bukkannak, de azt a képességet [*Kraft*] nem, hogy csakugyan meg is alkossák a fogalmakat. A lélek gondolkodási képességének mindegyikük reális okait tartalmaznia kell, amennyi közülük természetes módon csak fakad belőle, s a létrejövő és elmúló ismeretek jelenségei minden látszat szerint csak mindezen tevékenységek összhangjának vagy ellentétének tulajdoníthatók. Ezek a megállapítások az előző rész első tételének magyarázataiként tekintendők. (249 – módosítva, AA II. 199–200)

Megvizsgálva az *Új megvilágítás* témába vágó passzusait, szintén azt láthattuk, hogy az egymásra következés elve pusztán a külső dolgok hatását mint az állapotok – a lélek esetében például fogalmak vagy ismeretek „jelenségei” – létrejöttének *szükséges feltételét* állítja, míg azok reális *alapja* mindig belső erő – a lélekben a képzetalkotó erő. A lélek gondolkodó képessége a kívülről kapott „megvilágítandó” anyagon tevékenykedve alkotja fogalmait mindkét írás szerint. Sőt, további megegyezést találunk ennek mikéntjét illetően itt is.

Az idézet utolsó mondata ugyanis arra a tételre utal, amellyel Kant ebben a műben is kimondja, hogy a világ (természetes) változásai során nem változik a „tétélezések” összege, ha az összhangban levőket összeadjuk, az ellentéteseket kivonjuk egymásból. Hozzáteszi,

hogy az általános tétel a *testi* világ változásainak tekintetében, a mozgásmennyiségre vonatkoztatva bebizonyított szabálynak számít. A nem mechanikai reális okok és következményeik, köztük a *lélekben* lejátszódó változások esetében azonban nem szemléltethetők ilyen világosan és ábrázolhatók olyan megfoghatóan, mint a testeknél. Kant példákkal próbál ezen segíteni. A dicsőség iránti vágyakozással, amely a világ bizonyos körülményeinek fennállásához kapcsolódik, egyszerre van jelen a lélekben az utálkozás az ellentétes jellegű körülmények iránt, így a külső dolgok „feltételei” mellett az öröm vagy az örömtelenség (fájdalom) „jelenségét” hozza létre a lélek *belső* tevékenysége. „Még az értelmi műveletek eseteiben is úgy találjuk, hogy minél világosabbá és nyilvánvalóbbá teszünk egy bizonyos eszmét, annál inkább elhomályosulnak a többiek, s halványodik a világosságuk” (246, AA II. 196–197). Itt ez a példa is a tételt hivatott alátámasztani: a „pozitívum” az ilyen változás esetében is valóságos ellentéttel kapcsolódik össze, így mértéke nem nő és nem is csökken. De ugyanennek a törvényszerűségnek más irányból közelítő alkalmazása még inkább témánkba vág.

Minden elmúlás is reális okot követel meg, akárcsak a keletkezés. Egy mozgás például csak akkor szűnik meg, ha olyan ellentétes mozgatóerő kapcsolódik össze vele, amely létre tudná hozni az elveszett mozgást. A törvény tekintetében nincs is különbség a szellemi létezők járulékai és a testi erők következményei között. Mégis nagy jelentősége van annak, ami itt csak mellékesen jelenik meg a példák kapcsán, nevezetesen hogy az előbbiek esetében magukról a *szellem* erőiről közvetlenül tanúskodik „a lélek tevékenysége révén valóra vált képzetek és vágyak kioltásának [*Aufhebung*] *belső tapasztalata*” (240 – saját kiemelésem, AA II. 190). A vágyak *legyőzésében* a lélek *belső* járulékának kioltásához szükséges pozitív ok mutatkozik meg. „Nagyon is világosan érzékeljük önmagunkban, hogy egy bánatteli gondolat elűzéséhez és kioltásához valódi s általában nagyfokú munkálkodás [*Thätigkeit*] szükséges. Valódi erőfeszítésbe kerül egy nevetésre ingerlő, mulatságos képzet megsemmisítése, ha kedélyünket komolyságra akarjuk szorítani” (uo. – módosítva). De az értelemnek a logika alkalmazását is lehetővé tevő megismerő tevékenysége sem nélkülözi ezt a *belső tapasztalatot*. „Az absztrakció nem más, mint bizonyos világos képzetek kioltása; ezt közönségesen azért alkalmazzuk, hogy arról, ami megmarad, annál világosabban alkossunk képzetet. Mindenki tudja azonban, hogy milyen sok munkálkodás szükséges ehhez, s így az *absztrakciót negatív figyelemnek* nevezhetjük, vagyis valódi tevékenységnek és cselekvésnek” (uo.). Ez megint egybeesik ismereteink bővítésének az *Új megvilágításban* leírt módjával.

Kant tanulmányának szellem és test különbsége nem tárgya. Pusztán annyit jegyez meg kimondottan erről, hogy „[a] különbség itt csak azokat a különféle törvényeket érinti, melyek-

nek alá van rendelve a dolgok e két neme: míg az anyag állapota csakis *külső* ok révén, egy szellem állapota azonban *belső* ok révén is megváltoztatható” (241, AA II. 191–192). Laywine észrevétele erről a mondatról az, hogy ekkorra Kant olyan álláspontra tért át, amely a szukcesszió elvét a testi létezőkre korlátozza, a lélek (vagy az elme) önmagától is képes lehet állapotának megváltoztatására (Laywine 1993, 154). Csakhogy egyrészt mindkét írás alapján azt kell megállapítanunk, hogy a „csakis” azt legalábbis biztosan nem jelentheti, hogy egy anyagrészecske állapotváltozását külső ok *egyedül* hozná létre, s *belső erőinek* ne volna ebben szerepe. A külső okok csupán az (akár önmagában, akár egy összetett „építmény” részeként tekintett) anyagi szubsztancia *belső* hatóképességének szabnak korlátot vagy adnak irányt. Ehhez viszont szükségesek, tehát ebben az értelemben „csakis” általuk változhat meg az anyag állapota. Másfelől ha esetleg egyes, szelleminek nevezett szubsztanciák *pusztán* *belső* ok révén, minden külső ok közreműködése nélkül képesek megváltoztatni állapotukat (például a figyelem irányítását), az az egymásra következés elvét – ha szigorúan a megfogalmazásához és bizonyításaihoz tartjuk magunkat – nem sérti. Az csupán annyit állít egy ilyen spontán aktusról is, hogy egy izolált, világ nélküli szubsztanciában nem következhet be, hanem csak olyanban, amely (egyáltalán) kölcsönviszonyban áll más (a figyelemirányításnak is „anyagául” szolgáló) szubsztanciákkal. Nem cáfolja tehát az elv, hogy ebben a mi világunkban lehetségesek ilyen értelemben szabad tettek. Ugyanakkor, bár Kant határozottan állítja és a példák is erősen sugallják ezt a lehetőséget, bizonyítékról végső soron egyik írásban sem beszélhetünk. Egy vágy legyőzésének akarását vagy egy absztrakciós művelet végrehajtását nagyon is inspirálhatták külső okok, ahogy a szabadság bizonygatásának szándékát is.

c) *Értékelés a kritikai korszak „tananyaga” alapján*

A korábbi írásokban mindenesetre megtalálhattuk mind a testi szubsztanciák és a lélek erői közötti párhuzamokat, mind az utóbbi *belső* aktivitásából fakadó döntő különbséget, melyekből a *Szellemlátó* első fejezete építkezik, még ha az összekapcsolódásuk módja merész feltevésének előjeleit nem leltük is meg. Az is igaz viszont, hogy amazok teljesen komoly gondolatait most ironikus és polemikus hangnem kíséri. Továbbá éppen oda fog konkludálni a mű, hogy általában szigorúan korlátozni kell a metafizika módszerét, amennyiben az ellentmondás puszta hiánya nem elégséges a megismeréshez, annak lehetőségétől *adatok* nélkül meg vagyunk fosztva – s ez az immateriális létezők esetében végérvényes. Csakhogy a szóban forgó gondolatok nem fognak eltűnni az életmű későbbi szakaszaiból sem, további

vizsgálódásunk is számos példáját fogja adni ennek. Most csak néhány olyan dokumentumra szeretnék kitérni, amelyekben ugyan Kant kifejezetten és úgyszólván „hivatalból” a hagyományos metafizikához igazodott, ám már *A tiszta ész kritikája* megjelenése előtt nem sokkal, illetve azután pár évvel.

Metafizikai előadásai során ugyanis Baumgarten („odafönt” jóváhagyott”) *Metaphysicá-*jának felépítését követte, nem a saját kritikai filozófiáját. Hogy azonban eközben „ha nem is a saját lépésrendjét követve, Kant mégiscsak adott elő kritikai filozófiát az egyetemen”,¹⁶ arról még többször meggyőződhetünk, amikor érdemes lesz a hallgatók lejegyzésében fennmaradt szövegekhez fordulnunk. Jelen kérdésünkhöz közelebbről a (racionális) pszichológia tárgykörében elhangzottak kapcsolódnak. Az immaterialitás és a szellem fogalmát ugyanúgy tanítja itt Kant, ahogy a *Szellemlátó* első fejezetében. „Valami *immateriális*, ha jelen van a térben, bár nem foglal el teret, és nem is áthatolhatatlan”; s ha gondolkodni is képes, akkor *szellem* (Kant 2013, 114–115, 172, AA XXVIII. 226, 273). A korai írásokra való fenti visszatekintés után jól érthető az idézett meghatározás, ahogy az 1766-os mű azon kijelentése is, hogy „szellemi lények jelenléte implicálná ugyan, hogy *hatást fejtenek ki* a térben, ám azt nem, hogy *be is töltik*, vagyis nem implicálna ellenállást” (453, AA II. 323). Így a lélek nincs a testi világban lokálisan, legfeljebb virtuális értelemben, hatáskifejtése révén, mert különben a külső érzék tárgya volna, és térbeli áthatolhatatlanság által észlelhetnénk. Mondható tehát bizonyos értelemben, és mondja is Kant sok helyen, hogy a lelkem ott van, ahol a testem is, de a lélek által a testben elfoglalt hely meghatározhatatlan (Kant 2003, 455, AA II. 324; Kant 2013, 113, 170–172, 180, 198, 441–442, AA XXVIII. 225, 272–273, 280–281, 297, 756–757).

A lélek és a test kapcsolata, egysége változásai kölcsönösségével jár, akár a test afficiálja a lelket (önmagától vagy pedig külső tárgyak hatását közvetítve), akár az elme hat a testre akarás vagy gondolkodás esetén. Még az elvont eszmékhez is szükségünk van a test benyomásaira, megfelel nekik az agy valamilyen lenyomata. Ezeket a „test szabta föltételeket” Kant nem habozik Descartes nyomán *materiális ideáknak* nevezni – nemcsak a *Szellemlátó* iróniájának védelmében tette tehát ugyanezt (456–457 lj., AA II. 325–326 lj.; Kant 2013, 155, AA XXVIII. 259). Láthatóan egyáltalán nem tart a „materializmustól” ekkor sem, hiszen nem kétséges számára, hogy a lélek *hat* a testre, mikor ezeket a feltételeket használja, ám ennek *módja* szintén a már régről ismert: „gondolkodásom tehát az agynak a testem által befogadott

¹⁶ Lásd Mesterházi Miklós fordítói utószavát a Kant 2013 kötetben, 516–517.

benyomásai felé fordul. Ezek a testi lenyomatok a materiális ideák. Ebből következik tehát, hogy a gondolkodással a test is afficiáltatik” (Kant 2013, 154–155, AA XXVIII. 259–260).

Tegyük hozzá végül, hogy ez utóbbira a tapasztalat „tanít bennünket”, nem látható be, hogy szükségszerű volna. Így „problematikus formában” elgondolhatók tisztán immateriális eszes lények, melyek tudattal és belső érzéssel rendelkeznek, vagyis szellemek (ahogy fordítva: elképzelhetünk csakis külső érzékkel bíró lényeket, amelyeket az állatokkal azonosíthatnánk).¹⁷ Ilyenek lehetségesek ugyan ebben az értelemben, de létezésük apodiktikusan nem bizonyítható, jóllehet nem is cáfolható (Kant 2013, 174–177, AA XXVIII. 275–278).

Igazán alkalmas végszó ahhoz, hogy visszatérjünk a *Szellemlátó* tárgyalásához azzal a konklúzióval, hogy miként nyilván nem szándékozott Kant az előadásain nevetség tárgyaként veendő anyagot átadni, úgy a mű hipotéziseit (elvonatkoztatva a hangnemtől) bátran vehetjük tőle magától származóan azoknak, amik: *hipotéziseknek*, amely terminus rendeltetésszerű használatáról még esik szó (lásd I.2.A.).

Az első fejezet végén arról a továbbiak szempontjából alapvető kérdésről, hogy milyen *szükségszerű* oka van egy lélek és egy test egységének, Kant szintén úgy nyilatkozik, hogy „messze meghaladja belátóképesség[ét]”. Ám hozzáteszi: nem rettentené el semmilyen ellenfél attól, hogy „segítségére legye[n] azon igyekezetében, hogy *cáfolat céljából* ellenérveket gyűjtsön, mely igyekezet tudósok esetében az a tulajdonképpeni készség, melynek segítségével demonstráljuk egymásnak tudatlanságunkat” (459–460, AA II. 328). Bár az *Új megvilágításban* még – éppen a szukcesszió elvének az idealizmust cáfoló következményeként – úgy tartja: „nagyfokú bizonyosságot nyert”, hogy minden szellemnek tulajdonítandó valamilyen organikus test, most azt hangsúlyozza, hogy nem igazolható ennek szükségszerűsége (ahogy majd a későbbiekben is: Kant 2013, 198 skk., 457 skk., AA XXVIII. 297 skk., 768 skk.). Érthetően, hiszen egy ilyen szükségszerűség előre lehetetlenné tenné az értekezés fő témáját: a szellemek önállóságát és sajátos, immateriális összekapcsolódását.

A tudatlanságunkra utalás és a fejezet e szarkasztikus zárómondata ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy hipotetikusán kezelendő a következő *mindkét*, ellentétes beállítottságú fejezet. Az első rész második és harmadik fejezete – egy „titkos”, illetve egy „általános [*gemein*]” filozófiai „töredék” – tartalmazza az előszóban említett két ellentétes „előítéletből” kibontakozó két elméletet. Ezek témáját már nem egyszerűen a szellemek képezik, hanem a *szellemek világának* létezése és az azzal való *közösségünk* egyaránt kétes feltárása, illetőleg leleplezése.

¹⁷ Ez nem jelenti, hogy az állat ne volna belső *princípium* által éltetett eleven matéria. A belső érzék viszont már a reflexió és az öntudat képességéhez kapcsolódik. (Kant 2013, 173–175; lásd még pl. Kant 2003, 111)

B) A szellemek világa és a médium

Azt bátran kimondhatjuk, hogy hasonló szellemű ironikus előzetes megjegyzéssel indítja a második fejezetet Kant, mint amilyenel zárta az első. Aligha lehet másképp értelmezni a kijelentést, hogy a metafizika „pislákoló mécsvilága láthatóvá teszi az árnyak birodalmát” azon a „veszélyekkel teli” úton, amelyen most elindulunk. Alapvető kérdésünk azonban éppen az, hogy mi is lesz pontosan az irónia tárgya, amikor az előzőekben tisztázott „magasabb és elvonatkoztatott” fogalmak most majd rendszerré állnak össze (460, AA II. 329).

Az életről az első fejezetben tett megjegyzés csak egy lábjegyzet volt, itt viszont ez a téma adja a vezérfonalat. A holt matéria természetén (kiterjedésen, alakon, szilárdságon) alapuló jelenségek mechanikai, azaz fizikai és egyszersmind matematikai magyarázatot tesznek lehetővé. Az *élet* alapját tartalmazó létezők azonban nem ilyenek, nem szenvednek el hatásokat az érintkezés és összeütközés törvényei szerint, hanem „belső aktivitásuk révén sokkal inkább mozgásra pezsdítik [*rege machen*] önmagukat, s ezen felül még a természet holt anyagát is” (460–461, AA II. 329).¹⁸ Ha figyelmünket feléjük fordítjuk, akkor – kezdődik a már ismerős tónusban levont következtetés – „ha nem is egy demonstráció nyilvánvalóságával, de legalább egy gyakorlott értelem előérzetével úgy fogjuk találni, meggyőződünk az immateriális lények létezéséről, melyeknek sajátos hatástörvényeit *pneumatikainak*, illetve ha az anyagi világban testtel rendelkező lények mint közbülső okok révén fejtik ki hatásaikat, akkor *organikusnak* nevezzük” (461 – módosítva, AA II. 329).

Pontosan az utóbbi lehetőséget teremtette meg az előző fejezet végén kimondott feltevés („Úgy tűnik...”), s erre épül most – jellegzetes érveléssel megtámogatva – az előbbi fajta, „pneumatikai” törvények által szabályozott világ.

Mivel ezen immateriális lények saját aktivitást kifejtő princípiumok, s így szubsztanciák, azaz magukban fennálló létezők is, ezért azután először az alábbi következtetésre juthatunk: egymással közvetlenül egységre lépve talán még egy nagy egészt is képesek alkotni, melyet immateriális világnak (*mundus intelligibilis*) nevezhetünk. Mert meg tudnánk-e okolni valószínű módon azt a kijelentést, hogy illetően, egymáshoz hasonló természetű lények csakis idegen jellegű (testi) létezők révén alkothatnak közösséget, miközben ez utóbbi eset még titokzatosabb, mint az előző? (461, AA II. 329–330)

¹⁸ A megelevenítő princípiumról lásd Kant 2013, 173 skk., AA XXVIII. 275 skk.

Olyannyira nem, hogy egyenest megfordul a test-lélek egység szükségszerűségére vonatkozó kérdésfelvetés: az immateriális közösség kölcsönösen összekapcsolódó tagjai közti viszony az, ami „természetes és föloldhatatlan”, míg a testi dolgok közvetítésével létrejövő viszonyaik csupán esetlegesek, és különleges isteni rendelkezésen nyugszanak. Az utóbbi viszony azonban nem akadályozza meg, hogy azon immateriális lények, melyek az anyag közvetítésével hatnak egymásra, *ezen kívül még* immateriális létezőkként is kapcsolatban álljanak egymással és befolyást gyakoroljanak egymásra (nem az érintkezés és összeütközés, hanem a „pneumatika” törvényei szerint).

Az immateriális világ egészét tagjai ismeretlen fokokból álló mérhetetlenül nagy skálájaként gondolhatjuk el.

Ilyeténképpen tehát az immateriális világ magába foglalná először is az összes teremtetett intelligenciát, melyek közül egyesek a matériával személylő kapcsolódnak össze, mások azonban nem, ezenfelöl mindegyik állatfaj érző szubjektumait és végezetöl az élet minden princípiumát is, legyenek azok bárhol a természetben, [...] s töltsék bár be étellel a matéria nyers anyagát most avagy a jövőben, vagy lelkesítették légyen azt korábban. (463–464, AA II. 332)

Meglátjuk majd, hogy Kant mindenekelőtt *morális* megfontolások okán válik „bizonyos mértékig elfogulttá” e gondolat iránt, lévén így „az emberi lélek már ebben az életben is föloldhatatlan közösséget alkot a szellemvilág összes immateriális teremtményével”, s e közösség olyan feltételeken nyugszik, „melyek révén eltűnik a helyek és a korszakok távolsága, amely a látható világban mindenfajta közösséget áthidalhatatlan szakadékkal szakít szét” (468, 464–365, AA II. 335, 332–333). Ennek a kérdésnek egy hosszabb kitérőt szentel, amellyel majd részletesen fogunk foglalkozni a 2. fejezetben.

Egyelőre csak próbáljuk egyáltalán fölfogni, hogyan értsük azt, hogy az emberi lelket e jelen életben, ahol egy materiális feltételekhez kötött testtel való kapcsolata szintén fennáll, „egyszerre két világhoz kapcsolódnak kellene tekintenünk”. Mert ha valóban így áll a dolog a szellemek világával, akkor a velük való közösségünkröl hírt adó jelenségek miért számítanak ritkának és rendkívülinek? Nos, bár a lélek „a szellemvilág részeként immateriális lények tiszta befolyásában részesül, és adja tovább ezt a befolyást”, „hatást gyakorol rájuk, és benyomásokat szerez róluk”, ám ennek *emberként* nincs tudatában, hanem „egyedöl a materiális világröl rendelkezik világos érzéklettel”. Másrészt a szellemi teremtmények sem rendelkezhetnek *közvetlenül* a testi világröl tudatos érzéki benyomással, mert nem kapcsolódnak össze

az anyag semmilyen részével. A képzetek, amelyekkel a testi világtól függő lényként rendelkezünk, és a szellemek képzetei, melyeket az immateriális dolgok szemlélése útján nyertek – két különböző természetű idea (464 sk., AA II. 332 sk.).

Sőt, mivel a mi esetünkben „egy és ugyanazon szubjektum az, mely egyszerre tartozik a látható és a láthatatlan világhoz is”, még tovább kell mennünk.

Hiszen az a képzet, melyre az emberi lélek önmagáról mint szellemről immateriális szemlélés útján szert tesz, midőn önnönmagát más hasonló természetű lényekhez való viszonyában tekinti, egészen különbözik attól a képzettől, melyet tudata önmagáról mint *emberről* megjelenít, mégpedig olyan kép segítségével, amely a testi érzékszervek benyomásaiból ered, s amely csakis materiális létezőkkel való összevetés révén jön létre. [...]E]zért azt, amit szellemként gondolok el, mint ember nem tudom emlékezetembe idézni, és fordítva: emberi állapotom az önmagamról mint szellemről alkotott képzetembe fölvételt egyáltalán nem nyer. (470, AA II. 337–338)

A két világ mindegyikében alkotunk *önmagunkról* képzetet, de mindegyikben másképp. Amennyiben egy testtel kapcsolódik össze a lelkünk, annyiban annak segítségével (például testi érzékszervek révén) tudomásunk van a kiterjedt lények velünk való és egymás közti viszonyairól – úgyhogy nem is okoz semmi gondot azt mondani, hogy testem helye „egyszersmind az *én helyem* is” (tehát lelkemé) a testi világban (455, AA II. 324). Hogy szellemként milyen immateriális szemléletekre tehetek szert, azt most e földi világban nem tudom felidézni, de mindenesetre úgy *gondolom*: önmagamról a többi szellemi lényhez fűződő viszonyomat tekintve alkotok képzetet. Úgy tűnik tehát, hogy két egymás számára *átjárhatatlan* világhoz kapcsolódunk.

Egy nagy átjáró mindazonáltal minden ember számára megadatna így is: „mihelyst a [lélek] testtel való összefonódása megszűnt, már csakis az a közösség marad fenn, melyben a szellemi lényekkel kezdettől fogva állott, s e közösségnek az emberi lélek tudata előtt tiszta szemlélődésre kellene megnyílnia” (464, AA II. 332). Létezik azonban kiskapu is, amely lehetővé teszi, hogy „olykor-olykor akár már ebben a földi életben tudatára ébredjünk a szellemvilág részéről bennünket érő benyomásoknak”. Mégpedig azon a *közvetett* módon, hogy e szellemi hatások „a fogalmak asszociációjának törvénye alapján azokat a képeket mozgósítják [*rege machen*] bennünk, melyek rokonságot mutatnak velük, és fölkeltik érzékeink analogikus képzeteit, melyek bár nem maguk a szellemi fogalmak, de mégis azok szimbólumai” (471, AA II. 338–339). Hasonló közvetítés ez ahhoz, amelynél az első fejezet vége a lélek és a test közti viszonyt boncolgatva végül kikötött, és amelyet a második eleje az

élet magyarázatához felhasznált: a lélek belső aktivitása révén „mozgósítja” a közvetlenül hozzákapcsolódó testet. Most pedig azt halljuk, hogy a szellemi behatások mozgósíthatják bennünk azokat a képzeteket, amelyekkel csak mint a testi világgal viszonyban állók rendelkezhetünk.

De megjelenik valami olyasmi is, amiről test és lélek között nem volt szó: a szellemi behatások velük *rokon*, *analogikus* képzeteket keltenek, melyek a szellemi fogalmak *szimbólumaiként* szolgálhatnak. Ennek magyarázataként Kant nem pusztán arra hivatkozik, hogy itt hasonló természetű lények állnak kapcsolatban egymással, hanem az azonossági viszonyra. „Hiszen mégiscsak mindig egyazon szubsztancia az, amelyik e földi világnak is és ama másiknak is tagja, mindkétfajta képzet ugyanahhoz a szubjektumhoz tartozik, és össze vannak kapcsolva egymással” (471, AA II. 339). „Ezért nem valószínűtlen, hogy szellemi észleletek beférkőzzenek tudatunkba, ha föl tudnak kelteni velük rokon fantáziaképeket”, és ezen ismét némileg zárójelező megfogalmazás után Kant immár rákanyarodik az írás címében is bejelentett témájára: a szellemlátó álmaira. „Ilyetén módon ölténék magukra a szellemi behatás által nekünk kinyilatkoztatott ideák annak a *nyelvnek* a jeleit, melyet mindennapjaink során használunk, egy szellem érzékelt jelenléte pedig így venné föl egy *emberi alak* képét, az immateriális világ rendje és szépsége olyan fantáziaképeket, melyek érzékeinket e földi életben amúgy is gyönyörködtetik stb.” (472, AA II. 339).

Ez a jelenség ugyanis már „nem lehet általános és szokványos dolog”, s majd a mű második, Swedenborgról szóló részében fogunk bővebben találkozni vele. Itt egyelőre a „dogmatikus” magyarázatoknak van a helye. A kérdéses jelenség tehát „csak olyan személyeknél figyelhető meg, akiknek érzékszervei (*Organen*) különösen érzékenyek ahhoz, hogy a fantáziaképeket a lélek belső állapotának megfelelően harmonikus mozgások révén jobban fölerősítsék, mint ahogy szokványos módon az egészséges ember esetében történik, és kell is történnie” (472, AA II. 439–440). Érdeemes mindjárt rögzítenünk, hogy itt, ha nem is olyan részletes, de ugyanúgy *fiziológiai* magyarázatot kapunk, mint majd a következő fejezetben, és nem kisebb hangsúly esik a szellemlátó *beteg* voltára – így kerül élesebb megvilágításba a két megközelítés különbsége is.

Az itt szóban forgó érzékszerven Kant – láthatóan ismét Descartes nyomán – az agynak azt a részét érti, „melynek mozgása a gondolkodó lélek bizonyos képeit és képzeteit kísérni szokta” (472 lj., AA II. 339 lj.). A rendkívüli érzékenységgű személyek esetén az „idegek még a pusztán szellemileg érzékelő lélek hatóképessége révén is természetellenes mozgásba hozhatók”, és bizonyos fantáziaképeiket, „fölerősítvén”, rajtuk kívüli tárgyaknak vélnek. Tehát valójában „itt csak a képzelőerő egy káprázatával van dolgunk, ám úgy, hogy ennek oka

valóságos szellemi behatás”, amely által keltett képzetek „az emberi fantázia törvénye szerint rokon képek maskaráját ölthetik magukra, és fölkelthetik a nekik megfelelő tárgyak mint rajtunk kívüliek apparenciáját [*Apparenz*]”. Hogy ez a közvetlenül nem érzékelhető hatás milyen fantáziaképeken keresztül nyilatkoztatja ki magát a tudatnak, abban már szerepet játszanak az efféle jelenésekkel kapcsolatban belénk nevelt fogalmak is, amelyekben egyébként éppúgy keverednek a téveszmék az igazsággal, mint ahogy a fantázia agyrémeibe is elválaszthatatlanul szövődik bele az, ami valóban a szellemvilágtól származó benyomás (472 sk., AA II. 340 sk.).

Ezért aztán a szellemlátók inkább kárát látják különleges képességüknek: „a fönti tézisek alapján ítélve a *más*világ szemléleti ismerete itt, e világban másképpen nem szerezhető meg, csak ha az ember önként lemond értelmének egy részéről, melyre e *jelen* világban való létezéséhez szüksége van”. S bizony az is kérdéses, hogy egyes, „metafizikai látcsöveiket” ama távoli tájak felé irányítgató filozófusok vajon „mentesek-e teljesen ettől a kemény feltételtől” (474, AA II. 341) – szúr oda egyet itt Kant a metafizika álmodozóinak is, akik mégiscsak az írás igazi célpontjai.

Leginkább azonban azt szeretnénk átlátni, hogyan viszonyul *itt előadott* elméleteihez *ő maga*, mert ez ad elsősorban támpontot a metafizikához való hozzáállásáról. Íme így ír az oly nagy gonddal kialakított elgondolásról a második fejezet vége felé.

Mármost azonban nem hozhat bennünket zavarba az, hogy látszólagos észkokokat sorakoztassunk föl azok mellett a kísértettörténetek mellett, melyekbe a filozófus oly gyakran belebotlik, vagy mindenféle szellemi behatás mellett, melyekről hébe-hóba szó esik. [...] A metafizikai hipotézisek ugyanis önmagukban olyan hallatlan [*ungemeine*] hajlékonysággal rendelkeznek, hogy fölöttébb ügyetlennek kell lennie az embernek ahhoz, hogy ne tudja e jelenlegit bármilyen elbeszéléshez hozzápasszítani, akár annak előtte is, hogy megvizsgálta volna valóságtartalmát, ami sok esetben lehetetlen, és még több esetben rendkívül udvariatlan is. (473–474., AA II. 340–341)

A hangnem annyira szarkasztikus, hogy szinte alig lehet ellenállni a kísértésnek és nem mindjárt úgy érteni a dolgot, hogy Kant *ad absurdum* vitte az eddig kifejtett rendszert. Így tekintve persze a harmadik fejezet hatalmas főrral indul. Lássuk, mire megy vele!

C) Az álmodozó érzékelés valószínű fiziológiája

Az ezek után következő „általános [*gemein*] filozófiai töredék” a „szellemvilággal való közösség megszüntetéséről” egy olyan fiziológiai elmélet jóvoltából látszik gondoskodni, amely magyarázatot kínál az „érzékelés álmodozóinak” látomásaira.¹⁹ Arra a kérdésre ad sajátos választ, hogy a szellemlátó esetében „miképpen esik meg, hogy képzeletük káprázatát magukon kívülre helyezik, és pedig saját testükhöz viszonyítva kívülre, amit külső érzékekkel is érzékelnek” (477, AA II. 343–344). Ismét Descartes nyújtja az okfejtés alapját, első megközelítésben a látáselmélete. Eszerint „nagyon valószínű”, hogy lelkünk az érzékelt objektumot egy olyan pontba helyezi képzetében (*focus imaginarius*), ahol „a tárgy által keltett benyomás irányát megszabó vonalak összefutnak, ha gondolatban meghosszabbítjuk őket”. Ám a látásén túl („Talán”) a hallás benyomásairól is föltételezhetjük e mechanizmust, hiszen nemcsak a fénysugarak, hanem a hang „lökései is egyenes vonalak mentén történnek”. Sőt, „olybá tűnik”, ugyanezt mondhatjuk a másik három érzékről is, melyeknél a tárgy közvetlenül érintkezik az érzékszervvel, így „az érzéki inger direkciós vonalainak az egyesülési pontja magukban ezekben a szervekben van” (477–478, AA II. 344–345).

A továbbhaladáshoz most már végképp illik néven nevezni a kútfőt is. „Hogy ezt a képzelet képeire alkalmazzuk, engedtessek meg nekem azt vennem alapul, amit Cartesius föltételezett, és az utána következő legtöbb filozófus helyeselt, nevezetesen hogy a képzelőerő képzeletét az agy idegszövetében vagy idegnedveiben bizonyos mozgások kísérik, melyeket *ideae materiales*nek neveznek” (478–479, AA II. 345). S e nagy előd vállán állva meg is kockáztathatjuk, hogy egy arasznyival tovább nyújtózkodjunk.

Most azonban elvárom annak elismerését, hogy a fantáziaképeket, illetve az érzékelést kísérő idegmozgások közötti legfontosabb különbség abban áll, hogy a mozgás irányvonalai a fantáziaképeknél az agyvelőn belül, az érzet esetében pedig azon kívül metszik egymást; [...] a *focus imaginarius*, amelyben a tárgy megjelenítettik, az ébrenlétre jellemző világos érzékelés esetén rajtam kívül, az a *focus* pedig, amely azokra a fantáziaképekre jellemző, melyekkel adott esetben mondjuk rendelkezem, bennem helyezkedik el [...]. (479, AA II. 345)

¹⁹ Ezek annyiban súlyosabb bajt jelentenek az „ész álmodozóinak”, a metafizikusoknak vagy sok „üresfejű” okoskodónak az agyszüleményeinél, hogy utóbbiak mindenesetre könnyebben volnának kezelhetők „az elmebeli képességek tudatos irányítása és az üres fennhéjázás kissé erőteljesebb megzabolázása révén” (475, 496, AA II. 342, 360–361).

Egészséges és ébren lévő elme ezt a különbséget nem véti el, hiszen „a szokott rend szerint a mozgás irányában meghúzott egyeneseknek, melyek az agyban a fantáziát materiális segédeszközként kísérik, ugyanott metszeniök is kell egymást, s hogy tehát az a hely, ahol képének tudatában van, az ébrenlét idején saját magában gondoltatik el”. Sőt, még a *focus akaratlagos* áthelyezését is megtapasztalhatjuk mindannyian, például amikor ábrándképeket a figyelem megerőltetése révén megszakítunk (479, 480 lj., AA II. 346).

Mindezt feltételezve, Kant „úgy gondol[ja] (*so dünkt mich*)”, az itt szóban forgó örültség érthető okával tud szolgálni.

Ha tehát azt tételezem [*setze*], hogy az agyvelő bizonyos szervei valamilyen véletlen esemény vagy betegség következtében olyan mértékben zilálódnak szét és billennek ki illő egyensúlyukból, hogy a bizonyos fantáziaképekkel harmonikusan együtt rezgő idegszálak mozgása olyan irányú lesz, hogy az irányukat megszabó vonalak az agyon kívül metszenék egymást, akkor a *focus imaginarius* a gondolkodó szubjektumon kívülre került, s olyan tárgyként jelenítjük meg azt a képet, mely a puszta képzelet szülötte, mint ami jelen van a külső érzékünk számára. (479–480, AA II. 346)

Minthogy ez az érzécsalódás bármely érzékszervvel megeshet a többitől függetlenül is, a szellemi lény előzőekben kifejtett fogalmának lényegi jegyét alkotó *áthatolhatóság* is jól leírható általa úgy, hogy a képzelt tárgy csak a látás számára jelenik meg külsőként, a tapintás számára nem. A kór lényegének az előző fejezetbeli leírásához való kísérteties hasonlóságot még azzal is megerősíti Kant, hogy itt is ugyanúgy hivatkozik a nevelés során felvett fogalmak és előítéletek szerepére a szellemlátásban. Az egyedüli – habár persze döntőnek látszani szánt – különbség a két magyarázó elmélet között az, hogy mit „tételezünk” a jelenség okaként: *szellemi behatást* vagy *véletlen eseményt*.

Nem marad el az előadott elméletnek olyasfajta ironikus önreflexiója sem, mint amelyet a második fejezetben láttunk. „A szellemekről közszájon forgó történeteket [*gemeine Geistererzählungen*] végső soron annyira ezek a tényezők határozzák meg, hogy ez hihetetlen módon [*ungemeinsam*] igazolja a gyanúkat, mely szerint bizonyos forrásuk is valami olyasmi lehet, mint amit az imént leírtunk” (uo. 480–481, AA II. 347). Még nagyobb figyelmet érdemel azonban, hogy az utolsó bekezdésben már a két fejezet összevetésére kerül sor, mégpedig ismét a *következményeket* mérlegelve.

Az ezekből a vizsgálódásokból adódó következménynek megvan az a magában való alkalmatlansága [*Ungelegenheit an sich*], hogy a megelőző fejezet mélyreható sejtéseit teljes mértékben

nélkülözhetővé teszi, és hogy az olvasó bármekkora készséggel is nyilvánítson bizonyos mértékű tetszést az abban található ideális tervezetek [*Entwürfe*] iránt, mégis azt az elképzelést fogja előnyben részesíteni, mely a döntéshozatalban több kényelmet, valamint nagyobb tömörséget biztosít, és a köztetszés [*allgemeine Beifall*] nagyobb valószínűségével kecsegtet. Mert azon kívül, hogy sokkal inkább tűnik egy ésszerű gondolkodásmódhoz illőnek a magyarázat indokait az érzékszervek biztosította alapanyagból meríteni, mintsem elveszni a félig képzelgő, félig következtető ész szédítő fogalmaiban [...] (481 – módosítva, AA II. 347–348)

Megszakítva az idézetet ezen a ponton, leszögezhetjük, hogy ha e fiziológiai vizsgálódás kétes eredményét nem is, azt a józan megfontoltságot, amely feltehetően ezt részesíti előnyben, Kant mindenképpen tiszteletben és egyúttal követendőnek tartja. Mégis megfontolandó az, hogy van valami „alkalmatlan” ebben a preferenciában, ha az „teljes mértékben nélkülözhetővé teszi” az előző fejezet „ideális tervezetét”. A folytatásból kiderül, hogy, ami az „ésszerű gondolkodásmódhoz” igazodáson túl egyenesen eltántorítja az utóbbitól az olvasót, az bizony személyesen érinti őt is. Mert akik mégis azt választják,

még gúnyolódás céltáblájává is válnak, s ez – függetlenül attól, hogy van-e alapja, avagy nincs – minden másnál hathatósabb eszköz arra, hogy visszatartson a hiú kutatásoktól. Mert már önmagában az a szándék, hogy a fantaszták agyrémeit komolyan értelmezzük, szörnyűséges sejtésre ad alapot, és gyanúba keveredik az a filozófia, melyre ilyen rossz társaságban bukkanhatunk. Bár főntebb [a második fejezetben] nem vontam kétségbe, hogy van örültség ebben a jelenségben, sőt összekapcsoltam a szellemekkel alkotott képzelt közösséggel, ám nem annak okaként, hanem természetes következményeképp; csakhogyan van-e balgaság, mely ne volna összhangba hozható valamilyen feneketlen világbölcsélettel? (482, AA II. 348)

Kant maga is mentegőzni kénytelen ez ügyben, és hogy egészen őszintén nyilvánul meg mind a „fantaszták agyrémeinek komoly értelmezése”, mind a „gúnyolódás céltáblájává” válás tekintetében, azt a korábban idézett levelek is tanúsítják (lásd 604 skk., 622, AA X. 43 skk., 69–70). A második fejezetben előadott elmélete valóban ad alapot „szörnyűséges sejtésre”, hiába minősítette örültnek a szellemlátót: a szellemekkel alkotott közösséget a betegség *okának* tette meg, nem pedig – az „ésszerű gondolkodásmódhoz illőn” – a betegség okozta képzelődésnek. Ott is gondosan figyelmeztetett azonban már az efféle hipotézisek „hajlékonyságára”, s ugyanez a beismerés most felmentést ad az ő számára: nem komolyan állította azt az értelmezést – és az olvasó számára is, ha határozottan elvetni kívánja. „Ezért aztán egyáltalán nem veszem rossz néven az Olvasótól, ha ahelyett, hogy a szellemlátókat

félíg a másvilág polgáraként tekintené, őket röviden és velősen szanatóriumi beutalásra tartaná érettnek, s ezzel a kérdést elintéztnek s önmagát minden további vizsgálódás alól fölmentettnek tekintené” (482, AA II. 348).

Vagyis megérti, ha esetleg már nem tart *vele* az ezután következő valóban komoly értelmezés során. Mindenesetre még ha „mindent ily módon tekintünk” is, a szellemlátókat akkor sem kell „*megégetni*”, „elég lesz *megpurgálni* őket”, ahol azonban ez a sokat idézett szó nem kevésbé kétértelmű, mint a fejezet zárómondatában az emberi belső szervekben tomboló „*forgósél*” két irányban lehetséges kimenetele... Kant igazi álláspontjának tartalmas voltát az efféle kijelentések közepette is sejteti: „Az ügyek ilyen állásánál nem is lett volna szükséges mindegyre ilyen részletességgel kitérni és érzelmeinkben csalatkozó rajongók lázas agyvelejében a metafizika segédelmével titkok után kutakodnunk” (uo.). Azt javaslom tehát, Maradék Olvasó, vegyük az irányt a *kritika tisztítótüze* felé!

D) Vallomás és „félresöprés”

Kant teljes nyíltsággal és a Mendelssohn-levéllel összhangban az első részt lezáró negyedik fejezetben vall színt a kérdésben, indokolva egyúttal a felvonultatott „roppant méretű eszköztárat” és az alábbi „igen komoly beszédmódot”:

Lelkemet megtisztítottam az előítéletektől, kiirtottam magamból minden vak alázatosságot, mely valaha is belopózott a lelkembe azzal a céllal, hogy képzelt tudás előtt nyisson kaput. Most már csak annak van jelentősége számomra, és csak azt tartom tiszteletben, ami egy nyugodt és minden évrre nyitott elmében becsületes módon foglalja el a helyét, erősítse vagy szüntesse bár meg korábbi ítéletemet, segítsen a döntéshozatalban, avagy hagyjon bizonytalanságban.²⁰ [...] Úgy találom, semminemű ragaszkodás és semmi más hajlam, mely a vizsgálódás előtt belopja magát szívembe, nem fosztja meg értelmemet bármilyen érv iránti rugalmasságától, egyetlenegy kivéve. Az értelem mérlege ugyanis mégsem egészen pártatlan, s egyik karja, melyen a *jövő reménye*

²⁰ Ismét Descartes juthat eszünkbe, ezúttal az *Elmélkedések*. Hiszen az is úgy kezdődik, hogy „megszabadítottam elmémet minden gondtól és zavartalan nyugalmat biztosítottam magamnak, egyedül félrevonulok, s végre komolyan, szabadon hozzákezek nézeteim emez általános fölforgatásához”, hogy tudniillik módszeresen kétségbe vonja a kora ifjúságától elfogadott előítéleteket és mindazt, amit azokra épített. Miután pedig végül elméje képességeinek *általában* vett megbízhatóságában megerősíti, hogy Isten nem téveszti meg, az *egyes* döntéseket illetően a következő alternatívára jut: ha világosan és elkülönítetten belátom a dolgot, mellette kell döntenem, ha nem, akkor – még ha cselekedni kényszerít is az emberi élet – tartózkodnom kell az ítélettől, maradni bizonytalanságban (Descartes 1994a, 25, 77, 108).

főirat olvasható, mechanikus előnnyel bír, melynek következménye, hogy még a könnyű érvek is, melyek ennek a serpenyőjébe hullanak, magasba lendítik az önmagukban nagyobb súlyú spekulációkat a másik serpenyőben. Ez az egyetlen pontatlanság, melyet nem tudok, és valójában soha nem is akarok megszüntetni. Nos, megvallom, hogy holt lelkek megjelenéséről vagy szellemi behatásokról szóló elbeszéléseknek, valamint a szellemi lények feltételezett természetéről és a velünk történő összekapcsolódásukról szóló minden elméletnek csak a reménység serpenyőjében lesz számottevő súlya [...]. (483–484, AA II, 349–350)

Ahogy általában a halál utáni élet reménye okán adnak hitelt az emberek a szellemekről szóló történeteknek és kapnak indítékot a filozófusok ahhoz, hogy tanokba öntsék a szellemek észideáját, úgy ő is „egy, már korábban eldöntött hajlandóságnak megfelelően” alakította ki láthatóan ugyancsak a „közhajlam [*gemeine Neigung*]” irányába tartó „kissé merész tanfogalm[át]” (484, AA II. 350). Jellemző, hogy tételei nem beszélnek arról, miképp került e lélek a világba, sőt voltaképpen azt sem mondják meg, miként van jelen benne, vagyis hogyan fejthet ki hatást immateriális volta ellenére egy testben, illetve azon keresztül. Nem véletlenül, hiszen: „mindebből semmit sem értek, s ebből következőleg be kellett volna érnem azzal, hogy az eljövendő állapot tekintetében éppen ilyen tudatlannak mutakozzam, ha egy dédelgetett vélekedés pártoskodása nem szolgált volna érvekkel, bármilyen gyengécskével is” (485, AA II. 351). A lélek eljövendő sorsa iránti elfogultságunk „dédelgetése” teszi fölfoghatóvá, hogy noha a szellemekről szóló történetek mindegyikét külön-külön kétségbe vonja, valamennyit *együttvéve* „bizonyos mértékig hitelt érdemlőnek” tekinti. „Az olvasót megilleti a szabad ítélkezés joga; ami azonban engem illet, a mérleg nyelve legalábbis elég nagy mértékben billen a második fejezetben fölhozott érvek felé, hogysem komoly és elfogulatlan maradhatnék néhány ilyen furcsa történettel szemben” (485, AA II. 351).²¹

Ezen vallomások után vonja le Kant az első rész vizsgálódásaiból – egyelőre úgyszintén merésznek ható, de már a Knobloch-levélben megelőlegezett – *elméleti* következtetését. Eszerint a fentiek a szellemi lényekről „szerezhető összes filozófiai belátás betetőzését”

²¹ Úgy gondolom tehát, természetesen *maga* Kant szól hozzánk ezekben a fejezetekben is egyes szám első személyben, habár erről megoszlanak a vélemények. Egészen eltérő például Alison Laywine már említett olvasata, amely szerint az első rész első két fejezetében, valamint a negyedik fejezet vallomásában Kant végig egy „kritikátlan metafizikust” szerepeltet, akit voltaképpen korábbi önmagával azonosíthatunk, míg a harmadik fejezet cáfolatát a saját nevében adja elő (Laywine 1993, 85–93). Ezzel szemben Gregory R. Johnson az említett három szakaszban Kant gondolkodásának különböző stádiumait látja megjelenni, a harmadik fejezetet pedig a felvilágosult populárfilozófia paródiájának tartja (Johnson 1999, 17. jegyzet). Stephen Palmquist is egy fejlődési folyamatot vél felismerni e fejezetekben Kant gondolkodásának dogmatikus, szkeptikus és kritikai „perspektívája” szerint (Palmquist 2000, Appendix II.2).

jelentik, és talán vélekedhetünk sokféle módon e tárgyról, „ám sohasem fog megadatni, hogy ennél többet *tudjunk*” (485–486, AA II. 351). Mert bár a természet egyetlen érzékileg megismerhető tárgya sem kimeríthető sem megfigyelés, sem az ész által, a *szellemlény* filozófiai fogalma igenis

kimeríthető, de a szó *negatív* értelmében, amennyiben tudniillik e tanfogalom a legnagyobb bizonyossággal kijelöli belátásunk határait, és meggyőz bennünket arról, hogy az *életnek* a természetben megfigyelhető különféle *jelenségei és törvényei* képezik mindazt, aminek fölismerése megadatott nekünk; az élet *princípiuma*, azaz a szellemi természet, melyet az ember nem ismer, hanem csak sejt, pozitív módon sohasem elgondolható, mert ehhez összes érzékletünk között egyetlenegy adat sem áll rendelkezésünkre [...]. (486 – utóbbi kettő a saját kiemelésem, AA II. 351–352)

Csakis e *pozitív tudásra* értendő tehát Kant azon kijelentése, miszerint a metafizika szellemekre vonatkozó részét mint hiábavaló vizsgálódást „ezennel letudottként és befejezettként félresöpr[i]”. A *negatív*, „határkijelölő” értelem éppenséggel megvalósítandó programot fogalmaz meg: „az ember pneumatológiáját a szükségszerű emberi tudatlanságról szóló tanfogalmának nevezhetjük az ilyenfajta föltételezett lény tekintetében, s mint ilyen könnyedén meg is felelhet feladatának”. Hogy azután – tervbe vett kutatását „ily módon tömörítvén” – mi volna a *metafizikát* illetően az „erőinkhez szab[ott]” *terv*, miképpen „korlátozzuk magunkat a közepesre”, s mi az a „maradék tárgykör”, melynek a maga értelmi képességeit szolgálatába állítja, azt majd a művet lezáró *gyakorlati* következtetésből tudhatjuk meg pontosabban (486, AA II. 352).

E) A szellemlátó rokon

Maga Swedenborg csak a második, „historikus” részben jelenik meg: a különleges képességei hitelesítésére leginkább alkalmas elbeszélések révén az első fejezetben, majd (nyolckötetes) fő művének „kvintesszenciája” a másodikban. Kant mindkettőben azzal kezdi, hogy mentegőzik a dolog miatt, ami egybehangzik a Mendelssohn-levél idézett soraival – ám *összintése* úgyszintén. Az első fejezetben amiatt szabadkozik, hogy az értelem intő szava, a „hitetlenkedés uralkodó divatja” és a „gunyoros kacaj” ellenében, amely fogadja azt, „ami tudatlant és bölcset bizonyos fokig egyenlővé tesz” (487, AA II. 353–354), némi hitelt ad a történeteknek jóhiszeműségében (*Treuherzigkeit*). Ez utóbbtól, melyet már az előszóban is önmagának tulajdonított, itt sem tagad meg egy jó szót: „olybá tűnik, hogy ez a régi korok

törzsi erkölcsének maradványa, mely persze a mai állapotokhoz kevésbé illik, és így aztán balgasággá válik, de ettől még senkinek sem kell a butaság természetes örökségének tartania”. Ezeket a megjegyzéseket alighanem egyúttal a „populáris” felvilágosodásnak adott fricskák között könyvelhetjük el. Így aztán már magunk is felismerhetjük, milyen kétségbeejtő helyzetbe kerültünk értelmezőként: „az olvasó kénye-kedvére bízom, hogy azon csodás mese kapcsán, melynek elbeszélésébe belekeveredtem, a józan ész és a hiszékenységek ama két-értelmű keverékét elemeire bontsa, és ezen két összetevő arányát gondolkodásmódomban kiszámítsa” (490, AA II. 356).

A második fejezet magyarázkodása jelentősebb, és mindjárt igencsak szükségünk lesz arra, hogy éljünk ezzel a bizalommal. Az előzőekben előadott (és „dédeltetett”) „filozófiai agyszüleménye” ugyanis „olyan rendkívül nagy hasonlóságot mutat” a szellemlátóéval (494, AA II. 359), hogy az olvasó okkal gyaníthatja, eleve a leíró, tapasztalati részhez igazította a szerző a megelőző dogmatikust, a történet már a fejében volt, mikor a kapcsolódó észokokat fontolgatta. Ezért egy bevezető módszertani megfontolásban igyekszik elhatárolni a maga eljárását az ilyesféletől. Valóban élnek ezzel filozófusok, valamiféle középútként a tapasztalati ismeretekből általánosító, ám nem elég filozofikus és a miértekkel szemben tanácstalan *a posteriori*, illetve a metafizika legfelső csúcsainál kezdő, de az okok hosszú során a tapasztalattal nem találkozó *a priori* módszer között. Ezen „*a posteriori* pontnak megfelelően levert cölöpök segítségével” kijelölt *a priori* út esetén a kezdőpontból „a bizonyító okok során haladva [...] lopva bizonyos tapasztalatokra vagy kézzelfogható bizonyítékokra sandítanak mint célokra, s úgy kormányozzák az ésszt, hogy pontosan oda jusson el [...]” (493, AA II. 358–359).

Mármint e műfogás használatának gyanúja alól már pusztán azáltal fölmenthetjük, hogy az ő „bizonyítéka” olyan „kétségbeejtően torz és balga szerzet benyomását kelti”, hogy ahelyett, hogy „a tapasztalatból származó örömteli megerősítéssel” szolgálna, az olvasó inkább fogja értelmetlennek találni a korábbi észérveket „az ilyen támogató tanúkkal való rokonságuk miatt, mint az előbbieket kedvéért ésszerűnek találni az utóbbiakat” (492, 494, AA II. 358, 359). Ellenben a következő „összetételben” adagolja számunkra gondolkodásmódja elemeinek „arányát”.

Ezekután minden köntörfalazás nélkül azt mondom, hogy ami az ilyen sértő összehasonlításokat illeti, nem ismerek tréfát, s kerek perccel kijelentem: vagy Swedenborg írásaiban kell több bölcsességet és igazságot feltételeznünk, mint az első pillanatban gondolnánk, vagy csak a véletlen szüleménye lehet, ha az ő gondolatai összhangban állnak a rendszeremmel [...]. (494, AA II. 359)

„Számításom” szerint a „sértő összehasonlítást” (*Vergleichung*) itt nemcsak a Swedenborg elképzeléseivel való előző mondatban határozottan állított hasonlóságra vagy rokonságra (*ähnlich, Verwandtschaft*) vonatkoztathatjuk, hanem a gyanúként felmerült és most végleg tagadott eljárásra is. Eszerint az első részben előadott metafizikai rendszer nem alkalmi elmélet a szellemlátó képzelgéseinek magyarázatára, hanem attól teljesen független „agy-szülemény” – amiről részben meg is győződhattünk a más filozófusokra történő utalások jóvoltából, valamint Kant korábbi műveit felidézve. Annál érdekesebb a megfogalmazott alternatíva. Hiszen második ága nyilvánvalóan ellentétben áll a mű egész vállalásával: aligha azzal magyarázzák a metafizika álmai a szellemlátóét, hogy összhangjuk a „véletlen szüleménye”. Marad tehát az első, amely pedig azt is implikálja, hogy az ő „rendszerében” mindenesetre van valami *bölcsesség* és *igazság*, s ezt legalább az első rész negyedik fejezetének vallomása (valamint a második fejezet még elemzendő kitérője vagy kísérlete) alapján komolyan is vehetjük.

Így tehát bizonynyal rálelhetünk ilyesmire Swedenborgnál is. Mert ugyan hőse nagy életművéből „teljes mértékben hiányzik az ész akár csak egyetlen cseppje is”, mégis „oly csodálatos összhang uralkodik e műben mindazzal, amit az értelem legfinomabb morfondírozásai során hasonló tárgyról magából kicsiholni képes”, hogy azt a jelenséget idézi, mikor valaki a természet (illetve itt a képzelőerő) játékaiba olyan dolgokat lát bele, amivel már előzőleg is teli volt a feje (494–495, AA II. 360).

Az emlegetett nagy mű, az *Arcana coelestia* szentírási helyekről adott egyes értelmezései nem foglalkoztatják Kantot, csakis Swedenborg azon elképzeléseiről szándékozik kivonatot adni, melyek alapján ő maga indokolja, hogyan lehetnek a szellemekről látási és hallási élményei. A szellemlátó különleges adománya eszerint abban áll, hogy benne *tudatosulnak* azok a homályos képzetek, amelyek a szellemvilággal való állandó benső kapcsolat révén egyébként *minden* emberi léleknek megadatnak. A szellemek jelenléte, mely tehát mindannyiunk belső érzékét érinti, benne rajta kívül található *emberi alakok* képét (*Apparenz*) keltik. Hasonlóan: a „szellemnyelv az ideák közvetlen közlése”, ám mindig összekapcsolódik az ember által beszélt nyelv „apparenciájával”. Másfelől ugyanakkor a szellemek belső érzéke is homályos, annak ellenére, hogy „a legszorosabb kapcsolatban állanak az összes többi élő ember lelkével is, hatást gyakorolnak rájuk, és visszahatásokat szenvednek el tőlük, mégis oly kevésbé van erről tudomásuk, mint az embereknek”. Ezért a szellemeknek is „igaz orákulumma” Swedenborg. Adományának pontos megfogalmazása az, hogy „*az ő lelke mélye föl-*

tárult”. Benne olyan tisztán látják az ő képzeiteit erről a világról, „mintha közvetlenül látnák a dolgokat, holott ez teljes lehetetlenség”²² (497–498, AA II. 361–362).

Fordítva pedig a szellemlátó „már jelen életében a szellemek társadalma tagjának látja magát, és a szellemek is ilyenként fogadják el”, míg a többi ember csak halálakor kezdi érzékelni azt a helyet, ahol „más szellemekkel való viszonyát tekintve már e földi életében tartózkodott”. Abban a bizonyos társaságban, *a szellemi lények átfogó közösségében* tudniillik, mint képzelt térben „egymással az igazat és a jót illető megegyezésük szerint kialakítanak” egyfajta közelség- és távolságfogalmat minden egyes szellem azon állapotának megfelelően, amilyenben „az ő belsejében az igazság és a jóság, azaz az értelem és az akarat leledzik” (498 sk., AA II. 362 sk.). Elégséges módon jelzik már a kurzivált kifejezések is azt a „rendkívül nagy hasonlóságot”, amely e beszámolót az első rész „dogmatikus” rendszeréhez fűzi, de még sokkal nyilvánvalóbb lesz mindez, amikor majd ahhoz visszatérünk a 2. fejezetben.

„A fantasztá Swedenborg egyik fő elképzelése” Kant szerint, hogy a testi létezők fennállását csak *összefüggő jelenségnek* tartja, amely a szellemvilág összekapcsolódásából fakad (*aus der Verknüpfung der Geisterwelt entspringt*). A látható világ dolgainak csak külső jelentést ad a matéria egyes részeinek egymáshoz való viszonya, belső értelmük szerint ugyanakkor jelek, amelyek okaikat, *a szellemvilág erőit jelzik*. A szellemi lények egymásra gyakorolt behatása kelti föl a kiterjedt létezők és „végül egy materiális világ apparenciáját”. „Egy eljövendő értelmező ebből majd arra következtet, hogy Swedenborg idealista” – jegyzi meg Kant. Ez a *szimbolikus* elképzelésmód Swedenborg írásmagyarázatainak forrása, de az *emberi testre* is vonatkoztatja. Annak részei ugyan materiális törvények szerint kapcsolódnak egymáshoz, ám „amennyiben a benne élő szellemnek köszönheti fennmaradását, különböző tagjainak és azok funkcióinak azon lelki képességek számára van meg a jellegzetes értékük,

²² Alison Laywine tézise szerint Kant olyan, a saját korábbi metafizikáját is jellemző elképzelést látott nyíltan hirdetni és elevenen megjelenni Swedenborgnál, amely a szellemi lényeket is az érzékiség ugyanazon feltételeinek veti alá, mint amelyek által a testek adatnak az emberi lélek számára. Ennek megfelelően értelmezi a *Szellemlátó* első részének „kritikátlan” metafizikáját is Kant egykor (öntudatlanul) képviselt álláspontjaként (Laywine 1993, 7–8, 55–57, 77–78, 85 skk., 159). Látható azonban, hogy a königsbergi filozófus úgy érti a stockholmi szellemlátót (állítólag megalapozottan, lásd Thorpe 2010, 15–17), hogy a szellemek kizárólag belső érzékük révén érintkeznek, a külvilágról csak „apparenciájuk” van. Az első részben előadott rendszer és már maga a szellemfogalom is éppenséggel kizárja, hogy efféle lények az érzéki *megismerés* feltételei alá essenek, ránk esetleg gyakorolt benyomásaik nem a fizika törvényei szerint mennek végbe, még ha mi annak analógiájára gondoljuk is el (lásd Johnson 1999 kritikáját is). A szellemek testekről alkotott képzeite – akárcsak a mi emberként alkotott képzeiteink róluk – csupán *szimbolikus*. Ugyanakkor, mivel a szimbolikus megjelenítésmód mindig *érzéki* ismeretek *analógiájára* épül (lásd III.1.B.), fennáll annak az illúzióknak a veszélye, hogy azt mindjárt *tárgyról* való ismeretnek véljük. Ily módon, ha más úton is, de mégiscsak Laywine-nak ahhoz az átfogóbb állításához jutunk, hogy az érzéki képzetek szigorú elkülönítése az értelmiektől a *Székfoglaló értekezésben* egy a *Szellemlátó*ban felismert feltétlenül szükséges feladat megvalósításának tekinthető.

melyek hatásának alakjukat, mozgékonyóságukat, és maradandóságukat köszönhetik” (499–500, AA II. 364).

Igen „kalandos” az a „mérhetetlen fantáziakép”, hogy e társaság egy nagy ember képét (*Apparenz*) ölti magára, melynek mindegyik szellem azon testrészében látja magát, amely a maga funkciójának megfelel egy ilyen szellemtestben, ahogyan a lélek egységét alkotó különböző erőknek és képességeknek is megfelelnek Swedenborg szerint az egész emberi testen észlelt érzékek. A szellemtársaságok mindegyike és tagjaik végül a „*legnagyobb ember*” képében (*Apparenz*) jelennek meg előttük, melyben „egy szellemnek az összes többi szellemmel, illetve mindegyik szellemnek ezzel a bizonyos egy szellemmel való teljes és legmélyebb közössége lakozik”, s ahol egymás közti viszonyaik által meghatározott megváltoztathatatlan helyük van (501–502, AA II. 365–366).

Ezen a ponton rekeszti be Kant „minden rajongók legádázabbja vad agyrémeinek”²³ ismertetését, hivatkozva nemcsak arra, hogy belefáradt, hanem bizonyos aggályaira is. Amiként ugyanis a tudósnak, ha természetes formájú állatok mellett torzszülötteket is tárol szekrényében, óvnia kell azok látványától a várandós asszonyokat, úgy neki is vigyáznia kell, hiszen olvasói között „az ideális befogadás [vagy fogantatás (*ideale Empfängniß*)] tekintetében másállapotúak is akadhatnak”, és képzeletük esetleg születendő szörnyszülöttjeit az ő számlájára írhatják majd (502, AA II. 366). Az efféle szerencsétlenséggel pedig talán nemcsak a kor filozófiai irodalmában is tárgyalt és az előző fejezetben általa is megemlített témára utal itt Kant (várandós anyák képzelőerejének hatására: lásd 491, AA II. 357), hanem egyúttal Szókratész „bábáskodó” tevékenységére is.²⁴ Hiszen arra is gondolnia kell, nehogy elvetéljen, ha valaki elméje netán az első rész „ideális tervezetével” megáldott és viselős.

F) A metafizika feladata és terve

Mindenesetre Kant az első rész konklúziójával összhangban zárja beszámolóját. „A metafizika, melybe beleszeretnem sorsommá vált, annak ellenére, hogy kevésbé dicsekedhetem kegyének irányomba történő megnyilvánulásaival”, abban a pozitív értelemben, hogy az „a

²³ Zavarba ejtő lehet összevetni a *Szellemlátó* Swedenborgot illető igen csípős kitételeit a máshol található semleges vagy éppen elismerő megjegyzésekkel, mint például: „Swedenborg gondolata a tárgyról igazán magasztos gondolat” (Kant 2013, 200, AA XXVIII, 298; lásd még uo. 457, AA XXVIII. 768). De éppen a kritikai filozófia segít helyretenni mindkét fajta megnyilvánulást, ahogy a 2. fejezetben igyekszem megmutatni.

²⁴ Lásd Platón 2001, 24–28, 148 e - 151 d.

kutató lelkület fölvetette feladatoknak eleget tesz, midőn a dolgok rejtett tulajdonságait az ész segítségével kémleli”, mint gyakorta, jelen esetben is megcsalta várakozásainkat (503, AA II. 367). Csakhogy nem is a szellemvilág titkainak feltárását nevezi már a mű kifejezett céljának, hanem valami mást, amit viszont, úgy érzi, igenis elért. A metafizika e másik, *negatív haszna* „inkább megfelel az emberi értelem természetének”, és „bár a legkevésbé ismert, ám mégis a legfontosabb”. Nevezetesen „abban áll, hogy megtudjuk [*einzusehen*], vajon megoldható-e a feladat abból, amit tudhatunk [*wissen kann*], és milyen viszonyban áll a kérdés azokkal a tapasztalati fogalmakkal, melyekre mindegyik ítéletünknek mindenkor támaszkodnia kell. A metafizika ennyiben az *emberi ész határaitól* szóló tudomány [...]”. Az „önismeret korlátozó”²⁵ ereje” kell, hogy összehúzza a metafizika „pillangószárnyait” és ráébressze az embert: „fölhagyhat a hasztalan kereséssel egy olyan kérdés tekintetében, amelyhez szükséges adatok egy másik, s nem az általa is érzékelhető világban találhatók”. A „számunkra kijelölt hely” a *tapasztalat* és az *általános emberi értelem* területe, s ezt tévképzetek és felfuvalkodottá tevő hiú tudás helyett „a bölcsesség és hasznos okítás tanainak kellene elfoglalniok” (504–505, AA II. 367–368).

A megújítandó metafizikának ez a híres bejelentése már itt, a második rész második fejezetét záró (s az iróniát most már maga mögött hagyó) gondolatokban is érezhetően eleve *gyakorlati* vonatkozású. Nem meglepő, de azért nagyon is hangsúlyozandó, hogy a harmadik, utolsó fejezet nem más, mint „Az egész értekezésből következő praktikus következtetés”. Ebben Kant olyan módon kapcsolja össze a tudományt és a bölcsességet, ami majd rendre visszatér az életműben, és csírájában (épp ezért könnyen érthetően) már most magában foglalja a kritikai rendszer alapelemeinek viszonyát.

Bármely agyafúrtságnak utánajárni és a tudásvágynak csak a lehetetlent szabni határu, a *tudósokhoz* méltó buzgalom. Ám a *bölcsesség* érdeme kiválasztani a számtalan kínálkozó föladat közül azokat, melyek megoldása valóban az ember feladata. Midőn a tudomány megtette, ami tőle tellett, természetes módon eljut a szerény kétkedésig, és önmagától elkedvetlenedve imígyen szól: *mily sok dolog van még, amit nem látok be!* De a tapasztalat révén éretté vált ész, mely bölcsességgé lesz, Szókratész szavával derűs lélekkel szól az éves vásár színes forgatagában: *mily sok dolog van, amire mind nincs szükségem!* Ilyeténképpen végül két, igen eltérő természetű, s kezdetben igen különböző irányba tartó törekvés egyesül itt, amennyiben az első hiú és elégedetlen, a másik azonban nyugodt és megelégedett. Mert az ésszerű választáshoz előbb ismernünk kell a nélkülözhetőt, sőt a lehetetlent; de a tudomány végül eljut odáig, hogy megszabja az emberi

²⁵ Az eredetiben *stiptische*, a latin *stipare* származéka – itt talán leginkább: *összeszorító* (Ritzel 1985, 109).

értelem természete által számára kijelölt határokat; a talajukat vesztett tervek [*Entwürfe*] és próbálkozások pedig, jóllehet önmagukban talán nem is méltatlanok, csakhogya az ember szféráján kívül helyezkednek el, a hiúság *limbusára*²⁶ menekülnek. Ekkor válik maga a metafizika is azzá, ami ma még oly elérhetetlennek látszik számára, és amit a legkevésbé várnánk tőle: nevezetesen a *bölcsesség kísérőjévé* [*Begleiterin*]. Mert mindaddig, amíg fennmarad az a tévképzet, hogy még ily távoli belátásokhoz is eljuthatunk, hiába kürtöli világgá a *bölcs együgyűség* [*weise Einfalt*] az ilyen igyekezetek hasztalanságát. (505 – módosítva, AA II. 369)

A két eltérő törekvés egysége tehát abban fog állni, hogy a tudomány meghatározva az *emberi értelem határait* megállapítja egyúttal azt is, hogy mi lehetetlen az emberi megismerés számára. A *bölcs együgyűség* kijelöli, amire valóban szükségünk van (és Kant itt már ténylegesen megnevezi Szókratészt), ám hiába teszi ezt, amíg fennmaradnak a más irányba tartó törekvés táplálta tévképzetek. Éspedig nemcsak az elérhetetlen tárgyak, hanem a tudomány önmeghatározását illetően is, amelynek ugyanis szintén megvan a maga „kísérője”. „Az a kellemetesség, amely a tudás bővítését kíséri, könnyen a kötelességszerű látszatát öltheti magára, és természetünk nemesbülésének ellenszegülő, *buta együgyűséget* faraghat a tudatos és megfontolt megelégedésből” (505–506, AA II. 369). Nincs e látszat ellen más orvosság, mint ha a „hiú és elégedetlen” tudományból „a tapasztalat révén éretté vált ész” lesz, amely *saját tudására* reflektál, és ebben egyesül a két eltérő természetű törekvés. A szellemi természet, a szabadság, az eljövendő élet valóban szükségszerűen felmerülő, de megválaszolhatatlan kérdései

belehajszolják az embert a spekuláció versengésébe, mely különbségtevés nélkül okoskodik és dönt, tanít és cáfol, ahogyan a látszólagos belátás adott esetben magával hozza. Ám midőn e kutakodásokból immár olyan filozófia lesz, mely ítél saját eljárásáról, és amely nem csupán saját tárgyait ismeri, hanem az emberi értelemhez való viszonyukat is, akkor a határok szorosabbra fűződnek, s felállítatnak a határmezsgyének azok a mérföldkövei, melyek többé már nem engedik elkalandozni a kutatást saját tulajdonképpeni területéről. (506, AA II. 369–370)

Kant határozottan, és – mint később szó lesz róla – valamennyire már most megalapozottan utal arra, hogy a filozófia tárgyainak az emberi *értelemhez való viszonyát* megismerő *módszer* fogja majd „szorosabbra fűzni” ama határokat. A folytatásból az is kiderül, hogy „a kutatás saját tulajdonképpeni területe” nem más, mint a *tapasztalat*, és az azt szegélyező „mércföld-

²⁶ A pokol tornáca, olyanok kerülhetnek ide, akik nem vehették fel a keresztséget, például a Krisztus keresztáldozata előtt meghalt ösatyák. Dante *Isteni színjátékában* a nagy görög vagy arab filozófusok, tudósok is (*Pokol*, IV. 130–144).

kövek” közül mindjárt meg is nevez néhányat: a szubsztancia és a cselekvés fogalmait, valamint részletesebben is taglalva az ok és az okozat viszonyát. Az itt következő fejtegetésekhez majd később térünk vissza, mert már a metafizika mostantól bejelentett tervének *megvalósításához* tartoznak.

A mű befejező bekezdése végül a bölcsesség lényegét közelebbről is meghatározza. Ahogy a szellemekről egyfelől „*lehetetlen* meggyőző ismerethez jutnunk, mely filozófiai is, úgy másfelől nyugodt és előítélettől mentes lelkülettel azt is be kell tudnunk ismerni, hogy ez nélkülözhető és *szükségtelen* is”. A metafizika a maga hiú kutakodása ürügyéül e tárgykörben általában azt hozza fel, hogy „a lélek szellemi természetére vonatkozó észismeret a halál utáni léttel kapcsolatos meggyőződéshez, ez viszont az erényes élet mozgatóókaként igencsak szükséges” (508–509, AA II. 372).

Csak hogy a valódi bölcsesség az együgyűség kísérője [*Begleiterin der Einfalt*], s mivel ennél a szív írja elő az értelemnek, hogy mit tegyen, ezért azután az együgyűség általában nélkülözhetővé teszi a tudomány hatalmas kelléktárát, s céljai nem szorulnak oly eszközökre, melyek fölött nem rendelkezhetik minden ember. Hogyan? Csak azért jó hát erényesnek lenni, mert létezik egy másik világ? Nem sokkal inkább azért nyerik el egykoron jutalmukat a cselekedetek, mert önmagukban voltak jók és erényesek? Vagy tán nincsenek az erkölcs előírásai közvetlenül az ember szívébe vésve, és valóban egy másik világra kell irányítanunk a gépeket²⁷ ahhoz, hogy már itt rávegyük arra az embert, hogy rendeltetésének megfelelően éljen? (509, AA II. 372)

Az erkölcs előírásai tehát közvetlenül, mozgatórugóként vannak az ember szívébe vésve, mégpedig úgy, hogy abból kiolvashatja a maga rendeltetését. Továbbá: míg a túlvilágra vonatkozó vélt ismeret és meggyőződés önmagában nem vezet erényes élethez, fordítva viszont:

sohasem élt oly jóra való [*rechtschaffene*] lélek, aki elviselte volna a gondolatot, hogy a halállal minden a végéhez ért, s akinek nemes érzülete [*Gesinnung*] nem emelkedett volna föl a jövő reménységéhez. Ezért aztán az emberi természethez és az erkölcsök tisztaságához méltóbbnak látszik az eljövendő világra való várakozást alapoznunk a nemesnek nevelt lélek érzéseire, mint a helyes viselkedést a másvilág reményére. Hasonlóképpen áll ez az *erkölcsi hittel* is, melynek együgyűsége messze fölébe emelkedhetik az okoskodás agyafúrtságának, s ami egyedül méltó az emberhez annak minden állapotában, mivel kerülő út nélkül juttatja el őt valódi céljaihoz. (509 – módosítva, AA II. 372–373)

²⁷ *Maschinen* – vélhetően azok a „metafizikai látcsövek [*Gläser*]”, amelyeket bizonyos filozófusok irányítgatnak „távoli tájak felé” (474, AA II. 341).

E két idézetben felismerhetjük a kritikai rendszer legfőbb céljait, a híres három kanti kérdés témái közül a *tudás határain* (Mit lehet tudnom?) túl immár a másik kettőt is: a *morál önállóságát* (Mit kell tennem?) és az *abból következő vallást* (Mit szabad remélnem? Vö. Kant 2004a, 627, A805/B833). Ugyanígy központi szerepben marad a későbbi művekben az *egyszerű ember* (a „közönséges” emberi értelem) erkölcsiségére való hivatkozás. Ezeknek a szempontoknak az állandó figyelembe vétele adja e könyv vezérfonalát is a továbbiakban.

A szellemtörténetekben vagy a metafizikai spekulációkban az eljövendő világbeli sorsunkat fürkészőknek tehát tudatlanságuk beismerését és azt az „együgyű, de igen természetes” választ ajánlja Kant, hogy legyenek türelemmel addig, amíg oda el nem jutnak. De mert e sors „feltehetőleg nagymértékben attól függ majd, hogy miképpen láttuk el a jelenvaló világban betöltött posztunkat”, Voltaire *Candide*-jének szavaival zárja sorait: „*Szerencse fel, irány a kert, munkára barátaim!*” (510, AA II. 373).

2. A kritikai filozófia eszméi a *Szellemlátóban*

Két rendkívül fontos szövegrész kimaradt még a *Szellemlátó* eddigi áttekintéséből. A kritikai rendszer szempontjából egészen feltűnő az egyszerre *két világhoz* kapcsolódónak tekintett emberi lélek, „két világ polgárának” eszméje. Hogy ezt valóban komolyan gondolta Kant már itt is, valamint, hogy miképp tarthatta igazolhatónak és a továbbiakban kidolgozandónak, azt fogjuk a B) alfejezetben a középpontba állítani. Érdekes azonban előbb megállni néhány már ismertetett szöveghelynél is, mert nem lehet nem észrevenni, hogy az állítólagos csalódást hozó vizsgálódások olyan alapvető gondolatokat tartalmaznak, amelyek a majdani kritikai filozófiában (átalakulva, módosulva vagy lényegében az itteni értelemben) igen jelentős szerepet kapnak a maguk immár jogosan elfoglalt helyén.

Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy ezek menyiben „előlegezik meg” a későbbieket, akkor azt abban a formában tartom érdemesnek megválaszolni a szövegek összevetése alapján, hogy vajon Kant, pontosabban mondva az a gondolkodó, aki akkoriban az idézett és elemzett mondatokat leírta, *kész lett volna-e elfogadni* saját későbbi megoldásait. Az erre adott merésznek ható, ám állításom szerint megalapozott igenlő felelet pedig azt sugallja, hogy *kész volt már keresni és kidolgozni* kritikai filozófiájának főbb elemeit, ami igen termékeny szempontnak bizonyul majd a *Szellemlátót* követő évek gondolati fejlődésének megítélésekor.

A) Beteljesült „álmok” a Kritikákban

Az általában tekintve nyilvánvaló, hogy a *Szellemlátó* témája *A tiszta ész kritikájában* a Transzcendentális dialektikának „A tiszta ész paralogizmusairól” címet viselő, racionális pszichológiát bíráló részében kerül kifejezetten tárgyalásra.²⁸ Ám nem kevésbé egyértelmű, hogy a végeredmény már a korai műben is *teljes tudatlanságunk* kinyilvánítása volt a szóban forgó kérdésben, tehát a *tagadásra* is vonatkozóan. Mondhatni mindjárt a szellemfogalom definícióját ez követi az első fejezetben: „nem kell azon aggódnunk, hogy megcáfolnak majd bennünket, ha immateriális lények létezésének lehetőségét feltételezzük, mindazonáltal abban sem szabad reménykednünk, hogy lehetőségüket észérvekkel be fogjuk tudni bizonyítani”. Ezt rögzíti elméleti következtetésként a negyedik fejezet is azzal, hogy „sohasem fog megadatni, hogy ennél többet *tudjunk*” a szellemekről. Azt is láttuk, hogy a metafizika velük kapcsolatos reménytelen terveinek feladása előnyös lesz ahhoz, hogy a bölcsességnek megfelelően „terveinket erőinkhez szabjuk” (453, 485–486, AA II. 323, 351–352).

A tudás korlátozásának „negatív haszna” a Paralogizmus-fejezet summázatában (mindkét kiadásban) ugyanezt a *gyakorlati bizonyosság* háttérével vállalt tudatlanságot hirdeti az érzékfeletti dolgokat illetően. A szigorú kritika „nem csekély szolgálatot tesz” az emberiség e tárgyakkal kapcsolatos legfőbb érdekének, „mivel megóv minden lehetséges, ellenkező értelmű állítástól”. Ha van nem spekulatív, hanem gyakorlati-morális alapom reménykedni gondolkodó természetem fennmaradásában, akkor „már azzal sokat nyertem, hogy miközben önként beismertem saját tudatlanságomat, elháríthatom spekulatív ellenfelem dogmatikus támadásait és megmutathatom neki, hogy sohasem lesz képes többet tudni szubjektumom természetéről, mint én; s így nem lesz több alapja elvitatni tőlem várakozásaim lehetőségét, mint nekem arra, hogy kitartsak mellettük” (Kant 2004a, 347, 714, B424, A383–384).

A *Szellemlátó* első részének két egymással szembenálló „előítélete” fölveti a *Kritika* antinómiáival való összevetés lehetőségét. Jóllehet utóbbiak nem önkényes koholmányok, hanem az ész „magasztos ideái”, sőt végső céljai körül forognak. Miután Kant felállítja és bizonyítja a rájuk vonatkozó tételeket és ellentételeket, először is (mielőtt alapos vizsgálatukra

²⁸ Josef Schmucker számos párhuzamot tár föl a *Szellemlátó* körüli évek metafizikakritikája és a Transzcendentális dialektika között. Ezt rendre úgy fejezi ki, hogy utóbbi érvei „prekritikaiak”, ami nála a kanti terminológiával tömören kifejezve azt jelenti, hogy transzcendentális realizmuson alapulnak, és csak a tévkövetkeztetések *feloldásához* szükséges a transzcendentális idealizmus elmélete, előadásukhoz és leleplezésükhöz nem. Ezért lehetséges szerinte a két „korszakon” átívelő hasonlóság (Schmucker 1981, 21–36).

térne) *érdekeinket* faggatja: „ha választanunk kellene, legszívesebben melyik fél pártjára állnánk”? (Kant 2004a, 394–396, A462–465/B490–493) Egybevetendő az *elveket*, melyekből a két fél kiindulhat, mindjárt elsőként hozza fel a „*gyakorlati érdeket*, mely közletről érint minden jóakarátú embert, aki tudja, miben áll valódi java”. A tézisek ugyanis a világ kezdetét, a gondolkodó én egyszerű és ezért halhatatlan természetét, az akaratlagos cselekedetek szabadságát, valamint a világ rendjének, egységének és célszerűségének egy legfőbb lénytől származását támaszthatják alá, így „e négy tétel az erkölcs és a vallás megannyi alapköve”. Továbbá bizonyos *spekulatív érdek* szintén jelentkezik ezen az oldalon, amennyiben e feltétlen ideákat kezdetül megtéve „*a priori* módon megragadhatjuk a feltételek egész láncolatát, és megérthetjük a feltételes eredetét”. Ráadásul a *közönséges értelem* nagyon is ismerősnek találja a feltétlen kezdetnek ezeket a fogalmait, nem talál bennük nehézséget (uo. 396–397, A466–467/B494–495). A „légvárépítő” metafizikusoknak és a „közhajlamnak” ezt a (résztvevő felei számára is alighanem meglepő) koalícióját ismerte fel Kant, és csomagolta gunyoros hangnembe az 1766-os írásban (475, 484, AA II. 342, 350). Kibontva azonban jól láthattuk, hogy a legkomolyabban megfontolandó érdekeket rejtene a szellemlátás dogmatikus, illetve fiziológiai magyarázatának sziporkái.

Utóbbiak kapcsolhatók az antitézis állításaihoz. Ezek azért kínálnak a téziseket magasan felülmúló *spekulatív* előnyöket, mert „a tiszta *empirizmus* elve érvényesül bennük”, melyet követve „az értelem mindig a saját talaján, tehát a lehetséges tapasztalatok tartományában marad”, a tapasztalat törvényeit felkutatva terjeszti ki a biztos és világos ismeretek körét. Ezáltal a gondolkodás „tökéletes egyöntetűsége” és „teljes egysége jellemzi”, míg a tézis *dogmatikus* állításai a jelenségeken és az empirikus magyarázatmódon túl „intellektuális kezdeteket is számításba vesznek, s maximájuk ebben az értelemben nem egyszerű” (Kant 2004a, 398, 396, A468/B496, A465–466/B493–494). A *Szellemlátóban* ezt az empirizmust értékelte az a „köztetszés”, amely feltehetően a fiziológiai magyarázatot részesítette előnyben (481, AA II. 347). Ám ez a tetszés valójában a művelt közönségé, és ebből egy további mozzanat származik a *Kritika* okfejtésében. A közönséges értelmet tekintve ugyanis „az empirizmus a legkevésbé sem népszerű”. Számára természetes a gyakori használat során megszokotról, illetve a félelem vagy remény ösztönzésére feltételezetttről mindjárt úgy hinni, ismeri is és megértette, s ennek folytán pusztá ideák között kóborolva okoskodni. Ráadásul ebben „a legnagyobb tudós sem múlhatja fölül”, aki azokról szintén nem tud semmit, „a természetkutatás dolgairól ellenben hallgatnia kellene, elismerve teljes tudatlanságát. Így hát már a kényelemszeretet és a hiúság is jó ajánlólevél a dogmatizmus tételei számára”. Kant az ilyenféle „népszerű” indítékokat láthatóan inkább a kiművelt empirizmus melletti érvként

tudja be, amelytől ugyanakkor pontosan a mondottak miatt fölösleges félni szerinte. Mert „bármekkora kért szenvedjenek is miatta legmagasabb gyakorlati elveink, egyáltalán nem kell attól tartanunk, hogy valaha is kilép a tudós filozófia határai közül” (Kant 2004a, 400–401 – módosítva, A472–474/B500–502).

Végezetül azonban van még egy egészen kiemelkedő érdek: az ész *architektonikai* érdeke, amely „minden ismeretre úgy tekint, mint ami egy lehetséges rendszerhez tartozik, és ezért csak olyan elveket fogad el, melyek legalábbis nem zárják ki, hogy a rendelkezésre álló ismeretek, más ismeretekkel együtt rendszerbe foglaltassanak”. Ám mivel az antitézis tételei sehol sem engednek meg semmiféle elsőt vagy kezdetet, ezért „lehetetlenné teszik az ismeretek építményének befejezését”. „Természetes hát”, hogy ez az érdek „a tézis állításainak kedvez” (uo. 402, A474–475/B502–503). A *Szellemlátó* minden iróniája mellett és a „félresöprés” teátrális gesztusa mögött is felfedezhettük, hogy mi az, amit Kant a szemben álló felek elveiben a legnagyobb mértékben elismer, és amely elveket egymással összeférhetővé készülni tenni az „együgyű” bölcsességhez szabott tudomány leendő rendszerében.

Nagyon sokat mondó és inspiráló lehet a két műnek ez az érdekekre tekintő összevetése, mindazonáltal a tiszta ész antinómiáihoz vezető fogalmakról és problémákról a *Szellemlátó* esetében szigorúan szólva egyáltalán nem beszélhetünk. Annál inkább viszont *A tiszta ész kritikája* egy másik idevágó témájáról. A Transzcendentális dialektikának ismereteink korlátozását, az ész határait megvonó konklúziója ugyanis lehetővé teszi annak *hipotetikus* és *polemikus* használatát, amelyet Kant a *Kritika* végén, a Módszertanban fejt ki. Általában a tiszta ész polemikus használatának azt hívja, amikor az ész azzal védi meg egyébként bizonyíthatatlan tételét, hogy megmutatja: annak tagadása sem bizonyítható apodiktikusan. Tételeink efféle *védelmére* a vitában megengedhető „harci fegyverek gyanánt” olyan (transzcendentális) *hipotézisek* kieszelése, amelyek bizonyíthatatlan, ámde cáfolhatatlan problematikus ítéletek. Az ilyen hipotézist „nem állítjuk komolyan”, nem értelmünk tárgyakra irányuló használatára, azaz a dolgok megismerésére szolgál, hanem „csak arra, hogy az észet kielégítse”, „belső nyugalunk biztosításához” van rájuk szükség (Kant 2004a, 605, 608 sk., 612; A772/B800, A776–777/B804–805, A781–782/809–810). E „fegyvertárból” Kant olyan darabot mutat be itt, amely aligha tagadhatná le származását és rokonságát az 1766-os művel.

Ha tehát valamilyen más, nem spekulatív szempont alapján elfogadjátok, hogy a lélek anyagtalan természetű és nem vettetik alá testi változásoknak, s ha ezzel szemben fölmerül a nehézség, hogy a tapasztalat – úgy látszik – szellemi képességeinknek mind gyarapodásáról, mind hanyatlásáról azt bizonyítja: ezek nem egyebek szerveink különböző modifikációinál, akkor e bizonyíték súlyát a

következőképpen csökkenthetitek. Fölteszitek, hogy testünk csupán ama fundamentális jelenség, amelyhez mint feltételhez kötődik jelen állapotunkban (az életben) az érzékelés egész képessége, s vele minden gondolkodás. A testtől elkülönüléssel véget ér megismerőképességetek érzéki használata, s kezdetét veszi intellektuális használata. (Kant 2004a, 609–610, A778–779/B806–807)

[...] a következő transzcendentális hipotézishez folyamodhattok: valójában minden élet intelligibilis természetű, egyáltalán nem rendelődik alá az időbeli módosulásoknak, nem veszi kezdetét a születéssel, és nem ér véget a halállal; a földi élet csupán jelenség, tehát a tiszta, szellemi élet érzéki képzete, s az egész érzéki világ nem egyéb a jelen megismerőképességünk előtt lebegő, puszta képnél, és olyan, mint az álom: önmagában nem illeti meg objektív realitás; s ha úgy tekintenők a dolgokat és önmagunkat, ahogyan *vannak*, azt találunk, szellemi lények világában vagyunk [...]. (Kant 2004a, 610, A780/B808)

Ha a *Szellemlátó* felől nézzük ugyanezt, akkor elmondhatjuk, hogy annak dogmatikus részében a két szembenálló „előítélet” és azok feltevései, hipotézisei – figyelembe véve a művet lezáró gyakorlati megfontolásokat is – tökéletesen megfelelnek a kritikai filozófia polemikus módszerének, annak legkidolgozottabb példáját nyújtják. A feltételes mód nem is az értelmezés bizonytalanságát fejezi ki, hanem azt, hogy e „belső nyugalomunk biztosításához” szükséges módszer jogosult alkalmazásának két elengedhetetlen *feltétele* akkor még csak ígéret. A *tiszta ész kritikája* ezek közül az egyiket, mégpedig *tudatlanságunk szükségszerűségét* már bizonyította. Viszont „várakozásaim lehetőségének” nem spekulatív, hanem *gyakorlati-morális alapjának* igazolása még itt is hátravan, egyelőre csak egy „Ha” hatókörében állíthatja Kant.

A *Szellemlátó* dogmatikus részének előfeltevései külön is alkalmat adnak jóval később tisztázott és kritikai keretben kibontott gondolatok felismerésére. Egy elejtett megjegyzés például, melyet Kant az *élet* immateriális princípiumokra hivatkozó magyarázatához fűz felidézheti bennünk akár a teleológiai ítélőerő antinómiáját *Az ítélőerő kritikájából*, de legalábbis a Transzcendentális dialektika Függelékét az első *Kritikából*. Bár Kant erős meggyőződése szerint az efféle magyarázat „gyakorta közelebb áll az igazsághoz”, mégis kerülendő, mert a „rest filozófia végső menedéke” és akadály a puszta matéria mozgási törvényein nyugvó okok felismerésének, amelyek egyedül alkalmasak a jelenségek fogalmi megragadására. Akik a *mechanikai* okokhoz tartják magukat az immateriális erőket mellőzve, azok „inkább filozofikus metódust követnek, mely néha téved ugyan, de többnyire helytálló, és egyedül alkalmazható haszonnal a tudományban, míg másfelől a test nélküli lények befolyá-

sáról legfeljebb annyi tudható meg, hogy van ilyen, az azonban sohasem, hogy miképpen hat, s milyen távolra terjed hatóereje” (463, AA II. 331).

A *Kritika* mondott fejezetében a „rest ész” egyik káros következménye az, hogy „a természetben föllelhető s gyakran csupán általunk belevitt célok[ra]” hivatkozunk, amelyek „mind arra szolgálnak, hogy kényelmessé tegyék számunkra az okok kutatását”, ahelyett, hogy az anyag mechanizmusának törvényeiben keresnénk ezeket az okokat. Így a természet-kutatás terén „befejezettnek tekintjük az ész fáradozásait, felmentvén magunkat a használata alól”. E hibát azonban Kant szerint akképpen kell orvosolnunk, hogy figyelembe vesszük *mindkét szempontot és érdeket*. Jelen esetben úgy, hogy nem a természet bizonyos részeit, hanem *szisztematikus egységét általában* tekintjük a célok szempontjából, mely regulatív elv oly módon tágítja az ész tapasztalati használatát, hogy kárt nem tesz benne (Kant 2004a, 548–550, A689–692/B717–720). Hamarosan elérkezünk arra a részre, ahol a *Szellemlátó* maga is középpontba helyezi az általánosság és a szisztematikus egység eszméjét.

Lássunk egy másik „álmot”! A Swedenborghoz fogható „különösen érzékeny” személyek analogikus képzeit mint „szellemi fogalmak” *szimbolikus* kifejezéseit a mű „ideális” vázlata szerint „azáltal tehetjük némiképpen megragadhatóvá, ha figyelembe vesszük, hogy magasabb észfogalmaink, melyek eléggé megközelítik a szellemi fogalmakat, rendszerint miképpen öltének magukra testi öltözéket azért, hogy számunkra világossá váljanak”. Például amikor Isten morális tulajdonságait az emberi erények és szenvedélyek képzei jelenítik meg, vagy mikor ez utóbbiakat megszemélyesítik a költők, „ám oly módon, hogy az értelem igaz ideája átfénylik rajtuk”. „Ilyetén módon öltének magukra a szellemi behatás által nekünk kinyilatkoztatott ideák annak a *nyelvnek* a jeleit, melyet mindennapjaink során használunk” (471–472, AA II. 339).

A *Pragmatikus érdekű antropológiában* a szimbolikus kifejezésmódot Kant abban a bírálatban részesíti, hogy „a sokat csodált eleven képzelet[ről]” tanúskodó beszédmod vagy a régi dalok „tündökletes előadásmódj[a]” valójában a fogalmakban, s így a szavakban való szűkölködést árulja el (Kant 2005, 38. §, 110, AA VII. 191). Ennek kapcsán a mi sajátos (ám egyszersmind *legfőbb*) tárgyunkra térve megnevezi Swedenborgot is.

A valódi, az érzékek elébe táruló világjelenségeket (Swedenborggal) egy rejtekben megbúvó intelligibilis világ puszta *szimbólumának* föltüntetni *rajongás*. Ellenben a moralitáshoz – amely minden vallás lényege –, következőleg a tiszta észhez tartozó fogalmak ábrázolásában elválasztani a szimbolikus az intellektuálistól (a kultuszt a vallástól), elválasztani az ideig-óráig hasznos és szükséges *burkot* magától a dologtól, az *fölvilágosodás*; mert különben idolumra cseréljük az ideált (a tiszta gyakorlati ész ideálját), és elhibázzuk a végcélt. (Kant 2005, 38. §, 111, AA VII. 191–192)

Márpedig „a Föld minden népe ezzel a fölcseréléssel kezdte” (uo.), mintegy gyermekként, tehetnénk hozzá. Ugyanakkor pontosan a morális végcél és a vallási ideált látja meg Kant azokban a (metafizikai és hétköznapi) fogalmakban, amelyek *ábrázolásában* igyekszik a *Szellemlátó* lapjain elválasztani a „burkot magától a dologtól”. Azt is láthattuk továbbá, hogy nagyon is vigyáz e kisdud ideára, miközben néhol maró gúnnyal kísérvé zúdítja nyakunkba az agyszülemények fürdővizét.

Ugyanakkor a *Szellemlátó*ban hivatkozott „megragadható” gondolatok *Az ítélőerő kritikájá-*nak a *zeniről* alkotott elméletében majd *esztétikai eszmékként* (ideákként) kerülnek ki a kritika purgatóriumából, amelyek kifejezetten „észfogalmak (intellektuális eszmék) ábrázolásához igyekeznek közelíteni”. Az erre felhozott példák ott is jellemzően a moralitáshoz (valamint a túlvilághoz) kapcsolódnak, *szellemnek* pedig éppen az ilyen ábrázolás képességét fogja mondani Kant. Általában *szimbólumnak* nevezi az a priori fogalmakhoz analógia közvetítésével társított szemléletet, amilyenfajta szimbolikus ábrázolásokkal egyébként „[n]yelvünk tele van” (Kant 1997a, 49. §, 240–243, 59. §, 283–284; AA V. 313–316, 351–352).

Az, hogy az esztétikai eszmék és szimbolikus ábrázolásmódok kiállhadják a szigorú kritika próbáját, csakis valamilyen *általános* ideának (a *sensus communis*ének) megfelelően lehetséges – alapvető követelménye ez a kritikának. Ugyancsak *A tiszta ész kritikája* Módszertanfejezetében nyilvánítja ki Kant, hogy a kritika majd megteremti a „mintegy természeti állapotban leledz[ő]” ész számára a jogállapot nyugalmát, s midőn „az ellentétek gyökeréig hatol, okvetlenül örök békét terem”, éspedig éppen azért, „mert az ész nem ismer el más bírát, mint magát az általános emberi ész” (Kant 2004a, 591–592, A751–752/B779–780). Olyan elképzelés ez, amelynek megvalósulását a filozófiában követendő egységes módszer kidolgozása nyomán remélte már régóta. A *Szellemlátó* szatirikus lapjain abban az elmarasztalásban jelenik meg, mely szerint pontosan ezzel nem törődnek azok a „légvárépítők”, „az ész álmodozói” (mint például Wolff vagy Crusius), „kiknek mindegyike nyugodtan lakozik saját gondolati világában a többiek kizárásával”. Kant mégis türelemre int a látomásaik és az azok közötti ellentét iránt.

Mert ha Isten segedelmével egyszer teljesen fölébrednek, azaz olyan látásra nyitják a szemüket, mely a más emberi értelemmel való összhangot immár nem zárja ki, akkor egyikőjük sem fog látni olyasmit, ami bizonyítékaik fényében a többieknek ne tűnnék éppoly szembeszökönek és bizonyosnak, s a filozófusok ugyanakkor közös világot fognak majd benépesíteni, olyat, mint amilyen a mennyiségtan tudósai már régóta rendelkeznek [...]. (475, AA II. 342)

Máris szembeszökő lehet azonban számunkra az a hasonlat is, hogy a „bizonyítékok fényében” egymás rendszereit tökéletesen megértő filozófusok éppúgy közös *tudós* világot fognak alkotni, mint állítólagosan a szellemi lények, akik teljesen átlátják egymás belső érzékét. S ki tudja, talán egy „orákulum”, akinek *elméje* „mélye föltárult”, már most, a „természeti állapotban” közvetíthetné a metafizikusok azonos tartalmú, de egymás számára homályos gondolatait. Ez az analógia a következőképpen veti fel a *Szellemlátó* Swedenborgra vonatkozó provokatív kérdésének megfelelőjét: vagy valóban tulajdonít Kant valamiféle „igazságot és bölcsességet” az „ész álmodozóinak”, vagy csak élcelődik a filozófia tudományának esetleges egységén. Nos, itt aztán még inkább tudhatjuk, hogy esetében az utóbbi alternatíva nem jöhet szóba.

Annak az alapvető gondolatnak a maradandó volta, hogy a spekulatív tudás fegyvertára szükségtelen az erkölcs önmagában megálló *egyszerűségéhez*, vagyis a *Szellemlátó* legvégső tanulsága, mindig is a kanti etika és vallástan magja marad. A *Kritikában* „A tiszta ész kánonja” a két hittétel, Isten létezése és a túlvilági élet morális igazolása után végül így zárul: „az emberi természet lényegi céljainak vonatkozásában a legmagasabb filozófia sem vezethet messzebbre, mint az az útmutatás, amit a természet a közönséges értelemről sem tagadott meg” (Kant 2004a, 646, A831/B859). A legnyilvánvalóbb módon mutatkozik ez meg *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* első részében az analitikus módszer alkalmazásán, amely a „közönséges erkölcsi észmegismerésről” tér át a filozófiára. Ennek végén így foglalja össze Kant az addig megtett utat és mutat rá egyúttal az egész vállalkozás fontosságára. „A közönséges emberi ész morális megismerésének vizsgálata során így végül is eljutottunk e megismerés elvéhez, amelyet ez az ész persze nem ilyen általános formában, elkülönítetten gondol el, mégis valójában mindenkor szem előtt tart és megítéléseinek mércéjeként alkalmaz” (Kant 1998, 28, AA IV. 403). *Szókratész* bábáskodó módszeréhez hasonlítja azt, ahogy itt az észnek „felhívjuk figyelmét önnön elvére”, anélkül, hogy bármi újra megtanítanánk (uo., AA IV. 404).²⁹ A mű harmadik részében a moralitás legfőbb elvének dedukcióját szintén azzal vezeti be, hogy „a legközönségesebb értelem is eljuthat [...] a maga módján” a jelenség és a magában való dolog, valamint „az *érzéki világ* és az *értelmi világ* közti – egyelőre még kétségkívül durva – megkülönböztetéshez” (uo. 68, AA IV. 450–451).

A *gyakorlati ész kritikájában* utólag, az analitikát lezáró módszertani jellegű fejezetben („kritikai megvilágításban”) kifejezetten hangsúlyozza Kant, hogy az erkölcsiség alaptörvé-

²⁹ Arról, hogy ez miért nem teszi a legkevésbé sem fölöslegessé a morálfilozófiát, hogyan szolgálhatja Kant szerint az etika tudománya magát az erkölcsöt, és a morálfilozófus ebből fakadó felelősségéről – minderről lásd Szegedi Nóra tanulmányát: Szegedi 2016.

nyének feltárásakor ebből mint vezérfonalból indult ki. A tiszta *elméleti* megismerés lehetőségének bizonyításához az első *Kritikában* igénybe vehette a tudomány kipróbált módszerein alapuló „példákat” (a tiszta matematika és az általános természettudomány ismereteinek „faktumait”; lásd Kant 2004a, 142, B128).

Azt viszont, hogy a tiszta ész bármiféle empirikus meghatározó alap hozzákeveredése nélkül, egyedül önmagáért véve is gyakorlati tud lenni, ezt a *legközönségesebb gyakorlati észhasználatból* kellett kimutatnunk, olyanként hitelesítve a legmagasabb rendű gyakorlati alaptételt, mint amit a maga teljesen a priori, semmilyen érzéki adattól nem függő voltában ismer el minden természetes emberi ész az akarat legmagasabb rendű törvényének. Még mielőtt a tudomány saját használatára kézbe vehette volna, először magában *ennek a közönséges észnek az ítéletében* kellett felmutatni és igazolni az alaptételt eredetének tisztasága szerint, olyan faktumként mintegy, amely megelőzi a lehetőségéről való összes észokoskodást és az ebből levonható valamennyi következtetést. (Kant 2004b, 111, AA V. 91)

A „legközönségesebb értelem” nem is egyszerűen a maxima általános törvényadásra alkalmas formáját, az akarat autonómiájának elve szerinti teendőt látja be „útmutatás nélkül”, „könnyen és latolgatás nélkül” (Kant 2004b, 36, 48, AA V. 27, 36), de szem előtt tartja az „ősképi természet” *platóni ideáját* is Kant szerint. „Hogy ez az eszme, mintegy előrajzolatként, valóban mintájául szolgál akaratmeghatározásainknak, azt az önmagunkra irányított legközönségesebb figyelem is megerősíti” (Uo. 55, AA V. 43).

Olyan eszmékkel találkozunk tehát az 1766-os műben „álomként”, hipotézisként, érintőleges megjegyzésben vagy komolyan és nyomatékkal, amelyek majd a kritikai filozófia megvalósult épületének legátfogóbb szerkezeti elemei közé tartoznak. Ám hogy ezen ideák legfontosabbikáról hipotézisnél valami többet is felmutathatunk már az *Egy szellemlátó álmai* szövegében is, azt mutatja meg a következő szakasz.

B) Az erkölcsök metafizikájának kísérlete

a) A dogmatikus rész morálfilozófiai kitérője

Kövessük most Kantot azon a *közös világhoz* és egyúttal pontosan az *általánossághoz* kapcsolódó kissé hosszabb kitérőn, amelyet korábban szándékosan átugrottam. Az első rész

második fejezetének közepén ugyanis (tipográfiaiailag is) kifejezetten és látványosan megszakítja az ironikus hangvételt. Ezekkel a szavakkal vezeti be „kísérletét”.

Szép volna, ha a szellemvilág illetén szisztematikus megszerkesztettségére [*Verfassung*], miként azt elképzeljük, nem csupán a szellemi természetről egyáltalán alkotott elképzelésünkből, amely bizony túlságosan is hipotetikus, hanem valamely valóságos és általánosan elfogadott megfigyelésből vonhatnánk le következtetéseket, vagy fogalmazhatnánk meg akárcsak valószínű sejtéseket. Így hát bízom az olvasó megértésében s abban, hogy nem veszi zokon, ha itt egy ilyen jellegű kísérletet [*Versuch*] teszünk, mely kissé ugyan kívül esik utunk fő irányán s elég távol az evidenciától is, ám nem éppen kellemetlen sejtésekhez látszik alapot szolgáltatni. (466 – módosítva, AA II. 333)

A csillagokkal elkülönített néhány oldal után – visszatérve „elhagyott ösvényére” – fogja majd Kant megközelíteni a mű kitűzött célját, a szellemlátó *különleges* képességeinek magyarázatával. Éppen ez utóbbival áll szemben az a (még önironikus felvezetésével is) sokat ígérő *kísérlet*, hogy a szellemvilág *szisztematikus* alkotmányára ne csak a szellem általános fogalmából az eddigiekben felállított hipotézis segítségével, hanem bizonyos *valóságos és általánosan elfogadott megfigyelésekből* következtessünk.³⁰

A szakasz elején Kant csak röviden időz az egyik ilyesfajta jelenségnél. Nevezetesen „annál az ösztönnél, melynek köszönhetően oly erősen és általánosan csüggünk mások ítéletén”, hogy

még a legönzetlenebb és legnemesebb lelkiületű embereknél is érezzük a titkos vágyat arra, hogy mindazt, amit önmagában *jónak* és *igaznak* ismerünk el, mások ítéletével szüntelenül összehasonlígtassuk, és egybehangzóvá tegyük őket egymással; továbbá hogy minden emberi lelket mintegy föltartóztassunk a megismerés útján, ha úgy látjuk, más úton jár, mint aminek mi nekivágtunk – mindez talán saját ítéleteinknek az *általános emberi értelem*től érzett függősége [*empfundene Abhängigkeit*], amely annak az eszköze lesz, hogy a gondolkodó lények egésze számára megteremtsünk egyfajta érzegységet. (466 – módosítva, AA II. 334)

³⁰ Ennek a nagyon fontos distinkciónak a figyelmen kívül hagyása két ellentétes hibához vezethet. Alison Laywine például változatlanul a „kritikátlan metafizikust” hallja beszélni a kitérőben, nem érzékel különbséget a szellemről való *adat* s így alap *nélküli* spekuláció, illetve saját *érzett függőségünk* „valóságos és általánosan elfogadott megfigyelése” között (Laywine 1993, 96–100). Gregory Johnson viszont, aki szerint a rousseau-i fordulatot vett Kant a másik világ tételezésével oldja meg szabadság és természettörvény kapcsolatának problémáját (vele a *morális érzés* „oximoronját”), már ugyanúgy „fenoménként” (tehát tapasztalat értékű jelenségként) kezeli a hipotetikus spekulációk szerinti immateriális lelkek létezését is, mint a kitérőbeli *sensus communis* és erkölcsi késztetéseket (Johnson 2003, 26–33).

Kant tehát azt nevezi itt *saját ítéleteinknek*, amit önmagában jónak és igaznak ismerünk el, és a „legönzetlenebb és legnemesebb lelkiületű” emberektől ilyen összehasonlítás, sőt „csügges” igazán nem volna várható. Sokkal inkább az, hogy ítéletüket másokétól függetlenül vagy azokéval szemben is fönntartsák. Az *általános* emberi értelemről való *függés* *érzése* mégis egy leendő észegység eszközévé teszi még őket is, ahogyan mindnyájunkat.³¹

Mielőtt Kanttal együtt túllépnénk e „különben nem éppen jelentéktelen szemponton”, érdemes felidézni, ahogyan ő maga példáját adja ennek a „függésnek” a negyedik fejezet elején saját előítéleteiről vallva.

Hajdan csakis a magam álláspontja felől szemlélttem az általános emberi értelmet, most egy idegen és külső ész álláspontjára helyezkedvén mások nézőpontjából szemlélem saját ítéleteimet, legtitkosabb indítékaival egyetemben. E kétfajta megfigyelés egybevetése ugyan számottevő nézőpont-eltolódást [*Parallaxen*] eredményez, ám annak is az egyetlen eszköze, hogy megóvjam magamat az optikai csalódástól, és hogy a fogalmakat igazi helyükre tegyem, vagyis arra a helyre, amely az emberi természet megismerőképességeit tekintve megilleti azokat. (483, AA II. 349)

Az azt megelőző fejezet kis fiziológiája által alkalmazott optikai magyarázat alighanem komolyabban veendő olyankor, amikor metaforikus. Ilyen mivoltában az emberi megismerés *fogalmait* segít a helyükre tenni. Erről tanúskodik majd *A tiszta ész kritikájában* a transzcendentális ideák (köztük a lélek) jogosult, *regulatív* használata is, amely „egy bizonyos célra irányítja az értelmet, ahonnan nézve ez utóbbi valamennyi szabályának nyomvonala egyetlen pontban fut össze”. Ez a pont az értelem fogalmai számára a lehető legtágabb kiterjedés melletti legnagyobb egységet biztosítja, jóllehet „nem egyéb ideánál (*focus imaginarius*)”, és könnyen az a „csalóka képzet adódik”, hogy e nyomvonalak valamilyen, a lehetséges empirikus megismerés tartományán kívül eső tárgyból magából indulnak ki, „miként a tárgyak is a tükör síkja mögött látszanak” (Kant 2004a, 517–518, A644/B672).

A jelenleg vizsgált oldalakon ezzel szemben éppen olyan erők után kutatunk, amelyek „azt váltják ki, hogy lelki rezzeneteink tendenciái egyesülésük gyújtópontját *rajtunk kívülre*, más

³¹ A két évvel korábbi *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről* című műben (Kant 2003, 285–336, a továbbiakban: *Megfigyelések*) szintén azáltal látja Kant „pompás”, „szépséget és méltóságot” mutató képben egyesülni a különböző gondolkodásmódú és vérmérsékletű emberek csoportjait, hogy „miközben a nagy színpadon minden egyes ember uralkodó hajlamainak megfelelően cselekszik, egyúttal mindenkit titkos ösztöke hajt, hogy gondolatban olyan külső nézőpontot foglaljon el, ahonnan megítélheti, milyen fogadtatásban részesül magatartása, milyennek fest, milyennek látja a néző” (308, AA II. 227).

értelmes lényekbe helyezzék” (466, AA II. 334) – ám nem mint megismerendő tárgyakba. Ha most már annak a másik szempontnak szenteljük figyelmünket, amely nem ítéletünk, hanem *szándékunk* (*Absicht*) tekintetében bír „megvilágító erővel és távlattal”, ott is azt találjuk, hogy az „ösztöneink irányát jelölő vonalak” nem pusztán valamilyen bennünk található pontban futnak össze, „hanem vannak még rajtunk kívül, mások akaratában föllelhető erők is, melyek mozgatnak bennünket” (467, AA II. 335). Ugyanis

[...] saját tetszés szerinti cselekvésünknek, feltételként, külső helyeslésre van szüksége. Valamely titkos erő arra sarkall bennünket, hogy saját szándékunk mellett egyszersmind mások boldogulását vagy idegen akaratot is figyelembe vegyünk, történjék bár ez gyakorta kedvünk ellenében, és mondjon bár ellent igen erősen önhasznú hajlamainknak [...]. Innét erednek az erkölcs indítékai, melyek igen gyakorta az önhaszonnal dacolva is mozgatnak bennünket, a valamire való kötelezettség erős, és a jóság gyengébb törvénye, [...] e két erkölcsi törvény nem szűnik meg tanúsítani jelenlétét [*ihre Wirklichkeit zu äußern*] az emberi természetben. Ezáltal azt tapasztaljuk [*sehen wir*], hogy legtitkosabb indítóokaink is az *általános akarat szabályától* függenek, és a minden gondolkodó lény világában ebből keletkezik egy bizonyos *erkölcsi egység* és pusztán szellemi törvények szerinti szisztematikusság. (467, AA II. 335)

A „minden gondolkodó lény világának” *általános törvénye* adja meg még az erkölcsi érzék elméleteinek is „a belőlük hiányzó precizitást”, ahogy ígéri már ekkoriban (1765-66) Kant egyetemi előadásainak meghirdetése alkalmával is (442, AA II. 311).³² Így ugyanis „az erkölcsi érzék nem volna más, mint az egyéni akaratnak ez az *érezélt függése* [*empfundene Abhängigkeit*] az általános akaratától, továbbá annak a természetes és általános kölcsönhatásnak egy következménye, amelynek köszönhetően az immateriális világ erkölcsi egységre jut, ha e rá jellemző összefüggés törvényei szerint a szellemi tökéletesség rendszerévé szerveződik [...]” (468, AA II. 335).³³

³² *Híradás az 1765–66-os tanév téli szemeszterében tartandó előadásainak fölépítéséről.* Kant 2003, 433–444.

³³ A *Megfigyelésekhez kapcsolódó Megjegyzések* (*Megjegyzések a Megfigyelésekben*, Kant 2003, 337–402) egy latin nyelvű szövegrészletében Kant az *általában vett* emberi értelem természetéből, pontosabban a *mindenki* más szempontjába helyezkedés képességéből vezeti le azt az érzéket, „melynek segítségével megkülönböztetjük, hogy mi jogos és mi jogtalan. Ez az érzék pedig az emberi értelem természetében leli forrását, melynek köszönhetően kategorikusan ítéli meg, hogy jó (nem pedig hasznos), [...] azáltal, hogy a cselekvést mindenki más esetében is szemügyre veszi: ha ebből ellentét és ellentmondásosság keletkezik, akkor nem nyeri el tetszésünket, ha pedig megegyezés és harmónia, akkor igen. Innen az erkölcsi belehelyezkedés képessége mint heurisztikus eszköz. Ugyanis természettől fogva társadalmi lények vagyunk, s amit másokban helytelenítünk, azt nem helyeselhetjük önmagunkban. Az igaz és a hamis közös érzéke [*sensus communis*] nem egyéb, mint az emberi ész általában véve, mint az igaz és hamis kritériuma, és a jó és a rossz közös érzéke ennek kritériuma. Az egymásnak

Ha vesszük „a fáradtságot [itt is] következményeik alapján mérleget készíteni” e „látszólagos” gondolatokról, akkor azt látjuk, hogy az első fejezetben bírált descartes-i elképzeléssel szemben a gondolkodó én a halálkor nem az elemek (persze mechanikai törvények szerinti) káoszába hull vissza, hanem egy másféle törvény alatt szerveződő *rendszerben* találja magát. A korábban innen idézett „elfogultság” éppen annak „vonzerejéből” fakad, hogy ezen erkölcsi egység szellemi rendszerében, a szellemek közvetlen közösségében eltűnnének az emberek erkölcsi és fizikai viszonyai közti, a földi világon tapasztalt elszomorító ellentmondások, és a tett erkölcsisége – minthogy csak a szellem belső állapotát érinti – teljes egészében kifejtheti hatását. Az erkölcsi készletek általános kölcsönhatása következtében az immateriális világ olyan erkölcsi egységre jut, melyben

az emberi léleknek, erkölcsi állapotából következően, már e létben el kellene foglalnia helyét a világmindenség szellemi szubsztanciái között, [...] amikor a halál végül megszünteti a lelki és a testi világ közötti közösséget, akkor a másvilági élet ama kapcsolatnak volna természetes folytatása, melyben a lélek már e földi életben állott a testi világgal, s az itt kifejtett erkölcsiség minden következménye újra föllelhető volna amott [...]. A jelen és a jövő tehát úgyszólván egyetlen darabból állna, és folyamatos egészt képezne, éspedig a *természet rendje* szerint. (468–469, AA II. 336)

Ezek a gondolatok igazán jól megmutatják azt a „rendkívül nagy hasonlóságot” Swedenborg elképzeléseivel, melyet Kant oly kínosnak talál, ámde mégsem tagad. Kiváltképpen is ilyen a csatlakozó lábjegyzet.

Az ember és a szellemvilág közötti, az erkölcsiségből mint okból fakadó kölcsönhatásokat a pneumatikai behatás törvényei alapján abban tételezhetnők, hogy azokból természetes módon egy jó vagy gonosz léleknek egy jó vagy gonosz szellemmel való közelebbi közössége fakad, s az előbbiek ezáltal a szellemköztársaságnak ahhoz a részéhez csatlakoznak, mely erkölcsi jellegüknek megfelelő, osztozván mindazon következményekben, melyek mindebből a természet rendje szerint következhetnek. (469 lj., AA II. 336 lj.)

Miként a maga összefoglalójában olvassuk később, druszája szerint „minden emberi léleknek már itt, e földi életben megvan a maga helye a szellemvilágban, és tagja egy bizonyos társaságnak, mely mindig megfelel annak az állapotnak, amilyenben az ő belsejében az

ellenszegülő fejek a logikai, az ellentétes szívek pedig a morális bizonyosságot szüntetnék meg” (394, AA XX. 156).

igazság és a jóság, azaz az értelem és az akarat leledzik. [...] Minden a belső állapotok viszonyain és azon az összekapcsolódáson múlik, melyet ők egymással az *igazat* és a *jót* illető megegyezésük szerint kialakítanak [...]" (498–499, AA II. 363).

Kérdés mindazonáltal, hogy milyen státuszt tulajdoníthatunk ezeknek a „nem kellemetlen sejtéseknek” a *Szellemlátó*ban. Annál inkább meg kell ezt fontolnunk, mivel – mint hamarosan meglátjuk – Kant a kritikai művekben nemcsak fenntartja az intelligibilis világ itt megismert erkölcsi fogalmát, de határozottan épít rá.

b) Intelligibilis okság lehetősége a Szellemlátó idejében

Kant felveti a kitérőben, hogy talán lehetséges volna az erkölcsi késztetések jelenségét a *tömegvonzás* analógiájára a szellemi teremtmények között ható „valóságosan aktív erő következményének elképzelnünk”, noha ezen erőket mint okokat *nem kell megadnunk*, mint ahogy Newton sem próbált meg ilyesmit (467–468, AA II. 335). A bevezetésekként már említett Mendelssohn-nak írt levelében azonban visszakozni látszik:

[...] abbéli kísérletem, hogy analógiát állítsak föl a szellemi lények valódi erkölcsi hatása és a gravitáció között, voltaképp nem a tulajdon komolyan gondolt véleményem, hanem csak példa arra, milyen messze elmerészkedhetünk, és pedig akadálytalanul, a filozófiai költészetben, ha nem állnak rendelkezésünkre adatok, s hogy egy ilyen föladatnál mennyire fontos kinyomozni, mi szükséges e probléma megoldásához, és vajon nem hiányoznak-e a szükséges adatok. (625, AA X. 72)

Alighanem ez *lenne* ennek a levélnek az egyik leggyakrabban idézett mondata,³⁴ mert jól kifejezni látszik azt a metafizikakritikát, amelynek korai és nagyon éles megnyilvánulásaként szokás a *Szellemlátót* méltatni – *ha mondat lenne*. De nem az; csak egy mondat vége. Lássuk az elejét is!

³⁴ A másik: „Jóllehet sok olyasmit gondolok, és pedig a legszilárdabb meggyőződéssel és a legnagyobb megelégedésemre, aminek kimondásához sohasem fogom venni magamnak a bátorságot; ám sohasem fogok olyat mondani, amit nem gondolok” (622, AA X. 69). Kant őszinteségének megkérdőjelezését Laywine egyértelműen elutasítja, és csakis a „szó szerinti” értelmezést tartja elfogadhatónak (Laywine 1993, 17). Johnson arra figyelmeztet, hogy csak részben mondani el az igazságot tökéletesen összefér a szisztematikus megtévesztéssel (Johnson 1999). Én úgy gondolom (és éppen Kant nyomában eszerint is igyekeztem eljárni), hogy pontosan a *szisztematikusság* segít ebben a problémában. Mert ironikus, önironikus, kétértelmű, akár megtévesztő megnyilvánulásait valóban kétélű – sem a dogmatizmusba, sem a szkepszisbe nem belenyugvó – *rendszeréhez* kapcsolva nyernek igazán értelmet a szavak. Lesz alkalmunk az őszinteség kérdését fontolgatni a IV. részben, és az Összefoglalásban is visszatérünk rá.

A költés (*fictio heuristica, hypothesis*) azonban sohasem engedi meg a lehetőség akár csak egyetlen bizonyítását is, és az elgondolhatóság (amelynek látszata abból ered, hogy amannak a lehetetlensége sem mutatható ki) pusztán káprázat, amellyel magának Swedenborgnak az álmodzásait is a védelmembe merészném venni, ha valaki lehetőségük ellen intézne támadást [...] (uo.)

„és abbéli kísérletem...” folytatódik a mondat minden megszakítás nélkül, mutatván, hogy a „nem komolyan” gondolt analógia legalábbis egy olyan „védelem” része, amely az *egyaránt bizonyíthatatlan* lehetőség és lehetetlenség esetén való pusztán *elgondolhatóságon* alapszik – szellemében és szóhasználatában is a *Kritikának* és a tiszta ész polemikus használatának megfelelően.

Nem érdektelen ugyanakkor az eszmefuttatás sem, amely a „költés” fogalmához vezetett. A szellemi szubsztanciák világban való *jelenlétének* kinyomozásához (akár az anyaghoz, akár egymáshoz való viszonyukat illetően) *külső hatóerejüket*, illetőleg a külső hatás elszenvetéséhez szükséges *receptivitásukat* kellene felmutatnunk. Csakhogy ez észítéletek révén éppúgy lehetetlen, ahogy általában az ok és okozat alapviszonya (*Grundverhältnis*) esetén, s „ha ezek az erők nem adóttak számomra a tapasztalatban, akkor csak költöttek lehetnek”. Márpedig tapasztalat itt nem segíthet még a lélek és a test kapcsolatát tekintve sem, mert az csak *állapotok* (a gondolkodás vagy az akarat belső, illetve az anyag külső állapotai), nem pedig *aktivitások* (*Thätigkeit*) viszonyát fedi fel (624 sk., AA X. 71 sk.).

Kant a levélnek ebben a részében csak röviden összefoglalja azt, amit a *Szellemlátó* zárófejezetében bővebben is boncolgat. A következőképpen fogalmazza meg a problémát a másik eddig nem vizsgált szöveghelyen (amely egyébként amiatt szokott nagyobb figyelmet kapni, mert látszólag általa lehet a művet szorosabban Hume hatásához kapcsolni). Azt a jelenséget, amikor a gondolkodás és az akarat megmozgatja a testemet, „mint egyszerű tapasztalatot”, megismerhetem ugyan, ámde mikéntjét be nem láthatom. Továbbá: minthogy az önmagamban fölismert változások, nevezetesen gondolatok, akaratok más jellegűek, mint a testről alkotott fogalmain, ezért „méltánylandó módon” gondolok el önmagamként egy testetlen és maradandó lényt. De „[h]ogy ezt majdan a testtel való összekapcsolódás nélkül is elgondolhatom-e, arra vonatkozóan a tapasztalatból megismert természet segítségével sohasem adatik meg következtetést levonnom”. Az összes ilyen, lélek-test vagy lélek-lélek viszonyral kapcsolatos ítélet tehát pusztán „költői kitaláció”, még akkor is, ha „föltételezett alapideákból fogalmilag megragadhatók” (507, AA II. 370 sk.). Az általános indoklása annak, miért esik a szellemi lény fogalma „teljességgel az emberi látókörön kívül”, az alábbi:

Mert ok és okozat, a szubsztancia és cselekvés viszonyainak kérdésében a filozófia kezdetben azt a célt szolgálja, hogy az összegubancolódott jelenségeket kibogozza, és egyszerűbb képzetekké alakítsa. Ha elérkeztünk végezetül az alapvető relációkig, a filozófia tevékenysége végéhez ért, és hogy miképpen lehet valami ok, és miképpen bírhat hatóerővel, azt lehetetlen ész által valaha is belátnunk: ezeket a viszonyokat csakis a tapasztalatból nyerhetjük. [...] Ezért – hacsak nem a tapasztalatból származnak – teljességgel önkényesek, továbbá bizonyíthatatlanok és cáfolhatatlanok is a dolgoknak mint okoknak, illetve az erőknek és cselekedeteknek az alapfogalmai. (506, AA II. 370)

Az észokok egy jelenség lehetőségének vagy lehetetlenségének igazolása szempontjából nem bírnak semmilyen jelentőséggel, „csakis a tapasztalatoknak szabad megadnunk a döntés jogát” (508, AA II. 371).

Ezekon a lapokon ugyanakkor arról is megtudunk valamit, hogy a sokat emlegetett tapasztalat *miképp* lehet e viszonyok ismeretének forrása. Hiszen ott van példának a természettudomány, amely

nem kifundál alaperőket, hanem csak a jelenségeknek megfelelő módon összekapcsolja azokat, melyeket a tapasztalatból már ismer, s melyek lehetőségének ily módon tehát mindig bizonyíthatónak kell lennie [...] Ily módon tárták föl számunkra az utóbbi idők megfigyelései az anyagon a vonzerőt [*Anziehung*] – miután azt a matematika már fölbontotta –, melynek lehetőségéről azonban (mivel alaperőnek tűnik) sohasem alkothatunk magunknak semmilyen közelebbi fogalmat. (507–508 – módosítva, AA II. 371)

Csak hogy ez a megfogalmazás igencsak hasonlít a szellemi jelenségek közül legalábbis a lélek és test viszonyáról mondottakra. Nem egészen világos, milyen hátrányban van az a természettudományos fogalmakhoz képest. Kant – mintha csak erre a kérdésre válaszolna – így zárja le fejtegetéseit:

Ám ha bizonyos állítólagos tapasztalatok nem foglalhatók az érzékelés egyetlen olyan törvénye alá sem, mely a legtöbb embernél egybehangzó volna, s ha tehát csak azt bizonyítanák, hogy nincs szabályosság abban, amiről az érzékek tanúskodnak (s ezek a közszájon forgó szellemtörténetek csakugyan ilyenek), akkor tanácsos végleg leszámolnunk velük: mivel az egybehangzóság és az egyformaság hiánya a historikus ismeretet megfosztja minden bizonyító erejétől, s alkalmatlanná teszi arra, hogy fundamentumként szolgáljon olyan tapasztalati törvény számára, melyről az értelem ítéletet hozhatna. (508, AA II. 371–372)

Tehát az a bizonyos tapasztalat azért szolgálhat értelmi ítéletek alapjaként a külső tárgyak tekintetében, mert az *érzékelés törvénye* alá tartozik, amely viszont csakis annyiban lehet az ismeretek *fundamentuma*, amennyiben *egybehangzó és egyforma az embereknél*. A különleges képességekre hivatkozás a maga szabálytalan mivoltával inkább éppen azzal fenyeget, hogy aláássa ennek az alapnak a hitelét.

Ez a határozottan megfogalmazott követelmény mindazonáltal nem feltétlenül határolja el a mintaként tekintett tudományos megismerésmód lehetőségétől a *lelkek közti* viszonyinak azt a magyarázatát, amellyel Kant az első rész második fejezetének közepén „kísérletet” tesz. Hiszen az „adatok” mégsem hiányoznak egészen akkor, ha „tapasztaljuk” azt az „érezelt függést” az *általános akarat*tól, mely által az erkölcsi törvény „tanúsítja jelenlétét”. Ha nem is mindjárt egybehangzóságot, de mindenképpen annak az igényét fejezik ki ezek a „valóságos és általánosan elfogadott megfigyelések” egy feltételezett *általános* értelem, illetve akarat hatásáról.

Nem volna tehát alaptalan az, hogy a természettörvény és az *emberi természet* rejtett törvénye, azaz Newton és Rousseau törvényei párhuzamának dédelgetett ideájával Kant komolyan is előálljon. A *Megjegyzések*ben így jelenik meg ez a lelkesedés:

Newton látta meg elsőként, hogy a rend és szabályosság a nagyfokú egyszerűséggel párosul, s ott, ahol előtte rendezetlenségbe és rosszul rendezett sokféleségbe botlottunk, azóta geometriai pályán haladnak az üstökösök.

Rousseau fedezte fel elsőként a különböző emberek által fölvetett alakok sokféleségében a mélyen rejtőző emberi természetet és a rejtett törvényt, melynek alapján megfigyelései segítségével igazolást nyer a gondviselés. (366, AA XX. 58–59)³⁵

A *Híradás*ban az etika *módszere* tekintetében is kinyilvánítja ezt a megegyezést, s azt ígéri, az erkölcsiség alapelveinek felkutatásában eddig legmesszebb jutott Shaftesbury, Hutcheson és Hume „próbálkozásai [*Versuche*]” az ő előadásai során majd „megkapják a belőlük hiányzó precizitást és kiegészítést”. „[A]z erénytanban annak megmutatása előtt, aminek *történnie kell*, mindig megvizsgálom történetileg és filozófiailag, hogy mi *történik*, így világítom meg azt a módszert, melyet követve az *embert* tanulmányoznunk kell”. Mégpedig nem pusztán

³⁵ Az „általános akarat” fogalma is Rousseau *Társadalmi szerződését* idézi, jóllehet Kantnál a közösség nem egy nép, de még csak nem is az evilági emberiség.

esetleges állapota által éppen rákényszerített alakja szerint, „hanem az ember örökké megmaradó *természetét* és tulajdonképpeni helyét a teremtésben” (442, AA II. 311–312).

Mindezt egészen komolyan és erősen alátámasztja már Kant három évvel korábbi igazán kidolgozott „kísérlete” is a *Negatív mennyiségekről*. Ennek egyik alapszabálya szerint „mindenütt, ahol pozitív ok van, és a következmény mégis zéró, reális ellentét áll fenn, vagyis ez az ok olyan másik okkal áll összeköttetésben, amelyik az első negatívja”. Az efféle tagadást *megfosztásnak* (*privatio*) nevezi Kant, amely (szemben a pusztá hiánnyal) „rendelkezik a tételezés igazi alapjával, s van egy épp akkora ellentétes alapja is”. Reális ellentét esetén tehát két dolog pozitív *okáról*, vagy inkább *alapjáról* (*Grund*) van szó, melyek csak egymás *következményeit* oltják ki (vagy gyengítik) (229, 227 – módosítva, AA II. 177–178, 175–176). Ennyiben félrevezető a matematika negatív számaira való hivatkozás, hiszen az összevonás műveletében (pusztán a matematika szempontjából) nyomtalanul eltűnnek az eredeti számok. Kant felfedezése viszont, ahogy példái is mutatják, éppen az *okokról* szólnak az ellentétükből fakadó (esetenként valóban kioltott) *következmények segítségével*.

Mármost a példák között éppúgy és ugyanolyan joggal fordul elő a fizikai hatás és ellenhatás (az áthatolhatatlanság „negatív vonzás”, tehát a vonzástól különböző pozitív erő, „valódi taszítás”: 230, AA II. 179), mint lelki jelenségek vagy morális cselekedetek.

Az erénytelenség (*demeritum*) nem csupán tagadás, hanem negatív erény (*meritum negativum*). Hiszen erénytelenség csak akkor fordulhat elő, ha egy lényben van belső törvény (vagy csupán a lelkiismeret, vagy egy pozitív törvény tudata is), mellyel ellentétesen cselekszik. E belső törvény egy jó cselekedet pozitív oka, s csakis azért lehet zéró a következmény, mert ami pusztán a törvény tudatának folyománya volna, kioltódik. Ez tehát itt megfosztás, reális ellentét, s nem pusztán hiány. (233, AA II. 182–183)

Továbbá hasonlóképpen beszél Kant a különböző fajta erők *feltételezett* voltáról is. Például: „a *vonzást* olyan oknak nevezzük, bármi legyen is az [...] (itt azonban elegendő pusztán elgondolnunk ezt a vonzást)” – írja, jelezve, hogy „az elemekben rejlő erők” *rejtett* erők (230, AA II. 179–180). Illetve: az erkölcsi viselkedésből mint következményből nehéz vagy épp lehetetlen következtetni arra, milyen „fokú” valakiben a szenvedély, és mennyire képes a kötelesség alapelvei szerint cselekedni. „Emiatt lehetetlen az ember számára biztosan megítélni mások erkölcsi lelkületének fokát cselekedeteikből, s ő, ki a szívek mélyére lát, csakis a maga számára tartotta fenn az ítéletet” (250, AA II. 200).

A *Negatív mennyiségek* elmélete tehát az etikát illetően lehetővé teszi valamely *intelligibilis ok* összeegyeztetését ezen oknak a jelenségek körében, köztük az érzésekben megnyilvánuló *hatásával*.³⁶ Van ezért bizonyos elméleti háttere annak, hogy később, a *Szellemlátóban* Kant az erkölcsi *érzék* erkölcsi *törvényre* való visszavezetésének igazán „kritikai” gondolatát az anyagi dolgok között ható tömegvonzáshoz hasonlóan javasolja kezelni.

Ezek után lássuk teljes egészében a szóban forgó szövegrészt, és figyeljünk fel arra is, milyen határozottan fogalmaz Kant a *tapasztalt következmény* (az „adat”) és milyen körültekintően az *ok* vonatkozásában!

Ha *erkölcsi érzéknek* kívánjuk nevezni akaratunknak ezt az önnön magunkban érzékelt kényszerítését [*empfundene Nöthigung*], hogy összhangban legyen az általános akarral, akkor arról csakis mint annak jelenségéről beszélhetünk, ami bennünk valóban végbemegy, anélkül azonban, hogy megadtuk volna az okait. Ilyeténképpen nevezte Newton ama biztos törvényt, mely szerint minden anyag egymás felé törekszik, *gravitációnak*, mivel matematikai bizonyításaival nem kívánt belebonyolódni az okokról folytatott esetleges elkeseredett filozófiai vitákba. Ugyanakkor nem teketóriázott ezt a gravitációt az anyagi teremtmények egymással szemben kifejtett általános aktivitása [*allgemeine Thätigkeit*] valóságos hatásaként [*als eine wahre Wirkung*] kezelni s ezért a *tömegvonzás* [*Anziehung*] nevet adni neki. Nem volna hát lehetséges a gondolkodó teremtményekben föllelhető erkölcsi késztetések jelenségét (ahogyan azok kölcsönösen vonatkoznak egymásra), úgyszintén egy olyan, valóságosan aktív erő következményének elképzelnünk, melynek révén e szellemi teremtmények befolyást gyakorolnak egymásra, aminek megfelelően az erkölcsi érzék nem volna más, mint az egyéni akaratnak ez az *érzékelt függése* [*empfundene Abhängigkeit*] az általános akarról, továbbá annak a természetes és általános kölcsönhatásnak egy következménye, amelynek köszönhetően az immateriális világ erkölcsi egységre jut, ha e rá jellemző összefüggés törvényei szerint a szellemi tökéletesség rendszerévé szerveződik? (467–468, AA II. 336)

Az erkölcsi késztetések jelensége, mely érzéklet „bennünk valóban végbemegy”, ily módon a tudomány alapjául szolgáló tapasztalat rangjára emelkedne, mely kölcsönviszonyt a gondolkodó lények között biztos (erkölcsi) törvények szabályoznak. Mindeközben e jelenség végső oka ugyanúgy *elgondolt*, mint a Newton-féle tömegvonzása, melynek lehetőségéről „(mivel alaperőnek tűnik) sohasem alkothatunk magunknak semmilyen közelebbi fogalmat” (508, AA

³⁶ Nem véletlen, hogy Kant előszeretettel hivatkozik a reális ellentétekre a 90-es évek etikai tárgyú írásaiban is, és láthatóan felhasználja a tisztelet a priori érzésének levezetésekor *A gyakorlati ész kritikájában* (lásd például Kant 2004b, 93–94, 97, AA V. 75–76, 78–79; Kant 1974, 149, lj., AA VI. 22, lj.; Kant 1991, 497, 504, AA VI. 384, 390).

II. 371), ám éppen ahhoz hasonlóan nem kellene „teketóriáznunk”, és az erkölcsi törvény szerinti késztetéseket a szellemi teremtmények *általános* aktivitása valóságos hatásaként kezelhetnénk.

c) Kritikai intelligibilis világ

A *Szellemlátó* kitérőjének erkölcsmegalapozási kísérlete tehát a következőben foglalható össze. Ahogy *ítéleteinknek az általános emberi értelemről* érzett függősége „annak az eszköze lesz, hogy a gondolkodó lények egésze számára megteremtsünk egyfajta észegységet”, úgy *indítékainknak az általános akarat szabályától való függéséből keletkezik* a minden gondolkodó lény világában „egy bizonyos *erkölcsi egység* és pusztán szellemi törvények szerinti szisztematikusság”. Ebben a szakaszban azt szándékozom bemutatni, hogy a „szellemek közvetlen közösségének” mint *morális* világnak az eszméje, melyben a tett kifejtheti „az erkölcsiség egészének megfelelő hatását” (468, AA II. 336), pontosan így, vagyis *cselekvésre indító* ideaként megmarad majd a kritikai korszakban is.

Egyértelműen kulcsszerepet kap például *A tiszta ész kritikája* Kánon-fejezetében a két „hitcikkely”, Isten és a túlvilág bizonyításakor.

A morális világot pusztán intelligibilis világgént gondoljuk el, mert elvonatkoztatunk benne az erkölcsösség minden feltételétől (céljától), mi több, valamennyi akadályától is [...]. Ennyiben tehát a morális világ pusztán idea, de gyakorlati idea, mely valóban hatással lehet – és hatással is kell lennie – az érzéki világra, hogy azt a lehetőségekhez mérten összhangba hozza ezen ideával. [...] bár az érzéki világra vonatkozik, de mint a tiszta ész gyakorlati használatának tárgyára és mint az érzéki világban leledző, eszes lények *corpus mysticum*ára, amennyiben az erkölcsi törvénynek alárendelt szabad akaratuk hiánytalan, szisztematikus egységet alkot mind önmagával, mind pedig bárki másnak a szabadságával. (Kant 2004a, 630, A808/B836)

[...]

De az intelligibilis – azaz morális – világban, melynek fogalma elvonatkoztat az erkölcs minden akadályától (a hajlamoktól), egyszersmind szükségszerűnek kell gondolnunk a moralitással arányosan összefüggő boldogság e rendszerét is, mert itt maga a szabadság, az erkölcsi törvények által részint mozgásba lendített, részint korlátozott szabadság lenne az általános boldogság oka, tehát maguk az efféle elvektől vezetett, eszes lények okoznák önmaguk – és egyszersmind mások – maradandó jólétét. Ám az önmagát megjutalmazó erkölcsösség e rendszere nem egyéb ideálnál, mely azzal a feltétellel válhat valósággá, hogy *mindenki* úgy cselekszik, ahogyan cselekednie kell,

hogy tehát az eszes lények olyképpen hajtják végre valamennyi tettüket, mintha ezek kivétel nélkül a minden különös akaratot magában foglaló vagy önmaga alá rendelő, legfőbb akaratból erednének. (Kant 2004a, 631, A809–810/B837–838)

Ennek az ideának a *megvalósítása* egyrészt *kötelesség* a számunkra, melyet a tiszta erkölcsi törvények rónak ránk (ezeket Kant az első *Kritikában* egyelőre csak feltételezi, hogy a ‘mit szabad remélnem?’ kérdést megválaszolhassa), másrészt *megvalósulását* – ismereteink szerint – a legkevésbé sem vehetjük biztosra, még ha mindenben követnénk is a törvényt. Az intelligibilis vagy morális világ két eleme, a boldogság és az arra méltóvá válni törekvés között (gyakorlati értelemben) szükségszerű kapcsolatot csak akkor szabad remélnünk, ha feltételezünk egy azt megteremtő *legfőbb morális akaratot*, amely egyúttal a természetnek is ura – a *legfőbb jó* ideálját. Továbbá

Mivel az ész által szükségképpen úgy kell elgondolnunk magunkat, mint aki az intelligibilis világhoz tartozik, [...] ezért föl kell tennünk az intelligibilis világot mint az érzéki világban tanúsított magatartásunk következményét, és mivel az érzéki világ nem tár elénk efféle összefüggést, ezért föl kell tételezünk, hogy az intelligibilis világ azonos a ránk váró túlvilággal. (Kant 2004a, 632, A811/B839)

Kant persze nem Swedenborg, hanem Leibniz nevét és eszméjét említi itt meg: „Így hát az ész szükségszerű gyakorlati ideája, hogy magunkat a kegyelem birodalmában lássuk, ahol teljes boldogság vár ránk, hacsak mi magunk nem korlátozzuk a benne való részesedésünket, méltatlannak bizonyulván a boldogságra” (Kant 2004a, 633, A812/B840).³⁷

A Kánon-fejezet nagyon gyakran megkapja a „prekritikai maradvány” minősítést (amelyet tehát magam is aláírok, teljes meggyőződéssel és ravaszkas mosollyal). Csakhogy a majd végre megszülető „kritikai” etikai művek szintén rendre hivatkoznak erre a világra, mégpedig kimondottan az erkölcsiség (hol bizonyított, hol faktumként kinyilvánított) valóságosságával összefüggésben. Az *erkölcsök metafizikájának alapvetésében* a moralitás legfőbb elvének „dedukciója” döntő lépéseként tarthatjuk számon a következő eszmefuttatást:

[...] az ész – az eszmék alakjában [*unter dem Namen der Ideen*] – olyan tiszta spontaneitást mutat fel, hogy ezáltal messze túlhalad mindazon, amit az érzékelőképeség egyáltalán nyújthat neki, és legfontosabb feladata az, hogy elkülönítse az érzékek világát az értelem világától, ezzel pedig magának az értelemnek a korlátait is kijelölje.

³⁷ Lásd pl. Leibniz 1986, 98, 121, 191 sk., 197, 324 sk.

Emiatt az eszes lénynek mint *intelligenciának* (tehát nem alsóbb rendű erői szempontjából) nem az érzéki, hanem az értelmi világhoz tartozónak kell tekintenie magát [...].

Mint ésszel bíró, tehát az intelligibilis világhoz tartozó lény, az ember mindig csak a szabadság eszméje alapján képes elgondolni akaratának okságát, hiszen az érzéki világ meghatározó okaitól való függetlenség (minthogy az ész a meghatározó okokat szükségképpen mindenkor magának tulajdonítja) nem más, mint szabadság.

[...] ha szabadnak gondoljuk magunkat, akkor tagokként az értelem világába helyezzük magunkat [*versetzen wir uns*], és felismerjük az akarat autonómiáját, következményével a moralitással együtt; ha pedig kötelezettségek alatt állónak gondoljuk magunkat, akkor a magunk szemében az érzékek és egyúttal az értelem világához is tartozunk. (Kant 1998, 69, AA IV. 452–453)

A *tiszta ész kritikájában* kinyilvánított eszmét, mely szerint a spekulatív ész kritikája egy üresen hagyott „teret nyit” ahhoz, hogy azt „gyakorlati adatokkal” töltsük ki (Kant 2004a, 35, BXXI sk.), A *gyakorlati ész kritikája* már nem dedukcióra, hanem egy *faktumra* hivatkozva teljesíti be, amelyben „a tiszta ész számunkra ténylegesen gyakorlatinak bizonyul”. Általa „az akarat egy olyan eszes lény akarataként mutatkozik meg, amely [...] mint magában való lény, tudatában van a dolgok intelligibilis rendjében meghatározható létezésének”. Kant utal az *Alapvetés* előbbi helyére is: „hogy a szabadság, ha a magunkénak tudjuk, a dolgok intelligibilis rendjébe helyez [*versetze*] bennünket, máshol már elégségesen bizonyítottuk” (Kant 2004b, 53–54, AA V, 42).

Az intelligibilis világ fogalma tehát nemcsak hogy megmarad a második *Kritikában* is, de éppen a faktum gondolatához kapcsolódik, amely „jelez [*Anzeige gibt*] egy tiszta értelmi világot, sőt *pozitíve meghatározza* azt, s megengedi, hogy meg is ismerjünk belőle valamit, nevezetesen egy törvényt” (Uo. 55, AA V. 43).

Mert a legfőbb és feltétlen törvény által eszünk önnönmagát ismeri meg, illetve az e törvénynek tudatában lévő lényt (saját személyünket) mint a tiszta értelmi világhoz tartozót, megadván egyszersmind annak a módnak a meghatározását is, ahogyan ez a lény e mivoltában tevékeny tud lenni. Ebből érthetjük meg, hogy a teljes észképességen belül miért *egyedül a gyakorlati* lehet az, amely kijuttat bennünket az érzéki világból, s egy érzékin-túli rendet és kapcsolódást ismertet meg velünk, mely megismerés azonban épp ezért csak addig terjeszthető ki, ameddig ez tiszta gyakorlati szempontból szükséges. (Kant 2004b, 127–128, AA V. 106)

Két évtizednyi időtávon összevetni egy szerző szövegeit sokak szemében eleve gyanúra ad okot, a jelen esetben pedig egyenesen elfogadhatatlannak látszik. Hiszen Kant 1780-as évek

közepére kidolgozott etikájának legjellemzőbb sajátossága az akarat *autonómiája*, míg a *Szellemlátó* kitérőjében azt olvastuk, hogy „valamely titkos erő arra sarkall bennünket, hogy saját szándékunk mellett egyszersmind mások boldogulását vagy idegen akaratot is figyelembe vegyünk”, s hogy „innét erednek az erkölcs indítékai”. Ez valóban annak a *tapasztalatnak* a leírása, hogy „legtitkosabb indítóokaink” *függnek* valamitől.

Csak hogy kifejezetten az *általános akarat szabályától* függenek, ahogy másfelől az autonóm akarat független ugyan az *érzéki világ* feltételeitől, ellenben az *erkölcsi törvény* (egyedüli) *meghatározó alapja neki* (Kant 2004b, 35 skk., AA V. 27 skk.). Döntő kérdés az autonómia szempontjából, hogy mennyiben tekinthetjük magunkat e törvény szerzőinek is, nemcsak alárendeltjeinek. A legkevésbé sem hiszem, hogy arra kellene intenünk az 1766-os Kantot, olvassa el figyelmesebben Rousseau *Társadalmi szerződését* (lásd a következő szakaszt a Rousseau-hatásról). A *Szellemlátó* javaslata szerint az erkölcsi érzék az egyéni akarat érzékelt függése az *általános akarattól* (nem pedig a többi egyes akarattól), a magunkban érzékelt kényszerítés arra, hogy összhangban legyünk az általános akarattal, amely valamilyen értelemben *mindannyiunk* akarata, ám *egyetlen közösként* feltételezve.

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy csakis egy *szisztematikus egység* (jelen esetben az intelligibilis-morális világ) *törvényei* szerinti *természetes és általános kölcsönhatás* okozataként tartja elfogadhatónak Kant az oksági kapcsolatnak az erkölcsfilozófiában való sajátos alkalmazását a szándékokra. Mégpedig éppen azért, mert ezt a követelményt a *fizikai hatás* természettörvényeire ugyanúgy fenntartja. Csakis azért lehet a newtoni tömegvonzás az erkölcsi törvények analógiája itt,³⁸ mert az egyes anyagi teremtmények egymás felé törekvését is *általános aktivitásuk* valóságos hatásaként kezeli a tömegvonzás törvénye. Utóbbi kölcsönhatás metafizikai magyarázatául az *Új megvilágításban* a fizikai behatás isteni elméből való származása szolgál, és preferált, de bizonyítatlan feltevésként átveszi ezt még a *Székfoglaló értekezés* is. Ám míg e hipotézis bevallottan az is marad, a *morális törvények* szerinti világ ideája a kanti rendszer mozgatórugója lesz.

C) Összegzés az antropológiai fordulat jegyében

Összefoglalásképpen megállapíthatjuk, hogy még ha a nagyon fontos „kísérlettől” eltekintünk is és csupán helyben hagyjuk az ítéletet, mely szerint a szellemvilág utáni kutakodás a

³⁸ A későbbiekben is használja Kant a hasonlatot a *jog* fogalmára, vagyis szabad emberek *külső viszonyainak* törvényeire (lásd Kant 1991, 328, 487–488 lj., AA VI. 232, 375 lj.).

metafizika pozitív, a dolgok rejtett tulajdonságait kutató feladatának nem tett eleget, a fentiek alapján akkor is azt kellene mondanunk, hogy Kant a metafizika (és a szellemlátó) álmaival nemhogy végleg leszámolna a *Szellemlátóban*, hanem ellenkezőleg: a kritikai filozófia valamilyen módon ezeknek az „álmoknak” a *megvalósítása* lesz majd. A mű két részének zárófejezete és a kitérő azonban már kifejezetten a metafizika új *tervét* ígéri, körvonalazza és hirdeti, mely az *etikának* olyan központi szerepet szán és olyan módon, amely mindenképpen maradandó lesz a későbbi rendszerben, bárhogya ítéljünk is megalapozásának mikéntjéről.

Legalábbis sejteti ezt Kant a Mendelssohnnak írt levélben is, amikor „a metafizika értékéről általában vallott” véleményét kinyilvánítja. Abból „egyáltalán nem csinál titkot”, hogy bosszúsággal, sőt bizonyos gyűlölettel tekint az „ábrándkép-tudomány” „fölfuvalkodott gőgösségére” és a képzelt ismeretekkel teli vaskos kötetekre, melyek az alkalmazott fonák módszer következtében „csak az örületet és a tévedéseket szaporítják a végtelenségig”. Az ellenben, ahogyan igazi értékét magasztalja, a címzetten kívül „mindenki szemében fantasztikusnak és vakmerőnek fog látszani” (622–623, AA X. 70).

Távol áll tőlem, hogy, objektíve mérlegelve a dolgot, magát a metafizikát lekicsinyeljem vagy nélkülözhetőnek ítéljem, olyannyira távol, hogy kivált azóta, amióta úgy vélem, fölismertem, milyen a természete, s tulajdonképpen milyen helyet is tölt be az emberi ismeretek között, éppenséggel meg vagyok győződve afelől, hogy még az emberi nem igazi és tartós jó sorsa is rajta fordul meg [...]. (623, AA X. 70)

A mindeddig „vaktában művelt diszciplína” tervrajzának egyik oldala valóban negatív: „hosszas vizsgálódás” alapján indítványozza Kant a „tudáskincsről” lerántani „a dogmatikus öltözetet, és szkeptikusan kezelni az állítólagos belátásokat”. „[Á]m a pozitív hasznót készíti elő; hiszen ahhoz, hogy a belátásig eljusson, az egészséges, de tanulatlan értelemnek az ő egyszerűségében csak organonra van szüksége, a megrontott fej látszatbelátásainak azonban kathartikonra”, azaz purgálószerre – helyezi most Kant egyenesen a filozófusok számára kilátásba a *Szellemlátóban* a látszatterzékelés áldozatainak előírt gyógy mód alkalmazását (623, AA X. 70–71).

A *Szellemlátó*val kapcsolatban leggyakrabban Hume hatását emlegetik. Egészen biztosan joggal, és nem is elsősorban az okok és erők tapasztalati származtatása miatt (lásd a 2.b. szakasz elejét), hanem még inkább azokra az alapvető szempontokra tekintettel, amelyek e levél fenti soraiban is kifejeződnek. Ha csak Hume emberi értelemről írt *Tanulmányának* (amellyel Kant inkább ismeretségben lehetett, mint az *Értekezéssel*) a mondanivalóját átfogó

mondatokra tekintünk, „kísérteties” hasonlóságokat találunk. Hiszen ott is a *metafizika* mint *tudomány* sorsa a fő kérdés. Egyfelől megérdemelt és kézenfekvő ellene a vád, hogy „nem is igazi tudomány, mert vagy annak az emberi hiúságnak meddő erőfeszítéseiből származik, amely az értelem számára teljesen hozzáférhetetlen területekre akar behatolni, vagy [...] a köztudatban meggyökeresedett babonáknak furfangjaiból” (Hume 1973, 15). Másfelől Hume mégis a pontos és elvont filozófia védelmére hoz fel érveket a könnyű és népszerűvel szemben.

Mert arra hiába várunk, hogy az emberek a sok-sok csalódás hatására felhagynak végre az efféle légvárak építésével, s egyszer mégiscsak felfedezik az emberi értelem igazi birodalmát. [...] A tudományt a homályos kérdésektől csupán oly módon lehet egyszer s mindenkorra megszabadítani, hogy behatóan megvizsgáljuk az emberi elme mivoltát, s készségeinek és képességeinek alapos elemzésével bebizonyítjuk, hogy az efféle távoli és homályos dolgokkal való foglalkozásra semmiképp sem alkalmas. (Hume 1973, 15–16)

„Az egyetlen egyetemes gyógyszer” tehát a „csalárd filozófiával” szemben éppen a „szabatos és helyes gondolkodás” (uo. 16–17).

A *Tanulmány* végére ugyanakkor kiderül, hogy ez utóbbi legfőképpen a pürrhóni kétely hatóerejének igazi felismeréséhez vezet, valamint annak belátásához, hogy „csak a velünk született ösztön ellenállhatatlan ereje szabadíthat meg tőle, semmi más” (uo. 251). E kétely leghatékonyabb, az oksági viszonyra vonatkozó szkeptikus érveit (amelyek „legalábbis egy időre minden bizonyosságot és meggyőződést megrendítenek”) „részletesebben is ki lehetne fejteni, ha ebből a társadalom számára valamilyen tartós hasznót vagy előnyt várhatnánk” (uo. 247) – mondja Hume, miután a kérdésnek e könyvében található nagyon is alapos tárgyalását megelőzően még sokkal részletesebben megtette már azt korábban, az *Értekezésben*. Mérték-tartóbb, akadémiai szkepticizmusa végső soron tehát gyakorlati szempontot követ, amennyiben a mindenre kiterjedő kételyt a józan ész és a megfontolás *felhasználja*, hogy „egy csepp pürrhónizmus” enyhítse még akár egyes tudósok önhittségét is, valamint ráveszi őket, hogy vizsgálódásaikban „az emberi értelem csekély felfogóképességének leginkább megfelelő tárgykörre” szorítkozzanak. Ha pedig a tudós általában ilyen szerénységet mutatna, az a tanulatlan embert is gondolkodóba ejthetné, ami további haszonnal járna, lévén „az emberek többsége természettől fogva hajlamos arra, hogy megcsontosodott, vagyis dogmatikus nézeteket valljon” (uo. 249–251).

Nem szükséges külön rámutatni a megegyezésekre a *Szellemlátó* kifejtett alapeszméivel. Mégis, ha kimondottan a „szkeptikus Hume” hatását látnánk Kant művében, akkor feltétlenül megalapozottnak ítélem Ernst Cassirer distinkcióját. „Egészen másfajta elméleti és etikai érdek vezérli Kantot, mint Hume-ot. Hume ‘szkepszise’ tökéletes és adekvát kifejeződése egész szellemi alkatának [...]”. Kant szellemi alkatának viszont éppen az az adekvát kifejeződése, hogy „bár mind szkeptikusabbá vált a vallási és teológiai dogmatikával szemben, legalábbis amennyiben az az erkölcsiség *alapvetésével* próbálkozott, az etika tartalmáról és az etika korlátlan érvényességigényéről vallott álláspontján jottányit sem változtatott” (Cassirer 2001, 101). Sőt, az etika *önálló* alapvetésének kísérleteiről ez a mű is tanúskodik, amint az előzőekben láttuk. Ő a tudós „hiúságnak meddő erőfeszítéseiből” és a „köztudatban meggyökeresedett babonáknak furfangjaiból” – az áradó szellemességen túl – „egy csepp” („együgyű” erkölcsiségből fakadó) *reményt* nyert ki. Akármikor is ébresztette fel Hume Kantot „dogmatikus szendergéséből”, azokon a lapokon sem mulasztja el világossá tenni ugyanezt a kettős viszonyt, ahol elhíresült nyilatkozatát megteszi „ébredéséről”.

Az élelméjű férfiú azonban itt csak azt a negatív hasznót vette figyelembe, mely a spekulatív ész túlzott igényeinek mérsékléséből arra nézve származhatnék, hogy teljesen lezárhassuk az emberi nemet csak összezavaró, rengeteg, véget nem érő és nyomasztó vitát; ámde ezenközben szem elől tévesztette azt a pozitív kárt, mely abból származik, ha megfosztjuk az észet ama legfontosabb távlatoktól, amelyekre tekintve egyedül ő képes az akarat számára minden törekvésének legfőbb célját kijelölni. (Kant 1999, 10 l., AA IV. 258)

Nem holmi korrekcióról van szó: a kijelentés két fele az egész kanti rendszer két oldalát foglalja össze (ha kapcsolódásuk módját nem is adja vissza). Azt az esetleges véleményt pedig, hogy csak a kritikai korszak Kantja beszél így, aki rég túljutott a *Szellemlátó* idejének „krízisén”, már a művet záró „gyakorlati következtetés” tarthatatlanná teszi.

Ezért ha hatásokat vagy legalábbis rokonságot keresünk, akkor találóbbnak érzem Locke *Értekezését* szóba hozni. Hiszen annak célkitűzése is pontosan az *emberi tudás* eredetének, bizonyosságának és terjedelmének felkutatása értelmi képességeink vizsgálata révén, mégpedig abból az indítékból, hogy hasztalan ne keressünk számunkra elérhetetlen igazságokat, hanem – megnyugodván tudatlanságunkban egyéb területen – haszonnal alkalmazzuk gondolkodásunkat Teremtőnk és kötelességeink megismerésére. Mindez ugyanakkor – és ez döntő fontosságú különbség Hume-hoz képest – tudás és vélemény határvonalának *biztos* megvonását, tudásunk horizontjának világos és éles meghatározását követeli, amelyhez

másfelől *matematikai bizonyosságú* szabályokat tartalmazó *erkölcstan* csatlakozik (Locke 2003, 31–35, 621 sk., I. I. 2–7, IV. III. 18).³⁹

Bizonyos, hogy miként Kant szkepszise nem jelent szkeptikus Kantot, úgy empirizmusa sem jelent empirista Kantot, itt sem, később sem. Éppen az 1765-ös esztendő utolsó napján (nem sokkal a *Szellemlátó* befejezése után) számol be arról Johann Heinrich Lambertnek, hogy hosszú évek töprengése során megbizonyosodott a filozófiában, de főképp a metafizikában követendő ama *módszer* felől, amely megszabadíthat a tudás káprázatától és a filozófusok közt azért pusztító viszálykodástól

mert nincs közös mértéke az ítélkezésnek, hogy fáradozásaikban összhangot teremtsen. Azóta az előttem álló minden vizsgálódás természetéből észreveszem már, mi az, amit tudnom kell ahhoz, hogy valamely különös kérdés megoldásával szolgálhassak, és hogy az ismeretek milyen fokát szabja meg az, ami adott, úgyhogy bár az ítélet korlátozottabb annál, ahogy közönségesen ítélni szoktak, ám határozottabb és biztosabb is. (614, AA X. 56)

Határozottságot és *biztosságot* a *korlátozás árán* nyújtó eljárását előzetesen bizonyos „példákon” szándékozik bemutatni, nevezetesen olyan értekezések kiadását tervezi („melyek anyaga készen áll”), mint a természet-, illetve a gyakorlati bölcsélet *metafizikai alapelemei* (614–615, AA X. 56).

Ennek és a tőle megszokott szigorúságnak megfelelően Kant a *Szellemlátó*ban is világossá teszi, hogy a sokat emlegetett „határt itt nem vontat[...] meg pontosan” (504, AA II. 368). Az „elméleti következtetésben” ugyan azt olvastuk: a szellem fogalma annyiban *kimeríthető* a szó negatív értelmében, amennyiben „a legnagyobb bizonyossággal” jelöli ki belátásunk határait, így válván a *szükségszerű* emberi tudatlanságról szóló tanfogalommá. De ez egyelőre csak ígérete a korlátozó célzatú metafizikának. Még e „különös kérdés” esetében sem láttuk be pontosan, „vajon megoldható-e a feladat abból, amit tudhatunk”. A szigorú határmegvonás problémája már kifejezetten a „kopernikuszi fordulathoz” kapcsolódik, amely tehát a metafizikát átalakítani hivatott terv *megvalósításához* tartozik, és a II. részben foglalkozunk

³⁹ Egyéb, külsődleges szempontok és jelek is utalnak Locke-hatásra ekkoriban. Leibniz *Újabb értekezéseinek* 1765-ös megjelenése az angol filozófus eszméinek újragondolására is készíthetett (amelyre bővebben is kitérünk a II.2.D. szakaszban). Esetleg erről tanúskodik Lambert megjegyzése Kantnak 1766. február 3-án írt levelében: „Locke jó nyomon járt, amikor megismerésünkben azt kutatta, ami egyszerű”; és talán egy 1764–66-ra datált kanti reflexió is: „Úgy látszik, Locke megszagolta a szintetikus és analitikus ítéletek közti különbséget az emberrel kapcsolatos vizsgálódásában” (619–620, R 3738: 845, AA X. 66, AA XVII. 279).

vele. A *moralitás megalapozását* azonban nemcsak előrejelzi Kant, hanem egy lehetséges módját is körvonalazza a mű fent elemzett kitérőjében.

A *Szellemlátó* fő motívumai, az egyszerűség és az egyszerű ember tisztelete, a tudással kapcsolatos mértékletesség és szkepszis, valamint mindebből a metafizika tudományára háruló feladat az utókor számára jól felismerhetőek a *Megfigyelésekhez írt Megjegyzésekből*. Ráadásul úgy, hogy itt maga Kant ad számot a gondolkodásmódjában bekövetkezett fordulatról. A méltán sokat idézett szöveghely szerint őt, a született kutatót mindig is a tudás vágya ösztönözte, és elérése töltötte el meglelégedéssel.

Volt idő, mikor úgy hittem: egyedül ez válhat az emberiség becsületére (*Ehre der Menschheit*), s megvetettem a mit sem tudó csöcseléket. *Rousseau* igazított helyre. A szemfényvesztő fölény eltűnik, megtanulom tisztelni az embereket (*die Menschen ehren*) [...]. (361, AA XX. 44)

[...]

Csak *Rousseau* úr tanításával érhető el, hogy a legtudósabb filozófus, minden tudásával együtt, őszintén, s a valláshoz való folyamodás nélkül ne tartsa jobbnak magát a közönséges embernél. (400, AA XX. 176)

A tudásról, tudományról és funkciójukról alkotott fogalmak is a helyükre kerülnek.

Nem szabad azt mondanunk, hogy a természet szólít bennünket a tudományok művelésére, mert ilyen jellegű képességeket adományozott; hiszen a tudományos kedv lehet mesterkélts is. [...] sokkal inkább így kell vélekednünk: rendelkezünk egyfajta értelmi képességgel, mely túlmutat az ebben az életben betölthető rendeltetésünkön, ennek folytán lennie kell egy másik életnek is. Ha e másik életet itt próbáljuk megvalósítani, rosszul teljesítjük szolgálatunkat őrhelyünkön. (358, AA XX. 38)

[...]

Az ember legfőbb föladata azt tudni, hogyan töltheti be megfelelő módon a számára kijelölt helyet a teremtésben, s az, hogy helyesen értse: minek kell lennie ahhoz, hogy ember legyen”. (360, AA XX. 41)

Az ember számára leginkább szükséges tudomány az, amely erre tanítja meg, „és bármily parányinak vagy bármilyen fogyatékosnak érezze is magát ekkor, mégis kiválóan alkalmas lesz kijelölt posztjára, mert éppen az, aminek lennie kell” (362, AA XX. 45–46). „Azt mondhatnók: a metafizika az emberi ész korlátairól szóló tudomány” (401, AA XX. 181). Ugyancsak megvan az erkölcsiségen alapuló vallás gondolata: „Isten ismerete vagy *spekulatív*

jellegű, ami bizonytalan és veszélyes tévedésekkel járhat, vagy morális, melyre a hit segítségével tehetünk szert. Akinek ilyen a hite, csak olyan tulajdonságokat gondol Istenben, melyek a moralitásra irányulnak” (365, AA XX. 57).⁴⁰

A *Szellemlátóban* ezeket a gondolatokat Kant nemcsak először publikálja, hanem a szóban forgó tudomány tervezetével és ígéretével is előáll. Ha szabad élnem kedves metaforájával: „a tapasztalat révén éretté vált ész”, megismervén immár, hogy szerelmesének „milyen a természete”, itt fogad nyilvánosan örök hűséget a metafizikának⁴¹ – és válik Kant plátói szerelméből szókratészi házasság, majdan bő gyermekáldással.

A most következő II. részben a sokszor felületesen torzszülöttnek nézett és mindig is tudathasadásosként kezelt első csemetét, a négy évvel későbbi *Székfoglaló értekezést* fogom alaposabban megvizsgálni.

⁴⁰ E szövegek fordítójának, Czeglédi Andrásnak „vallomása” igazán szívemből szól. Magam is képviselem és igyekszem kifejteni könyvemben leghatározottabb téziseit a Rousseau-hatásról, a 60-as évek közepének antropológiai fordulatáról, annak szerepéről a kritikai filozófiában, a kontinuitásról (lásd Czeglédi 2016, 182–188, 192–193).

⁴¹ Hogy e nyilvánosságot komolyan kell vennünk, azt jól mutatja a Mendelssohnnek 1766. február 7-én (két hónappal a már többször idézett előtt) írt levél, melynek kíséretében elküld néhány példányt az „ábrándból”. Igaz, írásáról úgy beszél, mint amely inkább hevenyészett vázlatát (*Entwurf*) tartalmazza annak, mi módon kellene ítélnünk a benne tárgyalt kérdésekben, mintsem annak kifejtését, mindazonáltal nemcsak hogy a berlini filozófus ismertségére apellál, de mindjárt meg is kéri, adjon át egy-egy példányt az általa megnevezett fél tucat „jó koponyának”, köztük az esztéta Johann Georg Sulzernnek, valamint Lambertnek, akiről még sok szó esik a III. és IV. részben (AA X. 68).

II. A METAFIZIKA PROPEDEUTIKÁJA: A SZÉKFOGLALÓ ÉRTEKEZÉS

Amikor Kantot 1770-ben kinevezik a königsbergi egyetemen a logika és a metafizika rendes tanárává, akkor székfoglaló értekezésként természetesen olyan munkát nyújt be, amelynek ki kell elégítenie a legkomolyabb tudományos elvárásokat. A latin nyelvű disszertációtól nemhogy a *Szellemlátót* jellemző iróniát nem várhatjuk, de bizonyára az is teljesen rendjén való, ha a szerző kimondottan hagyományos stílusú metafizikával áll elő. Ezt nyilván minden értelmező figyelembe veszi, mégis általános értetlenség övezi az értekezés bizonyos alapvető gondolatait, és magyarázatra szorulónak tartják az állítólagos fordulatot.

Ha kimondottan az *Egy szellemlátó álmai* negatív következtetéseire gondolunk, akkor a négy évvel későbbi *Székfoglaló értekezésnek* már a címe is meglepő, hiszen azt sugallja, hogy a meghirdetett (és majdan megvalósított) tervvel szöges ellentétben Kant áthágja vele „az emberi ész határait”: *Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható [intelligibilis] világ formájáról és elveiről*. A metafizika itteni meghatározása szerint a *tiszta értelem használatának elveit* tartalmazó első filozófia, és az értelmi ismereteknek most is *kettős célt* tulajdonít, mint a *Szellemlátóban*, ám furcsa módon fordított hangsúllyal. Egyik céljuk az *önvizsgálat*, de azért, hogy a gondolati tárgyaktól az érzéki képzeteket „távol tartsák”, s így a tudományt „a tévedések által való megfertőződéstől megóvják”. Négy évvel korábban éppen az volt a fő mondanivaló, hogy érzéki adatok hiányában a gondolati tárgyokról szóló vélt tudomány agyrémekhez vezet, ami ellen csakis a *tapasztalat* nevű „fertőzés” óvhat meg. Másrészt pedig a korábbi mű „csalódásával” ellentétben most a metafizika *pozitív céljaként* is határozottan kijelöl egy – *horribile dictu*: „*dogmaticus*” – tant (9. §, 534, AA II. 395).

Mindez megfelel a műről alkotott szokásos képnek, mely szerint Kant az érzéki és az értelmi megismerés képességeinek szétválasztásával és a szemléleti formák elméletével nagy lépést tett ugyan kritikai fordulata felé, de az elkülönítés metafizikát szolgáló módszerével egyúttal valamiféle „platóni” intelligibilis világra vonatkozó ismeretek lehetőségét véli megteremteni. Teszi pedig ezt az újonnan bevezetett „tiszta eszmék”, azaz a „reális” értelemhasználat révén „megadott” fogalmak jegyében (élesen szembeállítva az empirikus fogalmakkal). Ezért úgy tűnik, ezekben találta meg azokat az „adatokat”, melyeket a *Szellemlátó* idején még hiányolt vagy számunkra elérhetetlennek tartott.⁴²

Magam azonban úgy gondolom, nincs akadálya annak, hogy a *Szellemlátóban* kinyilvánított terv részeként tekintsük a *Székfoglalót*, ha figyelembe vesszük a későbbi mű alapvetően

⁴² Lásd például Cassirer 2001, 111 sk., 119 sk., 127; Tengelyi 1988, 55; Allison 2015, 4, 55, 59 skk.

negatív, az észismereteket vizsgáló-cáfoló funkcióját és a korábbiak pozitív, morális céljait is. Az I. részben látottak alapján nem tarthatjuk újnak sem a „két világ” gondolatát, sem a fontosságát. Ebben a II. részben első feladatunk annak tisztázása lesz, milyen értelemben kötelezi el magát a *Székfoglalóban* Kant a *tisztán értelemmel megismerhető* dolgok és világuk létezése mellett. Tekintve azonban, hogy az értekezés egy olyan „próbatanulmány” (*specimen*), amely a metafizika „előkészítő tudományához” (*propaedeutica*) tartozik, amennyiben „az érzéki ismeretnek az értelmetől való megkülönböztetésére tanít” (8. §, 534, AA II. 395), fő kérdésünk az lesz, hogy mennyiben előlegezi meg az *értelemről* itt adott koncepció a majdani *Kritikáét*.

A *Székfoglaló értekezése* öt részre, illetve 30 paragrafusra oszlik. A legelső paragrafus olyan jól összefoglalja a haladásom menetét adó szempontokat, hogy érdemes lesz bevezetésként külön tárgyalni. Az értekezés első része, amely „A világ fogalmáról általában [*generatim*]” címet viseli, a következő meghatározással indul: „Egy szubsztanciákból összetett dolog [*compositum*] esetében, miként a fölbontásnak [*analysis*] csak olyan rész szabhat határt, amely már nem egész, amely tehát EGYSZERŰ, akként az összetevésnek [*synthesis*] csak olyan egész, amely már nem rész, vagyis a VILÁG” (1. §, 523, AA II. 387). Kant mindjárt ezután jelzi, hogyan is kapcsolódik a választott téma a disszertáció propedeutikai feladatához. A fenti definícióban (pontosabban *expositióban*) ugyanis, mint írja, „a fogalomnak elménk természetéből való *kettős származására* is tekintettel voltam, mert ennek figyelembevétele a példa erejével segítheti a metafizikában követendő módszer mélyebb megértését” (uo.). A kétféle világ elveinek meghatározása tehát egyben *elménk képességeinek* vizsgálatához és a metafizika *módszeréhez* kapcsolódó „példa”.

Magát a két *világfogalmat* és elkülönítésüket az értekezés I. részének 2. paragrafusa, valamint III. és IV. részének erre vonatkozó szöveghelyei alapján fogom szemügyre venni az 1. fejezetben. Arra keresem a választ, hogy mennyiben kell a műben *két különböző*, illetve mennyiben lehet *egyetlen* világra gondolnunk *két fogalom* alatt.

A képzetek *elméből* való származása a disszertáció II. részének témája, Kant azonban már itt megvilágítja a kettősség értelmét a világ fogalmának esetében.

Más dolog ugyanis adott részekből kiindulva az egész *összetevődését* [*compositio*] az értelemnek egy elvont fogalmával fölfogni [*concipere*], s megint más ezt az általános *fogalmat* – mintegy az észnek valamiféle problémáját – az érzéki megismerő képességgel *kibontani* [*exsequi*], vagyis azt külön szemléletben [*intuitu distincto*] konkrétan megjeleníteni. Az előbbi az *összetevődés* általános fogalma révén történik – amennyiben tudniillik e fogalom alá (egymással kölcsönös kapcsolatban)

sok dolog tartozik –, tehát egyetemes értelmi képzetek [*ideas*] segítségével megy végbe; az utóbbi viszont az idő *feltételeire* támaszkodik – amennyiben ugyanis az összetett dolog fogalma származtatásos úton [*genetice*], azaz ÖSSZETEVÉS révén [*per SYNTHESIN*], az egyik résznek a másikkal történő szukcesszív hozzákapcsolása által lehetséges –, és a *szemlélet* törvényeihez tartozik. Ugyanígy, ha adott egy szubsztanciákból összetett dolog, akkor – az *összetétel* értelmi fogalmát általánosan tagadva – könnyen eljutunk az egyszerű részek eszméjéhez [...]. Mindez azonban a szemléleti megismerés törvényei szerint nem történik meg, vagyis nem szűnik meg minden összetétel, hacsak az adott egésztől visszafelé az összes *lehetséges rész*ig tovább nem haladunk, tehát fölbontást [*per analysin*] nem végzünk – ez azonban ismét csak az idő feltételeire támaszkodik. [...] ezért sem a fölbontás, sem az összetevés nem lesz teljes – s így sem az előbbi révén az egyszerű, sem az utóbbi révén az egész fogalma nem jön létre [*emerget*] –, hacsak mindkettő véges és pontosan megadható idő alatt el nem végezhető [*absolvi possit*]. (1. §, 523–524, AA II. 387–388)

Az elme természetéből való „kettős származást”, vagyis érzékiség és értelem megkülönböztetését a 2. fejezetben fogjuk tárgyalni. Szeretném előzetesen is felhívni a figyelmet arra, ami a két képesség megítélését illetően már ezen a „példán” helyes megvilágításba helyezi az elhíresült „fertőzés” metaforát. Egyrészt érzéki megismerő képességünk révén, az idő feltételeire támaszkodva *ugyanazokat* az általános fogalmakat bontjuk ki és jelenítjük meg szemléletben, mint amelyeket értelmünkkel felfogunk – azaz bontanánk ki és jelenítenénk meg, ha elménk képes volna rá, ám e két fogalom esetében ez teljes mértékben „nem történik meg”. Tehát az értelem elvont fogalmai bizonyosan vonatkoznak a *megjelenő* dolgokra, hiszen ezek a fogalmak azok, amiket elménk *szemléletben* igyekszik ábrázolni, és ezt többnyire képes is véges idő alatt elvégezni.

Másrészt – és ez már az V. rész témáját, a módszert érinti – mivel a szemlélet törvényei szerinti visszafelé, illetve előrehaladásnak nincs határa, „a filozófus keresztjének bizonyul”, ha állapotok véget nem érő sorát egésszé próbálja összefogni. Ám érezhető, hogy a szemléletben végzett elmeműveletek (analízis, szintézis) munkája – az itt elvégezhetetlen feladat ellenére – nincsen leértékelve: „érzéki ismeretek lehetnek igen világosan körülhatároltak [*distincta*]”, ahogy mintaképük a geometria példája mutatja, írja később Kant egy módszerét is megvilágító helyen (7. §, 533, AA II. 394 sk.).

Szinte inkább a *tiszta értelem könnyedsége* az, ami gyanús. A végtelen vagy a folytonosság (az ész „valamiféle problémái”) eszméihez az értelem a maga elvont fogalmaival „könnyen eljut”, felfogásuk „megtörténik”, sőt a feltétlen teljesség pusztán negatív módon kifejezve (mint a definícióban) „mindennapos és könnyen hozzáférhető fogalom látszatát kelti” (1., 2.

§, 524, 528, AA II. 387, 391). Ez pedig az egyetemes elvont fogalmak tárgyainak könnyelmű feltételezéséhet vezethet.

Mivel egyébiránt észérvekre épülő meggondolással könnyen belátható, hogy ha egyszer szubsztanciákból összetett dolgok az érzékek tanúsága szerint vagy bármely más módon adva vannak, akkor egyszerű részeknek, valamint a világnak úgyszintén adva kell lenniök, ezért definíciókban a szubjektum természetéhez tartozó okokra is rámutattam, nehogy a világ fogalma önkényes és – amint a matematikában szokás – pusztán további következtetések levonása kedvéért kiesztelt fogalomnak hasson.⁴³ Hiszen az elme, miközben figyelmét az összetett dolog fogalmára fordítja – végezze akár annak fölbontását, akár annak összetevését –, magának határpontokat követel, ahol eljárását megkezdve avagy befejezve megpihenhet, s ilyenek meglétét eleve fölteszi. (1. §, 525–526, AA II. 389)

Ha szubjektumunk természetének érzéki oldalára nem vagyunk tekintettel, akkor elménk könnyen meggyőző olyan „határpontok” meglétéről, melyeken észérveink (meg)nyugodhatnak.

Másfelől viszont sokan a szemléletbeli megjeleníthetetlenség miatt egyenesen *elvetik* a folytonos mennyiség és a végtelen fogalmait. Kant meggyőződése, hogy (nem csupán e két fogalom miatt) „a legnagyobb fontossággal bírhat figyelmeztetni” e fonák érvelésben rejlő „legsúlyosabb” tévedésre.

Ami ugyanis az értelem és az ész törvényeibe *ütközik* [*repugnat*], az teljességgel lehetetlen; ami viszont – a tiszta észnek lévén tárgya – egyszerűen csak *nem tartozik* a szemléleti megismerés törvényei alá, az korántsem az. Mert ez az érzéki és értelmi képességünk közti egyenetlenség [*dissensus*] (e képességek természetét a továbbiakban majd kifejtem) semmi egyébre nem mutat, mint hogy *elménk azokat az elvont eszméket, amelyeket az értelemtől megtermékenyítve kihord* [*ab intellectu acceptas fert*], *egyedi eseten ábrázolni* [*in concreto exsequi*] és *szemléletre váltani* *gyakorta nem képes*.⁴⁴ Ez a szubjektív összekülönbözés [*reluctantia*] azonban, amint az többnyire történni szokott, valamiféle *objektív* összeütközés [*repugnantia*] látszatát kelti, és ez az óvatlanokat könnyen megtéveszti, úgyhogy ők azután az emberi elmének szabott korlátokat a dolgok lényegét behatároló korlátoknak veszik. (1. §, Tengelyi 1988, 182, Kant 2003, 525, AA II. 389)

⁴³ A matematikában ugyanakkor jogosult valami ilyesfajta „önként” – mondta már korábban s mondja majd a *Kritikában* is Kant (258 skk., AA II. 276 skk.; Kant 2004a, 577, A729–730/B757–758), és éppen a jelen műben igazolja először ezt a jogosultságot a tiszta szemléleti formák révén.

⁴⁴ Hasonlóan a *Szellemlátó* finom utalásához az „ideális fogantatásra” (lásd az I.1.E. szakasz végét), most is felmerülhet bennünk, hogy Kant mindenekelőtt a legfőbb *ideákra* tekint, és a metafizika végső feladataként azok meghatározására, illetve megvalósítására való képességünk vagy képtelenségünk megállapítását tűzi ki – s ennek keretében azt is, hogy az utóbbiból ne kreáljunk mindjárt *lehetetlenséget*.

Ami tehát a *tiszta ész tárgya* titulusra aspirál, annak csakis az értelem és az ész törvényei alá kell tartoznia, de a szemléleti megismerés törvényei alá egyáltalán nem, és ennek eleget tenni „korántsem [*non item*]” *teljességgel lehetetlen*. Például a szukcesszív vagy az egyidejű mellérendelés totalitása „ha érzékileg fölfoghatatlanok is, ettől mint értelmi fogalmak nem szűnnek meg. Ez utóbbi – tehát az értelmi – fogalomhoz pedig elegendő, ha egymással mellérendelésben álló dolgok bármilyen módon adva vannak, s ha valamennyiüket egyvalamihez tartozónak gondoljuk” (2. §, 529, AA II. 392). Hogy ez viszont – másfelől – még nem jelenti a megismerését, vagy akár a *lehetőségét* is egy intelligibilis tárgynak, arról már láttuk, hogy a hangnemen túl kifejezetten is figyelmeztet rá Kant még ebben a részben.

A 3. fejezetben elemezzük részletesen a Kant számára kulcsfontosságú *módszert*, amelyen ez a *kétirányú* kritika is alapszik. Vizsgálatunkból ugyanakkor az is ki fog derülni, hogy ez a módszer nemcsak a kétféle megismerőkéességünk szétválasztására tanít, hanem *összekapcsolásukra* is, mégpedig oly módon, hogy a tiszta filozófia alapfogalmai már a *Székfoglaló értekezés* szerint is a *tapasztalat lehetőségfeltételeinek* bizonyulnak. Pontosan ezáltal talált Kant az *értelem tiszta fogalmaiban* olyan eszközt, amely alkalmas a két világ sajátos elveit rögzítve egyrészt pontosan meghúzni a *tapasztalati megismerés határait*, másrészt – egyelőre csak sejtetett és csak majd jóval később nyilvánosságra hozott módon – a *tapasztalaton túli* ismereteknek alapul szolgálni.

1. Egy vagy két világ?

Amikor egy 1784-es metafizikai előadásán a világ fogalmát elemezve Kant saját *Székfoglaló értekezését* ajánlja a témához, a lejegyzés szerint hozzáteszi valamit, amit láthatóan mellékesnek szánt, számunkra mégis sokat mond. „Egy külföldi [filozófus] rajongásnak nevezte, ha az intelligibilis világról talál beszélni valaki. Holott épp ellenkezőleg, hiszen ezen nem egy más világot értünk, hanem ugyanezt, ahogy értelmekkel elgondolom” (Kant 2013, 384, AA XXIX. 850). Ez teljességgel ellentmond a művel kapcsolatos „bevett” nézetnek, amely szerint Kant kifejezetten egy másik (nem az érzéki) világra utalt a kérdéses fogalommal. Ebben a fejezetben pontosan ezt a problémát igyekszem tisztázni a mű kimondottan a *világfogalomhoz* kapcsolódó szöveghelyeinek segítségével.

A világ fentebb idézett definíciójának nem a szó közkeletű jelentésével kell összhangban lennie, hanem „az úgyszólván semmi egyéb, mint az ész törvényei szerint fölvetődő, proble-

matikus kérdés: miként is olvadhat össze több szubsztancia [valami] eggyé,⁴⁵ s milyen feltételeken alapszik az, hogy ez az egy másnak nem része?” (2. §, 526, AA II. 389).⁴⁶ A benne figyelembe veendő mozzanatok között Kant az (általában a *synthesis* kifejezéssel jelölt) *elmebeli származáson* és a *mindenségen* (*universitas*) kívül külön megfontolás tárgyává teszi a világ *anyagát*, vagyis részeit, a szubsztanciákat, és *formáját*, azok összetételét is. Az utóbbi fogalom közvetlenül a mű címében megjelölt célra irányul, és némi előkészület után kapunk is egy előzetes választ.

Először is, a szubsztanciáknak az a kapcsolata, amely a világ formáját adja nem az ok és okozat viszonya szerinti alárendelésükben, hanem a *mellérendelés* kölcsönös viszonyában áll, ahol egymásnak – egyszerre meghatározóként és meghatározottként – kiegészítői. Másodszor, e mellérendelés nem a szubjektum képzeiteinek önkényesen összekötött egésze, amelyet persze „minden nehézség nélkül alkothatunk”, de az egy gondolattal körülkerített ideális egység még nem lenne annak az egésznek a képze, amelyről itt szó van, azaz *reális* és objektív mellérendelés. „A világ *lényegi* formáját alkotó összeköttetést [*nexus*] ellenben a világot alkotó szubsztanciák egymásra gyakorolt *lehetséges behatásai* elvének tekintjük”. Az *aktuális* behatások, ahogy a szubsztanciák akcideneciái és módosulásai is, a világ *állapotához* tartoznak, nem a lényegéhez, mert már okaik, a kívülre ható erők maguk is feltételezik az említett elvet. Utóbbi tehát „a világ számára *lényegi forma*, ezért *nem változó*, s nincs alávetve semminő átalakulásnak”. Egyrészt azon *logikai oknál* fogva ilyen, hogy minden változás (*mutatio*), így a világ egymásra következő (*successivos*) állapotai is feltételezik a részekén túl a jellemző összetétel, az alapforma azonosságát is. Másrészt „leginkább [*potissimum*]” ama *reális ok* következményeképpen is, hogy a dolgok eltérő (*variabilia*) meghatározásainak és az állapotok esetleges és átmeneti formáinak legelső benső és örök elve saját természetétől fogva változatlan, állandó (2. §, 527, AA II. 390). Majd az *intelligibilis* világ elvével foglalkozó IV. rész fogja tárgyalni, vajon levezethető-e a szubsztanciák (ott bizonyított) „közös okából” az *általában* vett világnak ez a formája.

⁴⁵ *in unum* – *valami* eggyé, tehát nem arról van szó, hogy a világ maga is szubsztancia lenne.

⁴⁶ Metafizikai előadásainak racionális kozmológiai részében Kant hasonlóképpen határozza meg a világ fogalmát és bontja ki a definíció egyes szavainak jelentőségét („csupa ontológiai fogalom”), összefüggésben elménkből való „kettős származásával”, és az ebből fakadó problematikus, illetve problémátlan voltával (Kant 2013, 76 skk., 383 skk.; AA XXVIII.195 skk., XXIX. 849 skk.). „Az egyáltalában vett világ fogalma egyike az érzéki világ ész által eszközölt korlátozásainak”, és érthető, hogy a kozmológiában „az értelemmel fölfogható világról csak kevés szó esik”, annyi tudniillik, amennyi a meghatározásból kifejthető. Márpedig abban „absztrahálok attól a módtól, ahogy a szubsztanciáknak ezt az egészét szemlélnem kellene, és nem találok ellentmondást ebben az észeszmében”. „A világmindenség fogalma pusztán probléma, észfogalom, amelyet *in abstracto* könnyedén elgondolhatok, ám *in concreto* sohasem adhatok meg” (Uo. 381, 384, 389, 386; AA XXIX. 848, 850, 853, 851).

Úgy tűnik mindenesetre, hogy Kant a kétféle világ *formájáról* és *elveiről* szóló mű címét nem véletlenül választotta meg így, egyes illetve többes számot használva (*De... forma et principiis*). Az általában vett világnak *egységes* formája a szubsztanciák összeköttetése, mellérendelése, ám ez kétféle elv szerint lehetséges, létrehozván a két – különböző *vagy* különbözőképpen tekintett – világot. E kettőség megjelenik már itt is a „logikai” és „reális” ok különbségében: előbbi a minden változás, időbeli egymásra következés során „megmaradó” (*manens*) világ *feltételeire* utal, utóbbi arra, hogy a dolgok „variábilis meghatározásainak” *benső elve* „természettől, vagyis saját magától fogva [*se ipsa*] változatlan”.

Mostani kutatásunk fő tárgya az imént kiemelt „*vagy*”, s ehhez is fontos adalékkal szolgál a világ formájáról mondottakat záró igencsak megfontolandó figyelmeztetés.

Akik pedig eme vizsgálódásokat fölöslegeseknek vélik, azokat megtéveszti a *tér* és az *idő* fogalma, mintha ezek tudniillik máris olyan maguktól adott és eredeti feltételek volnának, amelyek folytán minden további elv nélkül nem is csupán lehetséges, de egyenesen szükségeszerű lenne, hogy több valóságos dolog [*actualia*] egymásra kölcsönösen összetartozó részekként vonatkozzék, s együttesen egésznek alkossanak. Ám a továbbiakban kimutatom, hogy ezek a legkevésbé sem *észfogalmak*, és semminemű összeköttetésnek nem objektív *eszméi*, hanem *megjelenő tárgyak* [*phaenomena*], s az egyetemes összeköttetés valamiféle közös elvéről tanúskodnak [*testari*] ugyan, ám magyarázatával [*exponere*] nem szolgálnak. (2. §, 528, AA II. 391)

Azt egyáltalán nem rója föl tévedésként Kant, ha valaki a világ anyaga és formája fenti taglalása során *megjelenő dolgokra* mint szubsztanciákra vagy ilyenek összeköttetésére (állapotaira, változásaira) gondolt: legalábbis ezekre is vonatkoztak a kijelentések, és a legtermészetesebb rájuk gondolni. Az összeköttetés keresett „objektív” eszméje pedig esetükben egy *további* elvként lesz bizonyítandó a *tér* és az *idő mellett*.

Ugorjunk most a mű III. és IV. részéhez, amelyekben az érzékelhető, illetve az értelemmel fölfogható világ formaelveit tárgyalja Kant! Elsősorban arra a kérdésre keresünk választ, hogy mennyiben van itt szó két egymástól *szubsztanciálisan elválasztott* világról, és mennyiben *egyről*, amelynek esetében csak *fogalmi megkülönböztetésről* beszélhetünk. A III. rész rövid bevezető paragrafusa természetesen épít a világ formájáról általában mondottakra. „A mindenség formaelve [*principium formae*] az, ami tartalmazza azon egyetemes összeköttetés alapját [*rationem nexus universalis*], melynél fogva az összes szubsztanciák, valamint állapotaik egyazon egészhez, tudniillik a *világhoz* tartoznak”. Hogy az *állapotok* is a világhoz tartoznak, az nincs ellentmondásban az I. résszel: ez a mondat sem állítja, hogy *részként*, sem

azt, hogy a *lényegéhez* tartoznak hozzá. A „formaelv”, a forma elve általánosságban az, ami az összeköttetés, vagyis tehát a forma alapját tartalmazza, s a most következő megkülönböztetés szerint kétféle lehet.

Az érzékelhető világ formaelve az, ami tartalmazza az összes dolgok *egyetemes összeköttetésének* alapját, amennyiben azok *megjelenő tárgyak*. Az *értelemmel fölfogható világ* formája objektív elvet tekinthet magáénak [*agnoscit*], vagyis olyan okot, melynél fogva ez a forma magukban létező dolgok köteléke [*exsistentium in se est colligatio*]. Ha viszont a világot megjelenő tárgyként, vagyis az emberi elme érzékiségére való vonatkozásában tekintjük [*quatenus spectatur ut phaenomenon, h.e. respective ad sensualitatem mentis humanae*], akkor csak szubjektív formaelvet tekinthet magáénak, azaz a léleknek egy bizonyos törvényét, melynek folytán szükségszerű, hogy úgy lássék, minden, ami (sajátos minéműségénél fogva) érzékek tárgya lehet, *szükségszerűen* egyazon egészhez tartozik. Bármi legyen is tehát az érzékelhető világ formaelve, az a *valóságos* dolgokat [*actualia*] bizonyosan csak annyiban fogja át [*complectitur*], amennyiben föltehető róluk, hogy az *érzékek körébe vágnak* [*in sensus cadere*]; következésképpen nem fogja át sem az anyagtalan szubsztanciákat, amelyeket mint ilyeneket a külső érzékektől már definíciójuk is egyértelműen elzár, sem pedig a világ okát, amely nem lehet érzékek tárgya [...]. (13. §, 537–538, AA II. 398)

Jó volna, ha azt is megtudhatnánk mindjárt, hogy vajon (fordítva) az értelemmel fölfogható világ formaelve álfogja-e az *anyagi* szubsztanciákat. Mindazonáltal észrevehető, hogy Kant gondosan, vagy éppen magától értetődő természetességgel meghagyja az *egyszerre mindkét* világhoz tartozó tárgyak lehetőségét. Bizonyos *valóságos* dolgok – anyagtalanok nem, anyagiak talán igen – „sajátos minéműségüknél fogva” érzékek tárgyai *lehetnek*, föltehető róluk, hogy az érzékek körébe esnek. Szubjektív, érzéki formaelvhez tartoznak, *amennyiben* őket vagy akár *a világot* megjelenő tárgyként tekintjük. Nincs itt kizárva, hogy viszont ha *ugyanezen* tárgyakat az emberi elme érzékiségére való vonatkozás *nélkül* tekintjük, akkor „objektív” formaelv alá tartoznak, de még az sem, hogy úgyszintén beletartoznak a „magukban létező dolgok kötelékébe”. Lesz majd lehetőség határozottabb kijelentéseket tenni erről, illetve e két idézőjelbe tett kifejezés tartalmát közelebbről vizsgálni. Maradjunk azonban egyelőre az érzékelhető világ formaelveinél.

A következő két hosszú paragrafusból, amelyek az érzéki világnak, illetve „az emberi megismerésben minden érzékinek mintegy sémájául [*quasi schemata*] és feltételül szolgáló” (13. §, 538 – módosítva, AA II. 398.) két formaelvet, az időt és a teret tárgyalják, számunkra most elsősorban a *világra* vonatkozó következtetések az érdekesek. Ahogy párhuzamos

tárgyalásuk során más jellemzők esetében, úgy ebben a tekintetben is pontosan megfelelnek egymásnak a megállapítások.

Egyrészt világos, hogy semmilyen módon sem alkotják a világ anyagát. Sem az idő, sem a tér „*nem objektív és reális valami*, nem szubsztancia, nem akcicens és nem is reláció”. Hanem: az idő

az emberi elme természete folytán szükségszerű szubjektív feltétele tetszőleges érzékelhető dolgok meghatározott törvény szerint kialakítandó mellérendelésének (*sibi coordinandi*) [...]. Mellérendelést ugyanis szubsztanciák és akcidencek között egyaránt – akár az egyidejűség, akár az egymásutániség szempontja szerint – csak az idő fogalma révén létesíthetünk (*coordinamus*); ezért ennek fogalma mint formaelv amazok fogalmánál eredetibb. Ami pedig a relációkat illeti, [...] ezek is kizárólag időben meghatározható (*determinandos*) helyzeteket tartalmaznak [...]. (14. §, 540, AA II. 400)

A tér „*szubjektív és ideális jellegű*, de az elme természetéből állandó törvény szerint jön létre [*proficiscens*] mintegy sémájaként [*veluti schema*] minden lehetséges külső érzet kialakítandó mellérendelésének”. A dolgok érzékeink számára „csak a lélek azon erejének közreműködése folytán [*mediante vi animi*] jelenhetnek meg, amellyel az valamennyi érzéklete között egy természetébe oltott állandó törvény szerint mellérendelést létesít” (15. §, 544 sk., AA II. 403 sk.).

Két terminológiai megjegyzés kedvéért álljunk itt meg. Sokszor halljuk majd, hogy az idő, illetve a tér *forma*. Formája tudniillik érzéki képzeteknek, érzéki ismereteknek, szemléletnek, érzékiségünknek, a megjelenő tárgyakkal (lásd 4., 6., 12., 14–15. és 25. §, 530, 532, 536–537, 542–544, 556, AA II. 392–393, 394, 397, 401–403, 413). Ám *a világnak nem* formái, mert az nem más, mint a szubsztanciák *nexusa*, a tér és az idő pedig „*elvei*” ennek a formának: az érzéki képzetek, képességek, illetve tárgyak formáiként az (érzéki világbeli) összeköttetés alapját, *feltételét* adják. Tér és idő „szolgáltatják a szubsztanciák *commercium*ának alapzatát az érzéki világban”, olvashatjuk abban a már idézett előadásjegyzetben, ahol Kant saját disszertációjára hivatkozik (Kant 2013, 389, AA XXIX. 854). Jegyezzük meg továbbá, hogy az érzékiség formáit egyrészt „tulajdonképpen nem” *sémáknak* mondja Kant (4. §, 530, AA II. 393), másrészt (az előző két bekezdésben idézett helyeken) „mintegy” *sémáknak*. A szó még előfordul majd olyan funkcióban, ami a formákról most mondottakkal mutat összefüggést.

Az úgyszintén párhuzamos konklúziók szerint tehát az idő és a tér egyaránt „*az érzékelhető világ feltétlenül első formális elve*”. Az előbbi mint „minden érzékit tekintve elsődleges

fogalom révén szükségszerűen előáll [*oriatur*] ama formális egész, mely másnak már nem része: azaz a *világ mint megjelenő tárgy*"; az utóbbi „lényege szerint egyetlen, minden lehetséges külsőleg érzékelhető dolgot átfogó, s ekképpen a *világegyetem [universitas]*, tehát egy olyan egész elvét alkotja, amely másnak már nem lehet része” (14. §, 542, 546, AA II. 402, 405). Az úgyszólván kopernikuszi félfordulat általános kimondása pedig így szól: „az érzékiség törvényei lesznek a természet törvényei, *amennyiben ez tudniillik az érzékek körébe esik [leges sensualitatis erunt leges naturae, quatenus in sensus cadere potest]*” (15. §, 545, AA II. 404).

Ezekből a kijelentésekből úgy tűnik, e két formális elv révén a mű a címében jelzett feladatot az érzékelhető világ tekintetében meg is oldotta. Az érzéki világnak olyan abszolút feltételeit tárta fel a III. rész, amelyek minden végrehajtott vagy létrehozott, illetve végrehajtandó, „kialakítandó” mellérendelésnek (így e világ *mindenségének, universitasának* is: 2. §, 528, AA II. 391) szükségképpen alapul szolgálnak. Mivel azonban *a világ formája* – általában, így az érzékelhető világ esetében is – *szubsztanciák* mellérendelésében áll (2. §), talán jobb az óvatosabb fordítást követve így választani meg a szórendet: „az érzékiség törvényei a természet törvényei lesznek” (Tengelyi 1988, 160, 211. jegyzet) – miközben talán vannak még *további* alapvető törvényei az érzékelhető világnak is.

Nem véletlenül ismétli meg Kant még hangsúlyosabban az általában vett világ formájának vizsgálata kapcsán mondott figyelmeztetését mindjárt a IV. rész kezdeteként, mikor az *értelemmel fölfogható* világ formaelvére tér rá.

Akik a teret és az időt úgyszólván az összes lehetséges szubsztancia és állapot valamiféle reális és feltétlenül szükségszerű kötelékének vélik, azok azt hiszik, egyébre már nincs is szükség annak megértéséhez, hogy miként állhat fenn sok létező dolog között olyan eredendő kapcsolat, mely a lehetséges behatásoknak elsődleges feltétele s a világegyetem [*universum*] lényegi formájának elve lehet. Minthogy ugyanis nézetük szerint minden, ami létezik, szükségképpen valahol van, ezért ők fölöslegesnek tekintik annak vizsgálatát, hogy a dolgok miért is vannak ott [*praesto sint*] egymás számára bizonyos módon, mondván, hogy a mindent magába foglaló tér egyetemességéből [*universitas*] ez már magától adódik. Valójában azonban ha el is tekintünk attól, hogy a tér fogalma, mint már bizonyítottuk, inkább a szubjektum érzéki törvényeire, mintsem maguknak a tárgyaknak a feltételeire vonatkozik, s ha annak a legteljesebb mértékben realitást tulajdonítunk is, az akkor is csupán az egyetemes mellérendelés szemléletileg adott lehetőségét fogja megjelölni, tehát ugyanúgy érintetlenül hagyva azt a másik, csupán az értelemmel megválaszolható kérdést, hogy *milyen elven is nyugszik maga ez a reláció, mely az összes szubsztancia között fönnáll, és szemléletileg tekintve a tér nevet viseli.* (16. §, 548, AA II. 406–407)

Akik meggyőződtek arról (mondjuk az előző, III. rész érvei nyomán), hogy a tér és az idő az összes lehetséges szubsztancia és állapot ideális, szubjektíve szükségszerű feltételei a szemléletileg végrehajtandó mellérendelések lehetővé tételére, nyilván azok *sem* (vagy ők még kevésbé) hihetik, hogy „egyébre már nincs is szükség annak megértéséhez”, miként állhat fenn a dolgok között *eredendő* kapcsolat, „miért vannak ott egymás számára bizonyos módon”, mi a világegyetem *lényegi* formájának elve. Továbbá, ha nem az összes lehetséges szubsztancia, hanem az összes *érzékelhető* dolog körére szorítkozunk, akkor meglehet igaz, hogy minden, ami létezik, szükségképpen valahol és valamikor van, de ettől még nem válaszoltuk meg a világ formájának, vagyis a *szubsztanciák viszonyának* alapjára vonatkozó kérdést még az *anyagi* szubsztanciák tekintetében sem.

A bíráló tehát arra vonatkozik, hogy a dolgok közti kapcsolat, a világ lényegi formája nem állhat *pusztán* a tárgyak tér vagy időbeli voltából, és ez legalábbis sugallja, ha logikailag nem is implikálja, hogy az *érzékelhető* tárgyak közötti „eredendő” kötelék bizonyítása is beletartozik abba, amit Kant e rész feladatának tekint. A folytatás is megerősíti ezt.

Az értelemmel fölfogható világ formaelvére vonatkozó kérdés sarkpontja tehát ez: kideríteni, miként lehetséges, hogy *több szubsztancia egymással kölcsönhatásban [commercium] álljon*, s ezen oknál fogva egyazon egészhez, tudniillik a világhoz tartozzék. A világot pedig itt nem anyaga szempontjából vizsgáljuk – hogy tudniillik azon szubsztanciák, amelyekből fölépül, vajon anyagi vagy pedig anyagtalan természetűek-e –, hanem csupán formáját tekintve, hogy tudniillik miként jöhet létre egyáltalán [*generatim*] több szubsztancia közt összeköttetés s valamennyiből teljesség. (16. §, 548–549, AA II. 407)

Az *intelligibilis* világ formájának elvére vonatkozó kérdés ezek szerint *általában* a szubsztanciák összeköttetésének alapjára vonatkozik, beleértve az *anyagi* szubsztanciák kapcsolatát is. Mivel léteznek anyagi szubsztanciák (és Kant az I. részben arra is vigyázott, hogy a szubsztanciát ne azonosítsa a világ *egyszerű* részeivel, így annak sincs akadálya, hogy szubsztanciaként tekintsük érzéki világunk legközönségesebb tárgyait is), mely szubsztanciák érzéki és értelmi feltételek alá is esnek, két világhoz, amennyiben *kétféle formaelvhez* tartoznak egyszerre, ezért a két világ az általuk tartalmazott részek, azaz a szubsztanciák

szempontjából biztosan *nem diszjunkt*. Eszerint az értelemmel felfogható világ formaelve egyúttal az érzékié is.⁴⁷

Az értelmileg fölfogható világ formájáról és annak elvéről mondottaknál tehát ajánlatos figyelembe venni, hogy mindenfajta szubsztanciára gondolhatunk alkotórészként. Például mindjárt a folytatás kezdőszavai kapcsán leszögezhetjük: a *megjelenő* anyagi szubsztanciák ismerete biztosít bennünket arról, hogy a következő paragrafusok érvelése nem pusztán hipotetikus, mert valóban *adottak* számunkra szubsztanciák.

Ha adva van több szubsztancia [*Datis pluribus substantiis*], akkor a köztük lehetséges *kölcsönhatás elvét nem pusztán létezésük [existentia] alkotja*, hanem kölcsönviszonyaik megértéséhez ezenkívül még valami másra is szükség van. Pusztán fennállásuk [*subsistentia*] folytán ugyanis még nem szükségképpen vonatkoznak bármilyen másra, vagy legfeljebb csak saját okukra [*causa*]; az okozatnak az okkal való kapcsolata azonban nem kölcsönhatás, hanem egyoldalú függés. Így ha mégis kölcsönhatásra lépnek a többiekkel, akkor annak külön oka [*ratio*] van, mely ezt pontosan megszabja. (17. §, 549, AA II. 407)

Az előzőhöz hasonló tévedés lép fel a térre hivatkozás nélkül is a *fizikai behatás* „közönségesen” értett elképzelésében, amely azzal az elhamarkodott föltevésével, hogy „a szubsztanciák kölcsönhatásai és kívülre ható erői [*vires transeuntes*] pusztán létezésük folytán máris kellőképpen érthetőek”, egyenesen „elvetése minden filozófiai rendszernek, akárha az a tárgyban fölösleges volna”. Kant szerint csak a szubsztanciák kívülre ható természetes erőinek *rendszere* magyarázhatja olyan *commerciumukat*, amely *reálisnak* mondható, „s melynél fogva a világ egésze is megérdemli, hogy reálisnak, ne pedig ideálisnak vagy képzeletbelinek nevezzük” (uo.).

A következő néhány paragrafusban bizonyítja, hogy ha adott egy *világ*, akkor következtethetünk összes *részeinek egyetlen közös okára*, amely a világon kívüli szükségszerű

⁴⁷ A legkorábbi időktől mostanáig Kantnak szegeznek a kölcsönhatás fogalmával kapcsolatosan az alábbi kellemtelennek vélt kéréseket. A kölcsönhatás változással jár, ami feltételezi az időt. Hogyan vonatkozhat akkor intelligibilis dolgokra? Továbbá hogyan hathat test és lélek egymásra, ha egyszer két elkülönített világhoz tartoznak? Ha pedig esetleg észlelik az *egyazon egészhez* tartozó *egyszerre kétfajta* szubsztanciák gondolatát, azt következtetlenségnek tartják, mellyel Kant „rövid úton elintézi” a két világ saját maga által javasolt – elképzelésük szerinti – megkülönböztetését. (Schultz 1771, 63–64, Laywine 1993, 121–122, Allison 2015, 77–78) Azt a tévhitet mindenesetre jó volna elintézni, amely *kizárólagosan* olyanfajta distinkciót tulajdonít a *Székfoglalónak*, amely nem hagyna helyet az anyagi szubsztanciáknak. A kérdések ugyanakkor valóban problematikusak abban az esetben, ha bennük értelmi tárgyakon, lelken kimondottan *immateriális szubsztanciát* értünk. Ez utóbbiaknak azonban Kant éppen *problemátikus voltát* akarja megvilágítani a szó általa adott értelmében (lásd Kant 2004a, 272, A254/B310), sőt a megfelelő módszerrel demonstrálni már itt is.

létező. A konklúzió: „az EGYSEG, mely a világ [universum] szubsztanciáinak összekapcsolódásában kialakul, valamennyiük egytől való függésének következménye. Ekként a világ [universum] formája tanúsítja, hogy anyagának oka van, s a mindenség [universitas] oka csakis az lehet, ami *mindennek* [universum] *egyedüli oka*”. Kant máshol is használt metaforájával: a világ építőmestere annak teremője is egyben (20. §, 550, AA II. 408; lásd még pl. 173, AA II. 122–123). Ám az értekezés e részében kitűzött célt azzal érné el, ha megfordítva, *minden dolgok közös okából* lehetne érvényesen következtetni valamely világ *formájára*, azaz a dolgok nem esetleges, hanem *szükségszerű összeköttetésére*, amikor is „magából e szubsztanciák egy közös okra alapozódó fennállásából általános törvények szerint összhang származnék”. Az ilyen, *általánosan* létesülő kölcsönhatás esetén beszélhetnénk reális világról, illetve (helyes értelemben) fizikai behatásról. Ideális viszont a világ, ha a szubsztanciák közötti kölcsönhatás *egyedileg* megállapított a világ közös oka által, és *állapotaik* egyenként igazodnak egymáshoz – akár a szubsztanciák eredeti alkata révén (előre megállapított összhang), akár az egyes változások alkalmával (okkacionalizmus). Kant bevallja, hogy nem tud a kívánt következtetéssel előállni, de számára az előbbi, a reális világ, „ha bizonyítottnak nem is, más okokból mégis kellőképp megalapozottnak látszik” (22. §, 551–552, AA II. 409).

Az, hogy az általa preferált rendszer a *fizikai* behatásé (*influxus physicus*), egyenesen azt veti föl, hogy vajon így az „intelligibilis” világ túlnyúlik-e egyáltalán az érzékin, nem *csupán* anyagi szubsztanciákból áll-e – homlokegyenest ellentétben a szokásos elképzeléssel. A válasz az lehet, hogy bár „a világegyetem szubsztanciáinak minden kölcsönhatása *kívülről megállapított* (valamennyiük közös oka révén kialakuló)”, a *fizikai* jelzőt csak az a kölcsönhatás érdemli ki, ahol ez a *közös ok csak általánosan* hat, és a *szubsztanciák közvetlenül* határozzák meg *egymás*, illetve a *maguk*⁴⁸ állapotát. Arról azonban nincs szó, hogy a kölcsönhatás feltétlenül *változást* vonna maga után. Ez abból az előítéletből származik, amely minden dologba belehelyezi a teret és az időt, és „csak a képzelet ama törekvéseiről árulkodik, amelyekkel az a dolgok alakját a maga számára körvonalazni igyekszik, nem pedig a létezés feltételeit fejezi ki” (27. §, 557 lj., AA II. 413, lj.).

Az itt levezetett elvet Kant már az 1755-ös *Új megvilágításban* kimondja és bizonyítja a metafizikai megismerés „nem eredendő”, ám „a lehető legszélesebb körben használhat[ó]” két elvének egyikeként (13–14, AA I. 387). Így szól pontosan az *együtt létezés* alapelvét kimondó tétel: „A véges szubsztanciák pusztán létezésük révén nem állnak semmiféle viszonyban

⁴⁸ Az I.1.A.b. szakasz témája volt e kétféle meghatározottság viszonya Kant korai írásaiban.

egymással, egyáltalán nincs köztük kölcsönhatás [*commercium*], hacsak létezésük közös elve, tudniillik az isteni értelem, nem a kölcsönös vonatkozásoknak megfelelő formában [*mutuis respectibus conformata*] tartja fenn őket” (55, AA I. 412–413). Hasonlóképpen állítja szembe ott is – a tétel egyik „alkalmazásaként” – a Leibniz-, illetve a Malebranche-féle rendszerekkel a magáét, és tekinti egyben a fizikai behatás közismert és általánosan elterjedt rendszere kijavításának, amennyiben nemcsak a szubsztanciák között ható okoknak a realitását, hanem e kölcsönhatásnak az önmagukban tekintett szubsztanciákon *kívüli eredetét* is feltárja (59, AA I. 415).⁴⁹

Észreveendő azonban, hogy az ott kimondott tétel az *isteni értelmet* nevezi meg közös elvként. Pontosabban isteni *ideának* tulajdonítja minden dolgok egyetemes kölcsönhatását: az isteni értelem *sémája*, mely a létezések forrása, „azzal, hogy egymással kölcsönviszonyban állóként fogta föl a szubsztanciákat, megerősítette vonatkozásaikat” (55–56, AA I. 413–414). A *Székfoglaló* IV. részének levezetéseiben erről nincs szó. A végén található külön Megjegyzésben kockáztatja csak meg azt Kant, hogy a kizárólag az emberi elméhez tartozó „érzéki szemléletnek ne csupán a törvényeiről, hanem pusztá *értelemmel* fölfogható [*per intellectum tantum cognoscendas*] okairól is” mondjon valamit, ám eleve azzal a figyelmeztetéssel vezetve be, hogy itt bizony „a metafizikához illő apodiktikus bizonyosság határait némileg átlép[í]”. Annak indoklását minősíti így, hogy milyen alapon volna mondható: a tér, illetve az idő valójában a közös fenntartó oknak a megjelenő tárgyak körén belüli *mindenütt-jelenvalósága*, illetve *örökkévalósága*. A fejtegetést végül így zárja le: „Tanácsosabbnak látszik azonban az értelmünk közepszerűsége folytán számunkra egyáltalán elérhető ismeretek partjához közel maradnunk, mintsem az effajta misztikus vizsgálódások nyílt vizeire kimerészkednünk, amint azt Malebranche tette, kinek ama nézete, hogy *mi mindent Istenben szemlélünk*, igen közel jár az itt épp most kifejtettekhez” (552 sk., AA II. 410). Mármost a IV. részben ez az idézet az *egyetlen* hely, ahol előfordul az *Isten* szó (történetesen legutolsóként). A „közös ok” ugyan nyilván nem jelölhet mást, de ebből az érvelés számára elégséges fogalomból teljességgel hiányoznak bizonyos ismérvek ahhoz, hogy Istenről beszélhessen, nevezetesen az *értelem* és az *akarat*. Máshol találkozunk majd a műnek azzal a szöveg-helyével, ahol viszont Kant ezt ténylegesen és jogosan megteszi.

A *Nova dilucidatio* kevésbé óvatos gondolatmenete segítségünkre lehet továbbá abban is, hogy a két világra vonatkozó vizsgálatunkat lezárva a felvetett kérdést megválaszoljuk. Aszerint ugyanis Isten szabadon megteheti, hogy tetszése szerint bizonyos szubsztanciákat

⁴⁹ A szubsztanciák kölcsönös befolyásáról számot adó rendszerek leírásai szintén megtalálhatók a metafizikai előadásokban is (Kant 2013, 100–101, 424 skk.; AA XXVIII. 214–215, AA XXIX. 865 skk.).

eloldjon a *számunkra* adott mindenséggel alkotott összeköttetésből és meghatározások valamilyen *másféle kötelékével* fűzzön össze, melyek így „önmagában álló világot fognak alkotni, vagyis olyat, amelyet nem fog át az, amelyiknek mi a részei vagyunk”. Nem képtelenség tehát, hogy *metafizikai értelemben több világ* legyen, sőt több tér, mivel maga a szubsztanciák közötti összeköttetés határozza meg saját helyüket, helyzetüket és az ezekből képződő teret (57, AA I. 414).

A *Dissertatio* szerint ellenben abból, hogy valamennyi dolognak egyetlen közös, szükség-szerűen létező oka van (ha nem is a világ pusztá fogalmából, mint Wolffnál), következik, hogy *nem lehetséges több egymáson kívüli valóságos világ* (21. §, 551, AA II. 408). A világ, az *egyetlen*, ugyanakkor *értelemmel fölfogható világ*. Az intelligibilis világ formája nem más, mint amit az I. rész a világ formájáról általában megállapított, a szubsztanciák reális *nexusa*. Lehetséges viszont – és ténylegesen létezik is – két *törvényei szerint* olyan értelemben különböző világ, hogy a világ egy („anyaga”, vagyis a szubsztanciák tekintetében vett) *része*, az *érzéki világ* a minden szubsztancia közös okán túl másik formaelvvel is bír: a számunkra megjelenő szubsztanciák másfajta feltételek mellett (tér, idő) is összekapcsolódnak.

Egy 1769-ből vagy 1770-ből származó, a halál utáni állapottal kapcsolatos reflexió is így felel arra a kérdésre, hogy vajon „a másik világ az érzéki világ más tája-e, vagy formailag más. Válasz: *objektíve csak egy világ lehet*, mivel a legfőbb okon kívül minden szubsztancia egy egésznek alkot; ám *szubjektíve*, vagyis azt a módot tekintve, ahogyan a szubjektum megjeleníti, lehet másik világ” (R 4108: 909 – módosítva, AA XVII. 418). A folytatás pedig egyértelműen a *Szellemlátó* fő témáit idézi.

Azok, akik feltételeznek egy, a halál után természetes módon születő, merőben intellektuális szemléletet, azt állítják, hogy a lélek a halál után a másik világban találja magát, s nem pedig odajut, hogy a nem anyagi világhoz [*mundus immaterialis*], az igazi szubsztanciához tartozik, és tartozott mindig is, hogy a testi világ csak a szellemvilág egyfajta érzéki jelensége, hogy az itteni cselekvések csak az értelemmel fölfogható világban honos, tulajdonképpeni jellegű cselekvések *symbolumai*, s hogy az erényes nem megy az égbe, hanem csak ott találja magát. (Uo., AA XVII. 418–419)

A mondat egésze alapján a „halál után születő” intellektuális szemlélet is valahogy úgy értendő, hogy a lélek ekkor ébred rá arra, hol „találja magát” és hova „tartozott mindig is”, és semmiképpen sem olyan, amely két párhuzamos, egymástól elválasztott világ elképzelésének szolgálhatna alapul.

Úgy látszik, éppen egy olyan „világ” fogalma problematikus, amely *csak* az érzéki világ-hoz eleve nem tartozó vagy annak törvényei alól (már) feloldott szubsztanciákat tartalmazza. Mert ezek nem lépnek külön világot alkotó kapcsolatba (vagy legalábbis mi erről nem tudunk) az *összes szubsztanciát mindig is* összekötő közösségen kívül (mármint fogalmilag „kívül”, egy *további* elvnek is megfelelően, a szubsztanciák összességét tekintve persze azon belül). A világ ez utóbbi részét szigorúan szólva csak akkor volna szabad világnak nevezni, s akkor is csak *szubjektíve*, ha valóban föltételezünk egy „másfajta köteléket” a minden szubsztancia számára közösön túl, mondjuk valamiféle (nem intellektuális) szemléletet, mely általunk ismeretlen. Ennek hiányában inkább a világ *pusztán* intelligibilis *részeként* kellene emlegetnünk. Rendszerint Kantnál sem találjuk meg ezt az elővigyázatos fogalmazást vagy más hasonlót, ezért lehet meglepő, ha (a legnagyobb természetességgel) úgy nyilatkozik, hogy az intelligibilis világ *ez a világ*, úgy, „ahogy értelmekkel elgondolom”.

2. Az érzéki és az értelmi ismeretek megkülönböztetése

A világ két különböző formaelvének meghatározása a *Székfoglaló értekezés*ben csak egy – persze kiemelten fontos – példát nyújt annak a metafizikát előkészítő tudománynak a számára, amely az értelmi és az érzéki ismeretek különválasztására tanít. Most az utóbbi átfogó feladathoz a mű II. részében bevezetésképpen „Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható dolgok különbségéről általánosságban” mondottakat vesszük szemügyre. Eközben azonban a két világhoz hasonlóan a kétféle megismerőképeség *összekapcsolódására* is fény vetül.

A) Érzéki ismeret és értelemhasználat

Az *érzékiesség* a szubjektum *befogadó képessége*, mely lehetővé teszi, hogy a szubjektum megjelenítő állapotára valamely tárgy jelenléte meghatározott módon hatást gyakoroljon. Az *értelmesség* (eszesség) a szubjektumnak olyan *képessége*, melynek révén ő azokat a tárgyakat is meg tudja jeleníteni magának, amelyek érzékeibe sajátos minémőségük folytán be nem léphetnek. Az érzékiesség tárgya az érzékelhető dolog; ami viszont semmit sem tartalmaz, ami ne pusztán értelemmel volna megismerhető, az az értelemmel fölfogható dolog. A régi iskolákban az előbbi

megjelenő tárgynak, az utóbbit pedig *gondolati tárgynak* nevezték. Amennyiben a megismerés az érzékiség törvényeinek van alávetve, annyiban *érzéki*, amennyiben viszont az érteleméinek, annyiban *értelmi* avagy észbeli. (3. §, Tengelyi 1988, 187; Kant 2003, 529–530)⁵⁰

Történetesen az eredeti szövegben kimondottan a ‘tárgy’ szó csak az érzéki megjelenítéssel kapcsolatban szerepel, az értelmiről szólva viszont a nőnemű „azokat” (a dolgokat). Fölmerül ezért, hogy esetleg félrevezet bennünket, ha itt dolgon mindjárt tárgyat vagy szubsztanciát értünk. Hiszen érzéki ismeretek is vonatkozhatnak akcidensekre, viszonyokra vagy éppen az időre és a térre, amelyekről ezek egyike sem mondható, és amelyekről a megelőző 2. paragrafusban olvastuk, hogy „*megjelenő tárgyak*”, sőt maga a világ is tekinthető *phaenomenon*ként, ahogy a 13. elejéről idéztük. Szem előtt kell tartanunk ugyanezt az értelem fogalmai, ítéletei esetén is.⁵¹ Alkalmunk lesz majd látni később, mit is érthetünk ebben az értelemben olyan „dolgokon”, amelyek érzékeinkbe „be nem léphetnek”, kizárólag értelemmel fölfoghatók: *tiszták*. Vegyük továbbá ismét komolyan az „amennyiben” szó nyújtotta lehetőséget is az utolsó mondatban, hiszen nagyon is lehet *egyazon* tárgyról érzéki és értelmi ismeretünk egyaránt. A *Székfoglaló*ról adott értelmezésem alapja, hogy ez a gondolat a disszertáció szerzője számára mindvégig triviális.

A folytatásban Kant a fenti fogalom-meghatározások következményeként vezeti le *éppen ezt* a gondolatot – amely egyúttal a mű leggyakrabban, ám szinte tragikus módon pontosan ellentétes értelemben idézett mondatrésze.

Minthogy ekképpen valahány érzéki alkotóelem a megismerésben van, az mind a szubjektum sajátos természetétől függ, vagyis attól, hogy az tárgyak jelenlétének hatására milyen módosulásra képes, mert a mindenkori módosulás – a szubjektumok különbségének megfelelően – eltérő szubjektumokban eltérő lehet; s minthogy másfelől az ilyen szubjektív feltételnek alá nem vetett [*exempta est*] megismerés mindig csakis a tárgyra irányul [*nonnisi obiectum respiciat*]: ezért nyilvánvaló, hogy az érzéki képzetek úgy állítják eléink a dolgokat, *ahogyan azok megjelennek*, az

⁵⁰ *Sensualitas est receptivitas subiecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus obiecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. Intelligentia (rationalitas) est facultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, repraesentare valet. Obiectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum phaenomenon, posterius noumenon audiebat. Cognitio, quatenus subiecta est legibus sensualitatis, est sensitiva, intelligentiae, est intellectualis s. rationalis. (AA II. 392)*

⁵¹ Paulo R. Licht dos Santos is szóvá teszi, hogy az általa használt angol fordításban a *things* a *quae* helyén félrevezető módon sugallja, hogy az ember értelmi képessége is közvetlenül dolgokra, nem pedig dolgok képzetére vagy ismeretére vonatkozik, ahogy pedig az szintén lehetséges (Licht dos Santos 2010, 654, 13. l.).

értelmiek ellenben úgy, *ahogyan vannak* [*patet, sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt*]. (4. §, 530, AA II. 392)

Ne tévesszük szem elől, hogy ez az egész mondat egyetlen *következtetés*, melynek konklúziója az ominózus kijelentés. A szubjektum *sajátos* természetétől függő feltétel az *érzéki* megismerésben (a tárgyak jelenléte okozta módosulások között) mutatkozó különbözőségekre vonatkozik, és érthetnénk rajta akár az egyes szubjektumok, akár különböző fajta szubjektumok közötti különbségeket. Esetleg a mi *emberi* érzéki feltételeinknek másféle, nem érzéki lényekétől való eltérésére is utalhat vele Kant. Akárhogy is van, az, hogy csak az „ilyen szubjektív feltételnek alá nem vetett”, avagy az alól „felmentett” megismerés lehet „csakis a tárgyra irányuló” (objektív), valamilyenféle *általánosságra* vonatkozik. A folytatásban többször kinyilvánítja Kant, hol kifejezetten, hol mellékesen, hogy értelmünk tárgyra irányulásának valóban ez a kritériuma, akkor is, amikor érzékelhető, akkor is, amikor „magukban való” dolgokról van szó. Az „úgy, ahogy” legtermészetesebb módon olvasva a mondatot úgy volna értendő, hogy (miként a két világ esetében) *ugyanazokról* a dolgokról van kétféle képzetünk. Tisztábban látunk azonban majd abban a kérdésben, mit is jelent, hogy a dolgok „megjelennek”, illetve „vannak”, az érzéki és az értelmi ismeretek most következő részletesebb kifejtése után.

Kant ezután hozzálát annak elemzéséhez, hogy mi az, ami az ismeretben, képzetben van azok érzéki, illetve értelmi oldalán. Az érzéki *képzetek* egyik összetevője, az *anyaga*, az *érzéket* vagy érzet (*sensatio*), amely valamilyen érzékelhető dolog jelenlétét jelzi, mutatja, nyilvánvalóvá teszi (*praesentiam arguit*). A képzet másik összetevője, a *formája*, az érzékelhető dolog alakja (*species*), amely nem tulajdonképpeni körvonala vagy sémája a tárgynak, hanem csupán az elmének egy benső elve, „belé oltott” (velünk született) *törvénye*, amely szerint az érzetek egymással a mellérendelés viszonyába lépve alakot ölthetnek valamely képzet-egészben (4. §, 530, AA II. 392–393). Természetesen a tér és az idő az, amiről itt szó van, ahogy már láttuk és fogjuk is még a továbbiakban.

Az ismeretekre térve, általában *érzékinék* (*sensitiva*) nevezi őket Kant, ha hozzájuk tartozik ilyen forma, akár nélkülözik az érzeteket (mint a matematikában), akár nem. Utóbbi esetben *érzéketen alapuló* (*sensuales*) az ismeret. Az *érzéki* ismeretekhez tehát „hozzátartozik” az előzőleg elemzett kétféle képzet; talán az érzet is, de az érzékiség formája mindenképpen. Az *értelem* viszont elengedhetetlen összetevője *minden* ismeretnek, miközben ugyanakkor az érzéki ismeretekkel bizonyos párhuzamot is, amennyiben *kettősséget* mutat, legalábbis *használata* tekintetében.

Ami másfelől az *értelmi ismereteket* illeti, mindenekelőtt súlyának megfelelően tekintetbe kell vennünk azt a tényt, hogy az értelem avagy a magasabb rendű lélek rész használata kettős: egyrészt REÁLIS ÉRTELEMHASZNÁLAT, melynek révén maguk a fogalmak – legyen szó akár dolgok, akár viszonyok fogalmairól – *megadatnak*; másrészt LOGIKAI ÉRTELEMHASZNÁLAT, melynek során a valahonnan már adott fogalmak egymásnak – vagyis az alsóbbak a magasabbaknak (azaz a közös jegyeknek) – csupán *alárendelődnek*, s egymással az ellentmondás elve alapján egybevettetnek. (5. §, 531, AA II. 393)

A logikai értelemhasználat *valamennyi tudománynak* közös jellemzője, mert minden ismeret (*bármiféle adaton* alapuljon is) több más ismerettel együtt közös jegy alá tartozik, vagy éppen ellentétes vele. Itt is van tehát egy teljesen általános formai használat, és van egy sajátos, amely a realitással, adottsággal kapcsolatos valamiképpen. A megismerés közvetlenül és világosan *ítéletekben*, közvetetten, a tárgy teljes megismerése érdekében (*ad adaequatam cognitionem*), *következtetésekben* történik.

Teljesen igaza van Licht dos Santosnak abban, hogy Kant meghatározásaiból nemcsak az következik, hogy *egy és ugyanazon* értelemnek van kétféle használata, hanem mivel kifejezetten az *értelmi ismeretekre (intellectualia)* vonatkoztatva vezeti be a distinkciót, a 3. § definíciója szerint az értelem *ugyanazon törvényeinek* van alávetve mindkét használat (Licht dos Santos 2008, 50, 7. l., Licht dos Santos 2010, 650). Vagy talán pontosabb úgy fogalmazni, hogy e törvények *ítéletekben*, *következtetésekben*, vagyis *alárendelésekben* megnyilvánuló érvényesülésének sajátos és egyelőre rejtélyes esete az, amikor éppen *ezáltal* (nem pedig „valahonnan már”) fogalmak „*megadatnak*”.

Mindamellett a közös fogalmaknak vagy a megjelenő tárgyak általános törvényeinek való alárendelést – *származásuk* folytán – *érzéki ismereteknek* minősíti Kant, mind az érzékleteken alapuló empirikus törvények, mind a tiszta szemléletre épülő geometriai tételek esetén – bármennyit foglalkozott is az érzéki adatokkal az értelem (5. §, 531–532, AA II. 393–394). S van az ilyenfajta ismereteknek egy úgyszólván legalsó szintje, amely különleges figyelmet érdemel.

Ami mármost az érzékleteken alapuló ismeretekben, valamint a megjelenő tárgyakban [*in sensualibus et phaenomenis*] a logikai értelemhasználatot megelőzi, azt *jelenségnek [apparentia]* nevezzük; azt a mérlegelő ismeretet [*cognitio reflexa*] pedig, amely akkor keletkezik, midőn az értelem több jelenséget összehasonlít, *tapasztalatnak* hívjuk. Így a jelenségtől a tapasztalathoz csakis a logikai értelemhasználat segítségével végzett mérlegelésen keresztül [*per reflexionem secundum usum intellectus logicum*] vezet út. (5. §, 532, AA II. 393)

A tapasztalat közös fogalmai az *empirikus fogalmak*, törvényei (és általában minden érzéki megismerésé) a *megjelenő tárgyak törvényei* (uo.). Ezek az újabb meghatározások arra is rámutatnak, hogy a logikai értelemszolgáltatás tágabban értendő, mint ahogyan azt az első megfogalmazásban láttuk: *nem csupán fogalmak* egymás alá rendelését kell tulajdonítanunk neki. Az itt leírt reflexió során az értelem *fogalomelőtti* jelenségeket hasonlít össze. Ám az *értelem* teszi ezt, így az eredmény valamilyen *ítélet*.

Az ismeretek érzéki – tehát a szubjektum sajátos természetéhez kapcsolódó – volta egyáltalán nem jelenti annak akadályát, hogy *igazak* legyenek. Egyrészt azért nem, mert az érzeteken alapuló fogalmak, avagy észleletek (*apprehensiones*), mint okozatok a tárgy *jelenlétéről tanúskodnak*. Ez „az idealizmus ellen szól”, teszi hozzá Kant, és talán nekünk sem árt hozzátenni, hogy itt természetesen a receptivitásunkra hatást gyakorló *phaenomenonokról*, megjelenő tárgyakról, illetve rajtuk kívüli voltukról van szó. Másrészt pedig az érzéki megismerhető dolgokra vonatkozó *ítéletekről* elmondható, hogy logikai szubjektumuk és predikátumuk *egyaránt az érzéki megismerőképesség* révén, vagyis közös törvényeknek megfelelően adatik, ami – a hagyományos igazságfogalom szerint – igaz ismeretre ad *lehetőséget* (vagy alkalmat: *ansam praebere*). Ezért *van tudomány* mind a megjelenő tárgyak körében (fizika, empirikus lélektan), mind a tiszta szemléletre vonatkozóan (tiszta matematika). (11–12. §, 536–537, AA II. 397) Ezek az érzéki ismeretek tehát az *értelem* törvényei alá is tartoznak – legalábbis annak logikai használatában mindenképp.

Nem kétséges ugyanakkor, hogy Kant igazi szándéka a *Székfoglaló értekezésben* a *reális* értelemszolgáltatásra irányul, míg mindazon érzéki megismerés során, amelyekről eddig szó volt, a megértés (*intellectio*) „csupán” logikai. Az előbbi tehát olyan megismerés volna, amelynek „származása” szerint nem érzéki alapjai vannak. Márpedig ez egyenesen teljesíthetetlen feltételnek látszik az érzéki ismeretek tudományainak lehetőségét bevezető alábbi mondatok alapján.

Az értelmi fogalmakhoz (az ember esetében) *szemlélet* nem járul: róluk csupán *szimbolikus ismeretünk* lehet; a mi esetünkben az értelmi megismerés [*intellectio*] csupán egyetemes fogalmak révén, elvontan megy végbe, nem pedig egyedi megjelenítéssel, konkrétan. Minden szemléletünk egy bizonyos formaelv feltételéhez van ugyanis kötve [*adstringitur*], melynek esetén elménknak egyedül van módja valamit közvetlenül, vagyis a maga *egyediségében látni* [*cerni*], nem pedig pusztán diszkurzív módon, általános fogalmak révén fölfogni [*concipi*]. (10. §, 535, AA II. 396)

Számunkra, emberek számára nem adatik értelmi szemlélet, a mi szemléletünk formális elvei (a tér és az idő) annak feltételei, hogy valamit *közvetlenül*, a maga *egyediségében* látunk, de nem maguknak a tárgyaknak ösképszerű elvei, miként az isteni szemlélet; értelmünk viszont csak *diszkurzív* módon, *általános fogalmak* révén fogja fel a dolgokat.

Lépünk túl most a mellékesen megemlített szimbolikus megismerésen, amelyre majd a III. részben térünk ki bővebben – a megfelelő helyen (lásd III.1.B.). Az a kérdés vetődik fel, hogy vajon milyen módon nyújthatnak az értelem diszkurzív fogalmai *szemlélet nélkül* megismerést azokról a bizonyos *gondolati tárgyokról*. Megismerőképesseink éles megkülönböztetésének drasztikus következménye ugyanis az, hogy mivel

minden ismeretünk anyagát kizárólag érzékeink szolgáltatják, egy gondolati tárgy azonban, mint ilyen, érzékletekből származó képzetekkel meg nem ragadható: ezért egy értelemmel fölfogható dolognak mint olyannak a fogalma az emberi szemlélet minden *adatát* nélkülözni fogja. A mi elménk *szemlélete* tudniillik mindig *passzív*, s ezért csak akkor lehetséges, ha valami érzékeinkre hatást tud gyakorolni. (10. §, 535–536, AA II. 396–397)

Ebből a kifejezetten kritikai alapállásból arra kellene következtetnünk, hogy az értelem tiszta fogalmai üresek és metafizika nem is lehetséges⁵² – hacsak nem gondoljuk (a kétszer is hangsúlyozott „mint olyan” kitételbe is kapaszkodva), hogy az értelmi fogalmak valamiképp (nem *pusztán* „mint olyanok”) mégis a szemléletre vonatkozva adnak a metafizikának tartalmat. Mindkét opció olyan éles ellentétben látszik lenni az értekezés általánosan elfogadott megítélésével és speciálisan azzal a bizonyos megállapítással, mely szerint az értelmi képzetek úgy állítják elénk a dolgokat, ahogy azok „vannak”, hogy ezen a ponton lesz érdemes hosszabban kitérnünk rá.

B) Kant szavai a létről és a dolgokról, „ahogyan vannak”

A sokat citált kijelentés így szól: „az érzéki képzetek úgy állítják elénk a dolgokat, *ahogyan* azok *megjelennek*, az értelmiek ellenben úgy, *ahogyan vannak* [*sensitive cogitata esse rerum repraesentationes*, uti apparent, *intellectualia autem*, sicuti sunt]” (4. §, 530, AA II. 392). A 3. paragrafusban adott definíciók után az, hogy az értelem állítja elénk a dolgokat, úgy „ahogyan

⁵² Lewis White Beck le is vonja a drasztikus következtetést, hogy ezzel Kant lehetetlenné tette metafizikáját mint az intelligibilis világról való ismeretet, ám ő „ezt még nem vette észre” (Beck 1978, 105).

vannak”, könnyen kelti azt a képzetet, hogy itt kimondottan a pusztán értelemmel fölfogható dolgokról van szó. Ugyanakkor figyelembe véve egyfelől, hogy az *apparentia* csupán az, ami az érzékleten alapuló ismeretben (és a *phaenomenonban*) a logikai értelemlhasználat megelőzi, másfelől a megjelenő tárgyak igazságáról mondottakat, a *logikai* értelemlhasználat eredményére is vonatkoztatható az „*ahogyan vannak*” szófordulat. Újra fölmerül az is, hogy ez utóbbi lehetőség talán nem is alternatíva, hanem inkább egy tágabb összefüggés. Az alábbiakban először azt a kérdést igyekszem megválaszolni, mit érthet Kant a „vannak” szón, mégpedig olyan évtizednyivel korábbi és későbbi egybehangzó megállapításaira támaszkodva, amelyek ugyanabban a tág logikai keretben ugyanúgy helyezik el a *lét* szó és a létezés kapcsolatát. Utána pedig kifejezetten a problematikus mondatot felidéző kanti szöveghelyeket hívok segítségül annak eldöntéséhez, hogyan is kellene azt helyesen értenünk.

Kant kimondottan logikai témájú 1762-es rövid írása, *A négy szillogisztikus alakzat hamis agyafúrtsága*⁵³ a következő meghatározásokkal kezdődik: „Valamit mint ismertetőjegyet egy dologgal összehasonlítani annyit tesz, mint *ítélni*. Maga a dolog a szubjektum, az ismertetőjegy a predikátum. Az összehasonlítást a *van [ist]* vagy *vannak [sind]* összekapcsoló jel fejezi ki” (97, AA II. 47). Ott is olvashatjuk, amit a *Székfoglalóban* az imént, hogy „*világos fogalom csak ítélet révén, teljes fogalom pedig csakis észkövetkeztetés segítségével lehetséges*” (109, AA II. 58). Arra is magyarázatot kapunk, amire esetleg fölfigyelhattünk az 1. és a 3. paragrafusban is a teljességgel lehetetlen fogalmánál, illetve a fakultások általános meghatározásánál (525, 530, AA II. 389, 392), hogy ugyanis Kant egyként kezeli az *intelligentiát* és a *ratiót*.⁵⁴ Tudniillik „*értelem és ész, azaz a világos megismerés, illetve az észkövetkeztetések végrehajtásának képessége, nem különböző alapképességek*. Mindkettő az ítélet képességében áll; ha azonban közvetetten ítélnünk, akkor következtetünk” (110, AA II. 59). Tartsuk tehát szem előtt: az értelmi képzetek *ítéletben* állítják eléink a dolgokat úgy, ahogyan vannak, nem pedig valamilyen másféle sajátos megragadás segítségével. Annyiban értelmi a megismerés, amennyiben az értelem – fogalmakra és ítéletekre vonatkozó – törvényeinek van alávetve.

⁵³ Kant 2003, 95–112, a továbbiakban: *Hamis agyafúrtság*.

⁵⁴ Így kezeli egy rájuk *általánosan* vonatkozó kijelentésben vagy definícióban, de azért a két képesség közt a Transzcendentális dialektikában kifejtett megkülönböztetés is fölmerül már a disszertáció legelején, amennyiben az értelem elvont, általános fogalmát mint „az észnek valamiféle problémáját” említi Kant, és maga a világ definíciója is „az ész törvényei szerint fölvetődő, problematikus kérdés” (523, 526, AA II. 387, 389; vö. Kant 2004a 308–309, A307–309/B364–366).

A következő év nagyobb lélegzetű, *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható* című művében⁵⁵ kifejezetten is témává teszi Kant a *létezést (Dasein)*. Gondosan megkülönböztet két fogalmat: a létezést mint *abszolút* tételezést és egy predikátum valamely dologról való *viszonyított* tételezését.

A pozíció [*Position*] vagy tételezés [*Setzung*] fogalma egészen egyszerű, és megegyezik az általában vett létezés [*Sein überhaupt*] fogalmával. Nos, tételezhetünk valamit pusztán viszonyított módon, vagy helyesebben elgondolhatjuk valaminek mint jellemző jegynek valamely dologra való pusztán vonatkozását (*respectus logicus*) s így a lét [*Sein*], vagyis ennek a vonatkozásnak a tételezése nem más, mint az összekötő fogalom egy ítéletben. Ha nem pusztán ezt a vonatkozást, hanem a dolgot önmagában és önmagáért tételezve szemléljük [*an und für sich selbst gesetzt betrachtet*], akkor ez a „van” [*Sein*] nem más, mint a létezés [*Dasein*]. (123, AA II. 73)

Az „Isten mindenható [*Gott ist allmächtig*]” mondattal csak „az Isten és a mindenhatóság közötti logikai kapcsolatot gondolom el”: ‘Isten’ egyik ismerve a ‘mindenható’. Azt azonban, hogy Isten „abszolút módon van-e tételezve, avagy létezik-e [*existire*], azt egyáltalán nem tartalmazza e kapcsolat” (123, AA II. 74).

A mű fő kérdése persze ez lesz majd, de számunkra most fontosabb maga az általános megkülönböztetés. Ehhez pedig a megelőző pontban az (ott még nem így nevezett) „abszolút” tételezésre adott *empirikus* példák inkább megvilágítóak. A létezés (*Dasein*) *nem* valamely *dolog predikátuma* vagy meghatározása, állítja ebben Kant (hanem „abszolút tételezése” – mondja majd a következő, imént idézett szakaszban). Ha a nyelv mégis predikátumként használja a ‘létezés’ kifejezést ez utóbbira, az – helyesen értve – nem okoz tévedést:

amikor a létezés a közönséges szóhasználatban predikátumként fordul elő, akkor nem annyira magának a dolognak a predikátuma, hanem sokkal inkább a dologról alkotott gondolaté. Példának okáért a narvált megilleti a létezés, az unikornist nem. Ez csak azt akarja jelenteni, hogy a narvált képzelet tapasztalati fogalom, vagyis egy létező dolog képzelet [*Vorstellung eines existierenden Dinges*]. Ezért egy ilyesfajta dolog létezésére vonatkozó kijelentés helyességét megmutatandó, nem a szubjektum fogalmában kutakodunk, mert ott csak a lehetőség predikátumait találhatjuk, hanem a róla szóló ismereteink eredetében. Láttam, fogalmazunk szokásosan, vagy olyanoktól hallottunk róla, akik már látták. (122, AA II. 72–73)

⁵⁵ Kant 2003, 113–215, a továbbiakban: *Egyetlen lehetséges érv*.

Pontatlan ugyan az a szóhasználat, hogy „a narvál létező állat [*Ein Seeinhorn ist ein existierend Thier*]” (uo.), mégis kifejezi azt a köznap nyelvben, hogy a szubjektum fogalma tapasztalati ismereteinkből ered. Nyilván nem innen erednek az érzékfeletti dolgokról alkotott gondolataink, máshol kell kutakodnunk, ha azokra a létezés predikátumát (legalább e „közönséges” módon) alkalmazni akarjuk. Mindenesetre a *tapasztalat* tárgyaira a létezés mindkét fogalma vonatkozhat, leginkább azokra is vonatkozik természetesen.

Ugyanezt a megkülönböztetést használja majd Kant az „ontológiai” istenért híres bírálata során *A tiszta ész kritikájában*. „A lét [*Sein*] nyilvánvalóan nem reális predikátum, [...] hanem csak egy dolog vagy bizonyos meghatározások állításának [*Position*] felel meg. Ha logikailag használom, nem egyéb az ítélet kopulájánál”. A „*Gott ist allmächtig*” mondatban az *ist* szócska „csupán az, ami a predikátumot a szubjektumra (Istenre) *vonatkoztatva* állítja [*beziehungsweise setzt*]”. (Kant 2004a, 485, A598–599/B626–627) Természetesen itt is az ‘Isten van’ kijelentés megalapozottságát célozza a kritika, de számunkra ismét a létezés állításának általában vett jogosultsága érdekes elsősorban.

Ha az érzékek tárgyról lenne szó, nem cserélhetném össze a dolog létezését a puszta fogalmával. Hisz a fogalom révén csupán mint az egyáltalán lehetséges empirikus megismerés általános feltételeivel összhangban lévő gondolat el a tárgyat, míg létezése révén úgy, hogy magában foglalja a tapasztalat egészének összefüggése. A tárgy fogalmát semmivel nem gazdagítja, hogy összekapcsolódik a tapasztalat egészével, gondolkodásunk azonban egy lehetséges észlelettel gyarapodik. (Kant 2004a, 486–487; A600–601/B628–629)

Az „empirikus gondolkodás posztulátumai” közül a másodikról van itt szó, amely szerint egy tárgynak a valóságos volta csak úgy ismerhető meg, ha az valamilyen *valóságos észlelettel* – még ha *lehetséges észleletek* által közvetítve is – összefügg a tapasztalatban (Kant 2004a, 242 sk., A225 sk./B272 sk.). Ezek a posztulátumok mint a tiszta értelem alaptételei a modalitás kategóriáihoz tartoznak, a szóban forgó második éppen a *létezéséhez (Dasein)*. Ilyen értelemben tehát a *létezés* nyilvánvalóan *predikátum*, jóllehet nem „reális”, hanem *modális*. Vagyis a fogalomhoz, amelyhez predikátumként csatlakozik, az objektum meghatározása vonatkozásában nem tesz hozzá semmit, hanem annak *intellektuális megismerőképességeink* (értelem, ítélőerő, ész) *tapasztalati használatához* való viszonyát fejezi ki (Kant 2004a, 238 sk., A219/B266). Ahogy Kant húsz évvel korábban írta: „nem annyira magának a dolognak a predikátuma, hanem sokkal inkább a dologról alkotott gondolaté”, melynek helyességéhez „ismereteink eredetében” kell kutakodnunk.

Hasonlóképpen fejti ki Kant a létezés „egyszerű, mégis bonyodalmakat okoz[ó]” fogalmát a *Kritika* megjelenése utáni években lejegyzett metafizikai előadásában. „A valósággal a szubjektumnak nem adatik több, mint a lehetőség révén; épp csak abszolúte tételeztetik a lehetőség az összes predikátumával egyetemben”, mely predikátumok „csak *respective* voltak tételezve”, míg a létezés *positio absoluta*. Általa tehát „csak a tételezés formája különbözik, tudniillik a hozzám való viszony”. (Kant 2013, 42–43, AA XXVIII. 554) „[A] tárgyhoz magához a létezés nem tesz hozzá semmit, de a gondolatban valami több van, mert a dolgot előbb relatíve tételeztem abból, amit róla gondoltam, és most abszolúte, önmagáért tételezem”. A fentiek után nem téveszthetnek meg bennünket az olyan kifejezések itt, mint ‘abszolúte’, ‘önmagáért’; tudjuk, hol kell „kutakodnunk”: „a tapasztalatnak köszönhetően [...] fölismerem a létezést, ha korábban valamit általánosságban gondoltam is el, a tapasztalat révén adott számomra egy objektum, mely abszolút módon van tételezve” (Kant 2013, 339–340, AA XXVIII. 413).

Ugyanakkor jó volna tisztázni, hogy viszont a tárgy fogalmát ténylegesen bővítő predikátumok mivel érdemlik ki a *reális* jelzőt. Először is, mi nyújthatja a dolgok realitását az ítélő értelem számára? „Realitás a *phaenomenon*, az, amit az érzékek tárgyának tekintünk, és realitás a *noumenon* is, melyet az értelem mint olyan ismer meg; a pozitív mozzanat a *realitas phaenomenon*ban csupán az érzékek realitása, a *realitas noumenon*ban ellenben az igazán valóságos realitás az”. Kant hozzáfűzi, hogy az előbbi „teszi ki nagy részét annak, amit gondolunk” (Kant 2013, 350, AA XXVIII. 421; lásd még uo. 50, AA XXVIII. 560, ill. Kant 2004a, 198, A168/B210). Azok a predikátumok tehát, amelyekkel a jelenségek vagy kimondottan az érzetek realitását gondoljuk, érthető módon reális predikátumok, és a transzcendentális logika szerint ilyenek a mennyiség, a minőség és a viszony *kategóriái* is. Úgy tűnik, a *Székfoglaló* kapcsán viszont a fő kérdés az, hogy a *noumenon* realitása alatt egyáltalán mit is kell értenünk. Kapunk majd némi útmutatást Kanttól ennek kiderítéséhez is, ám sokkal többet ahhoz a meglepő konklúzióhoz, mely szerint már az értekezés értelmi fogalmai is a *phaenomenon*ok realitása elengedhetetlen feltételeinek bizonyulnak.

Az eddigiek összegzésekként annyit biztonsággal megállapíthatunk, hogy az értelem *logikai* használata mindenestre úgy állítja elénk a dolgokat, „ahogyan vannak”, mégpedig két szinten, vagy kétféle értelemben is. Vonatkozhat magára a *tapasztalatnak* nevezett megfontoló, reflexív megismerésre, amely az empirikus törvényeknek és a megjelenő dolgok tudományának is alapja. Ebben a tevékenységében elménk nem pusztán úgy állítja elénk a dolgokat, ahogy azok megjelennek érzékeinknek, hanem „összehasonlító” predikátumok révén ítéletet alkot róluk. Itt nem egészen egyértelmű, hogy csak a létezés „viszonyított

tételezésére” gondolhatunk-e, vagy esetleg az „abszolútra” is: „látom” a dolgot, „hallottam róla” – a képzetemről ítélek. De utalhat a kifejezés a tudományok épületére is, nemcsak az empirikus alapjára. A létezés olyan (kétségkívül) viszonyított tételezésére, a fogalmak olyan egymás alá rendelésére, ahol azok „valahonnan adottak” már – „nagyreszt” az érzéki tapasztalatból végső soron.

Ámde talán nem feltétlenül csak onnan. Hiszen a nevezetes állítást tartalmazó mondat előtti definíciókban Kant az értelem képességét mégiscsak intelligibilis, érzékeinkbe „be nem lépő” dolgok megismerésének tehetségeként határozta meg. Ez mindenképpen azt mutatja, hogy a *reális* értelemhasználatra is gondolnunk kell itt, amelyről egyelőre még csak azt tudtuk meg az értekezés szövegéből, hogy általa is „adatok” fogalmai az értelemnek. Azt azonban még nem, hogy ezek érzékiségünktől független, magukban való dolgok megismerését nyújthatnák egyáltalán.⁵⁶ Hogy miképpen volna ez talán mégis lehetséges, hogy az így adatott fogalmak milyen ismeretet nyújtanak valójában, léttételezésük abszolút-e vagy viszonyított, az a metafizika célját, illetve módszerét tárgyaló részekre tartozik. Azok ismertetésekor térünk majd vissza erre.

Térjünk rá most már a felkapott kijelentés közelebbi értelmezésére annak alapján, ahogyan maga Kant idézi föl. A *Székfoglaló* híres mondatára kimondottan reflektáló későbbi kanti szöveghelyek visszaigazolják azt, hogy a „vannak” kifejezést ilyen általános, közelebbről meghatározatlan jelentésben vonatkoztassuk az értelem valamely produktumára. Talán a legismertebb ezek közül az 1772-es Herz-levél, amellyel azonban majd külön fogok foglalkozni a disszertáció teljes elemzése után a következő részben (III.2.A.). Mostanra elég annyit kiemelni, hogy Kant ottani szavai szerint az értekezésben „megelégedett” azzal, hogy az intellektuális képzetek természetét tisztán *negatív* módon fejezze ki, mint amelyek a léleknek nem a tárgy okozta modifikációi (677, AA X. 130).

Az 1770-es évek második felére teszik azt az előadásjegyzetet, amelyben igen erősen hangsúlyozza ugyanezt, valamint e szándékosan negatív meghatározás fontos szerepét:

az értelem annak a tehetsége, hogy a dolgokat attól a módtól függetlenül ismerjük meg, ahogy számunkra megjelennek. Az értelem annak a tehetsége, hogy a dolgokat úgy ismerjük meg, ahogyan vannak. Igaz, úgy tűnik, [...] ez nem negatív meghatározás; csakhogy ha az értelmet az érzékiséggel szembeállítva veszem szemügyre, akkor azt azért mégsem tudom (mármint ha az

⁵⁶ Egyetértek tehát Licht dos Santossal abban, hogy az ominózus megfogalmazás az értelem *általános* és meghatározatlan jellemzése, és a tárgymegismeréshez mindenképpen csatlakoznia kell valamilyen szemléletnek (Licht dos Santos 2010, 655). Láthattuk, hogy ezt a követelményt Kant egyértelművé teszi a *Székfoglaló*ban is.

érzékiesség úgy ismeri meg a dolgokat, ahogyan azok megjelennek, az értelem ellenben, ahogy vannak), hogyan ismeri meg őket az értelem; csak annyit tudok, *hogy nem úgy ismeri meg őket, ahogyan megjelennek*. Ennek a definíciónak megvan a maga haszna, mivelhogy általános, és nemcsak az emberi értelmet öleli föl, hanem az értelmet egyáltalán. (Kant 2013, 133; AA XXVIII. 240–241)

Ezért a fajta „hasznos” általánosságért kellett a félreértés árát megfizetni. „Ez a meghatározás alkalmat adott az értelem misztikus értelmezésére” (uo.), de maga Kant éppoly kevésbé ragadta meg valaha is ezt az alkalmat, ahogy a „magukban való” dolgokat. „Hogyan ismerhetem meg azonban a dolgokat úgy, ahogy vannak?”, teszi fel azt a kérdést, amelyet mi is a *Székfoglaló értekezésnek* szegezünk – és pontosan azt az általános választ adja rá, amit ott. „Az emberi értelem csupán annak a tehetsége, hogy a fogalmaknak és a reflexiónak köszönhetően, tehát pusztán diszkurzív módon ismerjük meg a dolgokat úgy, ahogy vannak”. Szemlélet révén, intuitív módon megismerő értelmet elgondolhatunk ugyan, de a mi emberi értelmünk nem ilyen. Ez az általános alapvetés pedig magában foglalja az általunk is feltárt kétértelműséget, pontosabban meghatározatlanságot. „Megvan bennünk a tehetség, hogy a dolgokat úgy ismerjük meg, ahogy vannak, csak épp nem szemlélet, hanem fogalmak révén. Ha ezek a fogalmak tiszta értelmi fogalmak, akkor transzcendentálisak. Ha ellenben a jelenségekre alkalmaztatnak, akkor empirikus fogalmak, és az értelem használata empirikus használat” (Kant 2013, 133–134, AA XXVIII. 241). Tehát *empirikus* és *tiszta* értelmi fogalmak révén *egyaránt* úgy ismerjük meg a dolgokat, ahogy *vannak*. Előbbiek esetén a lét, a realitás az érzetekre támaszkodik – noha ettől még empirikus *fogalom* által *sem úgy* ismerjük meg a dolgokat, ahogyan a logikai értelemhasználatot megelőző *szemlélet* számára megjelennek. Utóbbiak „igazán valóságos realitása” még nem tudjuk, hogy micsodán alapszik, de mindenesetre olyasmin, ami nem zárja ki, hogy talán az emberi megismerésen túli dolgokra is használjuk őket.

A *tiszta ész kritikájában* Kant külön fejezetet szentel a *phaenomenon-noumenon* megkülönböztetésnek, melyben kétszer is fölidézi és helyes megvilágításba helyezi a hírhedt kijelentést. Az egyik helyen mintegy indirekt módon érvel a *pozitív* értelemben vett *noumenon*, azaz az értelem olyan tárgyának feltételezése ellen, amelyet valamilyen *nem érzéki szemléletben adhatónak* gondolunk.

Nos, elgondolhatjuk, hogy a jelenségeknek a transzcendentális esztétika által korlátozott fogalma már magától a noumena objektív realitásához elvezet, s a tárgyak felosztásához fenomenára és

noumenára, egyúttal jogossá teszi a világ felosztását is egy érzéki és értelmi világra (*mundus sensibilis et intelligibilis*), éspedig oly módon, hogy [...] ezek fajtájukra nézve magukban valóan különbözők. Hisz ha az érzékek csupán úgy mutatnak meg nekünk valamit, *ahogy az megjelenik*, akkor ez a valami magában valóan is bizonyára dolog kell legyen, egy nem érzéki szemlélet tárgya, azaz az értelemé, vagyis lehetséges kell legyen olyan megismerés, melyben nincs érzékelés, s melynek egyedül van teljességgel objektív realitása, ennek révén mutatja ugyanis nekünk úgy a dolgokat, amiként vannak; ezzel szemben értelmünk empirikus használatában a dolgokat csak úgy ismerjük meg, *ahogy azok megjelennek*. Tehát léteznék a kategóriák empirikus használatán kívül (amely érzéki feltételekre korlátozott) még egy tiszta és mégis objektíve érvényes használat, [...] hisz itt egy egész más tér nyílna meg előttünk, egy szellemileg elgondolt világ mintegy (amit talán még látunk is), amely tiszta értelmünket semmivel sem kevésbé foglalkoztatná, sőt sokkal nemesebben tehetné azt. (Kant 2004a, 267, A249–250)

Vagyis ez a feltételezett elgondolás pontosan a Transzcendentális analitika eredményének mondana ellent, amelynek éppen a legutolsó fejezetéből idézünk most (nem számítva a Függelékét). Már az előző fejezetünkben láthattuk, hogy a „fajtájukra nézve” különböző megismerőképességek a *Székfoglaló*ban sem vezettek ugyanilyen módon elkülönülő dolgokhoz és így felosztott két világhoz. Ez az érvelés, amely a magában való dolog értelmi megismerését egy nem érzéki szemlélet által adott objektív realitással azonosítja és erre már a képességek pusztá analíziséből következtet, *reductio ad absurdum* volna a disszertáció szerint is. Értekezése félreértelmezőinek talán tulajdoníthatta a későbbi Kant, de a szerzőnek nem.

A fejezet vége felé található a másik szöveghely, ahol Kant idézi a mondatot. A *negatív* értelemben vett, a szemléleti formáktól való pusztá elvonatkoztatással nyert (*gondolati* tárgynak nevezett) *noumenon* fogalma megengedett, sőt nélkülözhetetlen, amennyiben kijelöli az érzékiség határait és a magukban való (nem jelenségként tekintett) dolgok számunkra való szemléleti megismerését megtagadja. „Ám ez esetben nem valamiféle sajátos, *intelligibilis tárgy* lesz értelmünk számára; az olyan értelem, amelyhez efféle tárgy tartoznék, maga is probléma” (Kant 2004a, 273, A256/B311).⁵⁷

⁵⁷ Ugyanilyen tartalmú a Sematizmus-fejezet egy helye is, amely szerint „úgy tűnik”, ha az érzéki korlátozó feltételt elhagyjuk, akkor „kitágítjuk a korábban leszűkített fogalmat, és így a kategóriáknak, tiszta jelentésük alapján, az érzékelés bármifajta feltételétől függetlenül, úgy kell vonatkoznia a dolgokra, ahogyan azok vannak, nem pedig úgy ahogyan sémáik tüntetik föl őket, vagyis ahogyan azok megjelennek”. Valójában azonban semmiféle tárgy nincs adva azáltal, hogy a tiszta értelmi fogalmaktól elkülönítjük az érzéki feltételeket, csak képzetek egységének logikai jelentése (Kant 2004a, 181, A147/B186).

A kérdés tehát úgy hangzik: lehetséges-e az értelem empirikus használatán kívül [...] valamiféle transzcendentális használata is, melynek során a *noumenon*ra mint tárgyra alkalmazzuk, s erre a kérdésre tagadó választ adtunk.

Ha tehát azt mondjuk, hogy az érzékek úgy állítják eléink a tárgyakat, ahogyan ezek *megjelennek*, míg az értelem úgy állítja eléink őket, ahogyan *vannak*, az utóbbi állítást nem transzcendentális, hanem pusztán empirikus értelemben kell felfognunk, mint ami a tapasztalat tárgyairól a jelenségek átfogó összefüggésében ad képzetet, s nem úgy tárja eléink a tárgyakat, ahogyan a lehetséges tapasztalattal s következésképp az érzékekkel való bármiféle viszonytól függetlenül, vagyis a tiszta értelem tárgyaiként létezhetnek. Mert az utóbbi módon soha nem ismerhetünk meg tárgyakat [...]”. (Kant 2004a, 274, A258/B313–314)

Először is rögzítsük: Kant itt a „vannak” egyértelműen *empirikus* jelentése mellett tör lándzsát, vagyis „misztikus” mondatát igenis lehet így érteni. Ugyanakkor empirikus értelemben vett létezésről, illetve „a tapasztalat tárgyairól a jelenségek átfogó összefüggésében”, a *lehetséges tapasztalattal* összefüggésben beszél, ahogy az a *Kritikában*, az értelmi megismerés transzcendentális analitikájának konklúziójánál illik – míg a *Székfoglalóban* még ilyesmiről nem lehet szó, vélhetnénk. Tévesen. Ez lesz majd a disszertáció módszertanát vizsgáló 3. fejezet legfőbb tanulsága.

Másrészt az általam adott általánosító értelmezésnek ellentmondani látszik, hogy a transzcendentális jelentést kizárja. Az mindenesetre a kiemelt idézetből is látnivaló, hogy „transzcendentális használaton” itt a pozitív jelentésben vett *noumenon*ra való vélt alkalmazás értendő (vö. Kant 2004a, 300, 520 skk., A298/B352–353, A648 skk./B676 skk.). Eközben azonban Kant természetesen *A tiszta ész kritikájában* sem feledkezik meg arról a bizonyos „haszonról”. A *noumenon* problematikus gondolata önmagában nem mutat föl nekünk megismerési tárgyakat, „mindazonáltal fenntartja a helyet a számunkra, akár az üres tér”; „mivel az érzéki szemlélet nem vonatkozik megkülönböztetés nélkül minden dologra, ezért hely marad további, másféle tárgyak számára”. A *noumenon* fogalma „kizárólag arra szolgál, hogy kijelölje érzéki megismerésünk határait, és fenntartsa egy térséget, melyet sem lehetséges tapasztalat, sem a tiszta értelem útján nem tudunk betölteni” (Kant 2004a, 275, 294–295, A259/B315, A288–289/B344–345). De a kritikai filozófia teljes, az etikát is magában foglaló programja szerint csak *megismerhető* tárgyakkal nem tudjuk betölteni, *megvalósítandó* dolgokkal talán igen. Az így megnyílt tér nem „egy szellemileg elgondolt világ mintegy (amit talán még látunk is)”; egészen biztosan nem látjuk, nem szemléljük, nincs róla érzéki „adatunk”, ebben az értelemben üres. Ám a kritikai spekulatív ész mégis

bizonyosfajta, tudniillik *gyakorlati* ismereteink kitágítása számára nyit tért, „még ha ezt a teret üresen kénytelen is hagyni, és megengedi, sőt egyenesen kötelességünké teszi, hogy – hacsak tehetjük – gyakorlati adatokkal kitöltsük az általa létrehozott területeket” (Kant 2004a, 35, BXXI–XXII).

A fentiek alapján nem látom okát annak, hogy Kant későbbi „kritikai” értelmezéseit a *Székfoglaló értekezés*ben tett saját kijelentéséről ennek hallgatólagos bírálataként is kellene, vagy akár csak lehetne érteni, amelyek idején már úgymond leszámolt volna korábbi „platóni” nézeteivel. *Minden*, amire Kant az idézett szöveghelyeken hivatkozik, lényegében megtalálható a *Székfoglaló*ban is, mégpedig ugyanabban a jelentésben: az értelem és a *noumenon* negatív meghatározása, az emberi értelem tisztán diszkurzív jellege, az intellektuális szemlélet hiánya – ezeket láttuk már az értekezés szövegében. A továbbiakban pedig azt is fogjuk, hogy megvan benne az értelmi fogalmak által lehetséges megismerésünk *tapasztalatra korlátozása*, egyúttal viszont ezeknek – éppen *általános* voltukból fakadó – képessége és feladata „más értelmek”, illetve morális céljaink *elgondolására*.

C) Az elme „szerzett” tiszta fogalmai

Nyilvánvaló, hogy a metafizika számára (melynek „előkészítéséhez” tartozik az értekezés) a *reális* értelemhasználat bír döntő jelentőséggel. Vajon mit takar a ‘reális’ szónak ez a jelentése? Világos, hogy *érzékeink adatokat* nyújtanak nekünk, az ellenben még nem, hogy vajon *értelmünk*, illetve annak *használata* mivel érdemli ki a „reális” minősítést. Milyen használata révén adatnak fogalmak (dolgokról vagy viszonyaikról) *eredendően* tőle, nem pedig érzéki adatokon végzett logikai munkája folytán, s e fogalmak miképp járulnak hozzá megismerésünkhöz? Továbbá milyen realitás lehet a *noumenon*ban, ha annak fogalma minden érzékitől elkülönített?

Kant az *elvonatkoztatás* kétféle értelmével próbálja megvilágítani az efféle fogalmak mivoltát, pontosabban a *hozzájuk jutás* módját. A kétféle értelemhasználat ismertetését azzal fejezi be, hogy az empirikus fogalmak (a tapasztalat közös fogalmai) bármilyen magasra emelkednek is az elvonatkoztatásban és jutnak nagyobb egyetemességre, mégis érzékiek maradnak, „a szó *reális értelmében* nem válnak értelmi fogalmakká”.

Ami mármost a szó szigorú jelentése szerint vett értelmi ismereteket illeti, amelyek esetében az *értelemhasználat reális*, az ilyen fogalmak – legyen szó akár tárgyak, akár viszonyok fogalmairól – maga az értelem természete révén adatnak meg, s nem az érzékek bárminő használatából

vonatkoztatjuk el őket, s nem is tartalmazzák az érzéki megismerésnek mint olyannak semminemű formáját. (6. §, 532, AA II. 394)

A nagy jelentőségű megkülönböztetés pontosabban megfogalmazva a következő.

Tulajdonképpen ugyanis azt kellene mondanunk: *valamitől elvonatkoztatunk*, nem pedig azt: *valamit elvonatkoztatunk* [*ab aliquibus abstrahere, non aliquid abstrahere*]. Az előbbi kifejezés arra utal, hogy valamely fogalom esetében más, vele valamilyen módon összeköttetésben álló dolgokra nem fordítunk figyelmet; az utóbbi viszont olyasmit jelöl meg, ami csak konkrétan volna megadható, méghozzá úgy, hogy a vele egybekapcsolt dolgoktól elválasztanánk [*separetur*]. Ezek szerint tehát egy értelmi fogalom *elvonatkoztat* mindentől, ami érzéki, ám őt magát *nem vonatkoztatjuk el* érzéki ismeretekből [*abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis*]; ezért az ilyen fogalmakat talán helyesebb *elvonatkoztatóknak* [*abstrahens*] neveznünk, mintsem *elvontaknak* [*abstractus*]. Tanácsos ennél fogva az értelmi fogalmakat inkább *tiszta eszmékként* [*ideas puras*] emlegetni, s csak azokat a fogalmakat nevezni *elvontaknak*, amelyek csupán empirikus úton adhatók meg. (6. §, 532–533 – módosítva Tengelyi 1988, 191 alapján, AA II. 394)

Az absztrakcióról szólva Kant máshol is ezt a két sajátosságot emeli ki: egyrészt a negatív mozzanatot, a *figyelem elfordítását*, másrészt a tevékenységet, az *elme cselekvését*. „Az absztrakció nem más, mint bizonyos világos képzetek kioltása; ezt közönségesen azért alkalmazzuk, hogy arról, ami megmarad, annál világosabban alkossunk képzetet”. Ám erőfeszítés, „munkálkodás szükséges ehhez, s így az *absztrakciót negatív figyelemnek* nevezhetjük, vagyis valódi tevékenységnek és cselekvésnek” (240, AA II. 190) – olvashattuk a reális ellentétek kapcsán. Az elvonatkoztatás „a megismerőképeség igazi tette, amellyel az egy képzetet, melynek a tudatában vagyok, visszatart attól, hogy más képzetekkel egy tudatban összekapcsolódjék. – Ezért is nem mondjuk, hogy *valamit* absztrahálunk (elvonatkoztatunk), hanem hogy *valamitől* vonatkoztatunk el [...]” – találjuk az *Antropológiában* (Kant 2005, 26, AA VII. 131). Máshol, ahol szintén ugyanezen a módon hívja fel Kant a figyelmet az elvonatkoztatás két értelmére, az aktivitást úgy fejezi ki, hogy az absztrakt és a konkrét különbsége nem magukon a fogalmakon, hanem a fogalmak *használatán* múlik (AA VIII. 199 lj.).

A *Székfoglaló* megkülönböztetése azonban az értelmi fogalmak esetére különleges követelményeket is támaszt. Egyrészt *minden érzékitől* el kell vonatkoztatnia, a figyelem fókuszában maradó *tiszta* képzetnek úgy kell „annál világosabbnak” lennie, hogy nem lehet konkrét módon elválasztottként tekinteni, mint mondjuk az érzékiség formáját még tartalmazó

matematikai képzeteket. Másrészt Kant megfogalmazása a fogalmat egyenesen a *cselekvés alanyának* szerepével ruházza fel.

Lássuk hát, miként felel meg e kívánalmaknak maga a *metafizika*! Hogyan jut a *tiszta értelem használatának első elveit* tartalmazó első filozófia a maga alapfogalmaihoz?

Minthogy tehát a metafizikában empirikus elvek nem találhatók, a benne előforduló fogalmakat nem az érzékekben, hanem magában a tiszta értelem természetében kell keresnünk – nem mint *velünk született*, hanem mint az elmébe oltott törvényekből (annak a tapasztalatszerzés alkalmával végrehajtott cselekvéseire történő odafigyeléssel) elvonatkoztatott [*e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti*], tehát *szerzett* fogalmakat. E nembe tartozik a lehetőség, a létezés, a szükségszerűség, a szubsztancia, az ok stb. fogalma, mindegyik a maga ellentétével vagy párfogalmával együtt; minthogy ezek részekként [*ceu partes*] soha egyetlen érzékleteken alapuló képzetbe sem lépnek be, ezért ilyen képzetből semmi esetre sem lehetett volna elvonatkoztatni őket. (8. §, Tengelyi 1988, 192, Kant 2003, 534, AA II. 395)

Kant szóhasználata első hallásra éppen ellentétben áll alig egy oldallal korábban tett javaslatával: valamikből vonatkoztatjuk el a nevezett fogalmakat, melyekre éppenséggel nagyon is *figyelmet fordítunk*. Ám abban a megfogalmazásban világossá teszi, hogy a „valamin” érzéki képzeteket ért, míg a tiszta értelmi fogalmak *részként* nem „lépnek be” az érzéki képzetekbe, nem lehet elvonatkoztatni azokból, vagyis azoktól elválasztva konkrétan megadni. Ha keressük, „megszerezni” próbáljuk őket, akkor a velük valamilyen módon mégiscsak összeköttetésben álló (akár érzéki) dolgoktól elvonatkoztatunk, azokra nem fordítunk figyelmet – rájuk viszont igen, ahogy a zárójeles magyarázatban olvashatjuk. Ennek a fajta elvonatkoztatásnak is van *pozitív* oldala (ha nem is konkrét), ami *megmarad*, és amelyről így „annál világosabban alko[t]unk képzetet”.

Ugyanez a betoldás azt is kimondja, hogy mik ezek a fogalmak: az *elme bizonyos törvényei szerinti cselekvések*. Ez is megfelel az „elvonatkoztató” fogalmak leírásának, sőt az is, ami a legmeglepőbb ebben a kis odabiggyesztett útmutatásban. Nevezetesen, hogy *tisztán aktív* diszkurzív képességünk (ezúttal tehát nem pusztán mint már adott ismeretek elrendezője) a *tapasztalatban* játszik valamilyen szerepet. Nem „részként”, de valamiképpen mégiscsak „belép” még érzékleten alapuló képzetekbe is, így elvonatkoztatása is anélkül

történik, hogy „a vele egybekapcsolt dolgoktól elválasztanánk”, nem vonunk ki semmit a konkrét tapasztalatból, csak nem arra fordítjuk figyelmünket.⁵⁸

Azt a kérdést, hogy velünk születettek-e, vagy pedig szerzettek a fogalmak, Kant az idő és a tér kapcsán szintén felveti, és pontosan ugyanígy válaszolja meg. „Valójában kétségtelen, hogy *mindkét fogalom szerzett*, habár nem tárgyak érzetéből vonatkoztattuk el őket, (hiszen az érzékelés csupán az emberi ismeret anyagát, nem pedig formáját adja meg), hanem magából az elme cselekvéséből, mellyel az saját érzetei közt örök törvények szerint mellérendelést létesít [...]”. S ahogy elmondható, hogy „nincs itt semmi más, ami velünk született volna, mint a lélek törvénye, mely szerint az a tárgy jelenlétének hatására érzeteit meghatározott módon összekapcsolja” (547–548, AA II. 406), úgy másfelől a tiszta értelmi fogalmakat sem „*mint velünk születetteket*” kell keresnünk, hanem mint az elme olyan cselekvéseit, amelyekkel az „saját érzetei közt örök törvények szerint”, vagyis *eredendő* módon *alárendelést* létesít.

Ez a kérdésfeltevés és válasz kétségkívül Leibniz és Locke vitájának egyik fő kérdésében való állásfoglalást is jelent. A problémára már csak azért is érdemes kitérnünk, mert – mint e rész bevezetőjében szó volt róla – kifejezetten Leibniz *Újabb értekezéseinek* megjelenésével szokták összekapcsolni a *Szellemlátó* és a *Székfoglaló* között állítólagosan végbement fordulatot. Vizsgálódásunk azonban itt sem elsősorban történeti lesz, hanem inkább egyszerűen segítséget várunk a megértéshez ettől az összevetéstől.

⁵⁸ Henry Allison egyenesen rejtélyesnek tartja a tiszta értelmi fogalmakhoz jutásnak ezt a módját, mondván, hogy Kant egyáltalán nem tárgyalja annak lehetőségét, hogy metafizikai fogalmak az értelemnek nemcsak reális, hanem logikai használatával is együtt járnának, miközben a tapasztalathoz „csupán” ez utóbbira van szükség (Allison 2015, 57–58, 112). Szerencsére a mi Tengelyi-fordításunk nagyon pontos: „Így a jelenségtől a tapasztalathoz csakis a logikai értelemhasználat segítségével végzett mérlegelésen keresztül vezet út [*Ab apparentia itaque ad experientiam via non est, nisi per reflexionem secundum usum intellectus logicum*]” (5.§, 532, AA II. 393) – vagyis *anélkül nem*. Ezzel szemben Béatrice Longuenesse világosan látja, hogy az értelem tiszta fogalmai alkalmazhatók a jelenségekre a disszertáció szerint. Úgy véli, ez csak az értelem logikai használata révén lehetséges, amely empirikus fogalmakat rendel egymás alá, melyek végső soron tiszta értelmi fogalmak alá is rendelődnek, és jogosan hivatkozik az értekezés V. részére ez ügyben (Longuenesse 1998, 27, 16. lábjegyzet). Matthias Wunsch, komolyan véve a zárójeles utalást és azt, hogy tiszta fogalmak valamilyen szerepet játszanak a tapasztalatban, ennek nyomán a *Kritikabeli sematizmus* első jeleire bukkan az értekezésben (Wunsch 2013, 508 skk.). Licht dos Santos pedig egyenesen azt jelenti ki, hogy az értelem itt szóban forgó aktusai pontosan a tapasztalati fogalmakat megalkotó reflektív tevékenységében állnak, és ugyanazon törvények irányítják e cselekvéseket mindkét esetben (Licht dos Santos 2008, 55). A módszertani rész elemzésekor fogjuk tárgyalni ezeket a felfedezéseket, és arra jutunk majd, hogy a logikai értelemhasználaton túl (valójában fogalmilag azon belül) még reális értelemhasználat révén „megadott” fogalmak is a tapasztalat velejárói.

D) Locke és Leibniz öröksége az értelem ideáinak eredetét illetően

Talán a leginkább elterjedt nézet ez ügyben az, amit Cassirer igen drasztikusan úgy fejez ki, hogy Kant „habozás nélkül” Leibniz pártjára állt és „Locke ellen fordult” (Cassirer 2001, 112, 115). A legkevesebb, amit mondhatunk, hogy ez meglepő és magyarázatra szorul azok után, hogy Kant mind az értelem, mind az érzékiség tiszta „ideáiról” határozottan kijelenti, hogy *szerzettek*. Cassirer két hosszú idézetet hoz fel evidenciaként. Az egyik Kant tollából származik, méghozzá a *Székfoglaló*t megelőző évből.

Egyes fogalmakat az érzékeletekből vonatkoztattunk el, másokat pusztán az elvonatkoztatott fogalmak összehasonlításának, összekapcsolásának vagy elválasztásának értelmi törvényéből. Az utóbbiak forrása az értelem, az előzőké az érzékekben van. Minden ilyesfajta fogalmat tiszta értelmi fogalomnak, *conceptus intellectus puri* nevezünk. Bár csak érzéki érzetek szolgáltatnak alkalmat arra, hogy ezeket az értelmi tevékenységeket mozgásba hozzuk, és hogy az értelmi törvények segítségével bizonyos fogalmak tudatára ébredjünk az elvont ideák általános összefüggéseiről – s így itt is érvényes a *locke-i* szabály, hogy az érzékekből szerzett érzet nélkül egyetlen idea sem világosodhatik meg bennünk; de noha a *notiones rationales* az érzékeleken keresztül keletkeznek, s csakis a belőlük elvont ideákra alkalmazva gondolhatók el, ám nem ezekben rejlenek, és nem ezekből vonatkoztattak el. Ahogy a geometriában a tér ideáját nem a kiterjedéssel rendelkező dolgok érzetéből kölcsönözzük, jöllehet ezt a fogalmat csak testi dolgok érzékelésének alkalmával tudjuk világossá tenni [...]. (R 3930, Kant 2003, 752 – módosítva a Cassirer-könyvben található fordítással is: Cassirer 2001, 113–114, AA XVII. 352)

Kant a folytatásban még tovább viszi ezt az analógiát, amennyiben az alkalmazott és a tiszta matematika viszonyához hasonlítja azt, ahogyan a filozófia többi részéhez kapcsolódik a metafizika, amely a tiszta értelmi fogalmakkal foglalkozik. Utóbbiak példáulként felsorolja mindazon, a „tulajdonképpen ontológiához” tartozó fogalmakat, amelyeket a *Székfoglaló* 8. paragrafusában is, valamint néhány további, köztük a teret és az időt.

Több szempontból is megvilágító erejű ez a fennmaradt észrevétel. Először is az alkalmilag javasolt absztrakt-absztraháló terminológiai megkülönböztetés lényegét itt is annak elkülönítésével adja vissza Kant, hogy *mi* az, *amiből* elvonatkoztatunk, az érzékek vagy az értelem törvényei. Másrészt nyilvánvaló, sőt határozottan és többszörösen hangsúlyozott, hogy a tiszta értelmi fogalmak *csakis az érzékiség képzetei révén*, „érzékeletekből elvont” ideák szolgáltatva „alkalmak” során tudatosulhatnak és válhatnak világossá bennünk. S Kant

ezt az *érvényes szabályt* Locke nevével köti össze. Lássuk hát Cassirer másik idézetét, melyet közvetlenül az előzőhöz kapcsol a „Leibnizcel való történeti összefüggést megvilágítandó”.

Valójában az *Újabb értekezések az emberi értelemről* Előszavának egy békülékeny hangot megütő passzusáról van szó. Hiszen Leibniz azt állapítja meg itt, hogy talán Locke felfogása nem tér el egészen az övétől a tekintetben, hogy az *Értekezés az emberi értelemről* szerzője

a második könyv elején s utóbb is megvallja, hogy azok a képzetek, amelyek eredete nem az érzéki érzetben rejlik, a reflexióból származnak. Ámde a reflexió nem egyéb, mint figyelés arra, ami bennünk van [*est en nous*]; az érzékek pedig nem adják meg azt nekünk, amit már magunkban hordunk [*nous portons déjà avec nous*]. Ha ez így áll, lehet-e akkor tagadni, hogy elménkben sok velünk született dolog van, minthogy mi úgyszólván önmagunkkal vele születünk? És tagadhatjuk-e, hogy bennünk van: a *lét, egység, szubsztancia, időtartam, változás, cselekvés, észrevétel, öröm* és értelmi képzeink sok ezer más tárgya [*objets*]? Minthogy ugyanezek a tárgyak közvetlenül és mindig jelen vannak értelmünkben (habár szórakozottságunk és elfoglaltságaink miatt nem szoktuk is őket mindig észrevenni), miért volna csodálatos, ha az imént azt mondtuk, hogy ezek az eszmék velünk születtek mindazzal együtt, ami tőlük függ. (Cassirer 2001, 114–115 lj., ahol a szerző a szövegrész francia eredetijét közli; lásd Leibniz 2005, 20–21)

Leibniz az említett hely részletes tárgyalásakor ugyan elismeri, hogy „szükség van a tapasztalatra ahhoz, hogy a lélek [...] felfigyeljen azokra az ideákra, melyek benne vannak”, ám közben kitart amellett, hogy a tapasztalat és az érzékek képtelenek az imént felsoroltakhoz hasonló értelmi fogalmakat szolgáltatni. Azt is megismétli, hogy ez „nagyjából megegyezik” Locke véleményével, „aki az ideák jelentős részének forrását az elme saját természetére irányuló reflexiójában keresi” (Leibniz 2005, 80).

Cassirer értelmezése szerint Kant olyan „terminológiai korrekciót fűz” ehhez, amellyel ugyan nem lép túl Leibnizen, „de új, találó megfogalmazást ötlött ki a Leibniz védelmezte alapgondolat számára, és az átfogalmazás átütőereje és világossága teret nyit az ‘aprioritás’ problémájának élesebb és mélyebb megfogalmazása előtt”. Arról volna szó, hogy Kant velünk született fogalmak (*conceptus connati*) helyett a szellem eredendő törvényeiről („elmébe oltott” törvényekről: *leges menti insitae*) beszél, amelyeknek azonban csak akkor ébredhetünk tudatára, ha fölfigyelünk megnyilatkozásaikra, vagyis ha tapasztalatot szerzünk (Cassirer 2001, 115).

Meg vagyok róla győződve, hogy az aprioritás problémája élesebb megfogalmazásának leginkább az nyit teret, ha az angol filozófus művének szavaival is szembesítjük a fentieket. Az *Értekezés* szóban forgó helyéről persze Leibniz is az elhíresült mondatot citálja: „Honnan

származik az ész és tudás minden anyaga? Egyetlen szóval válaszolok: a tapasztalatból”. Rögtön kiderül azonban, hogy Locke ezzel az „egyetlen” szóval két forráshoz való hozzáférésre utal: *külső érzéki tárgyak megfigyelése* szerzi be az észlelés, *elménk belső műveletei* pedig a *megfontolás (reflection)* minden anyagát (Locke 2003, 107, II. I. 2.). Mármost mindjárt abból a paragrafusból, amely ez utóbbit részletesebben kibontja, teljesen nyilvánvalóvá válik, hogy tudatosan és gondosan megfogalmazott, egészen éles különbségtételtől van szó. Elménk saját *műveleteire (operations)* – és csak ezek alanyaként a maga „természetére” – reflektálva jut hozzá a másik forráshoz. E reflexió révén csak annyiban figyeljük meg azt, ami „bennünk van” vagy amit „magunkban hordunk” mint „tárgyat”, amennyiben tudatosítjuk azt, amit *művelünk*, amit *cselekszünk*. Az alig oldalnyi bekezdés nyolc mondatában nyolcszor szerepel az *operation*. Igaz, a végén Locke hozzáteszi, hogy ezt a szót itt tágan érti, belefoglalva nemcsak az elme tevékenységeit (*actions*), hanem bizonyos, gondolatokból fakadó szenvedőleges érzelmi állapotokat (*passions*) is. Ez is indokolhatja, hogy a reflexióra – futólag a külső tárgyak érzékeléséhez hasonlítva – a „belső érzék” elnevezést is elfogadhatónak tartja (uo. 108–109, II. I. 4.). Ennek megfelelően az ideák, amelyekhez reflexió révén jutunk, nem közvetlenül az ontológia alapfogalmai lesznek, hanem a *gondolkodás módozatai*, az észleléstől a megkülönböztetésen át az összehasonlításig, összetevésig vagy éppen az absztrakcióig (uo. 150 skk., 164 skk., II. IX., II. XI.).

Ha ezek után próbáljuk megítélni Kant hozzáállását az elképzelt, de igen fontos vitához, akkor mindjárt összetettebb a kép. Arra kell gondolnunk, Kant úgy vélte (ahogy majd sokan), hogy a reflexiót a tapasztalathoz, az absztrakciót „konkrétan” elválasztott (Kant 2003, 532, AA II. 394) tartalomhoz kapcsolva e fogalmak *egyik*, Locke-féle értelmét mintegy „helyére teszi” a *Székfoglalóban*. A nála is mindig érvényes „locke-i szabály” csupán az *érzékelés elengedhetetlen* voltáról szól. Mindenesetre használja ezt a szabályt, mégpedig a *tiszta* értelmi fogalmak esetében is már ekkoriban, amint a Cassirer által idézett feljegyzésből láttuk és a disszertáció további elemzéséből ugyancsak fogjuk. Ez már önmagában megkérdőjelezi, hogy okunk volna fordulatnak tekinteni a *Kritika* megismerőképessegeinkre vonatkozó alapvető állítását: „Az értelem és az érzékek a mi esetünkben csupán *egymással összekapcsoltan* határozhatnak meg tárgyakat” (Kant 2004a, 274, A258/B314).

De mintha Kant sem volna tisztában a reflexió igazi jelentésével a *másik forrás* tekintetében, s ez nála kevésbé megbocsájtható, mint Leibniz esetében. Hiszen messzemenően osztja Locke azon alaptézisét, hogy a tapasztalat nemcsak „alkalmat” szolgáltat értelmünk tevékenységeihez, hanem „nyersanyagot” is. Az 1769-es feljegyzés szerint is az *érzékelekből* elvonatkoztatott fogalmak *összehasonlításának, összekapcsolásának* vagy *elválasztásának* értelmi

törvényéből származnak azok a fogalmak, melyek forrása az *értelemben* van, vagyis a tiszta értelmi fogalmak. Ez az alapvetés egészen locke-i! De nem csak amiatt a „szabály” miatt, amit ezután Kant ki is mond, hogy ugyanis csak az érzékeletekből elvonatkoztatott fogalmakkal végezhetjük a felsorolt értelmi műveleteket, hanem azért is, mert e műveletek törvényei adják a megismerés *másik forrását* az érzékek mellett. Az elméleti ítéletek Locke-nál „*ideák összekapcsolásai és elkülönítései*”, igazságukat is *megegyezésük vagy eltérésük észlelése* által tudhatjuk – ebben a tekintetben „Locke nem éppen empirista” (Locke 2003, 651, IV. V. 5.; Forrai 2005, 27). A „két forrás” nála is határozottan elkülönül és alapvetően fontos, nemcsak a kritikai filozófiában.⁵⁹ Visszhangzik persze a fülünkben az „egyetlen szó”: a „tapasztalatból”. Csakhogy ez Locke-nál magában foglalja azt a fajta reflexiót is, amelynek révén egyedül „szerezhetünk”, azaz tudatosíthatunk (a helyesen értett absztrakció révén) *tiszta* értelmi fogalmakat a kanti disszertáció szerint is, melyek nem mások, mint az elme különféle *cselekvései, műveletei*.⁶⁰

Hogy Kant *szerezetteknek* nyilvánítja a metafizika fogalmait, az azt mutatja, hogy valamilyen biztosan Locke pártjára állt: óva int a velünk születettség elhamarkodott elfogadásától, „mert az meg a restek filozófiája előtt egyengeti az utat, akik szeretnek minden további vizsgálódást egy első okra hivatkozva fölöslegesnek nyilvánítani” (547, AA II. 406). Ám nem arról van szó, hogy „velünk születetről” „belénk oltottra” térünk át, hiszen ezáltal nem tagadja Kant, hogy a törvények, amelyekből szerezünk e fogalmakat, amely törvények *szerintiek* azok a bizonyos cselekedetek, „bennünk vannak”, elménk természetéhez tartoznak. Éppenséggel azt látjuk, hogy minden további nélkül velünk születettnek mondja őket (548, AA II. 406), a két súlyos kifejezés akár fel is cserélhető (lásd a 4. § utolsó két mondatát: 530, AA II. 393). Sőt, maga Locke is elfogadja azt a megfogalmazást, hogy a megismerés *képessége* velünk született, míg a *tudás* szerzett (Locke 2003, 39, I. I. 5; Forrai 2005, 68).

⁵⁹ Ennek legvilágosabb megfogalmazása a *Kritikában* aligha a „talán közös – ám számunkra ismeretlen – gyökér[re]” is utaló kijelentés. Sokkal inkább a következő: „valamennyi képzetünk közül egyedül a *kapcsolat* nem származhatik tárgyaktól; ez csupán a szubjektum alkotása lehet, lévén az összekapcsolás a szubjektum öntevékenységeinek aktusa” (Kant 2004a, 72, 144, A15/B29, B130).

⁶⁰ Kant már az 1762-es *Hamis agyafúrtságban* egyenesen annak a véleménynek ad hangot, hogy az ítézés képessége, vagyis az értelem és az ész a *reflexión* nyugszik, mégpedig Locke kifejezését használva: „ez az erő vagy képesség nem más, mint a belső érzék képessége, vagyis annak a képessége, hogy saját képzetünket gondolatunk tárgyává tudjuk tenni” (111, AA II. 60). A belső érzék fogalma *A tiszta ész kritikájában* is az elme egyetlen képzetben jelenlévő aktivitásának és passzivitásának megragadhatóságában kap fontos szerepet, amely kérdésnek Kant a második kiadásban külön passzusokat is szentel (Kant 2004a, 87, 90, 99–100, 159–162, A33/B49, A38/B55, B68–69, B153–156). Az „önaffekció” problémájához Kantnál lásd Szegedi 2007, 32–35.

Ugyanakkor kétségtelen, hogy Kant, akárcsak Leibniz, rögtön az ontológiai kategóriákat sorolja fel „elvonatkoztató” értelmi fogalmakként.⁶¹ Ezzel egyrészt mindjárt utal arra a távlati tervre, amelyben az elme vizsgálata döntő szerepet tölt be. Másrészt elhatárolja a tiszta fogalmakat az empirikus fogalmaktól és elvektől. Bármilyen is a funkciójuk a tapasztalatban, abba mint érzékleten alapuló képzetbe *részként* soha nem „lépnek be [*ingrediantur*]” (Kant 2003, 534, AA II. 395).⁶² Talán azt is jelzi ez a szóhasználat, hogy viszont ezzel szemben valamiképpen *egészként* lépnek be a tapasztalatba.

Mindkét szempont alkalmat adhat a kanti pozíciót helyesen megállapítani a Locke-Leibniz vitában metafizikai és teológiai vonatkozásban is. Ha Leibniz számára az innátizmus valódi jelentősége abban áll, hogy az „a vallás és az erkölcs védőbástyája” (Forrai 2005, 73), akkor Kant újítása ebben a tekintetben az, hogy ez utóbbi szerepet a velünk születettség helyett – pontosabban azt *empirikusan* is értelmezhetővé téve – az értelem *tapasztalatban* megnyilvánuló *általános* „cselekedeteire” osztja. A tiszta értelmi fogalmak – Locke nyomán is történő – föltárására, közülük egyesek tiszta érzékiként való elkülönítésére van szükség a természet birodalmának megalapozásához, melynek révén egyedül tudjuk elgondolni – Leibnizcel – a kegyelemét is.⁶³

⁶¹ Hogy Kant az itt adott felsorolással ellentétben a tér és az idő ideáitól a *Székfoglaló*ban élesen elkülöníti a többi értelmi fogalmat, az persze nem azt jelenti, hogy az utóbbiak egy év alatt szabályos hátraarcot végezve a most idézett tapasztalatra irányultsággal szemben kizárólag egy nem érzéki intellektuális világra vonatkoznak, hanem azt, hogy tér és idő vonatkoznak *kizárólag* az érzékire, sőt e vonatkozás kritériumául is szolgálnak immár.

⁶² Boros Gábor mutat rá, hogy Leibniz *Monadológiájának* 1. pontja szerint az egyszerű szubsztancia „belép” az összetettekbe (*entre dans les composés*), a 8-adikban pedig ezzel összhangban *ingrédients simples*-ről esik szó. „Leibniz az egyszerű szubsztanciát éppenséggel csak ‘belépteti’, s *nem kifejezetten részként* lépteti be” az összetettbe, „amelyen belül mindig is ‘belépők’ maradnak, *ingrédiens*, nem pedig részek, *parties*” (Boros 2015, 13–14; vö. Leibniz 1986, 307–308).

⁶³ Nem maradhat említetlenül a sokszor szinte aforizmaként idézett kijelentés a *Kritikából*: „Egyszóval: Leibniz *intellektualizálta* a jelenségeket, míg Locke [...] *szenzualizálta* az értelmi fogalmakat, azt tartván róluk, hogy nem egyebek a reflexió empirikus vagy elvont fogalmainál. Ahelyett, hogy a képzetek két egészen különböző forrását keresték volna az értelemben és az érzékekben [...] mindkét nagy férfiú kiszemelt egyet közülük, úgy vélvén, hogy ez közvetlenül a magukban való dolgokra vonatkozik, míg a másik csak összekuszálja vagy rendezi a róluk alkotott képzeteket” (Kant 2004a, 283, A271/B327). Azt a fentiek után fölösleges ecsetelni, hogy jogosulatlannak tartom Locke ilyen megítélését, de azt talán nem, hogy mennyire láthatóan aszimmetrikus maga az itteni ítélet is. Jól mutatja ezt már pusztán a „csak összekuszálja vagy rendezi” fordulat is, ám ha kissé körbenézve megtekintjük, mit is foglal össze az „Egyszóval” a „reflexió fogalmainak amfibóliájáról” szóló függelék közepe felé, akkor még jobban láthatjuk, hogy egy kapura megy a játék. Leibniz az, aki beleesett e fogalmak „csapdájába” azt képzelvén, hogy csupán az értelem formális fogalmaival megismerte a dolgok benső mibenlétét, s hogy „a világ valamiféle *intellektuális rendszerét* alkotta meg”. Kant részletesen és példák segítségével ismertetett táblázata a reflexió fogalmairól „Leibniz tanításának, e tan minden részének megkülönböztető vonását” és legfőbb alapját tárja fel: hogy az érzéki szemléletről úgy vélte, csak zavaros képzeteket nyújt, és nem tekintette a képzetek sajátos forrásának, sem feltételeit (a teret és az időt) eredendőkné (uo. 282–283, A270/B326). Mindezt harminc oldalon, ahol azonban Locke nevére az imént idézett utalás az egyetlen. Kétség-

Mindezt e kitérőben egy zárójeles betoldásból kiindulva és egy kiragadott kéziratos feljegyzést boncolgatva kétségkívül csak részben előreszaladva állapíthatjuk meg. Ám a lényeg az, hogy nem messzire, évtizeddel későbbre előre, hanem a *Székfoglaló értekezés* még eddig nem elemzett további részeinek tartalmához.

E) A metafizika „dogmatikus” végcéljáról

A helyesen értett metafizika tehát nem kikutathatatlan titkokkal foglalkozik, hanem előkészületként azzal, *miként jutunk* egyáltalán a tiszta értelem fogalmaihoz, majd pedig ezek *használatának elveivel*. Mint már a bevezetőben említettük e fogalmaknak a disszertáció szerint kettős feladatuk van. „Céljuk egyrészt az *önvizsgálat* [*finis elencticus*], melynek révén negatív hasznot hajtanak, azáltal hogy a gondolati tárgyaktól az érzéki képzeteket távol tartják, s bár a tudományt eközben egy lépéssel sem viszik előbbre, a tévedések által való megfertőződéstől megóvják” (9. §, 534, AA II. 395). Ezzel a használatukkal a mű V., módszertani része foglalkozik, mi pedig majd a következő fejezetben térünk rá.

A másik, pozitív, sőt „dogmatikus” célról csak nagyon röviden nyilatkozik Kant, de az is elég ahhoz, hogy átlássuk mindenekfölött való jelentőségét. A *finis dogmaticus* szerint tehát

a tiszta értelemnek a lételmélet [*ontologia*] vagy az észismeretekből fölépülő lélektan [*psychologia rationalis*] által kifejtett általános elvei végül mintaképpé formálódnak [*exeunt in exemplar*], mely csupán a tiszta értelemmel fogható föl, s amely a dologi tartalmakat tekintve [*quoad realitates*] minden másnak közös mértéke. Ez a TÖKÉLETESSÉG MINT GONDOLATI TÁRGY [*PERFECTIO NOUMENON*]. Ez azonban vehető elméleti, s vehető gyakorlati értelemben is. Az előbbi értelemben nem lesz más, mint a legfőbb létező, ISTEN; az utóbbiban pedig az ERKÖLCSI TÖKÉLETESSÉG. (9. §, 534–535, AA II. 395–396)

Kant a megkülönböztetés magyarázatául hozzáteszi: „Elméleti szempontból akkor vizsgálunk valamit, ha csak arra vagyunk tekintettel, ami egy létezőt megillet, gyakorlati szempontból pedig akkor, ha fontolóra vesszük, minek kellene abban a szabadság révén meglennie” (9. §, 534 lj., AA II. 396 lj.).

telen, hogy a Leibniz-kritika igen szoros kapcsolatban van a *Székfoglaló értekezés* szemléleti formákról kialakított elméletével, így foglalkozunk még vele a következő fejezetben. Itt viszont nem a két „nagy férfiú” tanainak Kant általi bírálata, hanem követésére igyekeztem koncentrálni.

Abból, hogy a reális értelemhasználat által maga a tiszta értelem adja meg a dolgok és viszonyaik alapfogalmait, alapelveit, az volna sejthető, hogy a szigorú önvizsgálat mellett, „az érzéki képzeteket távol tartva”, megnyílik a tér a metafizikai igazságok számára. Első hallásra a célként kijelölt pozitív tan, a *realitások* emlegetésével a (majdan) „megtisztított” terepen, valóban ellentmondani látszik annak a metafizika lehetőségét illető tanácstalanságunknak, amely ismereteink érzéki adatokra utaltságának kijelentéséből fakadt. Mindazonáltal azt tudjuk itt meg valójában, hogy e tan csakis a *vallás*, illetve az *erkölcs* két „gondolati tárgyára” irányul, s ez voltaképpen egyetlen eszmei dolog két oldala. Másrészt, a tiszta értelem általános elvei nem akárhogyan alkotják ezt a *perfectio noumenont*, hanem *mintaképpé*, minden más realitásnak közös mértékévé emelkedve – melynek kapcsán Kant nyíltan az *ideál*, illetve Platón *idea* fogalmára hivatkozik. „A legnagyobb mérvű tökéletességet mostanság eszménynek [*ideale*] nevezik – Platónnál ez az eszme [*idea*] nevet viseli (így például magának az államnak az eszméje) [...]” (9. §, 535, AA II. 396).

Ellentétben a IV. résszel, itt helyénvaló *Isten* nevének kimondása, ahol nem csupán az ontológia, hanem egyúttal a racionális pszichológia tiszta észfogalmaival fogjuk fel, és nemcsak mint általános elvet, hanem mint mintaképet, ideált is. Hiszen „mivel a tökéletesség eszményeként ő a megismerés elve, valóságos létezőként ezért ő egyszersmind minden tökéletesség létrejövésének elve is” (uo.). Vagyis a metafizika csúcsán nem pusztán a szubsztanciák közös okaként a reális kölcsönhatás és a világ formaelve, hanem a *megismerés* elveként minden realitásnak közös *mértéke* is.

Nem arról van szó, hogy Kant (a „platonikus hagyománynak” megfelelően) azonosítaná a tökéletességet a realitással (lásd Allison 2015, 60, Laywine 1993, 113). Már az *Egyetlen lehetséges érvben* kifejezetten felhívja a figyelmet „fontos indokaira”, amiért eltért attól a „sokan mások szerint bevett ítélettől”, hogy „az összes realitás már eleve a teljes tökéletesség”. Korábbi hosszas vizsgálódások ugyanis arról győzték meg, hogy a *tökéletesség* fogalmának pontosabb ismerete tisztázni lesz képes a szellem természetét, érzéseinket és még a gyakorlati világbölcselet első fogalmait is, mert jelentése egy megismeréssel és vággyal bíró lényre vonatkozást feltételez. Éppen ezért azonban nem akarta azt a művet azzal megterhelni, hogy az Istenben lakozó realitás bizonyítását eddig a fogalomig elvigye (140, AA II. 90). Amikor tehát Kant a tökéletesség fogalma révén próbálja az ész és a metafizika legfőbb célját érthetővé tenni, annak már eleve van valamilyen morális vonatkozása.

Ami az utóbbit, tehát az erkölcsiséget illeti, már a tiszta eszmékre legelsőként felhozott példa ezzel kapcsolatos. Kant a következőképpen mutatja meg, miért kell az érzéki és az értelmi ismeretek éles elhatárolásában az adatok *eredetére* hivatkoznunk, nem pedig pusztán

az ismeretek zavarossága, illetve világossága közti különbségre. Egyik oldalon ott a világos, ámde érzéki eredetű geometria, a másikon ellenben a zavaros „*erkölcsi* fogalmak, amelyeket nem tapasztalati úton, hanem a tiszta értelem révén ismerünk meg”. Ezek pedig tipikusan olyanok, ahol a metafizika faladata azon fáradozni, hogy „a zavarosságnak a közönséges értelmet homályba burkoló felhőit szétszlassa” (7. §, 533, AA II. 395). Kant az 1764-ben megjelent pályaművében részletesen és általánosságban kifejtett, a filozófiában szerinte követendő analitikus, fogalomelemző módszerre utal ezzel, ahol az egyik fő alkalmazási terület a morálfilozófia volt, hiszen részben erre irányult a felhívásban közzétett kérdés (lásd a következő fejezetet 3.A. szakaszát). A *Szellemlátóból* pedig azt is tudhatjuk, hogyan kell a metaforát helyesen érteni e tárgyra vonatkoztatva: bármi alkossa is a zavarosság felhőit, a *közönséges értelem* „együgyű bölcsessége” a Nap, amelyet eltakarnak. Belőle indul ki majdan az *Erkölcsök metafizikájának alapvetése* is a maga analízisével. Ha tehát úgy gondoljuk, hogy a *Székfoglaló* tisztán értelemmel fölfogható dolgok megismerhetőségét állítja, akkor egy biztos és maradandó jelöltünk feltétlenül van: „Az *erkölcsfilozófia* tehát, amennyiben a *megítélés* első *elveit* nyújtja, csak a tiszta értelem révén ismerhető meg, s maga is a tiszta filozófia körébe tartozik [...]” (9. §, 535, AA II. 396).

Másfelől viszont azt is meg kell állapítanunk, hogy az értelem tiszta fogalmait nem más, hanem *csakis ilyen platóni* módon tartja Kant alkalmasnak az érzékfeletti(ként tekintett) világ megközelítésére az értekezésben is. Ott is, hiszen ezt a vezérfonalat vette fel a *Szellemlátó* „gyakorlati következtetésében”, tartja kezében a továbbiakban és követi mindvégig. A *tiszta ész kritikájában* majd „Az ideákról általában” című szakasz tárja fel ennek meghatározó jelentőségét: a *gyakorlati* fogalomként felfogott platóni idea mozgatja a kanti rendszer „felséges erkölcsi épít[kezését]” etika, jog, teleológia, teológia, vallás terén egyaránt (Kant 2004a, 312–315, A314–319/B370–376).⁶⁴

Most azonban, amikor rátérünk a *Székfoglaló* utolsó részének vizsgálatára, azt kellene látnunk, hogy a *Szellemlátóval* és a későbbi művekkel összhangban itt is az *emberi ész korlátozása* veti meg az alapját ennek az épületnek, és Kant – az esetleges látszat ellenére – „a gondolati tárgyaktól az érzéki képzeteket távol tart[ó]” módszerrel e követelménynek kíván eleget tenni.

⁶⁴ Egy már részben idézett, időpontját és tárgyát tekintve is szorosan a *Székfoglaló*hoz kapcsolható észrevétel szintén jól mutatja a „két világ” gondolatának kanti motivációit. „Az igazán értelmileg fölfogható világ az erkölcsi világ [*mundus vere intelligibilis* ist *mundus moralis*]. Formai *principiumai* mindenki számára érvényesek, s következtethetünk belőlük Istenre mint okra, mely pusztán értelemmel fölfogható [*causa mere intelligibilis*], ám ez az értelemmel fölfogható világ nem tárgya a szemléletnek, csak a reflexiónak. Az isteni szemlélés szolgálna egyszersmind a világ intellektuális szemléletével [*intuitus intellectualis*] is” (R 4108: 910, AA XVII. 418).

3. Kritikai fordulat a Székfoglaló értekezésben

A *Székfoglaló értekezés* befejező része módszertani: „Az érzéki és az értelmi ismeretek metafizikabeli kezelésének módszeréről [*De methodo circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis*]” szól. Az óvatos körülírás Kant látszólag szerény célját fejezi ki, nevezetesen azt, hogy a metafizika módszerének „egy nem megvetendő részletére”, az érzéki és az értelmi megismerés „fertőző érintkezésére [*contagium*]” hívja fel a figyelmet, és hogy az ész törvényeit megkülönböztesse bizonyos „fonák elvektől”. (23. §, 554, AA II. 410–411) Már bevezető fejtegetései elárulnak azonban valami döntő felismerést a módszer *egészéről* is.

Azokban a tudományokban, amelyeknek alapfogalmai és sarktételei érzéki szemlélet (akár érzeteken alapuló, akár tiszta szemlélet) segítségével adatnak nekünk, és az értelemhasználat csupán *logikai*, vagyis az ismeretek egymás alá rendelésére szorítkozik, tehát a természettudományokban és a matematikában, a *gyakorlat* adja a módszert. Próbálkozásokból és találgatásokból derül ki, hogyan kell eljárni a tévedések elkerülése és a tudomány kiteljesedése érdekében.

A tiszta filozófiában viszont (ahová a metafizika is tartozik), ahol az elvekkel kapcsolatos *értelemhasználat reális* – azaz a dolgok és a viszonyok alapfogalmai, s azonképpen a sarktételek is eredendően [*primitive*] maga a tiszta értelem által adatnak meg, s mivel nem szemléletek, nincsenek is fölvértezve a tévedések ellen –, *a módszer minden tudományt megelőz* [...]. Minthogy ugyanis itt a helyes észhasználat magukat az elveket alkotja meg [*constituat*], és mind a tárgyak, mind pedig a rájuk vonatkozóan elgondolandó sarktételek egyedül az ész természete folytán válnak egyáltalán ismeretessé [*primo innotescant*], ezért itt az ész törvényeinek kifejtése [*expositio*] maga a tudomány létrejövetele [*genesis*], s e törvényeknek a jogtalanul közéjük keveredett látszólagos törvényektől való megkülönböztetése az igazság próbaköve [*criterium veritatis*]. (23. §, 554, AA II. 411)

Az 5. §-ban közölt jellemzés megismétlése után most majd végre többet is megtudhatunk a reális értelemhasználatról, arról, *hogyan* „adatnak” alapfogalmak és sarktételek *eredendően* az értelem tiszta használatából, milyen – nem a szemléletből eredő – realitás fakad belőle. Bár a fejezet meghirdetett feladata az érzéki és az értelmi megismerés „fertőző érintkezésének” leleplezése, ezek a bevezető gondolatok azt sejtetik, hogy közben fény derül az

alapfogalmakat és tételeket megadó *helyes* észhasználatra is. Erre figyelve talán azt is megérthetjük, mit jelent, hogy tárgyak csak a rájuk vonatkozó sarktételek folytán „válnak egyáltalán ismeretessé”.

Kant talán kissé hamiskásan teszi a fentiekhez hozzá, hogy „e tudomány módszere ez idő tájt nem ismeretes – mert valamilyen módszert ugyan a logika minden tudomány számára általánosan megszab [*omnibus scientiis generaliter praecipit*], ámde a metafizika különleges természetéhez igazodó módszert [*quae singulari metaphysicae ingenio sit accommodata*] az ismeretlenség teljes homálya fedi [...]” (uo.). Azzal utal ugyanis valamivel őszintébben az *ő saját* ismereteire a témában, hogy „e kiemelkedő fontosságú és fölöttébb szerteágazó tárgyról e helyütt nem szándékozom bővebb értekezésbe fogni, s erre itt lehetőségem sem volna” (uo.). Mert, hogy egyébként nagyon is van szándéka a módszerről bővebb értekezésbe fogni és már rég keresi rá a lehetőséget, azt itt-ott eddig is tapasztaltuk. Most azonban, éppen mivel a disszertációban Kant csak egy „részletére”, a „fonák elvekre” fog kifejezetten kitérni, s mi azokból próbáljuk majd „egyenest” változataikat meg- és kifejtetni, szükséges lesz nagy vonalakban összefoglalni, mire juthatott eddig „e kiemelkedő fontosságú” tárgybán: a módszer tekintetében általában, illetve „a metafizika különleges természetéhez igazodóan”.

A) A metafizika módszere⁶⁵

Az 1760-as évek elejére fogunk először visszamenni, mert az ekkoriban keletkezett írásokban találkozhatunk azzal, hogy Kant határozottan megfogalmazza a módszerről és annak jelentőségéről vallott felfogását, valamint azzal is, hogy ténylegesen és tudatosan alkalmazza azt. Még fontosabb számunkra (lásd a *b*) szakasz), hogy *ugyanest* a módszert átveszi *A tiszta ész kritikája*, aminek szintén megtalálható mind a kinyilvánítása a Módszertan-fejezetben, mind használata a mű egyes részeiben. Természetesen vannak döntő különbségek is a korai módszerhez képest, de ezek nem annyira módosulások, mint inkább sajátosságok azon belül. Ezeknek a sajátosságoknak az előjeleit kutatjuk majd (a *c*) szakaszban) visszatérve előbb az 1760-as évek második feléhez, hogy végül rákanyarodjunk arra a kérdésre, hogy vajon a *Székfoglaló* módszere és módszertana mit tartalmaz már belőlük.

⁶⁵ Ebben az alfejezetben támaszkodom egy korábbi írásomra is, lásd Horváth 2014.

a) A Vizsgálódás analitikus módszere

1764-es megjelenésű (1762 végén keletkezett) a Berlini Királyi Tudományos Akadémia számára benyújtott pályamű, a *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról*. A feltett kérdésnek megfelelően a metafizika, illetve általában a filozófia és a matematika igazságainak természete és bizonyossága közti különbséget vagy hasonlóságot tárgyalja benne Kant. Ennek bevezetése és megalapozása céljából ugyanakkor vizsgálódás tárgyává teszi e tudományok *módszereinek* különbözőségét, mégpedig oly módon, ami maradandó lesz a kritikai filozófiában.

A *bölcselet* feladata, hogy *már adott*, ám nem eléggé világos és elkülönített fogalmainkat és ismereteinket *fölbontsa*, ezért benne teljességgel *analitikusan* kell eljárunk, állítja (258, AA II. 276). „Itt már adott egy dolog fogalma, azonban zavarosan vagy nem eléggé meghatározottan. Föl kell bontanom, s az elkülönített jegyeket az adott fogalommal együtt mindenféle esetekben össze kell hasonlítanom, az így nyert absztrakt gondolatot teljesen ki kell bontanom, és meghatározottá kell tennem” (uo.). Kant itt és a továbbiakban is következetesen használja azt a logikai alapvetést, amelyet más összefüggésben már idéztünk a *Hamis agyafúrtság*ból: „Valamit mint ismertetőjegyet egy dologgal összehasonlítani annyit tesz, mint *ítélni*. Maga a dolog a szubjektum, az ismertetőjegy a predikátum” (97, AA II. 47). Ahogy ott – a *Székfoglaló*val is egyezően – kijelenti, hogy világos fogalom⁶⁶ csak ítélet révén lehetséges, annak megfelelően beszél a fogalomelemzésről a *Vizsgálódás*ban is: „Számos olyan műveletnek kell itt végbemennie, mely a homályos eszmék kifejtését tűzi ki célul: összehasonlításnak, alárendelésnek és megszorításnak [...]” (266, AA II. 284).

Ezzel szemben a *matematika* egy általános fogalomhoz a definícióban *szintézis*, vagyis képzetek *önkéntes összekapcsolása* révén jut el, a fogalom csak *ezáltal jön létre*. „A matematikában tárgyam, például egy háromszög, egy kör stb. meghatározásával kezdek, a metafizikában sohasem szabad ezzel kezdenem, s nem a definíció itt az első ismeret, mellyel a dologról rendelkezem, az csaknem mindig az utolsó” (265, AA II. 283). A filozófusnak tehát nem volna szabad a matematikusokat utánozva a fogalmak összetétel útján való definíciójával

⁶⁶ Ami itt (és általában is) „világos” (*deutlich*), az a disszertációban a *distincta cognitiónak*, elkülönített ismeretnek felel meg. „Az elkülönített [*deutlich*] fogalomhoz az szükséges ugyanis, hogy valamit egy dolog ismertetőjegyeként ismerjek fel világosan [*klar*] – ez azonban ítélet. [...] Csak azt kell itt megjegyezni, hogy ez az ítélet nem maga az elkülönített fogalom, hanem az a művelet [*Handlung*], mely által a fogalom valóságos [*wirklich*] lesz: hiszen az a képzet elkülönített, mely e művelet után jön létre magáról a dologról”. Kant „lényegi hibájául” rója fel a logikának, hogy „előbb értekeznek az elkülönített és teljes fogalmakról, mint az ítéletekről és észkövetkeztetésekről, jóllehet azok csak emezek révén lehetségesek” (109–110 – módosítva, AA II. 58–59).

kezdeni vizsgálódásait, mint például amikor „egy, az ész képességével bíró szubsztanciát gondol el önkényesen, s azt szellemnek nevezi”. Kant név szerint is megemlíti Leibnizet és az ő fogalomalkotását, a szunnyadó monaszt, amely csupán homályos képzetekkel bíró egyszerű szubsztancia volna. „Ezáltal ezt a monaszt nem megmagyarázta, hanem kigondolta, mivel annak fogalma nem volt adott számára, hanem ő hozta azt létre” (259, AA II. 277). Nemcsak a szigorú kritikát fogalmazza azonban meg, hanem előretekintve a célt is (amelyet némileg sejtet az a meghökkentő kijelentés is, hogy „*még* sohasem írtak metafizikát”; 265, AA II. 283 – saját kiemelés). „Még koránt sincs itt az ideje, hogy a metafizikában szintetikusán járjunk el, csak akkor tudja majd a szintézis, miként a matematikában, az összetett ismereteket az egyszerűek alá rendelni, ha az analízis már világosan és teljességgel [*deutlich und ausführlich*] megértett fogalmakhoz segített minket” (273, AA II. 290).

Az előbbi fricska ellenére még mondhatnánk, hogy a fogomelemzés módszerét és részben a terminológiát illetően Kant Leibniz nyomdokain jár (lásd Boros 2009, 64–66, 147–148). Alapvető eltérést eredményeznek azonban a leibnizi felfogástól a javasolt módszer igazi sajátosságai. Ezek egyike, hogy a fogalmak analízisében a *teljességet adjuk fel* – legalábbis egyelőre – a *világosság érdekében* a következő módon. Nem szükséges egy fogalom teljes felbontására törekednünk, ha néhány *bizonyossággal* megállapítható ismervéből is levezethető az, ami a *célunk*.

A filozófiában, s jelesül a metafizikában gyakran nagyon sok mindent világosan és bizonyossággal megismerhetünk egy tárgyról, s ebből biztos következtetéseket is levezethetünk, mielőtt a tárgy definíciója megvolna, sőt még akkor is, ha egyáltalán nem vállalkozunk arra, hogy megadjuk ezt a definíciót. Minden dologról ugyanis közvetlenül bizonyosak lehetnek számomra különböző predikátumok, ha nem ismerek is még eleget közülük ahhoz, hogy a *dolog* teljesen meghatározott *fogalmát*, azaz definícióját meg tudjam adni. [...] mindaddig, amíg ugyanennek a dolognak egyes közvetlenül bizonyos ismertetőjegyeiből definíció nélkül is kikövetkeztethető az, amit keresünk, szükségtelen ily kockázatos vállalkozásba befognunk. (266, AA II. 284)

Kant természetesen példákat is ad módszerének bemutatására. Így a *test* fogalmának teljes ismerete nélkül biztonsággal megállapítható néhány ismertetőjegyből, hogy egyszerű szubsztanciákból kell állnia. Hasonlóképpen bizonyítható, hogy a *lélek* nem anyag (habár azt még senki sem látta be, hogy nem is anyagi természetű, azaz nem olyan egyszerű szubsztancia, amely az anyag *eleme* lehet). (269–270, 275, AA II. 286–287, 293)

Különösen meggyőző példája annak, mennyire komolyan vette Kant ezt a módszert, maga a szintén ekkoriban befejezett *Egyetlen lehetséges érv*, melynek elején ugyanígy fogalmazza azt meg, és azután annak alkalmazásaként tekinti a mű fogalomelemzéseit. „A legkevésbé sem szeretném, hogy amit itt nyújtok, magának a bizonyításnak tekintsék olvasóim, s az itt végrehajtott fogalomfölbontások sem jelentik magát a definíciót”. Jóllehet a „tárgyalt dolog valódi ismertetőjegyeit nyújtják, amelyek alkalmasak arra, hogy belőlük megfelelő magyarázatokhoz jussunk: önmagukban, az igazság és egyértelműség [*Deutlichkeit*] végett használhatók ugyan, ám még szükségük van a művész utolsó ecsetvonására, hogy a definíciók közé tartozhassanak” – kezdi az Előszóban (116 – módosítva, AA II. 66). Azután a *létezés* elemzésével indítva az érvet újra kijelenti:

Ne várják tőlem, hogy a létezés formális [*förmlich*] magyarázatával kezdjem. [...] Úgy járok el, mint aki keresi a definíciót, és előre bebiztosítja magát azt illetően, amit a meghatározás tárgyáról bizonyosan állíthat vagy tagadhat, még ha azt nem is tudja rögtön megmondani, hogy mi is lenne annak kimerítően [*ausführlich*] meghatározott fogalma. Sok minden a legnagyobb bizonyossággal elmondható az adott tárgyról már jóval azelőtt, mielőtt megkísérelnénk meghatározni, még akkor is, ha egyáltalán nem bízunk abban, hogy képesek vagyunk megadni definícióját. [...] Abból, amit a dologról minden definíció nélkül bizonyosan tudunk, gyakran teljes bizonyossággal levezethető az, ami vizsgálódásunk célját alkotja, s csak szükségtelen problémákat okoz magának, aki egészen a definícióig merészkedik. A módszerhajhászás, a jól kiépített úton biztosan előrehaladó matematikus utánzása a metafizika ingoványos talaján már számos [...] téves lépést okozott [...]. Egyedül ez a módszer az, amelytől bizonyos olyan eredményeket reméltem, amelyeket másoknál hiába kerestem [...]. (120–121, AA II. 71)

Az érv kifejtésének végén pedig így ír Kant a „tárgyalt dologról”: „E helyütt nem adok határozott definíciót Isten fogalmáról. Akkor kellene ezt megtennem, ha tárgyamat szisztematikusan kívánnám vizsgálni. Amit most nyújtok, olyan analízis kíván lenni, amely által tanok formális [*förmlich*] fölépítésében *jártasságra* tehetünk szert” (139 – módosítva, saját kiemelésem, AA II. 89). Ám döntően fontos, hogy bárhogy is állapítjuk meg Isten fogalmának definícióját, Kant biztos benne, hogy „az a lény, amelynek létezését éppen most bizonyítottuk be, *pontosan az az isteni lény, amelynek megkülönböztető jegyeit így vagy úgy a legrövidebb megnevezéssel foglaljuk össze* [(majd) abban a definícióban]” (uo. – saját kiemelésem).

Az analízis során *felbonthatatlan fogalmakhoz és bizonyíthatatlan alapítéletekhez* kell eljutnunk, ilyenek felkutatásában áll a „magasabb filozófia” legfontosabb tevékenysége.

Csakhogya Kant szerint egyáltalán nem a végigvitt analízis vezet az egyszerű fogalmakhoz és tételekhez, ellentétben Leibnizcel, aki szerint pedig a matematikusok is így vezetnek vissza tételeiket egyszerű fogalmakra és alapigazságokra, és a szám fogalma az, ami még a leginkább megközelíti a valóban föloldhatatlan fogalmakat (Leibniz 1986, 313, Boros 2009, 148). Kant *Vizsgálódásában* ezek éppenséggel a *kezdetet* adják, és nagyon sok van belőlük.

Mert bármely tárgyról legyen is szó, azok az ismertetőjegyek, melyeket legelőször és közvetlenül észlel rajta az értelem, adatok ugyanannyi bizonyíthatatlan tételhez, melyek tehát az alapot is alkotják, amelyből a definíciókat nyerhetjük. [...] ezek alkotják az első és legegyszerűbb gondolatokat, melyekkel csak rendelkezhetem a tárgyról, amikor hozzáfogok azt elgondolni [...] A bölcsület esetében a megmagyarázandó dolog fogalma adott számomra, s annak, amit benne közvetlenül és először észlelünk, bizonyíthatatlan alaptételként kell szolgálnia. (263–264, AA II. 281–282)⁶⁷

Az emberi ész első *materiális alapelveinek* is nevezi Kant az így kapott tételeket, mert „ezek adják az anyagot a meghatározáshoz, s azokat az adatokat, melyekből biztosan következtethetünk”. A legfelső *formális* elvek: az azonosság, illetve az ellentmondás tétele, és minden materiális alaptétel is ezek „alatt áll”, ám *közvetlenül*: „minden olyan tétel bizonyíthatatlan, melyet közvetlenül e legelső alaptételek valamelyike alatt gondolunk el, s másképp nem is gondolható el; jelesül ha vagy az azonosság, vagy az ellentmondás közvetlenül a fogalmakban rejlik, s nem látható be szétbontás révén, avagy a belátásban nem szabad köztes ismertetőjegyre segítségül folyamodni” (277, AA II. 294–295). Tárgy és ismertetőjegy „összehasonlításának” eredménye tehát ilyenkor közvetlen belátása annak, amit az ember „bizonyosan állíthat vagy tagadhat” a dologról.

A *közvetlen észlelést* egészen komolyan kell vennünk. Kant a metafizika igazi módszerét a newtoni természettudományéhoz hasonlítja, ahol „biztos tapasztalatra támaszkodva” kell felkutatnunk a természeti jelenségek szabályait.

Még ha nem ismerjük is föl ezek belső okát a testekben, mégis bizonyos, hogy e törvény szerint hatnak, s azzal magyarázzuk meg a komplikált természeti eseményeket, ha világosan megmutatjuk, miképp sorolhatók ezen alaposan bizonyított szabályok alá. S éppígy a metafizikában: biztos belső tapasztalat révén, vagyis annak segítségével, amiről közvetlen és nyilvánvaló tudomásunk van,

⁶⁷ Egészen hasonlóan fogalmaz Kant a *Hamis agyafúrtságban* is: „Minden definíciót megelőzően felbukkan belőlük [bizonyíthatatlan ítéletekből] néhány, mihelyt – azért, hogy eljussunk a definícióhoz – arról, amit egy dologon először és közvetlenül ismerünk meg, ugyanannak a dolognak ismertetőjegyeként alkotunk képzetet” (112, AA II. 61).

keressük meg azokat az ismertetőjegyeket, melyek bizonyosan benne rejlenek valamely általános mineműség fogalmában, s ha a dolog teljes lényegét nem ismerjük is, ezeket biztonsággal fölhasználhatjuk ahhoz, hogy belőlük az adott dolgot illetően sok mindent levezethessünk. (268, AA II. 286)

Kant megköveteli a bizonyíthatatlan tételektől mint a metafizika „első adataitól”, hogy „minden emberi értelem számára szembetűnők” legyenek (278, AA II. 295–296). „Még ha sohasem határoznám is meg, hogy mi a vágy, akkor is bizonyossággal mondhatnám, hogy minden vágy előfeltételezi a vágyott valamilyen képzetét, hogy ez a képzet a jövőbelinek valamiféle előrelátása, hogy a gyönyör érzése kötődik hozzá stb. Mindezt állandóan észleli mindenki, aki közvetlenül tudatában van a vágnak” (266, AA II. 284).

Az ilyen tapasztalat már garantálja, hogy a fogalom *reális*, és nem csak „név szerinti” vagy „szó szerinti” meghatározását adjuk (*Namenerklärung, Worterklärung*; 266–267, AA II. 284–285). A metafizikának eszerint meg kell elégednie azzal, hogy fogalmainak kezdeti definíciója nem kauzális vagy lényegi a Leibniz meghatározásai szerinti értelemben, hanem „csupán reális és semmi több” (Leibniz 1986, 38–39, Boros 2009, 67, 150). Mindenesetre nem kell attól tartania, hogy e fogalmak ne volnának lehetségesek, és ez nem számunkra elérhetetlen alapelemeken múlik. Hiszen „a dolgok minden filozófiai magyarázatát megelőzően első alaptételekkel kell majd rendelkeznem, s itt az a hiba eshet csak meg, hogy eredeti [*uranfängliches*] ismertetőjegyek tekintem azt, ami csak levezetett”. Ám ez nem jelent mást, mint hogy meg kell bizonyosodnunk afelől, hogy a tárgyról közvetlenül alkotott ítéleteink közül „az egyik nem tartalmazza a másikat” (264, 268 AA II. 282, 285). A „levezetés” ugyanis észkövetkeztetést jelent, amely a *Hamis agyafúrtság* „reális definíciója” (*Realerklärung*) szerint *közvetett* ismertetőjegy által alkotott ítélet, ahol e jegyet a dologgal köztes, *közvetlen* ismertetőjegy segítségével hasonlítjuk össze. Kant példája jól összecseng a *Vizsgálódás* metafizika-bírálatával is: „az emberi lélek szellem” ítéletben az „eszés” köztes ismertetőjegy segítségével vonatkoztatjuk a „dologra”, az emberi lélekre a közvetett ismertetőjegyének tekintett „szellemnek lenni”-t. Az ilyen, közvetetten felismert ítéletek bizonyíthatók, közvetlenül belátott közvetítőik (például: „az emberi lélek eszes”) bizonyíthatatlanok (98, 112, AA II. 48, 60–61). Ez a puszta példa ugyanakkor akár metafizikai kiinduló tétel is lehet, mert nem „önkényesen elgondolt” szubsztanciát ruház fel az ész képességével, hanem „belső tapasztalat” közvetlen „észlelésén” alapszik.

Amikor Kant először említi, hogy a fogalmak elemzésekor felbonthatatlan fogalmakhoz jutunk, akkor elejti azt a megjegyzést, hogy ezek „vagy önmagukban, vagy számunkra lesznek” fölbonthatatlanok (262, AA II. 280). Nem tér ugyan vissza kimondottan erre az

alternatívára, de teljesen egyértelmű, hogy javasolt módszere szerint csakis az utóbbiak szolgálhatnak kiindulópontul a metafizika számára. Határozottan Descartes követőjének⁶⁸ mondhatjuk e tekintetben is, aki szerint az örök igazságok „székhelye a gondolkodásunkban van”. A *filozófia alapelveiben* a *Vizsgálódásban* is megjelenő gondolatok kíséretében sorol fel néhány ilyen (köztük azt is, mely szerint lehetetlen, hogy „aki gondolkodik, ne legyen vagy ne létezzen, mialatt gondolkodik”): „ezek csak igazságok, nem pedig olyan dolgok, melyek a gondolkodásunkon kívül is léteznének, s oly nagy számban vannak ilyenek, hogy felsorolásuk kényelmetlen lenne. Ámde nincs is rá szükség, mert nem vagyunk képesek nem tudni őket, amikor alkalom kínálkozik, hogy gondoljunk rájuk, s amikor nincsenek előítéleteink, melyek elvakítanak bennünket” (Descartes 1996, 50). Az emlegetett *közvetlen észlelés* és a „belső tapasztalat” is talán a descartes-i tág jelentésében értendő, tulajdonképpen a gondolattal vagy gondolkodással egyenértékűként. „A *gondolat* név fölöleli mindazt, ami olyképp van bennünk, hogy ennek közvetlenül tudatában vagyunk”, „[a] gondolkodás szón mindazt értem, ami oly módon történik bennünk, hogy közvetlenül észleljük önmagunk révén” (Descartes 1994a, 124, Descartes 1996, 28).⁶⁹ Álljon végül itt még párhuzamként maga a metafizika meghatározása, mely szerint az az igazi filozófia első része és „a megismerés alapelveit tartalmazza” ott (Descartes 1996, 16), illetve „ismereteink első alapjairól szóló filozófia” itt (Kant 2003, 265, AA II. 283).

b) A Kritika analitikus módszere és annak sajátosságai

Ha mármost *A tiszta ész kritikájára* tekintünk, azt kell látnunk, hogy Kant kifejezetten átveszi és továbbviszi a *Vizsgálódás* módszertanát. Hasonlóképpen fogalmazza meg és alkalmazza is a főműben, mint a korai írásban és más művekben. Természetesen döntő különbségek is jelen

⁶⁸ Boros Gábor felhívja a figyelmet arra a megegyezésre, ami megfigyelhető a homályos fogalmak *Vizsgálódásban* leírt elemzése és a Descartes által az *Elmélkedésekben* követett analitikus módszer között (Boros 2004, 30; lásd Descartes 1994a, 120–122). Job Zinkstok pedig arra jut a pályamű bizonyíthatatlan kijelentéseiről szóló írásában, hogy ezek „belső tapasztalata”, vagyis közvetlen és nyilvánvaló tudata nem a filozófia empirikus megalapozására utal, hanem a karteziánus abszolút bizonyosságra. Ezért szolgálhatnának a metafizika számára a geometria axiómáihoz hasonló alapvetésként (Zinkstok 2013, 526–527; Kant 2003, 268, AA II. 285).

⁶⁹ De a (belső) *tapasztalat* fogalmát is használja a *cogitóra*: annak során „csak arra figyelek, amit magamban tapasztalok, hogy tudniillik *gondolkodom, tehát vagyok*”, míg arra az általános ismeretre, amelyből ezt levezethetném (mindaz, ami gondolkodik, van), nem fordítok figyelmet. Ténylegesen inkább az utóbbit tanulja meg az ember „annak alapján, hogy önmagában tapasztalja: nem lehetséges, hogy gondolkozzék, ha nem létezik” (Descartes 1994a, 119, 27. jegyzet, 120).

vannak, további kutatásunk tárgyát főleg ezek képezik. Ám alapvető módon szem előtt tartandó, hogy *nem eltérést* jelentenek a módszertől, hanem annak speciális *alkalmazását*.

„A módszer transzcendentális tana” Diszciplína-fejezetének első, a tiszta ész „dogmatikai használatát” tárgyaló szakasza szintén a matematika és a filozófia eltérő módszereinek különbözőségével kezdődik. A matematika definíciói önkényes *szintézisként* eredendően hozzák létre e tudomány tárgyait, a filozófiai megismerés viszont fogalmak *analízisé*n alapszik. A „közvetlenül fogalmakból merített szintetikus tétel: *dogma*” – volna, ámde éppen a kritika vezetett oda, hogy ilyenek az ész *spekulatív* használatából nem származnak (Kant 2004a, 581, A736/B764). Ugyanakkor pozitív útmutatást is kapunk a filozófia helyes módszeréről – szintén a korai művel egybehangzóan. Először is: a kritika megengedi, hogy *a priori* fogalmakat (szemlélet segítsége nélkül is) „bizonyos fokig” definiáljunk. Definiálni szigorúan szólva annyit jelentene, mint „valamely dolog kimerítő fogalmát határai között eredendőként kifejezni”, s az utóbbi két követelménynek eleget tehetünk, ha valóban a fogalomhoz tartozó (határai közötti) és egyúttal nem levezetett, bizonyításra nem is szoruló (eredendő) ismérveket adunk meg (Kant 2004a, 575, A727/B755). Az azonban mindig kétséges marad, hogy az adott fogalmat *kimerítő* módon határoztuk-e meg, „mivel a tárgy fogalma, ahogyan adva van, sok homályos képzetet foglalhat magában, melyeket az elemzés [*Zergliederung*] során figyelmen kívül hagyunk, jóllehet a fogalom alkalmazása során felhasználjuk” (uo. 576, A728/B756). *Expozícióknak* nevezi Kant az analitikus módon, fogalmak elemzése útján nyert „kísérletképpen” előrebocsájtott filozófiai definíciókat. Ám „a fogalom még befejezetlen elemzéséből merített néhány ismerv alapján sok következtetést már azt megelőzően levonhatunk, hogy az expozíció befejezetté – azaz definícióvá – válnék”. Mert a felbontás során kapott „elemeket mindig helyesen és biztos módon alkalmazhatjuk abban a körben, ameddig érvényességük terjed, ezért a fogyatékos definíciók – tehát a definícióvá voltaképpen még nem vált, mindazonáltal igaz és ezért a definícióhoz közelítő tételek – igen jól felhasználhatók” (uo. 577–578, A730–731/B758–759).

Valóban alkalmazza is Kant ezt a módszert a *Kritika* (nagy részét kitevő) „Elemtanában”. A transzcendentális esztétikában a második kiadásban egy beszúrt mondat kifejezetten is jelzi, hogy a Módszertant követi: „Taglaláson (*expositio*) a fogalom tartalmának világos (ha nem is mindenre kiterjedő) bemutatását értem; metafizikai a taglalás, ha azt foglalja magában, ami által a fogalom *a priori* módon adottnak mutatkozik” (Kant 2004a, 78, B38). A transzcendentális *analitika* „egész *a priori* ismeretünket a tiszta értelmi megismerés elemeire bontja [*Zergliederung*]” (uo. 115 – módosítva, A64/B89), első részének, a fogalmak analitikájának eredménye a kategóriák táblája. Itt is megjegyzi Kant: „A jelen munkában szántszándékkal

lemondok a kategóriák meghatározásáról [*Definition*], noha talán módomban állna elvégezni. A későbbiekben addig megyek el e fogalmak felbontásában, ameddig a kidolgozandó módszertanhoz szükséges” (uo. 128, A82–83/B108). A tiszta ész *teljes* rendszerében lesz majd követelmény a kategóriák (teljes) definíciója, itt a *Kritikában* az alaptételek analitikájához elég lesz (részlegesen) exponálni őket. Hasonló utalás a Sematizmus-fejezetből: „Nem vesztegetjük az időt arra, hogy száraz és unalmas fejtegetésekben taglaljuk [*Zergliederung*], mire van szükség a tiszta értelmi fogalmak egyáltalán mint fogalmak transzcendentális sémáihoz” (uo. 178, A142/B181). S természetesen említhetnénk *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* követett analitikus módszert vagy a másik két *Kritika* „expozícióit”, illetve (ahol lehetséges) „dedukcióit” is.⁷⁰

Ami a módosulásokat illeti a *Vizsgálódáshoz* képest, ezek egyike nyilvánvalóan a *Székfoglalóhoz* visz vissza bennünket. A kritikai filozófia szerint ugyanis a matematikus *azért* állíthatja fel „önkéntes” szintézissel definícióit, mert a *tiszta szemlélethez* fordulhat, benne *megkonstruálhatja* fogalmait. Továbbá axiómáit és demonstrációit is ez az *in concreto*, de mégis formális szemlélet teheti bizonyossá.

Ám vannak még döntő jelentőségű sajátosságai a transzcendentális filozófiára alkalmazott módszernek, amelyek azonban állításom szerint szintén fellelhetők a disszertációban – mondhatni éppen ez a szokatlan ítélet a jelen 3. fejezet fő tárgya. Arról van szó egyrészt, hogy a *Kritikának* az értelmén végzett részleges analízise egészen különleges céllal bír. A Bevezetés szavai szerint: „nekünk az analízist csak addig a pontig kell folytatnunk, ameddig okvetlenül szükség van rá ahhoz, hogy maradéktalanul szemügyre vehessük az *a priori* szintézis elveit, minthogy csak ez érdekel bennünket”. „A tiszta ész kritikája ily módon [...] az analízis során csupán addig a pontig megy el, ameddig ez okvetlenül szükséges a szintetikus *a priori* ismeretek hiánytalan megítéléséhez” (Kant 2004a, 69, 71, A11/B25, A14/B28). Természetesen nem az aprioritás az új a metafizikában, hanem a *szintézis*. Nem véletlen, hogy a *Székfoglaló* nevezetes megkülönböztetése kapcsán idéztük a *Kritikából*, hogy a *kapcsolat* képzele nem a tárgyaktól származik, hanem a szubjektum öntevékenységének aktusa: összekapcsolás. „[L]átszólagos ellentéte, a felbontás vagy *analízis* valójában mindig feltételezi; mert ahol az értelem előbb nem kapcsolt össze semmit, ott semmit nem is bonthat föl, hisz minden csak azáltal jelenik meg összekapcsoltként a képzetalkotó tehetség számára, hogy az *értelem* kapcsolatot vitt bele” (Kant 2004a, 144, B130). Persze már a *Hamis agyafúrtságban* is láthattuk, hogy a fogalmak elkülönítetté analizálása ítéletek, vagyis „összehasonlításuk” révén

⁷⁰ Lásd Kant 1998, 20, 22 skk., AA IV. 392; Kant 2004b, 58, AA V. 46; Kant 1997a, 187 sk., 202 skk., AA V. 266 sk., 279 skk.

történik, s az ítézés *általános képességéről* vallott véleményét is fontosnak tartja Kant mintegy függelék gyanánt kinyilvánítani. Amit nem látunk még ekkoriban, az az, hogy az *ítélés képessége* maga is elemzés tárgya lehet, amely az ellentmondás és azonosság törvénye(i) mellett további *formális* alaptételekhez vezet. Például ha a *Vizsgálódás* „közvetlen észleléseiben” a descartes-i *cogitót* véltük fölfedezni, akkor most csak folytatnunk kell a *Kritika* idézését ott, ahol abbahagytuk, az appercepció szintetikus egységénél: „*Lehetségesnek* kell lennie, hogy a ‘Gondolkodom’ valamennyi képzetemmel együtt járjon” (uo. 145, B131). Ez lesz a transzcendentális dedukció premisszája is szolgáló „legfelső pont, melyhez az értelem bármennemű használatának, magának az egész logikának, s a logika nyomán a transzcendentális filozófiának kötődnie kell” (uo. 146 lj., B134 lj.).

Másrészt, bár szintetikus tételek pusztán fogalmakból (szemlélet segítségével, tehát nem a matematikust utánozva) közvetlenül nem alkothatók objektív érvénnyel, ám közvetve, valamilyen „harmadik” *közvetítésével*, a transzcendentális analitika tanúsága és a Módszertan szerint igenis lehetséges ez. „Igaz, létezik merőben fogalmakból kiinduló transzcendentális szintézis, melyre viszont kizárólag a filozófus képes, ám ez csak a dolgot egyáltalán mint dolgot érinti, s azt mondja meg, hogy milyen feltételek között tartozhat a dolog észlelete a lehetséges tapasztalathoz”. Mint minden ismeretünk, ez is legalább *lehetséges* szemléletek szintézisét tartalmazza, de csupán *diszkurzív* módon, azon *szabály* révén, melynek alapján az észleletek szintézisét elvégezzük (Kant 2004a. 569–570, A719–720/B747–748). A lehetséges empirikus szemléletek szintézisének elve segítségével túllépünk ugyan a tiszta értelmi fogalmon (egy „harmadikhoz”), de nem a szemlélethez, hanem a *tapasztalatban* foglalt *idő-meghatározás általában vett* feltételéhez, így az „nem egyéb az ész pusztán foglalkoztat alapuló ismereténél, s következésképpen diszkurzív jellegű” (uo. 572, 579, A722/B750, A733/B761). Az ilyen alaptétel *dedukcióra*, azaz apodiktikus, „kizárólag szavak (gondolati tárgyak) útján” végzett bizonyításra szorul, amely azonban „lehetséges használatának egyetlen tartománya, vagyis a tapasztalat szemszögéből” meg is adható, hiszen csak „azt mutatja ki, hogy maga a tapasztalat – s ennél fogva a tapasztalat tárgya – lehetetlen volna, ha nincs ilyen összefüggés” (uo. 580, 582, 613, A735/B763, A737/B765, A783/B811). Felidézve a *Vizsgálódás* programját elmondhatjuk: „itt az ideje, hogy a metafizikában szintetikusan járjunk el” (Kant 2003, 273, AA II. 290).

Persze a „gondolkodásmód fordulata” hozta el ezt az időt az áthidaló *lehetséges tapasztalat* gondolatával együtt, ha az *expozíció* pillére régóta állt is már. A fő kérdés számunkra természetesen az, hogy a *Székfoglaló értekezés* milyen szerepet tölt be ebben a folyamatban.

Ennek megválaszolása érdekében előbb Kantnak az 1760-as évek második felében a metafizika módszeréről tett megnyilatkozásait fogjuk vizsgálni.

c) A kritikai fordulat előzményei a Székfoglalót megelőző években

Kant az 1765–66-os tanév téli szemeszterében tartandó előadásairól szóló *Híradás*ban hivatkozik a *Vizsgálódásra* mint amelyben megmutatta a metafizika sajátos, a matematikáéval szembeállított, analitikus eljárás módját. Minthogy ezen elképzelés alapján már hosszabb ideje dolgozva „minden lépés a tévedések forrásait tárta fel és az ítéletalkotás számára olyan iránytűt [*Richtmaß*] adott, melynek segítségével egyedül kerülhetők el a hibák”, reményei szerint ugyanez az út alkalmas lesz bemutatni metafizikai előadásainak alapvetését is. Ám oly módon, hogy Alexander Gottlieb Baumgarten *Metaphysicáját* követve előbb az empirikus pszichológiával és a testi természettel foglalkozik, csak azután tér az elvontabb tárgyakra: ontológiára, racionális pszichológiára, teológiára, kozmológiára. Ez nagy előnnyel jár: „mivel az elvontat minden tárgyalásánál abban a konkrétan vizsgálok meg, amelyet az előző diszciplínák nyújtanak számomra, ezért mindent a lehető legnagyobb világosságba helyezhetek [...] anélkül, hogy bármi olyat is meg kellene magyaráznom, aminek csak később kellene felbukkannia, ami pedig a szintetikus előadás általános és elkerülhetetlen hibája”⁷¹ (438–439, AA II. 308–309).

Kifejezetten a módszerről szóló elmélkedést azonban csak a metafizika végére készül illeszteni, mivel a *logika* e „második neme a tulajdonképpeni tudományosság kritikája és szabályzata [*Vorschrift*]”, és csakis azon tudományok előadása után tárgyalható, amelyek organonja kell, hogy legyen. „A tanárnak természetesen a tudományok kifejtése előtt birtokában kell legyen az organon, azért, hogy ő maga ehhez igazodjék, hallgatóságának azonban csak a legvégén szabad előadnia”, amikor már rendelkezésére állnak olyan példák, amelyeken a módszert konkrétan bemutathatja (440, AA II. 310). Még sokkal messzebbre tekintő gondolattal zárja Kant a módszerről szóló eszmefuttatást.

Az egész világbölcselet kritikája és szabályzata, e teljes értelemben vett logika az okításban csak a teljes filozófia végén kaphat tehát helyet, mivel egyedül és kizárólag a filozófiáról már megszerzett ismeretek és az emberi vélemények történetében való jártasság tesz lehetővé a fölismerések és a tévedések eredetéről való elmélkedést és annak az alaprajznak a pontos felvázolását, mely alapján az ész effajta épülete tartós és szabályos falakkal felhúzható. (440–441, AA II. 310)

⁷¹ Ez az eljárás és megítélés különösen alátámasztja Boros Gábor meglátását a Kant által is járt descartes-i analitikus útról (Boros 2004. 30).

Majd *A tiszta ész kritikájának* végén, a fölismerések és tévedések eredetének feltárása után kap helyet a teljes filozófia alaprajzának felvázolása a Módszertan Architektonika-fejezetében (Kant 2004a, 652 skk., A840 skk./B868 skk.). Bármilyen változáson megy is át addig a módszer, ez a mondhatni stratégiailag döntő jelentősége már itt szembetűnő.

Ugyanezen a télen történt az I. részben már fölidézett levélváltás Lamberttel, amelyben kölcsönösen felismerni vélik módszereik „egybecsengését”, s Lambert már előre örvend Kant hűsvétra meghirdetett művének a metafizika tulajdonképpeni módszeréről (609, 613, AA X. 51, 55). Való igaz, Kant úgy gondolja, „hosszú évek” töprengései és próbálkozásai után, melyek során a tévedés vagy a belátás forrásait mindenkor az eljárásmódban kereste, végül megbizonyosodott a követendő módszerről. Ez megszabadíthat a tudás ama káprázatától,

amelyből a képzelt filozófusok pusztító viszálkodása is fakad; mert nincs közös mértéke [*Richtmaas*] az ítékezésnek, hogy fáradozásaikban összhangot teremtsen. Azóta az előttem álló minden vizsgálódás természetéből észreveszem már, mi az, amit tudnom kell ahhoz, hogy valamely különös kérdés megoldásával szolgálhassak, és hogy az ismeretek milyen fokát szabja meg az, ami adott, úgyhogy bár az ítélet korlátozottabb annál, ahogy közönségesen ítélni szoktak, ám határozottabb és biztosabb is. Mindezek a törekvések főképp a metafizika s vele az egész filozófia sajátos módszerét érintik [...]. (614, AA X. 55–56)

Maga a módszer a korlátozott, de annál határozottabb és biztosabb ítélet ígéretével, amely mindig valami „adottra” támaszkodik, egyelőre nem tűnik másnak a *Vizsgálódásból* megismerthez képest. Erősödött viszont a jelentőségének hangoztatása az egész filozófiára nézve, az eddigi rendszerek bírálatával együtt. Nem véletlenül hallottunk a *Híradásban* többször is e magasabb logikáról mint *kritikáról* és *szabályzatról*.

Mindazonáltal „e remények fő tárgyát [*Hauptziel*]”, vagyis a művet korai volt meghirdetni. Észre kellett ugyanis vennie, hogy bár a helytelen eljárást illusztráló „fonák ítékezés [*Verkehrtheit im Urtheilen*]” példáiban egyáltalán nem szűkölködik, az olyanokban viszont sokkal inkább, amelyeken „a voltaképpeni eljárást *in concreto*” megmutathatná. A fonák ítéletek említésére már csak azért is fel kell figyelnünk, mivel a *Székfoglaló* V. részében ők viszik a főszerepet. Ám mivel elemzésünkör minket is majd a „voltaképpeni eljárás” fog érdekelni, lássuk, mivel kecsegtet Kant fél évtizeddel korábban ez ügyben. „Ezért [...] előre kell bocsájtanom néhány kisebb értekezést, melyek anyaga készen áll, s melyek közül *a természetbölcselet metafizikai alapelemei* [*Anfangsgründe*] és *a gyakorlati bölcselet metafizikai alapelemei* lesznek az elsők, nehogy a fő művet a túl bő lére eresztett és mégis

elégtelen példák túlságosan is terjedelmessé tegyék” (614–615, AA X. 56). Hogy most csak a szóban forgó témát illetően szembesítsük e megdöbbenő mondatot a tényekkel: a hasonló tárgyú és című pontosan húsz évvel későbbi két értekezést végül mégiscsak megelőzte az igencsak terjedelmes fő mű, amely tulajdonképpen „értekezés a módszerről” (Kant 2004a, 36, BXXII). Láttuk már, hogy a *Székfoglaló* szerint ennek így is kell lennie – a rendszerépítésben legalábbis. Mert úgy látszik, az oktatásban fordítva van, még ott is, ahol maga *A tiszta ész kritikája* „tanít filozofálni” (vö. Kant 2004a, 651, A838/B866).

A szintén ekkor, a Lambert-levél idején nyomtatott *Egy szellemlátó álmaiban* a kritikai él egyenesen metsző, láttuk ezt könyvünk I. részében is. De érdemes a módszer szempontjából is visszatekintenünk rá, mert ugyancsak jó példáit adja az analitikus eljárásnak. Már az elején, a szellemfogalom bevezetésekor hivatkozhattunk a *Vizsgálódás*ban bevezetett fogalomelemző módszerre, amely a definíció korlátozása árán nyújt „határozottabb és biztosabb” ítéleteket. A végén pedig, a további tervek felvillantásakor is úgy említi a filozófiát, mint amely

kezdetben azt a célt szolgálja, hogy az összegubancolódott jelenségeket kibogozza, és egyszerűbb képzetekké alakítsa. Ha elérkeztünk végezetül az alapvető relációkig, a filozófia tevékenysége végéhez ért, és hogy miképpen lehet valami ok, és miképpen bírhat hatóerővel, azt lehetetlen ész által valaha is belátnunk: ezeket a viszonyokat csakis tapasztalatból nyerhetjük. Mert csakis az *azonosság és az ellentmondás* szerint történő összehasonlítás esik abba a körbe, ahol értelmi szabályt alkalmazni megadatik számunkra. [...] Ezért – hacsak nem a tapasztalatból származnak – teljességgel önkényesek, továbbá bizonyíthatatlanok és cáfolhatatlanok is a dolgoknak mint okoknak, illetve az erőknek és cselekedeteknek az alapfogalmai. (506, AA II. 370)

A felbontáson és a formális logikai törvények szerinti összehasonlításon túl, avagy inkább annak határaként itt is a tapasztalatot találjuk, s láttuk, hogy ez alapját képezi az egész műnek. Negatív konklúziója szerint az ember hiába kutat olyan kérdés után, „amelyhez szükséges adatok egy másik, s nem az általa is érzékelhető világban találhatók” (504, AA II. 368).

A *Szellemlátó*ban a metafizika természete és feladata új meghatározást kap: az emberi ész határaitól szóló tudománnyá válván azt a célt kell szolgálnia, „hogy megtudjuk, vajon megoldható-e a feladat abból, amit tudhatunk, és milyen viszonyban áll a kérdés azokkal a tapasztalati fogalmakkal, melyekre mindegyik ítéletünknek mindenkor támaszkodnia kell” (504, AA II. 367–368). Ám úgy tűnik, a módszere már adott és egyelőre változatlan.

Az évtized második felére kellene tennünk az elterjedt értelmezés szerint azt a hatást, amelyet Leibniz először kiadott művei gyakoroltak Kantra, és amely döntő befolyással lett

volna a *Székfoglaló értekezésre*. Erre azonban inkább csak az utóbbiból következtethetünk vissza. A szóban forgó időszakból különösen két ismeretes Kant-szöveget szokás említeni. Az egyik az 1768-as kis írása *A térbeli irányok megkülönböztetésének első indokáról*,⁷² amely kétségkívül fontos állomás a térről (és az időről) alkotott elmélet felé vezető úton. A másikra egy 1776–78 körül keletkezett sokat idézett feljegyzés is visszautal: „Megpróbáltam, egészen komolyan, a tételeket és ellentétüket bebizonyítani; nem azért, hogy a kételkedés egyfajta tanát alapítsam meg, hanem hogy felfedezzem, miben is állhat az illúzió, melyről sejtettem, hogy jelen van az értelemhasználatban. A ‘69-es év nagy fényt gyújtott bennem” (R 5037, 826, AA XVIII. 69). Mivel ez a nagy karriert befutott utalás a disszertáció „fertőtlenítő” módszerére legalábbis biztosan vonatkozik, legjobb lesz, ha rátérünk immár a *Székfoglaló*ban magában gyakorolt analitikus módszerre is, hogy majd meghatározzuk benne a specifikusan metafizikait. Az említett írást, illetve a kéziratos hagyaték valóban különösen fontos 1769-es reflexióit ehhez való segítség gyanánt idézzük fel.

Mindenekelőtt tartsuk szem előtt azt, amit a kétféle értelemhasználat kapcsán megállapíthattunk, de a disszertáció utolsó részének bevezető paragrafusában is láttuk megjelenni: a („különleges”) metafizikai megismerés is a *logika* (általános) szabályai szerint történik. Különösen világos és egyértelmű leírását nyújtják ennek egyes reflexiók az emlegetett megelőző évből.

Minden tiszta filozófia vagy logikai, vagy metafizikai. Az előbbi csak a fogalmak más fogalmak hatóköre alá rendelését tartalmazza, vagy közvetlen módon (ítéletekben), vagy közvetve (következtetésekben). Magukat a fogalmakat azonban, melyek egymásnak alárendelhetők, meghatározatlanul hagyja, és nem mondja meg, hogy a tiszta ész törvényei szerint mely predikátumok illenek a dolgokhoz. Ezért a metafizika feladata a tiszta ész által megismerni a dolgok első predikátumait, s így a metafizika feladata megadni az első alapfogalmakat és alaptételeket is, melyekkel a tiszta eszünk révén ítéletet alkotunk. [...] A metafizika tehát az emberi ész alapfogalmainak és alaptételeinek tudománya, s nem általában az emberi megismerése, melyben sok minden van, ami empirikus és érzéki; a logika pedig az általános fogalmak és tételek közötti viszonyok tudománya egyáltalán. A logika a metafizikából vagy valamely empirikus ismeretből kölcsönöz fogalmakat és tételeket, és a használatukra tanít meg. (R 3946: 754–755, AA XVII. 359)

A logika egyáltalán nem az ész alapfogalmait adja meg, hanem azokét a törvényekét, amelyeket követve az ismereteket egymás segítségével egyáltalán értelmezni tudjuk [*deutlich machen*].

⁷² Kant 2003, 511–520, röviden: *A térbeli irányok*.

Azokat a szabályokat tartalmazza tehát, melyek nélkül nem tehetünk szert világos [*deutliche*] ismeretre a dolgokról; a metafizika ellenben azokat a szabályokat foglalja magában, amelyek nélkül egyáltalán nem ismerhetünk meg tárgyakat. A logikai tételek szabályok, melyeket tetszés szerint használunk eszközökként, hogy az összehasonlítás segítségével ismereteket tegyünk a magunk számára világossá. A metafizika mutatja meg azokat a jegyeket, amelyek az ész természetével adottak (míg a logika csak az általában vett jegyek használatát tanítja). (R 3949: 756–757, AA XVII. 361)

Minden adott tehát ahhoz, hogy a metafizikát most is a logikára alapozottnak, sőt annak bizonyos alkalmazásaként,⁷³ valamint a filozófia *Vizsgálódás*ban leírt analitikus módszere szerint tekintsük. A kérdés ezek után az, hogy mik lehetnek pontosabban ezek az emlegetett alapfogalmak és alaptételek, milyen sajátos elemekhez vezet az elemzés módszerének e speciális alkalmazása, és hogyan értsük azt, hogy a metafizika szabályai „nélkül egyáltalán nem ismerhetünk meg tárgyakat”.

Az idézet vége is utal arra a további és valóban új sajátosságra, hogy megváltozott, és egyúttal *leszűkült* a metafizikai analízis *tárgya*. Kant a *Vizsgálódás*ban a metafizikát *ismereteink* első alapjairól, a *Székfoglaló*ban pedig már a *tiszta értelem* használatának első elveiről szóló filozófiaként határozza meg. Ennek megfelelően a disszertáció igazán érdemi része az *elme megismerőképességének* felbontásával kezdődik érzékiségre és értelemre, a hozzájuk tartozó képzetekre, valamint azok anyagára és formájára. Mindennek összefoglalásul ismét egy 1769-es, tehát a székfoglaló előkészületeként számon tartható szövegrészlet lesz a legmegfelelőbb.

Minden emberi ismeret két fő nembe osztható: 1. vannak ismeretek, amelyek az érzékekből származnak, és amelyeket empirikusaknak nevezünk, 2. s vannak olyanok, melyekre egyáltalán nem az érzékeken keresztül teszünk szert, hanem létükük [*Grund*] a lélek gondolkodóképességének állandó természetében van, s amelyeket tiszta képzeteknek nevezhetünk. Mivel gondolkodásunk minden anyagát szükségképpen érzékeink szolgáltatják, az egész megismerés anyaga empirikus. Éppen ezért a tiszta fogalmaknak pusztán ismereteink formájáról kell szólniuk. Mármost két

⁷³ Ezen természetes módon azt értem, hogy a metafizikai (vagy erre a címre igényt tartó) ítéletek eleget kell, hogy tegyenek azoknak a szabályoknak, amelyek ítéletekre *általában* vonatkoznak. Nem szabad, hogy elfedje előlünk ezt a viszonyt az a mód, ahogyan Kant gyakran mintegy szembeállításként írja le. Ebben az értelemben mindenképpen „különös” logikának kell tartanunk a transzcendentális logikát is, amely persze másfelől általános, amennyiben elvonatkoztat tárgyaitól különbségeitől. Furcsa és elgondolkodtató egy fogalom általános és különös változatait „szembeállítva” vagy „komplementerként” látni a porphürioszi fa két egymás melletti ágán, nem pedig egymás alatt (Hankovszky 2015, 30–37, 40; lásd ehhez Horváth 2018, Hankovszky 2018).

formája van ismereteinknek: az intuitív és a racionális forma. Az első csak az egyes dolgok közvetlen érzékelésében játszik szerepet, a második pedig az általános képzetekben; az elsőhöz tartozókat szemlélő, a másikkhoz tartozókat pedig észfogalmaknak fogom nevezni. Mármint minden empirikus ismeretszerzésnél először a puszta anyagot tudjuk tekintetbe venni, s ez az érzékelés; másodszor a jelenség formáját; harmadszor az ész formáját a fogalmakban. A jelenségek formája pusztán a téren és az időn alapszik, s ezek a fogalmak nem érzékekből vagy az érzékelésből származnak, hanem az elme természetén alapulnak, amelynek köszönhető, hogy a különböző érzékleteket e viszonyoknak megfelelően jelenítjük meg. Ezért ha az érzékeink által nyújtott minden érzéklettől eltekintünk, akkor a tér és az idő fogalma tiszta szemléleti fogalom [...]. (R 3957: 758, AA XVII. 364–365)

Van egy különösen szerencsés látszólagos, ám valójában pusztán hangsúlybeli eltérés e szövegrészlet és a disszertáció között. Mivel az értekezés tárgya a „két világ” és a kétféle megismerőkéességünk szigorú megkülönböztetése, ezért az említett három szint közül az első kettő, az érzékek szolgáltatott anyag és a jelenségek formája ott inkább összetartozni látszik, míg itt elsősorban az empirikus anyagot választja le Kant, és a másik oldalon az elme, sőt a gondolkodóképesség állandó természetében rejlő *kétféle* forma marad. Márpedig az utóbbi jobban megfelel a módszer tényleges alkalmazásának, miközben természetesen cseppet sem mond ellent a *Székfoglaló* szavainak, amelyek ugyanúgy írják le a szemléleti és az értelmi fogalmaknak mind „velünk született” törvényekben rejlő eredetét, mind „szerzésük” módját. A kétféle tiszta forma további elkülönítése távlati célt követ, éppen ezért kulcskérdés, és esik rá a fő hangsúly az értekezésben, ami esetleg elfeledteti e formáknak *egy bizonyos* közös „gyökerét”. Nyilvánvalóan ez az időszak ugyanis az, amelyre Kant így utal vissza a *Prolegomenában*: „Hosszas töprengés eredményeként elsőként nekem sikerült az emberi megismerés tiszta (semmi empirikusat nem tartalmazó) elemeinek vizsgálata révén az érzékelés tiszta elemi fogalmait (a teret és az időt) az értelem hasonló fogalmaitól teljes megbízhatósággal megkülönböztetnem és elkülönítenem” (Kant 1999, 94, AA IV. 323).

Ezzel el is érkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol közelebbről vizsgálhatjuk, hol található az analitikus módszer azon módosulásának (vagy logikailag pusztán specifikálódásának) gyökerei, amelyeket a sajátosan „kritikai” módszer jegyeiként állapítottunk meg *A tiszta ész kritikájában*. Természetesen a legelső és legfeltűnőbb ezek közül a *szemléleti formák* elmélete. Nem kell külön indokolni, hogy a fenti idézetnek is megfelelő kiemelt szerepet kapnak a *Székfoglalóban*. Most tehát kifejezetten a módszer tekintetében próbáljuk megérteni ennek az elméletnek az újdonságát. A másik két döntő szempont, amelyeket a *Kritika*

módszerében találtunk, a *szintézisre*, illetve a tisztán fogalmi, ám mégis (általános) *időfeltételekre támaszkodó bizonyításra*, majd a disszertáció V. része elemzésének folytatása során fogunk összpontosítani.

Ha a térnek és az időnek a *Székfoglaló* III. részében pontokba szedett elemzéseire tekintünk, legalábbis az első három-három alapvető jellegű pont szinte feltűnően állítja a szemünk elé, hogy itt *fogalomelemzésről* van szó. Így kezdődnek: *conceptus spatii*, illetve *idea temporis* (utóbbi a magyar fordításban ‘képzet’: 542–543, 538–539, AA II. 402, 398–399), holott Kant az *idea* szót nem sokkal korábban kifejezetten a tiszta értelmi fogalmakhoz, sőt a tökéletességéhez is kötötte (6., illetve 9. §). Nem meglepő tehát, ha az absztrakció két fajtájának különbségéről mondottak részben rájuk is érvényesíthetők. Tér és idő nem a külső érzékekből történő elvonatkoztatás útján jönnek létre, sőt egyáltalán nem erednek az érzékekből, hanem azok *előfeltételül* szolgálnak. Ugyanakkor az érzetektől elvonatkoztatva még nem vonatkoztattunk el minden érzékitől: az idő és a tér megmarad mint *egyedi* képzet. Ezért az érzékelhető dolgoknak e két feltétele és alapformája: *tiszta szemlélet* (uo.).

Mindezt tehát tekinthetjük akár a *Vizsgálódás* módszerének, de egyúttal az abban foglalt Leibniz-kritikának egy speciális eseteként is. Hiszen Leibniz az érzéki ismereteket értelmi jegyekre visszavezethetőnek, ám nem eléggé elkülönítettnek tartotta, melyek esetében az analízis számunkra csak önkényesen befejezett pontig juthat és ezért zavaros képzetet ad. Ezt bírálta már *A térbeli irányok* is, ahol Kant amellett hoz fel érveket, hogy a testek helyzete a térben nem határozható meg pusztán részeik – diszkurzív módon leírható – külső viszonyai révén. Ezeken túl még mindig jelen van egy „belső okon nyugvó különbség”, tudniillik „a testnek az általános, abszolút térre való vonatkozása is, ahogyan a geometerek gondolják; ám úgy, hogy ez a viszony nem érzékelhető közvetlenül; érzékelhetők ellenben a testeknek azok a különbségei, melyeknek egyes egyedül ez az oka [*Grund*]” (518, AA II. 382, 381). A kis tanulmány ezt az alapul szolgáló viszonyt vagy vonatkozást célozza, vagyis hogy a kiterjedést tartalmazó (a geometria által is alkalmazott) szemléleti ítéletekben annak bizonyítéka után kutasson, hogy a tér saját *realitással* bír *mint* az anyag *összetev(öd)ése* [*Zusammensetzung*] *lehetőségének első alapja*. Ez a realitás észideákkal nem ragadható meg, ám „a belső érzék számára elég szemléletes”, mert a testek természetében található valódi különbségek annyiban vonatkoznak az abszolút térre, amennyiben „csakis általa lehetséges a testi dolgok közti viszony”. Ám „mivel az abszolút tér nem tárgya a külső érzékelésnek, hanem minden ilyen érzékelést előbb lehetővé tevő alapfogalom, ezért azt, ami egy test alakját illetően a tiszta térre vonatkozik, csakis a más testekkel való szembeállítás segítségével vehetjük észre” (514, 520, AA II. 378, 383).

Ezek a fejtegetések (egy-két példa is) beépülnek aztán az érzéki formák átfogó elméletébe a *Székfoglalóban*. „E tiszta szemléletnek könnyen nyomára bukkanhatunk [*animadvertere*] a geometria sarktételeiben, valamint [...] az elmében végrehajtott mindenfajta szerkesztésben is”. Az ilyen tételeket „nem következtethetjük ki a térnek valamiféle egyetemes fogalmából, hanem csak *láthatjuk* magában a térben mint egyedi tárgyban [*in ipso tantum velut in concreto cerni potest*]”. „Ezért a geometria nem csupán kétségbevonhatatlan és diszkurzív, de egyenesen az elme tekintete elé állítható [*sub obtutum mentis cadentibus*] elvekkel él”, s így a tudományok közül benne a legnagyobb a bizonyítások evidenciája, „vagyis a biztos megismerés világossága [*claritas*], amennyiben az az érzékleteken alapuló megismeréshez hasonul”. Ugyanakkor realitása nem mint „önálló létezőnek [*absolutum*]”, hanem mint a külső érzékelés körében „minden igazság alapzatának” van (15. §, 543–545, AA II. 402–404).

Megint csak a *Vizsgálódásban* leírt módszerekkel összevetve, először is megállapítandó, hogy itt már a matematikában alkalmazott „önkényes” szintézisnek és szerkesztésnek is megadja a jogalapját a tiszta szemlélet. Ami azonban még fontosabb: ugyancsak a két szemléleti forma *kritériumul* szolgál a módszerben alapvető, de ott még meglehetősen meghatározatlan „közvetlen észlelésnek”, illetve „belső tapasztalatnak”, a bizonyítások nem bizonyítható kiindulópontjának. Mert bár ők maguk értelmi úton nem magyarázhatók, „[m]indazonáltal *tárgyai [substrata] az értelemnek*, mely szemléletileg adott kiindulópontokból logikai törvényeknek megfelelően a lehetséges legnagyobb bizonyossággal tud következtetéseket levonni”. Közülük is az *idő*

jobban megközelíti az *egyetemes és észfogalmat*, mert vonatkozásaival valóban mindent átfog, nemcsak magát a teret, de emellett azokat az akcidenseket is, amelyekre a tér viszonyai nem terjednek ki; így a lélek gondolatait. Ezenkívül az idő az észnek törvényeket ugyan nem szab, ámde *megadja* ama fő *feltételeket*, amelyek segítségével az elme az ész törvényei szerint egybevetheti egymással fogalmait [...]. (547, AA II. 405–406)

Rendkívül fontos tézist mond itt ki Kant az érzéki formákról szóló részt lezáró „Következtetés” keretében, amit ráadásul három tiszta értelmi fogalom, nevezetesen a lehetetlen, az ok és okozat kapcsolata, valamint a nagyság (*quantitas*) példáján demonstrál is egy-egy mondatban. Mindezekre és magára az alapvető tételre pontosan a módszertani rész vizsgálata során lesz lehetőségünk sokkal bővebben és egyúttal szinte rendszerszerű tárgyalásban

visszatérni.⁷⁴ Pillanatnyilag az a lényeg, hogy a szemléleti formák, vagy legalábbis az idő mindenképpen, *a lélek gondolatainak* teljes egészére kiterjed(nek), és így feltételei minden számunkra lehetséges megismerésnek – valamiképpen a metafizikainak is.

Így lesz érthető annak a hosszú 1769-ből való idézetnek a folytatása, amelyet fentebb megszakítottunk. Tehát

ha az érzékeink által nyújtott minden érzéklettől eltekintünk, akkor a tér és az idő fogalma tiszta szemléleti fogalom, s mivel e fogalomban van minden, amit csak megismerhet az értelem a tapasztalatokban, ezért ez értelmi fogalom [*Verstandesbegriff*]; s bár a jelenségek empirikusak, ez a fogalom mégis intellektuális [*intellektual*]. S hasonlóképpen: az általánosított [*allgemein gemachte*] érzékletek és jelenségek nem tiszta, hanem empirikus észfogalmak; ha azonban az érzékek minden hatását félretoljuk, akkor a fogalmak⁷⁵ tiszta észfogalmak, mint például a lehetséges, szubsztancia stb. Ezért minden tiszta fogalom vagy intellektuális és intuitív, vagy racionális és reflektáló. (R 3957: 758–759 – módosítva, AA XVII. 365)

Ha pusztán a szóhasználatot néznénk ezekben a mondatokban, akkor esetleg úgy vélhetnénk, hogy Kant még nem tette meg azt a bizonyos radikális különbséget a kétféle megismerő-képesség között, amit a *Székfoglalóban*. De ne felejtjük el, hogy egyrészt egy olyan gondolatmenetet zár ezekkel a szavakkal, amely a nevezetes megkülönböztetésnek is jó összefoglalása. Másrészt Kant világosan megmondja, *miért* nevezi a szemléleti fogalmakat egyúttal intellektuálisnak is: mert *bennük van minden* (*in ihm alles liegt*), amit csak az *értelem* megismerhet a *tapasztalatban* – teljes összhangban a disszertációval, amint az imént láttuk.

Egy másik terminológiai különbség, vagy inkább ugyanannak másik oldala, hogy így mintha intellektuális és racionális, értelem és ész, különböző „oldalra” kerülnének, aminek az értekezésben alig van nyoma. Ám annál, hogy tiszta értelmi fogalmakat vagy pedig észfogalmakat mondunk, sokkal fontosabb, hogy az ismét a szemléleti fogalmakkal való közösre („hasonlóképpen”) eső hangsúly elárulja, miképp jutunk hozzájuk. Nem másképp, mint a reflexió segítségével általánossá tett empirikus (értelmi vagy ész-) fogalmakra való (további) sajátos reflexió, a végsőkéig vitt elvonatkoztatás és teljes általánosítás révén. Semmi

⁷⁴ Igen jó szemmel látta meg ezekben a mondatokban Matthias Wunsch *A tiszta ész kritikája* Sematizmustanának kezdeményeit (Wunsch 2013, 511 skk.). Ám a disszertáció módszertani részének alább következő értelmezése az övénel merészebb következtetésekre ad lehetőséget, ezért ott térünk majd ki erre a fontos cikkekre.

⁷⁵ A magyar fordításban „e fogalmak” szerepel, aminek nagyon megörültem, hiszen remekül passzol az alább olvasható értelmezésemhez. Ismét egy húron pendülök Licht dos Santossal, aki még kurziválja is: „these concepts” (Licht dos Santos 2008, 52). Mindenesetre az eredetiben csak „die Begriffe” található.

ennél titokzatosabb dolgot nem kell keresnünk a „reális” értelemhasználatban, hanem csakis *ennek az absztrakciónak a révén előálló egyetemességet*.

Ezzel az útmutatással lássunk végre neki a *Székfoglaló értekezés* módszertanának, ahol a vizsgálat alá vett „fonák” tételek „egyenes” oldalán kutatjuk majd az analitikus módszernek a *Kritika* Módszertanában látott másik két transzcendentális sajátosságát: a szintézist és az időre alapozó, mégis tisztán diszkurzív dedukciót. Mivel azonban mégiscsak a metafizikai tételek bírálata az V. rész kimondott tárgya, ide kívánczik még egy megjegyzés a „nagy fényt gyűjtő” ‘69-es évről (melynek gazdag hagyatékából egyébként fogunk még idézni). Az a bizonyos visszautalás ugyanis kifejezetten szembenálló tételek és ellentételek egyaránt bizonyítható voltának illúziója kapcsán említ valamiféle megvilágosodást. Nem csoda, ha a Kant-irodalom mindig is az antinómiák problémájának „felfedezéséhez” kötötte ezt a megjegyzést, amely azért legalábbis a különböző filozófiai iskolák civakodása formájában mindig is foglalkoztatta és bántotta Kantot. Továbbá nyilvánvalóan jogosan kapcsolják ezt össze az értelem és az érzékiség elkülönítésével mint az összetűzések feloldásának alapjával, hiszen éppen ennek mikéntjét fogjuk látni az alábbiakban a rákövetkező évben megvédett székfoglaló értekezésében. Amit mégis a leginkább szem előtt tartani javaslok ennek kapcsán, az a következő. Kant a most vizsgálandó szövegrészekben is számos tanújelét, sőt kimondott bizonyosságát fogja adni annak, hogy igazodási pontként és alapként semmit a *tapasztalatnál* előbbre valónak nem tart ezen a világon. Ha valamit mégis, az e világon *túl* van (ha van) – és csak ennyit takar a „fertőzés” szó. Másképp mondva: alaptalan a jelenségvilágot másodrendűnek (pláne látszatnak) tartó „platonizáló” disszertációbeli Kant elképzelése. De alaptalannak találtuk a szellemvilágot és a metafizikát egyszerűen „félresöprő” Kantét is az I. részben. A legképtelenebb azonban az olyan Kant volna, aki e két, korlátot nem (el)ismerő nézet között „ingadozik”. Ezzel szemben *manővereznie* kell közöttük, amit a *Szellemlátóban* még csak (ön)íroniába burkoltan tudott megtenni. Az évtized legvégén úgy érezhette, végre szigorú elméleti alapról, annak minden erejével képes a két egymás ellen fordulni hajlamos *érdeket egyaránt képviselni és egymással összeegyeztetni* – például antinómiák felállításával és megoldásával.

B) A tiszta értelmi fogalmak tapasztalatra vonatkozása és korlátozása

A *Székfoglaló* metafizikáról általában szóló passzusaiból már megtudtuk, hogy a tiszta értelmi fogalmak „*elencticus*” használatának negatív haszna van, amennyiben „a gondolati tárgyaktól

az érzéki képzeteket távol tartják, s bár a tudományt eközben egy lépéssel sem viszik előbbre, a tévedések által való megfertőződéstől megóvják” (lásd II.2.E.). A görög eredetű kifejezés itt is Platónra vezethető vissza, pontosabban Szókratész cáfoló módszerére utal. Ennek egyik leírása *A szofistában* már csak azért is sokat mond nekünk, mivel a szó a „kathartikonnal” együtt fordul elő benne, amellyel Kant saját leendő, „megrontott fejeknek” szánt metafizikáját illette még a *Szellemlátó* idején (lásd I.2.B.d.). A nagyzó és véleményeihez mereven ragaszkodó lélek „nem veheti semmi hasznát a közölt ismereteknek, míg valaki cáfolataival meg nem szégyeníti az illetőt, és meg nem szabadítja az ismeretek útjában álló vélekedéseitől, s ily módon meg nem tisztítja és el nem éri, hogy egyedül arról higgye azt, hogy tudja, amit tényleg tud is, és semmi másról ne”. A cáfolat „a legfontosabb és leghatásosabb tisztító eljárás”, és aki ezen nem megy keresztül, az éppen azokban a fontos dolgokban marad megtisztítatlan, amelyekben a legtisztábbnak kellene lennie (Platón 2003, 47, 230 c - e). Lássuk tehát, hogyan gondolja Kant *általában* alkalmazni ezt a régóta dédelgetett eszméjét!

Az érzéki megismerésnek az értelmivel való „fertőző érintkezése” megszüntetését célzó módszer lényegét az V. rész elején Kant egyetlen előírásban foglalja össze, amely megfelel a kétféle megismerés kapcsolatát látszólag eleve kárhoztató kifejezésnek. Ugyanakkor a hozzáfűzött magyarázat már *összekapcsolásuk helyes módját* is megjelöli, és ez szintén kulcskérdés lesz a metafizika tudománya számára.

A metafizikának az érzéki és az értelmi ismeretekkel kapcsolatos egész módszere a fő dolgot tekintve a következő előírásban foglalható össze: *gondosan vegyük elejét annak, hogy az érzéki megismerésben honos elvek határaikat átlépjék, s az értelmi ismereteket hatásuk alá vonják. Az állítmány* ugyanis bármely, értelmi ismeretként kimondott ítéletben olyan *feltétel*, amely nélkül az állítás szerint az alany nem gondolható el, vagyis az állítmány a megismerés elve; ha viszont ez az állítmány érzéki fogalom, akkor csupán a lehetséges érzéki megismerésnek lesz feltétele, s ezért az ítéletnek kiváltképp olyan szubjektumához fog illeni, melynek fogalma szintúgy érzéki. S ha ennek ellenére értelmi fogalomhoz illesztjük hozzá, akkor az így kapott ítélet csak szubjektív törvények szerint lesz érvényes, tehát az ilyen állítmányt nem szabad magáról az értelmi fogalomról objektív érvénnyel kijelentenünk, hanem *csak mint olyan feltételt, amely nélkül az adott fogalom érzéki megismeréséről nem lehet szó.* (24. §, 555, AA II. 411–412)

Először is szögezzük le (ismét), hogy a következő metafizikai fejtegetések szigorú logikai keretben zajlanak, alany-állítmány típusú ítéletekről lesz szó. Továbbá a „szubjektív” törvények az (emberi) érzéki megismerés feltételére vonatkoznak, az „objektív” érvény pedig mindenképpen az attól való függetlenségre. Hogy ez utóbbi az érzéki feltételek által

megszabottnál *tágabb* kört, nagyobb általánosságot jelent, nem pedig kifejezett *mentességet* az érzéki feltételektől, azt a jelen rész első fejezetében láthattuk a *világ* fogalmát illetően, de továbbra is árgus szemekkel fogjuk figyelni.

Semmiképpen sem jelenti azonban az érzékiség valamiféle elmarasztalását az, hogy „elveinek”, azaz térnek és időnek nem szabad átlépniük határaikat, ahogyan az bizonyos „értelmi ismeretként kimondott [*intellectualiter enuntiato*]” *ítéletben* megtörténik. Magával az érzéki megismeréssel természetesen minden rendben lehet, mégpedig többféle módon is. Míg értelmi fogalom állítmányként az alany elgondolhatóságának, vagyis a *megismerésének általában* elve, addig érzéki fogalom állítmányként az *érzéki megismerésének*, a gondolkodás egy bizonyos módjának elve. Látunk majd példákat az előbbi fajta nagyon általános tételekre olyan esetben is, amikor az alany érzéki fogalom, és meg is próbáljuk feltárni jelentőségüket. Mindenesetre a Kant által itt tárgyalt problémát az utóbbiak okozhatják. Nem akkor azonban, amikor (1) az *ítélet alanya* is *érzéki* fogalom, hiszen szó volt róla, hogy éppen alany és állítmány ilyen megegyezése az, ami lehetővé teszi a tudományt és egyáltalán az igazságot az érzékelhető dolgok körében. Sőt, ha értelmi fogalomhoz mint szubjektumhoz kapcsolunk érzéki predikátumot, akkor is alkothatunk érvényes ítéletet, ha (2) csupán az adott fogalom *érzéki megismerésének feltételeként* jelentjük ki. A szubjektum tiszta értelmi fogalmának érzéki világra korlátozásával valójában az előbbi eset sajátos és különösen fontos változataihoz jutunk, mint majd látni fogjuk. Mindenesetre már most figyeljünk fel arra, amit Kant a szövegben kimond, sőt kiemel: *értelmi fogalomnak* lehet *érzéki megismerése*, mégpedig bizonyos érzéki feltétel mellett.

Ezzel szemben a „hamisítás metafizikai vétkének” kell tartanunk az *értelemnek* – nem az érzékiségnek – azt a „szemfényvesztő mutatványát, mellyel érzéki fogalmakat értelmi jegyekként tüntet föl [*praestigiae intellectus, per subornationem conceptus sensitivi, tanquam notae intellectualis*]”. Ebből származnak a *hamisító sarktételek*, „amelyek érzéki elemeket valamely értelmi fogalom szükségszerű velejáróinak adnak ki [*sensitiva pro necessario adhaerentibus conceptui intellectuali venditat*]”. Mivel pedig e „fonák” tételek valósággal ellepték a metafizikát, Kant szükségesnek látja külön elvként is megfogalmazni egy *kritériumot*, „mellyel az effajta ítéleteket a valódiaktól elkülöníthetjük, és [...] eldönthetjük, mennyi tartozik az érzéki, mennyi az értelmi ismeretek körébe” (24. §, 555–556, AA II. 412). Rögzíti tehát

bármely hamisító sarkétel KORLÁTOZÁSÁNAK ELVE [*PRINCIPIUM REDUCTIONIS*]: ha egy sarkétel valamely értelmi fogalomról általánosan bármi olyat állít, ami a TÉR és az IDŐ vonatkozásait érinti [*pertinet ad respectus*], akkor az objektív érvénnyel nem mondható ki, s csupán

olyan feltételt jelöl meg, amely nélkül az illető fogalom érzékileg nem megismerhető. (25. §, 556, AA II, 412–413)

Ennek alapján még nagyobb nyomatékka állapíthatjuk meg azt is, hogy ha a leleplezésnek a korlátozó, „csupán csak” oldalára figyelünk, akkor az illető sarktétel *helyes használatának* kritériumát kapjuk, amely meghatározza, „mennyi tartozik az érzéki ismeretek körébe”.

Mindenekelőtt fontos azonban, hogy helyesen lássuk az elhatárolás mibenlétét, és ehhez itt is kapunk bizonyos útmutatást. Egy fonák sarktételben

az ítélet értelmileg fölfogott alanya a tárgyra vonatkozik, állítmánya viszont tér- és időmeghatározásokat fejez ki, s ezért csak az emberi érzéki megismerés feltételeire vonatkozhat; márpedig érzéki megismerés a tárgy minden megismerésével nem szükségképpen jár együtt [*non cuilibet cognitioni eiusdem obiecti necessario adhaeret*], s ezért annak feltételei az illető értelmi fogalomról egyetemesen [*universaliter*] nem is mondhatók ki. (25. §, 556, AA II, 413)

Tehát *ugyanazon* tárgynak nem *minden* megismerésével jár együtt érzéki megismerés. Meglehet, vannak tárgyak, melyekről egyáltalán nem lehetséges érzéki megismerés, másokhoz hozzátartozik ez *is*. Mindenesetre egy adott értelmi fogalomról az érzékiség feltételei *egyetemesen* nem mondhatók ki, csak részlegesen, az emberi (érzéki) megismerésre *korlátozva*. A tétel, amely az előbbi hiba elkövetésében elmarasztalható, „ha nem okvetlenül hamis is, mindenesetre elhamarkodott és alaptalan kijelentés” (uo.).

Kant még tovább menve a hamisítás vétségét egy „teljes mértékben igaz szabálynak” érzékiségünk törvényeivel való helytelen összekapcsolására vezeti vissza.

Joggal föltételezzük ugyanis, hogy *ami semmilyen szemlélettel sem ismerhető meg, az nem is gondolható el*, tehát lehetetlen. Minthogy azonban mi olyan szemléletre, mely nem a tér és az idő formáját hordozza, elménk semmilyen erőfeszítése árán, még képzeletben sem tehetünk szert, ezért az történik, hogy lehetetlennek tekintünk minden olyan szemléletet, mely e törvényekhez nem kötődik (figyelmen kívül hagyva az érzékek törvényein felülemelkedő tiszta értelmi szemléletet, amilyen a Platón által ideának nevezett isteni szemlélet),⁷⁶ s ezért minden lehetséges dolgot

⁷⁶ A zárójeles szövegrész az eredetiben: *intuitum purum intellectualem et legibus sensuum exemptum, qualis est divinus, quem Plato vocat ideam, praetereuntes*. A Tengelyi 1988 könyvben „miközben szem elől tévesztjük”, a Kant 2003 kötetben „ha most figyelmen kívül hagyjuk” található a *praetereuntes* fordításaként. Némileg mindkettő azt sugallja, mintha Kant az isteni szemlélet *lehetőségét* határozottan állítaná, holott szándéka itt csak az, hogy az ilyen szemléletet határozottan *lehetetlennek* tartó okoskodás hamisságát magyarázza meg.

alávetünk a tér és az idő érzéki sarktételeinek. (25. §, Kant 2003, 556–557 – módosítva, vö. Tengelyi 1988, 219; AA II. 413)

Megint azt látjuk, hogy az elgondolhatóság *egyik* módja a mi érzéki szemléletünk segítségével történő megismerés, és ha *általában* minden lehetséges dolgot ennek vetünk alá, azzal – jogalap nélkül – eleve kizárjuk másféle szemléleten alapuló megismerés lehetőségét. Kant persze kifejezetten tagadja, hogy *mi* isteni szemlélettel bírnánk, így metafizikát sem építhetünk abból származó adatra, hanem csak diszkurzív, általános fogalmak által megismerő értelmünkre. Dogmatikus metafizikára, platóni ideákra csak a *tökéletesség* tiszta értelmi fogalmával utal Kant a mű már idézett rövid paragrafusában. Ám éppen e pozitív tan kívánja meg, hogy a nem érzéki tárgyak *elgondolhatóságát* ne cáfolhassuk (ha bizonyítani még nem is tudjuk). Az ezt előkészíteni és biztosítani hivatott módszertani részből nem magáról a tervről, hanem „a tér és az idő érzéki sarktételeiről” tudhatunk meg alapvető dolgokat.

A továbbiakban ugyanis Kant a hamisítás vétségét három nembe sorolja egy-egy általános képletben (*formulae generales*) foglalva össze őket. Amennyiben azonban a fenti korlátozó szabályhoz tartjuk magunkat, úgy a *helyes használat* kritériumát is megláthatjuk bennük.

1. Azon érzéki feltétel, melynek esetén a tárgy *szemlélete* egyedül lehetséges, egyszersmind a tárgy *lehetőségének* magának is feltétele.

2. Azon érzéki feltétel, melynek esetén az *adatoknak a tárgy értelmi fogalmának megalkotását szolgáló egybevetése* egyedül lehetséges [*sola data sibi conferri possunt ad formandum conceptum obiecti intellectualem*], egyszersmind magának a tárgynak is lehetőségfeltétele.

3. Azon érzéki feltétel, melynek esetén valamely előadódó [*obvium*] *tárgynak egy adott értelmi fogalom alá történő besorolása* [*subsumptio*] egyedül lehetséges, egyszersmind magának a tárgynak is lehetőségfeltétele. (26. §, 557 – módosítva, AA II, 413)

Kant láthatóan itt is a hamisításra helyezi a hangsúlyt: az érzéki ismereteket jogosulatlanul értelmi ismeretekként feltüntető tételek azt a helytelen általános elvet követik, mely szerint az érzékiség feltételei „maguknak” a tárgyaknak lehetőségfeltételei, s ezt artikulálják a formulák. Ugyanakkor azzal, hogy eleve az általános tiltó előírás megengedő záradékában említett *érzéki feltételből* indulnak ki, szinte implicite megadják „a tér és az idő érzéki sarktételeit”. A tér és az idő „azon érzéki feltétel, melynek esetén [...] egyedül lehetséges” a tárgy szemlélete, fogalmának megalkotása, fogalom alá rendelése, vagyis mindezek elengedhetetlen feltételei. Ha tartjuk magunkat „bármely hamisító sarktétel korlátozásának elvéhez” és csak az *érzékileg*

megismerhető (tapasztalati) tárgyakra terjesztjük ki a formulákat, beszúrván mindegyik végén a ‘megjelenő’ szót a ‘tárgy’ elé a ‘magának’ helyett, akkor e három tételmondat tartalma a III. rész konklúzióját adja ki: az érzékiség törvényei a megjelenő dolgok világának törvényei.⁷⁷ Ám már annak *módjait* tagolják, ahogyan a szemléleti formák az *értelem használata* számára szolgálnak alapul. Tételeink szó szerint véve nem is az adatoknak vagy az előadódó tárgynak, hanem azok *egybevetésének és fogalom alá sorolásának*, tehát bizonyos *elmeműveleteknek* az érzéki feltételeiről szólnak. Az *értelmi* fogalmak kifejezett említése ráadásul azt ígéri, hogy most többet is megtudhatunk az értelem „reális” használatáról, arról, hogy miképp „adatnak meg” általa „maguk a fogalmak”. A következő három paragrafusban ugyanis Kant éppen a 8. §-ban általa felhozott *metafizikai fogalmakhoz* (lásd 2.C.) kapcsolódó példákat ad a háromféle tévedésből származó hamisító sarktételek mindegyikére. Vizsgálatuk során szintén nem elsősorban a „fonák” oldalra fogunk figyelni.

a) Létezés mint szemlélet

Az első esetre jellemző hamisító sarktétel: *minden, ami van, valahol és valamikor van*. „E fonák sarktétel minden létező létezését – még ha azokat értelmi úton ismernénk is meg – a tér és az idő feltételeihez köti” (27. §, 557–558, AA II. 413–414). Innen származnak azok az üres kérdések, amelyek az anyagtalan szubsztanciák helyére vagy idejére vonatkoznak a testi világban. Kant jól láthatóan itt is két „dolognak”, a léleknek (melyre még a művet záró megjegyzésben is visszatér), valamint Istennek a fogalmától igyekszik távol tartani az érzéki feltételeket. Már a megismerőképességek általános megkülönböztetésekor leszögezte: a tér és az idő „mint az érzéki megismerés feltétele, az értelmi szemléletnek nem eszköze”, nem médiuma (10. §, 535, AA II. 396).

Ez vonatkozik az érzékiség határainak átlépésére. Ugyanakkor egy (még a határátlépés tilalmát általánosan kimondó előíráshoz fűzött) lábjegyzet éppen a most vizsgált sarktétel térre vonatkozó részén demonstrálja az egyikfajta *kifogástalan* eljárást is, egyúttal további

⁷⁷ Az így korlátozott formulák feltűnően hasonlítanak a kopernikuszi fordulat alap gondolatára: „A tapasztalat egyáltalán mint *tapasztalat lehetőségének feltételei* egyszersmind a *tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének feltételei* is” (Kant 2004a, 189, A158/B197). Egyelőre azonban döntő különbségnek látszik, hogy a *Szék-foglalóban* az előtag pusztán az érzékiségre korlátozódik, tehát csak ott tartunk, hogy a tapasztalat lehetőségének *érzéki* feltételei egyszersmind a tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének feltételei is. A tételek alább következő részletesebb kibontásában éppen azt keressük, mennyiben beszélhetünk a tapasztalat *értelem* adta feltételeiről is már itt.

adalékkal szolgálva a „maguk a dolgok” kérdéséhez. A korlátozás kritériuma azt célozza, „hogya megkülönböztessük egymástól azokat az elveket, amelyek csupán az érzéki megismerés törvényeit mondják ki, azoktól, amelyek ezen túlmenően [*praeterea*] magukról a tárgyokról jelentenek ki valamit”. A korlátozás elvének ezután következő megismétlése még jobban megvilágítja, hogyan kell értenünk a legutolsó tagmondatot. Ha tehát

az állítmány érzéki fogalom, akkor – az érzéki megismerés törvényei nem lévén lehetőségfeltételei maguknak a dolgoknak – az ítélet értelmileg elgondolt alanyára nem lesz érvényes, vagyis objektív érvénnyel nem lesz róla kimondható. Így például ama közkeletű sarktételben, hogy minden, ami létezik, valahol van, az állítmány, minthogy az érzéki megismerés feltételeit fejezi ki, az ítélet alanyáról, azaz a tetszőleges létezőről nem lesz általánosan kimondható, s ezért az említett tétel objektív érvényű előírásnak tekintve hamisnak fog bizonyulni. (24. §, 555. lj., AA II, 412 lj., kiemelések Kant eredeti szövegében)

Magukról a tárgyokról beszélni tehát annyi volna, mint a dolgok lehetőségfeltételeiről objektíve kijelentést tenni, azaz valamit *tetszőleges létezőről általánosan* kimondani (*exsistenti quolibet, generaliter enuntiari*). Ez a megjelenő tárgyakon „túlmenő” lenne logikailag is, egy *tágabb* fogalomhoz.

Lássunk most már példát arra, amikor ezt meg lehet érvényes módon tenni! „Ha ugyanis az állítmány értelmi fogalom, akkor az ítélet alanyára való vonatkozása – még ha ez utóbbit érzékileg gondoljuk is el – mindig olyan jegyet jelöl, mely a tárgyat magát illeti meg [...]”. Így az előbbi tételt megfordítva „teljes mértékben igaz tételhez jutunk: *minden, ami valahol van, létezik*” (uo.). Ez az ítélet predikátuma révén „magára” a – most tehát kétségtelenül az érzéki világhoz (*is*) tartozó – tárgyra vonatkozik, azon „túlmenően”, hogy az érzéki megismerés törvényeire támaszkodik a szubjektumban. Az érzéki és az értelmi megismerés közti határlépés tehát eleve *csak egyik irányban* tiltott, pontosabban korlátozott: értelmi fogalomról nem szabad érzéki állítmányt objektív érvénnyel kimondani, fordítva azonban ez lehetséges. Találkozunk még hasonló nem fonák, hanem „egyenes” tételekkel, s ettől bátorítva magunk is alkotunk ilyeneket a megfelelő helyeken.

Nem kevésbé fontos, hogy most, e három „formula” felől tekintve világosabban látszik: a III. részben kifejtett elmélet szerint már a puszta „*valahol és valamikor van*” utal aktív képességünkre is. Az időről azt olvassuk, hogy „szükségszerű szubjektív feltétele tetszőleges érzékelhető dolgok meghatározott törvény szerint kialakítandó mellérendelésének (*sibi coordinandi*)”. Mellérendelést szubsztanciák és akcidensek között „csak az idő fogalma révén

létesíthetünk (*coordinamus*)”. Egy konkrét példában pedig, hogy „az idő fogalma csupán az elmének egy belső törvényére támaszkodik, [...] s az érzetei között mellérendelést teremtő lélek ama cselekvése [*actus ille animi, sua sensa coordinantis*; itt az időmérés] csupán az érzékek közreműködése [mozgás vagy képzetsor] révén váltható ki” (14. §, 540–541, AA II. 400–401). A tér szintén az elme állandó törvénye szerint jön létre „mintegy sémájaként minden lehetséges külső érzet kialakítandó mellérendelésének”. A dolgok érzékeink számára „csak a lélek azon erejének közreműködése folytán [*mediante vi animi*] jelenhetnek meg, amellyel az valamennyi érzéklete között egy természetébe oltott állandó törvény szerint mellérendelést létesít” (15. §, 544–545, AA II. 403–404). Tehát a két szemléleti forma közvetlenül és legelső sorban a tárgyak vagy az érzetek mellérendelése *elmeműveletének* szükségszerű feltétele. Az elme cselekvése pedig nem a receptív képességünk, hanem értelmünk megnyilvánulása.

b) Mennyiség mint számlálás

A második formulából eredő tételekben egyáltalán nem feltűnő ugyan az érzéki formák jelenléte, de az érzéki feltételek „az elmét bizonyos esetekben megkötik [*adstringitur*], midőn az valamely értelmi fogalomhoz kíván eljutni [*pertingere*]”. Pontosabban az *idő* itt az, ami bár nem alkotja részét az állítmánynak, mégis „eszközként [*medium*] szolgál az állítmány fogalmának megalkotásához [*informando*], s ezáltal mint feltétel az alany értelmi fogalmát is hatása alá vonja, mert ahhoz is csak az ő segítségével jutunk el” (28. §, 559, AA II. 415). Kant két olyan hamisító axiómát közöl, ahol az idő – a 2. formula szerint – elengedhetetlen feltétele az *adatok* olyan *egybevetésének*, amely az állítmány részét képező értelmi fogalmat „megalkotja”. Az egyik a mennyiségre vonatkozik általában: *minden valóságos (actualis) sokaság megadható számmal*; a másik szintén általánosan „a minőségek ismeretét vonja hatása alá [*qualitatum generaliter afficit cognitionem*]”: *ami lehetetlen, ellentmond önmagának*. Mindkét ítélet állítmányával találkozhatunk már a mű korábbi részeiben, így azok a szöveghelyek is segítenek az értelmezésben.

Az előbbi tétel állítmányában szereplő *szám* fogalma „magában véve értelmi ugyan, ám egyedi esetre való alkalmazása rászorul az idő és a tér kisegítő képzeteire (hogy tudniillik több dolgot egymást követő lépésekben összeadhassunk, s egyszersmind egymás mellé helyezhessük őket)” – mondja Kant még az aritmetika lehetőségével kapcsolatban (12. §, 537, AA II. 397). A szemléleti formák elméletének egyik következményeként pedig, hogy „a tér

nagyságát is csak úgy tehetjük értelmünk számára fölfoghatóvá, hogy a teret valamilyen mértékre mint egységekre vonatkoztatva számmal kifejezzük; a szám azonban nem egyéb, mint olyan sokaság, melynek világos ismeretéhez [*distincte cognita*] számlálással juthatunk el, azaz úgy, hogy adott idő alatt egymást követő lépésekben mindig egyet egyhez hozzáadunk” (547, AA II, 405–406). Ebből jól láthatóan ismét leszűrhetjük azt az első formulánál is látott tanulságot, hogy a vizsgált tétel állítmánya eleve tartalmazza nemcsak az érzéki feltételt, hanem az *elmeműveletet*, az értelmi fogalom *alkalmazását*, „megalkotását” is: *megadható számmal* [*dabilis numero*].

A módszer szempontjából persze a lényeg, hogy ebben is egy értelmi színben feltűnő érzéki ismeret rejlik: „mivel világosan körülhatárolt ismeret [*cognoscatur distincte*] minden mennyiség és bármely sor esetén csak szukcesszív mellérendelés révén lehetséges, ezért a mennyiség és a sokaság értelmi fogalma csak az idő fogalmának segítségével jön létre [*oritur*], s teljességet csak akkor ér el, ha az összetevés véges idő alatt befejezhető” (28. §, 559, AA II. 415). Ez önmagában még nemhogy nem bírálát, hanem az idő (egyik) „sark-tétele”, az érzéki tárgyaknak, illetve azok egyes *értelmi fogalmai* „létrejöttének” lehetőség-feltétele.

A kritika arra vonatkozik, hogy mivel *végtelen sort* értelmünk korlátai miatt véges idő alatt felfogni nem tudunk, azt a hamisító sarktétel értelmében általában „minden valóságos sokaságra” (*omnis multitudo actualis*) nézve is lehetetlennek tartjuk. Ilyen, az érzéki megismerés természetéből származás „szeplőjét [*macula*]” magukon viselő alaptalan kijelentések például, „hogy a világegyetem tömegét tekintve véges [*quoad molem, sit mathematice finitum*]; hogy a világegyetem eddig eltelt ideje mérhető nagyság;⁷⁸ hogy bármely test egyszerű alkotórészei meghatározott számúak” (28. §, Tengelyi 1988, 223, Kant 2003, 560, AA II. 415–416). A módszertannak ehhez a pontjához kapcsolódott az a két *példa*, amelyet Kant a mű bevezetéseként adott. Ha ugyanis tekintettel vagyunk a *végtelen* (és az *egyszerű*) fogalmainak „elménk természetéből való *kettős származására*” (1. §, 523, AA II. 387), akkor nem tesszük a világnak a tiszta értelem törvényei és érvei szerint kimutatható nagysága (és a testek egyszerű részei) helyébe vagy azok feltételévé az egymás mellé rendelt dolgok mérhetőségét (az egyszerű alkotórészek meghatározott számát). Mert belátjuk, hogy

a *mérhetőség* itt csupán az emberi értelem fölfogókéességéhez való viszonyt jelöli meg, amely emberi értelem a sokaság meghatározott fogalmához csakis az egynek az egyhez történő

⁷⁸ Ez a tagmondat kimaradt a Kant 2003 kötetből.

szukcesszív hozzáadásával, a sokaság *teljes* fogalmához pedig – melyet *számnak* nevezünk – csakis ezen előrehaladás véges időben való befejezhetősége esetén juthat el, [... márpedig] ami valamely szubjektumnak egy bizonyos törvényével nincs összhangban, az ettől még nem feltétlenül van túl minden megismerhetőségen, hiszen lehetséges olyan értelem, mely a sokaságot a mérték szukcesszív alkalmazása nélkül, egyetlen pillantással világosan átlátja [*uno obtutu distincte cernat*], még ha ez az értelem biztosan nem is az emberi értelem. (1. §, 524–525, lj., AA II. 388 lj.)

Ez a figyelmeztetés ugyan „a legnagyobb fontossággal bírhat”, de tulajdonképpen csak melléktéma vagy a fő mondanivaló megértését segítő „példa” ebben az írásban, ahol a végtelen és a folytonos mennyiség „nem kevés iskolából kitaszított” fogalmainak „ügyét” Kant „nem képvisel[i]” kifejezetten (uo.).

Ennek a sejtelmes megfogalmazásnak a háttérét már felfedtük az értekezés bevezető bekezdéseinek elemzésekor: Kant módszerének tartózkodnia kell mind a határozott állításoktól, mind a tagadásoktól a nevezett fogalmakkal kapcsolatosan. Azért kell újra és kissé hosszabban kitérnünk erre, mert a 28. §-ban olvasható leleplezés során mintha mégis effélek hangzanának el. „Hogy tehát a világ nagyságára nézve korlátozott (nem a legnagyobb); hogy első elvet tekinthet magáénak; hogy a testek egyszerű részekből állanak: mindez az ész által teljes bizonyossággal megismerhető [*sub rationis signo utique certo cognosci potest*]” (Kant 2003, 560, AA II. 416). Pontosan az 1. § bővebb fejtegetései segítenek helyesen érteni, mit is jelent az, hogy az ilyen ítéleteket „a tiszta értelem törvényei szerint”, az értelem *érvei* révén kimutatva ismerhetjük meg bizonyossággal (uo., AA II. 415). Mert emlékezzünk csak vissza arra, ahogyan Kant az 1. § lezárásaként még egyszer indokolja az elméből való „kettős származás” figyelembe vételét (lásd a jelen II. rész bevezetését).

észérvekre épülő meggondolással [*argumento ab intellectus rationibus deprompto*] könnyen belátható, hogy ha egyszer szubsztanciákból összetett dolgok az érzékek tanúsága szerint vagy bármely más módon adva vannak, akkor egyszerű részeknek, valamint a világnak úgyszintén adva kell lenniök [...] Hiszen az elme, miközben figyelmét az összetett dolog fogalmára fordítja – végezze akár annak fölbontását, akár annak összetevését –, magának határpontokat követel [*terminos sibi exposcit*], ahol eljárását megkezdve avagy befejezve megpihenhet, s ilyenek meglétét eleve fölteszi [*praesumit*]. (1. §, 525–526, AA II. 389)

Nem a „határpontok” pozitív állításáról van itt szó, hanem az értelemre jellemző eljárásról és igényről, amely azokat „követeli” és „eleve fölteszi”, *ha adva* vannak összetett dolgok valamilyen módon, például érzékek által.

Ilyen adottság nélkül mindenképpen üres a követelés és önkényes a feltételezés, a „makulátlan” kijelentések „könnyűnek” találhatnák. Éppen ezért mutatott rá a definícióban a szubjektum természetéhez tartozó okokra is, „nehogy a világ fogalma önkényes és – amint a matematikában szokás – pusztán további következtetések levonása kedvéért kieszt fogalomnak hasson” (uo.). Példát is mutat Kant efféle fogalomra, éspedig pontosan a fent említett egyik „bizonyossággal megismerhető” kijelentés predikátumát. Az aktuális végtelen fogalma ellen érvelve egyesek „nem nehezítik meg túlságosan maguknak a dolgot. A végtelenről ugyanis eleve olyan meghatározást eszelnek ki, amelyből valamilyen ellentmondást kisajtolhatnak”. A végtelent olyan mennyiségnek (*quantum*), illetve (matematikai tekintetben) olyan sokaságnak (*multitudo*) mondják, amelynél nagyobb nem lehetséges, így „a végtelen helyébe valójában a legnagyobbat [*maximum*] léptetik, legnagyobb sokaság pedig nem lehetséges, ezért könnyű olyan következtetést levonniok, amely ezt a saját maguk által kieszt végtelent cáfolja. [...] kétségkívül nyilvánvaló ugyan, ámde mi egyéb ez, mint harc a képzelet árnyaival?” (1. §, 524–525 lj., AA II. 388 lj.).

Az is „teljes bizonyossággal megismerhető” tehát, hogy a világ nagysága (*quantum mundanum*) „nem a legnagyobb” (*non maximum*), ám a „kieszt” fogalmakkal való bánásmód „könnyűségére” utaló szavak egyúttal világos képet adnak az efféle kijelentések Kant szerinti értékéről. Ha ellenben a végtelent valamely mértékhez mint egységhez viszonyítva minden számnál nagyobb sokaságnak fogjuk föl és észrevesszük, hogy a mérhetőség „az emberi értelem fölfogóképességéhez [*ad modulum intellectus humani*] való viszonyt jelöli meg” (uo.), vagyis a fogalom az érzéki szemlélet feltételeire és adataira is támaszkodik, akkor a „filozófus keresztjének bizonyul” (2. §, 528, AA II. 391), akárcsak az „első elv” és az „egyszerű rész”.

Természetesen *A tiszta ész kritikájának* Antinómia-fejezete az a hely, ahol majd Kant a világ szeme láttára is fölveszi ezt a keresztet. A talán legvilágosabb összefoglalását az itt szóban forgó tévkövetkeztetésnek a mondott fejezet hetedik szakaszában ismerteti Kant. „A tiszta ész egész antinómiája a következő dialektikai érvelésen nyugszik: ha a feltételes adva van, akkor adva van valamennyi feltételének teljes sora is; de az érzékek tárgyai mint feltételesek vannak adva nekünk, következésképpen... stb.” A szofizma pedig abban áll, hogy „a kozmológiai szillogizmus felső tétele transzcendentális értelemben, tiszta kategóriaként veszi a feltételest, míg az alsó tétel empirikus értelemben, pusztá jelenségekre alkalmazott értelmi fogalom gyanánt”. Közben ugyanis természetesnek vesszük, „hogya (az alsó tételben) a jelenségeket magukban való dolgoknak és kizárólag az értelem számára adott tárgyaknak tekintjük, akárcsak a felső tételben, ahol elvonatkoztatunk a szemlélet valamennyi feltételétől,

melyek alapján egyáltalán tárgyak lehetnek adva nekünk” (Kant 2004a, 417–419, A497, 499–500/B525, 527–528). A *Székfoglaló* ugyanezen a módon leplezi le a tévedést, jóllehet csak az egyik irányban teszi: a végtelen sorok felfogására való képtelenségünkől alaptalanul következtetünk bizonyos „valóságos sokaságok” végességére, meghatározott számosságára. Mindenesetre mindkét mű szerint a *tisztán* értelmi, illetve az *érzéki szemléletre*, „puszta jelenségekre alkalmazott értelmi fogalom” és alaptétel egymással való azonosítása vagy „felcserélése” a hiba oka (28. §, 560, AA II. 415–416). A megoldás itt is, ott is e kétféle értelemhasználat megkülönböztetése, valamint előzőleg az értelem és az érzékiség elkülönítése, és szó sincs róla, hogy a csupán „negatív hasznót hajtó” disszertáció egy olyan tétel alanyát, „ahol elvonatkoztatunk a szemlélet valamennyi feltételétől, melyek alapján egyáltalán tárgyak lehetnek adva nekünk”, pusztán már ezáltal létezőként hitelesítene.

Ezzel együtt sem tartom szerencsésnek azt a felfogást, mely szerint érzékiség és értelem szétválasztásával a *Székfoglaló* értekezésben Kant a megelőző évek töprengései során felfedezett antinómia-problémára igyekezett választ adni.⁷⁹ Nem is elsősorban azért, mert ez *A tiszta ész kritikájának* antinómiatanához fogható módon, azzal a súllyal és kidolgozottsággal a disszertációban nincs jelen (mindössze az első kettő és a 28. paragrafus bizonyos részei kapcsolódnak a témához). Ennél sokkal fontosabb, hogy a két képesség és a két „világ” szétválasztásának és – már bátran hozzátehetjük – *összekapcsolásának* módja mindkét műben átfogóbb célt szolgál, s ehhez az ész önmagával való összetűzéseinek feloldása úgyszólván didaktikai eszköz, „mely, mint valami igazi *kathartikon*, sikeresen megszabadít az elvakultságtól, annak következményével, a tudálékossággal együtt” (Kant 2004a, 409, A486/B514). A tiszta ész antinómiája „készteti a legerőteljesebben arra a filozófiát, hogy dogmatikus szendergéséből végre felébredjen, és hozzákezdjen ahhoz a nehéz feladathoz, amit magának az észnek a kritikája jelent” (Kant 1999, 113, AA IV. 338). Belőle tehát „ha nem is dogmatikai, mindenesetre kritikai és doktrinális hasznót” húzhatunk: „közvetve bebizonyítjuk a jelenségek transzcendentális idealitását azok számára, akik nem érnék be a transzcendentális esztétikában adott, közvetlen bizonyítással” (Kant 2004a, 423, A506/B534).

⁷⁹ Nem tartja kielégítőnek ezt a magyarázatot John Éva sem, jóllehet ő az enyémtől eltérő konklúzióra jut. Ugyancsak felhívja a figyelmet a hasonlóságra az értekezésben és a *Kritika* első két antinómiájánál alkalmazott érvek között, habár ő úgy látja, Kant a korai írásban kifejezetten képviseli is a tézis oldalának megfelelő álláspontot (John 2011, 183–191).

c) A lehetetlen minősége

A második formula másíkfajta tétele, a *minőségekhez* kapcsolódó hamis axióma így hangzik: „minden, ami lehetetlen, egyszerre van is, meg nincs is, vagyis ellentmondást tartalmaz”. Ez nem más, mint az *ellentmondás* tételének megfordítása, s ennek folytán kapjuk a második példát a helyes visszafordításra: „ami egyszerre van is, meg nincs is, az lehetetlen. Minthogy itt egy érzéki törvények szerint megadott esetre vonatkozóan az értelemmel állítunk valamit, ez az ítélet maradéktalanul igaz, és a legteljesebb mértékben evidens” (28. §, 560, AA II. 416). *Minőségekre* vonatkozik a tétel, mert egymásnak ellentmondó *tulajdonságok* meglétét állítja a dologban. Az érzéki feltételek alá tartozás most azt jelenti, hogy egyszerre, *egyidejűleg* vannak meg az adott esetben, így a dolog „ellentmond önmagának”.

Kant az *Egyetlen lehetséges érvben* is alapvető módon különbözteti meg a lehetőség és a lehetetlenség fogalmaiban azt, amit az iménti idézet szerint „az értelemmel állítunk” és azt, ami „megadott [*datus est*]”. „Minden, ami ellentmond önmagának, belsőleg lehetetlen”. Azt a kérdést, hogy ez az „igaz tétel” egyúttal „igazi meghatározás-e”, vagyis a fogalom teljes elemzésének eredménye-e, vagy csak (a 3.A.a. szakaszban leírt módszernek megfelelően) a jelen célhoz elégséges biztos ismertetőjegy, illetve hogy (a disszertáció sajátos módszere szempontjából) meg is fordítható-e, vagy sem – e kérdéseket Kant „itt nem feszeget[i]”.

De az világos, hogy ennél az ellentmondásnál [*Widerspruch*] valaminek valamivel logikai ellentmondásban [*Widerstreit*] kell állnia, azaz ugyanazt kell tagadnia, amit ugyanabban ugyanakkor állít is. A lehetetlen esetében [...] mindig összekapcsolódásról [*Verknüpfung*] van szó: valami, amit tételezünk, összekapcsolódik valamivel, ami ugyanakkor meg is szünteti a tételezést. Az effajta összeütközést [*Repugnanz*] az elgondolhatatlanság vagy lehetetlenség formális vetületének [*das Formale*] nevezem; az anyagi [*das Materiale*], ami ebben adott, s az összetűzés tárgya [*in solchem Streite steht*], önmagában valami, s elgondolható. (127 – módosítva, AA II. 77)

Négyszögletes háromszög teljességgel lehetetlen, ám „[e]z a lehetetlenség csakis valami elgondolható és egy másik elgondolható közötti logikai vonatkozásokon alapszik” (tudniillik, hogy az egyik nem lehet a másik ismérve). Éppígy meg kell különböztetnünk a lehetőségben is azokat a valamiket, amiket elgondolunk, a lehetséges *datumait*, anyagi vagy „reális vetületét [*das Reale*]”, illetve ezeknek az ellentmondás tétele szerint elgondolt megegyezését (*Übereinstimmung*; egy háromszög derékszögű), a lehetőség formai vagy logikai vetületét (*das Logische* ; 127–128, AA II. 77–78). Kant persze itt nem az egyidejűségekre figyel föl,

hanem céljának, az istenbizonyításnak megfelelően a lehetőség „anyagának”, a gondolkodás adatának „első reális alapja [*Realgrund*]” után kérdez (129 skk., AA II. 79 skk.). Mindenesetre az adatok és a rájuk vonatkozó tétel, az anyagi-reális és a formai-logikai aspektus megkülönböztetése szilárd bázis a *Székfoglalóban* is.

Visszatérve tehát az értekezéshez, már a III. részben, az idő fogalmának taglalásakor megállapítja Kant, hogy azt „maga az ellentmondás elve [*principium contradictionis*] is előfeltételezi s egy kikötéshez alapul veszi. *A* és *nem-A* ugyanis csak akkor kerülnek egymással összeütközésbe [*repugnant*], ha egyazon dologra egyszerre (vagyis egyazon időben) vonatkoztatjuk [*cogitata*] őket” (14. §, Tengelyi 1988, 201, Kant 2003, 541, AA II. 401). Ugyanitt a következmények között lényegében kimondja az idő észhasználatra vonatkozó helyes (a jogosulatlan kiterjesztés nélküli) sarktétele is az „adatoknak” az értelmi fogalmakat „megalkotó egybevetéséről”, miközben példaként éppen a *lehetetlen* tiszta értelmi fogalmára utal:

az idő az észnek törvényeket ugyan nem szab, ámde megadja ama fő feltételeket, amelyek segítségével az elme az ész törvényei szerint egybevetetheti [*conferre possit*] egymással fogalmait [*notiones*]; így például arról, hogy mi lehetetlen, csak akkor mondhatok ki ítéletet, ha *A*-t és *nem A*-t egyazon alanyról egyazon időben állítom. (547, AA II. 405–406)

Ez a kijelentés az ellentétes szempontok gondolását már nem csupán az ellentmondás felismerésének, hanem a *lehetetlenségről* való ítéletnek is feltételévé teszi. Ahogy tehát a mennyiségek esetében is láttuk: *tiszta értelmi fogalmak csakis érzéki feltételek mellett* nyújtanak, úgy viszont valóban nyújtanak ismeretet – természetesen az *érzékelhető* dolgokról, ami egyúttal lehetővé teszi, hogy reflektáljunk rájuk.

Minden ellenkező híresztelés és Kant (ebben részben ludas) szerencsétlen sorsú „fertőzés” hasonlata ellenére a módszertani részben igen hangsúlyos ez a szempont. Ott az érzéki feltételeknek nemcsak az (emberi) ismeretszerzés számára szükséges voltát, hanem az *értelmi fogalmaknak az érzéki világra alkalmazásában* játszott szerepét is rendre kinyilvánítja Kant.

az időnek való alávetettség teljes mértékben igaz ugyan azokra a törvényekre, amelyek az emberi értelmet megkötik és korlátozzák [*adstringitur et limitatur*], ámde objektív érvénnyel és általános jelleggel [*obiective autem et generaliter*] semmi esetre sem ismerhető el. Az a helyzet ugyanis, hogy a mi értelmünk a *lehetetlenséget* csak akkor veszi észre [*animadvertit*], ha ellentétes jegyeknek egyazon dologra vonatkozó egyidejű állításával találkozunk, vagyis ha valahol ellentmondás bukkan föl [*occurrit*]. (28. §, 561, AA II. 416)

Egyre élesebben rajzolódik ki az a kép, hogy a *phaenomenon*ok számára szükségszerű érzéki feltételek, valamint a rájuk vonatkozó idő- és (esetleg) téraxiómák *közvetítenek* az érzéki világ dolgai és a tiszta értelmi fogalmak között, amennyiben e fogalmak (például a lehetetlenség) *csak* az előbbiek által nyújthatnak ismeretet számunkra. Ugyanez az összefüggés a másik oldalról azt jelenti, hogy az érzéki sarktételek szerinti elmeműveletek bizonyos módon *létrehozzák* vagy *megvalósítják* az értelmi fogalmakat. A továbbiak még megerősítik mindezt.

A kritika arra vonatkozik, hogy viszont e sarktételek nem állíthatók az értelmi fogalmakról „objektív érvénnyel és általános jelleggel”, vagyis – nyugtázzuk ismét! – bármiféle értelemre vonatkozóan, az emberét „megkötő és korlátozó” törvényektől függetlenül is.

Ahol pedig ez a feltétel [ellentmondás észlelése] nem teljesül, ott az emberi értelemnek a lehetetlenségről nincs módja ítélni. De hogy ezért ilyenkor semmilyen természetű értelemnek sem állna módjában ítélni, hogy tehát *ami nem tartalmaz ellentmondást, az ennél fogva már lehetséges*, az fölöttébb elhamarkodott következtetés, hiszen ez annyit jelentene, hogy az ítézés szubjektív föltételeit objektív föltételeknek tekintjük. (28. §, 561, AA II. 416)

Természetesen most sem arról van szó, hogy az emberen túli értelem gondolatával Kant felhatalmazást kíván adni az intelligibilis világ nem bizonyítható és nem cáfolható létezőinek tételezésére. Sőt, a leghatározottabb megfogalmazását találjuk itt a módszer kimondottan *korlátozó* voltának. Azzal folytatja ugyanis, hogy a szóban forgó hamisító sarktételek az idézetben kiemelt (logikailag egyenértékű) kontraponáltja⁸⁰ felelős sok üres és tetszés szerint kiötölt „erő” feltevéséért. Minthogy „*erőről* akkor beszélünk, ha egy A szubsztancia *valami máshoz* (egy B akcicenshez) úgy viszonylik, mint alap a következményhez”, így a kitalált erő esetleges lehetetlenségét ellentmondás biztosan nem fogja feltárni, hiszen nem okozhat ellentmondást, vagyis *egyszerre ugyanazon* dologban ellentétes jegyeket. „Egyetlen *eredeti erőt* sem tekinthetünk tehát lehetségesnek, ha az *nem tapasztalat által adott*, s egy ilyen erő lehetőségét *a priori* a legéleselmjűbb értelem sem fürkészheti ki” (28. §, 561, AA II. 416–417). Nincsen itt semmiféle elmozdulás az empirikus elkötelezettség tekintetében a *Szellemlátó*hoz képest. Ehhez is találunk még jócskán adalékot a hátralevő részekben.

⁸⁰ Legalábbis az *értelem* számára egyenértékű a nem lehetetlen és a lehetséges is, amely képességünk itt is „könnyen” áttér az előbbiről az utóbbira, ám gyakran ugyanilyen könnyen (de alaptalanul) annak tartalmas, adatot előfeltételező jelentésére is.

d) *Esetlegesség, szubsztancia, okság és commercium a tapasztalatban*

A harmadik típusú hamisító sarktételek tárgyalása fontos különbségtétellel kezdődik. Ezek ugyanis

nem azért jönnek létre a *szubjektumra* sajátosan jellemző feltételekből, illetve ezeknek a *tárgyakra* való önkényes [*temere*] átviteléből, hogy ezáltal egyedül az *érzéki adottságokból kiindulva* is út nyíljon az értelmi fogalomalkotáshoz (ahogyan ezt a második osztály áttekintésekor láttuk), hanem mert csak az ő segítségükkel történhetik meg a tapasztalatilag *adott esetre való alkalmazás*, vagyis csak az ő segítségükkel állapítható meg, hogy valami egy meghatározott értelmi fogalom alá tartozik-e, vagy sem. (29. §, 561, Tengelyi 1988, 224–225, AA II. 417)

Az előbbi, mennyiséget és minőséget érintő esetekben persze nem abban az értelemben nyílik út az *érzéki adatokból* az értelmi fogalomhoz, mintha ezen adatokból mint „részekből” állna össze az értelmi fogalom, hanem úgy, hogy érzéki képzetek „összetétele” vagy „egybevetése” tanúskodik az értelemnek valamelyik *aktusáról*. A harmadikfajta szubrepciónál viszont már észleletté vagy tapasztalattá feldolgozott adatok és tiszta értelmi fogalmak *viszonyáról* lesz szó.⁸¹ Ám a hamisítás alapja itt is ugyanaz: a szubjektumra sajátosan jellemző feltételek önkényes átvitele *bármiféle* tárgyakra a jogos, *érzéki világ* dolgaira való alkalmazásukról.

Kantnak a harmadikfajta sarktételekre adott példája az *esetlegesség* értelmi fogalmával kapcsolatos:

ami esetlegesen létezik, egykor nem létezett. Ez a visszás elv értelmünk szegénységéből ered, mely az esetlegesség és a szükségszerűség *névleges* ismertetőjegyeit ugyan többnyire, *tényleges* [*reales*] ismertetőjegyeiket viszont ritkán ismeri föl. Ezért azt, hogy egy szubsztancia nemléte lehetséges-e, pusztán értelmünkben származó, *a priori* jegyekkel aligha dönthetjük el, s máshonnan nem is igen tudhatjuk meg, mint ha történetesen *megállapítható, hogy a kérdéses dolog egykor nem volt* [*si eam aliquando non fuisse constet*]. Így a változások hívebb bizonyosságai [*testantur*] az esetlegességnek, mint az esetlegesség a változékonyságnak, úgyhogy ha a világban semmi változó és mulandó nem tűnnék elénk [*obveniret*], az esetlegességről aligha támadhatna bennünk fogalom. (29. §, 562, AA II. 417)

⁸¹ Ezzel Kant azt a konstitutív-regulatív megkülönböztetést előlegezi meg, mellyel majd *A tiszta ész kritikájában* áttér a *mennyiség* és a *minőség* kategóriáit alkalmazó matematikai alaptételekről a *viszonykategóriák* dinamikai alaptételeire (Kant 2004a, 206–207, A179–180/B220–221).

A tapasztalat és vele az érzékiség – a „fertőzés” szófordulatával szemben – ezúttal is magasra értékelődik. Nemcsak hogy ismét egy értelmi fogalom felismerése egyedüli eszközének bizonyul, de az empirikus konstatálás, a változás elénk tűnése e fogalom *reális* ismérvének minősül.

Ismét érdemes felidézni az *Egyetlen lehetséges érv* idevonatkozó megalapozó jellegű megkülönböztetéseit.

Teljességgel szükségszerű az, aminek az ellentéte önmagában lehetetlen. Ez kétségtávol helyes nominális meghatározás. Ha azonban azt kérdelem: min múlik az, hogy egy dolog nemléte teljességgel lehetetlen? – akkor az, amit keresek, a reális meghatározás [...]. (131, AA II. 81)

A szó szerinti meghatározás értelmében az esetleges, aminek az ellentéte lehetséges. [...] Ezzel szemben reális értelemben az esetleges, aminek nemléte elgondolható [...]. (133 – módosítva, AA II. 83)

Az a mű persze éppen az „aligha” teljesíthető feladatra, a „teljességgel szükségszerű lény” létezésének *a priori* jegyekből való bizonyítására vállalkozik. A *Székfoglaló értekezés* feladatához viszont nyugodtan hivatkozhatunk az esetlegesség *tapasztalatból* merített tanúbizonyságaira.

Ráadásul a folytatásban a „hamisító” sarkítételnek már említett *mindkét féle helyes* módosítására és használatára még több fény vetül.

Ezért az egyenes tétel teljes mértékben igaz: *ami egykor nem volt, az esetleges*; a fordított viszont csak ama feltételekre utal, amelyek esetén egyedül tudjuk eldönteni, hogy valami szükségszerűen létezik-e, vagy pedig esetlegesen. Így ha a fordított tételt szubjektív törvényként mondanánk ki (mint ahogyan valójában az), akkor így kellene fogalmaznunk: *amiről nem állapítható meg [de quo non constat], hogy egykor nem volt, annak esetlegességét kielégítően bizonyító jegyeket a közönséges értelem nem ad meg*. (29. §, 562, AA II. 417)

Az esetlegesség *tiszta értelmi fogalmát* kielégítően bizonyító jegyeket tehát a „közönséges” értelem adhat meg valamilyen *időbeli viszony megállapításával*. Ha nem ad meg ilyet, nem tudunk dönteni valaminek az esetleges voltáról, de ha igen, akkor (itt is) „teljes mértékben igaz [*verissima*]” módon használhatjuk e fogalmat – a *jelenségvilágra*.

Végül természetesen nem marad el a kritika: objektív feltételként az elv fonák („mintha esetlegességről e záradék nélkül szó sem lehetne”), sőt ez esetben Kant állítása szerint

kimutathatóan téves is. Hiszen például e világ nem szükségszerű, holott örök időktől való, ami pontosan szólva azt jelenti, hogy „minden idővel egyidejű” létező, tehát nem mondható, hogy volt idő, amikor nem tétezett (uo.).

Bár Kant ezen a helyen nem említ több fogalmat, amelynek (hamisító vagy helyes) alkalmazását a harmadik fajta tételhez tartozónak ítélné, a 8. § felsorolása nyomán kínálkozik még néhány olyan tiszta értelmi fogalom, amelyeket az elme „tapasztalatszerzés alkalmával végrehajtott cselevéseinek” egyes módozataiként azonosíthattunk. A *szubsztancia* fogalma bizonyára szintén megkívánna olyan időfeltételt, vélhetően az állandóságét, melynek segítségével megállapítható, hogy „valami egy meghatározott értelmi fogalom alá tartozik-e”, vagyis a „tapasztalatilag *adott esetre való alkalmazás*”, de erről Kant nem szól.

Az *okság* értelmi fogalmának *tapasztalati* tárgyakra vonatkozásáról viszont igen. Ez a harmadik példa ott, ahonnan a nagyságét és a lehetetlenségét már idéztük.

S ha értelmünket a tapasztalat felé fordítjuk, kiváltképp az ok és okozat kapcsolata szorul rá külső tárgyak esetében ugyan a térbeli relációkra, ámde az összes tárgyak, külsők és belsők esetében egyaránt az időbeli vonatkozásra is, mert az elme csupán annak segítségével tudja kideríteni, hogy mi van előbb, mi később, tehát mi ok, mi okozat. (547, AA II. 406)

A hangsúly az időfeltételre esik, egyik alkalmazásaként annak a már idézett alaptételnek, hogy az idő „*megadja ama fő feltételeket, amelyek segítségével az elme az ész törvényei szerint egybevetetheti egymással fogalmait*”. Eközben Kant a legtermészetesebb módon hivatkozik arra, hogy az okság tiszta értelmi fogalmát a tapasztalatban használjuk. Az újdonság nem ez, hanem az, hogy *csak* ott, vagy legalábbis csakis erről tudhatunk biztosat. Valószínűleg a *Székfoglaló* előtti évből (vagy még korábbról) való a következő, ezzel egybehangzó reflexió: „Egyáltalán: ha meg akarjuk találni az ok fogalmát, az idő fogalma szerint vett összekapcsolódás alkotta viszonyokon kívül nem találunk olyan magyarázatot, amely ne körben forogna, s úgy látszik, az ok éppen ez” (R 3942: 754, AA XVII. 357).

Végül kiemelkedően fontos példa lehet a *commercium*, azaz a *kölcsönhatás* fogalma, A *tiszta ész kritikájának* harmadik viszonykategóriája, amely ottani meghatározása szerint is a dolgok olyan kapcsolata, amelyben azok „egymás meghatározásának kölcsönös okai, *egymás mellé rendelődnek*”, *koordináltak* (Kant 2004a, 130–131, 232–235, B112, A211–215/B256–262). A *Székfoglaló* szerint a szubsztanciák kölcsönhatása, az „egyetemes mellérendelés” e relációja – melynek „fönnállásuk tekintetében egymástól kölcsönösen független” tagjai egyszerre meghatározóként és meghatározottként vonatkoznak egymásra, vagyis állapotaik

okozatként függenek a másiktól – egyenesen *a világ formáját* alkotja (2. és 16–18. §, 527, 548–550, AA II. 390, 407–408). Az 1. fejezet elemzése alapján ez egyúttal *az érzéki világ* „lényegi” formája, s így igazán természetes, ha a *commercium* fogalma révén esik meg, hogy „értelmünket a tapasztalat felé fordítjuk”. Ugyanakkor mellérendelést szubsztanciák között is „csak az idő fogalma révén létesíthetünk”, például az *egyidejűség* szempontja szerint (14. §, 540, AA II. 400). Ha tehát Kant nem sorolja is fel a kölcsönhatást a tiszta értelmi fogalmak között, minden adott ahhoz, hogy esetében is felleljük a többen kimutatott elemeket, és alkalmazható legyen a következő, összefoglaló jellegű szakaszban feltárandó „séma”.

e) A módszer pozitív oldala: „sematizmus” és „dedukció” a Székfoglalóban

Foglaljuk össze a hamisító sarktételek formuláiból és részletes bemutatásukból, példáikból levonható következtetéseket.

Fonák tételeink a következők voltak:

- 1) Minden, ami **van**, *valahol* és *valamikor* van.
- 2a) Minden valóságos **sokaság** (**mennyiség**, **nagyság**), megadható számmal.
- 2b) Minden, ami **lehetetlen**, ellentmondást tartalmaz (= *egyszerre* van is, meg nincs is).
- 3) Ami **esetlegesen** létezik, *egykor* nem létezett.

Bontsuk ki Kant elemzése nyomán mindazt, ami ezekben a leleplező módszer tekintetében rejlik. Az alany: általában a létezés, mennyiség, lehetetlen, esetleges – **tiszta értelmi fogalmak**. Az állítmányok közül nem mindenhol feltűnő, de Kant analízisének döntő pontja, hogy mindegyik esetben érzéki feltételt tartalmaz. Vizsgálatunk során ugyanakkor az is kiderült, hogy valamennyien a két elválasztott képesség együttműködését feltételezik: térben vagy időben szemlélést, számolás végrehajtását, ellentmondás észlelését, változás felismerését. Ezek tehát maguk is két összetevőt rejtenek: az elme valamilyen műveletét, amely mindig *érzéki feltételekre* támaszkodik, koordinál térben, de legalábbis időben mindenképp.⁸² A hamisítás abban áll, hogy ily módon e tételekben az egészen általános alany, vagyis a – talán,

⁸² Úgy remélem, ezzel egyúttal érthető „jelmagyarázatát” adtam annak is, ahogyan **félkövér**, *dőlt* és aláhúzott szavak segítségével próbáltam világosan láthatóvá tenni a tételekben a különböző jellegű összetevőket. Bár az elme aktivitását mindegyik példában ki lehetett mutatni, magukban a tételekben csak a *mennyiségnél* tudtam kifejezetten jelezni valamiképpen (itt az érzékiséget is pusztán mint a számlálás lehetőségét). Ezzel a figyelemre méltó, de mégsem döntő különbséggel az 1772-es Herz-levél elemzésekor is találkozunk majd (III.2.A.).

illetve (morális alapú) reményeink szerint nagyon is létező – nem érzéki dolgok is érzéki feltételek alá kerülnek. A szubrepció leleplezése annak felismeréséhez is elvezetett, hogy a felsorolt műveletek, tapasztalatok *hiánya* vagy azokra való képtelenségünk *nem jogosít fel* a tételek kontrapozíciója révén tiszta értelmi fogalmakkal ítélni egy dologról.

Egyenes tétel jön létre a fonák megfordításával:

- (1⁸³ Ami *valahol* és *valamikor* van, az **létezik**.
- (2a Ami megadható számmal, az valóságos **menyiség**.
- (2b Ami ellentmondást tartalmaz (*egyszerre* van is, meg nincs is), az **lehetetlen**.
- (3 Ami *egykor* nem létezett, az **esetleges**.

E „maradéktalanul igaz, és a legteljesebb mértékben evidens” ítéletek legtöbbje szintén az értekezés szövegéből származik, csak a másodikat, illetve az első időre vonatkozó részét tettem hozzá, nyilván nem jogosulatlanul. Ezek alapján biztonsággal megállapíthatjuk, hogy az értelem tiszta fogalmai nyilvánvaló módon *vonatkoznak* a tapasztalati tárgyakra *logikai* értelemben, hiszen a tapasztalat bizonyos alapvető aspektusai nekik *alárendelődnek*. Nem arról van azonban szó, hogy „csupán logikai” értelemben: ami itt „viszonyított tételezés”, az egyúttal „abszolút” is (lásd II.2.B.). Mert az alárendelés egyúttal azt is jelenti, hogy a most az alany által tartalmazott összetett (jobban mondva: *összetevő*) műveletek *elégleges feltételei* annak, hogy a megfelelő *tiszta értelmi fogalmak az érzéki világban valóban megadatnak*. Vagyis e műveletek *elvégzése*, tapasztalatok *megléte* (ellentétben azok hiányával) teljességgel *feljogosít* tiszta értelmi fogalommal ítélni egy dologról, annak *reális* ismervét adja.

Helyes tételekhez kell jutnunk továbbá, ha a Korlátozás Elvét tiszteletben tartva a fonák tétel szubjektumát adó fogalmat a *tapasztalatra*, a *számunkra* lehetséges, *érzéki* megismerésre redukáljuk. Ezeket az alább felsorolandó tételeket így nem találjuk meg a disszertációban, ezért mindegyik után megismétlek egy-két olyan idézetet, amelyik jól mutatja, hogy Kant nem véletlenül emeli ki az elv mindkét megfogalmazásában az *értelmi fogalmak érzéki megismerésének* lehetőségfeltételeként az időt és a teret: ezt tartalmazzák a hamisítás általános formuláinak alanyai és ezt alkalmazzák azután a példák is. Csupán annyit változtattam ezeken az idézeteken, hogy – Kant (dőlt betűs) kiemeléseinek meghagyása mellett – aláhúzással jelöltem az érzéki képzetekkel végzett elmeműveletre utaló kifejezéseket.

⁸³ A zárójel használatával szintén illusztrálni próbálom, hogy a tétel melyik oldala esik érzéki feltételek alá, balra képzelve az alanyt, jobbra az állítmányt.

(1) Minden, ami *tapasztalható*, vagyis számunkra **van**, *valahol* és *valamikor* van.

„Az *idő* [...] az emberi elme természete folytán szükségszerű szubjektív feltétele tetszőleges érzékelhető dolgok meghatározott törvény szerint kialakítandó mellérendelésének (*sibi coordinandi*), valamint tiszta szemlélet. Mellérendelést ugyanis szubsztanciák és akcidensek között egyaránt [...] csak az idő fogalma révén létesíthetünk (*coordinamus*)” (14. §, 540, AA II. 400). „A *tér* [...] az elme természetéből állandó törvény szerint jön létre mintegy sémájaként minden lehetséges külső érzet kialakítandó mellérendelésének”. „A dolgok ugyanis érzékeink számára bármely alakban csak a lélek azon erejének közreműködése folytán jelenhetnek meg, amellyel az valamennyi érzéklete között egy természetébe oltott állandó törvény szerint mellérendelést létesít” (15. §, 544, Tengelyi 1988, 205, AA II. 403–404).

(2a) Minden számunkra valóságos, *tapasztalható sokaság* megadható számmal.

„a *tér nagyságát* is csak úgy tehetjük értelmünk számára fölfoghatóvá [*intelligibilem reddere*], hogy a teret valamilyen mértékre mint egységre vonatkoztatva számmal kifejezzük [*exponamus*]”. (547, AA II. 405–406); „[...] mivel világosan körülhatárolt ismeret [*cognoscatur distincte*] minden menyiség és bármely sor esetén csak szukcesszív mellérendelés révén lehetséges, ezért a mennyiség és a sokaság értelmi fogalma csak az idő fogalmának segítségével jön létre [...]” (28. § 559, AA II. 415).

(2b) Minden, ami számunkra, azaz *tapasztalatilag lehetetlen*, *ellentmondást* tartalmaz.

„[...] arról, hogy mi lehetetlen, csak akkor mondhatok ki ítéletet, ha A-t és nem A-t egyazon alanyról egyazon időben állítom”. (547, AA II. 405 sk.); „a mi értelmünk a lehetetlenséget csak akkor veszi észre [*animadvertit*], ha ellentétes jegyeknek egyazon dologra vonatkozó egyidejű állításával találkozik [*notare potest*], vagyis ha valahol ellentmondás bukkan föl” (28. §, 561, AA II. 416).

(3) Ami a *tapasztalatban esetlegesen létezik*, egykor nem létezett.

„azt, hogy egy szubsztancia nemléte lehetséges-e, [...] máshonnan nem is igen tudhatjuk meg, mint ha történetesen megállapítható, hogy a kérdéses dolog egykor nem volt [*si eam aliquando non fuisse constet*]. [...] úgyhogy ha a világban semmi változó és mulandó nem tünnék elénk [*obveniret*], az esetlegességről aligha támadhatna bennünk fogalom”. (29. §, 562, AA II. 417)

E tételek alanyaiban tehát az adott *értelmi fogalmak* kifejezetten az *érzéki megismerésre* vannak *korlátozva*, s így az állítmány az *érzéki dolgokra alkalmazásuk (szükséges) feltétele* – pontosan úgy, ahogy a redukció elve azt előírja és egyúttal garantálja. Általában elmondhatjuk, hogy az *érzéki megismerés feltételei általános kritériumul* szolgálnak az

értelmi fogalmak használata számára. Ez a használat azonban az egyetlen, melynek révén ama fogalmak számunkra ismertek lehetnek: reális ismérvet létezésről térben vagy időben szemlélés, nagyságról számolás végrehajtása, lehetetlenségről ellentmondás észlelése, esetlegességről változás felismerése adhat csak. Ezzel pedig közel jutottunk a már idézett kritikai alapgondolat hiányzó kiegészítéséhez (lásd a hamisító sarktételek három általános formulája utáni lábjegyzetet). Ha ugyanis ezen ontológiai fogalmak – ahogy illik – a tárgyra vonatkoznak általában, és szintén általánosságban alkalmazzuk rájuk a Korlátozás Elvét, akkor elmondhatjuk: a *tapasztalat* lehetőségének bizonyos, érzéki és értelmi oldalból álló, tovább bontható és bontandó feltételei „egyszersmind a *tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének feltételei is*” (Kant 2004a, 189, A158/B197).

Ha most eljárszunk a kínálkozó gondolattal és összekapcsoljuk a megfelelő helyes és egyenes tételleket, akkor az így kapott következtetéseknek igazaknak kell lenniük. Jár-e ez valami tanulsággal? *Ami tapasztalható*, vagyis számunkra van, az **létezik**; minden *tapasztalható sokaság* valóságos **menyiség**; ami számunkra, azaz *tapasztalatilag lehetetlen*, az **lehetetlen**; ami a *tapasztalatban*, számunkra *megítélhető módon esetlegesen* létezik, az **esetleges**. Ezek triviális tételek: egyszerűen egy-egy fogalom alá rendeltük azok érzéki feltételekre szűkített speciális esetét. Akár semmitmondóknak is tekinthetjük őket,⁸⁴ sőt a fenti eredmények után kimondottan szerencsétlennek, amennyiben a közvetítő láncszem kiiktatása elrejtí az a felfedezést, hogy érzéki és értelmi képességeink *együtt* teszik lehetővé e fogalmak *alkalmazását* (az alárendelés *hogyanját*). A Székfoglaló és egyáltalán Kant *metafizikai* céljai miatt viszont nagyon is sokat mondanak. Hiszen így a tapasztalat tárgyairól mondunk ki valamit „objektív érvénnyel”, vagyis olyan értelmi fogalom állítmánya alá esnek, amely – egyébként – „magukra” a dolgokra teljes általánosságban vonatkozik. És éppen itt van a lényeg: ezek a valóban nyilvánvalóan igaz és evidens tételek azért nagyon fontosak, mert szubjektív tapasztalatainkat, a tárgyakat, „ahogy megjelennek” számunkra, minden további nélkül azok közé sorolja, amelyek *egyáltalában „vannak”*.⁸⁵ Egyszerre emelik az érzéki világ

⁸⁴ A harmadik fonák elvről mutatja ki ezen a módon Henry Allison, hogy az szubjektíve érvényes, amennyiben predikátuma (valamely létező, ami korábban nem volt) egyrészt elégséges feltétele az esetlegességnek, másrészt szükséges feltétel az esetlegesség *érzéki meghatározásához*. Ám a „genuin szubjektív törvény” szerinte Kant értékítéletében „csak” szubjektív, minthogy a disszertáció idején számára a lényeg, hogy ez nem mond semmit tetszőleges elgondolható értelemről és „magáról” a realitásról. Hasonló módon a „*minden, ami valahol van, létezik*” tételt tautológiának nevezve nem is tudja komolyan értékelni Allison, hogy benne egy értelmi fogalom tapasztalati tárgyra vonatkozik (Allison 2015, 82–83, 99, lj.).

⁸⁵ Egy pillanatra azt hihetnénk, túlságosan is sokat mondanak ezzel. Hiszen például a harmadik esetében mintha éppen erre vonatkozna az a többször is elhangzott figyelmeztetés, mely szerint szubjektív (azaz emberi) korlátainkat nem szabad objektívnek tartván kiterjeszteni általában mindenféle (pl. az isteni) értelemre is.

dolgait „értelemmel fölfoghatóvá” (helyesebben mutatnak rá, hogy eleve mindig is azok), és biztosítják, hogy a tiszta értelmi fogalmak nem üresek, mégpedig a számunkra egyedül adott bizonyítási alap: a *tapasztalat* révén.

Hogy az utóbbi két tételfajta összekapcsolható, az másfelől kiemeli a *közvetítő funkcióját* azoknak az általam a *helyes* tételek föllállítása után felsorolt érzéki feltételű értelmi műveleteknek, amelyeket Kant a fonák tételek állítmányaiból bontott ki és tett az egyenes tételek alanyaivá. Ezek a kiemelt és aláhúzott mozzanatok arra is rámutatnak, hol tartott a disszertáció idején Kant módszere a *Kritika* felé vezető úton. Ha az idő még nem is jött el, az alapeszme már megvolt ahhoz, hogy „a metafizikában szintetikusan járjunk el”: e tudomány megmutatja, hogy az értelem tiszta fogalmai számunkra megjelenő tárgyakra vonatkoznak (e szó logikai értelmében: utóbbiak az előbbieket alá rendelődnek) *általában vett időfeltételek közvetítésének* segítségével – ahogy majd *A tiszta ész kritikájának* Módszertan-fejezete előírja. Az időfeltételeket (vagy általában érzéki feltételeket) *az értelem használja* a „beléültetett” törvényeknek megfelelően. Ám e képességünk logikai értelemben mindig is az *ítéletalkotás* képessége volt és maradt, azaz bizonyos *összekapcsolásé*. Ami tehát mindenekelőtt hátravan a *Kritikához* képest, az e *szintézis módjainak* további és pontosabb elemzése és kifejtése. Feltűnő például, hogy a majdani első három kategóriacsoportot már némileg megelőlegező tételekben rendre modális fogalmak szerepelnek, míg a *Kritikában* ezek majd külön egy negyedik mozzanatot alkotnak. Messze vagyunk még a kategóriák rendszerének kidolgozott formájától – ámde nem a „kopernikuszi” alapeszmétől. Hogy ez a talán merésznek ható kép a kritikai gondolat alakulásáról nem megalapozatlan, azt könyvünk következő része is alá fogja támasztani, amely Kantnak a disszertáció témáihoz való viszonyulásával foglalkozik az 1770-es években.

Az „érzéki feltételű értelmi műveletek közvetítő funkcióját” említve – és remélhetőleg demonstrálva – joggal merül fel a hasonlóság, talán azonosság, de mindenképpen az összevetés szükségessége *A tiszta ész kritikájának transzcendentális sémáival*. Matthias Wunsch észreveszi ezt, sőt egyenesen a tiszta értelmi fogalmak „sematizmusáról” beszél a disszertációban. Persze csak így, idézőjelben, mert ugyan bizonyos kezdeményeit mutatja ki már itt a *Kritika* sematizmustanának, de fontos különbséget is lát. Ő a III. rész végének következtetéseiből indul ki – teljes joggal –, ahol Kant kimondja, hogy az elme az idő feltételeinek segítségével vetheti egybe egymással az ész törvényei szerint fogalmait, és három példát is

Csak hogy a „tapasztalatilag lehetetlen” tételünkben egyáltalán *nem képességeink korlátaira* utal, mint amilyen a végtelenig számolásra való képtelenségünk. Itt *tapasztalatban megnyilvánuló lehetetlenségről* van szó, s erre – miként láttuk – az ellentmondás *észlelése* (két ismerv összeütközése) az egyetlen, ámde *elégleges kritériumunk*.

hoz erre: a lehetetlen, az ok és okozat, valamint a nagyság fogalmait (547, AA II. 405–406). Az idő mintegy a *médium*, amelyben az értelmi fogalmak érzékileg kifejezetté válnak, mondja ezért Wunsch, ám mindjárt hozzáteszi, miben áll szerinte az említett különbség. Kant itt az időre mint az alkalmazás médiumára fókuszál, nem az időbeli meghatározás *cselekvésére* vagy eljárására, a problémát csak a szemlélet felől tekinti, a fogalom felől nem. Ezért nincs jelen az a *Kritikára* majd jellemző gondolat, hogy *törvény szerinti szabály* kapcsolja össze például az eseményeket a kauzalitás alkalmazása esetében, sőt Kant egyenesen „ignorálja” e fogalom tartalmát, a szükségszerű kapcsolatot. Egyedül a harmadik, a mennyiség fogalma az, ahol az időfeltétel mellett a számolás szintetizáló műveletére is hangsúly kerül, melynek segítségével a térbeli nagyságot meghatározzuk. Wunsch konklúziója az, hogy az érzékiség sémáinak a *Kritikában* tulajdonított kettős funkció egyikéhez, nevezetesen ahhoz, hogy a tiszta értelmi fogalmakat *megvalósítják* (*realisieren*), találhatunk bizonyos támpontokat már a *Székfoglalóban*. A másik funkció viszont, hogy a sémák egyúttal érzéki feltételekre *korlátozzák* (*restringieren*)⁸⁶ a kategóriákat, nem felel meg az értekezés felfogásának. Mert bár az érzéki tartományára nézve mértékadók, de e fogalmak *egészében* vett megismerő használatára nem, azt inkább akadályozzák, amennyiben gyakran összetévesztjük e szubjektív feltételeket „maguknak a tárgyaknak” a lehetőségével (Wunsch 2013, 511–514, 516).

Ezért tekinti úgy Wunsch a maga tézisé, mint amely a *sematizmus* problémájának keletkezését mutatja ki a disszertációban, vagyis az értelmi fogalmak jelenségekre alkalmazása *hogyanjéét*, míg a *dedukcióé*, az, *hogy* egyáltalán lehetséges ez az alkalmazás, még nem merült föl Kant számára. Anélkül, hogy meglátná benne a problémát, egyszerűen ezen a nézetten van már az értekezésben Kant, mely előfeltevése mellett vizsgálhatjuk e fogalmak tapasztalati alkalmazásának ottani mikéntjét. Ismeretes, hogy a dedukcióprobléma kialakulásának döntő dokumentuma a székfoglaló után másfél évvel Marcus Herzhez írt levél, ahol Kant fölveti az értelmi fogalmak tárgyra vonatkozásának azt a kérdését, amely új irányt szabott megfontolásainak: ettől kezdve nem arra futnak ki, hogy az értelmet metafizikai megismerésünk érdekében mentesítsük az érzékiség káros befolyásától, hanem arra hogy biztosítsuk alkalmazhatóságát az érzéki tárgyakra (uo. 505–506).

Magam is idéztem a Wunsch által felfedezett alaptételt, valamint a példákat is a maguk helyén, vagyis az V. részhez kapcsolva, mivel úgy találtam, az ottani módszertan szintén erre az elvre támaszkodik, mégpedig egy *rendszer*, vagy legalábbis annak „fonák” oldala vala-

⁸⁶ Kétszer is egyetlen mondatban szerepel a két szempont és a két kifejezés (az előbbi a magyar fordításban mint „kölcsonőznek valóságos jelleget”, illetve „valóságot kölcsonőz”) a *Sematizmus*-fejezet utolsó bekezdésében (Kant 2004a, 181–182, A146–147/B185–187).

melyest már kifejtett kezdeménye keretében. Nagyon fontos és pontos meglátás, hogy az idő médiuma az *értelmi fogalmak érzéki dolgokra* alkalmazásának, és az is igaz, hogy Kant ezen alkalmazás leírásakor elsősorban erre fókuszál, ami ismét megtoldandó azzal, hogy ez a hamis sarktételek módszeres leleplezésére is áll. Ám nem kevésbé nyilvánvaló az értelem aktív, *cselekvő* képességként való meghatározása a disszertációban, valamint éppen a tiszta értelmi fogalmak *törvény szerinti* tevékenysége. Ha a szemléleti formákra nagyobb hangsúly látszik esni, az az elmélet és a módszer újdonságának tudható be, miközben láthattuk, hogy például az egész tárgyalásnak keretet adó logikai alapvetés szilárdan és mozdulatlanul áll.

Ami pedig a dedukció vagy sematizmus kérdését illeti, először is a két cél, illetve a sémák két funkciója közül éppen az értelmi fogalmak *korlátozása* az, amit az értekezésben egy nagybetűs tiltó ELV megengedő oldalán kimond Kant, és a példák elemzése során is határozottan. Az érzéki világra való megszorításuk illúzióktól szabadít meg, és jól tudjuk, hogy ez már rég kijelölt feladata a metafizikának. Ám *egészében* vett, tehát nem az érzékire szorító használatukat nemcsak a „fertőző érintkezés” veszélyezteti, hanem mindenekelőtt az, *ha egyáltalán nincs reális használatuk*. Ezt a fenyegetést úgyszintén csak a *tapasztalati* alkalmazásuk háríthatja el tőlünk, emberektől – s ez még régebben meglévő gondolat Kantnál. Nemcsak természetes tehát a „hogyan” kérdését a „hogyan” előfeltételévé tenni, de jelen esetben az előbbi igazolása az utóbbi megválaszolása révén kifejezetten és tudatosan kitűzött cél. Kant gondolkodásában így egyrészt azért nem következhetett be az említett (a következő részben általunk is elemzendő) levélhez kapcsolt irányváltás, mert jóllehet az értelmi fogalmak érzéki tárgyakra alkalmazhatóságának eddig is meglévő bizonyossága most bizonyítandó lett, ez a feladat az *iránynak* nem váltása a legkevésbé sem. Másrészt pedig azért nem, mert arra, hogy az érzékiségtől való mentesítésük miféle metafizikai ismerethez juttathat bennünket, a *Székfoglalóban* még csak utalások vannak ahhoz képest, amit majd a gyakorlati észhasználatra is kiterjedő három *Kritika* nyújt. Mindazonáltal persze az értekezés az ezt „*előkészítő* tudomány” „*próbatanulmánya*”, és a metafizika másik, „*dogmatikus*” részében pontosan a tiszta értelmi fogalmak talán előforduló egyéb, nem érzéki eseteinek van jelentősége. Kant módszere kétségtelenül ilyeneknek kíván „helyet” teremteni – ámde korántsem mindjárt betölteni azt. Inkább éppen ennek alaptalan és elhamarkodott, ám igen elterjedt változatait igyekszik világosan és végérvényesen megcáfolni.

f) Az értelemhez való igazodás elvei és összegzés

A *tapasztalatra* irányultság és egyúttal az *ész önkritikája* jellemzi végül az értekezés legutolsó paragrafusát is, ahol Kant további, a megtévesztés veszélyét hordozó elveket mutat be. Ezek az elvek ugyan nem az érzéki megismerés feltételeit terjesztik ki jogosulatlanul, de

az értelmet megtévesztik, úgyhogy az őket a tárgyakra érvényes elveknek tekinti, holott valójában csak az értelem szabad és kiterjedt használatához *igazodó alkatuk* [*convenientia*], annak sajátos természetével való összhangjuk ajánlja őket figyelmünkbe. Ezek az elvek is *szubjektív* alapokra épülnek tehát, akárcsak a fentebb számba vettek, de nem az érzéki megismerésnek, hanem magának az értelmi megismerésnek a törvényeire, tudniillik azokra a feltételekre, amelyek közepett az értelem a maga éleselméjűségét [*perspicacia*] saját belátása szerint könnyen és kedvezően tudja gyakorolni. [...] Az *értelemhez való igazodás elveinek* [*principia convenientiae*] fogom tehát nevezni az ítéletalkotás ama szabályait, amelyeknek magunkat önként [*libenter*] alávetjük, s amelyekhez mint sarktételekhez ragaszkodunk, mégpedig csakis azon oknál fogva, hogy *ha tőlük eltérnénk, értelmünknek az adott tárgyról szinte egyáltalán nem állna módjában ítéletet alkotni*. (30. §, 562–563, AA II. 417–418)

Már ezek a bevezető mondatok is az eddigi alapállást tükrözik: előtérben a szigorú kritika a tárgyak *általában vett*, „objektív” megismerhetőségére vonatkozóan, a dolog mélyén (de nem elrejtve) az azt megalapozó „forradalmi” belátás a *megjelenő* tárgyak *szubjektív feltételeit* illetően.

Három ilyen elv ad módot megfigyelnünk ezt a két aspektust: 1) az a *feltevés*, hogy *a világegyetemben minden a természet rendje szerint történik*; 2) az *egység* iránti előszeretetből (*favor unitatis*) eredő kánon, mely szerint *az elvek számát csak végső szükség esetén szabad szaporítani*; 3) az a *posztulátum*, miszerint *anyag egyáltalán nem keletkezik, s nem pusztul el*. Kant mindannyiszor gondosan figyelmeztet, hogy ezen elveket *nem azért* fogadjuk el, mintha a világeseményekről való kiterjedt ismereteink nyilvánvalóvá tennék előttünk a természetfeletti tünemények lehetetlenségét, vagy megismerhetnénk akár az ész a priori érveivel, akár tapasztalati úton a világ oksági egységét, illetve az anyag megmaradásának tételét. Az „igazodás elvei” *nem* a dolgok és az értelem közötti *korrelációt* fejezik ki, hanem a *phaenomenonokra* irányuló *értelemhasználat lehetőségét*. A felsorolt axiómákhoz való ragaszkodásunk alábbi indoklása szintén ezt igazolja.

Az elsőt azért állítjuk, mert „ha a természet rendjétől eltérnénk, értelmünk használatára többé nem nyílna mód”. A természetfölötti dolgokra, például a szellemek behatásaira való

hivatkozás „mindig a rest értelem vánkosa”. Az efféléket „a *megjelenő tárgyak* magyarázatától gondosan távol tartjuk”, minthogy „általuk az értelem a maga nagy kárára a *tapasztalat fényétől*, melyben *egyedül nyílik alkalmá az ítéletalkotás törvényeire szert tenni*, számunkra ismeretlen nemek és okok árnyai felé volna kénytelen fordulni”. A másodiknak említett „oksági egység után eleve az *értelem ösztönzésére* kutatunk [*indagamus impulsu intellectus*], mely azon a nézeten van, hogy a *jelenségek* [*phaenomena*] magyarázatában annyit haladt előre, amennyivel inkább módjában áll egyazon elvtől sok következményhez eljutni”. Végül, „ha magát az anyagot is változónak és mulandónak fognánk föl, akkor már végképp nem lenne semmi állandó és megmaradó, ami a *megjelenő tárgyak egyetemes és örök törvények* szerinti magyarázatához és így az *értelem használatához* továbbra is alapul szolgálhatna” (30. §, 563–564 – saját kiemeléseim, AA II. 418–419). Az értelmi megismerés e szubjektív alapjai tehát helyesen, vagyis nem a tárgyakra általában, hanem pusztán a *megjelenő* tárgyakra alkalmazva – a majdani szóhasználattal – *regulatív* elvekként szolgálnak a jelenségvilág magyarázatára.

Ilyen töménységben és már egységes *kritikai* szemléletben látván alapvető tételeket sorjázni érthető Kant szabadkozása a művet záró Megjegyzésben, mondván, hogy „nem lesz csoda, ha e példák egyikében-másikában esetleg többen inkább vakmerő, mintsem igaz állítást fognak látni, s az kétségtelen is, hogy az érintett dolgok erősebb érveket kívánnak majd meg, ha egyszer tárgyalásukra nagyobb tér nyílik”. Mindazonáltal határozottan kijelenti, hogy a módszerről szóló utolsó részben „ama szabályok, amelyek az érzéki ismeretekre való tekintettel az érvelés helyes formáját meghatározzák, saját fényükben tündökölnék, s ragyogásukat nem szemléltetés kedvéért fölhozott példáktól kölcsönzik” (564, AA II. 419).

Az érzéki ismeretekre vonatkozó szabályok sokadszor, utoljára már magasztalásként megismételt *helyes* használatára hivatkozás visszaigazolja a fejezet legelején, metafizika és módszer viszonyának általános taglalásakor kijelölt kérdésfeltevéseinket. Az értekezés II. részében azt olvastuk, hogy *tapasztalatszerzés alkalmával*, az elme *cselekvésére* reflektálva jut a metafizika a szemléleti formákhoz, valamint a dolgok és a viszonyok alapfogalmaihoz. Most már magáról a tapasztalat mibenlétéről is többet tudunk. A tapasztalatszerzés *műveletei*, beleértve a tárgy szemléletét, fogalmának megalkotását az adatokból és alárendelését valamely értelmi fogalomnak, egyrészt az *érzékeség feltételei* (tér és idő) *mellett*, másrészt *értelmünk tiszta fogalmai szerint*, logikai értelemben: *alatt* mennek végbe. Az elmének ezek a cselekedetei e tágabban értett *alárendelés* révén az *érzéki világban* „létrehozzák”, „megalkotják” az értelem tiszta fogalmait, avagy megfordítva: a megjelenő világban ható elmeműveletek által az értelmi fogalmak *megadatnak*. A *reális* értelemhasználat is bizonyos

értelemben az érzékiségtől kapja a realitást, de nem az érzetektől, hanem amennyiben a tiszta értelmi fogalmak a *tapasztalatra*, azaz a megjelenő tárgyakra vonatkoznak *általában*. A másik oldalról pedig: e fogalmak valóban a régóta keresett „adatokat” szolgáltatják, ám nem mint az elmébe „született” vagy „ültetett” törvények, hanem mint az *általunk egyedül ismert valóság lehetőségfeltételei*.⁸⁷ Így érthetjük meg azokat a bevezető gondolatokat, hogy tárgyak csak a rájuk vonatkozó sarktételek folytán „válnak egyáltalán ismeretessé”. A megismerésünk kétféle forrásának viszonyát tisztázó módszer helyes és egyenes (nem pusztán a fonák érvelést leleplező) alaptételeire figyelve szinte tanúi lehetünk a tiszta filozófia „létrejövételének”.

Már a *Székfoglaló értekezéséből* is kihámozható tehát az az összefüggés, hogy a *tapasztalat* a maga szükséges *feltételeiként igazolja* a tiszta értelmi fogalmakat. Ugyanakkor *csakis* ilyenként igazolja őket. A tapasztalati megismerés lehetőségfeltételei egyúttal az *emberi ész határait* is megvonják – a *Szellemlátóban* bejelentett tervet követve. Ezen a (számunkra egyedüli) módon *csakis* e fogalmak *tapasztalatra korlátozott* formájához férünk hozzá (noha esetleg tartozhatnak alájuk még további, másféle szemlélet nyújtotta esetek is). Úgy, ahogyan – éppen ennek egy lehetséges következményeként – az általában vett, értelemmel fölfogható világ fogalma alá tartozik az érzékelhető világ (és talán még más, nem emberi szubjektumok számára megjelenő világ is). Ugyanezek a *legáltalánosabb* és garantáltan *mégsem üres* fogalmi eszközök fognak azután másfelől a *tapasztalaton túli* megismeréshez utat nyitni, amennyiben egyáltalán *elgondolhatóvá* teszik a metafizika pozitív, „dogmatikus” részének alapul szolgáló ontológiai és racionális pszichológiai általános elveket.

⁸⁷ Még egy 1769–70-re datált reflexió: „Az ész által minden tapasztalat előtt adott, ám az ész törvényeiből a tapasztalat alkalmával elvonatkoztatott fogalmak – például az ok fogalma – a rendező értelemben a tapasztalati használat céljából belevéselt formák” (R 4172: 847, AA XVII. 443). Az a megrögzött elgondolás, hogy a *Székfoglaló* szerint a tiszta értelmi fogalmak *kizárólag* nem érzéki tárgyakra vonatkoznak, a tapasztalatra pedig *egyáltalán nem*, Allisont például olyan manőverre vette rá, hogy az Adickes által 1769-re datált reflexiók közül az e fogalmak szubjektív (emberi) érvényéről szólókat a disszertáció utáni évekre tegye (Allison 2015, 92–94).

III. A SZÉKFoglaló KRITIKAI ESZMÉI A RÁKÖVETKEZŐ ÉVEKBEN

Az a konklúzió, hogy a *Székfoglaló értekezés* az előző részben feltárt módon és mélységben tartalmazta már a kritikai fordulat alapgondolatait, a szemléleti formák témájának kivételével egyáltalán nem esik egybe az irodalomban szinte egyöntetűen elfogadott nézettel. Már egy külsődleges, távlati kép is érthetővé teszi ezt: csak több mint egy évtized múlva születik meg a metafizikakritika fő műve, amelynek pedig az értekezés „próbatanulmánya” volt. Ez a pusztán tény önmagában is arra indíthat, hogy a *Székfoglaló* és *A tiszta ész kritikája*, illetve a további „kritikai” művek között komoly, sőt döntő különbséget, különbségeket keressünk. Márpedig aki keres, az talál vagy találni vél, jelen esetben olyannyira, hogy a disszertációnak még a keletkezését nem sokkal követő Kant általi megítélésébe is hajlamos lesz a műtől való jelentős eltéréseket beleolvasni. Meggyőződésem, hogy igen sok esetben, sőt általában a lényegét tekintve ez történt ezzel a mostoha sorsú, szinte a pofozógép szerepét kapott írással.

Ezért ebben a részben először, az első két fejezetben pontosan olyan megnyilatkozásokat vizsgállok Kanttól, amelyek kifejezetten az értekezéshez kapcsolódnak a székfoglalót követő másfél évből. Az itt fölmerülő problémák (különösen a Lamberttől kapott bírálat és az 1772-es Herzhez írt levél) egyenesen a kritikai filozófia alapkérdéseire vezetnek, a Kant által előadott vagy legalább ígért, részben a *Székfoglalóra* hivatkozó megoldások iránya pedig – állítom – világosan a *Kritikákban* adott válaszok felé mutat. Ezt igyekszem megmutatni a szóban forgó levelek tartalmát a disszertáció elemzésének eredményeivel, illetve a kritikai korszak műveinek megfelelő szöveghelyeivel összevetve.

Értelmezésemnek meg kell állnia a helyét az említett eltérő nézetekkel szemben is. Ebből adok ízelítőt a harmadik fejezetben, Henry E. Allison vonatkozó elemzései segítségével, amelyek mind a kanti szövegekre, mind a szakirodalomra vonatkozó reflexió tekintetében igen alaposak – és, mint ilyenek, kitűnőek. Vitám vele is a gondolati út megítélését illetően élesedik ki, lévén ő egy-egy olyan a *Kritika* felé tett döntő jelentőségű lépés megtételét látja Kant részéről az 1772–73., illetve az 1775–76. körüli években, amelyeket én már a disszertációban megtalálni vélek. Az összevetés (és összetűzés) közvetlen terepét itt a filozófus kéziratban maradt hagyatéka adja.

1. Lambert és Mendelssohn bírálatai

Kant az 1770. augusztus 21-én megtartott disputáció után néhány nappal elküldi értekezését mások mellett⁸⁸ Lambertnek és Mendelssohnknak is. Előbbinek a kísérő levélben úgy nyilatkozik, hogy szándékában áll kibővíteni ezt az írást, melynek során kijavítaná „a sietős írásmód okozta hibákat” is, és jobban meghatározná mondanivalója értelmét. A második, harmadik és ötödik részben lát bővebb kidolgozásra érdemes anyagot (az első és a negyedik „érdektelenek [*unerheblich*]”). Valóban ezekhez (és nem a *világ* fogalmához) kapcsolódik a lényegyet érintő megjegyzése a levélben.

Az érzékiség legáltalánosabb törvényei a metafizikában, helytelenül, nagy szerepet kapnak, holott abban mégiscsak minden kizárólag a tiszta ész fogalmain és elvein múlik. Ezért, úgy tűnik, a metafizikát meg kellene előznie egy egészen különálló, habár pusztán negatív tudománynak (a *phaenomenologia generalis*nak), mely megszabná az érzékiség princípiumainak érvényességét és korlátait, hogy azok össze ne zavarhassák a tiszta ész tárgyairól alkotott ítéleteket, ahogyan ez eddig csaknem mindig történt. Mert a tér és az idő, valamint azon axiómák, amelyek azt követelik, hogy minden dolgot a tér és az idő viszonylatában tekintsünk, nagyon is reálisak ugyan az empirikus ismeretekre és az érzékek minden tárgyára vonatkozóan, és valóban tartalmazzák is minden jelenség és empirikus ítélet feltételeit. Ámde ha valamit egyáltalán nem az érzékek tárgyaként, hanem – egy általános és tiszta észfogalom segítségével – mint dolgot vagy szubsztanciát általában stb. gondolunk el, akkor nyomban igencsak hamis állításokhoz jutunk, mihelyt ezeket az érzékiség említett alapfogalmainak akarjuk alávetni. (645–646, AA X. 98)

Kant itt igen tömören, de igazán velősen összefoglalja a metafizikát megelőző, előkészítő tudomány *Székfoglaló*ban bejelentett feladatát és a hozzá vezető módszer alapgondolatát. Ennek a disszertációban is előtérbe állított negatív oldaláról e sorokat olvasva is érdemes megállapítani, hogy természetesen nem az érzékiség kap helytelenül („fertőző”) szerepet a metafizikában, hanem az érzékiség *legáltalánosabb törvényei*, princípiumai, alapfogalmai; tehát a fertőzést a fonák észhasználat követi el. Másrészt pedig: valamit *egyáltalán nem* az érzékek tárgyaként (ha tetszik: magában valóként) elgondolni *mi* úgy tudunk, hogy egy *általános* és tiszta észfogalom segítségével (például) *mint* dolgot vagy szubsztanciát *általában gondoljuk* el. Az így értett logikai szubjektumot nem volna szabad az érzékiség feltételeinek alávetni, érzéki (alap)fogalmakat predikátumként hozzáilleszteni egy ítéletben.

⁸⁸ Von Zedlitz (akkor még igazságügyi) miniszter és Johann Georg Sulzer is kapott példányt (AA X. 102).

Az előző részben ugyanakkor a módszer (némileg árnyékban maradó) pozitív oldalát is ki tudtuk fejteni, s ezt most tökéletes összefoglalás gyanánt igazolja vissza az utolsó előtti mondat. Az axiómák révén, „amelyek azt követelik, hogy minden dolgot a tér és az idő viszonylatában tekintsünk” éppen azzal hágjuk át az említett tilalmat, hogy *minden dolgot* alávetünk „a tér és az idő érzéki sarktételeinek” (557, AA II. 413). Ám maga a tér és az idő, *valamint* az elemzett *sarktételeik*, „nagyon is *reálisak*” az *érzékek minden tárgyára* vonatkozóan, „és” *minden jelenség* és empirikus ítélet *feltételeit* tartalmazzák.

Álljunk meg itt és tekintsünk előre egy pillanatra ismét a *realitás* fogalma, valamint az általam kiemelt „és” kapcsán. Láttuk, hogy a *Székfoglaló* mind az időről, mind a térről megállapítja, hogy „*nem objektív és reális valami*”, nem objektív és reális létező vagy tulajdonság. Ezzel együtt kijelenti, hogy a tér „*bármely érzékelhető tárgyra vonatkoztatva* azonban nemcsak hogy *teljes mértékben igaz [verissimus]*, de a külső érzékelés körében egyenesen minden igazság alapzata” (14., 15. §, 540, 544, 545, AA II. 400, 404). Az időről pedig ugyanezt találtuk bármely számlálás, ellentét, változás, illetve tárgyaik vonatkozásában. *A tiszta ész kritikájában* Kant úgy fogalmazza ezt meg, hogy a tér, illetve az idő *empirikus értelemben reálisak*, azaz (e későbbi szóhasználata szerinti) objektív érvényesség illeti meg őket a jelenségek, érzékeink minden tárgyának vonatkozásában (Kant 2004a, 82–83, 89, A28/B44, A35/B52). Egy külön „Megjegyzésben” éppen Lambert és Mendelssohn közös ellenvetésére adott válaszában szintén azt olvassuk, hogy „*empirikus értelemben, minden tapasztalatunk feltételeként, az idő reális marad*”, nem tárgyként valóságos ugyan, de a „*tárgyhoz mint jelenséghez valóságosan és szükségszerűen hozzátartozik*” (uo. 90–91, A37–38/B54–55).

Olyan „axiómára” továbbá, amely „*azt követeli, hogy minden dolgot a tér és az idő viszonylatában tekintsünk*”, vegyük példaként az általában vett *empirikus* gondolkodás posztulátumai közül a *lehetőségét*. Eszerint: „*Ami megfelel a tapasztalat formai feltételeinek a szemlélet és a fogalmuk vonatkozásában, az lehetséges*” (Kant 2004a, 238, A218/B265). A *Székfoglaló* értekezéssel összevetve a tapasztalat szemléleti feltételei tekintetében világos a megegyezés. Ám elemzésünk azt mutatta, hogy a fogalmak ottani felfogására is érvényes Kantnak a posztulátumhoz fűzött magyarázata arról, mi szükséges ahhoz (a fogalom ellentmondásmentességén túl), „*hogy a fogalmat objektív realitás illesse meg, azaz hogy lehetséges legyen a tárgy, melyet a fogalom által elgondolunk*”. Teljesüljön tudniillik, hogy

vagy oly módon függ össze a tapasztalattal, hogy onnan kölcsönözzük, s akkor *empirikus fogalom*, vagy oly módon, hogy rajta mint *a priori* feltételen nyugszik a tapasztalat egyáltalán mint

tapasztalat (a tapasztalat formája), s akkor fogalmunk *tiszta fogalom*, de mégis a tapasztalathoz tartozik, mert objektuma csakis ott lelhető fel. (Kant 2004a, 239, A220/B267–268)⁸⁹

Valóban, a tárgyra vonatkozás értelmében vett *realitás* a disszertációban is vagy úgy illet meg fogalmakat, hogy az *érzetek* szolgáltatják hozzá az adatot, s ilyenkor „az érzékleteken alapuló fogalmak [...] mint okozatok a tárgy jelenlétéről tanúskodnak” (11. §, 536, AA II. 397); vagy úgy, hogy az *értelem* által „adatik” a fogalom, nevezetesen a tér és az idő *sarktételei* szerinti *elmeműveletek* révén. Ezek a sarktételek a tiszta értelmi fogalmak alatt állnak, melyek realitását – valamint a Lamberthez írt levélből kiemelt, az empirikus ismeretek és *tárgyak*, illetve *feltételeik* közé tett „és” pontos értelmét – tehát az adja, vagyis az *jelenti* a „minden dolgot a tér és az idő viszonylatában tekint[eni követelő]” axiómák realitását, hogy a *tapasztalati tárgyak lehetőségének feltételei*. Az előző fejezet végi merésznak ható, egészen *kritikai* konklúziókat tehát maga Kant nyújtja át az értekezéssel együtt.

Vizsgáljuk meg ezek után a két Kant által is igen tisztelt gondolkodó reflexióinak főbb pontjait és szembesítsük azokat részben a *Székfoglaló* elemzésének, részben a mű tágabb perspektívába helyezésének tanulságaival. Nagy részük az *időre* vonatkozik valamiképpen, ezekkel foglalkozunk az első pontban. A második tárgya pedig a *szimbolikus ismeretek* Lambert által proponált és egyúttal Kantnak is tulajdonított gondolata.

A) Az idővel kapcsolatos ellenvetések

Mint már szó esett róla, mindketten úgy látják, a tér és az idő *valóságos* voltáról a disszertáció alapján le kellene mondanunk, s ezzel nem tudnak azonosulni. Különösen az utóbbi melletti érveket tartják szinte cáfolhatatlannak. Ahogy Lambert tételszerűen megfogalmazza: „*Ha a változások valóságosak [real], akkor valóságos az idő is*”; márpedig „*a változásoktól a valóságosságot [Realität] én elvitatni nem tudom*”, „legalább saját képzeleiről még egy idealistának is el kell ismernie, hogy van bennük változás, például kialakulnak és megszűnnek, s ezek a történések valósággal lejátszódnak és léteznek [*wirklich vorgeht und existirt*]”. „Mind

⁸⁹ Hogy a tiszta fogalmak objektuma *csakis* a tapasztalatban „lelhető fel” (*antreffen*), azt kimondottan a *megismerés* lehetőségére kell értenünk – ahogy az természetes is a Transzcendentális analitikában. Mert az, hogy a tiszta észnek *elgondolhatók*, és talán létezhetnek is más, nem tapasztalati tárgyai, Kant egész vállalkozásának fő céljait érinti, a *Székfoglaló*ban is, de még sokkal inkább a *Kritikák*ban kinyilvánított módon.

ez idáig még nem tudtam minden realitást [*Realitaet*] elvitatni a tértől és az időtől [...]” (654–655, 659, AA X. 107, 110). Mendelssohn szavai pedig:

Hogy az idő valami pusztán szubjektív volna, arról több okból sem tudom meggyőzni magamat. A szukcesszió legalábbis a véges szellemek képzeiteinek mégiscsak szükséges feltétele. Maguk a véges szellemek azonban nem csupán alanyai, hanem tárgyai is a képzeteknek [...]. Ennélfogva az egymásrakövetkezést valami objektívnek is kell tekintenünk.

S egyébként is, ha elismerjük, hogy a képzetalkotó lényekben s váltoásaikban van egymásrakövetkezés, akkor miért ne ismerhetnők el ugyanezt az érzéki tárgyra, a képzetek mintájára és előképére [*Muster und Vorbild*], vagyis a világra vonatkozóan is? (665, AA X. 115)

Erre a problémára a *Székfoglaló értekezésnek* és *A tiszta ész kritikájának* egybehangzó megoldását a lényegét tekintve az imént ismertettük e fejezet bevezetésében. Mégsem lesz érdektelen felidézni Kantnak az 1772-es Herz-levélben adott válaszát sem.

Lambert nevét említi ott ezzel kapcsolatban, de gondolatmenete nyilvánvalóan vonatkozik Mendelssohn ellenvetésére is. Így adja vissza: „a változások valóságosak [*etwas wirkliches*] (a belső érzék tanúbizonysága szerint), és csakis az időt előfeltételezve lehetségesek; következésképpen az idő valóságos, és a magukban való dolgok határozmányaihoz tartozik” (680, AA X. 134). Először annak az aszimmetriának vélhető okára mutat rá, hogy a tér objektivitása és realitása mellett viszont nem érvelünk hasonlóképpen. „[É]szrevesszük, hogy a külső dolgok vonatkozásában a képzetek valódiságából [*wirklichkeit*] nem lehet a tárgyakéra következtetni, a belső érzéknél azonban a gondolkodás vagy a gondolat létezése és az én létezése ugyanazt jelenti” (uo.). A külső érzék tárgyaira vonatkozó kétely nem terjed ki a belső érzék tárgyára, ami ahhoz az *illúzióhoz* vezethet, hogy gondolatainkkal feltétlenül együtt jár egy bizonyos dolog ismerete (tudniillik a gondolkodó alanyé), s így azok objektívnek tekinthetők.

Hogy ezt Kant félreértésnek tartja, azt nemcsak a „mindenki számára fölöttébb természetesnek mutatkoz[ó]” ellenvetést bevezető szavak igazolják, hanem mindenekelőtt az, amit a kérdés megoldásaként mond.

Kétségtelen, hogy saját állapotomat az idő formájában kell elgondolnom, tehát hogy a belső érzékiség formája változások jelenségét nyújtja számomra. Hogy a változások valóságosak, azt éppoly kevésbé tagadom, mint azt, hogy a testek valóságosak, bár ezen csupán azt értem, hogy a

jelenséggel valami valóságos⁹⁰ korrespondeál. Még csak azt sem mondhatom, hogy a belső jelenség változik, mert hogyan figyelhetném meg e változást, ha nem jelennék meg belső érzé-
kemnek? Ha valaki szerint ebből az következik, hogy a világban minden objektíve és önmagában
változatlan, erre azt felelem, hogy sem nem változó, sem nem változatlan [...]: nem mondható,
hogy a világ dolgai objektíve vagy önmagukban különböző időben különböző állapotban vannak, s
az sem, hogy azonos állapotban, mert ebben az értelemben egyáltalán nem időben képzeljük el
őket. (680–681, AA X. 134)

Látható módon elsősorban azt igyekszik Kant elutasítani, hogy „objektíve és önmagukban”
tekintett dolgok időmeghatározást kapjanak: *ebben az értelemben egyáltalán nem időben*
képzeljük el őket. Nem beszélhetünk változásról, ha az nem jelenik meg a belső érzéknek.
Másfelől viszont a változások belső *jelensége* is csak annyiban mondható reálisnak, a belső
jelenségek *változásának*, amennyiben nekik „valami valóságos” megfelel – természetesen
abban a világban, ahol a *testek* is vannak. Kant ugyanazt az *empirikus realizmust* képviseli itt
a szemléleti formákkal kapcsolatban, amit a *Székfoglalóban* és majd *A tiszta ész kritikájában*
(még ha az utóbbi „objektív” kifejezése nem is felelne meg ekkori szóhasználatának). Sőt, az
(empirikus) *idealizmus* valamiféle cáfolata révén felel az ellenvetésre (miközben kimondja a
majdan transzcendentális idealizmusnak nevezendő tan gondolatát), s ezt hasonlóképpen
utasította el másfél évtizeddel korábban és később is (ha nem is ugyanazon a módon: lásd
I.1.A.b., 14. lábjegyzet).

Mindezt azért fontos rögzíteni, mert jól megvilágítja, hogyan is értsük, hogy egy-egy ilyen
Lambert- vagy Mendelssohn-féle komoly ellenvetés alkalmas arra, hogy „a szerzőt tanai
felülvizsgálására készítse [*auf die Prüfung zurückzuführen*]” és „némileg elgondolkodta[ssa]”
(679–680, AA X. 133–134). Nem a szóban forgó tanok megváltoztatásának szükségességére
kell gondolnunk elsősorban, hanem sokkal inkább az előadásmód módosításáéra. Válaszának
megfogalmazása után például így összegzi Kant a (később alaposabban vizsgálandó) levél
általános tanulságát: „Úgy látszik, pusztán negatív tételekkel nem lel meghallgatásra az
ember, annak helyébe, amit lerombol [*niederreißt*], fel kell építenie valamit, vagy legalábbis,
miután elűzte az agyrémet, dogmatikusan felfoghatóvá kell tennie a tiszta értelmi belátást, s
meg kell vonnia ennek határait. Ezzel foglalkozom hát most [...]” (681, AA X. 134–135).
Figyelmet érdemel, ahogy értekezését határozottan negatív, „romboló” hatásúnak minősíti,
„vagy legalábbis” agyrémeket elűzőnek csupán („az intellektuális képzetek” ottani *negatív*
meghatározását sem tartja elégségesnek a levélben, mint majd kitérünk rá). Nem épített

⁹⁰ A mondatban mindhárom „[valami] valóságos”: *etwas wirkliches*.

egyelőre, hátra van még, hogy „dogmatikusan felfoghatóvá” tegye magát a tiszta értelmi belátást, épp csak ígérte, hogy azon majd egy tan épül. Nemhogy már pozitív állításokat tett volna csakis értelmileg fölfogható tárgyakról, de előbb meg kell vonnia az ilyenfajta belátás határait. Ha a fonák eljárások visszafordított vagy helyesen korlátozott alakjaira figyelve ki is rajzolódnak a határmegvonás alapvonalai a disszertációból – ezzel „nem lel meghallgatásra”.

A két levél további lényegi megjegyzései szintén az idő és a tér problémájára vonatkoznak, illetve a szerzőik szerint lehetséges megoldásokra, de két ellentétes irányban. Mendelssohn főként arra törekszik, hogy elvitassa időfeltételek, sőt egyáltalán időre utaló szavak szükségességét nemcsak az értelmi fogalmaknak, de magának az időnek a meghatározásához is. Az ellentmondáshoz szükségtelen az „egyazon időben” kitétel, „a lehetetlenséghez nem is szükséges több, mint az, hogy *egy és ugyanazon szubjektum A és nem A predikátumokkal rendelkezék*”. Az „után” szócska pedig utalhat két dolog közötti „rendre általában véve is”, és az egyidejűség és az egymásutániség definiálható pusztán a *következmény*, pontosabban az „ugyanolyan távoli”, illetve „nem egyformán távoli” következmények fogalmának segítségével (664–665, AA X. 115–116).

Elengedve most (vagy inkább a Lambert-levél tárgyalására hagyva) azt, hogy a „távoli” viszont valamiféle, legalább *szimbolikusan* értett *térbeli* meghatározást rejt, annyit mindenképp megállapíthatunk, hogy ezek a lehetetlenségről és az időről adott pusztán *névleges* meghatározások. Jellegzetesen ahhoz a fajta metafizikához tartoznak, amelyik a *Székfoglaló* első soraitól kezdve felismerhető kritika alá esik, amennyiben a fogalmak „elménk kettős természetéből való származására” és a tiszta eszmék *alkalmazásának* lehetőségére egyáltalán nincs tekintettel. Az adott esetben például arra, hogy „a mi értelmünk *a lehetetlenséget csak akkor veszi észre* [*animadvertit*], ha ellentétes jegyeknek egyazon dologra vonatkozó egyidejű állításával találkozik [*notare potest*]” (28. §, 561, AA II. 416).

Ugyanakkor el kell ismerni, hogy legalábbis az *ellentmondást* illetően Kant megszívlelte Mendelssohn figyelmeztetését és *A tiszta ész kritikájában* kifejezetten ügyel rá, hogy időfeltételre való utalás nélkül fogalmazza meg annak elvét: „semmilyen dologhoz nem járul olyan predikátum, mely ellentmond neki”. Ilyenként lehet az analitikus ítéletek „általános és teljességgel elégséges” alaptétele, de egyáltalán az ismereteknek, így a szintetikus ítéleteknek is legalább *conditio sine qua non*ja. Sőt, külön kitér arra, hogy e merőben formális alaptétellel „meggondolatlanul és teljesen szükségtelenül” keverték össze azt a formuláját, mely szerint „lehetetlen, hogy valami egyszerre létezzék és ne létezzék”. Az utóbbi által ugyanis, amely lényegében ezt mondja: „egy dolog = A, mely valami = B, nem lehet ugyanazon időpontban nem-B”, a tétel „az idő feltételének rendelődik alá [*durch die Bedingung der Zeit affiziert*]”

(Kant 2004a, 184–185, A151–152/B190–192). Nyilvánvaló, hogy Kant saját *Székfoglaló*ban követett eljárását (is) bírálja itt, és a szóhasználatával még szorosabban is ahhoz kapcsolja. Hogy az idő, „mint feltétel az alany értelmi fogalmát is hatása alá vonja [*ceu condicio afficit conceptum intellectualem subiecti*]”, arra ugyanezzel a szóval int már a módszer általános előírása a disszertációban: nehogy az érzéki megismerés elvei „*az értelmi ismereteket hatásuk alá vonják [intellectualia afficiant]*”, de megismétlődik éppen az ellentmondás sajátos érzéki feltételével kapcsolatban is, amely „a minőségek ismeretét vonja hatása alá [*qualitatum generaliter afficit cognitionem*]” (555, 559, AA II. 411, 415).

Ezen a ponton valóban jelentős eltérést látunk a két mű állásfoglalása között. De mi ennek a jelentése és jelentősége valójában? Mintha Kant itt önmagát is vétkesnek találta volna abban, amire éppen az értekezés hívja fel a figyelmet. Talán a *Kritikában* még szigorúbban igyekszik elhárítani a „fertőzés” veszélyét? Meglehet, igen, ám épp ezen a példán látszik a legjobban, mit *nem* jelent ez a metafora. Az ellentmondásmentesség tételét főként azért kell „megtisztítanunk” az érzéki feltételektől, mert szükség van rá a természetén túlinak a metafizikájában is (ha van ilyen), ettől azonban még önmagában nem nyújt számunkra semmiféle („egészséges”, szintetikus) realitást. Fordítva pedig: a *Székfoglaló* módszertanában az időfeltétel alá eső ellentmondás, a *lehetetlenség* „észrevétele” e tiszta értelmi fogalom szubjektív-érzéki *korlátozásául* szolgált, ahogyan a számlálás a mennyiség, illetve a változás megállapítása az esetlegesség értelmi fogalma számára. A *tiszta ész kritikája* az ellentmondást fölmenti e „meggondolatlanul és teljesen szükségtelenül” ráosztott szolgálat alól, melyet *a tapasztalat formai feltételeinek* való megfelelés követelménye, az empirikus gondolkodás első posztulátuma vesz át (vö. Kant 2004a, 238, A218/B265).

Lambert – Mendelssohnal éppen ellentétben – érzékiség és értelem éles elhatárolását nehezményezi. Erre utal már az is, ahogyan visszaadja ezt a „főtételt”: az emberi ismeret „e fölosztás értelmében két gyökeresen különböző, mondhatni különmű forrásból ered, úgyhogy ami az egyik forrásból fakad, az sohasem származtatható a másikból. [...] a két említett megismerésmód olyannyira gyökeresen válik külön egymástól, hogy *sehol* sem találkoznak” (651–652, AA X. 105). Márpedig nem mondhatunk le arról, hogy vannak a térhez vagy az időhöz (tehát Kant szerint az emberhez) kötött, s mégis örök, megváltoztathatatlan igazságok, példa rá a geometria és a chronometria. Ez eddig a két képesség elválasztásának legrosszabb fajta értelmezése és az érzékelhető világra vonatkozó tudományok emberi megismerésre korlátozásának elutasítása. Lesújtó a következő is:

Mit bánom én, felőlem tekintse bárki pusztá képnek és jelenségnek [*Erscheinung*] az időt és a teret. Hisz túl azon, hogy az állandó látszat [*Schein*] számunkra igazság, ha azt, ami neki alapul szolgál, sohasem fedezzük föl, vagy csak a jövőben fedezzük fel; az *Ontológiában* hasznos a látszattól kölcsönzött fogalmakkal is foglalkozni, mert a róluk alkotott elméletet végül a *phaenomenonoknál amúgy is újra alkalmazzunk kell*. A csillagász is a *phaenomenon*nal kezd, ebből vezeti le a világ építményére vonatkozó elméletét, s az *ephemeris*ekben újra alkalmazza ezt a *phaenomenon*okra és előrejelzésükre. Alkalmasint a csillagász módszere lesz a legbiztosabb a metafizikában is, ahol oly sok fordul meg a látszat problémáján. (656 – módosítva, AA X. 108)

A tér és idő akkor valóságos látszatok lesznek, melyek okát valami olyasmi alkotja, ami olyan pontosan és állandóan igazodik a látszathoz, amilyen pontosak és állandók geometriai igazságok csak lehetnek. [...] az a látszat, mely egyszerűen sohasem téveszt meg, alkalmasint mégiscsak több lehet a pusztá látszatnál. (659, AA X. 110)

Megrázó szavak Kant számára! Teljes ignorálása annak, hogy a *Székfoglaló* szerint is *van ilyen* tudományunk, és hogy az tényleg – a *phaenomenon*okra vonatkozó igazságon alapuló – *tudomány*. Hiszen amit leír Lambert egy elmélet alkalmazásaként, annak a disszertáció 12. paragrafusában megvan a helye. Igaz, nem úgy, hogy a „látszat” pontosságának és állandóságának alapja esetleges lehetne, melyet sohasem, vagy csak a jövőben fedezünk fel, és amely egyszerűen „igazodik a látszathoz” és „sohasem téveszt meg”. Ilyen tudomány semmiképpen sem adhat módszertani példát a metafizika számára. Ellenkezőleg, a metafizikának kell megmutatnia, hogy *szükségszerű* ez az igazodás *általánosságban* véve, éppen mert a jelenségek körére kell korlátozódnia tudásunknak.⁹¹

Ezért a következő mondatok meg egyenesen szíven üthették Kantot. „Az 5. részt illetően hasonlóképpen rövid leszek. Nagyon fontosnak tartanám, ha Tekintetes Uram megtalálná annak eszközét, hogy az időhöz és helyhez kötött igazságok gyökeréig és forrásáig is leásson. Mivel azonban ez a fejezet a módszertannal foglalkozik, itt is csak a korábban az idővel kapcsolatban mondottakat tudom megismételni” (656–657, AA X. 109). Hiszen Kant éppen a módszertanban találta meg azt az eszközt, melynek segítségével pontosan ezeket a gyökereket és forrásokat szándékozik föltárni. Ha ezt ennyire elfedi az a pusztá tény, hogy a *Székfoglaló*-

⁹¹ Számomra még ennél is megrázóbb az a vélekedés, hogy Kantot a csillagászat mintájára elképzelt ontológia gondolata ébresztette volna e levél nyomán a *tiszta értelmi fogalmak tapasztalatra alkalmazhatóságának* követelményére és megoldatlanságára (lásd Beck 1978, 106–110, Allison 2015, 87. skk.). Ezekről a fogalmakról itt egyáltalán nincs szó, miközben arról a fajta alkalmazásról a *Székfoglaló*ban nagyon is.

ban a módszer „fonák” részére akarta felhívni a figyelmet, az igencsak elgondolkodtató lehetett.

Van azután még egy téma, és meglehet, Lambert számára nem is egy további, hanem éppen az említett gyökerek és források megtalálásának eszköze, nevezetesen a *szimbolikus ismeretek* kérdésköre, amely különösen fontos szerepet játszik e levélben – ellentétben a *Székfoglaló értekezéssel*. Ezért most lesz megfelelő kitérnünk rá, és meg is kell ezt tennünk helyes értékelése végett, illetve annak érdekében, nehogy a disszertáció értelmezése egy elejtett utalása nyomán vakvágányra fusson.

B) A „szimbolikus ismeret” szerepe és helye

Az a realitás, melyet Lambert Kant idő- és térfelfogásából hiányol, egyáltalán nem empirikus, és nem is a lehetőségfeltétel realitása. „A tér, akárcsak a tartam, rá jellemző, sajátos realitással rendelkezik [...]. Ez a realitás valami egyszerű, s valami olyan, amit gondolnunk kell”. Ahogy pedig Lambert megadja ennek a gondolásnak a módját, az a legérzékenyebben érinti a disszertáció módszerét. „Noha az egész gondolati világ [*Gedankenwelt*] nem térbeli, mégis rendelkezik a tér képmásával [*Simulachrum*], amely könnyen megkülönböztethető a fizikai tértől, s a köztük levő hasonlóság talán nagyobb is a pusztán metaforikusnál” (655–656, AA X. 108). Az ellentmondás felismeréséhez elengedhetetlen egyidejűségről szintén úgy gondolja, hogy „a gondolati világban is *simulacrum temporis* bukkan föl, s hogy a *simult* innen kölcsönözzük, amikor időhöz és helyhez nem kötött abszolút igazságok bizonyításában előkerül”. Lambert tehát – Mendelssohnnal pontosan ellentétben – a *simul* időbeliségét nem elvitatni, hanem „sajátos realitással” felruházni szeretné, amely még a gondolati világ abszolút, időhöz és helyhez nem kötött bizonyításainak is forrása. Márpedig pontosan az ilyen elképzelések fenyegetnek azzal a „fertőzéssel”, amelyek ellen Kant módszere védekezni hivatott. Csakhogy Lambert egyáltalán nem írja alá a képességek éles szétválasztását: „Úgy vélném, tervezett elméletében Ön is nagyobb figyelmet fordíthatna arra, hogy a gondolati világban az idő és a tér képmására [*Simulacrum spatii et temporis*] bukkanunk. Ez az igazi tér és igazi idő másolata [*Nachbildung*], s attól egészen könnyen meg is különböztethető” (657, AA X. 109). Az ismételten emlegetett „könnyű megkülönböztethetőség” bizonyára a módszer általa ajánlott javított változatára utal. Ha ugyanis az idő és a tér valóságosak, mégpedig úgy, mint amelyek a gondolati világ örök igazságainak is alapját képezik, akkor „az 5. részben javasolt elkülönítés mögött más, és részben közelebbről meghatározott szándékoknak kellene

állniok” (uo.). A valódi különbség nála az „igazi” (*wirkliche*), fizikai tér és idő, illetve a „sajátos realitású” képmásaik között áll fenn.

Mármost pontosan ide tartozik a *szimbolikus ismeretek* esete, és Lambert úgy véli, itt valóban csatlakozik Kanthoz, akinél éppen ezért jó eséllyel meghallgatásra találhat a javaslata.

A szimbolikus ismeretekben pedig valami olyasmivel akad dolgunk, ami középpütt áll az érzékelés és a valódi, tiszta gondolkodás között. Ha az egyszerűnek és az összetétel módjának a jelölésében helyesen járunk el, akkor ezzel biztos szabályokat kapunk ahhoz, hogy olyan összetett dolgok jelét alkothassuk meg, melyeket pedig nem tudunk elgondolni, és mégis bizonyosak lehetünk abban, hogy a jelölés az igazságot jeleníti meg [*vorstellt*]. Ez ideig még senki sem tudott világosan elképzelni [*vorstellen*] egy végtelen sorozatot minden egyes tagjával együtt, s ezt a jövőben sem fogja tudni soha senki megtenni. Hogy mégis tudunk számolni ilyen sorozatokkal, meg tudjuk adni az összegüket stb., az a szimbolikus megismerés törvényeinek segítségével történik. Ezzel messze túljutunk a valódi [*wirkliche*] gondolkodásunk határain. [...] Amit szokásosan a tiszta értelmi bizonyításnak tekintünk, többnyire csak a szimbolikus ismeret révén történő bizonyításnak tekintendő. [...] S nincs egyáltalán ellenemre, hogy Tekintetes Uram a 10. §-ban általánosságban is megteszi ezt az észrevételt. (657–659, AA X. 109–110)

Szembesítsük csak ezt a *Székfoglaló értekezés* végtelennel kapcsolatos megállapításaival! Itt nem a fogalom *elménkből* való kettős származásáról van szó, melyre azért kellett Kantnak rámutatnia, „nehogy a világ [és annak egyik mozzanataként a mindenség] fogalma önkényes és – amint a matematikában szokás – pusztán további következtetések levonása kedvéért kiesztelt fogalomnak hasson” (525–526, AA II. 389). A matematikus Lambert teljes bizalommal jelenti ki, hogy a *jelek* olyan igazságokat jelenítenek meg, amelyre a valódi, konkrét gondolkodás nem képes. Sőt, amit a tiszta értelemnek szokás tulajdonítani, többnyire az is szimbolikus ismeret – és erre gondolt volna Kant is az említett helyen.

Idézzük fel tehát azt az *egyedüli* szöveghelyét az értekezésnek, ahol a kifejezés előfordul.

Az értelmi fogalmakhoz (az ember esetében) *szemlélet* nem járul: róluk csupán *szimbolikus ismeretünk* lehet [*Intellectualium non datur (homini) intuitus, sed nonnisi cognitio symbolica*]; a mi esetünkben az értelmi megismerés csupán egyetemes fogalmak révén, elvontan megy végbe, nem pedig egyedi megjelenítéssel, konkrétan. (10. §, 535, AA II. 396)

A szimbolikus ismeretet hajlamosak vagyunk az intuitívval ellentétbe állítva valamilyen nyelvi értelemben venni, és valóban szokták erre támaszkodva keresni a választ a problémára,

hogy mit is jelentene a „reális világ” pusztán fogalmak általi megismerése a *Székfoglaló értekezésben*. Súlyosbítja a helyzetet, hogy Leibniz ismeretekről adott fogalmi felosztásában az adekvát ismeretek két alfaja épp az isteni intellektuális szemlélet és az emberi tudomány számára lehetséges szimbolikus ismeret, amely az előbbit még a leginkább megközelítheti. Ha Kant ehhez kapcsolódik itt (ahogyan azt sokan feltételezik, akik *Leibniz nyomán* „platonizálnak” vélik a disszertációt), akkor a véges emberi értelem ismeretei valamely „szimbolikus” módon megegyezhetnek vagy érintkezhetnek az isteni intellektuális szemlélet tárgyaival (Tengelyi 1988, 55, 68, 70; Allison 2015, 61–65).

Csakhowa a szimbolikus Kantnál mindig kifejezetten az *intuitívhoz*, gyakran a képzelethez tartozik és szembeállítandó a diszkurzívval. Ha a korai művekben keressük a szó előfordulásait, többször látjuk, hogy térbeli megjelenítésre használja (lásd: 185, 261, AA II. 134, 279), de ahol aritmetikai vagy algebrai jelölést ért rajta, ott is éppen az érzéki jel *in concreto szemlélete* a lényegi mondanivaló. „Mindkét esetben először jeleiket tételezzük maguk a dolgok helyett [...], majd pedig e jelekkel könnyű és biztos szabályok szerint járunk el [...] oly módon, hogy eközben magukra a megjelölt dolgokra egyáltalán nem vagyunk tekintettel, míg az utolsó lépésben meg nem fejtjük [*entziffern*] végül a szimbolikus következtetés jelentését” (260, AA II. 278). Lambert nagyon is hasonló leírásához képest döntő különbség, hogy Kantnál jelek nem jeleníthetik meg az igazságot vagy magukat a dolgokat: meg kell azokat „fejtenünk”, csakis az *elme* jelenítheti meg a dolgokat, alkothat képzetet egyáltalán bármiféle jelentésről. A matematikával szemben a filozófiai elmélkedések hátránya, avagy erénye, hogy „jelei mindig szavak csupán, melyek [...] egymással alkotott kapcsolataikban sem képesek a filozófiai gondolatok viszonyainak megjelölésére. Ezért az effajta megismerés során a dolgot magát kell szem előtt tartanunk, s az általánosról kell *in abstracto* képzetet alkotnunk” (260–261, AA II. 278–279). A kétféle megismerés viszonyát a jelekhez és a szimbolikus képzetek helyét ugyanilyennek találjuk *A tiszta ész kritikájában* is. Az algebra „miután megjelölte a különböző viszonyokban álló mennyiségek általános fogalmát, bizonyos általános szabályok alapján a szemléletben ábrázolja mindama műveleteket, melyek a mennyiséget létrehozzák és megváltoztatják [...], s így a szimbolikus konstruálás révén [...] megvalósítja azt, amit a diszkurzív megismerés, pusztán fogalmak által, soha nem érhetne el” (Kant 2004a, 568–569, A717/B745). Nem a végtelen megragadását természetesen, hanem egyáltalán a szintetikus ismeretek lehetőségét.

Kant szava a matematikai vagy logikai jelekre mindazonáltal inkább a ‘karakter’ (Kant 2005, 110, AA VII. 191; Kant 1997a, 283, AA V. 351–352). Az *Új megvilágítás* egyik (kissé csípős) Megjegyzése a logikáról is a *characteristica* (Leibniz által kezdeményezett)

mesterségéről szól, amely csak a fordításban „szimbólumkombinálás” (16–17, AA I. 389–390). A ‘szimbólum’, ‘szimbolikus’ használatára az a fogalom előtti, vagy inkább alatti szerep a jellemző, amelyet az I.2.A. szakaszban idéztünk az *Antropológiából* Swedenborggal kapcsolatosan. Már a *Szellemlátóban* azt olvastuk, hogy a szellemvilág részéről bennünket „olykor-olykor” érő benyomások a szellemi fogalmakkal rokon *képeket* mozgósítanak bennünk, melyek azok szimbólumai lehetnek, és kiváltképp forrásai ezek Swedenborg képzelgéseinek és írásmagyarázatainak. Ez a „különlegesen érzékeny” személyek számára megadatott lehetőség is csak kivételesen hidalná át azt a szellemi és testi képzetek közti szakadékot, melyet Kant egy mellékmondatban a minket most foglalkoztató distinkcióhoz hasonlít. Eszerint a szellemvilágról és „önmag[unk]ról mint szellemről” alkotott mégoly világos és szemléletes (*anschauend*) képzeleteinknek „emberként” éppúgy nem vagyunk tudatában, „miképpen [*megfordítva*] bár önmagáról (azaz a lélekről) mint szellemről alkotott képzetre következtetések révén az ember ugyan szert tehet, de ez a képzet senki esetében sem szemléleti vagy tapasztalati fogalom” (471, AA II. 338). Tehát a bárki emberfia számára *következtetések* révén elérhető *diszkurzív* fogalmak teljesen mások, mint az állítólagosan tapasztalati, de mindenképpen *szemléleti* szimbolikus képek.

Egészen explicit lesz majd a megkülönböztetés a metafizikai előadásokban, az *Antropológiában* és *Az ítélőerő kritikájában*. „Az értelemnek az a fölismerése, amely közvetve intellektuális, és amely, bár az érzéki megismerés valamiféle analogonja sugallja őt, az értelemnek köszönhető, szimbolikus ismeret, amely úgy áll szemben a logikai ismerettel, ahogy az intuitív áll szemben a diszkurzívval” (Kant 2013, 129, AA XXVIII. 238). A szimbolikust az „újabb logikusok” módjára az intuitívval szembeállítani „valójában helytelen, mert ellenkezik a szó értelmével; a szimbolikus megjelenítésmód ugyanis csak az egyik fajtája az intuitívnak, mely magában foglalja egyfelől a *sematikus*, másfelől a *szimbolikus* megjelenítésmódot”. A szimbólum olyan szemlélet („dolgok alakja”), amely az értelem eszközéül szolgál az ész által elgondolható fogalmak analógia révén való ábrázolásához (Kant 1997a, 283, AA V. 351–352; Kant 2005, 110, AA VII. 191).

Ugyanakkor mindhárom helyen szimbolikus *ismeretről* beszél Kant, miként a *Székfoglalóban*. Meglehet, Leibniz is hozzájárult ahhoz, hogy ez a laza szóhasználat – miként Lambertnél is láttuk – olyan könnyen kicsúszott a szerzők tolla alól. Mindenesetre Kant egyúttal mindig jelentőségének megfelelően hangsúlyozza ennek problematikus, a tapasztalati ismerettel nem egyenértékű voltát is. „A szimbólumok csupán eszközei az értelemnek, ám csak közvetve azok, tudniillik mert *hasonszabályúak [Analogie]* bizonyos szemléletekkel, amelyekre az értelem fogalma is alkalmazható, hogy annak [a fogalomnak] a tárgy ábrázolása révén

adjanak jelentést” (Kant 2005, 110, AA VII. 191). Nem véletlen *Az ítéelőerő kritikájának* óvatos megfogalmazása: „Ha egy puszta megjelenítésmódot már megismerésnek szabad nevezni [...], úgy Istenről való minden megismerésünk pusztán szimbolikus”.⁹² Hiszen a szimbolikus ábrázolás nem mutatja fel fogalmaink realitását – ellentétben az empirikus fogalmak példáival és a sémákkal, melyek által a tiszta értelmi fogalmakhoz adatik velük korrespondeáló *a priori* szemlélet. A szimbolikus „megérzékítés” (*Versinnlichung*) során „egy fogalomhoz, amelyet csak az ész képes elgondolni, s amelynek semmilyen érzéki szemlélet nem felelhet meg, egy olyan szemlélet társul, amelynél az ítéelőerő eljárása pusztán analóg a sematizálásban követett eljárásával [...]” (Kant 1997a, 284, 282–283, AA V, 353, 351). Kissé hosszabban idézve a metafizikai előadásokból:

az a képzet, amely az asszociáció révén való reprodukciónak szolgál eszközü, *szimbólum*. A legtöbb szimbolikus képzetrel Isten megismerése tárgyában találkozunk. [...] Az értelmi ismeret, ha közvetve intellektuális, szimbolikus, és az érzéki megismerés valamiféle analogonja révén születik meg, bár az értelemhez szól. A szimbólum csak eszköz előmozdítani a megértést; csak szolgálója a közvetlen értelmi megismerésnek, idővel el kell esnie. [...] Ahol tehát tőlünk a szemlélet közvetlenül megtagadtatik, ott *per analogiam* a szimbolikus megismerés mankójához kell folyamodnunk. Mondhatnánk úgy is: az a megismerés szimbolikus, ahol a tárgy a jelben ismerszik meg; ám a diszkurzív megismerésben a jelek nem szimbólumok, mert e jelben nem a tárgyat ismerem meg, a jel csak arra van hivatva, hogy a tárgyról alkotott képzetet fölidézzé bennünk. (Kant 2013, 129–130, AA XXVIII. 238)

Végül még egy olyan idézet a kéziratos feljegyzésekből, amely mintha a *Székfoglaló* kijelentését ismételné meg kissé kibővítve. Isten transzcendens fogalmából minden érzékit el kell hagynunk, így azonban „nem marad más, mint [a neki] megfelelő [*correspondirende*] szemlélet nélküli fogalom, tehát példa és *in concreto* alkalmazás nélküli, kivéve a csak analógia és *symbolumok* szerint valót” (1783–1784; R 6234, AA XVIII. 518).

Minden okunk megvan tehát a szimbolikus ismeret említését az értekezés ezen egyedüli szöveghelyén inkább az efféle képzet bizonyos leértékelésének tekinteni, legalábbis a megjelenő tárgyak „teljes mértékben igaz” tudományai, illetve a még kérdéses és megalkotandó

⁹² A mondat közepéről kihagyott részben Kant megadja a feltételét is annak, mikor „megengedett” ez a szóhasználat, legalábbis a jelen esetben: „akkor, ha a megismerés elve nem arra vonatkozik, hogy a tárgyat elméletileg határozzuk meg aszerint, hogy önmagában mi, hanem arra, hogy gyakorlati módon határozzuk meg, mivé kell lennie a tárgy eszméjének a mi számunkra, s ahhoz, hogy célszerűen tudjuk használni”. Korábban, a *Prolegomenában* már részletesen is kifejtette Kant a „szimbolikus antropomorfizmus” itt szóban forgó, *analógián* alapuló „ismeret” voltát (Kant 1999, 137 skk., AA IV. 357 skk.).

metafizika tételeihez viszonyítva. A *csupán* szimbolikus azt jelenti, hogy tiszta értelmi fogalmakról csak szimbolikus *szemléleti* ismeretünk lehet, legfeljebb ilyen *egyedi és konkrét* képzeink lehetnek az értelmi fogalmakról, ha mindenképpen szeretnénk róluk efféle alkotni – ami „emberileg” nagyon is érthető. Ám empirikus ismeret ezek nem nyújtanak, míg tiszta értelmi ismeret nálunk, embereknél csak elvont és általános lehet. Pontosan ez van összhangban egyfelől a Swedenborg látomásairól adott végső értékeléssel (lásd a 21. lábjegyzetet az I.1.E. szakaszban),⁹³ másfelől a „szimbólumkombináló” matematikát utánzó filozófia kérdéses értékével.

Ugyanakkor éppen a később kidolgozott kritikai filozófia elméletei emelik föl a számára kijelölt méltó helyre a szimbolikus megjelenítéseket, mindig mint *közvetítő* képzetet érzéki szemlélet és fogalom vagy egyenesen észeszmé között. Ezt láthatjuk akár a matematikai jelek, akár a transzcendentális ideák esetén (lásd „a szép mint az erkölcsileg jó szimbóluma”, Kant 1997a, 282 skk., AA V. 351 skk.). Ám nem szabad elfelejtenünk a fentiekben hangsúlyozott elhatárolást: a közvetítő önállóan nem nyújt realitást, legyen az mégoly „sajátos”. *Adatot* végső soron csak a teljesen *általános*, azaz mindannyiunk elméjében meglévő képességeinktől kaphatunk, amely nálunk nyilvánvalóan az érzékiség mint olyan és az értelem, illetve az ész. Nem tartozik viszont ide sem különös érzékenység, sem szakértelem, sem zsenialitás. Ha mégis van Kantnál *ismeretforrásként* is valamilyen szemlélet és fogalom közötti közvetítő, annak úgyszintén minden ember számára közösnek kell lennie, és neve ennek megfelelően nem szimbólum, hanem *séma* – nemcsak majd a *Kritikában*, hanem a *Székfoglalóban* is (13, 15. §, 538, 544, AA II. 398, 403).

2. „a mind ez ideig rejtőzködő metafizika kulcsa”

Áttekintve a két tudós nagy jelentőségű bírálatát és legfontosabb megjegyzéseit, nemcsak érthető, ha azokat Kant alaposan megfontolta, de még azt is megkockáztathatjuk, hogy bármi választ is ad majd, annak valami hosszú hallgatással kell kezdődnie. Egyáltalán nem csoda, ha nem nekik számol be először töprengéseiről, hanem Herznek, 1771 nyarán írt levelében. Nemcsak izgalmas, de nagyon is fontos azt fürkésznünk, vajon mire és mennyiben irányulnak ekkoriban Kant vívódásai. Meglehetősen sejtelmes szavakkal vezeti be a válaszának halogtatására készítő akadályt, mely „még most is fennáll” (ellentétben az elmúlt időszak röviden említett – bár az orvos Herz szerint bizonyára nyomós – testi jellegű okaival). Azt reméli, a

⁹³ Így ítél a szimbolikus képzelekre tett utalásról ezen a szöveghelyen Alison Laywine is (Laywine 1993, 105).

késlekedés okaként e kiváló emberek nem feltételezhetnének részéről közömbösséget vagy a tisztelet hiányát, „ha a belső nehézség, mit az ember maga érez, mások szemében ugyanolyan nyilvánvalóvá válhatnék” (669, AA X. 121–122). Mi lehet vajon ez a belső nehézség, és miért ne válhatna az mások számára is nyilvánvalóvá?

Kant először szellemében és szinte szavakban is felidézi a *Szellemlátó* első részének végén olvasható vallomásnak az előítélet-mentes gondolkodásról mondott részét:

az ésszerű ellenvetéseket én sohasem csupán arról az oldalukról nézem, hogy miképpen volnának megcáfolhatók, hanem gondolkodás közben minduntalan beleszövöm őket a magam ítéletei közé, s meghagyom nekik a jogot, hogy összes elhamarkodott nézeteimet, bármennyire kedvemre valók volnának is, halomra döntsék. Mindig azt remélem, hogy ha ítéleteimet mások álláspontjáról pártatlanul szemügyre veszem, akkor ebből valami harmadik kerekedik ki, ami jobb, mint amihez előzőleg jutottam. (669, AA X. 122)

Ha a most adott esetre gondolunk, elképzelhetnénk, hogy volt Kantnak olyan elhamarkodott nézete, ami e levelek nyomán megdőlt. Például az ellentmondás időfeltétel alá helyezése lehet ilyen, mint láttuk, de talán a szimbolikus fogalmának majdani szép, nem túl- és nem alábecsülendő karrierje is innen indult. Abban mindenesetre egészen bizonyosak lehetünk, hogy az ellenvetéseket a *Székfoglaló* nagyon is megfontolt, *maradandó* ítéletei közé kellett „beleszőnie”. Inkább az a kérdés, hogyan lehetnének azok még „jobbak”.

Ezenfelül, ilyen belátóképességű férfiakra lévén szó, már az a puszta tény is, hogy nem sikerült maradéktalanul meggyőznöm őket, azt bizonyítja szememben, hogy elméleteimből hiányzik legalábbis a világosság, az evidencia, sőt netán valami lényegesebb is. Mindamelletts hosszas tapasztalatom megtanított rá, hogy a köztünk szóban forgó tárgyakban a belátást kényszerrel kicsikarni vagy erőltetéssel siettetni semmi esetre sem lehet; meglehetősen hosszú időre van szükség ugyanis ahhoz, hogy egy fogalmat mindenfajta viszonylatában s a lehető legszélesebb körű összefüggéseiben szemügyre vehessünk, s még ennél is hosszabbra ahhoz, hogy eközben föltámadhasson bennünk a szkeptikus szellem, s próbára tehesse a kigondolt megoldást: vajon a kiélezettebb kételyekkel szemben is megállja-e a helyét? (669–670, AA X. 122)

E szövegrész második mondatának eleje a „belátás” hiányát kétségkívül a nem akármilyen „belátóképességű” férfiaknak tulajdonítja, az annak eléréséhez szükséges hosszú úton a szkeptikus szellem feltámadása és a megoldás próbára tétele viszont már mintha magára Kantra (is) volna érthető. Mégpedig érthetjük az általa eddig megtett gondolati útra és arra is,

amit most maga előtt lát, amelyen fennáll az „akadály”. A megelőző idézet arról is tanúskodik, hogy ez a hallgatólagos átmenet, sőt egybeolvadás éppen a „mások álláspontjának” tiszteletben tartásából és „pártatlan szemügyre vételéből” fakad, amelyből talán „valami harmadik kerekedik ki”. Ám az erre irányuló munkát Kant nem velük közösen, hanem magányában végzi. Ami attól elvárható, ahhoz mindenképpen hozzátartozik az a maradéktalan *meggyőzéshez szükséges világosság* és evidencia, amely a kiélezettebb kételyekkel szemben is megállja a helyét, és a legkevésbé sem kelti kényszer vagy a belátás erőltetésének képzetét. A nehézséget tehát annyiban mindenesetre „belsőnek” érezheti, hogy mégsem mondhatja szemükbe: a dolog lényegét illetően valójában nem partnerek, hanem a *meggyőzés tárgyai* – jóllehet a legtiszteletreméltóbb és egyszersmind fő tájékozódási pontot jelentő tárgyai, amint majd még látni fogjuk.

Hogy ez lehetett Kant beállítódása, az akkor igazán alátámasztható, ha a *Székfoglalóról* adott értelmezésem helyes. Nos, a levél pontosan egy olyan kijelentéssel folytatódik, amely annak fő vonalait adja vissza mind a metafizika egész átfogó célkitűzése, mind legfontosabb eszközei tekintetében. „Ön tudja, milyen nagy hatással van az egész világbölcseletre, sőt az emberek legfontosabb céljaira általában is azon különbség biztos és világos fölismerése, mely aközött áll fenn, ami az emberi lelki erők – nem csupán az érzékiség, hanem úgyszintén az értelem – szubjektív jellegű princípiumain alapszik, illetve ami közvetlenül a tárgyakra irányul” (670, AA X. 122). Az „emberek legfontosabb céljait” hivatott tehát szolgálni az a bizonyos fölismerés vagy belátás (*Einsicht*), a *Székfoglaló*ban bevezetett elkülönítés. A mondat gondos fogalmazása kellően homályban hagyja, hogy a második „ami” az emberi léleknek valamiféle objektív képességére is utal, vagy a „közvetlen tárgyra irányulás” csakis az isteni intellektuális szemlélet sajátja. Ennek valóban homályban is kell maradnia, amíg *ember* az ember. Azt ugyanakkor evidensnek mutatja, hogy Herz számára, aki respondensként védte az értekezést (de azóta nem konzultált Kanttal), akár „tudja” ténylegesen, akár nem, *nem kellene újdonságot* jelentenie annak, hogy ezzel szemben *szubjektív* jellegűek, a megjelenő tárgyakra irányulnak nemcsak az érzékiség, hanem *az értelem princípiumai is*. Ezt viszont tudhatjuk mindannyian, akik *használjuk* őket (már) ezen a világon.

Mindazonáltal Kant igazi meglepetéssel is szolgál: „mostanában azzal vagyok elfoglalva, hogy némi részletességgel kidolgozzak – *Az érzékiség és az ész határai* címmel – egy művet, mely átfogná az érzéki világra szabott [vor die *Sinnenwelt* bestimmten] alapfogalmak és törvények viselkedését, valamint vázlatosan az ízléstan, a metafizika és a morál természetét is” (670, AA X. 123). Maga a tény lehetett meglepetés, de a tartalmat és a címet sem kellene annak tekintenünk. Az utóbb említett tanok köréből jelentetett már meg Kant műveket, fejeze-

teket, és tudunk régóta dédelgetett terveiről. A *Szellemlátónak* „az emberi ész határaitól szóló tudományként” meghirdetett metafizikájához éppen az érzéki világra szabott fogalmak és törvények vizsgálata látszik jól illeszkedni. De vegyük figyelembe, hogy az „adatok” hiánya egészen természetes módon az *érzékiesség korlátozott* voltát is jelenti: minden ismeretünk e fundamentuma a szellemvilágról való tudáshoz nem ad semmilyen alapot. Megfordítva pedig: a *Székfoglaló* szigorú szétválasztása az érzéki megismerés *elveinek* határátlépését leplezi le. Már az abból fakadó fonák sarkitételek tilalma is nyilván *korlátozása az észnek* is, de még inkább az, hogy helyes *redukciójuk* csupán az érzéki világra érvényes „szubjektív” alapfogalmakat és törvényeket képes igazolni. A tervezett könyv már a címével igyekezne helyére tenni az előbbi mű szarkazmusa, illetve az utóbbi „fertőzés” metaforája okozta szerencsétlen félreértéseket. Kant azt is hozzáteszi, hogy a *Székfoglaló* értekezéshez képest ez egy „teljeobb kidolgozás terve”, tehát nem valamiféle fordulat. Egészen pontosan úgy nyilatkozik a disszertációról, hogy bár „hibái miatt új kiadásra nem látszik méltónak”, mégis „ez az a szöveg, amelyhez a továbbiakat a következő írásban kapcsolni kívánom [...]” (671, AA X. 123).

1772. február 21-én kelt az a híres, szintén Marcus Herzhez írt levél, amelyet a „kopernikuszi fordulat” első dokumentumaként szokás számon tartani. Kant itt részletesebben is leírja *Az érzékiesség és az ész határainak vázlattervét*, sőt a munka előrehaladott állapotát sejteti. Valójában már az előző évben így ír: „[a]z elmúlt télen [1770/71] minden ehhez tartozó anyagot áttekintettem, mindent megrostáltam, mérlegeltem, egymáshoz igazítottam” (670, AA X. 123). A mű második, az érzés, az ízlés, az érzéki kívánság, valamint az erkölcsiség elveit tárgyaló részére vonatkozóan ennek a későbbi levél alapján is hitelt adhatunk: „*Előzőleg már meglehetősen előrehaladtam az érzékinek és az intellektuálisnak megkülönböztetésével a morál és a morálból származó alaptételek területén. Az érzés, ízlés és megítélőerő és hatásuk: a kellemes, a szép és a jó princípiumait is sikerült már régen, meglehetősen elégedettségemre felvázolnom*” (675 – saját kiemeléseim, AA X. 129). Hiszen már jó hat éve arról számol be, hogy készen áll az anyag egy értekezéshez a „gyakorlati bölcselet metafizikai alapelemeiről” (615, AA X. 56). Később (1768) már úgy fogalmaz, hogy az „erkölcsök metafizikáján” való munkálkodását „az emberi képességek és hajlamok tulajdonképpeni rendeltetése és határai” vizsgálatába illeszti (627, AA X. 74). Az említett tételre pedig még előre tekintve így ír Lambertnek a *Székfoglaló* értekezést kísérő levelében: „tervbe vettem, hogy az idei télen a tiszta, vagyis empirikus princípiumokat egyáltalán nem tartalmazó morális világbölcseletre, tehát mintegy az erkölcsök metafizikájára vonatkozó vizsgálódásaimat teszem rendbe, s viszem végig. Ez a tárgy a metafizika formájának megváltoztatásával sokban a legfontosabb célok úttörője lesz” (644, AA X. 97). Mindez abba a folyamatba

illeszkedik, amely valahol a Rousseau-hatással és az ember rendeltetését szolgáló metafizika igényének megfogalmazásával kezdődik és sajátos, de félreérthetetlen módon nyilvánul meg a *Szellemlátó* metafizikakritikájában a morál kitüntetettséggel és az új metafizikafogalommal az emberi ész határainak tudományáról. Most tehát ott tartunk: *hogyan* nyerheti el „megváltozott formáját” ez az új metafizika?

Nyilvánvalóan a tervezett mű első része hivatott ezt megválaszolni, amely egyrészt „a fenomenológiát általában”, másrészt „a metafizikát, ám csupán természete és módszere szerint [*nach ihrer Natur u. Methode*]” tartalmazza (675 – módosítva, AA X. 129). E kifejezések a *Székfoglaló*ban bevezetett, vagy Kant intenciója szerint inkább felelevenített *phaenomenon-noumenon* megkülönböztetésre utalnak, valamint a metafizika mibenlétének tisztázásához is vezető módszerre. Vagyis – a Lamberthez írt levél értékelésének megfelelően – pontosan az értekezés második, harmadik és ötödik részének „bővebb kidolgozására”. Csakhogy a szokásos nézet szerint olyan kérdést fogalmaz meg a levél, amely arról tanúskodik, hogy Kant éppen ebben a témában döntő fordulatot tett a disszertációban képviselt álláspontjához képest. Nyilvánvaló, hogy a levélnek ezzel a részével komolyabban is foglalkoznunk kell, ami egyben jó alkalom lesz a *Székfoglaló értekezés* fő tanulságainak újabb átgondolására.

A) Az 1772-es Herz-levél kérdésfeltevése

A nevezetes levél sokat idézett és sokat sejtető mondata ekképpen szól: „Mikor a teoretikus részt a maga teljes terjedelmében és az összes rész kölcsönös kapcsolatával egyetemben átgondoltam, észrevettem, hogy hiányzik valami nagyon lényeges, amit, akárcsak mások, hosszas metafizikai vizsgálódásaim során figyelmen kívül hagytam, s valójában ez jelenti az egész titok, a mind ez ideig rejtőzködő metafizika kulcsát” (676, AA X. 129–130). Bármily fontos és értékes fejtegetést tartalmaz is az ezután következő két és fél oldal szövege, azt nem árulja el Kant, mire gondol pontosan. Ez a mondat mindenesetre az eddig figyelmen kívül hagyott lényeges dolog „hiányával” nem feltétlenül gyökeres fordulatra utal. Érdeemes felidézni azt is, ahogy a Herznek adott beszámolót kezdi a levél elején: „Miután elutazott Königsbergből, az elfoglaltság és a felüdülés közötti oly igen szükségelt szünetekben ismét áttekintettem az általunk megvitatott vizsgálódások tervezetét, hogy azt hozzáigazítsam a teljes filozófiához és az egyéb megismeréshez, s tisztába jöjjek [*zu begreifen*] hatókörével és korlátaival” (675, AA X. 129). Herz mindjárt az 1770. augusztus 21-én tartott nyilvános vita után Berlinbe utazik (szeptember 11-én már közvetíti Kantnak Mendelssohn véleményét) és

csak évek múlva látogat újra Königsbergbe, tehát az állítólagos felfedezés valószínű időpontja megint csak az említett télre tehető. Továbbá: annyi mindenképpen kulcsfontosságúnak látszik, hogy a *Székfoglaló* teoretikus vizsgálódásait „a maga teljes terjedelmében” és „a teljes filozófiához és az egyéb megismeréshez” való „kölsönös kapcsolatával egyetemben átgondolva” lehet ahhoz a bizonyos titokhoz jutni. Azért is szem előtt kell ezt tartani, mert a sejtelmes bejelentést követő hosszú magyarázatban, vagy inkább nyitva hagyott kérdésben nem jelenik meg ez az *átfogó* szempont, hanem csak a téma lezárásában.

Kant olyan élességgel megfogalmazott problémafelvetéssel folytatja a levelet, ami valóban a „kulcs” felmutatását ígéri. A következő általános kérdéssel kezdi: „milyen alapon nyugszik a tárgyra való vonatkozása annak, amit bennünk képzetnek szokás nevezni”?

Ha a képzet csupán azt a módot tartalmazza, ahogy a szubjektum a tárgytól afficiáltatik, akkor könnyű belátni, hogy az úgy viszonylik ehhez, mint egy hatás a maga okához [*eine Wirkung seiner Ursache gemäß sey*], s hogy miként lehetséges, hogy lelkünk e meghatározottsága képes valamit megjeleníteni, azaz tárggyal bírhat. A passzív vagy érzéki képzetek tehát érthető módon vonatkoznak tárgyakra, s a lelkünk természetéből kölcsönzött alaptételek nyilvánvalóan érvényesek minden dologra, már amennyiben ezek tárgyai az érzékeknek. Ugyanígy: ha az, aminek bennünk képzet a neve, az objektum vonatkozásában aktív volna, azaz ha magát a tárgyat hozná létre, mint ahogy az isteni ismereteket a dolgok ősképeinek képzeljük el, akkor a képzetnek az objektummal való konformitása is érthető lenne. Így tehát legalábbis érthető, hogyan lehetséges mind az *intellectus archetypus*, melynek szemléletén maguk a tárgyak alapulnak, mind az *intellectus ectypus*, mely a logikai feldolgozás adatait a dolgok érzéki szemléletéből meríti. (676, AA X. 130)

Természetesen a *Székfoglaló értekezés* alapján ajánlatos értelmeznünk ezeket és a következő sorokat, már csak azért is, mivel Herzhez szólnak, de Kant hivatkozik is rá, sőt a továbbiakban idéz belőle. Ott is olvashattuk, hogy a megjelenő tárgyak érzékleten alapuló ismeretei „mint okozatok [*ceus causata*]” tanúskodnak a tárgyak jelenlétéről, illetve hogy a mi mindig passzív szemléletünkkel szemben az isteni értelmi szemlélet „ősképszerű [*est archetypus*]” és maguknak a tárgyaknak elve, nem pedig a számunkra való megjelenésüké (10–11. §, 536, AA II. 397). Úgy tűnik tehát, és a további mondatok is megerősítik ezt, hogy a kérdéses viszony alapjáról azzal biztosan számot tudunk adni, ha ok és okozat közti összefüggésre vezetjük vissza. Nem utal ugyan semmi arra, hogy ez utóbbi kevésbé volna rejtélyes, mint ahogyan azt Kant egy évtizede visszatérően hangoztatja, de az ok és az okozat „közös törvények” szerinti „*consensus*” (uott.), *megfelelése* (*gemäß*; itt) alapján „legalábbis érthető”, hogyan vonatkozhatnak általánosságban véve képzetek tárgyakra, hogyan lehetnek „a lelkünk természetéből

kölcsönzött alaptételek”⁹⁴ érvényesek minden érzékeink számára megjelenő dologra, „hogyan lehetséges” egyáltalán „feldolgozó” értelemhasználat.

Csak hogy a mi értelmünk a maga képzeivel nem oka a tárgynak (kivételt jelentenek a jó célok a morálban) s a tárgy sem oka az értelmi megjelenéseknek (*in sensu reali*). A tiszta értelmi fogalmakat tehát nem az érzéki észleletekből kell absztrahálni, s nem is a képzeteknek az érzékek általi fogékonyságát fejezik ki, hanem forrásuk ugyan a lélek természetében van, de nem az objektum alkotja őket, s nem is ők hozzák létre az objektumot. (676–677, AA X. 130)

A *logikai* értelemhasználat általános fogalmainak okai a tárgyak, amennyiben érzéki észleletekből absztraháljuk őket. Az ilyen fogalmak a „feldolgozás adatait” a szemléletből merítik, így közvetve kifejezik képzeink „érzékek általi fogékonyságát”. Az értelmünk sajátjaként értett, a lélek természetéből fakadó *tiszta fogalmak* nem lehetnek a tárgyak okozatai, hiszen hozzájuk úgy jutunk, ha minden érzékitől elvonatkoztatunk. Ismét lehetőségünk van szembenézni a kérdéssel: vajon milyen alapon mondhatjuk épp az ezen képzeink révén megnyilvánuló értelemhasználatot *reálisnak*, ha egyszer „nem az objektum alkotja őket, s nem is ők hozzák létre az objektumot”? Közben Kant szinte szégyenlősen, zárójelbe téve, de azért kimondja, mi az a „kivétel”, amely majd az egyedül legitim teológiának is alapját fogja képezni: a *morális* képességünk révén létrehozandó céljaink. Ennek igazolása mint „jó cél” láthatóan ott lebeg a szeme előtt, s a hozzá eljutásnak is bizonyára „kulcsa” az, amit most keresünk.

A folytatásban kifejezetten a *Székfoglaló* állításaihoz kapcsolja a problémát, mégpedig kissé különös, sejtelmes szavakkal.

A disszertációban megelégedtem azzal [*Ich hatte mich in der dissertation damit begnügt*], hogy az intellektuális képzetek természetét tisztán negatív módon fejezzem ki: azaz hogy ezek nem a léleknek a tárgy okozta modifikációi. De hallgatással siklottam el [*überging ich mit Stillschweigen*] afölött,⁹⁵ miképpen lehetséges akkor mégis tárgyra vonatkozó képzet anélkül, hogy az előbbi ezt valamilyen módon afficiálná. (677, AA X. 130)

⁹⁴ *Alaptételeken* (*Grundsätze*), legalábbis „nyilvánvalóan”, ebben a szövegrészletben csak a szemléleti formákról a *Székfoglaló* III. részében kifejtett elméletet magát érthetjük, hiszen idő és tér is a „lélek természetéből kölcsönöztek”. Ha esetleg a kifejezést pontosabban használva értelmi fogalmakat tartalmazó alaptételekre utal Kant, akkor már részben megválaszolja (egyelőre és még sokáig csak önmagának) az ezután drámai hangsúlyokkal fölített kérdést.

⁹⁵ A használt kifejezés máshol rendre valamely döntés leírásában, indoklásában fordul elő Kantnál arról, hogy egy bizonyos témát miért vagy miért nem hoz szóba egy adott helyen, illetve műben (lásd AA I. 455; Kant 2003, 108, 276, l.j., AA II. 57, 293, l.j.; Kant 1974, 211, AA VI. 76; Kant 1997b, 307, AA VIII. 384).

Ezek a mondatok nem annyira azt sugallják, hogy Kant holmi figyelmetlenséggel vagy mit sem gyanítva ment el a kérdés mellett, inkább azt, hogy nem kívánta az értekezésben szóba hozni. Fent elvégzett elemzéseink alapján úgy ítéltünk, hogy Kant megnyilvánulása őszinte, habár egyáltalán nem pontos: a probléma igenis jelen van a műben, sőt a megoldás fő vonalai is felfedezhetők.

Azt mondtam, az érzéki képzetek úgy ábrázolják a dolgokat, ahogy megjelennek, az intellektuálisak úgy, ahogy vannak. Ám hogyan adódnak számunkra e dolgok, ha nem ama módon, ahogy bennünket afficiálnak, s ha az ilyen intellektuális képzetek belső tevékenységünkön alapulnak: honnét származik e képzetek összhangja a tárgyakkal, melyeket nem e tevékenység hoz létre, s a tiszta észnek a tárgyokról való axiómái hogy egyezhetnek meg azokkal, anélkül hogy szabad volna segítségül hívni a tapasztalást. (677, AA X. 130–131)

Itt egyértelmű, hogy a tiszta értelmi fogalmakat érti Kant intellektuális képzetek alatt, vagy legalábbis azok esetében problematikus a kijelentés, míg a disszertáció idézett mondatát általában a logikai értelemlélelt használata ítéleteire is vonatkoztathattuk (lásd a II.2.B. szakaszt). Az viszont ugyanúgy nem egyértelmű, mint ott, hogy *másféle* tárgy volna az, amelynek az értelmi képzetekkel való összhangját keresi, és *másféle* az, amely – e képzetektől függetlenül – afficiál bennünket, vagyis amelyet tapasztalunk. Eddig még érthetnénk így is, egy – vagy jól, vagy rosszul értelmezett – „két világ elméletnek” megfelelően. Mindenesetre a magában való dolog *kizárólagos* beleolvasásának lehetőségét a levél tüstént megghiúsítja.

Kiderül, hogy az így kihegyezett kérdésre részleges választ ad már a *Székfoglaló*.

A matematikában ez megjárja [*geht dieses an*]; itt ugyanis az objektumok csakis azáltal mennyiségek, és jeleníthetők meg mennyiségekként, hogy képesek vagyunk létrehozni [*erzeugen*] képzetüket oly módon, hogy az egyet többszörözzük. A mennyiségek fogalmai ezért lehetnek öntevékenyek [*selbstthätig*], s alapelveik ezért alkothatók meg [*ausmachen*] *a priori*. (uo.)

Nem azt mondja Kant, hogy a matematika konstruktív módon létrehozott objektumai nem tartoznak ide, egyáltalán nem tesz ilyen elkülönítést, hanem azt, hogy esetükben van megoldásunk a most szóban forgó kérdésre. Ugyanakkor gyanútlanul még mindig úgy vélhetnénk, hogy a *szemléleti* formák *Székfoglaló*-ban kifejtett elméletére hivatkozva írja ezt, míg a tiszta értelmi fogalmak hasonló igazolásának lehetőségét épp most (vagy a közeli jövőben) fogja fölvetni. Ám a folytatás, a hosszúra nyúlt kérdésfeltevés legvége megsúgja a helyes megoldást.

Ezzel szemben a minőségek vonatkozásában mindig egy bizonyos homályt hagy maga után az értelmi képességünket illető kérdés, tudniillik hogy honnét ered magukkal a tárgyakkal való összhangja, miképpen lehetséges, hogy értelmem teljesen *a priori* képez [*bilden*] magának fogalmakat a dolgokról, melyekkel a dolgoknak szükségszerűen összhangban kell lenniük [*Begriffe von Dingen (...), mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen*], hogyan alkothat [*entwerfen*] az értelem olyan reális alaptételeket a dolgok lehetőségéről, melyekkel hűen egyeznie kell a tapasztalatnak [*mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß*], noha függetlenek tőle. (677 – módosítva, AA X. 131)

A legutóbbi módon fölített kérdésben egyértelmű, hogy az értelem *a priori* fogalmainak, a reális értelemhasználatnak és alaptételeknek a *tapasztalat* tárgyaira, nem pedig egy attól elválasztott világra vonatkozásáról van szó – jóllehet a megelőző megfogalmazások nem zárták ki az utóbbit sem, s ez valóban döntően fontos is Kant számára.⁹⁶ Másrészt a korábbi mondatokhoz képest a képzet-tárgy viszony kifejezését csendben megfordítja: a *dolgoknak*, a *tapasztalatnak* kell megegyeznie az értelem fogalmaival, alaptételeivel.

Mármost az értekezés módszertani elvei alapján megállapíthatjuk, hogy ezekkel a finom jelzésekkel szemben a *Székfoglalónak* még az e tárgyban való „hallgatása” is van annyira beszédes, hogy úgy lássuk: *ha* ezekben a sorokban rejlene a metafizika „kulcsa”, akkor az ajtó is rég nyitva áll már. Az *értelem* „reális alaptételei” nagyjából eloszlatták már a homályt a minőségek vonatkozásában is, mint ahogy azok tisztázták a *mennyiségek* esetét is. Kant a matematikai mennyiségek foglalmi és *a priori* alaptételei kapcsán sem pusztán a szemléleti formákra hivatkozik az imént idézett mondatban, hanem a *szám* „öntevékeny”, önmagában *értelmi* fogalmára, „hogy az egyet meg többszörözzük”. Hiszen „az objektumok csakis azáltal mennyiségek, és jeleníthetők meg mennyiségekként, hogy képesek vagyunk létrehozni képzetüket” ezen a módon. *Számunkra* valóságos nagyság megadható számmal, márpedig a matematika ilyenekkel foglalkozik, nem magában való dolgok nagyságával. Jelzi ezt az az „és” is, amely az „ahogy vannak” és az „ahogy megjelennek” tárgyát *egynek* deklarálja itt.

⁹⁶ Allison „meglepőnek”, sőt „rejtélyesnek” mondja „a *Disszertáció* fényében” (valójában félreértésének homályában), hogy tiszta fogalmak a tapasztalat tárgyaival, vagyis a *phaenomenon*okkal egyeznek meg. A levél ezzel kapcsolatos „szélsőséges” interpretációival szemben, amelyek szerint Kant itt *még* ezt, illetve (éppen ellenkezőleg) *már* e fogalmak *noumenon*okra vonatkozását kizárná, mégis azokkal tart, akik egészen általánosan, „bármiféle tárgyra egyáltalán” értik a kérdést, s azt is joggal jegyzi meg, hogy hiszen pontosan ez az ontológia tárgya hagyományosan (Allison 2015, 98–99). Csak annyit kell hozzátennünk, hogy könyvünk II. részének tanulságai szerint ez volt Kant alapállása a *Székfoglaló*ban is.

Ám a disszertáció elemzéséből azt is tudhatjuk már, hogy *általában* az objektumok csakis azáltal *megismerhetők* számunkra (például minőségként), hogy elménk „beléültetett” *törvényeket követő műveletei* „tapasztalatszerzés alkalmával” (szemléletbeli mellérendelés, fogalmak adatokból való megalkotása, egymás alá rendelése során) *az érzéki világban* „megalkotják” *értelmünk tiszta fogalmait*. Az ottani módszertan szerint az objektumok létezők, lehetetlenek, esetlegesek is csak azáltal lehetnek számunkra, hogy „képesek vagyunk létrehozni képzetüket” oly módon, hogy létezőként, lehetetlenként, esetlegesként jelennek meg. Így „belső tevékenységünkön alapuló” foglaimak és a tiszta ész hozzájuk kapcsolódó axiómái az érzéki megismerhető dolgoknak *értelmi lehetőségfeltételei*. Ha maradt is még sok homályos pont, a *Székfoglaló* önmagában módot ad kijelenteni, hogy az értelem reális alaptételeivel, melyet a dolgok lehetőségéről alkot, a tapasztalatnak meg kell egyeznie, s hogy ily módon képzeink *a forma tekintetében* maguk hozzák létre az objektumot.⁹⁷

Kant a végül világosan és pontosan feltett kérdést nem válaszolja meg a levélben. Ehelyett, *pozitív* eredményként csak arról számol be, ami a későbbi terminológia szerint a tiszta értelmi foglaimak *felfedésének*, a „metafizikai dedukciónak” a témaköréhez tartozik.

Míg így kerestem az intellektuális megismerés forrásait, melyek nélkül nem tudjuk meghatározni a metafizika természetét és határait, e tudományt lényegesen különböző osztályokra bontottam, s megkísértem a transzcendentál-filozófiát, azaz a teljességgel tiszta ész összes foglaimát meghatározott számú kategóriára hozni, [...] oly módon, ahogy ezek az értelem csekély számú alaptörvénye által maguktól rendeződnek osztályokba. Anélkül, hogy a végső célíg folytatott kutatásom teljes soráról itt hosszadalmasan nyilatkoznám, elmondhatom, hogy, ami szándékom lényegét illeti, sikerrel jártam, s jelenleg képes vagyok kibocsátani a tiszta ész egy kritikáját, mely mind a teoretikus, mind a praktikus megismerés természetét tartalmazza, amennyiben pusztán intellektuális. Először a metafizika forrásait, módszereit és határait tárgyaló első részt dolgozom ki, majd ezt követően az erkölcsiség tiszta princípiumait. (678, AA X. 131–132)

⁹⁷ Tengelyi László így ír erről Kant-könyvének egy helyén: „A székfoglaló értekezés szerzője tisztában van vele, hogy a dologkategóriáknak a jelenségvilág megismerésében is akad feladatuk. Hogyan is volna lehetséges tudomány érzékeink tárgyairól, ha az önálló és állapotváltozások sorozatán keresztül megmaradó dolog (szubsztancia), a tulajdonság (akcidens) vagy az oksági reláció (kauzalitás) ‘tisztá értelmi foglaimát’ tapasztalatainkra nem alkalmaznánk? S világosan látja Kant azt is, hogy a mennyiség, a szám ugyancsak intellektuális eredetű foglaima a tiszta szemléletek kialakításában vezérlő szerepet tölt be. Már csak analógiát kell vonnia a matematika és az ontológia alapfoglaimai között, hogy eljusson ahhoz az áttörést hozó fölismeréshez, amelyet majd A tiszta ész kritikájának középpontjába állít: *Valójában a dologkategóriák is a szemléleti szintézis vezérlő szabályai*” (Tengelyi 1988, 88). Úgy gondolom tehát, hogy ezt az analógiát már az értekezésben kihasználja Kant. (Ennek másik oldalaként viszont a szám konstruktív jellege nem óvja meg a *mennyiség* foglaimát sem attól, hogy esetleg hamisító sarktételeknek szolgáljon alapul.)

Az itt kétszer is előforduló hármasság a későbbiekben is tömör jellemzése lesz majd a kritikai filozófia feladatának. A tiszta ész, illetve a metafizika *forrásai* nyilván a tiszta értelmi fogalmak, idevéve feltehetően a szemléleti formákat is; az általuk lehetséges megismerés *határainak* megállapítását tűzi ki – már címe szerint is – feladatául a tervezett könyv. A metafizika *természete* „és [u.]” *módszere* szorosan összekapcsolódóként, ha nem mindjárt fölcserélhetőként jelent meg Kant levelének elején, a mű vázlatának ismertetésekor is.⁹⁸

Különös a fenti idézetben az „így”, „ily módon” (*auf solche Weise*), hiszen az előtte hosszan és szinte drámai hangon kifejtett kérdés sokkal inkább az értelmi ismeretek lehetőségére, feltételeire, hatáskörére, esetleg határaitra vonatkozott, nem pedig a tiszta ész fogalmainak *felkutatására*. Mégis mintha Kant ebben látná azt a bizonyos „kulcsot” a metafizikához. Vajon mennyiben járul hozzá egyáltalán az előbbi problémához az a látszatra egészen különböző, hogy miképp rendelődik az összes ilyen fogalom néhány legáltalánosabb alá? Erre a kérdésre is választ keresünk e fejezet további részében. Egy további kérdés pedig majd azzal lesz kapcsolatos, hogy bár Kant azt állítja, szándékának lényegét tekintve már sikerrel is járt, sőt a „végső célig” folytatott kutatásának „teljes soráról” is tudna akár nyilatkozni, s ennek megfelelően ígéri, hogy az első részt „három hónapon belül” kiadja, jól tudjuk, hogy ebből kilenc, az erkölcsfilozófiát illetően pedig további négy év lett. Hogy miért, az természetesen tíz év dokumentumainak részletekbe menő vizsgálatát kívánja meg, és a következő rész tárgya lesz. Ehhez is fontos szempontot jelent majd a *Székfoglaló értekezés* fentiekben előadott értelmezése és értékelése.

B) A kategóriák rendszerének jelentősége

a) A Prolegomena visszaemlékezése

Kant saját eljárását Arisztotelészével veti össze, aki „ötletszerűen rakta egymás mellé” tíz kategóriáját (678, AA X. 132). Próbáljuk meg elhelyezni a levél idejét abban a jelentőség-

⁹⁸ Máshol a tiszta ész feltételeiként fordul elő a harmadik mozzanat, leggyakrabban pedig mint kiterjedése vagy hatóköre (*Umfang*): lásd pl. Kant 2003, 766; Kant 2004a, 19, 24, 61, 67, 186, AXII, XXI, 10, B23, A154/B193; Kant 1998, 37, AA IV. 411; Kant 2004b, 13, AA V. 8. Már egy a *Szellemlátó* körüli évekből fennmaradt feljegyzésben megfogalmaz Kant valami efféle hármasságot: „Az ész határainak meghatározásához hozzátartozik valami pozitív: először is az, hogy mutassuk meg az észismeretek körét (*Umfang*); s valami negatív is: nevezetesen a korlátok; végül pedig a határok minősége, mintegy az alak (*Figur*)” (R 3716, 745 – módosítva, AA XVII. 259).

teljes beszámolóban, amelyet majd a *Prolegomena* egy külön függelékben ugyanerről, vagyis a kategóriák rendszeréről és felkutatásáról ad. Hiszen feltehetően erről az időszakról szól az a leírás, mely szerint a tiszta érzéki fogalmaknak (térnek és időnek) a tiszta értelmi fogalmaktól való elkülönítése – tehát legkésőbb a *Székfoglaló értekezés* – után az utóbbiak *egyetlen közös elvét* kereste, „amelynek segítségével az értelmet teljes egészében feltérképezhette[...]” (Kant 1999, 94–95, AA IV. 323). Arra az eredményre jutott ekkoriban e valóban kulcsfontosságú kérdésben, hogy az *ítéletalkotás* az értelemnek az a *cselekvése*, amely az összes többi tartalmazza különféle módosulásaiban vagy mozzanataiban. Így összeállíthatta „a tiszta, ám – ami az objektumokat illeti – merőben meghatározatlan értelmi funkciók teljes táblázatát. Az ítéletalkotás eme funkcióit végül egyáltalában vett objektumokra vonatkoztattam, avagy, pontosabban szólva, az ítéletek objektív érvényességének feltételére, amiből azután tiszta értelmi fogalmak eredtek” (uo. 95, AA IV. 323–324). Azt szintén megállapítottuk, hogy a disszertációban az értelem reális használata is (akárcsak a logikai) az *ítéletalkotás* képességét gyakorolja, melynek során tiszta értelmi fogalmakat alkalmaz tárgyakra, mégpedig – ha helyes elvekhez tartja magát – az *érzékiség feltételei* alá eső tárgyakra, csakis ezáltal „adatnak meg” ezek a fogalmak. Ami túlmegy a *Székfoglalón*, ellenben megjelenik, vagy legalábbis felvillan a Herz-levélben, az a *teljesség*, „hogy épp ezek és ilyen számban – nem kisebbben és nem nagyobbban – alkotják a dolgokról szerzett minden olyan ismeretünket, amelyet a puszta értelemről merítünk” (uo.).

Márpedig a „kategóriák rendszeréről” írt Függelék igazi témája éppen ez. Ha egy filozófus képes egyetlen, *a priori* elvből levezetni (*ableiten*) „azoknak a fogalmaknak és alaptételeknek egész sokaságát, amelyek korábban – *in concreto* használatuk során – elszórtan tárultak eléje”, akkor már nemcsak hiszi, hogy „hiánytalanul összegyűjtött mindent, ami valamely sajátos irányú elvonatkoztatás eredményeként adódott”, hanem „tudja, hogy az illető megismerésmódot épp ennyi – nem több s nem kevesebb – ismeret alkotja, és belátja – vagyis fogalmilag megragadja – ezen ismeretek felosztásának szükségszerűségét; így érkezik el – most először – egy *rendszerhez*”. Pontosan ez az, amit ő végrehajtott az ismeretek terén általában azzal, hogy kiválasztotta „azokat a fogalmakat, amelyek nem nyugszanak ugyan semmilyen különös tapasztalaton, ámde mégis minden tapasztalati ismeretben jelen vannak” (Kant 1999, 93–94, AA IV. 322). Arisztotelész „rapszodikus” eljárásával ellentétben a kategóriák e rendszere vezérfonalat ad a tiszta ész minden tárgyának vizsgálatához és ezzel egy teljességre törekvő metafizika felépítéséhez, „ugyanis kimeríti az értelem összes mozzanatát; márpedig minden más fogalmat e mozzanatok alá kell besorolnunk”. Így hozta létre a *Kritikában* a tiszta értelem alaptételeinek táblázatát, „amelynek teljességéről egyedül a

kategóriák rendszere alapján szerezhethünk bizonyosságot”, de úgyszintén a tapasztalati értelemhasználaton túllépő fogalmak felosztását is, „nem hagyva kétséget afelől, hogy egy tiszta értelmi avagy észfogalom tárgyát [...] sikerült-e hiánytalanul megismernünk” (uo. 96–97, AA IV. 325).

Ám a kategóriák rendszerének „leglényegesebb vonása” Kant szerint éppen abban áll, ami a legjobban érdekel bennünket a Herz-levéllel kapcsolatban, nevezetesen „hogy segítségével a tiszta értelmi fogalmak valódi jelentése és használatuk feltétele pontosan meghatározhatónak bizonyul” (Kant 1999, 95–96, AA IV. 324). Ezzel ugyanis éppen azt mondja ki, amit a levél tanulmányozásakor meglepve, értetlenül, csalódottan konstatálunk: a tiszta értelmi fogalmak *tárgyakra* való *vonatkozása* problémájára valóban e fogalmak teljes *rendszerbe foglalása* adja a megoldás addig hiányzó nagyon lényeges feltételét. Milyen indokát láthatjuk ennek a tizenegy évvel későbbi visszatekintésben? Így szól a folytatás:

Nyilvánvalóvá vált ugyanis, hogy a kategóriák önmagukban véve nem egyebek logikai funkcióknál, s mint ilyenek a legcsekélyebb fogalmat sem adják kezünkbe egy önmagában való objektumról, hanem érzéki szemléletet kénytelenek alapul venni, ezért aztán nem is szolgálnak egyébre, mint hogy azon empirikus ítéleteket, amelyek az ítéletalkotás valamennyi funkcióját tekintve meghatározatlanok és közömbösek, e funkciók szempontjából meghatározottá tegyék, ily módon általánosérvényűséggel ruházzák fel őket, és segítségükkel megteremtsék a *tapasztalati ítéletek* lehetőségét egyáltalában véve. (Kant 1999, 96, AA IV. 324)

Úgy tűnik, a *rendszeresség* mindkét oldalról hozzájárul ahhoz a kétirányú felismeréshez, amely a kategóriák érvényét a pusztá tapasztalati használatra korlátozza. Egyrészt így *kivétel nélkül* elmondható róluk: „nem egyebek” logikai funkcióknál, amelyek önmagukban nem adnak tárgyakat, másrészt viszont – a szemléletre is alapozva – *e funkciók teljes rendszere* teszi lehetővé a *tapasztalatot egyáltalában*. A kategóriák „e belátás hiányában (amely egészen pontosan a levezetésükön avagy dedukciójukon múlik [*die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derselben abhängt*]) teljességgel hasznavehetetlenek: nem egyebek nyomorúságos névjegyzéknél, amely használatuk magyarázatát és szabályát nem adja meg” (uo. – módosítva). Ennek a belátásnak, amely nem más, mint a *transzcendentális dedukció* eredménye, *előfeltétele* az e Függelék témáját adó „levezetés”, melyet Kant később a *metafizikai dedukció* elnevezéssel is illet (Kant 2004a, 164, B159). Utóbbi ezért a *Kritikában* a kifejtés rendje szerint megelőzi a transzcendentális dedukciót, ám ezt korántsem szükséges visszavetítenünk a *felfedezés* sorrendjére.

A kronológia értelmezésem szerint tehát fordított: az igazán forradalmi, „kopernikuszi” *gondolat*, nevezetesen, hogy az elme törvényei adják a tapasztalat és ezzel a természet törvényeit is, már megvan a disszertációban, mégpedig nem csupán az érzékiség, hanem az értelem vonatkozásában is. Utóbbinak *igazolásához* hiányzik még ott pontosan a tiszta értelmi fogalmaknak az a *rendszeres egésze*, amit a Herz-levélben Kant olyan nagy hangsúllyal jelent be. E fogalmak tárgyakra vonatkozásának a levélben felvetett problémája, valamint a rá adott megoldás a kétségtől igazán eredeti „gondolkodásmódbeli fordulat” eredménye, ám erről a fordulatról már tanúskodik a *Székfoglaló*, melynek ismeretében észre is vehetjük, hogy ott rejlik a kérdésfeltevés soraiban. A készülő könyvnek a „maga teljes terjedelmében és az összes rész kölcsönös kapcsolatával egyetemben átgondolt” tervezete (amelyhez Kant a „kulcs” szót fűzi) nem a tárgyakkal, hanem valóban az értelmi megismerés forrásaival és „osztályokba rendeződésükkel” kapcsolatosan adott alkalmat új felfedezésre, ahogyan azt le is írja, mégpedig súlyos és jelentőségteljes szavak kíséretében. Mindez nem jelenti azt, hogy ne lett volna tisztában vele: az igazán forradalmi gondolat az előbbi. Ám az ő akkori, a disszertáció utáni „pozíciójában” már nem ez az a „nagyon lényeges”, ami „hiányzik”.

b) A Herz-levél, az „objektív dedukcióhoz elegendő” A92–93 és a Székfoglaló

Van egy nagy segítségünk ahhoz, hogy pontosabban lássuk, Kant valóban a „forradalmi” belátás birtokában fogalmazta meg a kérdést (önmagának; a partnertől azt „kényszerrel kicsikarni vagy erőltetéssel siettetni semmi esetre sem” próbálván – lásd e fejezet bevezetését). Nevezetesen *A tiszta ész kritikájában* a transzcendentális dedukciót bevezető szakasznak az a bekezdése, ahol Kant a dedukció alapkérdését, vagyis hogy miképp vonatkozhatnak tiszta a priori fogalmak tárgyakra, szinte a Herz-levél szavaival veti fel (még a zárójeles megjegyzés is megvan az akarat kauzalitásáról, amely létrehozza a „jó célokat a morálban”). De nemcsak fölveti, hanem nyugodtan mondhatjuk, hogy lényegét tekintve a transzcendentális dedukció megoldását adja itt. Hiszen pontosan erre a két oldalra hivatkozik az első kiadás előszavában úgy, mint amely a dedukció „objektív” oldalához, vagyis az értelem *a priori* fogalmai *érvényességének* feltárásához és felfoghatóvá tételéhez, s így a „fő kérdéshez” elégséges (még ha esetleg a *gondolkodás képességéről* mondtak nem győznék is meg az olvasót; Kant 2004, 22, AXVI–XVII).

Valamely szintetikus képzet és tárgyai összetalálkozásának, szükségszerű egymásra vonatkozásának, mintegy kölcsönös találkozásuknak csupán két esete lehetséges. Vagy egyedül a tárgy teszi lehetővé a képzetet, vagy a képzet a tárgyat. Az előbbi esetben a viszony csupán empirikus, és a képzet soha nem *a priori* lehetséges. Ez a helyzet a jelenség azon oldalával, mely az érzetekhez tartozik. Az utóbbi esetben viszont a képzet önmagában (hiszen itt nincs szó az akarat által közvetített kauzalitásáról) nem hozza létre ugyan a tárgyat *mint létezőt* [*dem Dasein nach*],⁹⁹ mégis *a priori* meghatározza annyiban, hogy csakis a képzet által *ismerhetünk meg valamit tárgy gyanánt*. (Kant 2004a, 139–140, A92/B124–125 – módosítva)

Ez utóbbi kurzivált kifejezéshez első megközelítésben olyan magyarázatot fűz Kant, amely részben nyilván szerepelhetne a *Székfoglaló értekezésben* is. „Ám a tárgy megismerésének lehetősége két feltételhez kötődik; először is a *szemlélethez*, melynek révén a tárgy adva van, noha csupán jelenség, és másodszor a *fogalomhoz*, melynek révén elgondolunk valamilyen szemléletünknek megfelelő tárgyat” (uo.). A szemléletekkel kapcsolatban Kant utal a transzcendentális esztétika eredményére, de éppúgy a disszertációra hivatkozva is mondhatná: „ez a feltétel valójában elménkben lakozva, *a priori* formaként alapozza meg a tárgyakat”. Minden jelenség szükségszerűen összhangban van az érzékelés formai feltételével, mert csakis általa jelenik meg, azaz válhat adottá.

Ami mármost a fogalmakat illeti, ha szó szerint vesszük ezt az egészen általános megfogalmazást, akkor szintén nem jelent újdonságot az értekezésben leírt *logikai* értelemhasználatához képest. A tárgyaknak még a „származásuk folytán” érzékinek nevezett ismerete is *ítéletekben* történő *alárendelés* eredménye (531, AA II. 393). S megfordítva: ha fogalmak révén gondolunk valamit, akkor értelmünket mint a gondolkodás, vagyis az *ítéletalkotás* *képességét* használjuk a *Kritika* szerint is. Ennek megfelelően a tiszta értelmi fogalmak „felfedése” „Az értelem logikai használatáról általában” mondottakkal kezdődik, e logikai funkció mozzanatainak „maradéktalan” bemutatásával folytatódik, amelyek speciális alkalmazása vezet majd a kategóriák rendszeréhez (Kant 2004a, 117 skk., A67 skk./B92 skk.).

⁹⁹ Béatrice Longuenesse szerint radikális különbséget jelez a Herz-levél felfogásához képest, hogy a *Kritikában* már úgy fogalmaz Kant, hogy képzet és tárgy közül valamelyik *lehetővé teszi* a másikat, nem pedig *okozza*, mondván, hogy az utóbbi szóhasználat a tárgynak a képzetten „kívüli” voltát implikálja (Longuenesse 1998, 20–23). Valójában a kritikai művekben is természetes, sőt alapvető az okság akár az *érzetek* okozat volta (lásd pl. Kant 2004a, 198, A168/B210), akár (az érzéki világban ható) *gyakorlati képességünk* esetén, s a tárgy mégis a „képzetek birodalmához” tartozik mindkét irányú okozás esetén. Természetesen így értendő mindkettő jelen idézetünkben is. Hogy érzeteink okaként magukban való dolgokról, akaratunk hatásaként valamely érzékelhető világon túli cél létrehozásáról beszéljünk, ahhoz valami különleges alap kellene. Kant számára semmi sem fontosabb ennél, amire a rendszer megfelelő helyén fény is derül, itt azonban *erről* tényleg nincs szó.

Persze a transzcendentális dedukcióhoz és a metafizika lehetőségéhez nem elégséges a túlságosan általános második feltétel; ezen sajátos fogalmaknak is meghatározóknak kellene lenniük a tárgy vonatkozásában, ami esetükben csakis *a priori* feltételként igazolható. Az alapprobléma most következő felvetése és megválaszolása az, ahol a Herz-levél (és állítólag még inkább a *Székfoglaló*) álláspontjától való döntő különbséget látnunk kellene.

Mármost fölmerül a kérdés, nem járnak-e elől *a priori* fogalmak is, mint olyan feltételek, melyek nélkülözhetetlenül szükségesek ahhoz, hogy valamit – ha nem szemléljük is – egyáltalán tárgyként [*als Gegenstand überhaupt*] gondoljunk, hisz ha ez a helyzet, akkor a tárgyra vonatkozó minden empirikus ismeretünk szükségszerűen megfelel e fogalmaknak, mert az utóbbiak előfeltétele [*Voraussetzung*] nélkül semmi nem lehet a *tapasztalat tárgya*. Ám az érzéki szemléleten kívül, mely által valami adva van nekünk, minden tapasztalat magában foglalja még valamely *fogalmát* is egy szemléletben adott vagy megjelenő tárgynak [*einen Begriff von einem Gegenstande...*], ennek folytán minden tapasztalati megismerés *a priori* feltételei gyanánt a tárgyak egyáltalán mint tárgyak fogalmai [*Begriffe von Gegenständen überhaupt*] szolgálnak; következésképpen a kategóriák mint *a priori* fogalmak objektív érvényessége azon nyugszik, hogy nélkülük nem lehetséges (a gondolkodás formájának tekintetében) tapasztalat. Akkor tehát a kategóriák szükségszerűen és *a priori* módon vonatkoznak a tapasztalat tárgyaira, mert csakis általuk gondolható el egyáltalán bármiféle tapasztalati tárgy. (Kant 2004a, 140, A93/B125–126 – módosítva)

A megoldásnak az Előszó szerinti elégséges megfogalmazását tartalmazó szövegrészbe ezen a ponton lép be a *tapasztalat* fogalma, és nem véletlenül fordul elő hatszor is az utolsó három mondatban. Mármost ha tapasztalatról beszélünk, akkor már *értelemhasználatról* is beszélünk a *Székfoglaló* szerint is: a jelenségtől mint *apparentiától*, amely a megjelenő tárgyakban (*phaenomenonokban*) az értelemhasználatot „megelőzi”,¹⁰⁰ a tapasztalathoz csakis logikai értelemhasználat révén jutunk – anélkül nem (532, AA II. 394). A tapasztalat magában foglalja valamely megjelenő tárgy fogalmát, vagyis az értelem jelenségeket összehasonlító reflexiójának eredményét, azokat egymás alá rendelő ítéleteinek összetevőjét.

Legfeljebb a második lépés lehet az, ahol túllépünk a *Székfoglaló* értekezésen, nevezetesen azzal, hogy ezek a tapasztalati fogalmak egyúttal a tárgyak *általában* vett *a priori* fogalmai alá is tartoznak. De biztosan nem amiatt lépünk túl, mintha a logikai értelemhasználat által létrehozott és alkalmazott empirikus vagy matematikai fogalmak ne tartoznának a legáltalánosabb ontológiai, tiszta értelmi fogalmak alá! Ezt az összefüggést csak az homályosítja el, ha

¹⁰⁰ A tárgyaknak csak ez a tapasztalat előtti vagy alatti összetevője lehet tehát a *Székfoglaló* szerint is az, ami nem szorul rá az értelem funkcióira, csupán a szemlélet formáira (vö. Kant 2004a, 137–138, A89–90/B122–123).

tévesen úgy hisszük, hogy a kétféle – logikai és reális – értelemszolgáltatást két egymástól elválasztott „szférára” kell vonatkoztatnunk. A disszertációból kiolvasható volt, hogy ez a felfogás tarthatatlan. Nem csupán azért, mert a reális értelemszolgáltatást a logikai egy sajátos alkalmazásának is tekinthetjük, hanem mert amikor az V. részben Kant a szemléleti formákat az érzéki adatokból és összevetésükből adódó fogalmak, illetve tárgyaik további fogalmak alá rendelésének érzéki feltételeiként előfeltételezi, akkor ezeken nyilvánvalóan, példákkal is illusztrálva *tiszta értelmi* fogalmakat ért. Hiszen éppen ebből eredezteteti az *ilyenféle* fogalmak használatát meghamisító sarktételeket: esetükben fenyeget az a veszély, hogy az érzéki feltételt nem pusztán *megjelenő*, hanem mindenféle tárgyra is *kiterjesztjük*, amire nincs semmi alapunk. Kant a disszertációban erre a tévedésre összpontosít, példái is ezt célozzák. Ám eközben a fordított viszony – *a tapasztalat és tárgyai az általában vett tárgyak ontológiai fogalmai alá tartoznak* – mindvégig evidens, ahogy explicit módon is megfogalmazza néhány „egyenes” tételben (lásd a II.3.B. alfejezetet).

Ami valóban hiányzik ahhoz, hogy már a *Székfoglaló* alapján az érzéki formákkal párhuzamban elmondhassuk, hogy „a kategóriák szükségszerűen és *a priori* módon vonatkoznak a tapasztalat tárgyaira, mert csakis általuk gondolható el egyáltalán bármiféle tapasztalati tárgy”, hogy „nélkülük nem lehetséges (a gondolkodás formájának tekintetében) tapasztalat”, az e fogalmaknak a térhez és időhöz foghatóan *teljes*, minden gondolkodási funkciót kimerítő *rendszere*. Az, aminek felfedezéséről és lényegében már felkutatásáról a Herz-levélben jelentőségének megfelelően számol be Kant – miközben látja már, hogy az „elménkben lakozó” *a priori* feltételek gondolata még az érzéki formák esetén is komoly ellenállásba ütközik.

A transzcendentális dedukció természetesen részletesen kibontja ennek a tömör összefoglalásnak az egyes mozzanatait, elménk eredeti képességei alapján megkísérelve bemutatni azokat és igazolni az itt kimondott tételt. Számunkra azonban elégséges az, hogy Kantnak a *Kritikában* kitűzött „fő céljához” a lényegi gondolat, sőt a legalapvetőbb fogalmi eszközök jelentős része is készen állt már a *Székfoglalóban*. Igaz, nem sorolható ide az a számtalan részlet, amely még kidolgozásra vagy átalakításra várt. Például a hamisító sarktételek három általános képlete még csak csírájában tartalmazza az alaptételek rendszerét. Elemzésük révén és egyáltalán a módszer alapgondolatában mégis megtalálhattuk a *sematizmus elvét*. Nem véletlen, hogy mikor a *Kritikában* Kant kijelenti, hogy a transzcendentális séma „csak a kategóriával összhangban levő *phaenomenon*ja vagy érzéki fogalma valamely tárgynak”, akkor részben a *Székfoglalóból* ismert példákat sorol fel: *numerus est quantitas phaenomenon, sensatio est realitas phaenomenon*. Még fontosabb, hogy ugyanazt a kettős szerepet tulajdonította már az

értekezésben is a tiszta értelmi fogalmak *phaenomenonokra* korlátozásának, mint itt. Tudniillik miközben e sémák „kölsönöznek valóságos jelleget [*realisieren*] a kategóriáknak, egy-szersmind meg is szorítják azokat, azaz olyan feltételekre korlátozzák őket, melyek az értelmén kívül (ugyanis az érzékelésben) leledzenek” (Kant 2004a, 181, A146/B185–186). A *Székfoglaló értekezésben* lefektetett redukciós elv negatív, illetve pozitív oldala volt például, hogy mennyiséget csakis számolás (időbeli) végrehajtásával, lehetetlenséget csakis ellentétes jegyek egyidejű észlelésével stb. „realizálhatunk”, másképp nem – úgy viszont igen.

c) *A tiszta értelmi fogalmak fontossága az erkölcs és a vallás számára*

Nem hagyhatjuk azonban figyelmen kívül, hogy a kérdés Kant számára nem pusztán egy „tapasztalatelmélet”, hanem a *metafizika* célját szolgálja. A Herz-levélre visszagondolva is fel kell figyelünk arra, hogy a „metafizika kulcsára” vonatkozó kérdést Kant saját leírása szerint tágabb perspektívába helyezve, „a teoretikus részt a maga teljes terjedelmében és az összes rész kölcsönös kapcsolatával egyetemben” átgondolva tette fel magának. Az „intellektuális megismerés forrásai” ugyanis teoretikus és praktikus értelemben is meghatározzák a metafizika természetét és határait. Már a *Székfoglalóból* is kihámozhattuk azt az összefüggést, hogy a *tapasztalat* a maga szükséges *feltételeiként* igazolja *azokat a fogalmakat*, amelyek azután egyáltalán *elgondolhatóvá* teszik a metafizika pozitív, „dogmatikus” részének alapul szolgáló ontológiai és racionális pszichológiai általános elveket.

Az egész kritikai rendszer szempontjából döntő jelentőségű felismerésről van szó, amit Kant a tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciója kapcsán a *Kritika* mindkét kiadásában hangsúlyoz. Az elsőben mindjárt a dedukció bevezetésében:

Ha vannak tisztán értelmi fogalmaim, akkor bizonyára ki is tudok gondolni tárgyakat, melyek talán képtelenek, talán önmagukban lehetségesek lehetnek, de semmilyen tapasztalatban nem lehetnek adottak, amennyiben azoknak a fogalmaknak az összekapcsolásából el lehet hagyni valamit, ami pedig egy lehetséges tapasztalat szükségszerű feltétele (egy szellem fogalma), vagy például a tisztán értelmi fogalmakat jobban kiterjeszthetjük annál, amennyit a tapasztalat révén meg tudunk ragadni (Isten fogalma). Semmilyen *a priori* ismeretet, sőt az önkényes és képtelen kitalálások *elemeit* sem lehet azonban a tapasztalatból kölcsönözni (hisz akkor nem volnának *a priori* ismeretek), de ezeknek mindenkor tartalmazniuk kell egy lehetséges tapasztalatnak, illetve e tapasztalat tárgyának tisztán *a priori* feltételeit, hisz egyébként nemcsak hogy nem lehetne semmit sem elgondolni általuk, hanem ők maguk sem születhetnének meg adatok nélkül még a gondolkodásban sem. (Kant 2004a, 667–668 – módosítva, A96)

Ez tehát a dedukció jelentősége az érzékfeletti dolgok vonatkozásában. Csak a *lehetséges tapasztalat átfogó feltételeiként* igazolt tiszta értelmi fogalmakat (mint „elemeket”) összekapcsolva lehet *a priori* elgondolni a metafizika *tapasztalaton túli* tárgyait.

A második kiadás átalakított Dedukció-fejezete már szerkezetében is két részre oszlik, és a fejezet közepén két paragrafus éppen ezt megvilágítandó taglalja *gondolkodás és megismerés* különbségét. A kategóriák számunkra csak az *empirikus megismerés*, vagyis a *tapasztalat* lehetőségét szolgálják. Ez a tétel „rendkívül nagy jelentőségű, mert ugyanúgy meghatározza a tiszta értelmi fogalmak használatának határait a tárgyak vonatkozásában, mint ahogyan a transzcendentális esztétika érzéki szemléletünk tiszta formájának használata számára jelölt ki határokat”. Külön kell ezt bizonyítani, mert a kategóriák az utóbbi korlátozástól – hogy ugyanis a tér és az idő csakis az érzékek tárgyra érvényesek – *önmagukban* mentesek, „és mindenféle szemlélet [*die Anschauung überhaupt*] tárgyra kiterjednek, akár hasonló a miénkre ez a szemlélet, akár nem, csak az a fontos, hogy érzéki és ne intellektuális szemlélet legyen”. Ilyen kiterjesztés azonban számunkra nem nyújt *ismeretet*, a kategóriák jelentés nélküliek maradnak, ha nem empirikus szemléletünkre alkalmazzuk őket (Kant 2004a, 22–23. §, 155–156, B147–148).

A dedukció második részében még jobban látható ez a szempont olyankor, amikor Kant visszautal az elsőre, hogy megvilágítsa a kettő kapcsolatát. „A tiszta értelmi fogalmakat a puszta értelem a szemlélet [*die Anschauung überhaupt*] tárgyra vonatkoztatja, akár a mi szemléletünkről legyen szó, akár valamilyen másfajta – bár érzéki – szemléletről, ám e fogalmak éppen ezért a *gondolkodás* puszta *formái*, még semmilyen meghatározott tárgyat nem ismerünk meg általuk”. Ám bennünk az érzéki szemléletnek *a priori* forma is alapul szolgál, ennek révén pedig az értelem további (közvetítő) feltételt is elgondolhat, „melynek a mi (emberi) szemléletünk tárgyai szükségszerűen alárendelődnek”. Képszerű szintézisnek nevezi ezt Kant, megkülönböztetve az intellektuális egybekapcsolástól, mely utóbbiban „a gondolkodás a puszta kategória révén részesíti a szemléletben [*eine Anschauung überhaupt*] adott sokféleséget” (Kant 2004a, 24. §, 157–158, B150–151). A dedukció utolsó lépése előtti összefoglalás egyúttal a tiszta értelmi fogalmak rendszerének fölfedésére is utal a már többször emlegetett kifejezéssel. „A *metafizikai dedukció* az *a priori* kategóriák eredetét tárta föl, kimutatván, hogy ezek teljesen egybevágóak a gondolkodás általános logikai funkcióival, míg a *transzcendentális dedukció* a kategóriák mint a szemlélet [*eine Anschauung überhaupt*] tárgyra vonatkozó *a priori* ismeretek lehetőségét mutatja ki” (uo. 26. §, 164, B159). Annak magyarázata van hátra, hogy minden a *mi* érzékeink számára megjelenő tárgy alá van vetve e

csakis az értelemből származó törvényeknek. Ennek levezetése során, valamint a hozzácsatolt két példában szintén megtalálható a maga helyén az *Anschauung überhaupt* (néhol a magyar fordításban is), szembeállítva, azaz másfelől éppen hogy összekapcsolva speciális esetével (a tágabb fogalom alkalmazásaként), a mi érzéki szemléletünkkel (uo. 165–166, B161–163).

A legfontosabb azonban az a magyarázat, amelyet Kant az *észhasználat egészéről* a dedukció ama *negatív* eredményéhez fűz, mely szerint az értelem tiszta fogalmaival csakis a lehetséges tapasztalat tárgyairól szerezhetünk ismeretet.

Nehogy valaki túlságosan hamar fennakadjon e tétel aggályos következményein, hadd emlékeztetek arra, hogy a *gondolkodáson belül* a kategóriákat nem korlátozzák érzéki szemléletünk feltételei, hanem korlátlan tér [*unbegrenztes Feld*] nyílik előttük – és szemléletre csupán gondolkodásunk tárgyának *megismeréséhez*, az objektum meghatározásához van szükség –, ahol az objektumról alkotott gondolat szemlélet híján is igaz és hasznos következményeket vonhat maga után a szubjektum *észhasználatára* vonatkozóan. Mivel azonban az ész használata nem mindig az objektum meghatározására, tehát a megismerésre irányul, hanem a szubjektumnak és a szubjektum akaratának meghatározására is, ezért itt még nem tárgyalhatjuk. (Kant 2004a, 168 lj. – módosítva, B166 lj.)

Kantnak – úgy vélheti – valóban csak „emlékeztetnie” kell erre a különbségre az előadottak után. Másfelől ennek teljes jelentőségéről itt még elhamarkodott dolog volna ítélni, ott kell majd sort keríteni rá, ahol „a szubjektumnak és a szubjektum akaratának meghatározására” összpontosít.

A másik két *Kritika* ugyanis ténylegesen kihasználja a dedukció által a kategóriák számára megteremtett „korlátlan teret” és mindkettő kifejezetten hivatkozik is erre. A *gyakorlati ész kritikája* két fejezetet is szentel annak a „kibővülésnek”, amelyre *tiszta gyakorlati* használata jogosítja fel az észet, s amelytől spekulatív használatában eltiltotta az első *Kritika* (Kant 2004b, 63–71, 160–169, AA V. 50–57, 134–141). Mindkettőben épít és utal is Kant a kategóriáknak a morál és a teológia számára üdvös dedukciójára (uo. 67, 168, AA V. 55, 141). Az *ítélőerő kritikájában* is olyan *elgondolt* tulajdonságokon és kauzális meghatározásokon keresztül válik lehetővé Isten fogalmának és létezésének a megismerése (a teológia), ahol „ez a megismerés gyakorlati vonatkozásban, de *csakis az e gyakorlati vonatkozásra* (mint morálisra) *való tekintettel*, minden szükséges realitással rendelkezik”. (Kant 1997a, 435, AA V. 484–485) Szinte egyenesen a B-dedukció megállapítására mutat, hogy az ilyen gondolatban „a fogalommal és a tulajdonságokkal nem is az a szándékunk, hogy általuk a legfőbb lény számunkra elérhetetlen természetét meghatározzuk, hanem az, hogy önmagunkat és akaratunkat határozzuk meg nekik megfelelően” (uo. 403, AA V. 457).

Ami a *Székfoglaló értekezést* illeti, az ott bemutatott módszer is attól szándékozott megővni, hogy kigondolt tárgyaink „képtelen kitalálásoknak” bizonyuljanak. Eközben a metafizika mint pozitív tan számára végső soron *egyetlenegy* csupán az értelemmel fölfogható tárgyat jelöl meg „önmagában lehetségesként”: a *tökéletesség* gondolati tárgyát, amelyhez az ontológia és a racionális pszichológia elveit *mintaképpé* emelve juthatunk. Jóllehet Kant e tárgynak kettős, elméleti és gyakorlati értelemet is tulajdonít (Isten, illetve az erkölcsi tökéletesség), de maga a mintakép mint *platóni idea* már önmagában a „dogmatikus cél” *gyakorlati alapját* sejteti. Alátámaszthatja ezt az *idea* szó használata a majdani „kritikai korszakban”, melyet megalapozandó Kant *A tiszta ész kritikája* ‘Az ideákról általában’ című fejezetében kifejti, hogy Platón ideafogalmát kimondottan gyakorlati jellege okán vallja magáénak és teszi az egész rendszer, a „felséges erkölcsi építmény” (etika, jog, vallás, teológia, teleológia) alapfogalmává (lásd Kant 2004a, 312 skk., A314 skk./B371 skk.).

Hasonló okból kell még megállnunk a disszertációban használt *dogmaticus* szónál is. *A tiszta ész kritikájának* meghatározása szerint a *dogma* fogalmakból közvetlenül, szemléletek közvetítése nélkül merített szintetikus tétel – éppen az, aminek *elméleti*, tárgyakat *megismerő* érvényét a dialektika szigorú kritikája végérvényesen megcáfolta (Kant 2004a, 581, A736/B764). Másfelől viszont *A gyakorlati ész kritikája* alapján megállapíthatjuk, hogy *a tiszta gyakorlati ész alaptörvénye* – *dogma*, pontosan a megadott értelemben, hiszen az „önmagáért véve áll elő bennünk [*sich für sich selbst uns aufdringt*] mint a priori szintetikus tétel, mely nem alapozódik semmilyen, sem tiszta, sem empirikus szemléletre” (Kant 2004b, 41, AA V. 31). Kant a későbbiekben ki is mondja, hogy az erkölcsiség elveit „a morális törvény által lehet először *dogmatikusan* bemutatni” (uo. 82, AA V. 67).¹⁰¹ Nem lehet jogosulatlan a visszavetítés a *Disszertációra* sem, ha egy 1772-es feljegyzésben például ez áll: „A metafizika használata elméleti tekintetben pusztán negatív; nem a dolgok ismeretét kínálja, s nem *dogmatikus*; honnan is venné a dolgok ismeretét érzékek híján? [...] A tiszta ész csak az akarat tárgyainak tekintetében dogmatikus, a spekuláció tekintetében azonban (pusztán felügyelőként) katartikus” (R 4445, 765, AA XVII. 553).

Az e részben mondottak nagy része, de mindenesetre éppen a veleje természetesen nem felel meg a szokásos képnek Kant gondolati útjáról, és nem is felelhet meg a *Székfoglaló értekezés* bevett értelmezése és értékelése mellett. A következő fejezetben ezért igyekszem az elterjedt nézeteknek legalább egy részével szembenézni, mégpedig Henry Allison idevonatkozó elemzései segítségével.

¹⁰¹ Ennek alapján tanácsos értelmeznünk a 90-es évek „gyakorlati-dogmatikus” szóhasználatát is (lásd Kant 1974, 390 skk., 402–403, AA XX. 296 skk., 305).

3. Allison „két leckéje” és megoldásuk a kéziratok hagyatékában

Henry E. Allison a transzcendentális dedukcióról írt „analitikus-historikus” könyvében a következőképpen látja a történetet. Kant, miután *Lambert megjegyzései nyomán* ráébredt, hogy a tiszta értelmi fogalmaknak mindkét féle, tehát nemcsak az értelmileg fölfogható, hanem az érzékelhető tárgyakra is vonatkozniuk kell, *tévesen* úgy gondolhatta, hogy ezeknek az ontológiai fogalmaknak (melyek közül a *Székfoglaló* csak felsorol néhányat) a teljes és szisztematikus meghatározása lényeges e vonatkozás problémájának megoldásához, lévén bárminek, amit tárgyként gondolunk, összhangban kell állnia velük.¹⁰² Bár a Herz-levél okoskodásának ezt a „csalóka jellegét” a „kritikai” Kant fölismerete volna, akkoriban még nem volt ebben a helyzetben, ehhez még két döntő fontosságú „leckét” meg kellett tanulnia. A kategóriák listája földerítésének nehézségein túl különösen e teljességgel különböző feladatok eredményezték a kilencévnnyi késedelmet. Az *első lecke* az volna, hogy egy tárgy gondolása még nem elégséges feltétele a megismerésének, ahhoz a tiszta értelmi fogalmaknak megfelelő szemléletre is kell vonatkozniuk. Ez tehát a megismerést határozottan a lehetséges tapasztalat tárgyaira korlátozza. A *második lecke* az elsőnek valamiképp fordítottja: az érzékileg adottak összhangban kell lennie az értelem feltételeivel is, ami érzékiség és értelem radikális elkülönítésével kétségesé vált. Allison szerint az előbbire egy kevéssel a Herz-levél után keletkezett kéziratok feljegyzés utal először világosan, elválaszthatatlan összefüggésben az *a priori* szintetikus ítéletek lehetőségének ott megfogalmazott kérdésével, míg az utóbbival majd csak az 1775–76-ból származó úgynevezett duisburgi hagyatékban néz szembe Kant.¹⁰³ (Allison 2015, 99–101, 107–108)

Már előzetesen meg kell mondanunk: mindezzel szemben azt láthattuk, hogy a két „lecke” közül az első egészen a *Szellemlátó* szellemében fogant gondolat, és a *Székfoglaló* betűje lényegében világra is hozta a megoldását. A második esetben pedig az, hogy érzéki jelenségek *együtt* az értelemnek is tárgyai – ha a képességek szétválasztását helyesen értjük –, nem probléma, hiszen *ítéleteknek* (az értelem logikai használatának) alanyai. Hogy ezen ítéletek között szükségképpen vannak olyanok is, amelyekben a predikátum *tiszta* értelmi fogalom, az valóban nagy felfedezés és nagy tét, ám szintén megtalálható az értekezés módszertanában,

¹⁰² A Lambert-levél hatásának és úgyszintén a „metafizikai dedukció” jelentőségének efféle értékeléséhez lásd Beck 1978, 106 skk.

¹⁰³ Lásd R 4634, illetve R 4674–4684, Kant 2003, 771–773, 778–807, AA XVII. 616–619, 643–673.

mégpedig némileg már artikulált formában. Lássuk mármost, miképpen viszonyulnak ezek a belátások az Allison által hivatkozott reflexiókhoz!¹⁰⁴

A) Az R 4634 feljegyzés

Az első ilyen a 4634-es számú, amelynek időmeghatározása: 1772–73. A mintegy három-oldalnyi szöveg első fele logikai természetű, ahol Kant *A tiszta ész kritikájának* Bevezetésével egyező módon, de annál még világosabban ismerteti az analitikus és a szintetikus ítéletek megkülönböztetését, majd szó esik az *a priori* / *a posteriori* különbségről és a kritikai filozófia egyik kulcsfogalmaként számon tartott *a priori* szintetikus ítéletekről is. Utóbbiak lehetőségét kutatja tartalmilag (a terminológiát azonban nem használva) a reflexió második fele.

a) Analitikus és szintetikus ítéletek különbsége a tárgyhoz való viszonyban

A bevezető mondatok még Allison szerint is Kantnak „legalább a *Disszertáció* ideje óta” központi szerepet betöltő álláspontját tükrözik, nevezetesen az emberi megismerés fogalmi természetét állítják. „Minden egyes tárgyat csak azok révén a predikátumok révén ismerünk, melyeket mondunk vagy gondolunk róluk. Ezt megelőzően az, ami bennünk képzetekből megtalálható, csak az ismeret anyagának tekinthető, nem pedig ismeretnek” (R 4634: 771, AA XVII. 616). Még azt is hozzátehetnénk, hogy ezt az „anyagot” nevezte a disszertáció a logikai értelemhasználatot megelőző *apparentiának*. Ám Kant a predikátumok nélkül tekintett tárgyat itt „csak egyfajta általában vett valaminek [*nur ein Etwas überhaupt*]” titulálja és a továbbiakban *x* betűvel jelöli. Így tesz majd a *Kritika* transzcendentális dedukciójában is, de

¹⁰⁴ A kéziratos feljegyzésekről előzetesen felvetnék egy szerintem alapvető kérdést. *Kinek* írja Kant ezeket a sorokat valójában? Két értelmes választ tudok elképzelni. (1) *Önmagának*, vagy azért, hogy följegyezzen gondolatokat saját későbbi megfontolásaihoz, vagy mert ezen a módon *küzdött a fölmerülő problémákkal*. (2) Az elgondolt és majd valóssá leendő *közönségnek*, annak kísérleteiképpen, hogyan tudná minél *érthetőbbé tenni meglévő* fontos gondolatait. A két válasz nyilván nem zárja ki egymást, sőt mindkettőnek igaznak kell lennie, és mindkettő mellett vannak is érvek bőven. Ezért az igazán éles kérdés inkább így hangzik: e sorokat olvasva hogyan, *kihez szólóként gondolunk Kantra*? Ha úgy vélem, önmagában és önmagával vívódik, akkor minden eltérésben és ellentmondásban kiváló csemegére lelhetek a szerző gondolati „fejlődését” úgyszólván a háta mögül megfigyelő interpretációm számára. Ha viszont úgy hiszem, hogy hozzám mint közönségéhez szól, akkor gondosan őrzött és hosszasan érlelt eszméit akarom megtanulni tőle, ugyanazon eltérésekben az egybehangzót és maradandót keresve. Gyakran értetlenkedve, méltatlankodva vagy bosszankodva, de mintegy az ő tekintete előtt vagy egyenesen a szemébe nézve.

úgyszintén így tett már a *Székfoglaló*t megelőző feljegyzéseiben is – Allison mindkettőre felhívja a figyelmünket.

Az igazi újdonságot nem is ez jelenti szerinte, hanem az ítéletfajták következő megkülönböztetése.

Ezek szerint minden ítéletben két predikátum van, melyeket összehasonlítunk egymással. Ezek egyikét, amely a tárgy adott ismeretét alkotja, logikai szubjektumnak, a másodikat pedig, mely ezzel összehasonlíttatik, logikai predikátumnak nevezzük. Amikor azt mondom, a test osztható, akkor ez annyit jelent, hogy valami x -et, amit az egyik olyan predikátumként ismerek, amelyek együtt a test fogalmát alkotják, az oszthatóság predikátuma révén is elgondolok. x a ugyanolyan-fajta, mint x b . Mármint a ugyanúgy x -hez tartozik, mint ahogy b is. Csakhogy különféle módon: vagy az a helyzet, hogy b benne van abban, ami a fogalmát alkotja, s ennek megfelelően a fogalom fölbontása révén megtalálható, vagy arról van szó, hogy b x -hez tartozik, de anélkül hogy a magában foglalná, és nem ragadjuk meg vele együtt. Az ítélet az első esetben analitikus, a második esetben pedig szintetikus. Az említett esetben analitikus ítélettel van dolgunk, a „minden test nehéz” mondat azonban már szintézis, az egyik predikátum nem foglaltatik benne a szubjektumban, hanem azt hozzátettük. (R 4634: 771 – módosítva, AA XVII. 616–617)

A megkülönböztetés és lényegét tekintve a példa is ugyanilyen módon ismeretes a *Kritikából* (Kant 2004a, 58–59, A7/B11), amihez még hozzátehetjük, hogy Kant azzal folytatja: minden analitikus ítélet *a priori* belátható, a csak *a posteriori* megismerhető, empirikus ítéletek pedig szintetikusak. Allison joggal látja e több-predikátum séma jelentőségét éppen abban, hogy lehetővé teszi az ítéletek két fajtára bontását. Egész pontosan arról van szó, hogy – szerinte a korábbi, ‘60-as évekbeli analitikus modellel szemben – az ítélet aktusa nem pusztán két fogalom egymáshoz való, hanem mindkettejüknek *egyugyanazon objektumhoz való viszonyát* állapítja meg. Csak ez utóbbi révén megy végbe a logikai szubjektum és predikátum fogalmi között „összehasonlítás” is (Allison 2015, 102–103).

Valóban, ha újra felidézünk a *Hamis agyafúrtság* bevezető definícióit és példáit, úgy tűnik, a dolog maga mintegy beleolvad a szubjektumfogalomba. „Valamit mint ismertetőjegyet egy dologgal összehasonlítani annyit tesz, mint *ítélni*. Maga a dolog a szubjektum, az ismertetőjegy a predikátum”. Például: az emberi lélek szellem; a szellem nem összetett (97–98, AA II. 47–48). A *Vizsgálódás* fogomelemző módszere azután indokoltá teszi azt is, hogy „analitikus modellről” beszéljünk, és első megfogalmazásában a *Székfoglaló* logikai értelemhasználata is *fogalmak* egymás alá rendeléséről beszél.

Allison azzal próbálja „evidenssé” tenni az R 4634 újdonságát ebből a szempontból, hogy egy 1769-ből való, „felületes hasonlósággal” bíró reflexióval szembesíti (Allison 2015, 102). Kant itt (mint ahogy nagyon sok más helyen is) ugyanilyen jelölést használ, de egyértelmű, hogy csakis a fenti megkülönböztetés szerinti analitikus ítéleteket vesz tekintetbe.

Ha valamely x -et, melyet egy a képzet révén megismerünk, egy más b fogalommal hasonlítunk össze, mégpedig abban a tekintetben, hogy tartalmazza-e ezt, vagy kizárja, akkor ez a viszony az ítélet viszonya. Ez az ítélet tehát vagy a megegyezés vagy az ellentmondás megismerése, olyanformán, hogy x dologban, amelyet a fogalom révén ismerek, vagy részfogalmaként benne rejlik b , s tehát x , melyet a révén ismerünk meg, b révén is megismerhető, vagy pedig x kizárja b fogalmát. (R 3920: 749 – módosítva, AA XVII. 343–344)

Kétségtelen, hogy az ellentmondás és az azonosság elve az, amely majd a néhány évvel későbbi reflexió szerint kimondottan „[m]inden analitikus állítás elve vagy normája” (R 4634: 771, AA XVII. 617). Az is igaz, hogy a ‘60-as évekből idézett szövegrészekben is a fogalmak összehasonlításának rendre ezt a két kimenetelét említi Kant: tartalmazást vagy kizárást.

Ugyanakkor egészen szembeötlő, hogy ez a mostani leírás is kifejezetten az x *dologhoz való viszonyuk révén* magyarázza a fogalmak (analitikus) viszonyát, ugyanúgy, ahogyan azt Allison az R 4634 esetében észrevette. Egyébként is, hogyan lehetne egyáltalán analitikus például egy olyan, Kant 1762-es logikai tanulmányából vett részleges ítélet, mint hogy „néhány tanult ember jámbor [*Einige Gelehrte sind fromm*]” (104, AA II. 54)? A ‘tanult’ és a ‘jámbor’ ismertetőjegyek egyike sem tartalmazza a másikat, és nem is zárják ki egymást. Egy ilyen ítélethez tehát nyilvánvalóan a dolgokhoz kell fordulnunk a fogalmak közti általános összefüggések vizsgálata közepette is. A „dolog” továbbá pontosan olyan tágan értendő, mint a hozzáfordulásunk, hozzáférésünk módjai. A metafizika módszeréről a *Vizsgálódásban* mondottakból tudhatjuk, hogy az ismertetőjegyeket „valamely általános mineműség fogalmában” közvetlen „belső tapasztalat” révén kell keresnünk. Például a ‘vágy’ fogalmáról bizonyossággal kijelenthető ítéletek igazságát „állandóan észleli mindenki, aki közvetlenül tudatában van a vágnak” (268, 266, AA II. 286, 284; lásd a II.3.A.a. szakaszt).

Allison egy lábjegyzetben további, szintén a *Székfoglalót* megelőző évből való reflexiókat is megemlít. Ezek egyikéről csak annyit jegyez meg, hogy „ugyanaz mondható” róla, mint az előbb idézetről, jöllehet Kant ebben az *ént* kivonja annak az elvnek a hatálya alól, mely szerint a szubjektumról csak predikátumok révén alkothatunk képzetet (Allison 2015, 102, 40. lj.). Ezt a témát a következő szakaszra hagyva az *énre* utalás kihagyásával tekintsük most a

szóban forgó feljegyzést, annak ellenére, illetve pontosan azért, mert Allison szerint (is) ugyanazt mondja, mint a megelőző sorszámú.

A predikátum nem részfogalma a szubjektumnak, hanem a szubjektumról egy részfogalom révén alkotott képzet. Az értelem mindig egy világos vagy homályos ítéleten keresztül ismer meg valamit, mégpedig avval, hogy valamit fölbont a predikátumaira. Minden fogalmunk az érzékletből elvont jegy. Maga az érzéklet nem tárgya az értelemnek, de annak a jegyei igen; ezért például az emberről alkotott fogalom nem más, mint képzet valamiről, aminek olyan predikátumai vannak, amilyenekre az ember fogalma fölbontható. Ezért minden ítéletben valami = x az egyáltalán vett szubjektum [*subiect überhaupt*], amelyet a ismertetőjegyen keresztül ismerünk meg, és amelyet az ítéletben más ismertetőjeggyel összehasonlítunk. [...] Ezért a testekben értelmünkkel nem a tulajdonképpeni szubjektumokat ismerjük meg, hanem a kiterjedés, szilárdság, nyugalom, mozgás stb. predikátumait. Ennek oka: érzékeinken keresztül csak a dolgok közti relációk tárulhatnak föl [...]”. (R 3921: 750, AA XVII. 345–346)

A fölbontás említése ugyan itt is utal az analitikus metódusra, ám sokkal többet is megtudunk arról, miben is áll ez. Nem is csupán arról van szó, hogy fogalmaink csakis az x dologhoz (szubjektumhoz, amely szó ebben a szövegben nem a máshol a -val jelölt logikai szubjektum-fogalmat jelenti) való viszonyuk révén kapcsolódnak egymáshoz, de ez a viszony kifejezetten az *érzetek*, illetve *érzékeink* által közvetített.

Az a bizonyos „valami általában” eszerint mégsem egészen más, mint a *Székfoglaló* szerint előttünk megjelenő *apparentia*, amelyen a logikai értelemhasználat végzi legelső, reflexív, ismeretet, azaz tapasztalatot nyújtó tevékenységét. Az x -szel jelölt minden ismertetőjegytől mint predikátumtól elvonatkoztatott általában vett dologról annyit tudhatunk, hogy az *érzékek*, illetve a *tapasztalat tárgya egyáltalán*. Nem függetlenül attól, hogy a fogalmak dologhoz való viszonyát, amelyen összevetésük alapszik, magát is az *elme* dolgokhoz való viszonya teremti.

b) A priori szintetikus ítéletek lehetősége az értelem megismerő tevékenységében

Az analitikus/szintetikus megkülönböztetés az R 4634 reflexióban inkább csak bevezetése a fő kérdésnek: hogyan jutunk *a priori* szintetikus ítéletekhez? E kérdés pontosan e szavakkal való kifejezése az, aminek Allison akkora jelentőséget tulajdonít. Érthetően, hiszen maga Kant annyiszor teszi majd fel így későbbi műveinek döntő pontjain, hogy a kritikai filozófia kulcsaként számon tartott emblematikus fordulat felbukkanását láthatjuk ebben a feljegy-

zésben. Szerencsére sokkal nagyobb hangsúly esik benne magára a kérdés értelmére: honnan vesszük tiszta, nem a tapasztalatból merített fogalmak *összekapcsolódását*? Merthogy ilyenek is vannak, s első példájuk itt is: „mindennek, ami megváltozhat, van oka” (R 4634: 771–772, AA XVII. 617).

Mármost maga a kérdésfeltevés és a neki tulajdonított jelentőség, de még a megoldás irányának kijelölése is megtalálható néhány, az 1772-es Herz-levéllel folytonosságot teremtő reflexióban is. A megelőző sorszám alatt például a következőt olvassuk. „Hogyan teremhetnek bennünk olyan ismeretek, amelyeknek a tárgyai még sohasem mutatkoztak meg előttünk? [...] minden egyes *a priori* ismeret lehetősége alkotja első és legfontosabb kérdésünket, olyan ismereteké, melyek magukban állandók anélkül, hogy magukból a dolgokból merítettük volna. Olyan kérdés ez, melynek már a fölvetése és jó megértése is valamelyest érdem”. A tiszta matematika valóban ilyen tudást nyújt, bizonyos más tudományok viszont „ha ugyanilyen tiszta eredetűek akarnának lenni, állandóan ellentmondásokba keverednének. Ezért jó, ha a megismerés *a priori* forrásait általában véve [*überhaupt*] vizsgáljuk, anélkül hogy e különbséggel bajlódnánk, s azt csak utóbb tennénk érthetővé” (R 4633: 770, AA XVII. 615–616). Jegyezzük meg, hogy „e különbség” félretevése az *ismeretforrások* olyan *általánosságához* vezet, amelyek vizsgálata a matematika megalapozását is magában foglalja. Ez az összefüggés a levélben talán nem, de a *Székfoglalóban* teljesen világos.

Egy másik feljegyzés le sem tagadhatná, hogy időben e Herz-levél közelében keletkezett, nem meglepő, hogy 1772-es keltezésű.

Az a kérdés, hogyan tudunk teljesen *a priori*, vagyis minden tapasztalattól (implicite is) függetlenül elképzelni dolgokat, s hogyan juthatunk nem tapasztalatból kölcsönzött, következőképpen *a priori* alaptételek birtokába; hogyan eshetik meg az, hogy tárgyak felelnek meg annak, ami pusztán izoláló elménk produktuma, s ezek a tárgyak alá vannak vetve azoknak a törvényeknek, melyeket mi írunk elő nekik. Hogy vannak ilyen *a priori* ismeretek, azt a tiszta matematika és a metafizika tanítja meg nekünk; ám fontos vizsgálódás szükséges ahhoz, hogy belássuk, min alapszik ennek lehetősége. Azt könnyen fölfoghatjuk, hogy egy képzet, mely maga is a tárgy okozata, megfelel neki. Ám az már nem annyira világos, hogy ami pusztán agyam szüleménye, képzetként egy tárgyra vonatkozik. Továbbá az is fölfogható, hogy a tárgyakról bennem keletkező benyomáshoz még egy másik is társul, következőképpen hogy egy képzetet a tapasztalatnak megfelelően összekapcsolunk egy másikkal. Azt azonban már nehéz belátni, hogy a megjelenített tárgyakkal önmagunktól tulajdonságokat és predikátumokat tudunk érvényesen összekapcsolni, noha tapasztalat ilyesmit összekapcsolva nem mutatott nekünk. [...] Az általában vett ismeretek

természetében kell keresnünk, hogyan lehetséges vonatkozás és összekapcsolódás ott, ahol a relátumok közül csak egy adott. [...]

A tapasztalati ismeretek nem pusztán benyomások. Még a benyomásoknál is kell valamit gondolkunk, hogy effélek keletkezhesse. Tehát mégiscsak kell lenniük olyan megismerési aktusoknak [*handlungen*], melyek megelőzik a tapasztalatot, s melyek révén az lehetséges. Ugyanígy: a tapasztalatok sohasem nyújtanak valóban általános ismereteket, mert hiányzik belőlük a szükség-szerűség. Mármint az észnek bizonyos ismerethez mégiscsak általános tételekre van szüksége. Tehát bizonyos általános ítéleteknek már a tapasztalat előtt ott kell rejleniük benne. (R 4473: 768 – módosítva, AA XVII. 564–565)

A levél nevezetes kérdésfeltevését látjuk megismétlődni, jóllehet annak lényegét, mely ott csak az utolsó sorokban csendesen lapul meg, itt sokkal nyíltabban kifejezve. Ha a képzet a tapasztalati tárgy okozata, akkor könnyen belátható köztük a megfelelés, ám nagyon is nehezen, ha a képzet „izoláló elménk” *a priori* produktuma. Ebben az esetben ugyanis a „megfelelés” abban áll, hogy „*ezek a tárgyak alá vannak vetve azoknak a törvényeknek, melyeket mi írunk elő nekik*”. Különös értéke továbbá ennek a reflexiónak, hogy két szinten vagy fokozatban is fölveti a problémát, pontosan annak megfelelően, ahogy a *Székfoglaló* szerinti reális értelemszolgáltatás *a dolgok és a viszonyok* alapfogalmait adja meg (531, 554, AA II. 393, 411). Ez tehát az ismeretek létrejöttének két fokozata, nem metafizikai értelemben vett két különböző szint. Párhuzamosan mutatja be rajtuk a vitakérdést Kant: tárgy okozta benyomások, illetve tapasztalat nyújtotta társulásuk az egyik oldalon, elménkből merített *a priori* képzetek, predikátumok tárgyakra vonatkozása, azokkal összekapcsolódása a másikon.

Van még valami ebben a szövegben, ami segít értelmezni a Herz-levelet. Az ugyanis, hogy Kant fölveti, mégpedig fontos és szükséges vizsgálódás tárgyaként, vajon *min alapszik a lehetősége* az efféle tárgyra vonatkozásnak, az túlmegy az ottani kérdésfeltevésen – ámde nem magán a levélen. Mert milyen előzetes választ ad erre itt? Általában vett ismereteink természetét, eszünk tapasztalatokat lehetővé tevő megismerési aktusait, általános ítéleteit kell kutatnunk: mondhatni az „intellektuális megismerés forrásait” egy transzcendentál-filozófiához. Vagyis a „min alapszik a lehetősége?” kérdés vezet át – az alany-tárgy „fordulat” gondolatán már túl, hiszen *annak* a lehetősége – a tiszta értelem fogalmainak és alaptételeinek „osztályba rendezéséhez”, ami a levélben egy ugrásnak tűnik. (Egy rövidke arról szóló bekezdés után, milyen megoldási kísérleteket *nem* tart Kant elfogadhatónak a problémára, amelyre utaló mondat mellelleg a reflexióból sem hiányzik.)

Mindezek után lássuk milyen választ ad Kant az R 4634-ben az *a priori* szintetikus ítéletek lehetőségének kérdésére. Ez a válasz ugyanis Allison szerint határozott szakítást jelent pontosan a Herz-levél álláspontjával, ahol Kant úgy tartotta, a tiszta fogalmak tárgyra vonatkozásához a kulcsot annak megértése rejti, hogyan alapozódnak meg e fogalmak az értelem természetében (Allison 2015, 104).

Ha bizonyos bennünk lakozó fogalmak semmi mást nem tartalmaznak, csak aminek a révén a mi részünkről lehetséges lesz minden tapasztalat, akkor ezeket a fogalmakat a tapasztalatot megelőzően és mégis teljes érvényességgel kimondhatjuk mindenről, amibe valaha is beleütközhetünk. Így hát bár nem az általában vett dolgokra érvényesek, ám mégis mindenre, ami nekünk valaha is tapasztalat által megadhat, mert azokat a föltételeket tartalmazzák, melyek e tapasztalatokat lehetségessé teszik. Az ilyen tételek nem a dolgok, hanem a tapasztalat lehetőségfeltételét fogják tartalmazni. Azok a dolgok azonban, melyekkel nem szolgálhat tapasztalat, számunkra semmik [*vor uns nichts*]; tehát bár praktikus szándékkal nagyon jól használhatjuk általános tételekként az ilyen tételeket, ám általában véve a tárgyról való gondolkodás [*speculation*] elveiként nem. (R 4634: 772, AA XVII. 618)

Úgy gondolom, nagyon jól mondja Allison, hogy ami a tapasztalat által megadhat, az „részhalmazát” (*subset*) alkotja az általában vett dolgokénak. Továbbá abban is igaza lehet, hogy a tapasztalat lehetőségfeltételeivel szemben a dolgoké az volna, amely nélkül létezésük nem gondolható el (Allison 2015, 105). Csakhogy teljességgel a *Székfoglalóé* mind az előbbi gondolat, ahogy a II. résznek már a világfogalmakról szóló 1. fejezetében kiderült, mind pedig az utóbbinak még a szóhasználata is, miként azt a 3.B. alfejezetben a korlátozó módszer elvének megfogalmazásában láthattuk. Értelmi fogalomról mint alanyról érzéki állítmány csak az alany megismerésének feltételét jelenti ki, nem elgondolhatóságát általában, nem magának a tárgynak a lehetőségfeltételét (555–557, AA II. 411–413).¹⁰⁵

Térjünk azonban rá az első két mondatban található pozitív állításra, amely valóban mintha már a transzcendentális dedukció vázlata lenne. Allison szerint ez azért túlzás, mert annak éppen az itt feltételes formában megfogalmazott állítás feltételét kellene bizonyítania. *Ha* bizonyos „bennünk lakozó” fogalmak azokat a föltételeket tartalmazzák, melyek révén *a mi*

¹⁰⁵ Éppen ezért a *vor uns nichts* kifejezésnek nem egészen felel meg a *für mich nichts sein* a transzcendentális dedukció feltételes állításában, mely szerint „legalábbis az én számomra nem léteznék” a képzet, ha nem kísérhetné a „Gondolkodom” (Kant 2004a, 145, B131–132). Nem azért, mert Kant ekkoriban még nem dolgozta ki az appercepció doktrínáját (vö. Allison 2015, 105), hanem mert ezek a kifejezések, ahogyan itt, úgy máshol is (leggyakrabban a *für uns nichts* alakban) olyan – intelligibilis, talán valóban nem létező, talán igen – tárgyakra utal, amelyek a *lehetséges tapasztalatban* nem adatnak meg számunkra, noha *gondolhatjuk* őket.

részünkről lehetséges minden tapasztalat, akkor ezek a fogalmak érvényesek mindenre, ami nekünk tapasztalat által megadhat, amibe „valaha is beleütközhetünk”, vagyis *a tapasztalat tárgyaira*. Mármost *maga* ez a feltételes kijelentés pontosan egyenértékű azzal az alapvető „kopernikuszi” tétellel, amelyet szintén a *Székfoglaló* módszertana kapcsán idéztünk fel: „a tapasztalat egyáltalán mint *tapasztalat* [*Erfahrung überhaupt*] lehetőségének feltételei egy-szersmind a *tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének feltételei is*” (Kant 2004a, 189, A158/B197). Ez az igazán radikális gondolat, hogy tudniillik „a tárgyak alá vannak vetve azoknak a törvényeknek, melyeket mi írunk elő nekik”, ahogy az 1772-es reflexióban, de a Herz-levélben is láthattuk.

Kant azonban már tovább is kérdez, pontosan a kijelentés feltételének, a „min alapszik a lehetősége?” irányában:

Mármost hogy kinyomozzuk, miféle fogalmak is azok, melyeknek szükségképpen meg kell előzniök minden tapasztalatot, s melyek révén az lehetséges [...], ahhoz elemeire kell bontanunk az általában vett tapasztalatot [*Erfahrung überhaupt*]. Minden tapasztalatban van valami, ami által a tárgy adatik nekünk, és valami más, amin keresztül azt elgondoljuk. Vegyük a föltételeket, melyek az elme tevékenységeiben rejlenek, melyek révén egyedül adathat a tárgy, s akkor a tárgyról valamit *a priori* ismerhetünk meg. Vegyük azt, aminek a révén az a tárgy egyedül elgondolható, s akkor minden lehetséges tárgyról is megismerhetünk valamit *a priori*. Hiszen csakis ezáltal válik számunkra valami tárggyá vagy tárgyról szóló ismeretté. (R 4634: 772, AA XVII. 618)

A felbontás, a fogalomelemzés módszerét az általában vett tapasztalatra alkalmazni annyit tesz, mint a „bennünk lakozó” fogalmakat kutatni, amelyek a „mi részünkről” lehetőségessé teszik a tapasztalatot, vagyis az *elme tevékenységeiben* rejlő feltételeket feltárni. Úgy találtuk (II.3.A.), az analitikus módszernek ezt a sajátos alkalmazását éppen a *Székfoglaló értekezés* mutatja be először.

Hogy a tárgyak adódásának *a priori* érzéki feltételei is fogalomnak minősülnek itt, az Allison szerint megfelel a disszertáció szóhasználatának és a transzcendentális analitikáénak is. Ez, valamint az is megegyezik a II. részben adott értékelésünkkel, hogy felhívja a figyelmet az elme aktivitásának szerepére az érzékiség esetében is, midőn az érzékiség két formája mint „elmébe oltott törvény” szerint lépnek az érzetek a mellérendelés viszonyába. (530, AA II. 392; Allison 2015, 106, 43. lj., 107). Sőt, az utóbbit a reflexió maradék két bekezdése közül az elsőből éppen azt igazolandó tartja fontosnak kiemelni, hogy Kant ennyiben még a *Székfoglaló* nyomdokain jár. Eszerint a jelenségeknek anyaguk, vagyis az érzetek mellett „van

formájuk is, a szubjektumunkban rejlő alapjuk, melynek a révén mi vagy magukat a benyomásokat, vagy azt, ami nekik megfelel, elrendezzük [*ordnen*], és minden részüknek kijelöljük a helyét. Ez nem lehet más, mint olyan tevékenység, melyet bár természetesen a benyomások váltanak ki, ám mégis önmagáért véve megismerhető” (773 – módosítva, AA XVII. 619). Mindazonáltal a disszertáció alapján e kijelentéseket úgy kell értenünk, hogy az aktivitás mindig az értelemé, akkor is, amikor „mi” *elrendezzük* a benyomásokat és *kijelöljük* a helyüket a jelenségek szemléleti formája „révén”.

Végül az utolsó bekezdésben pontosan arról esik szó, hogyan járul hozzá az értelem *cselekvése* a jelenségekről való *a priori* ismereteinkhez.

(Ha valamit elhelyezünk a térben vagy az időben, akkor cselekszünk; ha egymás mellett és egymás után helyezük el, olyankor összekapcsolást végzünk. Ezek a cselekvések csak eszközök azoknak a helyeknek a megalkotásához; ám külön is szemügyre vehetjük őket; ha egyfélét többször is tételezünk, vagy ha egy cselekvésben egyszersmind a másikat is tételezzük, akkor ez olyanfajta cselekvés, melynek révén a jelenségek szabályai szerint tételezünk valamit, ahol is ennek a tételezésnek meg kell, hogy legyenek a saját különös szabályai, melyek különböznek a formai feltételektől, ahogyan tudniillik azokat a jelenségek tekintetében meg kell szabnunk.) (R 4634; uo. – módosítva)

A tapasztalathoz az elmének két különböző fajta cselekedetére és azok saját szabályaira van szükség: az egyik elhelyezi a jelenségeket térben és időben, a másik összekapcsolja őket ugyanott. Utóbbiak közül Allison leginkább az ok és okozat közti összefüggést olvassa ki, magam hozzátenném még a számét (mennységét) is.

A lényeg mindenesetre az, hogy Allison álláspontja szerint ez a reflexió tanúsítja először: Kant megtanulta az elsőt a két „alapvető lecke” közül. Nevezetesen azt, hogy „az értelem tiszta fogalmai csak annyiban nyújthatnak ismeretet tárgyakról, amennyiben érzéki szemléletre vonatkoznak, ami a megismerést határozottan a lehetséges tapasztalat tárgyra korlátozza”. Mindez állítólag elválaszthatatlan a „szintetikus *a priori*” lehetőségéről adott leírástól – jóllehet a passzus első, technikai-terminológiai fele után, e valóban lényegi kérdés tárgyalásakor a másodikban, elő sem fordul a ‘szintézis’, ‘szintetikus’; marad az „összekapcsolás”, az „elme tevékenysége, cselekvése”. Allison szerint továbbá Kant itt semmi jelét nem adja annak, hogy eljutott volna a tiszta értelmi fogalmaknak a Herz-levélben említett elrendezéséhez, sem annak, hogy az ott e fogalmak tárgyra mint olyanokra (általában) vonatkozásáról felvetett problémát megoldotta volna. Ellenkezőleg: „Kant az R 4634-ben fölalta végső

erőfeszítését arra, hogy az ontológiát az értelem természetének analízisében alapozza meg, és e szabályoknak, azaz fogalmaknak az érzékileg adottal való összekapcsolása révén döntő lépést tett a *Kritika* nézete felé” (Allison 2015, 107).

Hogy a *Székfoglaló értekezés*ben Kant ezt az összekapcsolást (a szétválasztáson túl, épp annak következtében), valamint a *tiszta fogalmak* alkalmazásának, sőt egyáltalán ismeretüknek *tapasztalatra korlátozását*, nemhogy már megtanulta, de – ha nem is igazán explicit módon, ám gondos olvasást feltételezve – egyenesen *tanítja*, azt az előző rész után nem kell bővebben fejtegetni. Elengedhetnénk azt a kérdést is, hogy ugyan miért kellene éppen ebben a feljegyzésben részletesen számot adnia a fogalmak Herz-levélben beharangozott elrendezéséről. Ám jó alkalmat teremt ismét rögzíteni, hogy az értelmi fogalmak feltárásának (természetesen továbbra is fennálló) terve sokkal többről szól, mint a filozófus ekkortájt vallott nézeteiről: tudniillik az egész kanti rendszerről. Mert hát a *Kritika* híres kijelentése, mely szerint „az ontológia büszke neve át kell adja helyét a tiszta értelem pusztá analitikája szerény megnevezésének”, pontosan azt jelenti, hogy az ontológia transzcendentális filozófia néven a metafizika rendszerének első része lesz, az értelem és az ész tárgyra általában vonatkozó fogalmait és tételeit vizsgálván (Kant 2004a, 265, 656–657, A247/B303, A845–846/B873–874).

B) A duisburgi hagyaték

A másik lecke a következő volna: abból, hogy a szemléletben adott dolgok szükségszerűen összhangban vannak a szemlélet *a priori* formáival, még nem következik, hogy az értelem feltételeinek is megfelelnek. Allison szerint Kant ezt ekkor még nem „tanulta meg”, az R 4634 inkább csak párhuzamot mutat fel a két képesség működésmódja között (Allison 2015, 108, 112). Összekapcsolásuk és a jelenségek értelmi fogalmaknak való szükségszerű megfelelése mellett majd a duisburgi hagyatékban érvel, amely harmincoldalas szövegnek ezért külön alfejezetet szentel a könyvében. A két részre osztott vizsgálódás első része foglalkozik azzal a felismeréssel, hogy a tiszta szemléleti formák csak szükséges, ámde nem elégséges feltételét adják az *a priori* szintetikus ismereteknek, és hogy az értelem *a priori* törvényei és elvei szintén szükségszerű feltételei a tapasztalat lehetőségének – állítólagos ellentétben a *Székfoglaló*val. A második rész tárgya az ennek bizonyítását megalapozó, a szövegegyüttesben valóban újdonságként felbukkanó appercepció, illetve az appercepció egysége. Allison önmagában kitűnő elemzéséhez legfeljebb egy-két apró kiegészítem lehet.

Mivel azonban itt a *Székfoglaló értekezés* megítélése a kérdés, amelyre egyrészt több explicit utalás, másrészt – a II. rész tanulmányai felől nézve – szinte folyamatos vonatkozás van jelen, ezért ismét kirajzolódik az ellentétünk Kant gondolati útjának megítélését illetően.

a) Az „objektivitás érv” és jelenléte a Disszertációban

A duisburgi hagyaték azért jelent radikális szakítást a *Székfoglaló* álláspontjával Allison értelmezésében, mert bár a disszertáció is megkülönbözteti a puszta észleletet a tapasztalattól és megállapítja az értelem szerepét abban, hogy az előbbtől az utóbbihoz jussunk, de azt szerinte csupán a logikai használatnak tulajdonítja, az értelem reális használata (és tiszta fogalmai) a *noumenonok* megismerésére van „főnntartva [*reserved*]”. Most viszont az értelem az időre vonatkozóan gyakorolja konceptualizáló funkcióit: „A szubsztancia, ok és egész fogalmai tehát csak arra szolgálnak, hogy minden realitásnak kijelöljük a helyét a jelenségben, amennyiben mindegyik egy olyan időfunkciót vagy idődimenziót jelenít meg, amelyben az észlelt tárgynak meg kell határozatnia, tehát a jelenségből tapasztalattá kell válnia” (R 4682: 804 – módosítva, AA XVII. 669). A jelenségek időbeli helye, tartama, együtt- vagy egymás után létezésük nem határozható meg pusztán az időre vonatkozóan, hanem csakis az értelem dolgokat és állapotaikat összekapcsoló szabályai segítségével (Allison 2015, 111–112).

Általában elmondható, hogy e „második lecke” elképzelése ismét a *Székfoglaló* félreértéséből fakad. Láthattuk, hogy a disszertáció szerint a tiszta értelmi fogalmakat csakis a tapasztalat révén ismerhetjük meg (még ha van is számukra azon túl másféle használat is „főnntartva”), és a tapasztalatban való alkalmazásuk rászorul az érzéki feltételek (elsősorban az idő) „kisegítő képzeletére”. Csakhogy fordítva is: ez utóbbiak is csak szükséges, de nem elégséges feltételei magának az érzéki világnak és egyáltalán minden tárgy szemléletének, fogalma adatokból való megalkotásának, más fogalom alá rendelésének. Maga Allison toldja meg fenti mondandóját azzal, hogy az értelem efféle hozzájárulása intellektuális szemléletünk hiányának következménye, idézve Kant kéziratából: „Ha intellektuálisan szemlélnénk, akkor nem volna szükség az apprehenzió címszavaira ahhoz, hogy egy dolgot elképzeljünk” (R 4677: 793, AA XVII. 658) – ám nem említve (habár nyilván nem is tagadva), hogy ez szintén egyik alapvetése értekezésének is. Ráadásul az idézet folytatása kifejezetten hangsúlyozza fogalmi gondolkodásunknak a „diszkurzivitás tézisből” származó *általánosságra* utaltságát. „Mármost a jelenséget egy funkció alá kell besorolni, az alá nevezetesen, amely segítségével az elme diszponál [*disponirt*] a jelenség fölött, mivel különben semmire sem bukkannánk

benne, ami általános érvényű lenne” (uo.). Allison is kiemeli ennek fontosságát, amivel rendre (és joggal) összekapcsolja, hogy itt a minden észlelő ítéletére érvényes szabály „normatív” követelményére is gondolnunk kell.

Több más fontos mozzanat mellett ez is megjelenik (vagy inkább végig jelen van) a szöveg legelső darabjának elején, melyet interpretációjához Allison alkalmasnak talál hosszabban idézni.

Az általában vett jelenség elvei pusztán formaiak, vagyis az idő elvei.

A jelenségek expozíciójának *principiuma* szolgál alapul annak általában vett expozíciójához, ami számunkra megadatott. Annak az expozíciója, amit elgondolunk, pusztán a tudaton alapszik, annak az expozíciója azonban, ami akkor adatik számunkra, ha az anyagot mint meghatározatlan valamit vesszük szemügyre, azon nyugszik, ami a képzetek (érzetek) közti minden reláció és összefűzés [*Verkettung*] alapja is. Az összefűzés nem a puszta jelenségen alapszik (ahogy a jelenség alapja sem a puszta érzeten, hanem belső formai elveken), hanem az elme belső cselekvésének képzete, azé a cselekvésé, melynek során az elme képzeteket fűz össze, nem pusztán egymás mellé helyezvén őket a szemléletben, hanem úgy, hogy az anyag szerint vett egész alkosson. Itt tehát nem olyan egységről van szó, amelyben, hanem olyanról, amely által hozunk létre valami egyet a különfélekéből, következésképp valamiféle általánosérvényűségről. Ezért nem formákon, hanem funkciókon alapulnak a jelenségek közötti relációk. A jelenségek expozíciója tehát annak az alapnak a meghatározása, amelyen a jelenségek körében az érzetek közti összefüggés nyugszik. (R 4674: 778–779 – módosítva, AA XVII. 643)

Allison öt pontban foglalja össze az itt mutatkozó és határozottan *A tiszta ész kritikája* irányába mutató megkülönböztetéseket. A mi feladatunk az, hogy esetükben is rámutassunk az előzményekkel való szoros kapcsolatra. Először is, az expozíciót illetően utal a *Kritika* vonatkozó helyeire (ahogy mi is tettük a II.3.A.b. szakaszban), ám azzal megtoldva, hogy míg ezen általában egy fogalom megvilágítását, megtisztítását (*clarification*) érti Kant, a „jelenségek expozíciója” annak tisztázását célozza, *mi szükséges adott jelenségek tárgyra vonatkozásához*. Másodszor pedig, ez utóbbinak, vagyis tulajdonképpen a lehetséges tapasztalat alapjai meghatározásának két oldala van: annak „általában vett” expozíciója, amit elgondolunk, illetve ami számunkra adatik (Allison 2015, 113, 54. lj., 114). Nos, nemcsak erről a kritikai elkülönítésről mondhatjuk el, hogy a *Székfoglaló* az első egyértelmű megjelenése, de annak expozícióiról is megállapítottuk, hogy az analitikus módszer fogalmakról *képességekre* való kiterjesztésének gyümölcsei (lásd II.3.A.c.).

Itt azonban jelentkezik a következő két megkülönböztetés kiemelt idézetünkben. A képzetek, speciálisan az érzetek relációjának, „összefűzésének” alapja „az elme belső cselekvésének képze”, amely nem pusztán *egymás mellé helyez* a szemléletben, hanem egy *egészet alkot*; másrészt: ez olyan egység, amely *által* létrehozunk valami egyet a különféleléből, nem pedig *amiben* tesszük ezt. S Allison ismét hozzáteszi, hogy Kant messze túlmegy a disszertáción mind azzal, hogy az utóbbi egységet immár nem tartja elégségesnek az egyetlen térben és időben való világban összekapcsolódó jelenségek megismeréséhez, mind azzal, hogy az előbbi egység viszont, melyben a jelenségeket szabályvezérelte elméműveletek kötik össze, általánosérvényűséget biztosít (Allison 2015, 114–115). Ezzel szemben a *Székfoglaló értekezés* legizgalmasabb nyitva maradt kérdései és részleges válaszai pontosan az „elme belső cselekvéseire” mint az metafizika fogalmaira vonatkoznak. Vizsgálatuk során megtudtuk, miért és miként („elvontakoztató”) *képzetek* egyáltalán, továbbá hogyan jönnek létre általuk tapasztalatok és végső soron (a *commercium* fogalma révén) maga az *egész világ*. Ami pedig az utóbbi megkülönböztetést illeti, az sehol sem világosabb és hangsúlyosabb, mint a disszertációban. Általában: „Az (emberi) tiszta szemlélet nem egyetemes, azaz logikai fogalom, *amely alá* foglalva, hanem egyedi képzet, *amelybe* befoglalva gondolunk minden lehetséges érzékelhető tárgyat, s az ezért tartalmazza a tér és az idő fogalmát”. Külön-külön: „minden valóságos dolgot az időbe belehelyezve fogunk föl, nem pedig az idő általános fogalma, mintegy közös jegy *alá* foglalva”; „*A tér fogalma egyedi képzet*, mely mindent *magába* foglal – nem pedig elvont és általános fogalom, mely mindent *maga alá* foglal” (536, 538, 543, AA II. 397, 399, 402 – Kant kiemelései). S persze nem kevésbé világos ez magában *A tiszta ész kritikájában*: „minden fogalmat úgy kell elgondolnunk, mint valamiféle képzetet, mely [...] végtelenül sok képzetet rendel *maga alá*; ám egyetlen fogalmat (mint olyat) sem gondolhatunk el oly módon, mintha önmagán *belül* tartalmazná e végtelenül sok képzetet. A teret azonban pontosan így gondoljuk el [...]” (Kant 2004a, 79–80 – módosítva, B39–40; lásd még uo. 148, lj., B136, lj.). Az általánosérvényűség kérdéséről alább bővebben lesz szó.

Végül azzal kapcsolatosan, hogy Kant itt az értelmi fogalmakra inkább preferálja a ‘funkció’ szót, míg az érzékiség esetén megmarad a ‘forma’, szintén jogosan hivatkozik Allison a *Kritikára* is, és még inkább arra, hogy ez jobban kiemeli az értelem aktív természetét (Allison 2015, 115). Ám az utóbbi kifejezést és változatait is nyilvánvalóan bőven használja Kant az értelem fogalmaira és alaptételeire a fő műben, miközben éppenséggel előfordul itt is: ismereteink „formai különbsége”, hogy „vagy szemlélet, vagy fogalom. Az előbbi annyiban a tárgyé, amennyiben az adott, az utóbbi pedig amennyiben elgondoljuk. A szemlélet képességét érzékiségnek, a gondolkodását értelemnek nevezzük” (R 4675: 786, AA XVII.

650–651). Megfordítva pedig nem szükséges tovább ecsetelni az értelmi fogalmaknak a disszertáció szerinti aktív szerepét a tapasztalatban.

Különösen tanulságos, ahogy Allison összegzi a passzus értelmezését. Az értelem funkcióit illetően a duisburgi hagyatékot csupán az választja el a *Kritikától*, hogy itt Kant „még nem jutott el határozott nézetéhez az ítélet formáiról”. Az értelmi funkciókat a három viszonykategóriával (szubsztancia-akcidens, alap-következmény, kölcsönhatás) azonosítja, és a szöveg zömét azon kísérletei teszik ki, hogy bizonyítsa ezek szükségszerű feltétel voltát az empirikus megismerésben (Allison 2015, 115). Bár később kiegészítjük majd ezt azzal, hogy szó van azért itt mennyiségről, az érzetben adott realitásról és posztulátumokról is, a lényeg valóban az, hogy Kant az értelmi funkciók vagy formák határozott és teljes sorának, illetve *rendszerének kialakításán dolgozott*, ahogyan azt (igaz sokkal korábban) Herznek ígérte. Ez láthatóan messze nincs készen, miközben az említett bizonyítás célja, a *fogalmak tárgyra vonatkozásának alapvető mikéntje*, tudniillik *lehetőségfeltétel* voltak – végig adott.

Az érzékiség és az értelem radikális szétválasztásából fakadó problémára ily módon adott választ e reflexiókban Allison már a Sematizmustannal látja – teljes joggal – egybeesőnek. Jóllehet a képzelőerő témája nélkül, de Kant mégiscsak azzal foglalkozik: hogyan, milyen érzéki feltételek mellett, milyen időmeghatározás révén alkalmazatók az értelem tiszta fogalmai jelenségekre? „Ez a probléma nem létezett Kant számára a *Disszertációban*, mivel ott azzal törődött, hogy az értelem fogalmait távol tartsa az érzékivel való fertőzéstől” – szembesülünk közben ismét a szerencsétlen megítéléssel, majd a következő, szintén hosszabban elemzett idézetet választja Allison Kant álláspontjának tömör kifejezéseként.

Ha x , ami a objektív feltétele, egyszersmind b szubjektív feltétele is, szintetikus állítás születik, amely csak korlátozottan [*restrictive*] igaz. Például: mindennemű létezés valami szubsztanciához tartozik; minden, ami történik, egy sor tagja, minden, ami egyszerre van, pedig valami egészé, melynek részei kölcsönösen meghatározzák egymást. x az idő, melyben meghatározatik az, ami történik, annak szubjektív feltétele, hogy azt, ami történik, az értelmi fogalomban csak valamely ok következményeként gondoljuk el. Ez a szubjektív feltétel egy ennek a viszonynak megfelelő értelmi fogalom specifikálásának a föltétele. (R 4675: 787 – módosítva, AA XVII. 652)

A már máshonnan is ismerős jelölés végig jelen van a harmincoldalas szövegben, és gyakran nehéz megfejtetni az egyes betűk jelentését. Például az x lehet empirikus tárgy, szemléleti (matematikai) konstrukció vagy érzéki feltétel is, ahogyan itt szerencsére meg is nevezi Kant. Az, hogy x a -nak „objektív feltétele” Allison szerint feltehetőleg azt jelenti, hogy a logikai

szubjektum csak érzéki vagy szemléleti *adat* révén mutatkozik meg a tapasztalatban. Ugyanakkor a „szubjektív” feltételen az „érzékit” értve megállapítja, hogy *x* a példák alapján a viszonykategóriákkal azonosítható *b* jelenségekre alkalmazásának szubjektív/érzéki feltétele, ami pontosan az a funkció, amit a kategóriák sémáinak a *Kritika* tulajdonít. Idézi is a Sematizmus-fejezet egyik olyan mondatát (a legutolsót), amely a *realizálást* és a *restrikciót* egyaránt tartalmazza (Kant 2004a, 182, A147/B187) – miként mi is tettük a *Székfoglaló* módszertanának vizsgálata végétével (lásd II.3.B.e.). A kategóriák sémáinak másik funkciója ugyanis a szóban forgó szintetikus ítéletek érvényének korlátozása a jelenségekre, és ez éppen annak következménye, hogy *x* szubjektív, azaz érzéki feltétele *b*-nek. Allison pontos megfogalmazása szerint tehát: a sémák realizáló funkcióját az magyarázza, hogy a kategóriák alkalmazásának feltételeit nyújtják, megszorító funkciójukat pedig az, hogy ez az alkalmazás – idővonatkozásuk folytán – a jelenségekre korlátozott (Allison 2015, 116–118, 62. l.).

Másfelől viszont a *Székfoglaló értekezés*ben sem csupán egyszerűen tiltott Kant attól, hogy a tér és az idő „vonatkozásait érintő” sarktételeket egy értelmi fogalomról „objektív érvénnyel” állítsunk, hanem az e tiltást kétszer is kimondó elvekben egyúttal mint olyan feltételt jelöli meg ugyanezen sarktételeket, amely nélkül az adott *értelmi fogalom érzéki*leg nem megismerhető. Fel tudtuk tárni az elvet tovább tagoló formulákban és azok példáiban a sematizmus mindkét funkciójának meglétét. A disszertációban a hasonló értelmű *adstringere* az érzékiség feltételeire (vagy legalábbis az időre) való korlátozás egyik szava, mégpedig nemcsak a szemléletünkre, hanem értelmünk fogalmaira nézve is (535, 556, AA II. 396, 413, illetve 557, 559, 561, AA II. 414–416). Az a műre jellemző szóhasználat, hogy az érzéki feltételeknek „alávetett” (*subiicis*) értelmi fogalmakról „objektíve” (azaz „általános jelleggel”, vagyis a dolgokra „magukra” nézve is) nem tehetünk állítást, valóban ellentmond a most vizsgált töredékben is megjelenő terminológiának. Ám a jelenségvilág törvényeinek igazságát nem vonta kétségbe az, hogy nem büszkélkedhettek az ‘objektív’ kifejezéssel, „az időnek való alávetettség teljes mértékben igaz [...] azokra a törvényekre, amelyek az emberi értelmet megkötik és korlátozák [*adstringitur et limitatur intellectus humanus*]” (561, AA II. 416). Másfelől pedig a duisburgi hagyatékban is rögtön visszatér a szó korábbi jelentése, amint Kant felidézi – nem mást, mint pontosan a *disszertáció redukciós elvét*! „Egy szintetikus állítás, amely minden dologra általában véve érvényes, hamis, és pedig általánosan hamis, ha az alanya [*subiect*] tiszta értelmi fogalom. Kivéve, ha nem objektíven (feltétlenül) kívánjuk érvényesnek tekinteni, hanem az észhasználat szubjektív megszorítását [*restriction*] figyelembe véve” (R 4683: 804, AA XVII. 669).

Figyelemre méltó Allison azon észrevétele is, mely szerint az x -szel azonosított időn nem a belső érzék üres formáját kell érteni, hanem jelenségek időbeli viszonyait, azaz a dolgok szabályszerű viszonyait az időben tekintve – amelyeket Kant a *Kritikában* „transzcendentális időmeghatározásokként” a kategóriák sémáinak nevezett. Ismét a transzcendentális sémák egy lényegi funkciójára lel tehát abban, hogy a viszonyfogalmak jelenségekre alkalmazásához szükséges időbeli relációk x által „specifikáltatnak” (míg üres forma nem képes semminek sem meghatározásaként funkcionálni). A „specifikáció” kifejezést lényegében a későbbi sémával azonosítja azon a helyen is, ahol egy a sematizmus sajátos problémájára utaló további fogalom található. „Minden szintetikus állításra jellemző valamiféle homogenitás, noha látszik, hogy az egyik fogalom intellektuális, a másik empirikus. Az expozícióban homogének. Ehhez csak az kell, hogy a fogalom helyett a specifikációját vegyük” (R 4683: 805, AA XV VII. 669). A *Kritika* fogalmai szerint ugyanis az érzéki jelenségek a tisztán értelmi fogalmak alá transzcendentális séma közvetítésével rendelődnek, amely „homogén”, „egyenmű” mind a jelenségekkel, mind a tiszta (nem temporalizált) kategóriával, nem lévén más e séma, mint az utóbbinak érzéki (időbeli) kifejezése (Allison 2015, 118–119; Kant 2004a, 175–176, A138–139/B177–178).

Mármost ami az időmeghatározásokat illeti, éppen ilyenek képezték a *Székfoglaló* módszertani elve szerinti kétes állítmányokat, illetve az értelem tiszta predikátumai alatt minden további nélkül megengedett alanyokat. Továbbá ott sem a puszta forma „specifikálta” az időviszonyokat, az csak (szükséges, de nem elégséges) feltételként szolgált a mellérendelés és alárendelés számára, míg ezek az elmeműveletek azok, amelyek ilyen vagy olyan módon meghatározzák az időt. Mégpedig a tiszta értelmi fogalmak szerint, melyeket éppen ezért megismerhetünk ezekben az időmeghatározásokban. (És csakis bennük, hogy a korlátozásról se feledkezzünk el, hiszen az említett „homogenizálásra”, vagyis az értelmi fogalmak szubjektív-érzéki megszorítására szinte utasít minket a disszertáció redukciós elve.) Ez pontosan az a kritikai gondolat, hogy az értelmi fogalmak funkciója az időviszonyok létrehozása, melyhez a szemléleti forma anyagként szolgál. Valahogy így: „A tapasztalat megértett észlelet. Akkor értjük azonban meg, ha az értelem valamely címszava alá tartozóként alkotunk róla képzetet. A tapasztalat az értelmi fogalmaknak az adott jelenségek révén történő specifikációja. A jelenség az anyag vagy a szubsztrátum” (R 4679: 799 – módosítva, AA XVII. 664).

Úgy gondolom tehát, hogy amit Allison e reflexiócsoport „objektivitás-tézisének” nevez, hogy ugyanis a viszony kategóriái egy objektív időrend szükséges feltételei, annak épp a lényege megvan már a *Székfoglaló értekezésben* is. Az érzéki világ dolgai és igazságai a tiszta

értelmi fogalmak alá tartoznak, amennyiben ez utóbbiak mint elmeműveletek hozzák létre a jelenségek, pontosabban az *apparentiák*, illetve (egy a tapasztalaton belüli második szinten) a *phaenomenonok* közötti (időbeli) viszonyokat – még ha az ‘objektív’ szót nem is ezekre használja ott még Kant, és nem is a három későbbi viszonykategóriát emeli ki példáiban.

Ugyanakkor pontosan ez utóbbi fogalmaknak az appercepció egységében való megalapozását tekinti Allison a duisburgi hagyaték másik, az elsővel szorosan összefüggő szálának, s ez valóban új gondolatnak tűnik a disszertációhoz képest.

b) Az appercepció és egysége

Az *appercepció*, amely mostantól lesz a kanti filozófia egyik központi terminusa, Allison megfogalmazásában az öntudat formája, önmagunknak mint gondolkodónak a tudata. Magában foglalja a gondolkodás aktusának, tartalmának és alanyának mint *res cogitans*nak a tudatát (Allison 2015, 121). Alapvető sajátja az appercepciónak az *egysége*, és szerinte Kant ezekben a reflexiókban erre fókuszál. Leginkább explicit megfogalmazása a következő: „Minden appercepció feltétele a gondolkodó szubjektum egysége. Ebből következik (a különféle) valami szabály szerint és egy egészben való összekapcsolása, mert a funkció egységének az alá- és a mellérendeléshez egyaránt elégségesnek kell lennie” (R 4675: 787, AA XVII. 651). E kijelentés, pontosabban az első mondat és a rákövetkező „Ebből [*daraus*]” szó kérdéses utalása (az egységre vagy pedig az előző mondat egész tartalmára) különféle értelmezéseknek adott tápot, melyek megítélésében érdemes és tanulságos is Allisont követnünk.

Bizonyos, „ontológiaiainak” nevezett interpretációk (Wolfgang Carl, Alison Laywine) szerint Kant ekkor még a szubjektum (mint szubsztancia) egységében vélte a sokféleség szabály szerinti összekapcsolását megalapozni, oly módon, hogy a három viszonykategóriával a képzetek és a *res cogitans* közötti reláció megragadásának módjait jellemzi. Ez tehát valamiféle ontológiai reláció volna a „gondolkodó dolog” mint szubsztancia és annak gondolatai, elméjének állapotai mint akcidensek között. Az Allison által preferált „episztemológiai” interpretáció szerint viszont a gondolatok egymás közötti logikai, illetve fogalmi relációjáról (alá- vagy mellérendeléséről) van szó. Sőt, úgy találja, jöllehet Kant még nem jutott el a kategóriák és a megfelelő ítéletek logikai formájának teljes táblájához, *e megfelelő eszméjéhez* (legalábbis a viszonykategóriák esetében) már igen.

Lássuk most először azokat a szöveghelyeket, amelyekre az ontológiai értelmezés hívei hivatkoznak, illetve Allison ellenvetéseit! A legelső reflexió vége felé található három részletről van szó, amelyekből a kontextus, valamint a további tárgyalás kedvéért kissé bővebben idézek.

x az objektum. Ez konstrukció esetén *a priori* adathat, az expozícióban azonban [...] a szubjektumban található feltételek ismerhetők meg *a priori*, azok a feltételek, amelyek között *a* egyáltalán valami objektumra, vagyis valami reálisra vonatkozhat. Ez az objektum csakis a saját viszonyai szerint képzelhető el, és nem más, mint maga a szubjektív képzet (a szubjektumé), ám általánosítva, mert Én vagyok minden objektum eredetije [*das original*]. Tehát az összekapcsolás [*coniugation*] mint funkció teszi egy szabály exponensét.

[...]

Az appercepció három funkciója az, amire állapotunkat általában elgondolva rátalálunk, és amelyek alá minden jelenségnek tartoznia kell, azért, mert önmagában a jelenségben nincsen szintézis, ha az elme azt nem fűzi hozzá, vagy a jelenségek adataiból nem alkotja meg. Az elme tehát önmaga az ősképe [*Urbild*] egy ilyen eredeti és nem levezetett gondolkodás általi szintézisnek.

[...]

[szintetikus ítélet esetében] *b* vagy arra a módra vonatkozik, ahogy *a* tárgy *a priori* (objektíve) a szemléletben vagy *a posteriori* a tapasztalatban adott, vagy *a priori*, de az appercepció szubjektív észlelésében adatik. Ez utóbbi csak az észlelés eseteire áll, és pedig az észlelésben benne rejlő szintézisre, vagyis a viszonyra. Az appercepció önmagunknak mint gondolkodó szubjektumnak az észlelése egyáltalán [*überhaupt*].

Az appercepció a gondolkodás tudata, vagyis a képzetek tudata, ahogyan az elmében tételeztetnek. Így hát három exponens van: 1. a szubjektumhoz való viszonyé, 2. a következmények egymás közti viszonyáé, 3. az egybevevése. *a* meghatározása az appercepció e mozzanataiban az e gondolati aktusok valamelyike alá történő aláfoglalás; az ember [... az *a* fogalmat] a gondolkodás általános műveleteinek egyike alá foglalja, melyek segítségével az egy szabály fennhatósága alá kerül. Az effajta tétel egy szabály elve, azaz annak elve, ahogyan az értelem a jelenséget megismeri, az az elv, amelynek révén a jelenség objektív valaminek vétetik, olyasminek, amit önmagában gondolunk el, függetlenül az egyediségtől, melyben adva volt. (R 4674: 781–783 – módosítva, AA XVII. 646–647)

Amit mindebben az ontológiai interpretációt alátámasztónak vélnek annak szószólói, az az első részletben a zárójeles szubjektum képzetére utalás és a harmadikban a szubjektumhoz való viszony, továbbá a másodikban az elme mint „ősképe”, illetve „állapotunk” említése.

Allison még azt is megengedi, hogy ezen értelmezés képviselői megerősítve hihetik álláspontjukat ama „tény” által, hogy Kant ekkoriban „még elkötelezett a racionális pszichológiának mint a metafizika egyik ágának legitim volta iránt”. E tan ugyanis arra vállalkozik, hogy a lélek fogalmának analíziséből levezesse annak immaterialitását, egyszerűségét és azt a „belső egységet”, amely a szóban forgó értelmezés alapja (Allison 2015, 121, 125). Arra a másfél oldalnyi latin nyelvű szakaszra hivatkoznak ezzel valamennyien, amellyel a duisburgi hagyaték zárul.

Mindazonáltal nem tartja meggyőzőnek ezt az értelmezést, hanem mást javasol. Először is Kant e töredékekben (akárcsak máshol) a ‘szubjektum’ terminussal gyakran a tárgyra mint az ítélet logikai szubjektumára utal, nem pedig a megismerő alanyra (Allison 2015, 123). Valóban, az előzőekben is láttuk ezt, különösen olyan környezetben, amikor a betűkkel (x , a , b) való megjelölést alkalmazza, miként itt is. Egyértelműen jogosnak tűnik Allison ellenvetése a három (viszonykategóriákkal azonosítható) funkció vagy „exponens” felsorolását illetően, hiszen a másik kettő is nyilvánvalóan a jelenségek egymás közötti viszonyára vonatkozik. Az első, zárójeles előfordulásról sem fogadja el, hogy a gondolkodó szubjektum képzetét jelentené, amely így szó szerint a tárgyról alkotott képzet „eredetije”, modellje vagy „ősképe” lenne. Helyette azonban valamilyen alternatív értelmezést kell adnia.

Javaslat a megelőző, objektivitásról adott elemzéséhez csatlakozik. Eszerint Kant azzal, hogy a tárgyat a megismerő szubjektumnak a logikai szubjektumról alkotott „általánosított” (*allgemein gemacht*) képzetével azonosítja, egyúttal objektív, amennyiben *minden megismerőre* vonatkozó érvényességet tulajdonít neki. Az objektivitás így módon azon szabályokban vagy funkciókban megalapozott, melyek által egy egyedi megismerő a képzetek egyesítését *általánosítva* gondolja el. Ugyanígy „állapotunk általában”, amelyben az appercepció funkcióit felleljük, megismerő állapotunkra utal, azaz *képzetek egymás közti* logikai és fogalmi viszonyára, melyeket egyetlen gondolkodó szubjektum által a tudatában egybetartott gondolatoknak tekintünk. Arra a kérdésre tehát, hogy milyen alapon feltételezhetjük, hogy a képzeteket az appercepció egységére hozó logikai funkcióknak objektív érvényességük is van – amely pontosan a transzcendentális dedukció híres kérdése: „*hogyan lehetnek objektív érvényűek a gondolkodás szubjektív feltételei*”? (Kant 2004a, 138, A89/B122) –, Allison szerint Kant a dedukciókkal egybehangzó választ ad már itt. Ennek velejét az objektivitást alátámasztó fenti gondolatmenet végén a *Prolegomena* ugyancsak nevezetes kijelentésével adja vissza: „Ezért az objektív érvényesség és a (mindenkire kiterjedő) szükségszerű általánosérvényűség cserefogalmak” (Kant 1999, 63, AA IV. 298; Allison 2015, 126–127, 129).

Allison konklúziója az, hogy olvasatában a duisburgi hagyaték megelőlegezi a *Kritikát*, amennyiben egy és ugyanazon értelem működik kétféle, logikai és reális használatban vagy szinten. Az általános logika szintjén ítéletekben kapcsol össze gondolatokat viszonyfogalmak szerint egymás alá- vagy mellérendelve; a transzcendentális logika szintjén pedig ugyanezen fogalmak vagy funkciók a jelenségeket meghatározó szabályokként szolgálnak. Így nem kérdés többé, miért hatékonyak e funkciók két különböző területen, ha egyszer ugyanazon értelem hat két szinten. A probléma és a feladat, amellyel ezek a reflexiók küzdenek és amelynek bizonyítása majd a *Kritikára* hárul, Allison szerint inkább az, *hogy van* az értelemnek tapasztalatra vonatkozó reális használata. Mindenesetre, ha Kant még nem foglalta is táblázatba ekkor az ítélet formái és a kategóriák közti megfelelést, már *használja* ezen elgondolás előzetes és részleges változatát a viszony funkcióit illetően (Allison 2015, 130).

Magam olyannyira egyetértek ezzel a megítéléssel, hogy legfeljebb megerősítésképpen fogok még egyes passzusokat idézni a hagyaték szövegéből. A Kant gondolkodói útját és különösen a *Székfoglaló értekezés* elbírálását követő szempontunk viszont némi kiegészítésre és korrekcióra is késztet.

Kezdjük azokkal a meghökkentően erősnek ható kijelentésekkel, amelyek az Ént a tárgyak „eredetije” vagy „ősképe” gyanánt állítja elénk. Az igazat megvallva, pontosan ugyanezt állítja már az az 1769-es reflexió is, amelyből az A.a. szakaszban (mint nem odatartozót) kihagytam a vonatkozó részt. Ezt olvashatjuk:

[...] nem ismerünk meg a predikátumok előtt egyetlen szubjektumot sem, kivéve a puszta ént, amely azonban nem fogalom, hanem szemlélet. [...] érzékeinken keresztül csak a dolgok közti relációk tárulhatnak föl, s az abszolútumot vagy a szubjektumot csakis önmagunkból kiindulva tudjuk elképzelni. A szubsztancia eszméje tulajdonképpen saját magunk képzetéből származik, amennyiben tudniillik elképzeljük, hogy valami különbözik tőlünk [...]. (R 3921: 750, AA XVII. 345–346)

Van itt egy olyan meglepő mozzanat, nevezetesen, hogy az én „szemlélet”, amely a duisburgi hagyatékban szintén többször megjelenik. Fenti hosszú idézetünk harmadik részében is az szerepel, hogy az appercepció „önmagunk észlelése” (általában mint gondolkodó szubjektumé), és Allison felhossa még, hogy Kant „ónészlelés [*selbstwahrnehmung*]” és „önérzékelés [*Selbstempfindung*]” gyanánt is hivatkozik rá (R 4677: 792–793, AA XVII. 658). Ez a szóhasználat nem csupán az appercepció és a belső érzék (a *Kritika* által majd határozottan elutasított) egyként kezelését sugallhatja, de az én vagy az elme olyanféle megismerhetőségét is, amely látszólag az ontológiai értelmezést támogatja. Az előbbire koncentrálna Allison

részben megvédi Kantot, megemlítve a belső érzék, valamint a belső tapasztalat megismerésben betöltött alapvető szerepét a *Hamis agyafúrtságban*, illetve a *Vizsgálódásban* (111, 268, AA II. 104, 286). Igaz, állítása szerint a megismerőkéességek radikális szétválasztásával Kant „föladta” már korábbi analitikus modelljét, mégsem meglepő a fogalmak ilyen „asszimilációjával” találkozunk az appercepció megfogalmazásának kezdeti kísérleteiben. Egyszerűen az „új bor régi tömlőbe töltésének” problémája ez (Allison 2015, 120–121).

Mivel elemzéseinkben végig elsősorban a „bor” érdekelt bennünket, éppen ezért juthattunk arra a következtetésre, hogy a „közvetlen észlelésnek” az analitikus módszerben betöltött szerepét nem egy tőle gyökeresen elkülönülő képzet veszi át a metafizika sajátos módszerében, hanem ugyanannak *általánosított* formája (lásd II.3.A.). Legjobban épp a *Székfoglaló értekezés* absztrakcióról, „absztraháló” fogalmakról adott fejtegetése készít elő erre. Az egyedi szubjektum (önmagát) észlelése, szemlélése nem szűnik meg, még csak nem is változik át, mikor ugyanezt „általában” teszi, „függetlenül az egyediségtől, melyben adva volt” (de nem attól „mentesen”). Az appercepcióról bátran mondhatjuk, hogy „önmagunknak mint gondolkodó szubjektumnak az észlelése egyáltalán”.

Különösképpen is azért, mivel maga *A tiszta ész kritikája* is erre bátorít bennünket. Kant a Paralogizmus-fejezet elején felveti azt a problémát, hogy a „Gondolkodom” önmagam észlelését fejezi ki, tehát belső tapasztalatra vonatkozik, így a rá épülő racionális lélektan nem lesz teljesen tiszta tudomány. Ez ne zavarjon bennünket – válaszolja.

Hisz ez a belső észlelés nem egyéb a „Gondolkodom” pusztá appercepciójánál amely valamennyi transzcendentális fogalmunkat is lehetővé teszi, melyek esetében így szól: Gondolom a szubsztanciát, az okot stb. Mert a belső tapasztalat általában [*überhaupt*] és annak lehetősége, vagy az észlelet általában [*überhaupt*] és annak viszonya más észleletekhez nem tekinthető empirikus ismeretnek, ha nincs empirikus módon adva valamilyen sajátos különbségük és meghatározásuk, hanem az empirikusra általában [*überhaupt*] vonatkozó ismeretnek kell tekintenünk, s ez minden tapasztalat lehetőségének vizsgálatához tartozik, ez pedig kétségkívül transzcendentális kutatás. (Kant 2004a, 332 – módosítva, A343/B401)

Természetesen a szóban forgó fejezet tárgya a racionális pszichológia és azon érvek bírálata, amelyek az e tan számára adott „egyedüli anyag [*Text*]” (uo.), vagyis a „Gondolkodom” képzetéből tárgyra, azaz esetében *önmagamra* vonatkozó ismeretet próbálnak levezetni. Ám ezek szerint másfelől a racionális pszichológiánál alapvetőbb, tárgyakra csak *általában* vonatkozó transzcendentálfilozófia alapjaként maga az appercepció is a *belső észlelés* felől

közelíthető meg – nyilvánvalóan *absztrakcióval*. Számos további szöveghely található a Paralogizmus-fejezet mindkét változatában, amely a „gondolkodom” szubsztantív értelmének kritikája mellett rámutat e képzet fundamentális, amennyiben formális, *logikai* funkciójára,¹⁰⁶ és egyúttal arra is, hogy ehhez *elvonatkoztatás* révén jutunk (pl. Kant 2004a, 723, 339 lj., 349, A397–398, B412 lj, 427).

Ezzel kapcsolatban érdemes szóvá tennünk, hogy Allison nem túl szerencsés módon követi abban Carl és Laywine értelmezéseit, hogy az appercepció két vitatott interpretációját az ‘egység’, illetve az ‘azonosság’ fogalmaihoz köti. Mintha az itt szóban forgó egység feltétlenül szubsztanciális egység volna (az ontológiai értelmezést támogatván), miközben (vele szemben) csak az azonosságnak adatna meg, hogy az azonosság *tudatát* értsük rajta (Allison 2015, 121–122, 125). Ez egyik oldalról már az appercepció kapcsán joggal szóba hozott Leibniz¹⁰⁷ metafizikáját tekintve is alaptalan megkülönböztetés, de még fontosabb, hogy a „kritikai” Kant világosan beszél ebben a kérdésben. Az Én logikai funkciója és megismerhetősége közti szigorú megkülönböztetés, amelyre fentebb utaltunk, a Paralogizmus-fejezetekben külön megfogalmazódik e két fogalomra nézve is. Egyrészt: „az appercepció Én-je minden gondolkodásban *egyedi* [*Singular*], azaz nem bontható föl szubjektumok sokaságára, s ennél fogva valamilyen logikailag egyszerű szubjektumot jelöl [...]; ám ez nem jelenti, hogy a gondolkodó Én egyszerű *szubsztancia*” (Kant 2004a, 336–337, B407–408). „Én egyszerű vagyok – ez azonban nem jelent semmi egyebet, csak azt, hogy az Én-képzet a legkevésbé sem sokféle, és hogy abszolút egység (igaz, csupán logikai egység). [...] az Én segítségével mindig a szubjektum abszolút, de logikai egységét (egyszerűségét) gondolom”; „csak azért követeljük a szubjektum egységét, egy gondolathoz, mert különben nem lehetne azt mondani, hogy *Én gondolom* (a képzetben meglévő sokféleséget)” (uo. 695–696, A355, 356, 354). Másrészt: „bármekkora sokféleségnek legyek tudatában, énem azonos önmagával [...]; ám a szubjektum ezen azonossága, amelynek – valamennyi képzetében – tudatában lehetek, nem vonatkozik a szemléletre, ahol a szubjektum objektumként van adva, így tehát nem jelentheti a személy azonosságát, amin azt értjük, hogy az Én mint gondolkodó lény szubsztanciája állapotának minden változásán keresztül azonos marad” (uo. 337, B408).

Allison elismeri, hogy a duisburgi hagyaték lapjain Kant nem hivatkozik az én azonosságára (magam el is kerültem a kifejezést álláspontjának ismertetésekor). Úgy gondolom, erre nincs is szükség, az ontológiai interpretáció elleni érveléshez tökéletesen megfelelnek a

¹⁰⁶ Lásd Kant 2004a, 692, 695–696, 723, 336, 340, 350, 352; A350, 355–356, 398, B407, 413, 428, 431–432.

¹⁰⁷ Allison 2015, 120, 67. lj.

Kanttól általa idézett szöveghelyek. Mielőtt azonban jobban szemügyre vennénk őket, tegyük félre azt az előítéletet, hogy itt Kant a racionális pszichológia iránti elköteleződésről tesz tanúbizonyságot azzal a másfél oldallal, amely semmi mást nem tartalmaz, mint e tan tárgyának *felosztását* (Allison 2015, 121–122, 130). Ezek között ugyan első helyen találjuk (egyetlen sornyi felsorolásban) az emberi lélek mint szubjektum szubsztancialitását, egységét, egyszerűségét, immaterialitását, de bármiféle állítást – már akár egyáltalán nyelvtanilag – csupán annyiban, amennyiben Kant a lélek halál utáni élete melletti argumentumokat is lajstromba veszi (AA XVII. 672–673). Ami azt illeti, a racionális pszichológia a metafizika ága marad nemcsak Kant ‘70-es évek végi vagy akár ‘90-es évek eleji előadásaiban, hanem a kritikai filozófiában is mint a gondolkodó természetről a tiszta észből merített, „akár igaz, akár látszólagos” ismeretek rendszere (Kant 2004a, 656–657, 653, A846–847, 841/B874–875, 869). Azt feltételezni azonban, hogy félúton a *Szellemlátóban* kinyilvánított „félresöprés” és a *Kritika* által feltárt paralógizmusok között rá támaszkodva próbálná megalapozni az emberi ész határainak tudományát – erre nincsen semmilyen elfogadható indok.

Lássuk viszont a korábban már megemlített részeket az appercepcióról (ismét kissé megtoldva és hozzávéve Allison által nem említett passzusokat), s hogy mi is az a funkció, amelyet e reflexiók neki szánnak.

A szemlélet vagy a tárgy szemlélete (apprehenzió), vagy önmagunké; ez utóbbi (appercepció) minden ismeretet átfog, átfogja az értelmi és az észismereteket is.

A transzcendentális logika tartalmi szempontból foglalkozik az értelmi ismeretekkel, meghatározatlanul hagyja azonban azt a módot, ahogyan a tárgyak nekünk megadattak. (R 4675: 786, AA XVII. 650–651)

Ha valamit apprehendálunk, akkor azt az appercepció valamelyik funkciójába illesztjük [*aufnehmen*]. „Vagyok”, „gondolkodom”, „gondolatok vannak bennem”: ezek összességében azok a viszonyok, amelyek bár nem szolgálnak szabállyal a jelenségek számára, de lehetővé teszik, hogy minden jelenséget úgy képzeljünk el, mint ami valamilyen szabály alá tartozik. Az Én alkotja a szabályok egyáltalában vett [*überhaupt*] szubsztrátumát, az apprehenzió pedig rá vonatkoztat minden jelenséget. (R 4676: 790–791, AA XVII. 656)

Mindenre, amit a szemlélet tárgyaként elgondolunk, a konstrukció valamely szabálya érvényes.

Mindenre, amit az észlelés tárgyaként elgondolunk, az appercepció, az önészlelés valamely szabálya érvényes.

Tapasztalat általában véve. Vagy szemlélet, vagy érzet.

Azáltal teszünk objektívvé egy jelenséget, hogy az önészlelés egy címszava alá foglaljuk, mint amit az tartalmaz. S ezért tehát az apprehenzió eredeti viszonyai a feltételei a reális viszonyok észlelésének a jelenségben, mégpedig éppen azáltal határozzuk meg az általánosból, és képzeljük el objektív módon, vagyis azáltal gondoljuk, hogy kijelentjük: egy jelenség ez alá tartozik. Ha nem úgy jelenítjük meg, mint ami az önérzékelés valamelyik funkciója alá tartozik, hanem egyedi észlelet révén, akkor pusztán érzetnek nevezzük.

[...] a jelenséget egy funkció alá kell besorolni, az alá nevezetesen, amely által az elme diszponál [disponirt] a jelenség fölött, és pedig valamely általános feltétel alá, mivel különben semmi általánosérvényű nem volna található benne. (R 4677: 792–793 – módosítva, AAXVII. 657–658)

Itt olvasható tehát, hogy az appercepció önmagunk „szemlélete”, egy olyan bekezdésben, amely egyúttal világossá teszi, hogy önmagunk „érzéki” megismeréséről van szó (intellektuális szemlélet kizárt). Ehhez jön azután az Én mint „szubsztrátum”: mi kell még az ontológiai interpretáció diadalához? Igazán semmi azok számára, akik *res cogitans*-t emlegetve rögtön gondolkodó „szubsztanciaként” vélik a dolgot a helyére tenni (mármint valamiféle filozófiatörténeti homokzsába, amelynek azután kedvükre osztogathatják a pofonokat). Láttuk azonban, hogy akár a *Kritika* szövege alapján is földoldható az a látszólagos ellentmondás, helyesebben alátámasztható az az állítás – mégpedig igen fontos tanulsággal szolgálva –, hogy az appercepció szemlélet, észlelet, belső tapasztalat *überhaupt*. „Gondolkodom”, vagyis például szemlélek, észlelek, tapasztalok; nem véletlenek a Descartes-ot is megidéző szavak a középső szövegrészben. „Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is” (Descartes 1994a, 38).

Hasonlóképpen az Én mint „szubsztrátum” *überhaupt* nem másképp alapja a szabályoknak, mint az absztrakció és a szintézis *cselekedeteként*. A korábbi hosszabb idézetben is azt olvassuk, hogy az elme „ősképe”, ám egy eredeti (nem levezetett) gondolkodás általi szintézis ősképe. Ebben az értelemben mondhatom, hogy „Én vagyok minden objektum eredetije”, mivel „önmagában a jelenségben nincsen szintézis, ha az elme azt nem fűzi hozzá, vagy a jelenségek adataiból nem alkotja meg”. Nem azért lehet a szubjektum ősképe az objektumnak, mert valamiféle (tárgyasítottként felfogott) szubsztancia, hanem mert csakis az elme kapcsolja össze az adatokat a tárgy fogalmává (például szubsztanciává), mert a szintézis mint *szintetizált objektum* a szintézist mint a szubjektum *szintetizáló műveletét* feltételezi.

A sokat emlegetett általánosság egyszerre az Allison által hangsúlyozott *mindenki* helyében való gondolkodás (amelynek kiemelkedő fontosságát láttuk már a *Szellemlátóban* is

akár a moralitás, akár az érzéki tapasztalat tekintetében: lásd I.2.B.) és az, hogy az appercepció „minden ismeretet átfog”, az apprehenzió „rá vonatkoztat minden jelenséget”. Általa minden jelenségről mint valamely szabály, az értelem valamelyik funkciója alá tartozóról alkotunk képzetet. A valódi „forradalmi” eszme az, hogy a jelenség *objektivitását az teszi*, azáltal gondoljuk a jelenséget objektív módon, viszonyait reálisként, hogy valamelyik ilyen funkció, egy *általános feltétel alá rendeljük*, „soroljuk” be. Vagy ahogyan szintén a fentebbi hosszú idézetben fogalmaz Kant: a gondolkodás általános műveleteinek egyike segítségével „egy szabály fennhatósága alá kerül”, mely szabály „annak elve, ahogyan az értelem a jelenséget megismeri, az az elv, amelynek révén a jelenség objektív valaminek vétetik, olyasminek, amit önmagában gondolunk el, függetlenül az egyediségtől, melyben adva volt”. Vagyis tehát egy kimondottan *logikai* aktus révén válik a jelenség mint érzet *tárgyként vett* jelenséggé. Láttuk ugyanezt már a *Székfoglaló*ban is, mégpedig nemcsak általában abban a logikai értelemhasználatban, mely az *apparentiából* empirikus fogalmakat alakít ki, hanem abban a sajátos, reális értelemhasználatban is, amely a legáltalánosabb „tisztá” értelmi fogalmakat „megadja” az *érzéki világban azzal, hogy jelenségeket rendel alájuk* (hiszen mindig logikai is egyben), miáltal egyszersmind utóbbiakat *tárgyakká teszi*.

Ez a különös logika a maga szabályaival kapja meg a ‘transzcendentális’ jelzőt, ahogyan legutóbbi idézetcsokrunk első darabjában olvashattuk. Mégpedig teljes összhangban a *Kritika* transzcendentális logikát bevezető soraival, melyek szerint e logika „nem vonatkoztat el a megismerés egész tartalmától”, hanem „a tárgyról való tiszta gondolkodás szabályait tartalmazná, minden empirikus tartalmú ismeretet kizárna ugyan, de a tárgyakra vonatkozó ismeretünk eredetének azt a részét is vizsgálná, melyet nem lehet a tárgyaknak tulajdonítanunk” (Kant 2004a, 109 – módosítva, A55–56/B80). Vagyis a szintézis, az elme – ítéletekben történő – *összekapcsoló tevékenységének módjait* kell vizsgálnia, nemcsak a fő mű, hanem a duisburgi hagyaték szerint is, amely éppen ezen a ponton folytatódik azzal a mondattal, ahonnan az „ontológiai interpretáció” felmerült. „Minden appercepció feltétele a gondolkodó szubjektum egysége. Ebből következik (a különféle) valami szabály szerint és egy egészben való összekapcsolása, mert a funkció egységének az alá- és a mellérendeléshez egyaránt elégségesnek kell lennie” (R 4675: 787, AA XVII. 651). Akár az egységre, akár az egész előző mondat tartalmára vonatkozik tehát az „Ebből”, a lényeg az, hogy a szóban forgó egység az *összekapcsolás*, az egyesítés funkciójának egysége. Szintén joggal hivatkozik Allison a funkció *Kritika*beli meghatározására, mint amelynek értelmében használja Kant a fogalmat már ekkoriban is: „Funkción ama tevékenység [*Handlung*] egységét értem, melynek segítségével különböző képzeteket egyetlen közös képzet alá rendelünk” (Kant 2004a, 117,

A68/B93), ahol is a „cselekedet egysége” az *egyesítés*, avagy a gondolat, tehát az *ítélet egyesítő szabálya* – teszi hozzá (Allison 2015, 115).

Valóban esik még szó az egységről a duisburgi hagyatékban. Ám kifejezetten mint *képzetek egységéről* és annak feltételeiről: „minden jelenségnek, minden meghatározásukkal egyetemben, még egységet kell kölcsönöznie az elmétől, következésképpen olyan föltételeknek kell alávetve lennie, amelyek lehetségessé teszik a képzetek egységét. Csak az tartozik az objektív feltételek közé, ami szükséges a képzetek egységéhez” (R 4678: 794–795, AA XVII. 660). S ez az egység végső soron mindig az elme *cselekvésének* egysége.

Akkor tudatosulnak bennünk saját műveleteink [*Handlungen*] és a jelenségek, ha tudatossá válik bennünk apprehenziójuk, mégpedig vagy az, ahogyan ezeket összerendezzük [*coordiniren*] egymás között, vagy ahogy egy érzetet más érzetek segítségével apprehendálunk. [...] Az elme egységében csak úgy jöhet létre egy egész, hogy az elme kölcsönösen meghatározza egyik részképzetből a másikat, s az összeset együttvéve egy műveletben ragadja meg [*begriffen*], olyan műveletben, mely mindegyikre érvényes (R 4679: 797 – módosítva, AA XVII. 662–663).

Eközben – miként ez a *begreifen* is figyelmeztet rá – nem szabad figyelmen kívül hagynunk: az értelem egyesítő műveletei mindig *fogalmakat* alkalmazó *ítéletek*. Így van ez az itt vizsgált legáltalánosabb formájukban is. „Csak azt nevezzük tárgynak, amire az elmében állandó alaptételek vonatkozhatnak. A tárgyra vonatkozó ítéleteket tehát meg kell előznie a megítélésnek. [...] mivel az észleléshez az szükséges, hogy általános elv [*Grund*] szerint kapcsolhassunk össze valamit valamivel” (R 4681: 803, AA XVII. 668).

S ezzel vissza is tértünk az először a Herz-levélben bejelentett osztályozás elvére. A *Prolegomena* visszaemlékezése szerint Kant ezt az ítéletalkotás „értelmi cselekvésében” találta meg, „amely az összes többi tartalmazza, és csak annyiban válik szét többféle cselekvésre, amennyiben különböző módosulásaiban vagy mozzanataiban más és más módon szolgál arra, hogy a képzetben rejlő sokféleséget az egyáltalában vett gondolkodás egysége alá rendeljük”. Ennek segítségével térképezhette fel a tiszta értelmet, „teljes számban és kellő pontossággal meghatározva mindazon funkcióit, amelyekből fogalmai erednek” (Kant 1999, 95, AA IV. 323). Mivel az ítéletalkotást Kant mindig is azonosította a gondolkodással, a „gondolkodom” (avagy, mint láttuk: „egyesítek”) elmeműveletével, ezért elmondhatjuk, hogy a duisburgi hagyatékban bevezetett általánosított appercepció révén valóban a kategóriákon túlnyúló, a tiszta értelmet átfogó, „transzcendentális” fogalmi eszközt és szakkifejezést talált.

Ami pedig a gondolkodás egyes funkcióit, a tiszta értelmi fogalmakat illeti, való igaz, hogy a viszonykategóriák dominálnak, ám egyáltalán nem mondhatók kizárólagosnak. A mennyiség fogalma is gyakran felbukkan, általában a szemléleti konstrukcióval összekapcsolva, de még többet mond, hogy kifejezetten a kategóriarendszer alakulására utaló passzusok is vannak. Tekintsük például az „ősképes” szakaszt kicsit hosszabban.

A realitásnak az érzetben kell adottnak lennie. A mennyiséget a szemlélet alapján megkonstruálhatjuk. A reális szintézis nem adott számunkra pusztán az érzetben, és nem is megkonstruálható, mégis ott van a jelenségben, ám nem szemléletként, és nem is érzetként. Hisz a tapasztalat mégiscsak megismerteti velünk a szubsztanciát, a hatást és az okot, az egészet. [...] E háromféle fogalom tárgyakra mint jelenségekre vonatkozik (a lehetőség stb. csak mint *a priori* fogalmakra); a mennyiségnél nincs szükségem érzetre, csak az időre, a reális szintézisnél pedig az érzetre általában véve és időre is. (A szintézis háromfajta dimenziója.) Hogyan tudunk a szintézis posztulátumainak tételezéseiről [*positiones*] *a priori* képzetet alkotni magunknak? Az appercepció három funkciója az, amire állapotunkat általában elgondolva rátalálunk, és amelyek alá minden jelenségnek tartoznia kell, azért, mert önmagában a jelenségben nincsen szintézis, ha az elme azt nem fűzi hozzá, vagy a jelenségek adataiból nem alkotja meg. Az elme tehát önmaga az ősképe [*Urbild*] egy ilyen eredeti és nem levezetett gondolkodás általi szintézisnek. (R 4674: 782 – módosítva, AA XVII. 646–647)

Itt megjelenik tulajdonképpen mind a négy kategóriacsoport kezdeménye. Egy másik, inkább csak „távlati kép” erről: „Vannak előfeltevések a tapasztalatot illetően. [...] A szemlélet axiómái, az értelem analógiái, az ész petíciói” (R 4681: 803, AA XVII. 667).

Erősen alakulófélben levő gondolatok tehát a kategóriák tábláját illetően, az egyesítő elvük tekintetében azonban határozottan meglévő és ható eszme. Utóbbinak, vagyis az appercepció egységének *minden jelenséget átfogó* volta valóban szükséges az Allison szerinti második „lecké” megoldásához, hogy ugyanis *minden*, ami a szemléletben adott, megfelel egyúttal (a szemléleti formákon túl) az értelem feltételeinek. Ám maga a *megfelelés módja* az, ami igazán a kritikai filozófia sajátja, s ezt, ahogy folyamatosan láttuk, az első Allison-féle „leckével” egyetemben, *Kantnak* nem kellett már megtanulnia. Az igazi feladvány az volt, hogyan tudja *megtanítani*. Ezt szolgálja az arra vonatkozó, a maga teljességében még feltáratlan kérdés, hogy miképpen rendelődnek az értelem összes „cselekedetei”, *ítélő aktusai* a legáltalánosabb tiszta fogalmak alá. A kronológia eszerint tehát az, hogy a valóban forradalmi, „kopernikuszi” *gondolat*, nevezetesen, hogy az elme törvényei adják a tapasztalat és ezzel a természet törvényeit is, már megvan a disszertációban, mégpedig nem csupán az érzékiség, hanem az

értelem vonatkozásában is. Utóbbinak *igazolásához* hiányzik még ott pontosan a tiszta értelmi fogalmaknak az a rendszeres egésze, amit a Herz-levélben Kant a megoldás kulcsaként jelent be. Eközben az igazán radikális gondolatról, arról, hogy a kategóriákat nem „nyomorúságos névjegyzékként”, hanem szó szerint világalkotó fogalmakként kereste, és főleg arról, hogy miért lehet ezt mondani, a levél valójában hallgat. A következő részben ennek miéértjére keressük a választ.

Az egész III. részt összefoglalva a következőket állapíthatjuk meg. A *Székfoglaló értekezést* követő és azt közvetlenül érintő levelekben nem indokolt drámai fordulat jeleit látnunk, végképp nem olyanét, amely bármit is visszavonna az ott lefektetett alapokból. Valódi továbblépést – az 1772-es Herz-levélben leírtaknak megfelelően – a kategóriák *teljes* felkutatása és *rendszeres egészbe* foglalása jelent majd. Ennek tényleg csupán kezdetleges formáját találjuk a disszertációban, míg az az igazán radikális gondolat, hogy az emberi értelem az érzékelhető világ törvényhozója, nagyon is kimutatható. Mind az utóbbi állítást, mind a rendszerszerűség követelményét, valamint ennek ekkoriban felismert módját, mind pedig „fordulatnak” és rendszernek egyaránt egy – a *Szellemlátóból* megismert – átfogóbb, *gyakorlati-morális cél* alá rendelését visszaigazolták a *Kritikákból* és a *Prolegomenákból* vett idevonatkozó, gyakran e korszakra írásaira, kérdéseire, vitáira visszaautaló szöveghelyek is.

IV. A RENDSZER SZÜKSÉGESSÉGE ÉS ESETLEGESSÉGE

Minél sikeresebbnek bizonyulna az azt igazoló vállalkozásom, hogy a fordulat fő eszméi már az 1770-es évek legelején úgy álltak készen Kant elméjében, ahogy azokat a majdani művekből megismerhette a világ, annál nagyobbra nő a kérdőjel: mi indokolja a *Kritika* megjelentetésének tízévnnyi késedelmét? Erre a kérdésre próbálok választ adni e rész első fejezetében a '70-es évek levelezése alapján. Az eddig elvégzett elemzésekre támaszkodva ilyen módon feltett kérdésemből adódik, hogy nem Kant elképzelésének benne utóbb fölmerülő súlyos problémáit, illetve a rájuk adott radikális, a képet átrajzoló megoldásait kerestem, hanem éppen a szeme előtt lebegő *idea változatlanságát* megerősítő megnyilatkozásait, valamint azt, aminek még valóban *hiányát* érezte az *idea megvalósulásához*. Úgy vélem, a velem ellentétes feltevésekből kiindulókhöz hasonlóan magam is megtaláltam, amit kerestem. Az utóbbit a *rendszer eszméjében*, amelyhez a kategóriák szolgáltatják a vezérfonalat, és amely alkalmas lehet arra, hogy általa az eredendően erkölcsi és vallási indíttatású alapgondolat olyan szilárdságot és tartósságot nyerjen, amely felvilágosult tudós fők számára is elegendő *meggyőző erővel* bír. Ez a feladat nem kevesebb időt igényelt és még nehezebbnek is tűnhetett, mint a „fordulat” szükségességének és mibenlétének felismerése.

Hogy azonban a valóságban még sokkal nehezebbnek bizonyult az a bizonyos meggyőzés, és hogy milyen kételyeink vagy reményeink ébredhetnek az évtizednyi munkálkodás eredményességét illetően, arról ad némi, *A tiszta ész kritikájának* megjelenését követő két-három évet érintő ízelítőt a második fejezet. Közömbösség, hallgatás, értetlenség, ellenérzés a tudatosan megcélzott kiváló tudós férfiak részéről a kétely oldalán, és egyetlenegy, habár annál élesebb fényű sugár a reményén – amely egyúttal szép és jó megvilágításba helyezi az általam vizsgált két prekritikai műről adott értékeléseimet is.

1. Az évtizednyi késlekedés oka a levelezés alapján

A megelőző részek eredményei után csak még élesebben vetődik fel a kérdés: ha Kant ilyen mélységben birtokában volt a kritikai filozófia alapeszméinek már akár a disszertációban, akkor ugyan mi indokolja a fő mű (és nyomában a többi tervezett írás) megírásának és kiadásának sokévnnyi halogatását? Indokolhatja ezt pusztán a részletek kidolgozásának munkája, ha egyszer a gondolkodásmód lényegi fordulatát már maga mögött tudhatta, és igazi mélyreható probléma már nem várt rá? Sokszor megírták már ennek a „hallgatag évtizednek”

a Kant gondolkodásában zajló feltételezett történetét, elsősorban az ebbe leginkább betekintést ígérő Herzhez írt levelekre támaszkodva. Mégsem fölösleges, sőt feltétlenül szükséges ezt itt is megtenni a *Székfoglaló értekezésre* adott jelen értelmezés után, amely különösen kérdéssé teszi egy *hallgató* Kant szándékát és néhol akár őszinteségét.

Az 1772-es Herz-levél végén ott tartottunk, hogy Kant az idő valóságos voltát érintő ellenvetés és lényegében az egész levél lezárásaként is kijelenti: úgy látszik, pusztán negatív tételekkel „nem lel meghallgatásra”, ezért „dogmatikusan felfoghatóvá [*dogmatisch begreiflich*]¹⁰⁸ kell tennie a tiszta értelmi belátást” és annak határait – ezzel foglalkozik most (681, AA X. 135). A levél elején említett majd fölvázolt rejtéllyel mindenképp korábban szembesült, s a „kulcsot” is megtalálhatta azon a bizonyos télen. Ekkoriban a gondolkodásmód forradalmán már túl, annak kidolgozottsága, lehetséges meggyőző ereje foglalkoztatta. Meg fogjuk látni, hogy a további levelek ugyanerről az állapotról, valamint e cél Kant által vallott fontosságáról tanúskodnak, újabb döntő jelentőségű felfedezésről nem.

Elöljáróban elmondható, hogy szinte teljesen elfogadom Ernst Cassirer értékelését, értelmezésem csak megerősíti azt azzal, hogy a *Székfoglaló* megszokottól eltérő megítélésére is épít. Cassirer is úgy látja, hogy Lambert és Mendelssohn ellenvetései az érzéki formák idealitásával szemben nem érintették Kant tanításának mélyebb értelmét. Ám a tér és az idő *szubjektivitása* fogyatékoságnak tűnhet a tiszta értelmi fogalmak révén történő megismeréshez képest bárki számára, aki úgy véli: az utóbbiakról „Kant mégiscsak föltételezte”, hogy „közvetlenül” a dolgokra irányulnak, „ahogy azok vannak”. Cassirer szerint az 1771 nyarán Herznek írt levél tanúskodik először arról, hogy Kant az értelmi fogalmakra is kiterjeszti azt az igazságfogalmat, amely a tiszta szemléleti formák sajátja, hogy tudniillik nem abszolút tárgyak világát képezik le, hanem „nélkülözhetetlen föltételek a megismerés rendszerében, a tapasztalati világ fölépítésében, és ennél fogva általános és szükségszerű érvényességgel bírnak”. Sőt, azt is hozzáteszi, hogy Kant már az értekezésben is fölismerte és leszögezte, ám

¹⁰⁸ Ez a szóhasználat annyiban összhangban van a ‘dogmatikus’ terminus fentebbi, moralitásra kifutó taglalásával (III.2.B.c.), hogy itt *sem ismeret* szerzéséről van szó. A kérdés ahhoz a problémához kapcsolódik, hogy vajon milyen státusza van a megismerés tekintetében magának a kritikai vizsgálódás kijelentéseinek. Márpedig majd *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában is igen határozott szavakkal áll ki Kant amellett, hogy a kritika nem szakít a *dogmatikus eljárásomóddal*, éppen mert egy megalapozott metafizikához mint *tudományhoz* szükséges előmunkálat, melyet ezért „szükségképpen dogmatikailag [*dogmatisch*] és a legnagyobb mértékben rendszeresen, tehát tudós módon [*schulgerecht*] (nem népszerűen) kell kifejtetni”. Mi több, „kivitelezése során minden dogmatikai filozófusok legnagyobbikának, a hírneves Wolffnak szigorú módszerét kell követnünk [...] az elvek törvényszerű megállapítása, a fogalmak világos meghatározása, a bizonyítások kipróbált szigorúsága, a következtetések során tett merész ugrások kiküszöbölése által” (Kant 2004a, 43–44, BXXXV–XXXVI). Ez a terminológiai megjegyzés – előreszaladva 1787-be – lényegében megelőlegezi jelen fejezetünk eredményét a ‘70-es évek vívódásainak fő kérdéséről.

alárendelt jelentőségűnek tekintette ezt a tapasztalatra irányuló, „logikai” értelemszolgáltatást (Cassirer 2001, 137–138).

A II. rész 2. és 3. fejezetének elemzései alapján eleve félreértés fogyatékosának tekinteni az érzéki világ feltételeinek azt az *emberi elmére* szabott voltát, amely az értelmi fogalmak reális használatának is tartalmat ad már a disszertációban. Ez azonban csak megtoldja és mélyebb gyökerekkel szilárdítja meg Cassirer bátor kijelentéseit. Szerinte a levélben bejelentett mű már az észnek azt a princípiumát ígéri, amely az elméleti megismerés, valamint az esztétikai és etikai ítéleteink érvényességigényeit rögzíti és határolja el egymástól. Így tekintve a döntő lépés, amelyről az 1772-es levélben Kant számot ad, annak a „közös szempontnak” a felkutatása, amely az érzékiség és az értelem, illetve az elméleti, az esztétikai és az etikai területe között húzódó határok *rendszereszerű* meghatározásához mint „összekötő láncszem” a tiszta ész szerkezetében és törvényeiben föllelhető (uo. 139). Ennek a követelménynek pedig valóban a kategóriák egységes rendszere tehet majd eleget, s még a három hónap délibábja is érthető:

aki az új *föladatot* ily határozottan és világosan fölismerte, az joggal remélhette, hogy a megoldás minden lényegbevágó előfeltételének a birtokában van. És valóban a birtokában is volt immár az összes fundamentális fölismerés, melyekből a tiszta ész kritikája utóbb kibontakozott. Amit később „a gondolkodásmód revolúciójának”, a megismerés-probléma „kopernikuszi fordulata” nevezett, azt Kant már mind a háta mögött tudhatta. (Cassirer 2001, 144)

Az a *kritikai* gondolat, amely a vizsgálódást nem a tárgyon kezdi, hanem a tárgyfogalom értelmére, az objektivitás igényére és a megismerőképeségeinkre kérdez rá, egyaránt fogja jellemezni az elméleti tudományokat, a metafizikát, a morált és az esztétikát (uo.).

Ám ha az alábbiakban azt fogjuk látni, hogy mindezen leglényegesebb mozzanatok rendre és végig egybehangzóan jelennek meg a „hallgatás évtizedének” leveleiben, akkor még inkább válaszra vár a kérdés: miért lett ebből kilenc év? Jól tudjuk persze, hogy „minél mélyebbre merül Kant a megoldás részleteiben, annál világosabban látja annak a föladatnak a bonyolultságát, melynek nekiveselkedett. Minden megoldás mögött újabb probléma leselkedik” (Cassirer 2001, 145). Fő kérdésünk tehát ebben a fejezetben: mit árulnak el erről a munkálkodásról a levelek azon sorai, ahol beszámol a halogatás okáról?

A) A „rideg matematikus” és az elvétett evidencia

A következő év, tehát 1773 vége felé keletkezett levélben Kant természetesen magyarázni tartozik a késedelmet Herznek. Könnyű volna ugyan „szinte már kész munkákkal” előállnia.

Ámde ha egyszer abbéli törekvésemben [*Absicht*], hogy egy, a fél filozófiai világ által oly hosszú időn át hasztalanul művelt tudományt átalakítsak, immár odáig jutottam, hogy birtokában érezhetem magamat egy olyan tanfogalomnak, mely az eddigi rejtélyt maradéktalanul föloldja, s az önmagát izoláló ész eljárását biztos és könnyen alkalmazható szabályoknak veti alá, akkor most már konokul kitartok azon eltökélt szándékom mellett, hogy az írói viselkedésgégtől magamat elcsábítani nem hagyom, s a dicsőséget könnyebb és nagyobb közkedveltségnek örvendő területen mindaddig nem keresem, amíg ezt a tövises és kemény talajt el nem egyengettem, s általános megmunkálása számára hozzáfélhetővé nem tettem. (683, AA X. 144)

A „könnyebb és nagyobb közkedveltségnek örvendő” terület, ahol Kant „szinte már kész munkákkal” szerezhetne dicsőséget, nyilván a korábban beharangozott mű gyakorlati részére utal, mely diszciplínák esetében az érzékiségtől elválasztott princípiumokat „már régen” sikerült felvázolnia. Nem is állja meg, hogy egy fontos útmutatást adjon Herz számára, ha morálfilozófiai kísérletre adja magát. Megjegyzését legkedvesebb tárgya iránti vallomással zárja: „Boldog leszek, ha majd befejeztem transzcendentális filozófiámat, mely tulajdonképpen a tiszta ész kritikája, s azután a metafizikához fordulhatok, melynek csupán két része van: a természet metafizikája és az erkölcsök metafizikája; ezek közül először az utóbbit fogom kiadni, s már előre örülök neki” (684, AA X. 145).

Természetesen minket is a transzcendentális filozófia foglalkoztat egyelőre, amely azért szintén *metafizika*, mégpedig annak „átalakításra” váró *általános* része, amelyről elhangzik itt is egy s más (a metaforákon túl is, melyek csak még „keményebbek” lesznek a továbbiakban). Kant az előző levelében bejelentett megoldást is felidézi az *egy tanfogalom* említésével, „mely az eddigi rejtélyt maradéktalanul föloldja”. A tiszta, mert „önmagát izoláló” észt *szabályoknak veti alá* ez a „tanfogalom”, amelyek nemcsak biztosak, de *könnyen alkalmazhatók* is, hiszen „általános megmunkálása számára” igyekszik Kant hozzáfélhetővé tenni a talajt. Ezzel egyszerre utal a kategóriák rendszerére és tapasztalati használatukra. Mi olyan nehéz azonban ebben az „egyengetésben”?

Nem hinném, hogy sokan tettek volna kísérletet arra, hogy egy egészen új tudományt egy eszme alapján fölvázoljanak [*der Idee nach zu entwerfen*], s az illető tudományt egyszersmind rögtön teljesen ki is dolgozzák. De hogy ez a módszeres fölosztások és az éppen megfelelő kifejezések megtalálása terén mekkora fáradsággal jár, s milyen sok időt vesz igénybe, azt Ön talán elképzelni is alig-alig tudja. Cserébe azonban olyan fényes reménnyel kecsegtet, amelyet az Ön kivételével mindenkinek óvakodnék föltárni, nehogy a legelvetemültebb hiúság gyanújába keveredjem: azzal a reménnyel tudniillik, hogy a filozófiának ekképp maradandó módon más, és pedig a vallás és az erkölcsök szempontjából sokkalta előnyösebb fordulatot adhatok, ám egyúttal azt ezáltal olyan alakra is hozhatom, mely a rideg matematikust is arra csábítja, hogy e tudományt a maga földolgozására alkalmasnak és méltónak ítélje. (683–684 – módosítva, AA X. 144)

Bátran felidézhetjük e sorok olvastán akár a *Szellemlátó* dogmatikus részének „ideális tervezetét” is, de „praktikus következtetését” mindenképp (lásd I.2.B.a, I.1.E.), hiszen Kant úgy nyilatkozik, hogy „fényes reménye” filozófiai fordulatát illetően mindenekelőtt abban áll, hogy az a *vallás* és az *erkölcsök* szempontjából lesz előnyös. Ugyanakkor barátját – miként annak idején Mendelssohnt – olyanként emeli ki, akinek egyedül mer erről vallani.

A legfontosabb különbség a korábbi mű – nem csupán „dédelgetett”, hanem komolyan kinyilvánított – tervéhez képest nem is annak lényegi tartalmában áll, hanem hogy mostanra Kant olyan „tanfogalmat” talált, amelynek alapján teljesen ki is dolgozható az új értelmet kapott metafizika. A publikálás elhúzódásának okaként pedig rendre ennek a *kidolgozásnak* a nehézségeit jelöli meg, s ez „a módszeres fölosztások és az éppen megfelelő kifejezések megtalálása” miatt követel különösen nagy fáradságot és időt.

Arra is rávilágít azonban ez a részlet, hogy a vallás és az erkölcsök számára kedvező fordulat *maradandó* volta az, amiért annyira fontos a részletes, rendszerszerű kidolgozás. Még tovább menve, a filozófia rendszerének olyan alakot kell öltetnie, hogy a leginkább elismert módon maradandó tudást nyújtó *matematika* művelőit is be lehessen vonni a földolgozás további munkájába. „E megnevezéseket gondos körütekintéssel választottam meg [...]” – árulja el majd Kant a *Kritikában* a tiszta értelem alaptételei rendszerének felosztásakor, mondván, hogy a választott *matematikai* kifejezések utalnak a hozzájuk tartozó alaptételek evidenciájának fokára, illetve használatának módjára: a szemlélet *axiómái*, az észlelés *anticipációi*, a tapasztalat *analógiái*, az általában vett empirikus gondolkodás *posztulátumai* (Kant 2004a, 191, A161/B200).

De Kant nem pusztán általánosságban gondol matematikusra. Ahogy a *Szellemlátó* megjelenésének idején Mendelssohnnek ajánlotta, hogy együtt dolgozva „új korszakot nyissanak”

a metafizika tudományában („ha Önnek is tetszenék fáradozásait e témakörben az enyéimmal egyesíteni”), úgy örömmel veszi Lambert ugyanekkoriban tett ilyen irányú indítványát (623–624, AA X. 70–71; 613–614, AA X. 55). Ám amiképpen majd négy és fél év múltán utóbbinak indokolja a válasz hosszú halogatását, az előrevetíti már az 1770. utáni – valójában végleges – hallgatását is e közös munkákról. „[N]em tudtam elszánni magamat arra, hogy válaszom kevesebb legyen egy olyan tervezetnél, mely a tudomány alakjáról, amilyennek azt én látom [*erblicke*], pontos rajzolatot [*Abris*], a benne követendő sajátos módszerről pedig határozott eszmét nyújt”. E szándéka valóra váltása *közben*, „úgy egy évvel” korábban, tehát 1769-ben, végre olyan felfogáshoz (*Begriff*) jutott, melynek segítségével „mindennemű metafizikai vitakérdést egészen biztos és könnyen alkalmazható kritériumokkal megvizsgálhatunk, s bizonyossággal eldönthetjük róla, vajon megoldható-e, vagy sem”. Ez tökéletesen beleillik ebbe a levélbe, melyet Kant a *Székfoglaló értekezés* kíséretében küldött el, hiszen pontosan ilyen kritériumot fogalmaz meg, artikulál több tételben és fejt ki részletesen annak módszertani szakasza. A címzettet azonban ennél több illeti meg, olyasmi, ami a már legalább öt éve meglévő szándékot és tervet is átfogja.

Az említett tudomány egészének vázlatát [*Abris*] – mely tárgyalná e tudomány természetét, összes ítéletének első forrásait, valamint módszerét, amelyet követve ki-ki maga is könnyűszerrel előrehaladhat benne – meglehetősen rövid terjedelemben, azaz alig néhány levélben Méltóságod alapos és tanulságos ítélete elé tudnám tární; s éppen ez az, amitől kiváltképp hatást remélek Önnél, s amihez ezennel külön is engedelmet kérek. Egy ilyen nagy fontosságú vállalkozásban azonban némi többlet időráfordítás a legkevésbé sem tekinthető veszteségnek, ha cserébe valami tökéleteset és maradandót nyújthatunk [...]. (644, AA X. 97)

Kísértetiesen idézi fel, helyesebben szólva elővételezi Kant ebben a leírásban az 1772-es Herz-levél beszámolóját a „végső célíg folytatott”, szándéka lényegét illetően sikeres kutatásról, és még inkább a „rövidség” – szeretett tudománya „alakjának megpillantása” hatására tett – elhamarkodott ígéretét. Mi már pontosan tudjuk, mit jelent a „némi többlet időráfordítás”, és sokunk valóban nem tekinti veszteségnek.

Pillanatnyilag viszont az a bizonyos „remélt hatás” a legérdekesebb számunkra, magam ebben látom az ezután következő évtizednyi késedelem legfőbb indokát. A továbbiakban, miután Kant beszámol tervéről, hogy a télen rendbe teszi és végigviszi az erkölcsök metafizikájára vonatkozó vizsgálódásait, így folytatja:

E munka elvégzése után élni fogok az Öntől egykor kapott lehetőséggel, hogy a metafizika terén tett kísérleteimet, úgy, amint velük előrehaladtam, Ön elé tárjam, azzal a határozott ígérettel, hogy nem hagyok érvényben egyetlen olyan tételt sem, mely Méltóságod ítélete szerint nem rendelkezik teljes evidenciával; hiszen ha tételeim az Ön jóváhagyását nem tudják kivívni maguknak, akkor elvéttem ama célokat, hogy ezt a tudományt minden kétségen felül álló és teljességgel vitathatatlan szabályokra alapozzam. (645, AA X. 97–98)

Kant rendkívül fontosnak tartotta Lambert ítéletét, és nem csak az elismert tudós tekintélye miatt. A *matematikus* számára való *teljes evidencia* az a mérce, aminek a metafizika tudománya meg kell, hogy feleljen. Márpedig Lambert válaszából – mint láttuk – az derül ki, hogy a *Székfoglaló* e mérték szerint könnyűnek találtatott, egyelőre „elvétette ama célt”, „valami lényeges” még hiányzik ahhoz, hogy előterjesztett alapelvei *minden kétségen felül álló és teljességgel vitathatatlan* szabályok legyenek – ám ahhoz nem feltétlenül, hogy *helyesek*.

Sajnos azonban Kant nem élt az általa említett lehetőséggel, s ez végérvényessé vált Lambert 1777 szeptemberében bekövetkezett halálával. E veszteség súlyosságáról a *Kritika* megjelenésének évében kelt levelekben vall, mikor is Lambert levelezésének kiadására készülve érdeklődik nála a közreadó esetleg őrzött válaszlevelének másolata felől. Kant kénytelen bevallani, hogy nem rendelkezik ilyennel (éppenséggel Lambert 1770-es levelét sem találja), ellenben figyelmet érdemel, ahogy a levelezés megszakadásának okáról beszámol. Akkoriban a metafizikának nevezett észhasználat természetének kidolgozásán munkálkodott, és remény is mutatkozott rá, hogy hamarosan teljes világosságra tudja azt hozni, miközben gondolatainak megjelentetését egyre halogatta, míg – röviddel Lambert fájó halála előtt – eljutott arra az eredményre, amelyet *A tiszta ész kritikájában* előad (AA X. 271). Éppen azért nem született meg időben az érdemleges válasz, mert annyira fontos volt számára a „hasonlíthatatlan férfiú” javaslata, hogy a metafizika megújítása érdekében szoros kapcsolatba lépjenek. „Akkoriban volt egy ideám e tudomány lehetséges átalakítására, amelyet azonban legelőször is hagyni akartam megérni, hogy mély belátással bíró barátaimnak megítélés és további feldolgozás végett átadjam. Ily módon a megállapított feladatot egyre halogattam, mert bár a kívánt tisztázás állandóan közelebb tűnt, a tovább folytatott kutatás során mégis mindinkább eltávolodott” (AA X. 277). 1770-re ismereteink érzéki oldalát az intellektuálistól teljes határozottsággal el tudta különíteni, ennek fő vonalait a disszertációban azzal a reménnyel küldte el Lambertnek, hogy a továbbiakkal sem fog soká késni. Csakhogy megismerésünk értelmi forrásai új és előre nem látható nehézség elé állították, ami késlekedését

szükségessé és egyre hosszabbá tette, míg aztán a rendkívüli génius halálával minden reménye odalett, hogy egy ilyen fontos segítségre támaszkodjon.

E veszteség annál inkább sajnálatos számomra, minthogy miután, úgy hiszem, birtokába jutottam annak, amit kerestem, Lambert pontosan az az ember volt, akit az ő világos és találékony szelleme éppen a metafizikai spekulációkban való tapasztalatlansága révén csak annál elfogulatlanabbá és ezért annál alkalmasabbá tett arra, hogy *A tiszta ész kritikájában* majdan előadott tételeimet egész összefüggésükben átlássa és felbecsülje, esetleg elkövetett hibáimat felfedje és meglévő hajlamánál fogva valami bizonyosat állítson az emberi értelem elé, s hogy fáradozását az enyémmel egyesítse valamiféle teljesnek a létrehozására, melyet lehetetlennek még most sem, de – minthogy e feladat számára egy ily nagy elme elveszett – hosszadalmasabbnak és nehezebbnek tartok. (AA X. 278)

Lamberttől és a hozzá hasonló elméktől várta volna tehát Kant, hogy – megfelelő „érlelődési” folyamat eredményeképpen – összefüggésében átlássák rendszerét és közreműködjenek a kiteljesítésében. Olyan tudósoktól, akik egyrészt képesek „valami bizonyosat” az értelem elé állítani, másrészt viszont szellemüket nem rontotta meg a metafizikai spekuláció.

Ezt az utóbbi szempontot Kant személy szerint Herznek címezve is hangsúlyozza. Visszatérve az 1773-as levélhez, örömet fejezi ki, hogy barátja az orvosi mesterség gyakorlati részében szerez jártasságot. „Ön végezzen csak jó sok megfigyelést. Az elméletek itt, mint gyakorta másutt is, inkább csak a megértés megkönnyítésére szolgálnak, mintsem a természeti jelenségek föltárására” (682–683, AA X. 143). A továbbiakban általánosságban is szól a témáról, amikor elűjságolja, hogy antropológiai magánelőadásait rendes egyetemi tárggyá szándékozik tenni. „[A]z vele a célom, hogy megnyissam a forrásait minden tudománynak, valamint az erkölcsöknek, az ügyességnek, a társas érintkezésnek, a módszeres emberformálásnak és -kormányzásnak, egyszóval az egész gyakorlati szférának is. Így azután én inkább a jelenségeket s azok törvényeit kutatom itt, mintsem az emberi természet módosulási lehetőségeinek első alapjait egyáltalában véve”. Azon fáradozik, hogy ezt a „megfigyelést” az egyetemi ifjúság számára az ügyesség, az okosság, sőt a bölcsesség egyfajta előgyakorlatává [*Vorübung*]” alakítsa (685, AA X. 145–146).

A bölcsesség előgyakorlatára mindenesetre azok is rászorulnak, akik metafizikára adják a fejüket. Nemcsak az igazolja ezt, hogy Kant magát a *Kritikát* is „előgyakorlatnak” titulálja majdan (Kant 2004a, 653, A841/B869), hanem a levél utolsó bekezdése is, amely még tartogat számunkra egy-két duplacsavart. Kant „kissé nyugtalanító”, mert esetleg a „föltűnésért való tülekedésnek” a látszatát keltő megtiszteltetésnek veszi, hogy az *Allgemeine*

deutsche Bibliothek legutóbbi számának címlapján az ő arcképe látható, amely „rézkarcnak kiváló, habár képmásnak kevésbé találó” (685, AA X. 146). Mármost a lap kiadójának ekkoriban kelt levelében ugyanehhez a szabadkozáshoz és értékeléshez egyebet is hozzász. Sejtése szerint a kép egy Herz által Berlinbe elvitt portréjának másolata után készült.

Úgy jártam ezzel, mint [Herznek] disszertációmról készült másolatával [*Copey*], melyben ugyan igen sokszor megmutatta jártasságát (hiszen annak anyaga számára új volt), ám értelmét oly kevésbé szerencsésen fejezte ki, hogy a *Bibliothek* ugyanezen számában található bírálata az értekezést szükségképpen nagyon jelentéktelennek kellett, hogy találja. Mindazonáltal jelenlegi munkám kibővített terjedelemben és reményeim szerint nagyobb sikerrel fogja azt jobb megvilágításba helyezni hamarosan. (AA X. 142)

Amit Kant a maga disszertációja „másolatának” nevez itt, az Herz 1771-ben megjelent *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit* című munkája. A megjelölés nem feltétlenül sértő, és nem is alaptalan, erről tanúskodik a szerző az év nyarán Kanthoz címzett levele, mellyel az írást is elküldi. „Az Ön műve lebegett a szemem előtt, az Ön gondolatainak fonalát követtem, és csak imitt-amott tettem kitérőket [...] És szégyen reám, örök szégyen, ha nem értettem meg Önt, ha a jó áru közé hamisat csempészttem” (673, AA X. 125–126).¹⁰⁹ Az már meglepőbb, hogy Kant újnak mondja Herz számára a disszertáció „anyagát”. De talán gondolhatunk itt egyszerűen a spekulatív jellegű filozófiára, hiszen maga Herz beszél így írásáról: „nem is tudom, vajon a homály itt-ott a tehetség hiányának róható-e föl vagy a matéria természetének is” (674, AA X. 126). Való igaz, Kant sem erre a fajta gondolkodásra tartja tanítványát a leginkább alkalmasnak, ez a további levelekből is érezhető lesz.

A fenti kiemelt idézetből azonban a leginkább az a figyelemreméltó, hogy Kant ugyanolyan szellemben és hasonló szavakkal nyilatkozik a *Székfoglaló értekezésről*, mint a disputáció után néhány nappal Lambertnek: „szándékomban áll pár ívvel kibővíteni ezt az írást, [...] s ebben kijavítanám a sietős írásmód okozta hibákat, és jobban meghatároznom mondandóm értelmét” (645, AA X. 98). Ha nem vizionálunk feltétlenül valamiféle gyökeres fordulatot az 1772-es levél környékére, akkor nem kell megdöbbsennünk azon, hogy a disszertáció *értelme* (*Sinn* itt is, ott is) változatlanul fennáll ‘73 végén – és továbbra is.

¹⁰⁹ E kitérőket és fontos eltéréseket, valamint a nagyon is Herz saját filozófiai érdeklődéséből eredő „csempész-árut” alapos vizsgálatnak veti alá Martin L. Davies a Marcus Herz életének, munkásságának, környezetének és korának szentelt könyvében (Davies 1995, 49–66).

Ám ezt az értelmet Herz munkája alapján nem ragadhatta meg az a bíráló, amelyre Kant utal – és pontosan ezzel zárja a levelet is.

Az Ön írásának ugyanebben a számban szereplő recenziója csak azt bizonyítja, amitől tartottam: új gondolatokat olyan megvilágításba helyezni, hogy az olvasó érzékelhesse a szerző mondandójának sajátos értelmét és az érvek súlyát – nos, ehhez némileg hosszabb időre van szükség, mert különben az ember az effajta tárgyakba [*Materien*] nem tudja magát annyira beledolgozni, hogy velük végül teljes és könnyed ismeretségbe kerüljön. (686, AA X. 146)

Ezek a szavak egyszerre jelentik Herz finom bírálatát és a saját csendes munkálkodásának magyarázatát, illetve igazolását. Bizony tartott tőle, hogy Herz nem olyan megvilágításba helyezte az ő gondolatait, hogy a mondandó sajátos értelme érzékelhetővé váljon, hosszabb időre és több elmélkedésre lett volna szüksége, hogy „teljes és könnyed ismeretségbe” kerüljön az „anyaggal”. De ugyanez elmondható mintegy figyelmeztetésként még önmagáról mint a „hamarosan” megjelenő kibővített és „az érvek súlyát” jobban érzékeltető mű szerzőjéről is.

Különösen így van ez, ha figyelembe vesszük, hogy az „olvasó”, vagyis a recenzió írója nem más, mint Lambert – akár tudta ezt Kant, akár csak erősen gyanította a rövidke két oldal tartalma alapján. Fordítva persze nyilvánvaló a viszony, hiszen Lambert azzal kezdi, hogy Herz műve valójában egy kommentár Kant *Székfoglaló értekezéséhez*, a kanti elveket tárgyalja részletesen, vagy azokhoz fűz megjegyzéseket. Ennek megfelelően Kant viszontláthatta Lambert írásában a három évvel korábban tőle kapott levél alapgondolatait. Az időnek és a térnek a szubjektíven túl a realitás objektív formáját is tulajdonítanunk kell. Ezt bizonyítja az idő esetén a változások valóságossága, de nem tagadható meg még a testeket és szubsztanciákat tartalmazó tér *simulacrum*ától sem, melyben a fogalmakat egymás mellé, alá, fölé rendeljük. (Lambert 1773, 227–229) Márpedig láthattuk, hogy ezek a gondolatok a disszertáció eszméinek elutasításáról vagy legalábbis félreértéséről tanúskodnak (lásd III.1.).

B) Hallgatás és hitvallás: a Lavater-epizód

A Herzhez írt ismert levelek közül a következő három évvel később, 1776 novemberében kelt. Van azonban az eltelt időben is egy olyan levélváltása Kantnak, amely több szempontból is különös figyelmet érdemel. 1774 áprilisában olyan levelet kap Zürichből, Johann Caspar Lavatertől, amely szinte megrendítő mondatokat tartalmaz, legalábbis Kant számára feltétle-

nül annak kellett lenniük. „Magam, s honfitársaim közül sokan mások is, mohón várjuk *A tiszta ész kritikáját*. Minden hízelgés nélkül – Ön hosszú évek óta legkedvesebb író, akivel a leginkább rokonszenvezem; különösképp a metafizikát illetően, de gondolkodásmód és - módszer tekintetében általában is” (700, AA X. 165). E kijelentések tartalmát már némileg a megfogalmazás is igazolja: módszer általában, metafizika sajátosan – igazán megfelel a szigorú kanti „gondolkodásmódnak”. A tűzijáték azonban most következik. Lavater élesen Kantnak szegezi kérdéseit, hogy ha egyszer a tiszta ész kritikáját írja, állítja-e majd benne a következőket:

Hogy kritikánk aligha eshetnék távolabb a tiszta éstől, mint amilyen távol esik. Alaptételeink [...] oly távoliak, akárcsak különös ítéleteink [...].

Hogy míg csak *megfigyeléseinket* nem *irányítjuk* inkább az *emberre*, minden bölcsességünk bolondság.

Hogy azért tévedünk mindig oly rettentően, mert rajtunk kívül keressük, ami csakis bennünk föllelhető.

Hogy a dolgok belső természetét egyáltalában nem ismerhetjük, és még csak meg sem kell ismerünk, csak *relációkat* tulajdon szükségleteinkhez.

[...]

Hogy – ó, én bolond – Ön mindezt oly erővel, oly világosan, példákkal úgy megtűzdelve, oly emberien, oly népszerűen, oly illő alázattal, oly *korszakalkotóan* mondja majd el, s mond el még hússzor ennyit, hogy aligha marad kívánnivalóm. (700–701 – módosítva, AA X. 165–166)

Mindegyik gondolat telitalálat, akár a ‘60-as évek közepi „antropológiai”, akár a *Székfoglaló* körüli „kopernikuszi” fordulatot tekintjük. Határozottan úgy látszik, Lavater jól érti „hosszú évek óta legkedvesebb írója” metafizikakritikájának mind szigorú megalapozásigényét, mind gyakorlati irányultságát. Az utolsó mondat pedig Kant jelen helyzetében valóságos kegyelemdőfés. Mindez – ha egyáltalán lehetséges – még nagyobb felelősséget helyez a vállára, mint amit már eddig is viselni érzett a világra hozandó mű iránt.

Még további, várakozását kifejező lelkes, szinte elragadtatott szavak után végül Lavater, bár tolakodásnak érzi, mégis arra kéri Kantot, ha olvasta akkoriban megjelent írásainak első kötetét, „a lehető legélesebben, s gyémánt ragyogású őszinteséggel mondja meg”, vajon a hitről és az imáról abban vallott véleményét egybehangzónak gondolja-e az Írás tanításával. „Amiről szó van, számomra nem hideg dogma. Legbensőbb szívügy” (701, AA X. 166).

Azon már fönn sem akadunk, hogy Kant erre a levélre is csak egy év múlva válaszol.¹¹⁰ Az az igazán fontos, amit megvall benne – és amit nem. A *tiszta ész kritikáját* és Lavater egészen lényegbevágó kérdéseit illetően ugyanis *teljesen néma* marad. Csakis a *hitre* vonatkozó kérésre reagál, arra azonban olyan módon, ami kétségen kívül megmutatja, hogy a *Szellemlátó* körüli, valamint a majdani „érett”, kritikai álláspontját a vallásról igen erős kötelék fűzi össze. Valójában két levélről van szó, egy hirtelen félbeszakítottról és annak „záradékáról”, amely talán csak tervezet maradt. Mindenesetre együtt érdemes kezelnünk őket.

Joggal mondhatjuk, hogy Kant valóban „a lehető legélesebben, s gyémántragyogású őszinteséggel” foglalja össze hitvallását.

Krisztus *tanítását* megkülönböztetem attól a *híradástól*, mely e tanításáról birtokunkban van, s hogy amazt tisztán megkaphassam, először is megpróbálom a morális tanítást minden újtestamenti rendszabálytól megtisztítva kivonni [*abgesondert von allen neutestamentischen Satzungen herauszuziehen*]. Bizonyosan ez az evangélium fő tanítása [*Grundlehre*], a többi csak ennek segédlete [*Hülfslehre*] lehet, mert az utóbbiak csak azt beszélnek el, mit tett Isten, hogy a színe előtti megigazulásban gyarlóságunk segítségére legyen, ám az előbbi arról beszél, mit kell tennünk, hogy magunkat minderre méltóvá tegyük. Ha mit sem tudnánk annak titkáról, mit tesz a maga részéről Isten, csak arról volnánk meggyőződve, hogy – tekintve törvényeinek szentségét és a szívünkben lakozó legyőzhetetlen gonoszt – végzéseinek mélyén tökéletlenségeink valamiféle kitoldását kell, hogy tartogassa számunkra, melyben alázattal bizakodhatunk, ha annyit megcselekszünk azért, amennyi erőnkől kitelik, hogy arra méltatlanok ne legyünk; evvel kellőképp kiokítottunk mindarról, ami ránk tartozik, akármilyen is legyen az isteni jóságosság segítségnyújtásának módja. (703, Kant 1974, 434–435 – módosítva, AA X. 176)

Éppen abban áll a *morális hit*, hogy Istenbe vetett bizalmunk *feltétlen*, „azaz híján van minden kandiságnak, mely tudni szeretné, miképp is óhajtja Isten nyélbe ütni művét, s végképp híján annak az orcátlanságnak, hogy némely híradásokra fülelve lelkünk üdvözülésére kikönyörögni akarjuk e jóságot és segítséget” (uo.). Nem kétséges, hogy a Lavater által kért imát is idesorolja Kant. Az Isten által ránk ruházott természetes erőket kell úgy használnunk, hogy erre a segítségre *méltók* legyünk, annak módját viszont nem kell tudnunk, miképpen pótolja ő ki fáradozásaink elégtelen voltát. Krisztus tanításának lényege, hogy minden erőnkkel becsületeseink akarjunk lenni, abban a hitben, azaz föltétlen, ámde „általános és meghatározatlan”

¹¹⁰ Nem úgy, mint Lavaternek arra az idézetnél két hónappal korábban kelt levelére, amelyben *segítséget* kér Kanttól egy bizonyos ügyben. Arra érkezett válasz és segítség is, amelynek során tanúsított „fáradtságot, gondoságot és hűséget” levele elején Lavater hálásan meg is köszön (AA X. 148–150; 699, AA X. 165).

bizalomban, hogy „Isten majd a többi jót, azt, ami nekünk nem állt hatalmunkban, kitoldja” – akármilyen módon is (706–707, AA X. 180).

Ha Lavatert talán sértette is a szavak élessége, a kritikai gondolkodás módszere, valamint az alaptételek és törvények tisztaságára törekvés terén mégis azt kapta, amit várhatott. Krisztus morális „alaptanításához” úgy juthatunk, ha az evangéliumban *elvonatkoztatunk* az Isten tetteiről hírt adó „segédtantól”, végső soron a megváltás művétől mint *egyedi eseménytől* is. Az így megmaradó hit nem is lehet más, mint *általános és meghatározatlan* bizalom abban, hogy ha kötelességünket teljesítjük, Isten majd hozzáteszi azt, amire saját erőnk nem volt elég, de ennek módja rá tartozik, nekünk nem kell tudnunk, sem pedig kutatnunk.

Mindez nemcsak Kant két évtizeddel később nyilvánosságra hozott vallásfilozófiai nézeteivel van összhangban, de azzal a morálteológiával is, amellyel *mindhárom Kritika* zárul majd.¹¹¹ Időben visszafelé tekintve ugyanakkor szintén egybecseng a *Szellemlátót* záró morális hit fogalmával. Ám nem kevésbé az ott magasztalt „együgyűséggel”. „A morális hit helyessége és szükségszerűsége felől bárki, ha egyszer elébe tárták, minden történeti segédeszköz híján is maga [*aus sich selbst*] meggyőződhetik, még ha – anélkül hogy föltárták volna előtte – magától [*von selbst*] nem talált volna is rá” (704–705, AA X. 178). Megfordítva viszont „egyetlen könyv, bármely autoritása legyen is, sőt még valami akár tulajdon érzékeim fölfogta kinyilatkoztatás sem parancsolhat rám az (érzület) vallás(a)ként [*Religion (der Gesinnungen)*] olyasmit, amit bennem a szent törvény, melynek szellemében mindenről számot adnom kell, ne tett volna amúgy is már kötelességemmé” (706, AA X. 179).

Ez a legmélyebbről jövő megnyilatkozás, melyre Lavater Kantot készítette, messze fölülmúlja öszinteségben még a Herzhez írt leveleket is. Magának a kanti morális alapú vallásfilozófiának a velejét láthatjuk itt tömören és „gyémánt keményen”. Egyúttal nem hagyja szem elől téveszteni (itt az évtizednek és az azt vizsgáló fejezetünknek valahol a közepén), hogy Kant vállalkozását végső soron erkölcsi és vallási cél vezeti. A *Szellemlátó* bejelentett terve szerint az érzékelhető dolgokon túli tudás – e levelekben is kinyilvánított – lehetetlenségének, illetve az erkölchöz és a morális hithez való nélkülözhetőségének, mi több, az ilyen tudásra törekvés kártékony voltának felismerése vezette Kantot az értelmi ismeretek szigorú korlátozásának programjához.

¹¹¹ Lásd Kant 2004a, 829 skk., A807/B835 skk.; Kant 2004b, 148 skk., AA V. 124 skk.; Kant 1997a, 386 skk., AA V. 442 skk. Közülük *A tiszta ész kritikájának* Kánon-fejezetéről még bővebben lesz szó a következő fejezetben.

C) Herz, Mendelssohn, Tetens és a „legteljesebb érthetőség”

Az 1776-os Herznek adott beszámoló egészen hasonló a három évvel korábbihoz. Itt is Herz orvosi gyakorlatának kibontakozása feletti örvendezéssel kezdi Kant, úgyszintén tágabb perspektívába helyezve azt. Ezen a területen ugyanis „az értelem állandóan új meg új föl- ismerésekkel táplálkozhatik, de minthogy ezek mindig csak mértékkel foglalkoztatják őt, működése során el nem használódik, amint az viszont legnagyobb analitikusainkkal, egy Baumgartennel, Mendelssohnnal, Garvéval (kiknek nyomdokain távolról én is haladok) nagyon is megtörténik”. Herz megítélését tükrözi egyrészt, hogy nála „ellenben mindez megmaradhat a gondolatok fölüdülést szolgáló játékának, és sohasem kell fáradságos foglalatossággá válnia”. Másrészt hogy az ízlésről szóló frissen megjelent írásában Herz kifejezőmódját, tetszetős stílusát, finom megjegyzéseit figyelhette meg örömmel (710–711, AA X. 198). Természetesen mindezek igen nagyra becsülendők voltak Kant szemében, de a metafizikai vizsgálódásoktól mintha finoman eltanácsolná egykori tanítványát.

Lássuk hát, hogyan áll munkájával ő a maga területén ekkor.

Mindenfelől szemrehányások érnek, amiért hosszú idő óta tétlennek látszom, holott valójában soha rendszeresebben [*systematischer*] és kitartóbban nem dolgoztam, mint az azóta eltelt években, hogy Ön utoljára látott. Az anyagok, amelyek kidolgozása [*Ausfertigung*] révén bizvást remélhetném, hogy átmeneti sikert aratok, egyre gyűlnek kezem között, amint az történni szokott, mihelyt néhány termékeny princípiumot birtokunkba kerítettünk. Ám ezeket gát módjára mind föltartóztatja egy fő tárgy, amelyben reményeim szerint tartós érdemet szerezhettek majd – sőt, azt hiszem, ennek az érdemnek valójában máris birtokában vagyok –, s amelyet immár nem annyira kigondolnom, mint inkább kimunkálnom [*ausfertigen*] kell. Ha majd elvégeztem ezt a munkát – habár valójában még csak most kezdek hozzá, miután az utolsó akadályokat csupán a múlt nyáron sikerült leküzdenem –, akkor majd szabad terület fog előttem megnyílni, s annak megművelése számomra csupa élvezet lesz. Bizony mondhatom, konokság kell hozzá, hogy tántoríthatatlanul kövessünk egy olyan tervet, mint ez, és nehézségek valóban gyakran csábítottak arra, hogy magamat kellemesebb tárgyakkal szenteljem, de ettől a hűtlenségtől időről időre visszatartott résznél némely akadály legyőzése, résznél pedig maga a dolog fontossága. (711–712, AA X. 198–199)

Az „anyagok”, amelyek kidolgozása már most „átmeneti sikert” ígérhetne, de majd a „szabad terület” megnyíltával lesz itt megművelésük ideje, bizonyára a már többször beharangozott mű esztétikai és etikai részeire vonatkoznak. Utóbbinak már három éve ugyanúgy „előre örült” Kant, mint most: „csupa élvezet lesz”. Ugyanakkor leírása szerint Herztől való elválása

óta *szisztematikusan* dolgozik a „fő tárgyon”, melyet immár nem annyira kigondolnia, inkább csak kimunkálnia, sőt elvégeznie, *véghezvinnie* kell – szinte ugyanúgy, ahogy az „élvezetet” ígérő tárgyakét. Habár az idézet szerint ezt a fajta „bevégző” munkát „csak most” kezdené el, tudjuk, hogy az még mindig évekkel későbbre tehető. Nyilván felmerülnek majd további „akadályok”, Kant ilyenekkel való küzdelmével találkozhattunk (az aktuális „utolsókkal”) az éppen a „múlt nyárra” datált duisburgi hagyatékban is (lásd III.3.B.). Ám a lényeg számunkra (amit a „némely”, valamint egyáltalán a többes szám is sugall), hogy már akkor sem a fő tárgy *kigondolásának*, hanem csak *kidolgozásának* akadályai voltak.

A levél folytatásából képet kaphatunk a kidolgozás részleteiről és az azokból fakadó várható nehézségekről, amelyek már most azt valószínűsítik Kant számára, hogy nem fog jövő nyárig elkészülni a művel.

Ön tudja, hogy a minden empirikus princípiumtól függetlenül ítélő, vagyis a tiszta ész tartományának áttekinthetőnek kell lennie, mert ez a tartomány bennünk magunkban van, s reá vonatkozóan a tapasztalattól semmiféle fölvilágosítást nem szabad várnunk. Ahhoz mármost, hogy e tartomány egész kiterjedését, részegységeit, határait, egész tartalmát biztos elvek szerint jegyzékbe vehessük [*verzeichnen*], s a határköveket úgy rakhassuk le, hogy a jövőben biztosan tudhassuk, vajon az ész földjén járunk-e, avagy az ész elhagyó okoskodásán [*Vernünfteley*] – ehhez tehát szükség van *a tiszta ész* kritikájára, diszciplínájára, kánonjára és architektonikájára, egyszerűen egy formális [*förmliche*] tudományra, amelyhez a már meglévő tudományokból semmit föl nem használhatunk, s amely a maga alapvetéséhez ráadásul még egészen sajátos szakkifejezéseket [*technischer Ausdrücke*] is igényel. (712 – módosítva, AA X. 199)

Nyilván jogos itt is az „Ön tudja”, hiszen az első mondat a *Székfoglaló* alapján is kijelenthető. Az „áttekinthetőség” azonban olyan kulcsfontosságú tényező, amely az egész elhúzódo munkára fényt vett. Feltétlenül szükség van erre, hogy az ész határait jelölő „határköveket” (*Marksteine*) lerakhassuk, miként már a *Szellemlátóban* megelőlegezte Kant ugyanezzel a szóval (vö. 506, AA II. 369; máshol nem is használta). De elengedhetetlen egyúttal az is, amit ott szintén előre jelzett, ám azóta egyre fontosabbnak talál: hogy a tiszta ész tartalmának felosztása és határainak megvonása *biztos elvek* alapján és *kimerítően* menjen végbe.

Idézzük fel, ahogy *A tiszta ész kritikája* első kiadásának Előszavában szinte egybeesik ez a két szempont: „csupán magával az ésszel és a tiszta gondolkodással foglalkozom, amelyet kimerítően ismerhetek anélkül, hogy önmagamon kívül, a távolban kutakodnék, mert önmagamban lelem meg, és már a közönséges logika példát ad nekem arra, hogy az ész minden

egyszerű művelete maradéktalanul és rendszeres módon felsorolható” (Kant 2004a, 20 – módosítva, AXIV). Kant nemhogy nem riad vissza attól, hogy a kidolgozandó tudomány „formális”, de egyenesen a *logika* ad számára példát e tekintetben. A *Prolegomenában* és egy azzal egy évben (1783-ban) kelt levélben is az itt használt szóval illeti az *a priori* módon ítélő ész „egészen új” tudományát, „amelyre korábban senki még csak nem is gondolt”, s amelyhez leginkább a logika hasonlít (AA IV. 262,¹¹² AA X. 340).

Általában is, az idézett néhány szövegrészben is jellemző, ahogy Kant hangsúlyozza vállalkozásának újdonságát. Külön téma, amellyel e könyvben kevésbé foglalkozom közvetlenül, hogy erre miért van szükség, illetve hogy mennyiben „új” a kritikai filozófia és mennyiben nem. Az mindenesetre egész biztosan túl erős és félrevezető, hogy „a már meglévő tudományokból semmit föl nem használhatunk”, amit rögtön le is leplez az „egészen sajátos szak kifejezésekre” hivatkozás. Hiszen ezeknek példáit adják az ugyanezen mondatban felsorolt kiemelkedően fontos fogalmak is: kritika, diszciplína, kánon, architektonika, amelyek egyrészt a kanti módszertan alapfogalmai (a *Kritika* Módszertan-fejezete majd tematikusan tárgyalja őket), másrészt nyilvánvalóan ezer szállal kötődnek „már meglévő tudományokhoz”. Nem új kifejezéseket próbál Kant bevezetni, hanem már meglévőknek újfajta *használatát*, s ez az általa előterjesztett „szakkifejezések” esetén általában is szem előtt tartandó. Jó példa erre ismét a logika. Idézzük fel újra az arról szóló visszatekintést a *Prolegomenából*, hogy az ítéletalkotásban találta meg azt az egyetlen értelmi cselekvést, amelynek egyes mozzanatait vagy funkcióit az általában vett tárgyra vonatkoztatva származtatta a tiszta értelmi fogalmakat, és figyeljünk fel a következő „stratégiai” jelentőségű szavakra! „E ponton támaszkodhatam a logikusok már bevégzett, habár fogyatékosságoktól még nem egészen mentes munkájára. [...] Régi nevüknél maradva – amint helyénvaló – *kategóriáknak* neveztem őket” (Kant 1999, 95, AA IV. 323–324). A „büszke” ontológia osztályai helyett tehát Kant szándéka szerint mostantól a *tiszta értelem bennünk működő* alapelemeit jelölik *ugyanazok* a „régis” szavak (vö. Kant 2004a, 265, A247/B303).

Az a bizonyos „jövő nyár” (az 1777. évi) azután nem a művet, hanem egy rendkívüli látogatást hozott el: maga Mendelssohn járt Königsbergben. Elutazásának napján veti papírra Kant a következő Herzhez intézett levelét. A mi vizsgálódásunk szempontjából a legérdekesebb és legkülönösebb, hogy mennyire *nem* élt a találkozás adta lehetőséggel. Nincs okunk kétségbe vonni, hogy őszintén „hízeleg magának” azzal, hogy Mendelssohnt „nagyra becsült barátjának” nevezi, és egyre inkább hiányát érzi egy „ilyen szelíd lelkű, jó természetű

¹¹² A magyar fordításban „szó szerint értett” szerepel a *förmliche* helyén (Kant 1999, 14).

és világos fejű emberrel” való állandó és elmélyült érintkezésnek. „És mégsem tudtam úgy intézni, hogy igazán kihasználhassam ezt az egyedülálló alkalmat, és élvezzem e rendkívüli ember társaságát – részben abbéli aggodalmamban, hogy akadályozom őt itteni elintéznivalóiban” (713, AA X. 211). Hiába hogy Mendelssohn bizony tudta „úgy intézni” ügyeit, hogy meglátogassa Kant előadásait az egyetemen, utóbbi számára az alkalom (elszalasztott) kihasználása csak mint a „rendkívüli ember” társaságának „élvezete” merül fel, az őt mélyen foglalkoztató munkába beavatásként egyáltalán nem.

Hogy még a Herzhez szóló bensőséges megnyilatkozásainak is itt-ott mögé kell látnunk, azt most is megtapasztalhatjuk. Például barátja akkor megjelent orvosoknak szánt könyve „fölkeltette tetszést” neki, igazi örömet szerzett „a könyvből sugárzó megfigyelő és gyakorlati szellem”, melyet már ismer abból, amilyen „finomsággal” Herz az általánosabb fogalmakkal dolgozott. Ha továbbra is „a kísérletező filozófus kutatóvágya” fogja vezérelni az orvostudományban, akkor bizonyára tekintélyes rangot fog szerezni az orvosok körében (714, AA X. 212). Herz erősen hangsúlyozott orvos volta így már szinte kimondott eltanácsolás a metafizikától, vagy akár a „világbölcselettől”, ahol inkább stilisztikai erényeket mutathat fel.

No de Mendelssohn?! Valaha nagy várakozással küldte el neki Kant a jelen könyv tárgyát képező mindkét művét, és rövid időn belül választ és komolyan veendő kritikát is kapott tőle mindkettőre. Mégis hallgat a továbbiakban, és bár rendre üdvözlét küldi a Herzhez írt levelekben, úgy tűnik, lemondott már a vele való akárcsak együttgondolkodásról is. Nem kereste azt a látogatás alkalmával sem, hiszen még ezt is csak tanítványának írja: „Kérem Önt, tartsa meg számomra továbbra is ennek az érdemes embernek a barátságát” (714, AA X. 211), mely barátság azonban jobbra egymáshoz küldött tehetséges fiatalemberek ajánlására szorítkozik (mint például a következő nyáron, lásd AA X. 233).

Valamiféle, a korábbi sejtésekkel egybehangzó magyarázatot találhatunk erre is a levél legvégén, ahol Kant igen röviden mégis elárul valamit munkálkodásának jelenlegi állásáról.

Az idő óta, hogy egymástól elváltunk, a filozófia különféle tárgyait korábban egyenként sorra vevő vizsgálódásaim szisztematikus alakot öltöttek, s lassanként elvezettek az egész eszméjéhez, mely a részek értékéről és kölcsönös egymásra hatásáról először tesz lehetővé ítéletet. Ám e munkálatok teljes kidolgozásának [*Ausfertigung*] mint egy szikla állja útját az, amit a *tiszta ész kritikájának* nevezek, úgyhogy most csakis e szikla elmozdításán fáradozom, s azt remélem, hogy ezzel télen hiánytalanul el is készülök majd. Egyetlen dolog tartóztat föl csupán [*Was mich aufhält ist nichts weiter*]: az a törekvés, hogy az e tárgyhoz tartozó kérdéseket mind a legteljesebb érthetőséggel fejtssem ki, mert úgy találom, hogy amiben jártasságra teszünk szert s a legnagyobb fokú

világosságig vélünk eljutni, azt is félreértik még a tárgy jó ismerői is, ha az bevett gondolkodásmódjuktól gyökeresen eltér. (716, AA X. 213–214)

Úgy látszik, a *szisztematikus alak* fontosságát nem lehet eleget hangsúlyozni, mert *a részek kölcsönös egymásra hatása* alapján ítélünk azok értékéről is.¹¹³ Itt szó szerint véve a filozófia egészének rendszeréről írja Kant, hogy vizsgálódásai már elvezettek hozzá e hét év alatt. Nem is volna a teljes kidolgozásnak más akadálya, mint hogy először az észkritikát kell előrebocsájtania, amely ugyanakkor maga is egy rendszer alakját kell, hogy öltse. Bár Kant az útját álló „szikla” képével még mindig mintha valami rejtélyre, vagy legalábbis komoly megoldatlan problémára utalna, rögtön eloszlatja ezt a tévképzetet azzal, hogy az akadály fáradtságos elmozdítása „semmi többet” nem jelent, mint a *legteljesebb érthetőségre* való törekvés. A legsúlyosabb hátráltató tényező nem a „tárgyban”, hanem az „értők” (*Kenner*) bevett gondolkodásmódjából fakadó – részben már megtapasztalt, s majd nagyon is várható – értetlenségében rejlik.

Az 1778-as év áprilisában Kant előrehaladásról és „művecskéje” nyárra remélhető megjelenéséről ír Herznek. Mindazonáltal semmit sem akar „kényszerrel kicsikarni” magából. Mintegy a sajátjának ellenpéldájaként hozza fel Tetens eljárás módját, aki előző évben kiadott „terjedelmes művében sok éles elméjű dolgot mond, de kétségkívül ahogyan írta, úgy hagyta meg a szöveget nyomtatásban is”. Látszik, hogy kifejezetten foglalkoztatja az *előadásmód* kérdése, itt csakis erre reflektál. Az a benyomása, Tetens „azt remélte, hogy némely eszméinek segítségével, amelyeket azonban csak bizonytalan körvonalaikban vázolt föl magának, végül majd csak kijut valahogy ebből a labirintusból. Miután magát is, olvasóját is kifárasztotta, a dolgot végül mégiscsak úgy hagyta, ahogyan találta, és az olvasónak azt a tanácsot adja, hogy forduljon saját érzéséhez...” (718, AA X. 232).

Kant feladata nem abból a fajtából való, ahol ez megengedhető. Abban semmiképpen sem hagyhatja magára az olvasót: csakis határozottan körvonalazott eszmék vezethetnek ki a „labirintusból”. Ennek magyarázata azonban e levélben csak nagyon általános és homályos. „Okaimat, amiért egy olyan írással késem, mely pedig ívszámra nem tesz majd ki sokat, Ön egykor, látva magának a dolognak és az én vállalkozásomnak a természetét, remélem,

¹¹³ Kant sokszor felpanaszolt és elmarasztalt ragaszkodása a rendszerszerűséghez egyszerre jelentette, hogy tartós, illetve hogy *élő* filozófiát akart létrehozni. Az állati vagy általában a *szerves testhez* hasonlítja a *tiszta ész rendszerét* a filozófia teljes rendszerét fölvázoló *Architektonika*-fejezetben éppúgy, mint a *Prolegomenának* és *A tiszta ész kritikája* második kiadásának Előszavában: „tagolt egész (*articulatio*)”, „valódi tagoltság jellemzi, és felépítésén belül minden szerv gyanánt létezik, tehát az összesség az egyes részekért van, és minden egyes rész az összességért” (Kant 2004a, 36, 45, 647, BXXIII, BXXXVII sk., A833/861; Kant 1999, 6, AA IV. 263).

megalapozottnak fogja találni” (uo.). Láthatjuk ebből a kijelentésből, mennyire alábecsüli még ekkor is Kant a feladat nagyságát nemcsak a munka elvégzésének időtartama, hanem a mű terjedelme tekintetében is, habár ebbe a kinyilatkoztatásba belejátszhatott a Tetens könyvével való szembeállítás szándéka is. Ám ugyancsak figyelmet érdemel a jövő idő használata is: Herz, aki pedig annyi mindent „tud”, szinte (az egyetlen) beavatottnak számít, majd „egykor”, ha már látja Kant vállalkozásának természetét, akkor *fogja* a késlekedést megalapozottnak látni. Kant már rég birtokában tudja magát egy olyan „dolognak” („tanfogalomnak”, „termékeny princípiumnak”, ahogy fentebb olvastuk), melynek „természetét” viszont *átadni* – de, mint a következő fejezetben majd láthatjuk, még inkább *befogadni* – a legnagyobb nehézségekkel jár.

Ugyanakkor olyan feladatot ad az, amelynek jelentősége e levél bevezető sorait is áthatja. Kant ugyanis azzal kezdi, hogy az egykori tanítvány Herz tisztességes és hálás szívéről tanúskodó levelei azt a reményt keltik benne, hogy egyetemi élete „fő célját” tekintve nem fog meddően eltelni. A fő célt pedig így határozza meg: „hogyan tudniillik jó s elvekre épülő érzületet terjesszek, azt jóra való lelkekben megszilárdítsam, s ezáltal a tehetségek kibontakozását az egyedül célszerű irányba tereljem”. De azt is mindjárt hozzáteszi: „olyan színteret [Schauplatz] látok magam előtt megnyílni, amelyen e szándékomat sokkalta nagyobb arányokban [Umfang] mozdíthatnám elő”. Ez a „szokkalta nagyobb arány” azért is figyelemre méltó, mivel Kant rögtön ezután annak indoklásával folytatja, miért nem fogadja el von Zedlitz oktatásügyi miniszter invitálását a hallei egyetemre, aki pedig azzal is érvel, hogy ott ezernél több hallgatót oktathatna, és így tenni hasznossá magát egyenesen „kötelessége” lenne. Ám őt kevéssé ösztönzi, hogy „föltűnést keltse[n] holmi nagy színpadon [Bühne]” (717, AA X. 230–231; AA X. 229). Nyilvánvaló, hogy az ő szándékának a majd végre megjelenő mű ígérhetné azt a nagyobb teret, miközben egyúttal újabb tanúbizonyságát kaptuk, hogy annak (és minden vele járó fáradozásnak) végső célja gyakorlati és erkölcsi.

A nyár azonban ismét valami mást hoz. Valóban megnyílik egy „színtér” Kant előtt, de olyan, amelyet egyáltalán nem látott előre, és amely új, visszatérő motívumot visz gondolataiba az olvasóközönség megnyeréséről. Az történt ugyanis, hogy Herz előadásokat készült tartani és tartott is Kant filozófiájáról az ősz folyamán Berlinben. Ehhez előadásjegyzeteket kért tanítójától a logika és a metafizika témakörében. Kant még a nyár végén válaszol, némileg szabódva a hallgatók ilyen-olyan okokból kevéssé használható jegyzetei miatt. A logika tekintetében jobb a helyzet, javasolja is Herznek, hogy kezdje azzal, míg ő megpróbál anyagot gyűjteni a metafizikához. Ám ezen a tárgyon az utóbbi években annyit dolgozott, hogy attól tart, nehéz lesz a kezdők által leírtakból az eszmét pontosan kivenni, amely ugyan

szerinte az előadáson érthető volt, de annyira eltér mind az ő korábbi fogalmaitól, mind az általánosan elfogadottaktól, hogy szisztematikus és felfogható bemutatásuk olyan jó koponyát kíván meg, mint amilyen Herzé. Ami a saját készülő „kézikönyvét” illeti, melyen fáradhatatlanul dolgozik, és majdnem kész állapotban hiszi, ha majd befejezi, „a terv világossága által minden ilyesféle lejegyzés is teljesen érthetővé fog válni” (AA X. 241).

A váratlan vállalkozás fontos Kant számára, Herznek a korábbi levelekből kiolvasható megítélése ellenére. Az ügy „saját érdekével” is találkozunk, az általa elérhető sikerből rá is „visszaszármasztunk valami” (AA X. 240, 242). Márpedig az minden várakozást felülmúl. Még novemberben írunk, amikor Herz boldogan adja tudtul, hogy már a huszadik előadást tartja egyre növekvő, immár jó harminc főt számláló hallgatóságnak, melynek sorait magas rangú és tudós személyek teszik ki: orvosprofesszorok, hitszónokok, tanácsosok és maga von Zedlitz miniszter (akinek majdan Kant *A tiszta ész kritikáját* ajánlja).¹¹⁴ A logika felével végzett addigra, és csak Kanton múlik, hogy a metafizika kurzust is meg tudja-e tartani. Különösen ontológia és kozmológia jegyzeteket sürget az első postával, e segítség nélkül a feladat meghaladná az erejét (AA X. 244). Kant nemigen tud többet szolgálni némely „nyomorúságos papírhalmaznál”, amelyeket mindazonáltal abban a reményben küld el, hogy „talán található bennük vagy kitalálható belőlük valami, ami megkönnyítheti a tiszta értelmi ismeretek szisztematikus felfogását, amennyiben azok bennünk valóban egyetlen elvből erednek” (720, AA X. 247, 245).

Amikor azután kifejezi örömét a berlini publikum előtt aratott (más forrásokból is megerősített) „általános és szokatlanul nagy tetszés” felett, akkor egyúttal meglepetésének is hangot ad. Nem barátja rátermettsége és tudása lepi meg, „hanem a népszerűség: e tekintetben magam tartottam volna az effajta vállalkozástól”. Nyilvánvaló, hogy ez a siker nem hagyhatta Kantot közömbösen, hiszen az évtized levelei végig tanúsítják, mennyire meghatározta a munkáját és annak elhúzódtatását az előadásmód hatékonyságának kérdése.

Egy idő óta fölös óráimban olykor azon tűnődöm, milyen elvek alapján tehetnének szert népszerűségre a tudományok általában (persze azok a tudományok, amelyek egyáltalán képesek erre, mert a matematika nem az) és a filozófia különösen, s azt hiszem, e nézőpontból nem is csupán másfajta válogatást, de egészen más elrendezést is tudnék javasolni, mint amilyent az iskolai módszer megkíván, mely mindazonáltal mindig megmarad fundamentumnak. (720, AA X. 247)

¹¹⁴ Zedlitz már augusztusban megírja Kantnak, hogy sokat vár Herz előadásaitól, akinek tehetségéről biztosította Mendelssohn, és jól tudja, hogy egykori tanítójával is levelezésben áll. Ám igazán érdekes az a szókapcsolat, amivel megnevezi, mit is fog hallgatni: „*anthropologia rationalist*” (AA X. 236).

Nem tudhatjuk, mit jelent pontosabban az „egy idő óta”. Mindenesetre már ennél az 1779. januári levélnél korábban papírra vethette Kant a következő (1776–78-ra datált) feljegyzést ugyanerről a kérdésről:

Az iskolás módszert választottam, és azt előnyben részesítettem a szellem és elmésség szabad szárnyalásával szemben, jóllehet úgy találtam, bármennyire szerettem volna is, hogy minden gondolkodó koponya részt vegyen ebben a vizsgálódásban, e módszer szárazsága épp azokat az olvasókat rémítené el, akik a gyakorlatival való összekapcsolódást keresik. Még akkor is kizártam volna őket ebből, ha az elmésségnek és írói vonzerőnek a legteljesebb birtokában lettem volna, mivel sok múlik azon, hogy ne adjak okot a gyanúra, hogy az olvasót megnyerni és rábeszélni akarnám, hanem vagy ne várjak tőle támogatást, vagy csak a belátás erejétől reméljek. (R 5031: 824 – módosítva, AA XVIII. 67)

Szép keretbe foglalja viszont a mi vizsgálódásunkat ez az önreflexió. Hiszen már a legelején tanúi lehettünk – a Mendelssohnnak 1766-ban írt levél jóvoltából –, milyen tudatosan választja meg Kant a hangnemet, az olvasóhoz fordulás módját. A *Szellemlátóban* „a szellem és elmésség szabad szárnyalásával” próbálta a róla szóló már kellemetlenné váló mendedmondáknak elejét venni, és egyúttal megnyerni azokat (habár volt, akit inkább „elrémíteni” sikerült), „akik a gyakorlatival való összekapcsolódást keresik”. A száraz iskolás módszer melletti későbbi döntés „kizárja” őket a vizsgálódásból, mert tőlük nemigen remélhető támogatás – „jóllehet [...] épp” ők, a *gyakorlati*hoz való kapcsolódást keresők a védencek, a gyakorlati szféra az, ami támogatásra szorul. Ám ez csakis a *belátás erejétől* várható, vagyis attól, aki „gondolkodó koponyaként” is részt tud vállalni a feladatból.

Kant a későbbiekben is többször kinyilvánítja gondolatát „iskola” és népszerűség viszonyáról, hol előretekintő módon, mint a levélben, hol igazolva saját eljárását a mű megalkotása során, mint a reflexióban. Ez a viszony ugyanis nemcsak az 1770-es évtized vívódásainak tárgyát, a fő mű világra hozatala nehézségeinek okát érinti, melyek nyomait a levelezésben e fejezetben kutattuk. Annak megszületése után, megváltozott körülmények között, de ha lehet, még nehezebb feladványt állít majd Kant elé. Ennek az állapotnak és az ebből fakadó problémáknak szenteljük a következő, utolsó fejezetet.

2. A tiszta ész kritikájának első fogadtatása: *contra* és *pro*

Ez a fejezet csatlakozik az előzőhöz annyiban, hogy mintegy kívülről, vagyis elsősorban Kant leveleiben található reflexiókból próbálja meg támogatni a tézist, melyet a korábbi részek a művek révén igazoltak. A különbség az, hogy itt már a nagy mű megjelenése után, az általa kiváltott hatások, ilyen vagy olyan reakciók, illetve azok hiánya kapcsán keressük az arra utaló jeleket, hogy a kritikai gondolat érlelődése a két tárgyalt prekritikai írás kész és életképes „csíráiból” eredeztethető, és ezért a már ott világosan kivehető tagoltsága végérvényesen megmarad, valamint hogy maga Kant is így tekint e folyamatra.

Ennek értelmében egyáltalán nem csak a címzett felé tett gesztusnak kell tartanunk azokat a szavakat, amelyek kíséretében 1781 májusában végre bejelenti Marcus Herznek *A tiszta ész kritikája* megjelenését:

Ez a könyv az összes sokrétű vizsgálódások lecsapódása [*Ausschlag*], amelyeket a *mundus sensibilis*, illetve *intelligibilis* elnevezés alatt felbukkanó fogalmakból kiindulva végeztünk együtt; fontos eseménynek tekintem, hogy fáradozásaimnak ezt a végső összegzését megítélés végett most átnyújthatom annak a belátásaival kitűnt férfiúnak, aki eszméimet önálló földolgozásra méltónak találta, s elég éles elméjű volt, hogy azokban a lehető legmélyebbre hatoljon. (721, AA X. 266)

Semmiféle megszorítást nem észlelhetünk azzal kapcsolatban, hogy a *Kritika a Székfoglaló értekezés* gondolatcsíráiból hajtott ki, és az azok által kitűzött további feladatok megoldásának „összegzését” tartalmazza. Úgy látszik továbbá, hogy Herz most metafizikusként is felértékelődik, egyrészt mint mélyre hatoló értője a disszertáció eszméinek, melyekből a megszületett mű végül is kinőtt, másrészt mint „önálló földolgozásra” hivatott munkatárs. Talán még akár jövőbeli is, hiszen a rövid híradást azzal zárja Kant, hogy neki és Mendelssohnnak hamarosan többet is ír majd a tárgyról.

Ezt néhány nap múlva valóban meg is teszi, s Herz esetében már hálás köszönetét is kifejezheti, amiért az készséget mutat a könyv beható tanulmányozására.

Ilyen elmélyülésre rögtön a kezdet kezdetén csak nagyon kevés olvasóm esetében számíthatok, jöllehet a legalázatosabban is azt a meggyőződést táplálom magamban, hogy idővel ez majd általánosabb lesz. Hiszen nem is várható el, hogy a gondolkodásmód egy eleddig teljességgel szokatlan vágányra nyomban áttérődjék; idő kell hozzá, hogy azt előbb régi pályáján lassanként föltartóztassuk, majd fokozatos ráhatással végül az ellenkező irányba fordítsuk. (722, AA X. 269)

Ezek az egyszerre óvatos és magabiztos szavak utólag még prófétainak is bizonyulhatnak. Az alábbiakban láthatjuk majd, miképp igazolják őket – mindkét tekintetben – legalábbis az első két esztendő olvasói és gondolkodásmódjaik.

A) Mendelssohn, Garve, Feder

Kant mindenesetre meg van róla győződve, hogy írása – idővel legalábbis – „a gondolkodás-mód teljes megváltozását fogja előidézni az emberi ismereteknek ebben a bennünket olyannyira közletről érintő ágában” (723, AA X. 269). Látni is véli annak a módját, miként válhatna majd általánosabbá ennek érdekében művének elmélyült tanulmányozása. Ám kiderül, hogy még „nagyon kevés” ilyen olvasóra számítani is túl sok. Nincs érdemi reflexió Herztől, s már ebben a levélben be kell vallania: igen kellemetlenül érinti, hogy Mendelssohn félretette könyvét. „Ő a legfontosabb azok közül, akik a világot ebben a pontban fölvilágosíthatnák, rá, *Tetens úrra* és *Önre* számítottam leginkább, igen kedves barátom” (723, AA X. 270). Erre a fajta felvilágosításra azonban nem volt remény. Mendelssohn két évvel későbbi, 1783. áprilisi Kantot Berlinbe invitáló levelében nem habozik hangot adni iránta való csodálatának, ám hozzáteszi: anélkül, hogy követni tudná. Sok éve már, hogy szinte meghalt a metafizika számára, mert idegeinek gyengesége megtilt minden ilyesféle erőfeszítést.¹¹⁵ A *tiszta ész kritikáját* pedig csak félig tréfásan említi, mint egészségének egyfajta „kritériumát”. Mikor ugyanis erősebbnek érzi magát, olyankor merészel ehhez az „idegnedvfelemészítő [*Nervensaftverzehrende*]” könyvhöz fordulni, és még nem adta fel egészen a reményt, hogy ebben az életben képes lesz azt végiggondolni (AA X. 308).¹¹⁶

¹¹⁵ Már a *Székfoglalóra* adott válaszában erről ír, ahol egy esztendővel korábbra (1769-re) teszi az állapotbeli romlás kezdetét (662, AA X. 113).

¹¹⁶ Szállóigévé vált Mendelssohn ítélete a „mindent szétzúzó” Kantról. Utolsó művének, az 1785-ben megjelent *Morgenstunden*nek a legelején használja ezt a kifejezést. Itt is a hosszú évek óta tapasztalt ideggyengeségről panaszkodik, amely megnehezíti, hogy mások műveit olvassa és átgondolja. „Ezért a metafizikában jeleskedő kiváló férfiak írásait, Lambertnek, Tetensnek, Platnernek és magának a mindent szétzúzó [*Alles zermalmenden*] Kantnak a műveit csak barátaim elégtelen beszámolóiból vagy tudományos közleményekből ismerhetem, amelyek ritkán igazán megvilágítóak” (Mendelssohn 1843, 235). Ha tehát a szó Mendelssohntól származik is, a megítélés – saját bevallása szerint – nem, vagy legalábbis nem éppen a *Kritika* megítélése. Mert való igaz, hogy „a Kantot a hagyományos filozófiától elválasztó távolságot jól érzékeli” (Cassirer 2001, 238), de ebben komoly szerepet játszhatott már a *Szellemlátó* okozta sokkhatás is, amellyel az I. részt indítottuk.

Persze arról nincs szó, hogy Kant immár csupán másoktól várná, hogy művében elmélyedve végbevigyék a gondolkodásmód fordulatát. Egyrészt – amint nem sokkal a *Kritika* megjelenése után írja von Zedlitz titkárának – kész további magyarázatokat fűzni a közönség által problematikusnak ítélt helyekhez. Éppen ez a lehetőség volt az oka, hogy nem halogatta tovább a mű megjelentetését, amelyet – habár nem volt több mondanivalója és nem is talál benne semmit, amit vissza kellene vonnia – a sokévi gondolkodás után olyan rövid idő alatt vetett papírra, hogy az írásmódot bizonyos gondatlanság és elhamarkodottság jellemzi, és némi homályosság is megmaradt (AA X. 272–273). Másrészt nemcsak mi tudhatjuk a korábbi levelekből és a jelen könyv tárgyát képező két műből, hogy Kant legalább tíz, de inkább tizenöt éve egy átfogó rendszer részének tekintette a majd elsőként közreadandó módszertani művét. Tudja ezt *A tiszta ész kritikájának* kiadója is, aki még a megjelenés évének novemberében reményét fejezi ki, hogy a filozófus náluk fogja megjelentetni majd az erkölcsök metafizikáját és a természettan metafizikáját is, minthogy ezek Kant terve beteljesítéséhez tartoznak, amely egyetlen egészet tesz ki. Megemlíti egyúttal a *Kritika* bizonyos „kivonatát”, melynek elkészülésében „nem kételkedik”, és már a várt kézirat sorsáról intézkedik (AA X. 279).

Az utóbbi jelzésre azért kaphatjuk fel a fejünket, mert majd e levél után (pontosan két hónappal, 1782. január 19-én) fog csak megjelenni az a szerencsétlen recenzió *A tiszta ész kritikájáról*, amelyre Kant a főmű „kivonatának” is tekinthető *Prolegomena* Függelékében válaszol. Eleve tudatában lehetett tehát, hogy szükség lenne a nagy könyv mondandóját egy rövidebb és érthetőbb változatban is a közönség elé tárni, és a bírálatok, vagy éppen azok hiánya csak még inkább ösztönözték erre. A levelezést vizsgálva nem tudunk abban elmerülni, mennyiben befolyásolhatta e recenzió tartalma a *Prolegomenában* előadottakat (a Függeléken túl is). Azt állapíthatjuk meg biztonsággal, és nem éppen tanulság nélkül, hogyan ítélte meg a bíráló cikket Kant, valamint egyik szerzője – ha lehet egyáltalán annak mondani.

a) Garve és Feder recenziói

Egy megcsonkított dokumentumról van ugyanis szó, amint arról másfél évvel később, a *Prolegomena* által megszólíttatva részletesen és szabadkozva beszámol Kantnak Christian Garve. *A tiszta ész kritikájának* megjelenése idején elhamarkodott ígéretet tett egy recenzióra a *Göttingische gelehrte Anzeigen* számára. Igazi örömet ígért egy nagy mű Kanttól, akinek kisebb írásai is oly sokat jelentettek számára, továbbá hasznot már az indíték is, hogy ezt a könyvet „a szokottnál nagyobb figyelemmel olvassa végig”. Bár hamarosan felismerte, hogy a

könyv túl nehéz neki, mégis komolyan vette a munkát, minden erejét és figyelmét latba vetve elolvasta, és – bár nem biztos benne, hogy az egészet helyesen látja át – végül elkészült egy meglehetősen terjedős recenzió. Nem is lehetett másképp egy olyan könyv esetében, melynek „először a nyelvezetével kellett az olvasót megismertetni”. Azt remélte, ha túl hosszúnak találják, jobban tudják majd nála, miképp rövidítsék le. Ám még Kant sem lehetett olyan bosszús és felháborodott, mint ő maga a végül (névtelenül) megjelent írás láttán. Fáradtságos munkáját nemhogy hiábavalónak, de egyenesen ártalmasnak kellett ítélnie. Annak megkurtítása helyett valami legalábbis összefüggőbbet alkotott volna a göttingeni tudós saját magától egyedül, még a könyv felületes olvasása alapján is (AA X. 329–330).

Garve tehát a recenziót ebben a formában semmiképpen sem ismerheti el a magáénak: „vigasztalan lennék, ha egészen az én tollamból [*ganz aus meiner Feder*] származna” (AA X. 328). De mivel nem egészen onnan való, osztozik a felelősségben azzal, akinek kilétét nem fedi fel, mert más okokból nagyra becsüli, sőt barátjának nevezi még ebben az illetőre nézve dehonesztáló levélben is: Johann Georg Heinrich Federrel. Rögtön fontosnak tartotta, hogy eredeti írása is megjelenjen, hogy elolvashassák és összehasonlíthassák a göttingeni recenzióval (ez valóban meg is történik majd ebben az évben). Intézkedik, hogy Kant még előtte kapjon példányt. Ha azzal ugyanolyan elégedetlen lesz, az azt fogja bizonyítani, hogy nem képes egy ilyen nehéz és mély értelmű könyvbe eléggé behatolni, az nem neki íródott, s bizonyára joggal tekintheti őt „felszínes metafizikusnak” (AA X. 331–333, 329).

Kant nagyra értékeli Garve őszinteségét a tőle szokatlanul gyorsan érkező válaszlevélben. Sosem hitte őt felelősnek az ügyben, és ez a vélekedése most megerősítést nyert. A részletes beszámoló a valódi tudóst jellemző becsületes érzületről árulkodik, amely igazi értékkel ruházza fel szerzőjének általa eddigi is becsült adottságait: a felvilágosult filozófiai szellemet és az olvasottság és világismeret folytán kifinomult ízlést (nem éppen az elvont metafizikai spekuláció képességét tehát). Mindezt nem mondhatja el a göttingeni „barátról”, akinek egész irományából ellenséges indulat árad, hevesen, sőt látható dühvel „földbe tipor mindent”, és akinek kilétét egyébként ki tudja találni annak stílusából és néhol kihallható saját gondolataiból. Ellenben örömmel várja a csonkítatlan recenziót (AA X. 336–338).

Eleve nem várhatott azért túl sokat Kant ettől a változattól sem, ha a két héttel később kézhez kapott (a göttingeni bírálatnál valóban háromszor nagyobb terjedelmű, 24 oldalas) recenziót másnap már tovább is küldte valakinek (Johann Schultznak), mondván, hogy egyéb elfoglaltságai miatt csak átfutni tudta. Annyit mégis megjegyez, hogy jóllehet (aligha elkerülhető módon) gyakran elvétí a *Kritika* értelmét, ezt az írást valami egészen másnak és jóval átgondoltabbnak találja, mint a megkurtított alakját (AA X. 349).

Vizsgáljuk meg közelebbről a két recenziót. Garve számítása nem nagyon pontatlan, amikor azt írja, hogy a tőle átvett mondatok eredeti írásának tizedét, a megjelentének harmadát teszik ki (AA X. 330). Ez utóbbi hányad inkább több mint fél, de a két szöveg hosszúságának aránya valóban ilyen. Ő ugyanis valóban „nem könnyelmű” módon járt el (uo. 329), a beküldött recenzió becsületesen igyekszik ismertetni a *Kritika* majdnem minden fejezetét. A munkáját alaposan megcsonkító harmadnyi méretű változatban ez persze csak igen elnagyolt lehetett. Amiben pedig az utóbbi látszatra határozottan eltér Garve saját bírálattól, az az *idealizmusnak* a mű lényegeként kiemelt hangsúlyozása. Feder tudniillik azzal kezdi, hogy a mű a transzcendentális, avagy „magasabb” idealizmus rendszere, és azzal is zárja, hogy az semmivel sem alkalmasabb más idealista rendszereknél arra, hogy a dogmatizmus és a szkepticizmus közti középút legyen. Csak ő hasonlítja (egy zárójelben) Kant rendszerét Berkeley idealizmusához is. Az ezekre adott válasz, az idealizmus fogalmának és a Berkeley-val való összevetés tisztázásának kísérlete a leginkább ismeretes e recenziót illetően a *Prolegomenából* (lásd főképpen Kant 1999, 159 skk., AA IV. 373 skk.). Ám a két recenzió néhány egyéb olyan megállapítására is érdemes lesz kitérni, amelyek – túl az idealizmuson – valóban egészen „a rendszer lelkét” érintik (lásd uo. 160, AA IV. 374).

Ami azt illeti, a Garve írásában olvasható bevezető és záró értékelésről sem mondható, hogy inkább rokonszenvezne Kant művével, mint Feder. Az „egyik legmélyebb és legalaposabb gondolkodó”, aki emellett képzelőereje odaillő képeivel gyakran teszi felfoghatóvá a legelvontabb fogalmakat is, írja Kantról, új könyvével csak az első tulajdonságáról tesz tanúbizonyságot. Az anyag, amelyet kidolgoz, természeténél fogva túlságosan távol esik az érzékiségtől és a szemlélettől¹¹⁷ ahhoz, hogy azt képes legyen közel hozni (Garve 1783, 838–839). Kiderül majd, hogy ha nem is a szó kifejezett említésével, de nála is az idealizmus problémája és elutasítása működik a háttérben. „E mű tulajdonképpeni célja, hogy meghatározza az ész határait, és annak megmutatását tartalmazza, hogy az ész mindannyiszor e határokon túlra téved, amikor valamely dolog valóságáról állít valamit” (uo, 840). Ebben a megítélésben „valóságon” Garve olyasmit ért, amivel Kant elgondolását az emberi megismerésről eleve gyanúba keveri. Jól mutatja ezt az, ahogyan összefoglalja a megismerés kritikai alaptézisét. Érzéki szemléletek pusztán álmokat szolgáltatnak, értelmi fogalmak pedig pusztán a rendnek egy szabályát (elrendezendő dolgok nélkül); „érzéki szemléletek fogalmakkal összekapcsolva adnak tárgyakat, látszólagos valóságokat [*scheinbare Wirklichkeiten*]” (uo. 842). Nem véletlenül tiltakozik rendre Kant, amikor látszatnak nevezik a *jelenségek valósá-*

¹¹⁷ *von Sinnlichkeit und Anschauung* – paradox módon éppen az észkritika (Garve következő mondatában is mindjárt kiemelt) határmegvonást szolgáló alapvető fogalmai és terminusai.

gát, s vele minden tudásunkat és tudományunkat, illetve amikor neki ilyen nézetet tulajdonítanak.

Még inkább nyilvánvaló az idegenkedés (és meg nem értés) abból, ahogy Garve a Paralogizmus-fejezet idealizmus-bírálatát visszaadja. Az „empirikus idealista” szerint belső érzékünk „abszolút predikátumokat” nyújt önmagunkról, míg a külső csak bizonytalan okok okozatait jeleníti meg. A transzcendentális idealista mármost nem azzal cáfolja ezt a felfogást, hogy a tárgyak létezését bizonyítja, hanem csupán megfosztja a belső érzéket a külső feletti látszólagos előnyétől tárgyaik megismerésének vonatkozásában, „amennyiben mindkettő magában való dologként tekintendő” – teszi hozzá Garve nem alaptalanul, ám értetlenségről és ellenszenvről tanúskodó magyarázat kíséretében. „[S]zerinte abban is hasonlítanak érzeteink váltakozó festmények sorához, hogy azok éppoly keveset tanítanak nekünk a festő igazi tulajdonságairól, mint a lefestett tárgyakéről” (uo. 850). Láthatóan nem sokra értékeli Kant megítélését, miszerint a javasolt elmélettel a „külső érzékek tárgyainak lehetséges bizonyosságát állítjuk”. „A transzcendentális idealista tehát empirikus realista, és a materiának mint jelenségnek olyan valóságot tulajdonít, amiről nem következtetés útján tudunk, hanem ami közvetlenül észlelhető” (Kant 2004a, 703, 706, A367, A371).

Bár Garve nagyra becsüli az egymással harcoló rendszereknek, valamint annak világos bemutatását (nyilván az antinómiatanban), hogy egyik oldal sem elégítheti ki az észet, de a vita feloldása a szerző által javasolt „új mesterséges fordulat” révén nagyobb nehézségekkel jár, mint amelyet kiküszöbölne. Azt a módszert, hogy „mindent, amit tárgynak nevezünk, képzetfajtvá tesz, és a dolgok törvényeit gondolkodóképességünk szubjektív szabályaivá változtatja [...] sohasem lehet teljesen világossá, s így akár a vizsgálódásokban, akár az életben hasznavehetővé tenni” (Garve 1783, 857). A mű értékelését pedig egyenesen azzal zárja az írás végén, hogy a tézis, melyet a szerző rendszerében kifejtett, valójában a régi ismert tétel: érzeteink semmit nem tanítanak nekünk a dolgokról, hanem csak önmagunk módosulásai, amelyeket számunkra ismeretlen minőségek hoztak létre. Az érzékiség és az ész közötti ellentét mutatkozik meg ebben: az előbbi azt mondja nekünk, hogy vannak dolgok és mi megismerjük tulajdonságaikat, az utóbbi világosan megmutatja, hogy ezekről mit sem tudhatunk, és bizonytalanná tesz bennünket még a dolgok létezése felől is. Ám nehéz belátnia, hogy a Kant által preferált idealizmus milyen előnnyel jár. Ő maga állítja, hogy igazi ismerethez akár magunkról, akár a dolgokról, csakis a két képesség egyesítésével juthatunk, ha az értelem csak feldolgozza az érzeteket, és rájuk bízva magát a dolgok valósága tekintetében. Ha pedig a bennünk lévő, ilyen-olyan törvények szerint elrendezett és összekapcsolt képzetek teljesen azonosak azzal, amit tárgynak nevezünk és amellyel egész tudományunk

foglalkozik, „akkor számunkra teljesen mindegy is, hogy a dolgokat vezettük vissza az ideákra, vagy az ideákat változtatjuk dolgokká. Az utóbbi felel meg természetünk törvényének – és nyelvünkkel is olyannyira összefonódik, hogy másképp nem is tudjuk magunkat kifejezni” (Garve 1783, 860–861). Vagy, ahogy Feder kihívó kérdése zárja a másik recenziót: „minek hát a harc ezen általánosan elfogadott nyelv ellenében? *mire* és *honnan* való végtére is az idealista különbségtétel?” (Feder 1782, 48).

Kant, jóllehet „atyai leckéztetésnek” minősíti ezt a szónoki kérdést (Kant 1999, 162, AA IV. 376), nagyon is pontos választ ad rá a *Prolegomenában*, mégpedig részben valóban a Feder által megemlített, de Garve szavaival is megidézett Berkeley szellemében. Az emberi megismerés alapelveiről szóló *Tanulmányban* Berkeley az elméletével szemben felhozható tucatnyi ellenvetés között elsőként tárgyalja azt, hogy az *idea* szó a köznapi beszédben nem használatos az érzéki minőségek azon kombinációinak jelölésére, amelyeket *dolgoknak* neveznek. Nem ideákat eszünk és iszunk, nem ideákba öltözünk. Ám nem a kifejezés helyessége, hanem igazsága mellett kardoskodik. „Ha tehát Önök egyetértének velem abban, hogy érzékeink közvetlen tárgyait esszük, isszuk és öltjük magunkra, s ezek a tárgyak nem létezhetnek észleletlenül, vagyis az elmén kívül, akkor én készséggel megengedem, hogy helyénvalóbb és a szokással jobban egybehangzik, ha ezeket *dolgoknak*, nem pedig *ideáknak* nevezzük”. Az ‘idea’ szót azért használja a maga részéről (amellett, hogy a ‘dolog’ átfogóbb jelentésű, a szellemeket vagy gondolkodó dolgokat is felöleli), „mert az *ideákkal* ellentétben, a *dolog* terminusról rendszerint felteszik, hogy olyasvalamit jelöl, ami az elmén kívül [vagyis észleletlenül] létezik” (Berkeley 1985, 196–197). Kant hasonlóképpen kijelenti, hogy a tiszta természetismeret szempontjából teljességgel egyre megy, ha így fogalmazunk: „miként lehetséges *a priori* megismerni a *dolgoknak* mint a tapasztalat tárgyainak azt a sajátosságát, hogy szükségszerűen törvényekhez igazodnak, vagy pedig a következőképpen: miként lehetséges *a priori* megismerni magának a *tapasztalatnak* azt a sajátosságát, hogy valamennyi tárgyát tekintve szükségszerűen törvényekhez igazodik?” S azután ő is az utóbbit tartja helyénvalóbbnak, hasonló indokkal. Ha ugyanis az előzőt választaná – írja – akkor „könnyen félreértés áldozatává válhatnék: azt képzelhetném, hogy a természetről mint önmagában való dologról kell szólnom, s [...] próbálnám olyan dolgok törvényeit kifürkészni, amelyekkel kapcsolatban semmi sem adott számomra”.

Nála persze van egy másik (Berkeley nézetétől erősen eltérő) szempont is, amely már a kérdésfeltevésben megmutatkozik. Az ő elméletében a dolgok természetét *a priori* tanulmányozzuk, „ama feltételeket és általános (bár szubjektív) törvényeket kutatjuk, amelyekhez igazodva az ilyen megismerés mint tapasztalat (a pusztá forma tekintetében) egyedül

lehetséges” (Kant 1999, 60–61, AA IV. 296–297). Ugyanez a szempont vezeti a tiszta matematika lehetőségének tárgyalását is, ahol Kant – mellékesen – azt is jelzi, hogy tudatában van a hétköznapi elképzeléstől és nyelvhasználatától való eltérésnek.

Így a geometria összes tétele érvényes a térre, valamint az érzékek valamennyi tárgyára, következőképp minden lehetséges tapasztalatra is, akár az érzékelőképesség puszta formájának tekintem a teret, akár olyasminek, ami magukhoz a dolgokhoz tartozik, jóllehet csak az első esetben vagyok képes megérteni, hogy miként lehetséges ama tételeket a külső szemlélet minden tárgyára vonatkozóan *a priori* tudni; ettől eltekintve az összes, egyáltalán lehetséges tapasztalat körén belül minden ugyanúgy marad, mintha nem is vállalkoztam volna e közvéleménnyel szembeni pártütésre [Abfall]. (uo. 53, AA IV. 291)

Ha a vizsgált recenziók tükrében tovább kérdezzük, hogy *miért* kell a magában való dolgok utáni kutatásról lemondani, és mi a jelentősége az aprioritás követelményének, akkor azt láthatjuk, hogy szerzőik nagyon is sejtik, talán meg is értik Kant fő indítékait és *céljait*, ezeket az *eszközöket* azonban nem tudják elfogadni. Igen lényegbevágó megjegyzést fűz Garve a harmadik antinómia feloldásának ismertetésekor az intellektuális karakter eszméjéhez, melynek szempontjából az ember cselekedeteit szabadnak vehetjük (miközben fenoménként tekintve a természet által meghatározott marad), és amellyel a „kell” észparancsáról mint e sajátos (szabad) okság bennünk fellelhető nyomáról próbál Kant számot adni. Ezt teszi hozzá egy zárójelben: „világos, hogy a szerző bizonyos tételeket magasabbnak és szentebbnek tart a rendszerénél, és hogy egyes megkülönböztetéseknél inkább volt tekintettel a következményekre, melyeket mindenáron állítani akart, mint az elvekre, amelyeket lerögzített” (Garve 1783, 852). Hamarosan nyíltabban – és egyúttal a *Szellemlátó*beli őszinte vallomás szavait visszhangozva – fogalmazza meg, már a természetes teológia kritikájához kapcsolva, hogy a szerző „a gyakorlati érdeket hívja segítségül, és morális ideáknak engedi, hogy kibillentsék a mérleg nyelvét ott, ahol a spekuláció mindkét serpenyőt ugyanolyan súlyúnak, vagy inkább egyformán üresnek hagyta meg” (uo. 852–853). Feder erről a témáról annyit mond, hogy teljesen mellőzi azt, ahogyan Kant az általános gondolkodásmódot morális fogalmakkal kívánja megalapozni, miután a spekulatívaktól ezt megtagadta. „Bár csakugyan van egy természetünkben megalapozott módja annak, hogy az igazról alkotott fogalmainkat és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeit összekössük a helyes viselkedés legáltalánosabb fogalmaival és alaptételeivel, s amely a spekulációt a kicsapongásoktól képes megóvni vagy

azokból visszatéríteni. Ám ezt a szerző fordulatában és előadásmódjában nem ismerjük fel” (Feder 1782, 46).

Garve eredetije azért többet tartalmaz a kérdésről, meglehet sok köszönet nincs benne. A negatív eredményt hozó Dialektika tárgyalásának végére előrehozza a Módszertanból Kant pozitív megoldását. A feltétlenül szükségszerű erkölcsi fogalmak azzal segítik ki a spekulációt, hogy megmutatják nekünk a helyes cselekvés módját és egyúttal élénk állítják a boldogság kívánalmát, a dolgok olyan összefüggéséhez vezetve bennünket, ahol a boldogság az érdem szerint van elosztva, mely (a kegyelem birodalmának nevezhető) rendszernek Isten áll a csúcán. „Milyen bölcsen és szerencsésen elrendezett az emberi természet, kiáltott fel a recenzens, mikor a könyvnek ehhez a részéhez ért!” – miután előzőleg a spekuláció útján minden kis kőben megbotlott, hirtelen átugorja az egész sziklaszirtet, mihelyt az erény erős érdeke visszaszólitja a közönséges emberi értelem által egyengetett útra. Nagyon is igaz, hogy csakis a morális érzés teszi jelentőssé számunkra Istenről alkotott gondolatunkat. „De hogy lehetséges legyen ezt az érzést és az azon alapuló igazságokat fenntartani miután minden egyéb, tárgyak létezésére vonatkozó érzetet és a belőlük elvont elméletet érvénytelenítettünk, hogy a kegyelem birodalmában lakhatnánk és élhetnénk, miután megelőzően a természet birodalma eltűnt a szemünk elől, az – úgy hiszem – csak nagyon kevés ember fejébe és szívébe fog utat találni” (Garve 1783, 854–855). Amikor pedig az egész könyv ismertetésének legvégén a Kánon-fejezethez ér, ott is hasonlóan értékeli a moralításra alapozott istenbizonyíték eszméjét. Azt hogy a boldogságra való méltóság volna (inkább, mint maga a boldogság) a természet végső célja: „sok olvasónak kevésbé fog evidensnek tűnni, mint némelyik tétel azok közül, amelyeket az ész kritikája elvetett” (uo. 856).

Nem kétséges, hogy a recenziók szerzői jól látják Kant fő szándékait, sőt azt részben – az erkölcsiség elsőbbsége tekintetében – talán el is fogadják. Egyáltalán nem tudnak azonban mit kezdeni az előadás módjával. Az idealizmust egyértelműen elutasítják, Kant a priori tudományra való törekvését pedig szinte ignorálják. Már az a megfogalmazás elég különös, hogy az értelem törvényei „régebbiek [vagy ősi] *alter*] a jelenségeknél, melyekre alkalmaztatnak: vannak tehát a priori értelmi fogalmaink” (Garve 1783, 842, Feder 1782, 41–42). De nyíltan is kifejti gyanakvását és ellenszenvét Garve a logikára alapozott metafizika iránt. Fölveti az egyik nagy jövő előtt álló kérdést a kategóriákkal kapcsolatban: milyen alapon nyugszik a Kant által adott felosztásuk? Mi bizonyítja annak teljességét? Ha ezek az értelmi fogalmak a prioriak, akkor az értelem természetéből kellene levezetni őket. Ebben tehát ugyanúgy nem tudja Kantot követni, mint ahogyan – miként elismeri – abban sem, hogy

meglássza az észkövetkeztetés logikai szabályai és a lélekre, a világra, valamint Istenre vonatkozó metafizikai vizsgálódások közti összefüggést (Garve 1783, 842, 849).

Különösen súlyos Kant vállalkozására nézve, hogy Garve valóban tisztességesen végigvitt könyvismertetéséből teljesen kihagyta, akárcsak utalás szintjén is, a transzcendentális dedukciót. Amit erről a bizonyítási módról gondolt, bizonyára arra is érvényesnek tarthatjuk a szemléleti formák elméletéről adott értékelését. Vajon megszünteti-e a térrel és idővel kapcsolatos, minden elméletet sújtó nehézségeket, ha a szemlélet valamely törvényévé vagy feltételévé tesszük őket?

Jelentenek-e annál valami többet a szavak: a szemlélet *törvénye*, szubjektív *formája*, *feltétele* – amennyiben nem képzetek egy módosulására, hanem azok egy sajátos fajtájára használjuk őket –, mint hogy e képzetek bennünk találhatók anélkül, hogy okaikat (miként a többiek esetében) az érzetektől feltárhatnánk? Nem tudatlanságunk beismerése-e ez tehát voltaképpen? Annak belátása, hogy lehetetlen kiküszöbölnünk a nehézségeket. Olyan beismerés, amely a filozófusnak becsületére válik, s olyan belátás, amely igazi nyereség a számára; ámde amely semmiképpen sem válhat megannyi következtetés alapjává. (Garve 1783, 858)

Megszüntethetetlen tudatlanságunk belátása, tudásunk szükségszerű határainak fel- és beismerése – hiszen épp ez a kritika programja által ígért „negatív haszon”! Másik oldalról az e belátáshoz *valóban elvezető módszer* bizonyos tekintetben maga is tudatlanságunk beismerésén alapszik: az alapfogalmak (akár az érzékiség, akár az értelem elemi fogalmai) részleges definícióval való bevezetései igen kevés, de bizonyos ismertetőjegyre korlátozzák azokat, miközben minden továbbirol lemondanak. Ám éppen *ezáltal* válhatnak „megannyi következtetés alapjává” (lásd II.3.A.a–b.).

Azt hiszem, nyugodtan kimondhatjuk, hogy Garve és Feder valóban nem azon olvasók közé tartozik, akiknek a *Kritika* elsősorban íródott. Talán még azt is, hogy kanti mércével mérve „felszínes metafizikusok”. Csakhogy ez nem feltétlenül elmarasztalás, szinte inkább dicséret: nem tartoznak a leginkább „megrontott fejek” közé. Nem igazán nekik kell a kathartikon. Mindazonáltal rájuk is vonatkozik az, amire Kant a „józan eszükkel hivalkodókat” figyelmezteti a *Prolegomenában*.

A tiszta ész egyik-másik naturalistája (azt nevezem így, aki úgy képzei, hogy minden tudomány híján is dülőre juthat a metafizika dolgaival) netán azt állíthatja, hogy józan eszének jóstehetsége folytán már régóta, nem is csupán sejti, hanem egyenesen tudja és világosan belátja azt, amit itt oly nagy apparátussal vagy, ha így jobban tetszik, oly sok bőbeszédű és szörszálhasogató körülmé-

nyeskedéssel adtunk elő: „hogyan tudniillik minden eszünk kevés valaha is túljutni a tapasztalat mezején”. (Kant 1999, 82, AA IV. 314)

Csak hogy e „hivalkodó” maga is vall olyan észelveket, amelyek a tapasztalattól függetlenek és *a priori* érvényesek. „De hogyan és milyen megfontolásokkal [*Gründen*] tarthatja a naturalista ezek után kordában a dogmatikust – vagy akár csak önmagát is? Hiszen a dogmatikus épp azért terjeszti ki e fogalmak és alaptételek használatának körét minden lehetséges tapasztalaton túlra, mert a tapasztalattól függetlenül ismerjük meg őket”. Tehát még a józan ész híve és beavatottja sem lehet biztos benne, hogy nem fog észrevétlenül a tapasztalat tárgyain túl az agyszülemények birodalmába tévedni (uo. 82–83, AA IV. 314).

Akit azonban igazán kordában kell tartani, az a dogmatikus. Őt ezzel az „építőanyaggal” – pontosan látván, hogy azt tapasztalat meg nem erősítheti ugyan, ám meg sem cáfolhatja – gazdagon ellátja „a bőven termő okoskodás”. Nem csoda, hogy fiatal gondolkodók annyira kedvelik a dogmatikus módon űzött metafizikát, és áldozzák rá idejüket, tehetségüket.

Hasztalanul igyekszünk azonban a tiszta ész e meddő próbálkozásait egyszerűen azzal visszafogni, hogy újra meg újra figyelmeztetünk az ily mélyen rejtőzködő kérdések megválaszolásának nehézségeire, felpanaszoljuk eszünk korlátait, és állításainkat pusztá feltevésekké fokozzuk le. Amíg ugyanis nem derül fény e próbálkozások szintiszta *lehetetlenségére*, amíg az ész *önismerete* nem vált igazi tudománnyá, és e tudomány az ész helyes használatának körét semmis és meddő használatának tartományától úgyszólván mértani bizonyossággal el nem határolta, addig e hívságos törekvéseknek egészen véget nem vethetünk. (Kant 1999, 87, AA IV. 317)

Mind a „józan” ész hívei, mind a „népszerű” metafizika művelői végső soron védtelenek az ilyen törekvésekkel szemben Kant szerint. E jelzőknek olyan tartalmat tulajdonítanak, amelyről azt képzelik, kordában tarthatja és az életben, illetve az élethez vezetheti a tiszta ész. Ezzel félreismerik és lebecsülik a legmagasabb rendű képességünket: az *ész helyes használatát* csakis szigorú *önismerete* határolhatja körül – s éppen ezért „úgyszólván mértani bizonyossággal” lehet és kell ezt megtennie.

Kant úgy tartja, művével megtette a döntő lépést ehhez. Nem véletlenül választja a hasonlatot: mintha a recensens Eukleidész könyvében pusztán a rajzoláshoz látna rendszeres útmutatót, amelyben a szerző hiába folyamodik különös nyelven megfogalmazott homályos, érthetetlen utasításokhoz, nem jut vele többre, mint egy jó természetes szemmértékkel. De nem is várható más az olyan bírálattól, amely nem ismeri fel, hogy ez a szigorúság az *egyetlen*

alkalmas eszköz a feladathoz, avagy magát a feladatot sem látja át, hogy a metafizika tudományának egyáltalán a lehetőségét, a metafizikai bizonyosság forrásait és az igazságot a tiszta ész dialektikus látszataitól megkülönböztető biztos kritériumokat derítsük fel (Kant 1999, 160, 163, AA IV. 374, 377).

b) Kiváló férfiak rendre kerestetnek

Garve 1783. júliusi levele sem csak mentegetőzést tartalmaz, hanem néhány sorban általános kritikát is. Úgy véli, olyan igazságokat, amelyek a filozófia fontos reformját hivatottak végbe-
vinni, könnyebben fölfoghatóvá kellene tenni a gondolkodásban „nem teljesen járatlanok” számára:

az a (meglehet téves) véleményem, hogy az ön rendszerét, hogy valóban hasznavehető legyen, népszerűen kell kifejezni, és amennyiben igazságot foglal magában, ki is fejezhető így; és hogy a benne teljességgel uralkodó új nyelv, bármekkora éleselműjségről árulkodik is az abban alkalmazott kifejezések összefüggése, mégis gyakorta nagyobbnak tünteti fel a tudományban elhatározott reformot, vagy a mások gondolataitól való eltérést, mint amekkora az valójában. (AA X. 331–332)

Láttuk, hogy a népszerűség kérdése már Herz sikeres berlini előadásai előtt is foglalkoztatta Kantot. Mégis szigorú, habár az indoklás tekintetében nem túl következetesnek látszó álláspontot foglal el vele kapcsolatban. Magának a *Kritikának* az Előszavában így nyilatkozik erről. „Munkám folyamán szinte végig ingadoztam, hogyan is járjak el ezen a téren”. Az első vázlatba még számos példát és magyarázatot iktatott, de mikor belátta, milyen nagy feladatra vállalkozott, amely „önmagában, egészen szárazon, merőben *iskolai* módon előadva” is éppen eléggé terjedelmessé teszi majd a művet, lemondott arról, hogy a népszerű kifejtésnek is kedvezzen.

Mert bár a megvilágítás eszközei segítségünkre vannak a *részletek* terén, de sokkal gyakrabban fordul elő, hogy megzavarnak az *egész* vonatkozásában, mert feltartóztatják az olvasót, aki így nem szerez eléggé gyorsan áttekintést az egész fölött, és túlságosan világos színeikkel a felismerhetlenségig elhomályosítják a rendszer artikulációját vagy tagolódását, pedig mindenekelőtt ezzel kell tisztába jönnünk ahhoz, hogy a rendszer egységéről és értékéről ítéletet alkothassunk. (Kant 2004a, 23, AXIII–XIX)

A helyes eljárás feletti töprengésről a következőképpen tanúskodik a *Kritika* további sorsán meditáló Herzhez írt levél.

Ez a fajta vizsgálódás mindig nehéz marad, hiszen a *metafizika metafizikáját* tartalmazza. Mégis eszemben jár egy olyan tervezet, amely népszerűséget is szerezhethet neki, amelynek követése azonban kezdetben, midőn a terepet kellett megtisztítani, nem lett volna helyénvaló, kivált mivel az effajta megismerés egészét teljes tagoltságában kellett bemutatnom; különben nem is lett volna szabad mással kezdenem, mint amit „A tiszta ész antinómiája” címmel adtam elő, s ezt igazán virágos [*blühend*] előadásmódban tehettem volna, kedvet ébresztve az olvasóban arra, hogy összeütközés forrásai után kutasson. Csakhogy először az iskolának kell megadnunk, ami neki jár, s csak azután gondolhatunk arra, hogy a világnak is kegyeibe férközzünk. (723 – módosítva, AA X. 269–270)

Az iskolai módszerrel szembeállítva a népszerűség oldalán láttuk korábban (1) a gyakorlatival való összekapcsolódás keresését, most pedig (2) a példák és magyarázatok nyújtotta világosságot, sőt (3) a források utáni kutatókedvet. A dolog azért nagyon különös, mivel a *gyakorlatival* való összekapcsolódás az egész kanti program magja, a szóban forgó *források kutatása* maga a kritikai filozófia abból fakadó fő feladata, melyet nyilván azért is tekinthet Kant általa (megelégedésére) elvégzettnek, mert a *részletek kidolgozása* során számtalan példa és magyarázat igazolta számára a helyes kiindulást. Mi az, ami mindezt – úgyszólván mindent – háttérbe szoríthat, illetve későbbre halaszthat? Hallottuk: az iskolai módszer belátást, az egész áttekintését, sőt teljes *tagoltságában* való megismerését ígéri. Kant esetében a „belátás” biztosan nem a hagyományos értelemben spekulatív, „szemlélődő” jelentéssel és jelentőséggel bír. Inkább arra kell gondolnunk, hogy éppen ennek a „mindennek” az *érdekében* választotta az iskolás utat. Azt akarta, hogy az olvasó nem akárhogyan, hanem csakis *a rendszer* egészének átlátása *után* és artikulációjának megismerése által *vezetve* kutassa a forrásokat, vizsgálja a példákat és keresse az összefüggést a gyakorlatival. A metafizika megújításának ügyét csak az ilyen *szabályozott* kutatásra képes, hajlandó, e programnak megnyert, meggyőzött olvasók szolgálhatják.

Garve példája is visszaigazolja Kant megítélését és döntését – valamint talán a mi iménti megítélésünket is erről. Valóban az antinómiák, az egymásnak ellentmondó, de egyformán evidens tételek problémája tette rá a legnagyobb hatást. Meg van róla győződve, hogy megismerésünk határai éppen ezek révén deríthetők fel, és egyik leginkább „közhasnú” célja volt Kant művének, hogy ezeket eddig nem látott világossággal és teljességgel kifejtette. Csak-

hogy nem látja be, miképp járul hozzá a *Kritika* e nehézségek megoldásához. Legalábbis a könyvnek összehasonlíthatatlanul világosabb és meggyőzőbb számára az a része, amelyben Kant napvilágra hozza ezeket az ellenmondásokat, mint azok, ahol megállapítja az elveket, melyek szerint az ellentmondások feloldhatóak. (AA X. 332) Kant válaszlevelében megírja, hogy forgat a fejében egy olyan tervet, hogy a rendszer egészének alapvető, de mégis népszerű fogalmát fölvezet, habár másokat erre alkalmasabbnak tartana (AA X. 339–340). Ám nyilvánvaló a kudarc Garve esetében, ha az ellentmondások feloldása, illetve az elvek, melyek folytán ez lehetséges, egyáltalán nem meggyőző. Egy rövid megjegyzésben azért újra összefoglalja a feloldás lényegét, amely abban áll, hogy a számunkra adódó tárgyakat kétféle értelemben vehetjük: mint jelenségeket, illetve mint magukban való dolgokat. Ha erre tekintettel vagyunk, akkor elkerülhetjük a kétféle tévedést: nem fogjuk a jelenségeket magukban való dolgoknak tekinteni és a teljességgel feltétlent is a körükben keresni, sem pedig mindent jelenségnek vélni, azt is, ami esetleg az érzékelhető világ feltételét tartalmazza, például a szabadságot (AA X. 341, jegyzet).

Egy másik lábjegyzetben a nyelvhasználatra reagál Kant, és egyúttal pontosan a feloldásnak is alapul szolgáló elveket érinti. Ha valaki azzal vádolja, hogy nyelvének újdonságával kellemetlenséget és nehézséget okozott az olvasónak, annak azt indítványozza, próbálja csak meg könnyedebb és népszerűbb módon igazolni a lehető legszükségesebb állítást, amelyet itt is megfogalmaz. Mondani sem kell, bőven meg van tűzdelve a kárhoztatott szakkifejezésekkel: a tiszta értelmi fogalmak vagy kategóriák dedukciójára van szükség, azaz a dolgokról való teljességgel a priori fogalmak általában vett lehetőségéről kell ítélnünk, mert anélkül a tiszta a priori megismerés semmilyen bizonyossággal nem bír. Márpedig biztos benne, hogy ez nem vezethető le más forrásból, mint amelyre ő rámutatott (AA X. 339, jegyzet).

Elismeri azonban, hogy mindjárt kezdetben nem is számított a *Kritika* gyors kedvező fogadtatására. Láttuk, hogy a mű megjelenésekor is jól tudta, a gondolkodásmód szokatlansága miatt idő kell ehhez. Ám most már az előadásmódot is okolja: a négy-öt hónap alatt kialakított végső formája nem lett a több mint 12 év alatt alaposan végiggondolt anyagnak megfelelő, illetve az általános felfoghatóság számára elégséges módon kidolgozott. De már félnie kellett, hogy további késlekedés előrehaladott kora miatt végül talán megghiúsítja a most még a fejében lévő teljes rendszer kifejtését (AA X. 338). Ugyanakkor ma is elégedett akkori elhatározásával és magával a létrejött művel, még a befogadás nehézségei ellenére is. Két éve így ír Herznek: „hagytam, hadd teljenek el évek, csak eljussak a teljes belátáshoz, mely hiánytalanul kielégít, s valóban el is jutottam hozzá, úgyhogy most – más írásommal ez soha meg nem történt – a fő dologban nem is találok semmit, amin változtatni kívánnék, habár jó

lett volna itt-ott még kisebb kiegészítéseket s bizonyos magyarázatokat fűznöm hozzá” (723, AA X. 269). A Garve-levélből ekképpen szól ugyanez az optimizmus, immár a két év „eredményeire” is utalva:

A kezdeti kábultság, melyet a halom egészen szokatlan fogalomnak és a még inkább szokatlan, jóllehet szükségszerűen hozzátartozó új nyelvnek előidéznie kellett, el fog oszlani. Idővel egyes pontok kitisztulnak majd (ehhez talán *Prolegomenám* hozzájárulhat valamelyest). E pontokról fény vetül majd más helyekre, amelyhez persze időről időre szükség lesz részemről is egy-egy magyarázó hozzászólásra, s így végül az egész átlátottá és belátottá válik [...]. Ennek a fajta tudománynak van egy olyan sajátossága is, hogy az egésznek kifejtése szükséges ahhoz, hogy minden egyes rész a helyére kerüljön, így az ember joggal hagyja ezeket egy ideig amolyan félkész állapotban, hogy végül mindegyiket helyre tegye. (AA X. 338–339)

A hosszútávra szóló derűlátást sugalló szavak azonban a „félkész” rendszer iránti aggodalom, már-már csüggedés megnyilvánulásai és a „kábultság” felszámolása érdekében tett szinte kétségbeesett erőfeszítés közepette bukkannak fel, úgy tűnik, a semmiből. Kant nyomtatékosan kéri Garvét, hogy – amennyiben még tenni óhajt az ügy érdekében – vesse latba tekintélyét és befolyását, hogy azok, akiket írása érdekel, a *Prolegomenában* általa megadott rend szerint haladjanak. De mindjárt hozzáteszi: még ha Garve készséget mutatna is kérését illetően, ez a fáradozás mégis hiábavaló lenne, mivel e kor uralkodó ízlése szerint könnyűként kellene megjeleníteni azt, ami a spekulatív dolgokban nehéz. Garve, Mendelssohn és Tetens együttműködése révén ez az ügy nem túl hosszú idő alatt olyan célt érhetne el, amely évszázadok óta nem sikerült. „Csakhogy e kiváló férfiak visszariadnak attól, hogy megműveljék a homok-sivatagot”, pedig a most porban fekvő anyagokból talán pompás épület lesz majd emelhető (AA X. 340–341).

Kilenc nappal később küldi el Kant válaszát Mendelssohn (e szakasz bevezetésében említett) áprilisi levelére, amelyben végre – 13 év után – közvetlenül neki szólóan is ad legalább egy bekezdésnyi vázlatos leírást a rendszerről. A levél fő motívumaiban megismétli a Garvének írtak egy részét. Sajnálja, hogy a *Kritika* nem tudja magára vonni Mendelssohn figyelmét, sőt egyenesen taszítja őt, habár nem lepi meg. Hiszen a majdnem tizenkét évig fontolgatott, de négy-öt hónap alatt, szinte „röptében” elkészült műben nagy figyelmet fordított ugyan a tartalomra, ám kisebbet az előadásmódra és az olvasó belátásainak megkönnyítésére. Mégsem bánta meg elhatározását, mert további halogatás esetén feltehetően meg sem született volna. A népszerűség hiányán és egyéb hibákon lehet a későbbiekben is segíteni, ha

a mű már megvan a maga durván kidolgozott formájában. Amúgy sem találhatja ki az, aki egy rendszerben és annak fogalmaiban elmélyed, mi tűnik majd az olvasó számára homályosnak, meghatározatlannak vagy elégtelenül bizonyítottnak (AA X. 345).

Ennek megfelelően Mendelssohn is felveti Kant, hogy – ha ő maga nem is foglalkozik már a félretett könyvvel – felhasználhatná tekintélyét és befolyását arra, hogy rendszere tételeinek egy *által megadott terv szerinti* vizsgálata érdekében közbenjárjon, erre másokat biztasson. Az analitikus és a szintetikus ítéletek megkülönböztetése, illetve utóbbiak lehetséges a priori módjának dedukciója volna elsőként megvizsgálandó. Másodszor, hogy a priori szintetikus ítéleteket alkotni csakis az általában vett tapasztalat lehetőségének formai feltételeiről tudunk, egyrészt az érzéki szemléletet, másrészt az értelmi fogalmakat illetően. Harmadszor: hogy a priori spekulatív megismerésünk nem terjed tovább a számunkra lehetséges tapasztalat tárgyainál – habár azzal a fenntartással (*Vorbehalt*), hogy a lehetséges tapasztalatnak ez a terepe még más tárgyakat is meghagy, sőt még szükségképp előfeltételez is, anélkül azonban, hogy azokat megismerhetnénk. Ha idáig eljutunk, akkor magától adódik a megoldás azokra a problémákra, amelyekbe az ész bonyolódik, mikor megkísérli áthágni minden lehetséges tapasztalat határait, s hasonlóképpen a még inkább szükséges válasz arra a kérdésre, hogy mi készíti az észet, hogy túllépjen saját hatáskörén.

Kant biztos benne, hogy valami teljes és bizonyos fakadna ebből a vizsgálódásból, ha „jó kezekbe” kerülne. Ám kevés reményt lát erre, amikor itt is megemlíti (illő sorrendben) a három nevet, akikre gondol. „Mendelssohn, Garve és Tetens láthatóan lemondtak erről a feladatról, és hol van még másvalaki olyan tehetséggel és jó akarattal megáldva, hogy foglalkozna vele?” (AA X. 346).

Itt tart tehát a metafizika megújításának ügye 1783 augusztusában, jó két évvel *A tiszta ész kritikájának* megjelenése után. A Kant által reménysége tárgyaikén, azaz alanyaiként megnevezett tudós fők közül Herz és Tetens részéről nincs reakció, Mendelssohnt nem illik többé zaklatni, Garve erejét – saját bevallása szerint – meghaladta a feladat, és még a tisztes-séggel elvégzett munkáját is megcsonkította barátja, akinek részéről még a könyv „felületes” olvasása is többet ígért volna. Ezek ismeretében szinte tragikomikusnak hatnak az egy évvel korábban papírra vetett (önmagukban is kissé fanyar) szavak, amelyekkel Kant a *Prolegomena* végén bevezeti a *Kritika* vizsgálatára vonatkozó javaslatát.

A hallgatásért is le vagyok kötelezve a tanult közönségnek, amellyel *Kritikámat* hosszú időn át megtisztelte; ez ugyanis azt bizonyítja, hogy elhalasztották ítéletüket és talán sejtik: e műben, amely minden szokott utat elhagy és egészen új ösvényen indul meg, amelyen nem igazodhatunk el

azonnal, talán mégiscsak rejlik valami, amitől az emberi megismerés egyik fontos, de pillanatnyilag elhalt ága újraéledhetne és ismét termékenyvé válhatnék; ezért óvatosak, nehogy egy elsietett ítélet letörje és elpusztítsa a még zsenge oltóvesszőt. Éppen most találkoztam az ilyen okból megkésett ítéletek egy példájával a *Gothaische gelehrte Zeitung*ban [...]. (Kant 1999, 167, AA IV. 380)

Kant úgy véli, oka van feltételezni, hogy „gondolkodó kor[á]ban” egyesülnek majd tanult férfiak „a magát mind felvilágosultabbá tevő ész közös érdekének szolgálatára”. Hiszen minden más elméleti tudásnál fontosabb tudományról van itt szó: „mivel épp benne találkozik össze s egyesül egy egészzé minden más ismeret és ugyanakkor minden cél is” (uo., 167–168, AA IV. 380–381).

„Hosszú időn át” – no hiszen! Az „éppen most” elég jól meghatározható abból, hogy a „megkésett” recenzió 1782 augusztusában jelent meg,¹¹⁸ pontosan egy évvel a „kevés reményt” tápláló levelek előtt, melyek tanúsága szerint Garvét például a „zsenge oltóvessző” alaposan fejbe kólintotta. Egy további év múltán sem mutat a világon semmi a javaslat megfogadására, nemhogy tudós elmék egyesülésére a rendszer vizsgálata céljából.

B) Johann Schultz

a) „A derék Schultz lelkesz”

Öt nappal a Mendelssohn számára elküldött levél után, 1783. augusztus 21-én az abban feltett reménytelenséget sugalló szónoki kérdésre váratlan és váratlanul pontos válasz érkezik „másvalakitől”. Johann Schultzról van szó, akinek 1771 novemberében a *Székhogyaló értekezésről* megjelent recenziójáról és magáról a szerzőről Kant elismerően nyilatkozik az 1772-es Herz-levéiben. Ha most visszaugrunk azokhoz a sorokhoz, akkor egészen különös párhuzamot találunk a *Kritika* és a *Székhogyaló* bírálatai között, miközben az utóbbi Kant általi megítéléséhez is kapunk még további adalékokat.

¹¹⁸ A három és fél oldalas kis írás maradandó momentuma lehet, hogy mikor a szerzője, Schack Hermann Ewald a tiszta szemléleti formáknak az érzékiség szubjektív feltételeiként való empirikus realitását kiválasztja részletesebb ismertetésre (miután nagy vonalakban bemutatta a *Kritika* felépítését és fő téziseit a Bevezetés és a Módszertan alapján), akkor hozzáteszi: „ízelítőül, különösen olyan metafizika tanároknak, akik számára még nem volna ismeretes e könyv létezése” (Ewald 1782, 562). A *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel* kezdőmondata szerint ugyanis: „E *Prolegomenát* nem tanulók, hanem jövőző tanárok használatára szánom, [...] hogy először e tudományt magát megalkossák” (Kant 1999, 7, AA IV. 255).

Kant megemlíti, hogy a göttingeni újságban találkozott egy recenzióval Herz előző évben, tehát 1771-ben megjelent művéről, amely (mint szó volt róla) részben tekinthető a *Székfoglaló* kommentárjának. Véleménye lesújtó, vagy inkább a lesújtotté. „Ha a közönség így ítéli meg egy írás szellemét és szándékát [*Hauptabsicht*], akkor kárba veszett minden fáradság. [...] A göttingai recenzens elidőzik a doktrína [*Lehrbegrif*] néhány önmagában esetleges alkalmazásánál, melyek vonatkozásában különben azóta egyet-mást megváltoztattam, oly módon, hogy a főcél [*Hauptabsicht*] csak nyert rajta” (679, AA X. 133). Nos, a „göttingai recenzens” akkor sem volt más, mint az a Feder, akinek szelleméről és szándékáról a majdani Garve-levelezésben találhattunk keresetlen szavakat. S mintha Kant is megengedne magának egy szójátékot, mikor a levelet azzal a már idézett mondattal folytatja, mely szerint Mendelssohn vagy Lambert egyetlen levele inkább készíti a szerzőt tanai felülvizsgálatára, „mint tíz ilyen könnyű tollal [*mit leichter Feder*] odavetett vélemény” (uo.).

Ennél azonban sokkal fontosabb, hogy a disszertációnak *változatlan főcélja* van, amely „csak nyert” azzal, hogy „azóta egyet-mást” a tan alkalmazásait illetően megváltoztatott – írja Kant az 1772-es Herz levélben. Ezzel függ össze a minket most érdeklő folytatás is. „A derék [*wacker*] Schultz lelkész, akit mifelénk a legjobb filozófiai elmének tartok, felismerte a doktrína fő célját [*hat die Absicht des Lehrbegrifs gut eingesehen*]; szeretném, ha foglalkoznék az Ön művecskéjével is” (679–680, AA X. 133). Igaz, Kant éppen Schultz recenziójának két bíráló megjegyzésére tér azután ki: egyik a tér (esetleg intellektuális szemléletként) lehetséges objektivitására, másik az idő valóságos voltára vonatkozik (melyet Lambert és Mendelssohn levelei kapcsán elemeztünk). A lényeg azonban most az, hogy ezek a megfontolandó (és Kant szerint kétségkívül cáfolandó) ellenvetések a tan *főcélját* egyébként nagyon is átlátó „derék lelkésztől” származnak.¹¹⁹

Jól tudta tehát Kant, ki is az, akinek szintén elküldte *A tiszta ész kritikáját* a megjelenése után három hónappal, és ennek megfelelő a kísérőlevél is. Ebben nemcsak amiatt méltatja a címzettet, amiért egykori recenziójában a *Székfoglaló értekezés* „száraz anyagán” olyan kiválóan áthatolt éleselmjűségével, hanem azért is, mert képes volt a legpontosabban eltalálni mondanivalója értelmét. „Ön akkor engem e gondolatok folytatására is biztatott; nos, bátorodom ezt a mellékelt könyv révén megküldenem”. Kant tehát minden további nélkül a disszertáció *folytatásának* nevezi a *Kritikát*, amelynek számára természetesen nemcsak egy

¹¹⁹ Jóllehet azt az ellenvetést nem említi Kant a levélben, amelyet már Mendelssohntól is megkapott (III.1.A.), pedig legélesebb megfogalmazása éppen Schultz bírálatában olvasható. Ha az ellentmondás tétele az idő fogalma nélkül nem elgondolható – amint arra a disszertáció szerzője rámutatott –, akkor egy pusztán intelligibilis világban vagy ugyanolyan igaz fogalom volna az idő, mint a testi világban, vagy pedig nem mehetne végbe benne az értelemnek sem reális, sem logikai használata, ami mégiscsak képtelenség (Schultz 1771, 65).

helyet kér a fő szándékát oly jól értő Schultz könyvtárában, hanem – ha ideje és feladatai engedik – a mű vizsgálatát és megítélését is (AA X. 274).

S most, két év elteltével olyan választ kap, amely a fentiekben leírt helyzetben egészen váratlannak, úgyszólván csodaszerű fordulatnak mondható.

Miután az elmúlt két szabad hetem végre megadta nekem a régóta vágyott nyugodt időt arra, hogy Méltóságos uram *Kritikáját* a maga összefüggésében átgondoljam, nem akartam hosszan halogatni, hogy ne is csupán fölhívjam rá a közönség figyelmét, hanem egyúttal a céljával és a tartalmával érthető formában megismertessem. A nagyon elvont tartalmú művek esetében ugyancsak könnyű a szerzőt itt-ott félreérteni. A tudományok nem kis előnyére szolgálna ezért, ha minden recenzens, mielőtt írását megjeleníteni hagyja, megkérdezné a szerzőt – aki mégiscsak a legjobb értelmezője saját szavainak –, hogy vajon jól eltalálta-e mondandójának igazi értelmét is. Így nem lenne sem a szerző mintegy megvádolva, sem a közönség félrevezetve. [...] úgyhogy nem akartam írásomat azelőtt nyilvánosságra hozni, míg előbb Tekintetes uram nem biztosít, hogy megfelelően fejeztem ki gondolatait. Amint erről meggyőződöm, mellékelem jelentéktelen ítéletemet erről a számomra oly becses műről, s minthogy nekem csupán az igazság fontos, azt is az Ön vizsgálatára bocsájtom. A legalázatosabban kérem Önt, hogy egy külön cédulán jelölje meg azokat a helyeket, ahol esetleg nem jól értettem a szándékát, és fűzze hozzá röviden valódi nézetét, hogy kéziratomat annak megfelelően kijavíthassam. Idő hiányában egyelőre el kellett hagynom azt a keveset, ami még a – művet megkoronázó – morálteológiához csatolandó, de mihamarabb hozzá fogom illeszteni. (AA X. 348–349)

Tökéletes ellentéte a kifejezetten megszólított személyektől eddig tapasztalt hozzáállásnak és eljárásnak! „Valaki” nemcsak régóta óhajtotta Kant művének tanulmányozását, de saját megítélése szerint képes is azt összefüggésében átlátni, továbbá fontosnak tartja célját és tartalmát hitelesen és érthetően ismertetni a közönséggel. Már eleve egy minderre alkalmasnak gondolt, szinte kész írással fordul – először is a szerzőhöz, Kanthoz, hogy annak kiigazításai, megjegyzései révén módosítsa a kéziratot. Tegyük még azt is hozzá, hogy ennek az értő befogadónak a megítélése szerint *A tiszta ész kritikáját* a *morálteológia* „koronázza meg”. Ez nem nyilvánvaló mindenki számára, és könnyen csálódhat miatta a „kritikában” az, aki nem látja át „célját és tartalmát” „a maga összefüggésében”.

Kantnak másnapi keltezésű, ezt nyilván keresztező levele némi fényt vet a kettejük közötti kapcsolatra is, akik végső soron kollégáknak mondhatók, hiszen Schultz matematikát tanított a königsbergi egyetemen. Ez az a levél, amelyhez csatolja Kant Garve frissen kézhez kapott eredeti recenzióját, rövid véleményével egyetemben. Hogy Schultz is papírra vetette már a

maga írását, azt egyelőre csak közös ismerősüktől hallotta Kant, de látatlanban is feltűnően nagy bizalommal van iránta. Schultz bebizonyította már, hogy alaposan végig szokta gondolni az ilyenfajta dolgokat, csakis a hozzá hasonló (ritka) férfiak együttműködésétől várható a tudomány számára szerencsés kimenetel. Kant már most megjegyzi, hogy sokkal jobban szolgálná ezt a célt, ha munkáját különálló műként publikálná, amelyet így nem temetne maga alá az egyébfajta recenziók tömege (AA X. 349–350).

Négy nappal később azután e reményeket is messze felülmúló hangnemű válaszra készíti Kantot Schultz írása.

Rendkívül nagy öröm számomra, hogy olyan éles elméjű férfiút látok kutatásomhoz segédkezet nyújtani, mint Tiszteletes uram, ám kíváltképpen is az áttekintésnek az az általánossága, amellyel mindenütt ki tudta emelni azt, ami a legfontosabb és leginkább a célra irányul, valamint a pontosság, amellyel mondandóm értelmét eltalálta. Ez utóbbi vigaszt jelent afölötti bánatomban, hogy szinte senki sem értett meg, és elosztatja aggodalmamat, hogy ennyire csekély adottságom van magamat érthetővé tenni, illetve egy ilyen nehéz tárgyban talán egyáltalán nincs is – és az egész ráfordított munka hiábavalóvá lehet. Minthogy most már van egy érdemekben gazdag férfiú, aki bizonyosságát adja, hogy meg lehet engem érteni, s egyúttal példáját annak, hogy írásaim nem teljesen érdemtelenek a végiggondolásra, hogy felfogják, és csak azután ítélenek értéke vagy értéktelensége felől; ezért azt remélem, ez eléri majd az általam kívánt hatást, hogy a metafizika régóta félretett ügyét újra elővegyék és dülőre vigyék. (AA X. 350–351)

Kant úgy érezhette, végre talált egy olyan alanyt, akit keresett, vagy már inkább csak reménykedett a létezésében. Aki jól érti őt, képes és hajlandó részt venni oldalán a metafizika megújításának oly fontos munkájában.

Schultz matematika által élesített elméje fényesebb kilátást nyújthatna magának a kritikai fordulat alapgondolatának is, amelyet számunkra különösen sokat mondóan fogalmaz meg itt Kant. Az érzékiség a priori feltételei egészen különbözőek és egészen más jellegűek, mint az értelem alapfogalmai, fogalmazza meg a nevezetes elhatárolást, majd így az *összekapcsolást*:

Lehetnének szabályok, amelyek világosan kifejtve szemünk elé tárnák, miképpen lehet predikátuma egy kategória az érzékiség objektumainak (amennyiben azokat a tapasztalat tárgyainak tekintjük), de fordítva is: hogy a kategóriák önmagukban, egy hozzájuk csatlakozó feltétel nélkül, mely által ugyanis az érzékek tárgyaira vonatkozhatnak, semmit sem határoznak meg a térben és az időben. Ilyesmit érintettem már a disszertációban *de mundo sensibili*, a *de methodo circa sensibilia et intellectualia* című szakaszban. (AA X. 351)

Kant bármiféle fenntartás vagy megszorítás nélkül – és II.3. fejezetünkkel teljes összhangban – jelenti ki, hogy erről is szólt a *Székfoglaló* módszertana. Nemcsak arról tehát, hogy a tiszta értelmi fogalmak önmagukban nem határoznak meg semmi tér- vagy időbeli dolgot, de arról is, hogy nem pusztán önmagukban véve, hanem az említett *feltételre korlátozva* őket, nagyon is vonatkoznak az *érzékek tárgyaira*: pontosan ezen a módon *lehetnek azok predikátumai*. Igazán mellékes, de azért nem jön rosszul apológiám számára, hogy a Kant tollából kifolyó rövidített és pongyola címmegjelölés szerint az értekezés (formát, elvet és intelligibilitást elhagyva) – az *érzéki világról* szólt.

Ami mondanivalójának helyes megértését illeti, Kant szinte egyáltalán semmi változtatnivalót nem talál Schultz „kitűnő tanulmányában”. Ám megismétli, hogy szándékát az mozdítaná inkább elő, ha különálló műként jelenne meg. Jóllehet több folyóirat is szívesen fogadná recenzióként így, ahogy van, de ebben a formában csak kevéssé és lassan terjedő figyelmet kapna a közönségtől. Az előbbi melletti döntés esetén viszont küldene „néhány apró betoldást” – különösen a Dialektikát illetően – az olvasó megértésének megkönnyítése, illetve félreértések megelőzése érdekében (AA X. 351–352).

Schultz két napra rá válaszol mindkét levélre. Nagyon örül a Garve recenziónak, amelyet már „mohón” vágyott elolvasni, nyilván azért, hogy összemérje a sajátjával. Az alábbi eredményre, illetve az abból is következő elhatározásra jut.

Ez sokkal jobb, mint a siralmas göttingeni, és valóban azt mutatja, hogy Garve úr nagyobb gondossággal gondolta végig az Ön *Kritikáját*. Mindamellet annyira kevéssé felel meg az Ön oly fontos művének, hogy egészében véve inkább egyenesen sötét árnyat vet rá. Úgy tűnik ezért, hogy az én kis tanulmányomat ez még nem teszi fölöslegessé, annál is kevésbé, minthogy Ön olyan kedvesen szíveskedett biztosítani engem afelől, hogy sikerült szavai értelmét csaknem mindenütt szerencsésen eltalálnom, s így remélhetem, hogy elérem szándékomat: olyan módon megismertetni a közönséggel az Ön kitűnő munkájának igazi célját és tartalmát, hogy az neki ne kerüljön túl nagy erőfeszítésbe – mert attól mai filozófusaink majdhogynem félni látszanak. Így hát határozottan eldöntöttem, hogy megfogadom tanácsát és értekezésemet nem recenzióként, hanem mint különálló írást adom ki. (AA X. 353)

Ily módon nem kell a terjedelmet sem korlátoznia, a tartalom bemutatását teljesebbé teheti, felveheti a sematizmustant és a reflexiós fogalmakat is, valamint a tiszta értelem alaptételeinek, a paralogizmusoknak és a tiszta ész antinómiáinak szükséges bizonyításait. Továbbá a

Dialektikát általában is részletesebben és világosabban fogalmazhatja meg, amellyel kapcsolatban várja még Kant megígért betoldását (uo.).

Schultz kifejezetten szem előtt tartja az egész vállalkozás fő célját, ő maga is próbálja ehhez a kulcsmozzanatokat világosan megjelölni. Rögtön kap az alkalmon, hogy a kezdetben feltehetően recenzió méretű írást (hisz „így, ahogy van” publikálható volna folyóiratban) alaposan kibővítsen, és szinte élvezettel tekint az azóta is legbonyolultabbnak és leghomályosabbnak tartott fejezetek részletesebb bemutatásának lehetőségére. Elmondhatjuk, hogy Schultz mind az ügühöz való hozzáállás, mind a *Kritika* elmélyült ismerete tekintetében olyasvalaki, valaki „olyan tehetséggel és jó akarattal megáldva”, akiről Kant csak álmodhatott, akinek együttműködése a jelen helyzetben a lehető legtöbbet ígéri – és aki mindezzel tisztában is van.

Talán jobban is, mint maga Kant, aki fél évvel később, 1784 februárjában különleges örömről biztosítja Schultzt, amiért – mint hírlik – már készen áll nyomdába adni „alapvető és ugyanakkor népszerű” könyvét. Az ilyen-olyan okokból elmaradt hozzáfűznivalók miatt szabadkoznia kell, ám ha ezek talán hasznosak lettek volna is, most mégis örvendetesnek tartja, hogy nem befolyásolta ilyen módon Schultz művét. Így az inkább megtartotta a kidolgozás egységességét a szerző önállóan, az egész végiggondolása során felfogott ideája révén (AA X. 366).

b) Méltó Magyarázatok

Nem is zárhatnánk méltóbb és egyúttal szerencsésebb módon ezt a fejezetet, mint Schultz művének bemutatásával, ami ráadásul alkalmat ad egész megtett utunk áttekintésére is. Az *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft* címen megjelent (a szerzőt Johann Schulze írásmóddal feltüntető) könyvről ugyanis elmondhatjuk, hogy egyszerre orvosolja a kanti rendszer iránti értetlenséget, igazolja a kidolgozásáért végzett évtizedes munkát, köti azt a szokásostól eltérő pontokon is a *Székfoglaló értekezéshez* és foglalja össze célját és lényegét a *Szellemlátóban* megfogalmazott tervvel teljes összhangban.

Már az előszó méltató szavai sokat elárulnak arról, milyen közeli ismeretségben volt Schultz Kant gondolkodásával. Az is figyelmet érdemel, hogy ő, aki Kantnak nemcsak kortársa és földije, hanem még kollégája is lehetett, lényegében ugyanúgy a filozófus ismeretes írásaiból (beleértve például az akkorra már megjelent Lambert-levelezést) jut el ugyanazon következtetéseihez, mint mi magunk. Fontosnak is tartja közölni az olvasóval Kantról, hogy *A tiszta ész kritikája* olyan tanrendszer, „melynek megalapozására és felépítésére áldozta élete

legnagyobb részét a csendes kutató, melynek ideájáról már tizenkilenc évvel ezelőtt levelezett a híres Lamberttel, és amelynek első alapját már tizennégy éve ismertté tette székfoglaló értekezésében” (Schultz 1784, 4). Mind az évszámok, mind a tartalmi megítélés aláhúzzák vizsgálódásaink eredményét.

Mégis meglehetősen, hogy Schultz, csak a megelőző nyáron olvasván végig a *Kritikát*, mint „elbizakodottság nélkül” állítja, pusztán ismételt olvasása és átgondolása révén alig háromnegyed év alatt eljutott a világos és könnyed megértésére (uo. 8). Annál érthetőbb viszont, miért indította őt írásra az az értetlenség, amely a kanti észkritikát fogadta, beleértve a két elhíresült recenziót és a szokásos panaszt a mű homályosságáról és érthetlenségéről, amin bizony a *Prolegomena* kiadása sem segített. Schultz részletesen beszámol könyve születésének körülményeiről, az eredetileg tervezett recenzióról és a Kanttal váltott előző augusztusi levelekről, melyekből hosszan idéz is, és még a vele való személyes megbeszélésekre, valamint további levelekre is tesz utalást. Az ezekből nyert felvilágosítások elegendőképp meggyőzték arról, hogy helyesen fogja föl az észkritika tartalmát. Ám egyúttal arról is, hogy csak akkor érheti el célját, ha a *Kritika* egész gondolatmenetét minden egyes fejezetén keresztül részletesen végigköveti, minden tételét és azok bizonyítását teljesen megismerteti. Annak érdekében, hogy mindenféle olvasójának kedvében járjon, úgy döntött, hogy a Kant által újonnan bevezetett szakkifejezéseket világosan megmagyarázza, de a további tárgyalás során igyekszik kevésbé használni (uo. 9–12).

Elmondhatjuk, hogy mindez valóban így is történik. A *tiszta ész kritikáját* magyarázni hivatott könyv első, nagyobbik része „Kísérlet tartalmának világos bemutatására” közel kétszáz oldalon, és valóban minden fejezetet tárgyal az eredeti művel nagyjából megegyező arányú hosszúságban. Értékelésre itt nem kerül sor, Schultz szándéka valóban a pusztán ismertetés, mégpedig viszonylag röviden és világosan, gyakran idézve, átfogalmazva vagy tömörítve a *Kritika* szavait. Ami itt számunkra érdekes lehet, az részben a két recenzióban kiemelt témák itteni kezelése az összehasonlítás végett, főleg azonban a témánkul választott két korai Kant-íráshoz kapcsolható mozzanatok, olyasvalaki tollából, aki legalábbis a disszertációval szintén közeli ismeretségben van.

A korábbi recenziókkal való összevetést természetesen az idealizmus kérdésével kell kezdenünk. Erre Schultz a negyedik paralogizmus kapcsán tér ki kimondottan, mely álkövetkeztetés szerint saját lelkem létezése bizonyos, míg a külső tárgyaké kétséges. A szemfényvesztés abban áll, hogy a tárgyakat és magát a teret magukban fennálló dolgoknak tekintjük, ám minden kétely megszűnik, ha felismerjük, hogy csak jelenségek, sajátos fajta (tudniillik a külső érzék adta) képzetek bennünk, így létezésüket éppoly közvetlenül észleljük, mint a

sajátunkét. Éppen olyan közvetlen tanúbizonyságát jelenti öntudatomnak a testek létezése, mint lelkemé – „ámde” csak jelenségekként, arról semmit sem tudok, hogy önmagukban mik lehetnek. Mint ilyenek, valóban mindketten kétségesek, s míg a külső és belső észlelések (valamint érzékiségünk kettős volta miatt különbségük is) adottak, ismeretlen okaikat, az érzékiséggel vonatkozásban nem lévőknek tekintett lelket és anyagot még csak megkülönböztetni sem tudnánk (Schultz 1784, 105). Schultz semmiféle ellenérzést nem látszik mutatni az idealizmus kérdésében, ami szembeszökő különbség Garve prezentációjához képest.

Ugyancsak az, ahogyan korrekt és részletekbe menő módon ismerteti a logika hagyományosan elfogadott szabályaira alapozás mozzanatait, hűen és gondosan leírja Kant megjegyzéseit az attól való néhány eltérésről is. Értelmi képességünk felbontása, a tiszta a priori fogalmak és alaptételek analitikája nála természetes módon vezet a gondolkodásnak, vagyis az ítélésnek a logikától „szerencsés módon” kapott táblázatához. Ugyanebből érthető, hogy az ész mint a következtetés képessége szillogizmusok folytán követel a feltételezettekhez abszolút feltétlen fogalmat, a dialektika tárgyait – amely gondolattól Garve szintén idegenkedett (Schultz 1784, 28–34, 85–88, 91).

A prekritikai műveket illetően egyelőre azt emelhetjük ki, hogy egyrészt Schultz elég bőven tárgyalja a *Székfoglaló értekezés*hez különösen szorosan kapcsolódó, de inkább független jellegű két fejezetet is a *phaenomenon-noumenon* megkülönböztetésről, illetve a reflexió fogalmairól az átfogó Leibniz-kritikával együtt (uo. 69–73, 73–81; vö. Kant 2004a, 258 skk., 276 skk., A235 skk./B294 skk., A260 skk./B316 skk.). Másrészt az egyik levelében a rendszer „koronájaként” emlegetett *morálteológiát* megemlíti már az istenbizonyítások cáfolata kapcsán is, mint amely azokból „negatív hasznot” húzhat, mielőtt részletesebben ismertetné a Kánon-fejezetnek azon a helyén, a morális istenérv után, ahova Kant szerint méltó módon kerülnie kell. De nem kerüli el Schultz figyelmét az sem, hogy a filozófia mint rendszer felépítését meghatározó *végcél*: az ember egész rendeltetése, amellyel a *morálfilozófia* foglalkozik (Schultz 1784, 152, 176, 182; vö. Kant 2004a, 652, A840/B868).

Mindezen kapcsolódásokat azonban sokkal határozottabban olvashatjuk ki a könyv második részéből, amely szerény címe szerint „kísérlet némi útmutatásra” a *Kritika* közelebbi vizsgálatához. Schultz itt öt *feladatra* bontva összefoglalja Kant vállalkozását, külön részletezve azok fontosságát, illetve a filozófus által adott megoldásaikat, jó ötven oldalon, majd szigorú gyakorlati szabályokat állít fel az olvasó számára a további vizsgálódáshoz. Az első három feladat: (1) az érzékiség valódi természetének mint az értelemtől különbözőnek a meghatározása, (2) az ismereteinknek alapul szolgáló értelmi fogalmak teljes felkutatása, megállapítva igazi eredetüket, vagyis hogy az értelem tiszta, nem tapasztalati produktumai,

valamint (3) megmutatni, hogy e fogalmak ilyenként *mi módon vonatkoztathatók tárgyakra* („ruházhatók át” rajtuk kívüli dolgokra), s tulajdonítható nekik objektív realitás. Ezek megoldása magával vonja majd a maradék kettő feladatát, (4) *az emberi értelem igazi határainak meghatározását*, hogy meddig juthat spekulációival, hol ér véget tudásunk és marad számunkra pusztán a *hit* és a *remény*, végül (5) annak a *látzatnak* a leleplezését, hogy eszünk lehetséges tudásunk határain túl merészkedhet, és annak a rejtélynek a megoldását, hogy miért hajlamos erre olyan ellenállhatatlanul (Schultz 1784, 188–189).

A könyvemben megtett út felől tekintve (5) kimondottan a *Szellemlátó* tárgyát jelentette, (4) pedig az eredményeként („praktikus következményként”) előálló *célkitűzést*. Az első három feladat azokra az *eszközökre* irányult, amelyek kidolgozásából és megoldásából valóban következményként adódott a kívánt cél: a metafizika megújítása. (1) nyilvánvalóan a *Székfoglaló* eredménye, (2) a következő éveké, (3) alapgondolata és részleges kifejtése viszont szintén megtalálható volt a disszertációban. Lássuk most mindezeket Schultz előadásában, természetesen az általa megadott, a *Kritikát* követő rendben.

Szerzőnk nem említi meg a korai műveket még az *első* feladattal kapcsolatban sem. Mindazonáltal az érzéki és az intellektuális ismeretek összekeverése problémájának súlyosságára nemcsak példákat merít a *Székfoglaló* értekezéséből, hanem hasonlatokat is – latinul. Mert ez vezetett egyebek mellett a lélek alakjára és a testben elfoglalt székhelyére vonatkozó képtelen kérdésekhez a metafizikában: „összekeverik a szögletest a kerekkel – az egyik bakot fej, a másik pedig szitát tart alá” (Schultz 1784, 190; vö. Kant 2003, 558, AA II. 414; utóbbi hasonlat németül: A58/B83, Kant 2004a, 111). Ugyancsak a disszertációt idézi e tévedéseknek az a megfogalmazása, hogy ilyenkor még az alapos filozófus is „az érzékiség területén kívül fekvő tárgyakkal olyan predikátumokat tulajdonít, amelyek csak az érzékek tárgyaira érvényesek” (Schultz 1784, 190). A feladat megoldása kapcsán azután természetesen a kritikai filozófia olyan tételeit hozza fel Schultz, amelyeket egyébként a *Székfoglalótól* alaptalanul szokás teljesen elvitatni, miként a II. részben megmutattuk. Az érzékiség és az értelem csak egymással *összekapcsolva* nyújt valódi ismeretet, és a dolgokat csak úgy ismerhetjük meg, ahogy számunkra (érzéki képességünknek) megjelennek, ellenben úgy, ahogy önmagukban vannak, nekünk teljességgel megismerhetetlenek (uo. 203, 205).

Második feladatként Schultz nemcsak azt állapítja meg, hogy az értelem birtokában van eredendő a priori fogalmaknak, tapasztalattól független „törzsfogalmaknak” (*Stamm-begriffe*), hanem tökéletesen átlátja és erősen hangsúlyozza Kant szándékát ezek biztos és *maradéktalan felkutatására* és számbavételére – ha a metafizika a szükségszerű észismeretek *rendszere* kíván lenni. Ám nem kevésbé az ehhez vezető *módszert: értelmi képességünk felbontásával*

fellelni gondolkodásunk, vagyis ítéleteink eredendő a priori formáit. Semmiféle bíráló vagy kérdésességre utaló megjegyzést nem tesz ahhoz sem, hogy ehhez a felbontáshoz már adott a vezérfonal a *logikából*, melynek nyomán előáll a *kategóriák táblája*. Sőt, általa bizonyítottnak tekinti mind értelmünk egész képességének felmérését, mind a felsorolt fogalmak tiszta, azaz a tapasztalattól teljesen független származását (Schultz 1784, 190–191, 206–208).

A *harmadik* feladatra Schultz kétszer annyi oldalt áldoz, mint az első kettő rövid elintézésére együttvéve. Nem csoda, hiszen ennek témája nem más, mint a *transzcendentális dedukció*, annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mi joga állítjuk értelmünk fenti fogalmait *tárgyak* predikátumaként. Ennek belátása az észkritika fő célja, hiszen e fogalmak által ismerhetnénk meg olyan tárgyak létezését és tulajdonságait, melyekről semmiféle tapasztalatunk nem lehet. Kérdés tehát, hogy az *a priori* fogalmakkal alkotott szintetikus tételek pusztán üres fogalomkapcsolatok vagy van valódi tárgyra vonatkozásuk (Schultz 1784, 192, 195). Schultz könyve első felének több helyén látható módon támaszkodik a *Prolegomenára* is, itt viszont meg is jelöli Kant híres hivatkozását annak előszavában, amikor ezt a döntő problémát Hume szkepticizmusához kapcsolja. Tulajdonképpen több oldalas ismertetést ad Hume rendszerének alapelvéről (sokkal alaposabbat, mint Kant valaha is), idézetekkel megtűzdelve, kimondottan hume-i terminusok használatával (érzéki benyomás és annak másolata, azok eleveenségének foka, asszociáció, készség és szokás, érzés és ösztön, helyeslés és hit). A legsúlyosabb vád az, hogy Hume a valószínűség fokozataiból vezeti le ítéleteinket, s ez alapul szolgált számára nemcsak a csodák kétségbe vonásához, de mind a kinyilatkoztatott, mind a természetes vallás elleni vakmerő támadásaihoz (uo. 195–202). Megfordítva pedig: Kant megoldását a hume-i problémára adott válaszként, a szkepticizmus cáfolataként ünnepli (uo. 210, 212).

Magát a megoldást Schultz egyáltalán nem a Dedukció-fejezetre hivatkozva adja elő (annak csak „objektív” oldalára támaszkodik, Kant előszóbeli útmutatásának megfelelően), hanem az egész Analitika eredményeként, hozzávéve az Esztétikáét is. Utóbbira támaszkodva először külön *alaptételekként* formulázza meg, hogy külső érzékeinknek, illetve érzékeinknek egyáltalán minden tárgya térben, de legalábbis mindenképpen az időben van. *Érzékiségünk formái* tehát „szükségszerű predikátumai” az ilyen tárgyaknak. Pontosabban szükségképpen megilleti őket valamely térre vagy időre való vonatkozást tartalmazó predikátum, mint például a kiterjedés, a feloszthatóság, illetve az egyidejűség vagy az egymásra következés. E formák *objektív realitásának* alapja, hogy nélkülük a tapasztalat tárgyai nem volnának szemlélhetőek és érzékelhetőek. Másrészt a *gondolkodás formái* nélkül nem volnának elgondolhatóak tárgyak, így megismerhetőek sem (puszta „vak” szemlélet által) az érzékiség tárgyai.

A kategóriák tehát szintén szükségszerű predikátumai a lehetséges tapasztalat tárgyainak, mind a négy osztályukból legalább egy szükségképp megilleti őket. Ez pedig *a tiszta értelmi fogalmak objektív realitásának alapja*: nélkülük nem volna lehetséges ismeret az érzékiség tárgyairól, vagyis *tapasztalat* (uo. 208–210). A szemléletek tiszta fogalmak alá rendeléséhez szükséges közvetítők a mindkettővel más-más szempontból „egynemű” általános időmeghatározások: *sémák*. Segítségükkel végül – a kategóriatáblát követve – az összes szintetikus alaptételeket is pontosan meghatározza a dedukció, zárja Schultz ezt a részt, újra felsorolván a tiszta értelem alaptételeit (uo. 210–212).

A legterjedelmesebb és legtartalmasabb a *negyedik* feladat megoldása Schultz értelmezésében, amelyet még nyolc további alpontra bont. Nem pontról pontra és nem is ugyanabban a rendben fogom ezeket ismertetni, ahogyan ő, sőt a megfelelő helyre beszúrom majd az ötödik feladat sokkal rövidebben közölt megoldását is. Az, hogy a súlypont a negyedik feladatra esik, melyet a feladatok kitűzésekor az első három következményeként említett Schultz, nagyon jól mutatja, hogy ez nem holmi korollárium, hanem maga *az egész vállalkozás célja és értelme*, amelynek jelentőségét immár beteljesültként vehetjük fontolóra.

Értelmünk határainak pontos és szigorú megvonásáról van szó – vagyis a metafizikáról, a *Szellemlátó* fogalom-meghatározásának megfelelően. Teljes bizonyossággal tudjuk immár, melyek az ismereteinket lehetővé tevő elemi fogalmak, és táblázatuk megadja az összes szintetikus alaptételt, amelyek segítségével tárgyakról ítélni tudunk. Ezek tehát olyan általános szabályok és törvények, melyeknek minden érzéki tárgy alárendelődik, általuk e tárgyak közt szabályszerűséget és rendet az értelem ír elő, amely ezért joggal mondható a *természet törvényhozójának* (Schultz 1784, 213–214, 224–225). Csakhogy ugyanez a dedukció azt is megmutatja, hogy a nevezett alaptételek nem terjednek túl azon, hogy a természet általánosan szükségszerű törvényei legyenek, miáltal a tiszta értelmi fogalmak használatát a *lehetséges tapasztalatra*, tehát csupán érzéki dolgokra, *jelenségekre* korlátozza.

Amennyiben ezen a körön túl alkalmazzuk őket, úgy nem igazolható objektív realitásuk és bármiféle tárgyra való vonatkozásuk, üres képzetkapcsolatok gondolatjátékát űzzük. Például egy teljességgel tökéletes vagy egyszerű lénynek nem tudhatjuk bizonyítani sem mennyiségét, sem minőségét, sem szubsztancia vagy ok voltát, sem lehetőségét, valóságosságát vagy szükségszerűségét. De nem illetik meg predikátumként értelmi fogalmaink magukat az érzéki tárgyakat sem *önmagukban*, hanem csak szemléletüket és az abban lévő sokféleség összekapcsolását, tehát pusztán a módot illetően, *ahogy nekünk megjelennek*. Amilyen kevésbé szerezhetnek érzékeink képzetet arról, milyen volna az érzékelt tárgy érzékiségünkre való vonatkozás nélkül önmagában, éppoly kevésbé képes erről értelmünk a legcsekélyebb fogal-

mat nyújtani. Így például ahogy az anyagnak nevezett dologról nem mondhatjuk, hogy önmagában kiterjedt, mozgékony, áthatolhatatlan, úgy szintén nem mondhatjuk, hogy efféléknek önmagukban nagyságuk vagy minőségük van, hogy szubsztanciák, egymással kölcsönhatásban állnak, hogy lehetségesek vagy valóságosak. Az értelem által *önmagában megismertnek tekintett érzéki tárgy tévképzete* vezet olyan ellentmondó fogalmakhoz, mint az első két antinómia esetében a világnak térbeli vagy időbeli, az anyagot alkotó részeknek pedig az oszthatóság szempontjából való végeessége és végtelensége (uo. 214–219).

Dialektikus álokoskodás mindig, ha ilyen abszolút feltétlen tárgyak lehetőségére vagy létezésére következtetünk, amivel az ész önmagát téveszti meg. Így a spekulatív kozmológia, pszichológia és teológia metafizikai tudományai csupán téves következtetések rendszerei. Sőt, az ontológia is elesik, ha a tárgyakat önmagukban megillető tulajdonságok megismerését várjuk tőle, ehelyett pusztán észfogalmaink analitikájává kell válnia (uo. 230–231). Minden, amit észkövetkeztetéseinkkel elérhetünk abban áll, hogy az értelmünk által az érzéki világról nyújtott ismeretek sokaságát egy *rendszeres és teljes egészzé* igyekezzünk tenni (uo. 227–229). Ez a törekvésünk nem önkényes célkitűzésből ered, ide kapcsolódik az *ötödik* feladat. *Eszünk természetes* és egyúttal ellenállhatatlan *hajlama*, hogy minden feltételezetthez feltételt, és végső soron valamely abszolút feltétlent keressen. Ismereteink teljességének ez a regulatív, de csak szubjektív érvényességű igénye vezet a három speciális metafizikai tudomány ideáinak tárgyiasításához, és ha be is látjuk azok objektív realitásának bizonyíthatatlanságát, az álkövetkeztetésekre való hajlam megmarad (uo. 233–238).

Ez eddig a határmegvonás negatív oldala, és mivel az egész hatalmas terjedelmű *Kritiká-*nak majdnem a végére értünk, nem csoda, ha sok olvasó nemigen tudja komolyan venni, vagy nem is látja azt a bizonyos „negatív hasznót”, amit Kant emlegetni szokott, avagy éppenséggel – vele ellentétben – pusztán a negatív eredményben lát hasznót. Schultznak azonban helyén van a szíve és jól is forog az esze ahhoz, hogy értse és értékelje Kant szándékát, valamint hogy a legfontosabbnak tartsa világosan érthetővé tenni azt. A dedukciónak ugyanis, mely szerint nem érzéki dolgokról, vagy akár olyanokról, amelyeket egyébként érzéki benyomásaink révén ismerünk, sohasem tudhatjuk meg, hogy milyenek önmagukban, és ilyenként még létezésüket vagy lehetőségüket sem bizonyíthatjuk, egyúttal az is következménye, hogy ugyanezért *képtelenek vagyunk* nem érzéki tárgyak létezését és lehetőségét *cáfolni*. Értelmünk áthágja határait, ha azt állítja, vagy akár csak úgy véli, hogy nincsenek érzékfeletti dolgok, hogy minden pusztán természet, hogy érzéki benyomásainknak nem szolgál alapul valami mint magában való dolog. Ám *ha* az emberiségnek netalán vannak bizonyos *szükségzerű céljai*, amelyek csakis érzékfeletti tárgyak *előfeltevése* mellett volnának

elérhető, *akkor* az említett határmegvonás nagy hasznot hoz a számunkra. Mert ennek az előfeltevésnek semmi nem áll útjában, senki a világon nincs abban a helyzetben, hogy ezt az *ily módon igazolt hitet* azon érzékfeletti tárgyak létezésében ilyen-olyan látszólagos alapon elbizonytalanítsa (uo. 219–221).

Így például a legfőbb lény létezését és a lélek halhatatlanságát bár semmi módon nem tudjuk bebizonyítani, de gyakorlati érdekünk egésze elkerülhetetlenül felszólít, hogy mindkét tant kétségtelen igazságként előfeltételezzük és szilárdan higgyük. Mert különben minden morális törvénytől el kellene vitatnunk egész hatását és súlyát, és pusztá agyrémnek kellene tekintenünk őket. Ez azonban éppen annyit jelentene, mint az emberiség egész méltóságát megsemmisíteni, mert a morális törvények követése nélkül nemcsak hogy nem jönne el az emberi boldogság, de még méltók sem volnánk arra, hogy boldogok legyünk, sőt a kiváltságra sem, hogy eszünk legyen. A morális törvények tehát nemcsak boldogságunkkal, hanem közvetlenül az emberiség egész értékével, következésképp legfőbb és legszükségyszerűbb céljainkkal olyan szorosan összefüggenek, hogy nem helyezhetjük hatályon kívül őket anélkül, hogy önmagunkat utálatra méltóvá ne tegyük a magunk szemében. Ám éppoly szorosan összefügg ugyanazokkal Istenben és egy jövőendő életben való hitünk is, miközben bizonyosak lehetünk afelől, hogy nincs a világon spekuláció, amely képes lenne számunkra ezt a hitet az alaposság bármiféle látszatával kétséssé tenni [...]. (Schultz 1784, 221–222)

A metafizika rendszerére nézve ez azt jelenti, hogy amit a racionális pszichológiában és teológiában a spekuláció nem tud teljesíteni, azt a tiszta morál „kipótolja”. „A természet metafizikáján kívül létezik még az *erkölcsök metafizikája* is, amelyet a tiszta morál gyakorlati elveiből kell levezetni, s ha ez megtörténik, úgy a spekulatív ész feladata az Istenről és az eljövendő életről alkotott fogalmainkat helyesbíteni és az érzéki képzetek minden hozzákeverésétől biztonságba helyezni” (uo. 231–232).

Összefoglalásképpen Schultz kijelenti, hogy a kanti kritika mind az öt, a tiszta észbelátások lehetőségéről és hatáiról szóló feladatot tökéletesen megoldja, ám oly módon, amit talán egyetlen világbölcse sem sejtett. Megállapítja ugyan olyan tiszta *a priori* észismeretek lehetőségét, amilyeneket a metafizikának nyújtania kell, csak hogy kizárólag az *érzéki világra korlátozva*, mint amelyek pusztán a természet általános és szükségszerű törvényeit határozzák meg. Lehetséges tehát apodiktikusan bizonyos metafizika, de nem olyan, amely – mint eddig hittük – nevének jelentése szerint arról ítélné, ami a fizikán túl, a természet határain kívül található, hanem amennyiben a *természet* metafizikája. Így Istenről és egy jövőendő világról való bizonyosságunk nem spekulációkon nyugszik, hanem pusztán *hit*, ámde olyan hit,

amelyre egész *gyakorlati érdekünk* felszólít, amely nélkül az erkölcsiség teljes rendszere és vele az emberiség egész értéke elesne (uo. 238–240).

Az utolsó tizenöt oldalon azután Schultz az értő és vállalkozó olvasókhoz fordul. Amennyiben nem tudják megcáfolni a *Kritika* bizonyításait, úgy a metafizika teljes reformjára van szükség. Amit azonban mindenképpen meg kell tenni, az e fontos és mély műnek a legszigorúbb és leggondosabb vizsgálata. Ehhez segítségképpen bizonyos szabályokat állít fel, ezúttal hat pontban, amelyekről úgy véli, kívánatos volna „megingathatatlan törvényekké” tenni. Közülük legalábbis az első három láthatóan kapcsolódik a *Kritika* fals fogadtatásához, illetve Kant erre adott reakcióihoz. Először is *ne hozzuk rossz hírbe a szerző művét* (ahogy az már részint megtörtént) túláradó töprengésként vagy haszontalan szószaporításként, mert az nem vizsgálat, hanem egyrészt sértő bánásmód, másrészt a meg nem értés szembeötlő bizonyítéka. Azután *ne panaszkodjunk a népszerűség hiánya miatt*: természetes, hogy ez a vizsgálódás ismereteinknek magáról a lehetőségéről és alapjairól nehéz és kezdetben sok homály veszi körül. De ha egyszer minden oldalról feldolgozzák, akkor lassanként népszerűvé is tehető, amin azonban nem a filozófiában teljesen gyakorlatlan ész számára való „népi metafizikát” (*Volksmetaphysik*) kell érteni. Gyakorlott gondolkodók számára viszont már a kritikai rendszer jelen, azaz Schultz által adott vázlata is világos és érthető kell, hogy legyen (Schultz 1784, 242–243).

A harmadik „törvény” már a megfogalmazás élessége miatt is, de kiváltképpen a tartalma okán mégér egy kicsit bővebb bemutatást. *Ne apelláljunk* (a kor uralkodó divatját követve) a józan (*gesunde*) észhez vagy a *közönséges, egyszerű emberi értelemhez* – ez valóságos becsületsértés az ellen a tudós ellen, aki komolyan kutatja éppen az ész legfontosabb tárgyait. *Teljes joggal fellebbez ő az egyszerűség ítélőszékéhez*, míg az eddigi metafizikai rendszerek sem éppen a közönséges egyszerű emberi értelem termékei.

Ha tehát Kant él a gyanúperrel, hogy azok egy egészségtelen [*ungesund*], valamilyen szofisztikus dialektika által megrontott értelem produktumai, és e gyanú megalapozottságát értelmi képességünk közvetlen felbontása révén apodiktikusan bizonyítani törekszik; akkor, úgy gondolom, sehol sem lehet helytelenebb az egészséges emberi értelemre való hivatkozással előállni, mint egy olyan mű megítélésénél, amely éppen akörül forog, hogy a dialektikus mesterkedések folytán megrontott ész minden szofizmája ellenében az egészséges emberi értelem jogait biztonságba helyezze. (Schultz 1784, 243–244)

Schultz tehát pontosan érti, hogy Kant észkritikája az egyszerű értelem *érdekében*, jóllehet nem az egyszerű értelemhez szól, hanem a spekuláció által „megrontott” fejekhez, őket kell önkorlátozásra szorítani.

A negyedik és ötödik szabály Kant kifejezett útmutatásait követi. A mű vizsgálata során *el kell vonatkoztatni minden eddigi metafizikától és a kritika saját eljárás módját követni*, hiszen éppen az előbbieket lehetőségét kutatjuk az értelem analízisével. *Egyenesen a főcélhoz kell haladni* és a fenti öt feladatot aszerint vizsgálni; ezek mindegyikének megoldása már feltételezi a megelőzőkét, és együtt elvezetnek a munka kitűzött végcéljához (uo. 245–246).

Végül a hatodik szabály valóban *a kritikai filozófia végső céljára* irányítja a figyelmet, *legfőbb érdekeinkkel* való összefüggését taglalja egyetlen megszakítatlan bekezdésben nyolc oldalon (hosszabban, mint az első ötöt együtt). *A vizsgálódás során félre kell tenni mindenféle érdeket, spekulatív módon kell elvégezni*, ahogy maga a *Kritika* is eljár. Ez sokak számára nehéz lesz, mert ez a fajta kritika nemcsak fölemeli, hanem meg is alázza az *elméleti tudás érdekében* fellépő észet, amennyiben igényelt ismereteit a tapasztalaton túli tárgyakról pusztán szofizmának nyilvánítja. Egy „egészséges spekuláció” eredménye azonban nem lehet ellentétben az emberiség igazi érdekeivel. Sőt, minél inkább elvonatkoztatunk attól, hogy azokat figyelembe vegyük, annál kétségtelenebb lesz az eredmény: amin legfontosabb érdekeink nyugszanak, azt nem rendíti meg semmiféle spekulatív agyafúrtság (uo. 247–248).

Gyakorlati érdekünket ugyanis csak látszólag érinti hátrányosan az észkritika. Isten ismerete, az akaratszabadság és a lélek halhatatlansága alappillérei minden vallásnak és erkölcsnek, ezért szigorú bizonyításuk mindig is a metafizika fő célja volt. A *Kritika* azonban nem pusztán álokoskodásoknak nyilvánítja ezeket a bizonyításokat, hanem kimutatja, hogy ilyenre (igaz, a cáfolatukra is) az emberi ész teljességgel képtelen. Csakhogy, bár a szabad akarat metafizikai jelentésében probléma marad, a morál számára teljesen elegendő a tapasztalat által igazolt gyakorlati szabadság, Isten és a túlvilág pedig jóllehet nem a tudás tárgyai, ám egy olyan hité, amelyet egész gyakorlati érdekünk előfeltételez.

Az észkritika tehát megváltoztatja a fontos elméleti ismeretek *helyét*: áthelyezi őket a metafizikából a *tiszta morálba*. A morált ugyanis gyakorlati metafizikának tartja, amely – éppen úgy, miként a természet elméleti metafizikája – teljesen függetlenül minden tapasztalattól, tiszta a priori észtudományként megáll, ennél fogva apodiktikusan bizonyos. Melynek alaptételei azonban, minthogy a cselekvésre vonatkoznak, semmisenek volnának, ha hatás nélkül maradnának, s ezen az alapon éppoly szükségszerűen előfeltételezik Istent és egy jövőendő világot, mint amilyen szükségszerűek ők maguk. (Schultz 1784, 249–250 – kiemelések az eredetiben)

Ezért olyan fontos e nagy igazságok tárgyalásának megváltozott módja, s hogy világbölcseink a művet egész összefüggésében a legszigorúbb vizsgálat alá vessék. De éppen ezért olyan szükséges a vizsgálatba a nevezett érdekeket nem beleszőni, hanem teljesen pártatlanul elvégezni, hogy annál biztosabban kiderüljön: amaz alapigazságok Istenről és a lelkünkről *hova tartoznak* tulajdonképpen, *tudásunk* szférájába vagy pusztán *morális viselkedésünkébe*. S ehhez járul még az a körülmény – teszi hozzá Schultz igen figyelemre méltó módon –, hogy az említett érdekek megítélése egyelőre elhamarkodott lehet, mivel *a szerző még nem adta ki rendszerét a tiszta morálról*, „amelytől itt minden függ” (uo. 250–251).

Vajon kell-e aggódnia a moralistának és a teológusnak a kanti metafizika miatt? Feltételezve, hogy a kanti rendszer cáfolhatatlan, mit veszítenénk ebben az esetben? Eddig is érezhettük, hogy az ész tapasztalaton túllendülő kísérletei nem kielégítőek: nincs ismeretünk a dolgok érzeteinkre nem vonatkozó belsejéről, pl. sajátos ősanýagról vagy a testek egymásra hatásának módjáról; nincs apodiktikus bizonyítása akaratunk szabadságának, lelkünk halhatatlanságának, Isten létezésének. A megaláztatás, melyet az emberi ész a kanti kritikától elszenved, nem új és hallatlan dolog az igazság becsületes kutatói számára, még a határmegvonás sem egészen új és váratlan tan. Pusztán az eszünk természetéből *a priori* módon végzett *bizonyítás* az észkritika sajátja. Ha ez a demonstráció helyes, akkor most már teljes bizonyossággal tudjuk, amit pártatlan kutatók régóta sejtettek: a természetes vallásnak még az elméleti alapigazságai sem a dogmatikus tudás dolgai, hanem az ész(szerű) *hité*, amely viszont éppen úgy megáll, mint a legszigorúbb demonstráció, mert nélküle elesne az *emberiség egész rendeltetése*. E fordulat azzal az előnnyel is járna, hogy a filozófus a természetfeletti dolgok utáni kutatását (hiperfizikai tárgyakon való haszontalan elméleti tépelődés helyett) a *tiszta morál* elveire irányítaná, és a természetes teológiát abból vezetné le. S a lelkész Schultz azzal zárja könyvét, hogy a kanti rendszer kitűnő összhangban van magával a *keresztény vallással* is. Csak még inkább megvilágítja az istenséget és jótéteményét, s hogy a józan és helyes istenismeretet nem töprengő metafizikusok spekulációinak, hanem csakis a kereszténység mindennél tisztább erkölcsisége kinyilvánításának (*Bekantmachung*) köszönhetjük (uo. 252–253).

A „derék Schultz lelkész” könyvét látva leszögezhetjük, hogy igenis volt valaki „olyan tehetséggel és jó akarrattal megáldva”, hogy nemcsak a Kant által vágyott alapossággal foglalkozott a *Kritikával*, hanem pontosan értette is, mi több, kötelességének tekintette a kritikai rendszert érthetően közvetíteni a közönség felé. A következő években Schultz több munkát szentel még a kanti rendszernek, és amikor 1797-ben egy nyílt levélben arra szólítják fel

Kantot, hogy határozottan nyilatkozzon: ki az a filozófiája fölött zajló vita résztvevői közül, aki őt valóban megértette (Reinhold, Fichte, Jacob Sigismund Beck vagy valaki más?), akkor „habozás nélkül” nevezi meg az „érdemes” udvari prédikátort és matematika professzort, illetve ajánlja írásait (AA XII. 364, 367).¹²⁰

De vajon milyen nyereség származott mindebből a metafizika ügyére nézve végső soron? Talán Johann Schultz belátásai adták a fő irányt (vagy legalább az egyiket) a további Kant-recepcióhoz? Nem sokkal inkább az említett személyek és mások meglátásai, továbbgondoló és -alkotó hozzáállása? Annak gondolatai, aki Kantot az ő saját nyilvános megítélése szerint is a legjobban megértette vagy azoké, akikkel összevetve ezt a határozott kiállást tanúsította? Ezt a könnyű kérdést a triviális válasz csak annál súlyosabbá és igazán megfontolandóvá teszi. Ám ez a probléma a jelen könyvnek legfeljebb az összegző, tanulságokat levonó zárófejezetébe tartozik.

¹²⁰ Nem jelenti mindez, hogy Schultz ne maradt volna nyitott más rendszerekre, illetve ne bírálta volna adott esetben Kant megoldásait. Egy ilyen megnyilvánulásának köszönhető az 1786-os *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* előszavának hosszú lábjegyzete a transzcendentális dedukcióról, sőt talán hozzájárult vele a *Kritika* második kiadásában átirrt Dedukció-fejezet egyes pontjaihoz (lásd erről Allison 2015, 306–315, 432).

ÖSSZEFOGLALÁS

Hogyan kellene megrajzolnunk a fenti vizsgálódások alapján Kant gondolati fejlődésének alakulását ebben az igazán „forradalmi” időszakban? Milyen újdonsággal szolgáltak ezek az elemzések? Az *Egy szellemlátó álmai* tekintetében értelmezésem újnak nem igazán mondható, valójában a részben egymással ellentétes jelentősebb elképzelések mindegyikéből merít. Mindenképpen meghatározó azonban az a radikális nézet, amellyel a műnek egységes és tudatos elgondolást, célt és tervet tulajdonítok a jövőendő metafizikát illetően. Annyira, hogy ez az *egység* mondhatni „regulatív” vagy heurisztikus elvként szolgált a *Székfoglaló értekezés* elemzéséhez, melynek eredménye már valóban olyasmi, amit kevésbé tudok az irodalomban jellemzően meglévő értékelésekhez kötni. A szóban forgó egység igénye ugyanakkor a tanulságok most következő összefoglalása során azt is világossá teszi, hogy az így fölített kérdésben a „gondolati fejlődés” kifejezés külön értelmezésre szorul.

Kant a *Szellemlátó* megírását megelőző években valóban – és véglegesen – elkötelezte magát annak a *gondolkodásmódnak*, amit teljesen jogosan, de esetleg félreérthetően mondunk „antropológiainak”. Hiszen a felvilágosodás korában, annak egyik jelképesnek tartott alakjától természetes azt várni, hogy részéről az *ember* középpontba állítása valamiképpen Isten és a vallás ellenében értendő. Ezzel szemben nyilvánvaló, különösen a *Megjegyzések a Megfigyelésekben* címen ismeretes töredékekből, hogy nem erről van szó. Kantnál az „emberek tisztelete”, illetve becsülése, pontosabban szólva a bennünk rejlő és működő *erkölcsi törvény* a *tudományhoz* viszonyítva kerül az első és meghatározó helyre – utóbbiba beleértve úgy a teológiát vagy a racionális lélektant, mint a természettudományt. A *Szellemlátó* „gyakorlati következtetése” az a szöveghely, ahol ezt az alapállást először fogalmazza meg a nyilvánosság számára, igen tömören, de egybehangzóan a majdani rendszer fő vonalaival. A minden emberben meglévő és közvetlenül ható *moralitás* a kiindulópont, az a „gyakorlati adat” (Kant 2004a, 35, BXXII), amelyhez csatlakoznia kell a vallás két tételének: az eljövendő világ *reményének* és az erkölcsi(ségből fakadó isten)*hitnek*.¹²¹ Ellenben nem feltétlenül kell, egyenesen szükségtelen csatlakoznia a spekulatív filozófiának, mondjuk a racionális pszichológiának. Mégsem marad feladat nélkül a *metafizika*, a tiszta ész tudománya, sőt rendkívül fontos, habár egészen váratlan küldetése van: eszünk gyakorlati-erkölcsi használatát kell biztosítania

¹²¹ Hasonlóképpen érti az antropológiai fordulatot Tengelyi László is. „[A]z ember mélyen rejtőzködő természetének” földerítését követeli meg mostantól Kant *változatlan* végső törekvése: az *isteni világrend* és „a gondviselés igazolása” (Tengelyi 1988, 46).

saját – spekulatív – „visszahatásai ellen” (uo. 37, BXXV), azaz szigorúan meg kell húznia az ész általi megismerés határait.

Mindez alátámasztani látszik azt a feltevést, hogy „a ‘jelenségvilág’ és az ‘értelmi világ’ szétválasztását az etika szükségletei inspirálhatták” (Tengelyi 1988, 53). Miként a *Szellemlátó* dogmatikus részének „kísérletében” láttuk, a morális érzés az a magunkban érzett késztetés volna, hogy akaratunkat összhangba hozzuk az általános akarral, és egy olyan szellemvilágra utalna, amelyben a rousseau-i törvény hasonló szerepet tölt be, mint Newtoné a külső jelenségek világában. „Innen látszólag már egyenes út vezet az 1770-es értekezéshez, amely ismét polgárjogot ad a tapasztalataink számára hozzáférhetetlen ‘értelmi világ’ metafizikájának [...]” – írja Tengelyi László, rögtön hozzátéve azonban, hogy persze ez az út korántsem ilyen egyenes vonalú. „A két mű álláspontját valójában szakadék választja el egymástól”. Hiszen egyrészt az említett analógiát Kant nem gondolta komolyan, és rendre az *adatokat* hiányolja a szellemvilág feltételezéséhez, akár magában a *Szellemlátó*ban, akár a Mendelssohn-nak arról írt levelében. Másrészt viszont a disszertáció az elme veleszületett, „beléoltott” törvényeiben már valóban fölfedezi azokat az adatokat, amelyek az értelmi világ feltételezéséhez szükségesek (uo. 54 sk.).

Elemzéseink azonban azt mutatták, hogy igenis építhető híd ezen a ponton a két mű között. Egyfelől láttuk: volt már némi alapja annak, hogy Kant az erkölcsi törvényt és hatását fizikai analógiára támaszkodva gondolja el, mégpedig egészen „kritikai” alapja, amennyiben e fizikai támasz, mint „rejtett ok”, végső soron maga is *gondolati*. Még sokkal inkább nyilvánvaló, hogy az eszes lények *általános akarat szerinti közösségének* bennünk ható *ideájáról* sohasem mondott le. Éppenséggel ilyen morálfilozófiát dolgozott ki két-három évtized múltán nagy etikai műveiben. Másfelől pedig az elme veleszületett törvényei adottak ugyan, sőt általuk adatnak a tiszta értelmi fogalmak mint valóságos cselekedetek is, de ezek *nem azok* az adatok, amelyek mindjárt az említett közösségről, avagy annak fejéről nyújtanának bizonytságot. Kétségtelen, hogy ez utóbbiak feltételezéséhez szükségesek, de korántsem elégségesek. Az a bizonyos „kísérlet” a *Szellemlátó*ban csakis azzal érdemelheti ki ezt a nevet egyáltalán, mert olyan *belső tapasztalatot* próbál felmutatni, amely túlmutat egyéni értelmünkön és akaratunkon: a *minden* értelmes és morális lénytől való *érzett függőségünkre*. A belénk oltott törvények és a tiszta értelmi fogalmak pusztán önmagukban nem ilyenek. Ezek *aktivitásunk* megnyilvánulásai és garanciái ugyan, de hogy egy *nem érzékelhető realitásra* irányuljanak, ahhoz a *tökéletesség ideájává* kell formálnunk és emelnünk e fogalmakat – ennyit tudhatunk meg a *Székfoglaló értekezésből* a kimondottan nem érzéki intelligibilis világról.

Mindehhez azonban igazolni kellene, hogy valóban vannak bennünk ilyen törvények, és elménk szerintük „cselekszik”. Kant expozíciói a disszertációban látszólag pusztán kimondják ezt, ám már e bevezető fejtegetéseiből is kiolvasható, hogy valójában nagyon is támaszkodik az egyetlen, számunkra kifejezetten *embervoltunkban* elérhető „adatra”: a *tapasztalatra* – ami szinte nyílt ellentmondásnak tűnik, tekintve, hogy éppen a metafizika szigorúan nem empirikus fogalmairól és elveiről van szó. Mégis egészen explicitté válik ez a mű végére, ahol a „tapasztalat fényéről” beszél, melyben az értelemnek „egyedül nyílik alkalma az ítéletalkotás törvényeire szert tenni” (563, AA II. 418). Ebben a „fényben”, ám mégis *önmagából* „szerzi” az értelem nemcsak az érzékelhető, hanem egyúttal az intelligibilis világ formájának *tiszta fogalmait* is. Az 1770-es értekezés módszertani (az állítólagos „fertőzés” ellen írt) részének vizsgálata tehát meglepő felfedezéshez vezetett: pontosan az *értelmi fogalmak által lehetővé tett tapasztalat* az, ami „polgárjogot ad a tapasztalataink számára hozzáférhetetlen ‘értelmi világ’ metafizikájának”. A spekulatív filozófiának ezért a tapasztalattal kell foglalkoznia, természetesen a maga módján: az *egyáltalán lehetséges tapasztalat elveit* meghatározva. Erre a tárgykörre *korlátozván önmagát* – a fentiek értelmében – egyúttal indirekt módon az „együgyű” *erkölcs és vallás érdekeit szolgálja*.

Csakhogy, mint a *Szellemlátóban* írja Kant, ez az, „amit a legkevésbé várnánk” a metafizikától, és bizony valóban nem ezt várja tőle a tudósok világa a filozófustól a matematikuson át az orvosig (idézzük csak fel például Mendelssohn, Lambert, Herz reakcióit vagy épp azok elmaradását: III.1., IV.2.A.). Hogy mennyire nem, azt szinte tragikomikus módon tanúsítja Herznek 1771. július 9-én kelt levele, amelyben nagy megkönnyebbüléssel nyugtázza Kant hosszabb hallgatás után érkezett beszámolóját *Az érzékiség és az ész határai* címmel tervezett művéről. Ez ugyanis cáfolja azt a Königsbergből jött barátjától hallott szomorú hírt, hogy egykori tanára „immár kevésbé lelkes híve a spekulatív bölcseletnek, mint hajdanában volt”, sőt mi több, „egyenesen haszontalan szörszálhasogatásnak nevezte”, melyet csak néhány tudós ért, a világ nagyobbik része nem, s ezért nem is szolgálhat a javára.

[E]gyedül a közembernek szóló morál a tudóshoz méltó stúdium – vélekedett volna Ön állítólag –, itt a szívhez férközhetik közel, az érzéseket tanulmányozhatja, s megpróbálhatja őket a közönséges tapasztalat szabályai szerint [*nach Regeln der gemeinen Erfahrung*] rendbe tenni. Hogy megremegtem e hírre! Hogyan – gondoltam –, áztatott volna csupán a tanítóm, amikor ha csak tehetette, magasztalta előttem a metafizika dolgát? (672 – módosítva, AA X. 124)

Ám a magától Kanttól származó nagyszerű újság olvastán most megnyugodhat a spekulatív tudományért remegő Szív: „Ön még ugyanúgy lelkes híve a spekulációnak, mint hajdan volt, s csak valami rosszkedv mondathatta Önnel az ellenkezőjét [...]” (673, AA II. 125).

Sajátos megvilágításba helyezik ezek a megrázó mondatok Kantnak a *Kritika* megjelenése idején tett kijelentéseit arról, hogy „először az iskolának kell megadnunk, ami neki jár, s csak azután gondolhatunk arra, hogy a világnak is kegyeibe férközzünk” (723, AA X. 270). Messze van ez az 1766. áprilisi Mendelssohn-levél *őszinteségétől* annyiban, hogy hiszen az egész hatalmas apparátus célja először a „megrontott fej látszatbelátásainak” megadni, „ami neki jár”: a *kathartikont*. Mert ha az, aminek Kant évtizednyi munkát és fáradságot áldozott, tudniillik az evidens *belátás* ereje, valamint a *rendszer* szilárdsága és tartóssága nem szorítja rá, akkor az ész nem fogja magát rávenni, hogy a „közönséges tapasztalat” körén belül maradjon. Biztosra vehetjük, hogy ezek nélkül a metafizikának az a küldetése, amelyen pedig „az emberi nem igazi és tartós jó sorsa” megfordul, nevezetesen, hogy iskolás formája egész eszköztárának végső soron az „együgyű bölcsességet” kell szolgálnia, „mindenki szemében fantasztikusnak és vakmerőnek fog látszani” (623, AA X. 70–71).

„Önön kívül” – teszi akkor hozzá Kant talán udvariasságból is, de biztosan alappal: Mendelssohn később a *Székfoglaló értekezést* végigolvasva meggyengült idegrendszerével is élesen és világosan lát. „Látni ebből a kis írásból, hogy hosszas meditációk gyümölcse, s hogy csak része a szerző nagyobb tanépitményének, melyből ő most csak némi ízelítőt kívánt megmutatni. A gyakorlott olvasó előtt még az itt-ott megmaradt látszólagos homályosság is arról árulkodik, hogy a műnek valami egészre kell vonatkoznia, melyet azonban még nem tárt elé a szerző” (663, AA X. 113–114). Így van, Kantban hosszas meditációk gyümölcseként érlelődik „valami egész”, egy „nagyobb tanépitmény”, amelyből 1770-ben sokkal többet is mutathatna némi ízelítőnél – hiszen nagy vonalakban megtette már 1766-ban.

S ez az, amiért pontosítanom kell a kezdeti kérdést Kant „gondolati fejlődésének alakulásáról”. E szavakkal leginkább arra a folyamatra kérdezzünk rá, hogyan jutott el a filozófus alapvető felismeréseihez, milyen új problémákat vetett az fel, miképpen próbált velük megbirkózni stb. Mindez általában rendben is van, de nem egészen itt, ahol a *Szellemlátó* konklúzióira még inkább igaz az, amit Tengelyi László a *Megjegyzések* metaforáiról megállapít: „kitűzik a célt, az életfeladatot” (Tengelyi 1988, 48). Ha a jelen könyvben foglalt elemzések alapján azt az álláspontot foglaljuk el, hogy a *Szellemlátó* a kritikai filozófia építványának úgyszólván alapkövét tette le, akkor az, ami utána következik, a benne leg-alábbis „csírájában” meghirdetett program részének tekinthető, beleértve a *Székfoglaló értekezést* és magát a „kopernikuszi fordulatot”. Kant ekkori megnyilvánulásaiban mindenekelőtt

a fő cél számára alkalmas eszközök megtalálásának kísérleteit látom, különös tekintettel a „megrontott” tudós fejek meggyőzésének, azaz belátáshoz segítésének módjaira. Ennek értelmében a könyvem címéül választott „Kant prekritikai fordulata” kifejezés nem is csupán egy a kritikait megelőző és azt meghatározó fordulatra utal, hanem úgy is érthető és értendő, hogy Kantnak a kritikai fordulata – az egyetlen – a velejében prekritikai.

El kell ismerni, a mai filozófusok (vagy a filozófiához érdeklődéssel, netán valamiféle útmutatásért forduló) nagy része szintén nem ezt várja Kanttól. Hogy mennyire nem, és hogy miért nem, azt nagyon jól összefoglalja Fehér M. István visszaemlékezése a Tengelyi Lászlóval pályájuk indulásakor és még a közeli múltban is folytatott, de továbbra is élő vitájáról. Tengelyi legelső munkáiról ugyanis éppen úgy tartotta kezdetől, hogy „egy prekritikai Kantot állít elénk”, vagy legalábbis tompítja a prekritikai és kritikai korszakok között megvont éles határvonalat, amely a filozófiatörténetírásban és a Kant-irodalomban hagyományossá vált értelmezés. Márpedig ez „Kant filozófiai nagyságának csökkenésével jár együtt”, így unalmasabb, jelentéktelenebb, „kevésbé forradalmi jelentőségű gondolkodó” volna, mint a két korszak dualizmusának, a kopernikuszi gondolatnak a Kantja. Ennek megfelelően nem szabad nagyobb jelentőséget tulajdonítanunk a kritikai korszakban itt-ott fennmaradt „prekritikai maradványoknak”, mint amilyen a Kánon-fejezet *A tiszta ész kritikájában*: „feladatunk az, hogy ezeket Kant gondolati botlásainak tudjuk be”. E radikális megfogalmazásokhoz viszonyítva ma már árnyaltabban látja a kérdést, akár el is fogadja, hogy a metafizika lehetőségének problémájára adott kanti válasz nem egyértelműen nemleges, és a Kánon-fejezet valóban központi jelentőségű, amennyiben egy jövődől, „az erkölcsiből kinövő” metafizika szolgálatában áll. Ám továbbra is fenntartja, hogy a prekritikai korszak világlátásának továbbélése nem illeszkedik harmonikusan a kritikai fordulat keretei közé, „idegen test”, mivel a kritika nem terjed ki rá, „nem megy át a kopernikuszi fordulat tisztítótüzén, hozzá képest előzetes adottság”. Sőt, e „prekritikai korszakból örökölt fel nem oldott üledék, reziduum”, vagyis végső soron az embernek az isteni teremtés rendjébe való beilleszkedésének eszméje az, aminek szolgálatában áll maga a kritika, ennek instrumentuma tehát, és nem önmagáért megy végbe (Fehér M. 2019, 326–332).¹²²

¹²² Egy kimondottan történeti oldala Fehér M. bírálatának, hogy Tengelyi azon tézise, mely szerint magát a kritikai fordulatot az áthagyományozott vallási világrend megrendülése tette lehetővé, eleve kétes színben tünteti fel az emberi ész autonómiájának gondolatát, amely így csupán a világrend funkciójaként, világrend-segítő jelleggel tesz szert relevanciára (Fehér M. 2019, 333–334). A legutóbbi gondolat kétes vagy nem kétes voltához lásd például az I.2.B.c. szakaszt, itt csak a kérdés történetiségéhez szeretnék hozzászólni – és természetesen csakis Kant nyomában. Merthogy ő maga is hozzáfűz ilyen megjegyzést mindhárom *Kritikában* pontosan a morális istenbizonyításhoz, mondván: az „nem újkeletű, hanem legfeljebb egy régi bizonyító alap új kifejtésben;

E könyv – azt remélem – elégséges módon megmutatta, hogy a kanti kritika valóban eszköz, és nem önmagáért megy végbe. Már a *Szellemlátó* végéből világosan megérthettük Kant indítékait és szándékát, ám azzal is szembesülnünk kell (miként neki kellett), hogy miért olyan elfogadhatatlan az. Nemcsak a tudásvágy és a tudás bővülését kísérő „kellemetesség”, hanem a nem kevésbé „hiú és elégedetlen” függetlenségvágy, az „önmagáért” való igazság keresése vagy a mindent feloldani kész kritikai-forradalmi hevület is „a kötelességszerű látszatát öltheti magára” (505–506, AA II. 368–369). Bár bevallottan vagy bevallatlanul minden ilyen törekvés maga is morális fogalmakat vesz alapul (és szavakat kölcsön: például „intellektuális tisztesség”), de azt nem képes komolyan venni, rákérdezni sem igazán, hogy *aminek a szolgálatában* áll a kritika, az a bizonyos megmaradó-megőrzendő mag Kantnál csakis az *erkölcsiség* és az, ami abból „kinövő”. Vélhetően és remélhetően azért nem, mert még nem jutott el „természetes módon [...] a szerény kétkedésig, [...] önmagától elkedvetlenedve” (uo.).

Ellenben a prekritikai korszaknak és a kritikai gondolat érlelődésének általam képviselt szemlélete egyenesen vezérfonalul szolgálhat a *Kritikákban* előadott rendszer vizsgálatához is, amely pedig, fordítva, visszaigazolja az „életfeladatot”, különösen azokon a pontokon, ahol Kant átfogó módon tekint az *egészre*. Az Előszóban említett doktori disszertációmban valóban ezt követem, miután a bevezetésében pusztán előadom a számomra evidens nézetet. Egy azzal egyidejű tanulmányban ugyanakkor szorosabb értelemben is válaszolni próbálok éppen a Fehér tanár úr által fölvetett problémára a kritika és az egész rendszer viszonyát illetően. Az erről számot adó szöveghelyeken rendre a *gyakorlati-morális ész primátusát* mutattam ki, amely ugyanakkor a legkevésbé sem „kritikátlanul”, hanem nagyon is önreflexív módon van jelen a kritikai filozófiában (Horváth 2011, 136–155). Még egyszer kiemelem, hogy ezt legjobban megragadhatóvá az itt is többször felidézett három nevezetes kérdés *egymásra vonatkozása* teszi (lásd I.1.F. alfejezet végét vagy a Bevezetést).

Ezzel összhangban a jelen könyvben, amely a kritikai fordulat genezisével foglalkozik, inkább Kant *tudatos rendszeralkotási stratégiájának* alakításába igyekeztem belehelyezkedni,

hiszen már azelőtt is megvolt az ember elméjében, hogy észképessége legelőször nyiladozni kezdett”. Akár az „éles elméjű görögök” filozófiai vizsgálódásai, akár a kereszténység „felettebb tiszta erkölcsi törvénye” segítették a morális fogalmak tisztázását, „[m]ihelyt az emberek elkezdtek jogról és jogtalanságról reflektálni”, egy olyan, a világ felett morális törvények szerint uralkodó legmagasabb okot és annak kormányzatában olyan, az erény és a boldogság között meglévő morális viszonyt gondoltak ki, amelyet „a legműveletlenebb ész is képes általánosságban felfogni, amennyiben önmagát mint gyakorlatit tekinti” (Kant 1997a, 404–405, AA V. 458; Kant 2004a, 636–637, A817–818/B845–846; Kant 2004b, 167, AA V. 140). Bármilyen színben tüntesse is föl ez az ész autonómiáját, ha e fogalomról Kant nyomán gondolkodunk, akkor sem az, sem a rajta mint „bizonyító alapon” emelkedő és megálló „vallási világrend” nem az újkori vagy akármelyik kori ember sajátja.

semmint a gondolkodásában bekövetkező változásokat keresni. Kézenfekvő volt persze ezen alapállással szemben az az ellenvetés is, hogy éppen a *Székfoglaló* után a „hallgatás évtizede” következik, a háttérben sok-sok további vizsgálódással, gondolati küzdelemmel, vívódással. „Egy-egy átfogó felismerés pillanatok alatt mindent elrendez; mégis évekbe telik, míg a részletek kimunkálódnak. Ekkor látszatra már semmi új nem történik. Az egész eszméje előre meghatározza a részek arculatát; ezért a mű újra meg újra csalóka közelségbe kerül – hogy azután ismét eltávolodjék. Így űz játékot a gondolkodóval saját gondolata” (Tengelyi 1988, 61). Valóban, hol van szó e prekritikai művekben olyan kritikai eszméről, amelyek épp az őket követő időszak munkálkodása során merültek föl vagy kerültek középpontba, mint az autonómia, az ész és az értelem megkülönböztetése, az analitikus és szintetikus ítéletek, a szintetikus a priori tételek lehetősége, az antinómiák tana, az appercepció egysége stb.? Vagy ha ezek közül némelyek kezdeményei megjelentek is az elemzéseimben, feltétlenül rá kellett volna mutatnom a különbségekre a későbbi, „érett” fogalomhoz képest. Én azonban fordítva gondolkodom erről. Az azonosságokat keresem, a „csírában” azt, ami később is ugyanaz marad, és ami az „iskolák” számára intézményesített terminusokat is élte. Ez a hozzáállás a kezdeti kísérletekben a majdani szakkifejezések feloldását látja, tudniillik a *használatukban* való feloldását Kant – és Kant szerint mindannyiunk – gondolkodása során. Reményeim szerint így módon sikerült valamelyest *működésükben* bemutatni már ezekben a művekben olyan fogalmakat, mint az ítéles képességeként felfogott értelem, a kategóriák „tisztá” aprioritása, a transzcendentális sémák, a regulatív elvek, sőt az intelligibilis világ.

A dolog a gondolkodó „életfeladata” és gondolatai „vele űzött játékának” viszonyán fordul meg. Kant emberközéppontú fordulatára kihegyezve a kérdést: azon, hogy vajon milyen „kísérője” a *tudomány* az egyszerű, *prekritikai bölcsességnek*. Erre a tágabb, de analóg összefüggésre is vonatkoztathatjuk előszeretettel idézett metaforikus kérdését: a filozófia mint a teológia szolgálóleánya „vajon a fáklyát hordozza-e úrnője előtt, avagy az uszályát mögötte”? (Kant 1997b, 288, 359, AA VIII. 369, VII. 28) Saját válasza természetesen nem kétséges. Még mindig fennmarad viszont a további kérdés: vajon a fáklyavivő pusztán a maga szeszélyei, üzelmei, vágyai vagy akár belátása szerint vezeti-e úrnőjét, avagy ama *cél* felé is egyúttal, hová ő rendelte? Ha egyszer világos lesz, hogy Kant szándéka ebben ugyanúgy egyértelmű, akkor válik majd maga a kritikai filozófia is azzá, „ami ma még oly elérhetetlennek látszik számára, és amit a legkevésbé várnánk tőle” (505, AA II. 369).

IRODALOM

KANT MŰVEI

- Kant, Immanuel 1902– (AA). *Kants Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Ford. Ábrahám Zoltán, Aradi László, Czeglédi András, Mesés Péter, Mesterházi Miklós, Tengelyi László, Vajda Károly, Vidrányi Katalin. Budapest: Osiris.
- Kant, Immanuel 2004a. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest: Atlantisz.
- Kant, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Berényi Gábor – Tengelyi László. Budapest: Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 2004b. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris.
- Kant, Immanuel 1997a. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged: Ictus.
- Kant, Immanuel 1974. *A vallás a puszta ész határain belül*. In: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat.
- Kant, Immanuel 1991. *Az erkölcsök metafizikája*. In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.
- Kant, Immanuel 2005. *Pragmatikus érdekű antropológia*. In: Immanuel Kant, *Antropológiai írások*. Összeállította és fordította: Mesterházi Miklós. Budapest: Osiris/Gond-Cura Alapítvány.
- Kant, Immanuel 1997b. *Történetfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós, Vidrányi Katalin. Szeged: Ictus.
- Kant, Immanuel 2013. *Metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Atlantisz.

TOVÁBBI FORRÁSOK

- Berkeley, George 1985. *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Ford. Faragó Szabó István, Fehér Márta, Vámosi Pál. Budapest: Gondolat.
- Brandt, Reinhard 1981. „Materialien zur Entstehung der Kritik der reinen Vernunft (John Locke und Johann Schultz)”. In Ingeborg Heidemann, Wolfgang Ritzel (szerk.): *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781–1981*. Berlin: de Gruyter, 37–68.
- Descartes, René 1994a. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.

- Descartes, René 1994b. *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Szeged-Gödöllő: Ictus.
- Descartes, René 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest: Osiris.
- Ewald, Schack Hermann 1782. Kritik der reinen Vernunft, von Immanuel Kant. Gothaische gelehrte Zeitungen, 1782, 560–563.
- Feder, Johann Georg Heinrich 1782. Kritik der reinen Vernunft. Von Imman. Kant. Göttingisch Anzeigen von gelehrten Sachen. Zugabe Bd. 1., 40–48.
- Garve, Christian 1783. Kritik der reinen Vernunft, von Immanuel Kant. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Anh. 37–52., Abt., 838–862.
- Hume, David 1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest: Magyar Helikon.
- Lambert, Johann Heinrich 1773. Herz, M.: Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit.: Rezension. In: *Allgemeine deutsche Bibliothek*. 20.Bd.,1.St. 227–229. Hrsg.: F. Nicolai, Berlin, Stettin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986: *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán és Nyíri Tamás. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Locke, John 2003: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid, Budapest: Osiris.
- Mendelssohn, Moses 1843. *Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*. In: *Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften*. Zweiter Band, Leipzig: F. U. Brockhaus, 233–409.
- Platón 2001. *Theaitétosz*. Ford. Bárány István. Budapest: Atlantisz.
- Platón 2003. *A szofista*. Ford. Kövendi Dénes, Bene László. Budapest: Atlantisz.
- Schultz, Johann 1771. Immanuel Kant de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio pro loco professionis log.et metaphys.ordin.Regiom. die XXI.Aug.1770. *Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitngen*. 94–95. Stücken. In: Brandt 1981, 59–66.
- Schultz, Johann 1784. Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft.

MÁSODLAGOS IRODALOM

- Allison, Henry E. 2015. *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Beck, Lewis White 1978. *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London: Yale University Press.
- Boros Gábor 2004. „Descartes és Kant”. *Világosság* 2004/10–11–12. 27–35.
- Boros Gábor 2009. *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Boros Gábor 2015. „Leibniz és a Monadológia”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 59/1. 11–19.
- Cassirer, Ernst 2001: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Osiris.

- Czeglédi András 2016. „Válasz-e a kérdésre? Töprengések Kant prekritikai esztétikájáról”. In Tánczos Péter, Varga Rita (szerk.): „...amennyiben szellemi lények vagyunk” *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Budapest: L’Harmattan, 181–196.
- Davies, Martin L. 1995. *Identity or History? Marcus Herz and the End of the Enlightenment*. Detroit: Wayne State University Press.
- Fehér M. István 2019. „Légy hű önmagadhoz – vagy azonosságodhoz? Ricoeur, Tengelyi és a narratív identitás elmélete”. In Marosán Bence (szerk.): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: Könyvpont Kiadó, 296–337.
- Forrai Gábor 2005. *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest: L’Harmattan.
- Hankovszky Tamás 2015. „Kant transzcendentális logikája mint általános logika”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 59/3. 29–42.
- Hankovszky Tamás 2018. „A logika és az igazság fajtái Kantnál. Válasz Horváth Zoltán kritikájára”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 62/2. 119–133.
- Horváth Zoltán 2011. „A kritikai filozófia önreflexiója a tiszta gyakorlati ész primátusának vezérfonalán”. In Blandl Borbála, Gulyás Péter, Marosán Bence (szerk.): „A margók előadója voltam” *Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére*. H. n. Tudástársadalom Alapítvány, 135–170.
- Horváth Zoltán 2014. „Kant analitikus módszere”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 58/4. 8–30.
- Horváth Zoltán 2016. „Prekritikai fordulat – Egy szellemlátó álmai és a metafizika terve”. In Tánczos Péter, Varga Rita (szerk.): „...amennyiben szellemi lények vagyunk” *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Budapest: L’Harmattan, 15–33.
- Horváth Zoltán 2018. „Az igazság logikája. Hankovszky Tamás Kant-tanulmányaihoz”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 62/2. 103–118.
- Horváth Zoltán 2019. „Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ közös elveiről”. In Marosán Bence (szerk.): *Élettörténet, sorsesemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest: Könyvpont Kiadó, 239–254.
- John Éva 2011. „Antinómiák A tiszta ész kritikája előtt”. In Blandl Borbála, Gulyás Péter, Marosán Bence (szerk.): „A margók előadója voltam” *Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére*. H. n. Tudástársadalom Alapítvány, 181–191.
- Johnson, Gregory R. 1999. „Kant’s Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy”. *Studia Swedenborgiana* 11, no. 2. <http://www.baysidechurch.org/studia/default.asp?VolumeID=42> (Utolsó hozzáférés: 2019. 12. 05.)
- Johnson, Gregory R. 2003. „Swedenborg’s Positive Influence on the Development of Kant’s Mature Moral Philosophy”. In Stephen McNeilly (szerk.): *On the True Philosopher and the True Philosophy: Essays on Swedenborg*. London: Swedenborg Society.
- Kuehn, Manfred 2001. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laywine, Alison 1993. *Kant’s Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*. Atascadero, California: Ridgeview.

- Licht dos Santos, Paulo R 2008. „Logical Use and Pure Concepts in Kant’s *Inaugural Dissertation*“. In Valerio Rhoden et al. (szerk.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 2, Berlin, New York, 49–61.
- Licht dos Santos, Paulo R. 2010. „The Real Use of the Understanding and Ontology in Kant’s *Inaugural Dissertation*“. In S. Bacin et al. (szerk.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 2, Berlin – Boston, 647–658.
- Longuenesse, Béatrice 1998. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Palmquist, Stephen 2000. *Kant’s Critical Religion*. London: Ashgate Publishing Company.
<http://staffweb.hkbu.edu.hk/ppp/ksp2/> (Utolsó hozzáférés: 2019. 12. 05.)
- Ritzel, Wolfgang 1985. *Immanuel Kant: eine Biographie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schmucker, Josef 1981. „Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geistersehers im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft“. In Ingeborg Heidemann, Wolfgang Ritzel (szerk.): *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781–1981*. Berlin: de Gruyter, 1–36.
- Schönfeld, Martin and Thompson, Michael 2019. "Kant’s Philosophical Development", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/kant-development/> (Hozzáférés: 2019. 12. 23.)
- Szegedi Nóra 2007. *A magában való dolog fenomenológiája. Egy klasszikus kanti probléma Husserl transzcendentális fenomenológiájának perspektívájából*. Budapest: L’Harmattan.
- Szegedi Nóra 2016. „Az etika hasznáról és káráról, avagy Kant a morálfilozófus felelőségéről”. In Tánczos Péter, Varga Rita (szerk.): „...amennyiben szellemi lények vagyunk” *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Budapest: L’Harmattan, 123–135.
- Tengelyi László 1988: *Kant*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Thorpe, Lucas 2010. „The Realm of Ends as a Community of Spirits: Kant and Swedenborg on the Kingdom of Heaven and the Cleansing of the Doors of Perception”. *The Heythrop Journal*, XLVIII, 1–24. <http://www.phil.boun.edu.tr/lthorpe/files/articles/swedenborg.pdf>. (2019. 12. 05.)
- Wunsch, Matthias 2013. „Zum ‘Schematismus’ der reinen Verstandesbegriffe in Kants *Inaugural-dissertation* von 1770”. In S. Bacin – A. Ferrarin – C. La Rocca – M. Ruffing (szerk.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 2, Berlin – Boston, 505–516.
- Zinkstok, Job 2013. „Indemonstrable Propositions and Analysis in Kant’s *Preisschrift*”. In S. Bacin – A. Ferrarin – C. La Rocca – M. Ruffing (szerk.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 2, Berlin – Boston, 517–527.