

„A margók előadója voltam”

Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére

„A margók előadója voltam”

Emlékkötet Munkácsy Gyula
tiszteletére

Szerkesztette

BLANDL BORBÁLA, GULYÁS PÉTER, MAROSÁN BENCE

Sorozatszerkesztő

FÁBRI GYÖRGY

A kötet megjelenését a Magyar Tudományos Akadémia
támogatta.



Tartalom

- 7 Előszó
- 11 Szegedi Nóra: A metafilozófiától a tipológiáig.
Munkácsy Gyula Kantról és a Kant utáni német filozófiáról
- 27 Wolfgang Röd: Metafizika és metafizikakritika a XX.
század filozófiájában
- 47 Tengelyi László: Filozófia és világnézet
- 67 Weiss János: A filozófia transzcendentálfilozófiai
megközelítésben
- 87 Gulyás Péter: Duns Scotus és Descartes az örök igazságok
teremtettségeről
- 103 Faragó-Szabó István: Descartes és Berkeley a bizonyosságról
- 115 Miklós Tamás: Kant a társiatlan társiasságról.
Megjegyzések a *Világpolgár*-esszé negyedik tételéhez
- 125 Erdélyi Ágnes: Kant a hazugságról
- 135 Horváth Zoltán: A kritikai filozófia önreflexiója a tiszta
gyakorlati ész primátusának vezérfonalán
- 171 Mittelholcz Iván: Önismereti szkepszis és moralitás
- 181 John Éva: Antinómiák *A tiszta ész kritikája* előtt
- 193 Mesterházi Miklós: A metafizika álmai, megmagyaráz-
tatva egy szellemlátó álmai által (A)
- 205 Blandl Borbála: A semmi táblázata
- 215 Szalai Miklós: Az éterfogalom és az éterbizonyítás Kant
*Opus postumum*ában
- 229 Takács Ádám: Dilthey és a fenomenológia
- 243 Ullmann Tamás: Transzcendentális sematizmus és
fundamentálonológia. Heidegger Kant-értelmezése
- 267 Sajó Sándor: A lehetőségfeltételek logikája és a szemlélet
közvetlensége: Kant és a fenomenológia
- 273 Komorjai László: Alak és adat
- 295 Besze Flóra: A sürgető felfogás.
Fritz Kaufmann képelmélete

Előszó

Ez a kötet a 2009. november 19–20-án Budapesten, az ELTE Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszéke és a Német–Magyar Filozófiai Társaság által szervezett, Munkácsy Gyula emlékének ajánlott konferencián elhangzott előadásokat tartalmazza, csaknem valamennyit.

Az emlékkötetek egyik sajátossága az, hogy a bennük szereplő szövegek csak lazán kapcsolódnak egymáshoz. Összetartozásuk alapja nem az adott tudományterület egy-egy központi fogalmának, esetleg részproblémájának kifejtése, hanem egy olyan emberre való emlékezés, aki sokak számára életük egy szakaszában meghatározó hatással bírt. Olyan emberek tartottak előadásokat és írtak tanulmányokat Munkácsy Gyula tiszteletére, akik személyesen is ismerték őt, közös emlékeik vannak róla, fel tudják idézni a gesztusait, otthonosan mozognak a filozófiai műveltségnek abban a közegeiben, amelyet képviselt. Az emlékkonferencia emlékkötete (az előadások és tanulmányok saját értékén túl) ebben az értelemben szakmai magánügy, azonban olyan, amelyet a kötet szerzői joggal vállalhatnak fel a nyilvánosság előtt is.

Az itt közölt szövegek nagy része filozófiatörténeti kérdésekkel foglalkozik. Duns Scotustól Descartes-on és Berkeley-n át Kantig, Diltheyig, Husserlig és Heideggerig tart az elemzések középpontjában álló szerzők sora. De mi késztet egy mai kutatót arra, hogy rég letűnt gondolkodói rendszerek akár több száz éve halott képviselőinek írásait tegye kutatása tárgyává? Nyilván minden egyes mai kutatót más. Munkácsy maga a következőket mondta egy vele készült interjúban a filozófia történeti megközelítése kapcsán: „Az a gondolat, hogy szisztematika és történetiség a filozófiában nem elválasztható, és főleg nem szembeállítandó, ekkoriban [a hatvanas években] érelődött meg sokakban. Azt érzékeltük – én legalábbis –, hogy (mai nyelven fogalmazom, amit akkor talán más nyelven fogalmaztam)

egy diktatorikus politikai szisztéma ellenérdekelt mindenben, ami történelem. Egy *status quó*t kell kategóriarendszerbe szorítania. Egy kategoriális rendszerből lehet dedukálni konkrét lépéseket, adott esetben politikai lépéseket. És ez a fajta ideologikus történelemel-
lenesség bennünk pont az ellenkezőjét váltotta ki (...)”¹

A korszerűtlenség levegője lengi körül a filozófiatörténeti kutatásokat és Munkácsy fenti, saját filozófiai érdeklődésének alakulásáról szóló mondatait is. A korszerűtlenségnek ez az attitűdje azonban kortalanabbnak ígérkezik bármely, az éppen aktuális *status quó*t kizárólagossá tenni szándékozó törekvésnél: egyidős magával a filozófiával. A filozófiatörténeti kutatások egyik konkrét gyakorlati haszna éppen abban nyilvánul meg, hogy differenciált gondolkodásra szoktat és óvatosságra int legkedvesebb igazságainkkal szemben. Ez a konkrét gyakorlati haszon azonban a legkevésbé sem tekinthető az általában vett filozófia tulajdonképpeni feladatának – ha ezt állítanánk, azzal megint csak egy (partikulárisnak nevezhető) igazság fogságába kerülnénk. A filozófiatörténet komolyan vételének ez a gyakorlati előnye olyan korokban válhat fontossá a gondolkodók közössége számára, amelyek nem pusztán az emberek egymás közötti viszonyait próbálják meg törvények útján szabályozni, hanem többé-kevésbé nyíltan ajánlatossá tesznek bizonyos gondolkodásmódokat vagy éppen kerülendőnek, esetleg szankcionálандónak nyilvánítanak néhány másikat.

A kötetben szereplő plenáris előadások – kapcsolódva Munkácsy Gyula kérdésfeltevéseihez és gondolkodói habitusához – szintén olyan kérdéseket tárgyalnak, amelyek a filozófia mint (szigorú) tudomány koncepciójához, illetve ennek bíralatához kötődnek. Szegedi Nóra Munkácsy írásai és saját, még egyetemistaként készített órai jegyzetei alapján foglalja össze a filozófiai rendszerek történetiségére vonatkozó gondolatait. Wolfgang Röd arra a furcsaságra hívja fel a figyelmet, hogy a huszadik század metafizikakritikája éppen azt a gondolkodói irányzatot kerüli el bíralatának megfogalmazásakor, amely a korban a legnagyobb hatásúnak nevezhető: a transzcendentálfilozófiai megalapozottságú tapasztalatmetafizikát. Tengelyi

¹ BOROS GÁBOR – MIKLÓS TAMÁS 2002. A margók előadója voltam. Boros Gábor és Miklós Tamás beszélgetése Munkácsy Gyulával. In Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest: Atlantisz, 9–36.

László tanulmányában – a diltheyi világnézetfilozófia, a Husserl által újfajta szempontok alapján bírált filozófiai historizmus, a filozófia tudományosságának husserli koncepciói és ennek heideggeri kritikája alapján – egy olyan *tudományként értett* filozófia mellett foglalt állást, amelyik nem áll meg a gondolkodás formai feltételeinek vizsgálatánál. Weiss János pedig Kant *A fakultások vitája* című művéből kiindulva a filozófia akadémiai státuszára vonatkozó, a rendszerként értett filozófia intézményesülését és autonómiáját érintő elgondolások felidézése során elemzi az erre az intézményesülésre vonatkozó korabeli filozófiai (ön)reflexiókat.

Munkácsy Gyula 1928-ban született Makón. Diplomáját 1953-ban szerezte az ELTE Filozófia szakán, ezután néhány évig Győrben, majd 1964-től 1997-ig, nyugdíjazásáig az ELTE Filozófia Tanaszékén tanított. Hetvenedik születésnapja tiszteletére 1998-ban tanítványai konferenciát szerveztek, amelyen három napon keresztül négy szekcióban hangzottak el az előadások. Az 1998-as konferencia előadásai 2002-ben jelentek meg az Atlantisz Kiadó gondozásában *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger* címmel. A nyolcvanadik születésnapja alkalmából megrendezett konferencián elhangzott előadások szövegei a *Világosság* 2008/2-es számában láttak napvilágot. A mostani, 2009-es konferencia megszervezésekor elsősorban olyan fiatal kutatók számára szerettük volna megadni a tisztelgés lehetőségét, akik a kilencvenes évek során voltak Munkácsy hallgatói. A szerkesztők nevében ezúton szeretnék köszönetet mondani az MTA-nak és a Német Nagykövetség Kulturális Osztályának, amiért anyagi támogatásukkal lehetővé tették a kötet megjelenését, és Boros Gábornak a konferencia szervezésében és a kötet létrehozásában nyújtott segítségéért. Köszönet illeti a konferencia előadóit és résztvevőit, valamint a tanulmányok szerzőit is, hiszen az ő munkájuk és részvételük nélkül sem a konferencia, sem a könyv nem jöhetett volna létre.

Blandl Borbála

Szegedi Nóra

A metafilozófiától a tipológiáig. Munkácsy Gyula Kantról és a Kant utáni német filozófiáról

Munkácsy Gyula azok közé a filozófusok közé tartozott, akik egész életükben néhány, egymással szorosan összefüggő problémával viaskodtak, akik minden szellemi energiájukat latba vetve újra meg újra, más és más perspektívából próbálták meg végiggondolni ezeket. Ennek az intellektuális birkózásnak a számomra legkifejezőbb tárgyi emléke a tanár úr *Tiszta ész kritikája*-példánya, amelyben egy elszánt filológus a margószéli jegyzeteknek minden bizonnyal legalább annyi fázisát tudná elkülöníteni, mint amennyit Erich Adickes talált Baumgarten *Metafizikájának* abban a példányában, amelyet Kant évtizedekig használt egyetemi előadásaihoz (összesen harminchármat!). A kérdések, amelyek Munkácsy Gyulát foglalkoztatták, nem egyszerűen szellemi kihívást jelentettek számára, hanem bizonyos értelemben egzisztenciális-politikai állásfoglalást is, „szabadságot (...) nem egyik vagy másik ideológiával szemben, hanem egyáltalában a filozofikus-ideologikus rendszerek előfeltevérendszerével szemben” – amint azt egy interjúbán ő maga fogalmazta meg.¹ Nem mellékes körülmény, hogy Magyarországon az 1970-es, 80-as és 90-es években filozófiatörténészek generációi tudtak felnőni ennek az attitűdnek köszönhetően.

Ha egyetlen jelzőbe szeretnénk sűríteni, miféle problémák érdekelték Munkácsy Gyulát, akkor a „metafilozófiai” tűnik a legtalálóbbnak. Az izgatta, milyen előfeltevések húzódnak meg a különféle filozófiai rendszerek mögött, mi mozgat egy filozófiát, ki az alapja, a létrehozója. Ezért voltak számára különösen fontosak azok a filozófusok, Descartes, Kant, Husserl, akik saját maguk is reflektáltak filozófiájukra, akik a filozófiában módszertani fordulatot akar-

¹ SCHMAL 2002, 24.

tak véghezvinni. De ebből a szempontból lettek termékenyebbé azok a kollégiumi nevelőtanárként eltöltött évek is, amelyek alatt a győri püspöki könyvtárban búvárkodva, majd később Pesten, az istenérvekkel és a XX. század elején ezek körül kialakult vitával ismerkedett. Vagy a Marx-olvasmányok, amelyeknek a legfontosabb hozadéka – a már említett beszélgetés tanúsága szerint² – az volt, hogy ráirányította figyelmét a filozófiai-ideológiai előfeltevések kérdésére és ezáltal egy metafizikai álláspont szükségességére.

A filozófia általános strukturális problémái iránti kíváncsiság azonban mindig is együttjárt az aprólékos, részletekbe menő elemzések iránti igényével. (Ennek köszönhetően a heti 4 órás féléves klasszikus német filozófiáról szóló előadás-sorozat többnyire nem jutott túl *A tiszta ész kritikája* Transzcendentális esztétikáján – más kérdés, hogy azért *per tangentem* ezeregy más téma és szerző is szóba került.) A legátfogóbb és legabsztraktabb kérdések soha nem a semmiből merültek fel, hanem az éppen aktuális filozófustól felidézett konkrét gondolatmeneten sejlettek át. Az egyik pillanatban még egy apró részletprobléma lehetséges interpretációjáról esett szó, aztán a hallgatóság hirtelen azon vette észre magát, hogy a horizont hirtelen kitágult, és egyre-másra tűnnek elő azok a filozófusok, akik valamilyen módon kapcsolatban állnak a kiinduló kérdéssel. Márpedig ilyenek mindig szép számmal akadnak, hiszen a tanár úr érdeklődése és tájékozottsága a skolasztikától a XX. századi protestáns és katolikus teológiáig, Descartes-tól Heideggerig jóformán mindenre kiterjedt.

Metafizikai érdeklődése természetes módon állította Kantot a középpontba: talán nem túlzás azt állítani, hogy ő volt Munkácsy Gyula sok kedves szerzője közül a legkedvesebb. Tanulmányom első felében azt próbálom meg bemutatni, hogyan jelenik meg a metafizikai (vagy kanti terminológiával: transzcendentálfizikai) szempont Munkácsy Gyula Kant-értelmezésében: miként tűnteti ki *A tiszta ész kritikája* bizonyos részeit (az Antinómia-fejezetet és a Módszertant), és hogyan hat a másik két *Kritika* interpretációjára. Azután arra szeretnék rávilágítani, hogy ez a perspektíva három egymással szorosan összefüggő problémát is felvetett: a filozófiát

²Uo., 15–17.

létrehozó emberét, vagyis a filozófiai antropológiát, a történetiségét és a filozófiai tipológiákét. Ez utóbbi Munkácsy Gyulát különösen érdekelte, nem utolsósorban azért, mert ő maga is erősen hajlott a tipológiai szemléletmódra.

A most következő elemzéseknek természetesen nem lehet céljuk Munkácsy Gyula filozófiai fejlődésének rekonstrukciója. Ehhez a rendelkezésemre álló források sem elegendőek, hiszen két interjún, pár folyóiratcikken és előadásjegyzeteken meg az emlékeimen kívül másra nem tudtam támaszkodni. Inkább csak kérdésfelvetéseinek belső logikáját igyekeztem megérteni és bemutatni, mindekelőtt az 1972-es *Világosság*-mellékletben megjelent, a kanti antinómia-fogalom alakulásával foglalkozó cikke alapján. Ez azért is tűnt jó kiindulópontnak, mert az értelmezés középpontjában álló „metafilozófia” mellett az a másik három fent említett kulcsfogalom is felbukkan a szövegben (antropológia, típus, történet), amelyek fogva tartották Munkácsy Gyula gondolkodását. Ily módon a tanulmány alkalmasnak látszott arra, hogy belőle próbáljam meg kibontani – részint az órai jegyzetekre, részint az interjúkra támaszkodva – a Kant utáni német filozófiával kapcsolatos meglátásait. Ennek során remélhetőleg az is kiderül, miért éppen Schleiermacher, Windelband, Dilthey, Husserl és Heidegger foglalkoztatták elsősorban, és mit kapott tőlük (tanítványai pedig tőle).

Metafilozófia és Kant-értelmezés

A legfrappánsabb összefoglalása annak, miben látta Munkácsy Gyula Kant kopernikuszi fordulatának lényegét, az Antinómia-tanulmány első részéhez tartozó alcím, amely a következőképpen szól: „A filozófia önreflexiója mint a kritikai fordulat programja”.³ Nem az ismeretelméleti fordulatot hangsúlyozza tehát, s nem is a metafizika megalapozásában játszott szerepét emeli ki, hanem a filozófia saját magára irányuló reflexiójának az egyik (ha nem a legmagasabb) csúcspontjaként tekint *A tiszta ész kritikája* alapgondolatára. Kant kérdésfeltevése, kérdezésmódja ragadja meg: a „hogyan

³ A tanulmány újra megjelent a *Világosság* 45. számában (2004/6.), 65–77.

lehetséges” kezdetű kérdések, amelyek nem magukra a tárgyakra irányulnak, hanem a megismerésük módjára, már amennyiben ez a priori, vagyis a tapasztalattól függetlenül lehetséges.⁴ A transzcendentálfilozófia álláspontjára helyezkedés vonzza Kantban, a metafizikai nézőpont. Noha a második és a harmadik *Kritikával* nem foglalkozott olyan behatóan, mint az elsővel, ezekben is a transzcendentális kérdésfeltevést látta a leglényegesebbnek – nem függetlenül a neokantiánus értelmezésektől. A kanti etika magját alkotó probléma, a „Hogyan lehetségesek erkölcsi kijelentések?” egy metaetika nézőpontjáról fogalmazódnak meg, az esztétika centrumában álló „Hogyan lehetségesek a priori szintetikus esztétikai ítéletek?” mögött pedig a tárgyakhoz fűződő viszonyunkra irányuló kíváncsiság húzódik meg.

A metafizikai perspektíva legjellegzetesebb megnyilvánulása Munkácsy Gyula szerint az, ahogyan Kant az olyan egymásnak ellentmondó metafizikai kijelentéseket kezeli, mint például hogy a világ térben határolt és időbeli kezdete van, illetve hogy térben és időben egyaránt határtalan, vagy hogy a világbeli jelenségek magyarázatához a természeti okságon kívül feltételeznünk kell a szabadságot, illetve hogy ehhez elegendőek a természeti törvények. Ezeknek az antinómiáknak nevezett tételpároknak Kant mind szisztematikus, mind történeti – gondolkodásának fejlődését meghatározó – szempontból nagy jelentőséget tulajdonított a kopernikuszi fordulat tekintetében.⁵ Munkácsy Gyula cikkében – Benno Erdmann és Norbert Hinske nyomán – az antinómia-fogalom előzményeinek jár utána, megállapítva, hogy már Kant legkorábbi nyomtatásban megjelent művében, az eleven erőkről szóló írásban megtalálhatók a kritikai korszakra jellemző problémakezelés bizonyos elemei. Az erő fogalmának karteziánus és Leibniz-féle értelmezése közötti ellentétet vizsgálva Kant arra a következtetésre jut, hogy a lehetsé-

⁴Vö. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A11–12/B25; magyarul: KANT 2004. 69. (A *tiszta ész kritikájára* itt és a továbbiakban is az első (A) és a második (B) kiadás oldalszámaival hivatkozom. A *TÉK* és az azt követő oldalszám a magyar fordításra vonatkozik. A többi mű esetében az Akademieausgabe (AA) megfelelő kötetét és oldalszámát adom meg: *Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preussische (később: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, 29 kötet, Walter de Gruyter, Berlin 1902–)

⁵Ez utóbbi szemponthoz lásd a Munkácsy Gyula által is idézett híres, 1798. szept. 21-i Garvének írott levelet (lásd AA XII, 256).

ges megoldás útja az egymással szemben álló zárt érvrendszerek előfeltevéseinek feltárása. A gondolatmenetből Munkácsy Gyula azt emeli ki, hogy Kant a vita forrásaihoz, a közös előfeltevésekhez próbál közelebb jutni, és nem az a célja, hogy állást foglaljon egyik vagy másik mellett. Egyszerűen már itt egyfajta metaálláspont igényét fogalmazza meg. Ugyanezt a metodológiát mutatja ki a prekritikai időszak későbbi műveiben is, az 1755-ös *Az ég általános természettörténete és elmélete* című írásban, vagy az egy évvel későbbi *Fizikai monástanban*.

Az antinómia-probléma fejlődésének következő állomása Munkácsy Gyula szerint az 1770-es *Disszertáció*, amelyben a 60-as évek második felének szellemi forrongásai csapódnak le. Az antinómia-probléma antropológiai fordulataként jelöli meg azt a változást, amelynek nyomán a dichotómia az emberi képességek közötti elmentétté válik, érzékiség és értelem „egyenetlenségévé”.⁶ Innen már csak egy (habár cseppet sem jelentéktelen) ugrás *A tiszta ész kritikája* antinómia-felfogása, ahol a különböző képességek közötti ellentét az ész önellentmondásává lesz. Munkácsy Gyula három pontban foglalja össze a kritikai filozófia antinómia-fogalmának újdonságát az előzményekhez képest: 1. szükségszerű ellentmondásról van szó, 2. elkerülhetetlen és csak a kritika eszközeivel feloldható látszatról, 3. kifejezetten a kozmológiában, tehát a világfogalom kapcsán előálló ellentétről.⁷

Láthattuk, hogy az antinómiák témáját és a kopernikuszi fordulatot Munkácsy Gyula azért tartotta szisztematikus szempontból is annyira összetartozónak, mert szerinte az ész önellentmondásának botrányát Kant csak egy olyan metafizikai álláspontról tudta kezelni, amely a filozófia egészének radikális reformját követelte meg. Ez a kritikai fordulat azonban Munkácsy Gyula értelmezésében egyszerre antropológiai fordulat is. Már az is jelzi ezt, hogy az antinómia-probléma antropológiai fordulata párhuzamos a kritikai fordulattal – egyáltalán nem véletlen időbeli egybeesésről van szó! Hiszen ha az egymást kizáró filozófiai-metafizikai álláspontok hátterében értelem és ész ellentéte, illetve később az ész önmagá-

⁶ Az eredetben „dissensus”, lásd AA II, 389. Munkácsy Gyula az idézett cikk 75. oldalán idézi a kifejezést.

⁷ *Világosság* 45. (2004), 76.

val való meg hasonlása áll, akkor a „Hogyan lehetséges a metafizika?” kérdése az emberi értelem és ész feltérképezését követeli meg. Vagyis a metafizikai nézőpont antropológiai vizsgálatokhoz vezet. És nem csupán a megismerő képesség elemzéséhez, hanem az ember teljes a priori képességstruktúrájának a feltárásához. Ez már az Antinómiatanból is világos, ahol még a megoldás előtt megvizsgálja Kant, miféle érdekek működnek a tézisek és az antitézisek oldalán. Itt a spekulatív (teoretikus) mellett megjelenik a gyakorlati érdek fogalma, s ezáltal a vágóképeség is feltűnik a horizonton. A kanti életmű egésze szempontjából centrális érdek-fogalomra egyébként Munkácsy Gyula is gyakran felhívta a figyelmet.⁸

A kanti antropológiai fordulattal összefüggésben érdemes kitérni arra az implicit vitára, amelyet Munkácsy Gyula folytatott Vidrányi Katalinnal, egykori tanítványával, akinek a kanti „második fordulatról” szóló nevezetes írása ugyanabban az 1972-es *Világosság*-mellékletben jelent meg, amelyben az Antinómia-tanulmány.⁹ A szövegeket újraközlő 2004-es Kant-évfordulós *Világosság*-szám közül egy interjút Munkácsy Gyulával, amelyben Boros Gábor – aktualitásként utalva a kanti antropológia iránt az utóbbi 10–20 évben látványosan megnövekedett érdeklődésre – rákérdez erre a vitára. Két mozzanatot szeretnék kiemelni a válaszból. Egyrészt rendkívül jellemző a mások gondolataira mindig kíváncsi, a másokat mindig figyelmesen hallgató és olvasó tanárra és kollégára, ahogy a legnagyobb tisztelet és elismerés hangján beszél Vidrányi Katalin „zenialis gondolatáról”,¹⁰ a közös pontot hangsúlyozva kettejük értelmezésében. Másrészt finom kritikájából világos, hogy Munkácsy Gyula nemcsak a prekritikai és kritikai írások között látott szoros kapcsolatot, ahogyan az az Antinómia-tanulmányból kiderült, hanem a 80-as és 90-es évek Kantjánál is a kontinuitást érezte fontosabbnak. És nem csupán a gondolkodói út folytonosságát emelte ki, hanem az egyidejű műveket összekötő szálat is elvághatatlannak ítélte.

⁸ Az előadásokon, szemináriumokon, valamint lásd *Világosság* 45. (2004), 81–82.

⁹ Vidrányi Katalin tanulmánya (Második fordulat) is szerepel a 2004/6-os *Világosság*-számban (11–30.), valamint az írásait összegyűjtő kötetben: Geréby György és Molnár Péter (szerk.): *Krisztológia és antropológia*. Vidrányi Katalin összegyűjtött írásai. Budapest: Osiris, 43–72.

¹⁰ *Világosság* 45. (2004), 88.

Ezért nem tartotta a *Kritikákról* leválaszthatónak a Vidrányi Katalin által „rendszeren kívülinek” nevezett írásokat.

A *tiszta ész kritikája* második része ugyanis, a Transzcendentális módszertan, amely a Kant-kutatásban mindig is háttérbe szorult az Elemtan népszerű témái mögött, de amelynek Munkácsy Gyula nagy jelentőséget tulajdonított, számos olyan fogalmat és gondolatot tartalmaz, amelyek a kisebb, alkalmi írásokban és azután majd *A vallás a puszta ész határain belül* című műben köszönnek vissza. Ugyanígy *Az ítélőerő kritikája* is tárgyalja ezeket a problémákat. Nem véletlenül, hiszen mindkettő a készülő transzcendentálfilozófiai rendszer szempontjából tekint vissza az addigiakra: a Módszertan az Elemtanban összehordott építőanyagra, *Az ítélőerő kritikája* pedig az előző két *Kritikára*, a majdani természet metafizikájához, illetve az erkölcsök metafizikájához készült propedeutikákra. A kulcsszó pedig, amely összekapcsolja őket egymással és a „rendszeren kívüli” írásokkal, a teleológia, amely a metafizika új építményét egyben kellene hogy tartsa. Ez a célszerűségfogalom azonban sajátosan antropológiai – ezt látta Munkácsy Gyula, és ezért gondolta úgy, hogy a Módszertanban érdemes elmélyülni, sőt hogy kifejezetten termékeny lehet *A tiszta ész kritikája* egészét efelől olvasni. És azt hiszem, erről néhány tanítványát is sikerült meggyőznie.

A Módszertanban Kant az észműködés célszerűségét vizsgálja; azt, hogy az ész képes-e elérni a saját maga számára kitűzött célokat, vagyis megválaszolni azt a három kérdést, amelyben legfőbb érdekei kifejeződnek: Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem?¹¹ A transzcendentálfilozófia ily módon az emberi képességek feltérképezésének programja, de az ész végső céljainak szempontjából. Teleologikus antropológia, ahogyan Munkácsy Gyula értette, noha ezt a kifejezést emlékeim szerint nem használta. Inkább a kanti terminust, a világpolgári értelemben vett (in sensu cosmopolitico) filozófia elnevezést szerette, amelynek értelmében „a filozófia az a tudomány, melynek tárgya minden ismeret viszonya az emberi ész lényegi céljaihoz (teleologia rationis humanae)”.¹² Ennek a „világpolgári filozofálásnak” a megnyilvánulásaként olvasta a 80-

¹¹ A804–805/B832–833; TÉK, 627.

¹² A839/B867; TÉK, 651.

as évek történelemfilozófiai írásait is, s a Világpolgár-tanulmány, *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szempontból* című mű kapcsán mindig felhívta a figyelmet Kantnak arra a megjegyzésére, hogy a történelem teleologikus szemlélete maga is közelebb viheti az emberiséget az áhított célhoz, a jogszerű polgári társadalomhoz és az örök békéhez.

A történetiség nem csupán a kifejezetten a történelemre reflektáló szövegekben jelenik meg, hanem már *A tiszta ész kritikájában* is: a Módszertan utolsó fejezete „A tiszta ész története” címet viseli. Egyike volt ez Munkácsy Gyula „csemegéinek”: Kant alig pár oldalon a filozófia egész addigi történetét rendbe teszi, elhelyezve benne saját, kritikai módszerét is. Az egyes filozófusok csak a három a priori szempont alapján osztályozott, egymással szembenálló filozófiai típusok reprezentánsaiként jelennek meg, éppúgy, ahogyan az antinómiák téziseiben és antitéziseiben kirajzolódó tipikus gondolkodói attitűdökre is címkeszerűen ragasztotta rá Kant a platonizmus, illetve az epikureizmus megjelölést. Az emberi ész tehát külfölként, egymással ellentétes gondolatrendszerek forrása. Az Antinómia-tanulmány elején egyébként egy általános megjegyzésben – mintegy megadva a vezérfonalat az antinómiák vizsgálatához – Munkácsy Gyula a filozófia történetében állandóan vissza-visszatérő alapproblémákra és a válaszok típusosságára utal. Ebből is nyilvánvaló, hogy szerinte a kanti kritikai fordulat, amelyet a metafizikai perspektíva felvételeként értelmezett és egyúttal antropológiai fordulatként határozott meg, csírájában a tipológia és a történetiség egymással szorosan összekapcsolódó kérdéskörét is tartalmazza. Ennek kibontása, és az ebből fakadó nehézségekkel való szembenézés azonban már a Kant utáni filozófiára maradt. Mielőtt azonban megvizsgálom, hogyan látta Munkácsy Gyula e kérdések fényében a XIX. és XX. századi német filozófiát, egy pillanatra visszatérek a Vidrányi Katalinhoz való viszonyára. Ez alkalmat ad arra is, hogy röviden összefoglaljam Kant-értelmezésének fő irányait.

A legszembetűnőbb közös vonás az antropológia centrális szerepének hangsúlyozása. Míg azonban Vidrányi Katalin a kanti istenfogalom és az ezzel összefüggő metafizikai rendszer „antropologizálása” kapcsán jut el ide, addig Munkácsy Gyula a kopernikuszi fordulat és az antinómiák metafizikai interpretációján keresztül. Vidrányi Ka-

talint a metafizikai rendszer és azon belül is a természetes teológia státusza érdekelte, ezért számára *A vallás a puszta ész határain belül* és a rendszer problémájával foglalkozó késői feljegyzések váltak lényegessé. Úgy gondolta, hogy a kopernikuszi fordulat és az erre épülő három *Kritika* adta keretek túl szűknek bizonyultak Kant metafizika-igénye számára, aki *A tiszta ész kritikája* három kérdését a „Mi az ember?”-rel kiegészítve próbálkozhatott csak meg a metafizika antropológiai megalapozásával és felépítésével.¹³ Ebben a rekonstrukcióban felértékelődnek a kisebb alkalmi írások, amelyek egyrészt „rendszeren kívüliekké” avanzsálnak, másrészt mint ilyenek a soha el nem készült rendszer antropológiai megalapozásának kísérleteiként olvasandók. *A vallás a puszta ész határain belül* pedig nem egészen sikerült válasz a negyedik kérdésre.

Munkácsy Gyula ezzel szemben Kant antropológiai irányvételét egyértelműen a kritikai fordulathoz köti, és az ezt motiváló metafizikai nézőpontot már a prekritikai írásokban is felfedezi. *A Kritikákon* kívüli műveket is a transzcendentálfilozófiai vállalkozás szerves részének tekintette, hiszen ezekben is érvényesül a kritikai attitűd: a „Hogyan lehetséges?” kérdésének felvetése (Hogyan lehetséges a történelem?). Ilyen értelemben ezek a szövegek inkább kitérítik az antropológiai perspektívát azáltal, hogy a történetiségre és a történelemre reflektálnak, nem az ahhoz való áttörést hozzák. Ebből a nézőpontból a Módszertan három kérdésének kibővítése a „Mi az ember?”-rel sem jelez fordulatot Kant gondolkodásában, legfeljebb tudatosítja azt, ami már a kritikai filozófia születésekor adva volt. A kanti antropológiai fordulat kapcsán egyébként Munkácsy Gyula gyakran idézte Heideggert, aki a *Mi a metafizika?* című híres-hírhedt írásának elején a totalitásra irányulás mellett a metafizikai kérdések másik jellegzetességét abban jelöli meg, hogy ilyenkor maga a kérdező is jelen van a kérdésben, kérdésessé válik saját maga is.¹⁴ Az antropológiai irányultság ezen önreflektív aspektusának tudatosítása, a tanulságok levonása azonban már a Kant utáni

¹³ *A tiszta ész kritikája* három kérdését egy negyedikkel, a „Mi az ember?”-rel Kant először a Pöhlitz-féle metafizikai előadásokban bővíti ki (AA XXVIII, 533–534). Lásd még az 1793. május 4-én Stäudlinhoz írott levelet (AA XI, 429).

¹⁴ In *Wegmarken* GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, 103.; magyarul: HEIDEGGER 2003, 105.

filozófus-nemzedékekre maradt, Heidegger mellett és előtt többek között Diltheyre, Husserlre.

Tipológia és történetiség – Dilthey és Husserl

Munkácsy Gyulának a XIX. és XX. századi filozófiához való viszonyát alapvetően befolyásolta a tipologikus gondolkodás iránti affinitása. Ezért váltak számára jelentőssé a filozófiatörténet utóbbi két évszázadának olyan gondolkodói, mint Schleiermacher, Windelband, Dilthey és Husserl. De a tipologizálás nyomait másoknál is felfedezte, így pl. Sartre-nál, a descartes-i szabadságfogalomról írott tanulmányban, amelyben értelmezése szerint a szabadság különféle prototípusai kerülnek sorra.¹⁵ Cikkeiben és előadásain, szemináriumain ő maga is szerette típusokba sorolni a filozófusokat (persze ennek nyilván didaktikai célja is volt), azzal a figyelmeztetéssel, hogy a túlzott sematizálás a durva leegyszerűsítés veszélyével jár. Így különböztette meg a Hegel utáni filozófiában a szcientikus indíttatású irányzatokat és a tág értelemben vett életfilozófiai trendeket.

Kedvező terepe volt a tipologizálásnak a XVII. század is, amelyben a Descartes-hoz így vagy úgy kapcsolódó filozófusok között segített eligazodni ez a fajta megközelítés. De már az 1969-ben megjelent Giordano Brunóról szóló cikkben is „a panteizmus alapszerkezete” érdekli.¹⁶ A filozófiai rendszerek strukturális elemzését, eltérő, egymáshoz mégis kapcsolódó gondolati építmények alapfogalmainak összehasonlítását végzi el a 70-es években a Világosságban publikált tanulmányokban. A tipologizálás azonban nem vált nála öncélúvá, mert – ahogyan azt a legutolsó, 1979-es Világosság-cikkben egyértelműen leszögezi – a metafizikai rendszerek „*tipológiai és szerkezeti*” képletének megrajzolásával” az emberhez akar – mintegy kerülőúton – közelebb jutni.¹⁷ A tipológia tehát az antropológia eszköze és viszont: az ember mint filozófiai-metafizikai rendszereket létrehozó lény érdekli Munkácsy Gyulát. És ebben talált társakra a Kant utáni német filozófia képviselőiben.

¹⁵ SCHMAL 2002, 19–20.

¹⁶ *Világosság* 10. (1969), 713.

¹⁷ *Világosság* 20. (1979), 498–499.

A német idealizmus és a romantika gondolkodói közül gyakran szóba került az órákon Fichte, akinek a Tudománytanhoz írott 1. és 2. Bevezetésében – erről egyébként a 2004-es *Világosság*-interjúban is beszélt – a filozófiai rendszerek tipologizálását (dogmatikus-idealista) és a kétféle típus háttérében álló antropológiát tartotta a leginkább figyelemre méltónak.¹⁸ Sokszor emlegette Schleiermachert is, elsősorban az 1799-es vallásról szóló öt beszédet, amellyel kapcsolatban soha nem mulasztotta el megjegyezni, hogy már a 2. és 5. beszéd címei is a tipológiai szemléletről árulkodnak (2. A vallás lényege, 5. A vallások).¹⁹ Hiszen Schleiermacher a vallás lényegét – amelynek sem a diszkurzív gondolkodáshoz (a metafizikához), sem a cselekvéshez (vagyis a morálhoz) nincs köze, hanem az univerzummal való intuitív-érzelmi azonosulásban áll –, szembeállítja és ugyanakkor összeköti a különböző pozitív vallásokkal. A vallások sokasága ugyanis az egyetlen vallási lényeg különféle megjelenési formája. Ez a platonizáló szemlélet a történeti, egy-egy alapvető faktumhoz (kinyilatkoztatáshoz) kötődő vallásokat egy időtlen lényeg szükségszerű megnyilvánulásainak tartja.

Schleiermacher vallástipológiája azonban egy minden olyan tipológiában közös alapvető nehézséget rejt magában, amely nem csupán leírja a tárgyait, hanem magyarázatot keres a típusképződés folyamatára is.²⁰ Azoknál a tipológiáknál, amelyek valamiféle a priori lényeg megnyilvánulásának tekintik a történeti típusokat, mint Schleiermacher vagy Kant – utóbbi számára platonizmus és epikureizmus az ember a priori képességstruktúrájában van megalapozva, tehát egy időn kívüli antropológiában (vagy transzcendentális pszichológiában, ahogyan a Kant-kutatók nevezik) – a probléma időtlen intelligibilis lényeg és empirikus-időbeli jelenség áthidalhatatlanságaként jelentkezik. Másként fogalmazva: a transzcendentálfilozófia – úgy tűnik – nem tud mit kezdeni a szel-

¹⁸ Lásd J. G. Fichte: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke* (szerk. I. H. Fichte), Veit & Comp., Berlin 1845–46, I., 417–449., és Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, in uott, 451–518.; magyarul: FICHTE 1981, 53–127. A hivatkozást lásd *Világosság* 45. (2004), 84.

¹⁹ Fr. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*; magyarul: SCHLEIERMACHER 2000.

²⁰ A leíró és magyarázó tipológia megkülönböztetéséhez lásd *Világosság* 45. (2004), 84.

lemi képződményeknek, köztük magának a filozófiának a történelembe ágyazottságával. És talán ez volt az a probléma, vagy legalábbis egyike azoknak, amelyek Munkácsy Gyula érdeklődését a XIX. század végének és a XX. elejének olyan gondolkodói felé terelték, mint Windelband vagy Dilthey.

Az a priori megalapozás igényével fellépő transzcendentális gondolkodásmód és a történetiség összeboronálása ugyan már Hegelnél megtörténik, de azt az árat, amelyet ebben a konstellációban fizetni kellett érte, Munkácsy Gyula – azt hiszem – drágállotta. A teleológia csak kanti „mintha-formájában” (als ob) volt számára elfogadható, abban az alakban, ahogyan az Hegelnél megjelenik, már nem. Vonzóbbnak tűnt – a Hegeltől persze nem független – Dilthey attitűdje. Valószínűleg azért is, mert írásai mögött egy olyan filozófus rejtőzik, aki egy életen át küszködött ugyanazzal a problémával, a szellemtudományok filozófiai megalapozásával. Márpedig ez a habitus, az újra meg újra nekifutás bizvást kiválthatta Munkácsy Gyula szimpátiáját. A XIX. század második és a XX. század első felének trendjeiből egyébként is azok érdekelték elsősorban, amelyekben a metafilozófiai-antropológiai szempont érvényre jutott. Ezért foglalkoztatták azok a törekvések, amelyek a pozitivizmussal szemben a történeti- és társadalomtudományok önállóságából indultak ki, és egy a természettudományokétól eltérő módszertan kidolgozására vállalkoztak. Sokat emlegette Windelband strassburgi rektori beszédének (*Történelem és természettudomány*, 1892) híres megkülönböztetését, amellyel a nomotetikus és az idiografikus tudományokat választotta el egymástól, de a filozófia mibenlétére vonatkozó megfontolásait is szívesen elemezte, Dilthey-ével összevetve. Kísérleteiket azért is találhatta érdekesnek, mert a maguk módján mindketten a kanti programból indultak ki: Dilthey „a történeti ész kritikáját” szeretne volna elvégezni, Windelband pedig Kant transzcendentálfilozófiáját „az egyetemesen érvényes értékekről szóló kritikai tudománnyá” tenni.²¹

²¹ Lásd W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, W. Diltheys Gesammelte Schriften, I. Band, Teubner, Leipzig/Berlin 1922, 116.; magyarul: DILTHEY 2004, 117–118., és W. Windelband: *Was ist Philosophie?* in *Präudien* 1. Band, J. C. B. Mohr, Tübingen 1924, 29.; magyarul: WINDELBAND é. n., 37–38.

Diltheynek a szellemtudományok megalapozására tett erőfeszítéseit mindvégig ugyanaz a probléma kísérti: hogyan lehet tudományos igényű módszerrel megközelíteni a szellemi-történeti tényeket, ha egyszer azok egyediek és magukon viselik az emberi szabadságból eredő esetlegesség nyomát. Világos, hogy a történetiség komolyan vétele kizár egy kanti típusú a priori képességpszichológiát, de a kortárs, Dilthey által magyarázónak nevezett, kauzális összefüggéseket megkonstruáló pszichológiát is. Ezzel szemben dolgozta ki leíró pszichológiáját, amelynek segítségével az életegész közvetlen átélésének képességére lehet alapozni a szellemtudományi megértést. Munkácsy Gyula ezzel kapcsolatban arra mutatott rá – Erdélyi Ágnesnek a Dilthey-kötethez írott bevezetője nyomán –, hogy a pszichologizmusból eredő nehézségek, a szubjektivizmusé és a relativizmusé miként vezettek egy olyan élet-fogalomhoz, amely már nem az individuális belső élmények összességében adott, s ily módon sokkal alkalmasabbnak tűnik az objektív szellemtudományok megalapozására. A késői írásokban, mindenekelőtt *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* című műben, vagy a világnézet-típusokról szólóban, amelyre Munkácsy Gyula is gyakran utalt, Dilthey már nem közvetlen átélésként érti a szellemtudományi megértést, hanem a személyes és a közösségi élettapasztalatra épülő szellemi összefüggések létrehozásaként. A tipikus, generációkra, közösségekre vagy akár egész korszakokra jellemző élettapasztalatokból, életérzésekből (*Lebensstimmung*) nőnek ki a különféle világnézetek, amelyek „az élet rejtélyére” keresnek választ. Ennek a világnézetnek a kifejeződése – a vallás, a művészetek (elsősorban a költészet) mellett – a metafizika. Újra a filozófia, a filozófiai típusok eredetének kérdéséhez érkeztünk, és egy olyan válaszhoz, amely megpróbál számot vetni a filozófia történeti beágyazottságával, ugyanakkor nem adja fel a tudományos megalapozás követelményét. Egyszerre akar hűséges lenni mindkettőhöz.

Ezért esett annyira rosszul Diltheynek, amikor a feltörekvő filozofusnemzedék egyik legígéretesebb képviselője, Edmund Husserl a *Logosz* című folyóirat 1910/11-es első kötetében *A filozófia mint szigorú tudomány* címmel megjelentetett, a fenomenológia programját propagáló tanulmányában a „historista szkepszis” és a „világnézetfilozófia” prominens képviselőjeként nagy vehemenci-

ával megtámadta őt. A 77 éves filozófus levélben védekezik az őt ért vádakkal szemben, s az ennek nyomán kialakult levélváltás Dilthey és Husserl között nem véletlenül ragadta meg Munkácsy Gyula figyelmét. Két egészen különleges formátumú, a filozófia ügye iránt erősen elkötelezett tudós eszmecseréjének dokumentuma ez, akik a kötelező udvariassági gesztusokon túl – amelyeknek itt kitüntetett jelentősége van, hiszen Husserlnek egy mélyen megbántott idős embert kell megbékítenie – a filozófiával kapcsolatos legalapvetőbb belátásait tárják fel. Az alig pár oldalas, némileg hiányos szövegekből is jól kivehető, mi az, amiben egyetértenek, és hol válnak el útjaik. A tét mindkettőjük számára a filozófia rangjának megőrzése a XIX. század második felének és a századfordulónak a szellemi változásai közepette. Márpedig ez a filozófia önreflexióját követeli meg, helyzetének meghatározását, a helyes módszer kidolgozását. Dilthey és Husserl is metafilozófiai kérdésekkel szembesülnek, és megközelítésükben közös a filozófia tudományosságának igénye. Ezért fordulnak szembe a pszichológiával mint a filozófia megalapozásának eszközével. Míg azonban Husserl a fenomenológiai lényegvizsgálattal egy történelemtől független a prioriban próbálja megalapozni a kulturális képződményeket, addig Dilthey lehetetlennek tartja, hogy „a világösszefüggést fogalmak összefüggése révén érvényes módon” mondjuk ki.²² Hiszen szerinte a szellemi alakatoknak nincs történelem feletti értelmük.

Nem tudom, Munkácsy Gyula melyikük mellé állt ebben a vitában. Valószínűleg egyikük mellé sem. Hiszen soha nem az volt a célja, hogy ebben vagy abban a kérdésben elfogadható megoldáshoz jusson el, pláne nem az, hogy ezt tanítványainak „elmesélje”. Amit tőle tanulni lehetett, és amihez ő olyan filozófusoktól merített ihletet, mint Kant, Dilthey vagy Husserl, az a reflexió, annak tudatosítása, hogy mi van a különféle filozófiai rendszerek mögött: milyen előfeltevések, miféle antropológiai elképzelések. Munkácsy Gyula mindig is a problémák feltárásában, a lehetséges válaszok elemzésében lelte örömét. Talán ezért volt olyan nehéz számára az írás, amelyben

²² Lásd Dilthey 1911. június 29-i Husserlhez írott levelét. A levélváltást Walter Biemel először 1957-ben tette közzé a *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica* 1. számában, majd 1968-ban a *Man and World* című folyóiratban. Az idézet ez utóbbi 434. oldalán található. Magyarul is megjelent a Dilthey-válogatásban: i. m.: 303.

mégiscsak valamiféle nyugvópontra jut egy gondolat, egy probléma. A nem-írás meg azért, mert iszonyúan nyomaszthatta az ötleteknek az a sokasága, amelyeknek csak töredéke fért bele abba a bizonyos bőrtáskába. Az agyonjegyzetelt *Tiszta ész kritikája* mellett ebben öltött testet Munkácsy Gyula filozófiai habitusa, és ez volt az a kincsesláda, amelyből mindig volt mit adnia nekünk.

Irodalom

- DILTHEY, Wilhelm 2004. Bevezetés a szellemtudományokba. In *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest: Gondolat.
- FICHTE, J. G. 1981. Első bevezetés a tudománytanba. Második bevezetés a tudománytanba. Ford. Endreffy Zoltán. In J. G. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest: Gondolat, 53–127.
- HEIDEGGER, Martin 2003. *Útjelzők*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 1902– (AA). *Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 29 kötet. Berlin: Walter de Gruyter.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- MUNKÁCSY Gyula 1969. Giordano Bruno és a filozófia profanizációja. *Világosság* 10. 713–719.
- MUNKÁCSY Gyula 1979. A természeti és az emberi elem az újkori racionális metafizikákban. *Világosság* 20. 498–508.
- MUNKÁCSY Gyula 2004 (1972). Az antinómiák filozófiája és az ember antinómiája. *Világosság* 45. (2004/6.), 65–77.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich 2000. *A vallásról. Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez*. Ford. Gál Zoltán. Budapest: Osiris.
- SCHMAL Dániel (szerk.) 2002. *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest: Atlantisz.
- VIDRÁNYI Katalin 1998. Második fordulat. In Geréby György – Molnár Péter (szerk.) *Krisztológia és antropológia. Vidrányi Katalin összegyűjtött írásai*. Budapest: Osiris, 43–72.
- VIDRÁNYI Katalin 2004. Második fordulat. *Világosság* 45. (6), 11–30.
- WINDELBAND, W. é.n. Mi a filozófia? In *Preludiumok*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Franklin.

Wolfgang Röd

Metafizika és metafizikakritika a XX. század filozófiájában

Előzetes megjegyzések

A népszerű nézet szerint, kinek halálhírére keltik, sokáig él. Ez érvényes lehetne a metafizikára is, amelynek több irányból is a végét hirdetik. Felvethető azonban a kérdés, hogy vajon indokolt-e holttnak nyilvánítani? A következőkben erre a kérdésre keressük a választ.

A XX. században két irányból érte kritika a metafizikát: az egyik oldal azt a fogalmi gondolkodást támadta, amely mellett a hagyományos metafizika is elkötelezte magát, s a kritika a filozófia számára egy a fogalminál különböző, a-logikus gondolkodást követelt. A másik oldal a logikai módszerekkel pontosan meghatározott empirizmus nevében kétségbe vonta a metafizikai fogalmak és állítások értelmét. Amennyire különböznek egymástól a kritika kiindulási pontjai és módszerei, annyira azonos az eredmény mindkét esetben: a metafizika filozófiai diszciplínaként bizonytalan.

Természetesen „metafizika” alatt nem mindig ugyanazt értik. Így néhányan a speciális metafizikát, azaz a racionális teológiát, a pszichológiát és a kozmológiát értették alatta, míg mások általános metafizikaként (ontológiaként) gondolták el. Ha összehasonlítjuk egymással például Husserl, Heidegger és Quine nézeteit, láthatóvá válik, hogy a felfogások az ontológiát illetően is megoszlanak. Heidegger fundamentálonológiája lényegileg különbözik Husserl *Első filozófiájától*, hiszen Heidegger a maga elméletét – szemben a husserlivel – nem egológiaként dolgozta ki. Az ontológia egy teljességgel más felfogását találjuk Quine-nál, aki az analitikus filozófiára jellemző módon nem elsősorban a létezőre mint olyanra és az azt megillető meghatározásokra kérdezett rá, hanem a nyelvre, amellyel beszélünk a létezőről.

Ezek a példák, amelyeken kívül továbbiakat is említhetnénk, arra mutatnak rá, hogy nem beszélhetünk a XX. század metafizikájáról, és ahogyan a „metafizikáról” többféle értelemben esik szó, úgy a „metafizikakritika” is különböző dolgokat jelenthet. Feltűnő azonban, hogy a metafizika egyik változata messzemenően elkerülte a figyelmünket, mégpedig az, amelyik Kant szerint tudományként léphet fel.

Az a célom, hogy felmutassam azt az egyoldalúságot, amely együtt jár azzal, ha elhanyagoljuk a metafizikai gondolkodás e formáját; rá kívánok mutatni arra, hogy hogyan gyűrhető le ez az egyoldalúság: ti. akkor, ha elfogadjuk a metafizika azon formáját, amely a tapasztalat elméletét dolgozza ki. A metafizikai gondolkodás e módja közvetlenül Kantra és közvetetten Descartes-ra vezethető vissza. Ez a harmadik út az ontoteológiaiaként, illetve a tapasztalat határain túllépő tudásként felfogott metafizika között, amely formákat már Kant és az empirizmus képviselői is megkérdőjelezték.

A következőkben mindkét metafizikakritikai irányzatra pillantást kell vetnünk, végül utalnunk kell a vita során elhanyagolt harmadik útra is. Ha eközben néhány metafizikai irányt nem veszünk figyelembe, az nem azt jelenti, hogy vitatnánk azok jelentőségét, ezek azonban kevésbé voltak célpontjai a metafizikai gondolkodás kritikájának. Ahogyan ez elmondható például arról az etikailag megalapozott metafizikáról, amelyre késői korszakában Kant úgy tekintett, mint a gondolkodás fejlődésének Leibniz óta kitűzött céljára, és amely William James pragmatikus metafizikájában talált folytatásra. Érvényes Bergson intuicionista metafizikájára és ugyanígy néhány más felfogásra is (például a neoskolasztiára, Jaspers metafizikájára vagy Nicolai Hartmann-nak a megismerésre irányuló metafizikájára).

Az egzisztenciálfilozófiai metafizikakritika

a) Heidegger és a metafizika meghaladása

Heidegger elutasította az ontoteológia értelmében vett hagyományos metafizikai gondolkodást. Végeredményben így akarta eloldani magát a predikatív ítéleteken alapuló gondolkodástól, márpedig ezen nyugszik az ontoteológia. A gondolkodás e fajtája az eredetileg érvényesnek számító prelogikus gondolkodás alá rendelődik¹. Minthogy Heidegger ismét érvényre kívánta juttatni ezt az eredendőbbnek vélt gondolkodást, el kellett utasítania a logikai gondolkodásnak elkötelezett metafizikát (az ontoteológiát). Ezért követelte a *Lét és időben*, hogy szabadítsuk meg a grammatikát a logikától,² s ezért jelentette ki 1929-ben freiburgi székfoglalójában, hogy „a »logika« eszméje feloldódik egy eredendőbb kérdés örvényében.”³ A gondolkodás leértékelődik a prelogikai megértés⁴, azaz a nem fogalmilag strukturált és nem ítéletszerű tapasztalat javára, s ez maga után vonja a racionális vállalkozásként értett metafizika elutasítását és történetének negatív megítélését.

Mindazonáltal Heidegger feltevése, amely a nem fogalmilag formált észlelésre irányul, kétséges. Nyomós okai vannak annak a nézetnek, hogy az emberi tapasztalat mindig – legyen mégoly primitív – fogalmilag strukturált. Ha ezt elvitatjuk a tapasztalat-tól, akkor a transzcendentálfilozófia alól is kihúzzuk a talajt. Ezért meglepő, hogy Heidegger úgy gondolta, hogy a *Lét és időben* a transzcendentálfilozófia alapkérdéséről van szó.

Heidegger későbbi korszakában is – természetesen másképp, mint a húszas években – kritikát gyakorolt a logosznak elkötelezett metafizika felett. A transzcendentálfilozófiától való elfordulása után a metafizikai gondolkodást többé nem szubjektív előreve-

¹ HEIDEGGER 1953, 359; a magyar kiadásban: 414–415

² HEIDEGGER 1953, 165. Magyarul: „Az a feladat, hogy a grammatikát megszabadítsuk a logikától...” (196.)

³ HEIDEGGER 1955, 34. A magyar kiadásban: 116.

⁴ Ez a törekvés uralja Heidegger Descartes-tal való szembenállását is, amely abban a szemrehányásban kulminál, hogy Descartes szerint a létet, az ember jelenvalóletének létét is, kéznélként kell felfogni (lásd pl. HEIDEGGER 1953, 98; a magyar kiadásban: 122).

tésnek [*Entwurf*], hanem a lét megnyilvánulásának tartotta. A metafizikában többé nem a szubjektív gondolatok eredményét látta, hanem a lét sorsát.

Heidegger a metafizikai gondolkodás történetének rekonstrukciója során is arra törekedett, hogy elforduljon a logoszon alapuló filozófiától. A létkérdés a létezőre irányuló kérdés javára a metafizika kezdetétől fogva, Arisztotelésznél feledésbe merül. Ily módon a metafizika története a létfelejtés története, amely az újkorban jut végleges kifejeződésre a modern technikában és az annak alapul szolgáló gondolkodásmódban. A metafizikai kérdésfeltevéstől való elfordulás magával hozza annak következményeire, nevezetesen a természettudományos gondolkodásmód és a modern technika dominanciájára irányuló kritikát. Heidegger filozófiailag hagyta jóvá a XX. században elterjedt, az egzakt tudományokkal szembeni bizalmatlanságot és a vele kéz a kézben járó technikaellenességet.

A metafizika fejlődésének hanyatlástörténetként való értelmezése a heideggeri gondolkodás állandó eleme. Heidegger már 1923-ban úgy írta le a metafizikát, mint „elrejtőzés-történetet”, s követelte a visszatérést a lét azon eredendőbb felfogásához, amelyet már a korai görög filozófusoknál felfedezni vélt.⁵ Hogy az eredeti létmegértés újra érvényhez jusson, a metafizikai tradíció meghaladása szükségeltetik.

Ez a törekvés vezette a metafizikatörténet azon rekonstrukcióját is, amelyet Heidegger a harmincas évek végén vázolt fel. A filozófiai gondolkodás fejlődésének három nagy korszakában a létezőre mint olyanra irányuló kérdésre különböző válaszok születtek: az antik filozófia a létező alatt olyan valamit értett, amely megnyílik a megértés előtt, a középkor mint olyan valamit, amelyet Isten teremtetett, míg az újkor képet, azaz képzetet értett a létező alatt. Az újkori gondolkodásmód már Descartes-nál kirajzolódik, aki a létezőt úgy fogta fel, mint ábrázolatot, mint a tudatban reprezentáltat.⁶ A létező ezáltal áll rendelkezésünkre, s így lesz kiszámítható, technikailag használható. Ebben az értelemben a modern technika a számára alapul szolgáló metafizika kifejeződése.

⁵ HEIDEGGER 1988, 76.

⁶ HEIDEGGER 1953, 84. A magyar kiadásban: 105.

Ez az elgondolás Horkheimer és Adorno *A felvilágosodás dialektikájában* kifejtett formailag hasonló felfogását juttatja eszünkbe. Amíg Heidegger számára a metafizika, addig e két gondolkodó számára a felvilágosodás története hanyatlástörténet. A *felvilágosodás dialektikája* szerzőinek nézete pesszimizisztikus, akár Heidegger nézete. Heidegger is úgy látja, hogy a metafizika egyre sötétebb árnyakat vetett a gondolkodásra. A lét éjszakájának végzete⁷ szcientizmusként, a világnak Istentől való megfosztásaként, a technika egyre hatalmasabb uralként nyilvánul meg. Hasonló módon gondolta Horkheimer és Adorno, hogy a felvilágosodás a természet urainak akarta megtenni az embereket. „Ám a teljesen felvilágosult Föld a győzedelmes Balsors fényében ragyog.”⁸

A metafizika történetének a lét történéseként való heideggeri értelmezése reménysugarat hagy meg számunkra: minthogy nem az ember az, aki elfelejtette a létet, hanem a lét vonja meg magát az embertől, így a balsorstól való megmenekülés is csak magától a létől várható. A megmenekülés abban áll, hogy „a lét a maga kezdeti igazságában történhet meg”.⁹ Így kell értenünk Heidegger sokat idézett kijelentését a csak a halála után nyilvánosságra került interjúból, miszerint már csak egy Isten menthet meg bennünket.

Heidegger már a véget is – az el-múlást – a metafizikai gondolkodás eljöveteleként értelmezte¹⁰, ám azt, hogy a gondolkodás mely formája várható a metafizika elmúltával, nem sikerült kifejtenie. A visszanyerendő eredendőbb gondolkodásra vonatkozó utalások bizonytalanok maradtak.

A metafizikatörténetre irányuló heideggeri rekonstrukcióval kapcsolatban az a probléma merül fel, hogy a rekonstrukció csak az ontoteológiaként értett metafizikára irányul, s figyelmen kívül hagyja a tapasztalatelméletként értett metafizikát. Ez utóbbinál azokról a feltételekről van szó, amelyek mellett lehetséges a tapasztalat objektíve érvényes ítéletek formájában. Felmerül továbbá az a kérdés is, hogy a lét ontoteológiájának keletkezéséről, fejlődéséről és végé-

⁷ HEIDEGGER 1967, 69, ahol is Heidegger a metafizikát a Nyugat – feltehetően szükségyszerű – végzeteként jellemzi.

⁸ HORKHEIMER – ADORNO 1990, 19.

⁹ HEIDEGGER 1967, 65.

¹⁰ l. m. 63.

ről szóló feltevés nem metafizikai jellegű-e, természetesen a deklaráció, és nem a megalapozó metafizika értelmében.

b) A metafizika Heidegger szellemében véghezvitt dekonstrukciója

Gondolkodásmódját tekintve Derrida áll a legközelebb Heideggerhez¹¹ azon szerzők közül, akikre Heidegger az utóbbi évtizedekben, mindenekelőtt Franciaországban hatással volt. Derrida nem csupán érteni akarta Heideggert (ahogyan pl. Beaufret), hanem – bár önállóan – együttgondolkodni vele, sőt felül is akarta múlni őt: még inkább el akart fordulni attól a metafizikától, amely a logosz alapjain áll. Amiként Heidegger, úgy szállt szembe Derrida is az ontoteológiával, mint-hogy abban a jelenvaló kéznéllevőre összpontosító felfogást vélte felfedezni. A prezencia filozófiája „a metafizika étere”;¹² egy olyan valóságot tételez fel, amelynek lényege abban áll, hogy az ismeret nem más, mint a gondolkodásról és a létről való meggyőződés.

Derrida szükségesnek tartja még tovább mélyíteni a lét és a létező differenciáját, mert ha relációként értelmezzük, akkor e különbség két egynemű elempár között áll fenn, és ez azt jelenti, hogy nem teljességgel heterogénként gondoljuk el a létet és a létezőt. Ha a létet teljességgel le akarjuk választani a létezőről, akkor az ontológiai differenciától egy kitüntetett jellegű differenciáig, a *différance*-ig kell visszamennünk, és ki kell azt vonnunk a fogalmi gondolkodás alól; a *différance* [fogalmilag] elgondolhatatlan.¹³ Ezért sem rendelkezik valamely teljes értelemben vett „eredet” [arché, princípium] karakterével.

Mindez meglehetősen homályos és homályosnak is kell lennie, hiszen a *différance*-nak meg kell tagadnia a fogalmi, a világosság-ra törekvő gondolkodást. Egy olyan a-logikus gondolkodás megnyitásáról van szó, amely más jellegű, mint a metafizikai. A megkövetelt gondolkodásmód nem szorítkozik a metafizikára; hanem

¹¹ „Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggeriennes...” – idézet FERRY – RENAUT 1985, 199. A szerzők úgy ítélik meg, hogy „il semble que rien d'intelligible ou d'énonçable n'apparaît dans le travail de Derrida qui ne soit (quant au contenu) une reprise pure et simple de la problématique heideggerienne de la différence ontologique.” Uo. 202.

¹² DERRIDA 2004, 131.

¹³ Vö. i. m. 135.

– mint korábban az egzisztencializmus – kölcsönhatásban áll az általános szellemi klímával.

Ez az a-logikus törekvés köti össze egymással Derridát és Heideggert, akitől Derrida a *différance* kidolgozása során is erősen függött. Heidegger az *Identitás és differenciában* beszélt „a lét és a létező közötti differenciáról”, azonban ezt előzetes megfogalmazásnak szánta. Számára az, amit „hozzá-gondoltként” fogott fel és a „differencia felejtéseként” írt le, még nem valamely kikérdezett-ről szólt.¹⁴ Hogy a lét eltárgyasításának kísérlete ellen dolgozzék, Heidegger később vagy a „Seyn” kifejezést használta vagy áthúzta a „Sein” (lét) szót.

Derrida természetesen abban különbözik Heideggertől, hogy tőle eltérően a szemiotikából indult ki. Jelelméletéből válik érthetővé metafizikájának egyik aspektusa is.

Saussure hatására Derrida a jel értelmét annak jelrendszeren belüli viszonyaira, kiváltképp a különbségen alapuló viszonyra vezette vissza. A jel (Significans) és a jelölt (Significatum) közötti viszony önkényes¹⁵. Derrida ezzel a felfogással visszautasítja azokat az elméleteket, amelyek szerint a kifejezések az értelmüket az adottra való vonatkozásukból, a közvetlen szemlélet módján (a platóni ideákhoz hasonló módon) felfogható entitásoknak köszönhetik. Az értelemesen belátható jelentéstartalmak feltételezése a logosznak – mint beszédnek és értelemnek – a filozófiájához tartozik; amelyet Derrida nem tekint többé a jelhasználat alapjának. A logosz mint emberi értelem többé nem tekinthető hídnak a jel és a tárgy között, és még kevésbé a gondolkodás és a lét struktúráit összekötő értelmes rend manifesztációjának.

Derrida egy „olyan ontológia megrendítésére”¹⁶ törekedett, „amely legbensőbb folyamatában a lét értelmét prezenciaként, míg a nyelv értelmét a kimondott szó által betöltött kontinuitásként határozta meg”.¹⁷ A metafizika logocentrikus rendszert hozott létre. Derrida le akarta építeni ezt a konstrukciót, ezáltal akar-

¹⁴ HEIDEGGER 1957, 46.

¹⁵ DERRIDA 1983, 17. A magyar kiadásban: 25. „Nincs egyetlen olyan jelölt sem, amely [– ha már egyszer bekerült –] kivonhatná magát a jelölő hivatkozások ama játékából, ami a nyelvet alkotja.”

¹⁶ I. m. 123. [a német kiadásban]

¹⁷ Uo.

ta „dekonstruálni”¹⁸ a metafizikát. Azonban a metafizikai jelentésemélettel szemben, nem meghatározott metafizikai felfogások kritikájára szorítkozott, hanem általában tette kérdésessé a logosz értelmében vett gondolkodást. Amikor e gondolkodás romba dőlt, magával rántotta a metafizikát.

A posztmodern és az analitikus gondolkodásmód mélyreható különbségei ellenére néhány analitikus megértőnek mutatkozott a közelmúlt francia filozófiájával szemben. Így Richard Rorty a „normális” és a „hermeneutikai” diskurzus közötti különbségtételével messzemenően elismerte a posztmodern felfogást, és maga Putnam is olyan megfontolásokra lelt Derridánál, amelyeket el tudott fogadni. Itt természetesen a logocentrizmusnak arról a kritikájáról van szó, amely nyelvfilozófiai megfontolásokból indul ki, s ténylegesen érvekre (vagy az érvek értelmezésére) támaszkodik. Bár valóban van valami közös a logocentrizmus visszautasításában, az abszolút valóságismeret feltételezésének elutasításában, s annak a kísérletnek a kritikájában, hogy a világot Isten szemével lássuk, az analitikus és a dekonstruktív gondolkodási mód nagyon is különbözik egymástól. Ez például abban is megmutatkozik, hogy Putnam, noha ez Derrida filozófiájának magját képezi, nem fogadta el a semmi esetre sem argumentatív, hanem a-logikus karakterrel rendelkező *différance* elgondolását. A nyelvfilozófiai fejtegetések ennek előkészítését szolgálják.

A Heideggerrel szembeni kifogások Derridára is érvényesek. Derridánál még világosabb, hogy a metafizikának a logosz megszüntetésével történő meghaladása olyan gondolati vákuumhoz vezet, amelynek következtében az ember tulajdonképpen már csak hallgatásra képes. Ezért tesz hozzá a „létről” vagy a „differenciáról” tett kijelentésekhez azt a megkötést, hogy nem a megszokott értelmükben kell őket vennünk. Erre utal az áthúzott „*Sein*” (lét) Heideggernél vagy az „*a*” Derrida „*différance*”-kifejezésében.

A szóban forgó összefüggéssel kapcsolatban mindenekelőtt azt kell megállapítani, hogy Heidegger és Derrida olyannyira kizárólag a metafizikára mint ontoteológiára összpontosított, hogy a metafizikát mint tapasztalatelméletet többé már nem vette figyelembe.

¹⁸Vö. DERRIDA 1983, 125.

Az empirisztikus metafizikakritika

Heidegger metafizikakritikájánál nem kevésbé volt határozott a pozitivistáknak a metafizikakritika, amely természetesen más előfeltevésekből indul ki, mint a heideggeri. A pozitivisták a hagyományos metafizika azon jellemző igényével mentek szembe, amely szerint a transzcendens valóság megismerhető. Minden értelmet elvitatnak attól a beszédetől, amely egy ilyen valóságot tételez – akár azért, mert ez a beszéd nem-empirikus fogalmakon alapul (ahogyan azt Hume vagy Mach gondolta), akár azért, mert állításai alapvetően verifikálhatatlanok (ahogyan azt a neopozitívizmus képviselői gondolták), vagy mert az állítások nem felelnek meg a szintaxis szabályainak. Itt csak néhány nehézségre emlékeztetünk azok közül, amelyek a pozitivisták elmélet kritikával illet.

Az a követelmény, hogy az elmélet csak olyan fogalmakat használjon, amelyek egyszerű benyomásokra vezethetők vissza, nem tartható fenn, mert a természettudományos elméletek használnak nem-empirikus fogalmakat is. Elméleti fogalom például a „tömeg”, „tehetetlenség”, „gravitáció” stb. Ha azonban nem-empirikus fogalmak funkciót kapnak természettudományos elméletekben, akkor korántsem nyilvánvaló, hogy alkalmazásuknak a metafizikában megengedhetetlennek kell lennie.

Az állítások értelmének pozitivisták kritériuma, miszerint egy állítás értelmét verifikációjának módja határozza meg, kevésnek bizonyul, mert így módon a természettudomány törvényállításai is értelmetlennek tűnnek. Mivel ez elfogadhatatlan volt, úgy látták, változtatásokra kényszerülnek. Ezért vallotta Karl R. Popper azt a nézetet, hogy minden olyan állítás, illetve annak következményei, amelyek racionálisan vitathatók, értelmesek. Mivel ez elmondható néhány metafizikai állításról is, ezek az állítások nem utasíthatók el *en bloc*.

Szintén nem elég meggyőző az a kritika, amely szerint a metafizikai állítások nem felelnek meg a szintaxisnak. A kritika egyik híres példáját képezik Carnap fejtegetései Heideggernek a „[maga] a Semmi semmít” kijelentéséről.¹⁹ Ha a „Semmi”-t főnévként hasz-

¹⁹ HEIDEGGER 1955, 34. A magyar kiadásban: 114.

náljuk, akkor a nyelv által tévútra jutunk; a „semmi” pontosan viszszaadható a negatív egzisztenciakvantorral, amelynek használatával Heidegger mondata így kellett volna, hogy hangozzék: „Semmi sincs, amire érvényes, hogy semmit”.²⁰

Carnapnak nyilvánvalóan nem az volt a célja, hogy kritikájával megfeleljen Heidegger intencióinak. Egy jól megfogható példán keresztül szemléltette az értelmetlen szókapcsolatokat, s ez a Heideggert célzó oldalvágás jó szolgálatot tett arra, hogy kifejezésre juttassa, elutasít egy bizonyos gondolkodási stílust²¹. Nézete szerint a metafizikai kifejezések életérzést fejeznek ki, a gyakorlati élet beállítódásával függnek össze, kognitív jelentésük azonban nincs.

Wittgenstein összetettebb módon elemezte a metafizikai kijelentéseket. A *Traktátustól* eltérően az analízist későbbi gondolkodói korszakában nem egy mesterséges nyelv, hanem a mindennapi nyelv keretei között végezte el. Az etikáról szóló előadásában [*Lecture on Ethic*] példaként használta a következő állítást: „csodálkozom a világ létezésén”. Ez a mondat értelmetlen, mert „csodálkozás”-ról csak akkor lehet szó, ha a csodált tényt felválthatná egy másik, ám a világ létezéséről szólva nem ez a helyzet. Minden fáradozás, amely arra irányul, hogy mégis jelentést adjon egy ilyen kijelentésnek, hiábavaló ütközet a nyelv határaival.²² Wittgenstein szerint azonban abban az ösztönben, hogy nekiütközzünk ezeknek a határoknak, valami olyasmi nyilvánul meg, amely akkor is figyelmet érdemel, ha nyelvileg nem artikulálható megfelelően.²³ Itt kétségkívül arról a transzcendensről van szó, amely a metafizika témáját is képezi. E megfontolás nyomán egy Heidegger-követő megerősítettnek érezheti azt meggyőződését, mely szerint a filozófiának csak egy a-logikus gondolkodás felelhet meg.

Bár az a gyanú, hogy a metafizika értelmetlen, egyre csak vesztett erejéből, az empirizmus és az analitikus filozófia képviselőinek nem állt szándékában speciális metafizikai kérdésekbe bocsátkozni.

²⁰ Vö. CARNAP 1972, 61–92, lásd különösen 77.

²¹ Wittgenstein nagyobb megértést tanúsított Heidegger iránt: talán „érti, hogy mit akart mondani Heidegger a léttel és a félelemmel” – lásd WAIMANN 1967, 68.

²² WITTGENSTEIN 1965, 3–12.

²³ Vö. továbbá Wittgenstein kijelentésével, amely az 1929. december 30-i beszélgetésben hangzott el: „Csakhogy az ütközetre való törekvés utal valamire.” WAIMANN 1967, 69.

A dolog egészen másképpen áll az általános metafizikával, amelyről csak úgy tűnt, hogy nem érte empirisztikus kritika. Valójában azonban az analitikus filozófia újra elővette az ontológia problémáit, így az univerzálék vagy a kategóriák problémáját.

Hogy az analitikus filozófia mely pontig közelítheti meg a metafizikát, Peter F. Strawsonnál mutatkozik meg. Nézete szerint a revizionista metafizika nem, csak a deskriptív metafizika képviselhető. A metafizika nyelvünk és gondolkodásunk faktikus struktúrái – de természetesen nem a felszíni struktúrák, hanem az alapul szolgáló kategóriák – leírására szorítkozik. Strawson azokat az ontológiai feltevételeket vizsgálta, amelyek között lehetségessé válik a tárgyak azonosítása. Később Kant kritikai metafizikájával vitatkozott, míg végül egy mérsékelt naturalisztikus álláspontra jutott.²⁴

Strawson alapvetőnek tekintette a (tér-időbeli) „egyedi dolog”- és a (testi) „személy”-kategóriákat. Ha nem ismernénk el materiális, észlelésünktől független egyedi dolgokat, akkor egyetlen tárgyat sem tudnánk azonosítani, és nem tudnánk magunkat megértetni más emberekkel a tárgyakkal kapcsolatban. A személy fogalma, amely a tudatos én fogalma helyére lép, megkerülhetetlen, ha érthetővé akarjuk tenni azt, hogy a tudatállapotok egy szubjektumhoz tartoznak. Ez ugyanis csak a személy megfigyelhető viselkedésének mint azonosítható – és ez azt jelenti: testi – lénynek az alapján lehetséges. Ezzel a felfogással Strawson a Ryle – az oxfordi tanszéken elődje – által megmutatott behaviorista irányzatot követte. Hogy Ryle mennyire bizonytalannak tartotta Strawson metafizikai tudatfilozófiáját, az megmutatkozik a pszichofizikai dualizmust illető kritikájában.²⁵

Strawsonnal szemben felvethető, hogy a deskriptív és a revizionista metafizika alternatívája nem teljes. A Kant által kidolgozott metafizika, amely tudományként léphet fel, nem revizionista, s nem is a kategóriarendszer leírásából bomlik ki; a kategóriákhoz és a kategóriális alaptételekhez kötődő objektív érvényesség igényének kell megfelelnie. Ez a metafizika tehát egyike a metafizika fent említett különböző önálló változatainak.

²⁴ Vö. STRAWSON 1959; STRAWSON 1966; STRAWSON 1985.

²⁵ HYWEL 1963, 394. Úgy jellemzi Strawson álláspontját, hogy az „a régi anti-metafizikus filozófia – álruhában”.

Hogy Strawson mennyire kevésbé hajlott arra, hogy a tapasztalatelméletet a metafizika különös alakzataként ismerje el, megmutatja az a körülmény, hogy ez az elmélet akkor sem játszott gondolkodásában szerepet, amikor bizonyos szempontból a kanti filozófiához közelített. Az *érzékelés határai* c. könyvében pozitívan ítélte meg Kant kategóriatanát, ám a transzcendentális idealizmust, tehát Kant tapasztalat-metafizikáját visszautasította.²⁶ Strawson Kanttal azt hangsúlyozta, hogy a tapasztalat megköveteli az adatok konceptualizálását, hogy a fogalmak csak akkor bírnak tárgyi jelentéssel, ha megadjuk alkalmazásuk feltételeit; továbbá hogy létezik olyan formális fogalmak (Kant *a priori* fogalmai), amelyek használata a logikán túlmenő feltételekhez kapcsolódik, valamint, hogy a tapasztalat olyan határokkal bír, amelyek nem esnek egybe a valóság hatáiraival. Strawson szerint azonban ezek a felfogások függetlenek a transzcendentális idealizmustól. Képviselhetők anélkül, hogy Kant tapasztalat-metafizikájának területére lépnének.

Az itt vázolt metafizikakritika összefoglalva úgy határozható meg, hogy az empirizmus korai képviselői ignorálták a tapasztalat metafizikáját, míg a későbbiek, akikhez Strawson is tartozik, nyitottnak mutatkoztak felé, mégsem voltak abban a helyzetben, hogy kellőképpen méltányolják.

A hagyományos metafizikakritika egyoldalúsága

a) Az újkori metafizika kialakulása

Ahogy azt már megjegyeztük, a metafizika nem olvad bele sem a kategoriális rendszer ontológiai leírásába, sem a speciális metafizikába. Annak dacára, hogy a metafizikai gondolkodás említett változatait erőtlennek tartják, létezik egy védhető metafizika, mégpedig a tapasztalat metafizikája, amelyet Kant dolgozott ki, de amelynek kiinduló állításait már őt megelőzően felvetették.

A metafizika e felfogása már Descartes-nál jelentkezik. A *filozófia alapelvei* francia fordításához írt előszavában az áll, hogy az

²⁶ STRAWSON 1966.

igazi filozófia első része a metafizika, „mely a megismerés alapelveit tartalmazza, egyebek közt a fő isteni attribútumoknak, lelkünk anyagtalanságának és valamennyi bennünk található világos és egyszerű fogalomnak a magyarázatát.”²⁷ Hogy mennyire volt fontos Descartes számára a metafizika e meghatározása, jelzi az a körülmény, hogy nem sokkal később megismétli: a mű első része, „amit első filozófiának vagy metafizikának nevezhetünk, tartalmazza a megismerés alapelveit.”²⁸

Ez a felfogás első pillantásra idegenül hat: hogyan tarthatta Descartes az Istenről és a lélekről szóló állításokat a megismerés alapelveinek? Tény, hogy Descartes a lélek, avagy a gondolkodó én szellemi szubsztanciaként való meghatározásából jutott el Isten felismeréséig. Ellentétben azonban a régi speciális metafizikával, Isten ideájára már nem annak pusztá meglétéért törekedett; Descartesnak azért volt szüksége Isten ideájára, mert ez tette lehetővé az evidens állításokra épülő objektív érvényesség igényének megalapozását: Isten az ismeretigények garanciája. A karteziánus metafizika tapasztalatelmélet, mert az a funkciója, hogy igazolja a distinct képzeteken alapuló objektív érvényesség igényét.

Descartes felismerte, hogy a fizika keretei között nem válaszolható meg az a kérdés, mi jogosít fel bennünket arra, hogy objektíve érvényesnek tartsuk a fizika alapelveit, pl. a tehetetlenség törvényét. Megoldásra csak akkor lelünk, ha egy másik elméleti szintre lépünk, mégpedig a metafizika mint az ismeret (a természettudományos ismeret) elméletének a szintjére. Ezt a lépést nem úgy kell megtenni, mint ahogyan Descartes és az újkori racionalizmus más képviselői megtették; de mindannyiszor elkerülhetetlen lesz, amikor a fogalmakhoz és állításokhoz kötött objektív érvényesség igénye problematikusává válik. A kategóriák és a kategoriális alapelvek objektív érvényességének problémájával *Az ítélőerő kritikájában* Kantnak is dolga akadt. Bár a kanti elméletnek, amelyet Paton joggal jellemzett a tapasztalat metafizikájaként²⁹, tartalmilag semmi köze sincs a karteziánus felfogáshoz, formálisan mégis rokona annak.

²⁷ DESCARTES 1996, 16 (Tannery 24).

²⁸ I. m. 17 (Tannery 26).

Kantnak már nem volt szüksége az Isten által nyújtott igazsággaranciára, mert a konstitúciós elmélet keretei között objektíve érvényesnek tarthatta a tiszta értelem alaptételeit (mint a tömeg- és az erőmegmaradás alaptétele, az okság vagy a kölcsönhatás alaptétele). Ha a tapasztalat tárgyait a kategóriák keretei között, ill. a kategóriák segítségével konstituálódnak, akkor az alaptételeknek és a belőlük származó következtetéseknek érvényesnek kell lenniük a konstituált valóságra. Az árat, amelyet Kantnak e megoldásért kellett fizetnie, jól ismerjük: a tapasztalat tárgyait jelenségekként kell szemlélünk; a valóság önmagában nem tapasztalható.

Kant, ahogyan Descartes is, az objektív érvényességet egy (metafizikai) elmélet keretei között biztosította. Távol állt tőlük – és nem csak tőlük –, hogy a reprezentációk tárgyakra való vonatkozásának lehetőségéből annak valóságára következtessenek. Descartes az ideák világosságát és elkülönítettségét objektivitásuk szükséges, ám nem elégséges feltételének tartotta. A racionalista metafizikusok realizmusának semmi köze sincs a reprezentáció és a tárgyak³⁰ közötti mágikus kapcsolat feltételezéséhez. Hilary Putnam méltánytalanul jár el akkor, amikor a metafizikai realizmus korábbi képviselőiről azt állítja, hogy azok a reprezentáció és vonatkozó tárgyai között belső kapcsolatot feltételeznek. Putnam félreérti a racionalista tapasztalatelmélet jelentőségét, ennek következtében általában a tapasztalat elméletét. Bizonyos fogalmaknak és tételeknek ugyanis csak ilyen elméletek segítségével lehet objektív érvényességet tulajdonítani.

b) A tapasztalat metafizikájának változásai

A lépés, amely a racionalista ismeretmetafizikától a tapasztalat transzcendentális elméletéhez vezetett, a metafizikai gondolkodásmód mélyreható változásait eredményezte. A racionalizmus képviselői (ahogyan már Arisztotelész is) a metafizikai alaptételeket evidenciájukból fakadóan igazolták; Kant szembeszállt ezzel a

²⁹ PATON 1965.

³⁰ PUTNAM 1990, 17, „Magische Theorien der Bezugnahme”; vö. 77, ahol az intencionalitást a „noétikus sugarak” felvetésével kapcsolja össze. Vö. még PUTNAM 1993, 209: „Nincs mágikus kapcsolat a reprezentáció fenomenológiai jele és az általa jelelt tárgyak halmaza között.”

nézettel. Az ő nézete szerint csak a szemlélet tartományában adódik evidencia, azaz a matematikában, nem pedig a metafizikában, amelynek alaptételei nem lehetnek evidensek, hiszen az ember nem rendelkezik intellektuális szemlélettel. Mindazonáltal vannak olyan szükségszerűen igaz alaptételek, amelyek rendszere az a metafizika, amely tudományként léphet fel. Ezek az alaptételek nem az evidencia alapján, hanem nélkülözhetetlenségük okán érvényesek: a (tudományos) tapasztalat, ill. a megismerés lehetőségének szükségszerű feltételei. Csak akkor tudunk igényt formálni a tárgyra vonatkozó ítéletek objektív érvényességére, ha olyan állításokat veszünk alapul, mint az okság elve.

Noha Kant visszautasította az evidencia követelményét, ahhoz a tézishez ragaszkodott, hogy egyedül lehetséges rendszerként csak a kategoriális alaptételek meghatározott rendszerét lehet igazolni. Ez a nézet éppen annyira kevésbé fenntartható, mint az alaptételek evidenciájának feltevése. A kritikai-metafizikai gondolkodás fejlődése során az alaptételekkel összefüggő érvényesség igénye relativizálódott.

Példaként a térfelfogás megváltozása szolgálhat. Kant állításokat tett a térről, annak dimenziójáról, a párhuzamos posztulátumok érvényességéről stb., s ezeket szükségszerűen igaznak tartotta. Bolyai, Lobacsevszkij és mások után már nem volt lehetséges az euklidészi geometriára mint az egyedül lehetségesre tekinteni úgy, ahogyan azt Kant tette. Ugyanígy Einstein után a klasszikus fizika Kant által alapul vett időfelfogása sem lehetett többé az egyedül érvényes felfogás, míg a kvantumelmélet hatására a klasszikus oksági elv feltétlen szükségszerűsége vált kétségessé. Ebből a változásból a filozófiának le kell vonnia a következtetéseket és relativizálnia kell az érvényesség metafizikai igényeit. A relativizálásra való törekvés a XX. században jelentősen meghatározta a gondolkodást. Ezért beszélt Nelson Goodman a világalkotás módjairól (*ways of worldmaking*), a különböző módokon felvázolt interpretációs kereteket értve ez alatt. Ha a metafizika feladatának tekintjük a tárgytapasztalat lehetőség-feltételeinek kidolgozását, akkor azt az előbb mondottak fényében úgy kell kiegészítenünk, hogy a feladat az ilyen feltételek különböző rendszereinek a kidolgozása.

c) Tapasztalatelmélet és interpretáció

Mivel a filozófiai gondolkodás fejlődése lényeges pontokon nem csak a tapasztalat racionalista elméletét, hanem ezek kanti változatait is meghaladja, meg kell fontolnunk, hogy a metafizika mely formája lehetséges még a jelen feltételek között.

A tapasztalat metafizikai elmélete már nem értelmezhető úgy, hogy az a fizikai képesség által létrehozott tárgyak pszichologizáló elmélete. A tapasztalat lehetőségének feltételeit többé nem a képesség formái jelentik, hanem pusztán azok az elmélet alkotó-elemeit képező alapfogalmak és alaptételek, amely elmélet keretei között az adatok tárgyként értelmezhetők. Kant konstitúcióelmélete szerint a tapasztalat tárgyai képzetek, amelyeket a szubjektum hoz létre; míg az interpretációelmélet szerint a magyarázatok határozzák meg a tapasztalatot. A tapasztalat magyarázatelméletének szempontjai már Kantnál fellelhetők; Kant egy szép fordulat-tal úgy magyarázta az értelem fogalmait, hogy azok „csupán arra szolgálnak, hogy velük a jelenségeket mintegy kibetűzhessük, és így tapasztalatként olvashassuk őket”.³¹

Az interpretációelmélet mellett szól továbbá az a körülmény, hogy az elmélet összefér egy minimális realizmussal. Kant szerint a magában való dolognak nem tulajdoníthatók tér és időbeli meghatározások, ahogy kategóriák, a „kauzalitás” sem. Az interpretacionizmus azonban lehetővé teszi a fenomenalizmus gyengítését. Az ennek alapul szolgáló gondolat egyszerű: minden értelmezés feltételez valamit, amit értelmez. Az értelmezendő maga ismét értelmet nyerhet, ám végül eljutunk a még nem értelmezett, például egy még értelmetlen egymásutániség, egymásmellettiesség, elkülönböződés stb. gondolatához, amely magának a valóságnak tulajdonítható.

Ha például az euklidészi geometria értelmében vett egymásmellettiiséget úgy fogjuk fel, mint ami a magyarázattól függ, akkor feltételeznünk kell egy az ennek az értelemnek alapot adó kevésbé értelmezett egymásmellettiiséget, amely ismét csak egy még egyszerűbb egymásmellettiiségre utal. Az értelmezési szintek sorozata egy teljességgel értelmetlen egymásmellettiiséghez vezet, amely an-

³¹ KANT 1999, 80; AA IV, 312.

nak ellenére megtapasztalhatatlan, hogy határfogalomként megragadható. Ez más fogalmakra is érvényes: az időbeni egymásutániség fogalma, a változás feltételelességének fogalma stb. olyan határfogalmak, amelyeknek semmilyen meghatározott ismeret sem tud megfelelni. Az ilyen fogalmak elismerése azonban lehetővé teszi, hogy a valóságnak *an sich* az egymásmellettség, az egymásutániség és a változások de-terminációjának valamilyen rendjét tulajdonítsuk. Még ha nem is tudjuk leírni a magában vett valóság rendjét, feltételezhetjük, hogy a valóság nem kaotikus. Ez a felfogás jóval gyengébb a Bernard Williams által lehetségesnek tartott „abszolút felfogáshoz” képest, amelyet Williams nézete szerint mindenekelőtt a fizika közelít meg szukcesszív módon.³²

E felfogás arra a fontos belátásra jut, hogy annak a célnak, hogy közelebb jussunk a valóság megismeréséhez, nem szükséges abszolút elérhetetlennek lennie. Bár a tárgyakat illető kijelentéseink közvetlenül csak fenoménekre vonatkoznak, az interpretációs elmélet keretein belül korántsem abszurd a valóságra való hasonlóság fokozatairól beszélnünk, amelyek mértéke attól függ, hogy mennyire közelítik meg a magára a valóságra irányuló megismerés eszményét. Végül az interpretációelmélet megengedi, hogy több értelmezési kerettel számoljunk, ill. hogy számításba vegyük a gondolkodásmód változásait.

Az itt csak vázlatosan bemutatott kritikai metafizika mellett metaelméleti szempontból az szól, hogy kettős veszélyt kerül ki: az irracionalizmus Szkülláját és a szcientizmus Kharübdiszét. Ha utat nyitunk a logosszal szakító irracionalizmus számára, akkor a miszticizmusnál végezzük; ha egyoldalúan a természettudományok módszeréhez igazodunk, akkor nem csak a metafizikát, hanem magát a filozófiát is az egyes tudományokban – a pszichológiában, a neurológiában, a szociológiában való feloldódás veszélye fenyegeti. A filozófia sorsa így szorosan összefügg a metafizika végzetével – és az a metafizika, amely a jelen feltételek között még képviselhető, nem más, mint a tapasztalat kritikai metafizikája.

Fordította Besze Flóra

³² WILLIAMS 1985 és WILLIAMS 1978. Ennek kritikáját lásd PUTNAM 1997, 5. fejezet

Irodalom

- CARNAP, Rudolf 1972. A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. Ford. Altrichter Ferenc. In Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat, 1972. 61–92.
- DESCARTES, René 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest: Osiris.
- DERRIDA, Jacques 1991. *Grammatológia*. I. rész. Ford. Molnár Miklós. Szombathely: Életünk Szerkesztősége.
- DERRIDA, Jacques 2004. Die différence. In uő: *Die différence. Ausgewählte Texte*. Hrsg. von P. Engelmann. Stuttgart. A francia eredeti: Derrida: *Marges de la philosophie*. Párizs: Les Editions de Minuit, 1972. 1–29.
- FERRY, Luc – RENAUT, Alain 1985. *La Pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporain*. Párizs: Gallimard.
- KANT, Immanuel 1999. *Prolegomena. Minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest: Atlantisz.
- HEIDEGGER, Martin 1953. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. Magyarul: uő: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Osiris, 2004.
- HEIDEGGER, Martin 1955. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Klostermann. Magyarul: Mi a metafizika? In uő: *Útjelzők*. Ford. Vajda Mihály. Budapest: Osiris, 2003.
- HEIDEGGER, Martin 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Gunther Neske.
- HEIDEGGER, Martin 1967. Überwindung der Metaphysik. In *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Pfullingen: Gunther Neske.
- HEIDEGGER, Martin 1988. *Ontologie*. Gesamtausgabe Bd. 63. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W. 1990. *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly. Budapest: Atlantisz.
- HYWEL, David Lewis 1963. Mind and Body. In uő. (szerk.): *Clarity is not Enough: Essays in Criticism of Linguistic Philosophy*. London: Allen & Unwin.
- PATON, Herbert J. 1965. *Kant's Metaphysics of Experience*. New York: The Humanities Press. Az 1923-as 2. kiadás utánnomása.
- PUTNAM, Hilary 1990. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Übers. von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- PUTNAM, Hilary 1993. *Von einem realistischen Standpunkt*. Übers. von. Vincent C. Müller. Reinbek: Rowohlt.
- PUTNAM, Hilary 1997. *Für eine Erneuerung der Philosophie*. Übers. von. Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam.
- STRAWSON, Peter Frederick 1959. *Individuals*. London: Routledge, 1959.

- STRAWSON, Peter Frederick 1966. *The Bounds of Sense: An Essay on Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen. Magyarul: uő: *Az érzékelés és a jelentés határai: értekezés Kant A tiszta ész kritikája című művéről*. Ford. Orosz István. Budapest: Osiris, 2000.
- STRAWSON, Peter Frederick 1985. *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press.
- WAISMANN, Friedrich 1967. *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Ludwig Wittgenstein Schriften 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WILLIAMS, Bernard 1978. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin Books.
- WILLIAMS, Bernard 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard UP.
- WITTGENSTEIN, Ludwig 1965. Lecture on Ethics. [1929/1930]. *The Philosophical Review* 74. No. 1. 3–12.

Tengelyi László

Filozófia és világnézet

Az az elképzelés, hogy a filozófia végső soron nem más, mint világnézet, a XIX. század vége felé született meg. Maga a „Weltanschauung” szó ekkor már több, mint száz esztendős múltra tekinthetett vissza. Feltehetőleg Kant használta először ezt a kifejezést *Az ítéleőerő kritikájában*, mégpedig lényegében véve „természetszemléletet” értve rajta.¹ Később a szó széles körben elterjedt; eközben azonban még hosszú ideig nem merült fel az a gondolat, hogy a filozófia lényege szerint világnézet volna. E felfogás kialakításában döntő szerepet játszik majd az a Wilhelm Dilthey, aki nemcsak a német egzisztencialistákra, mindenekelőtt Karl Jaspersre, hanem a fenomenológia első művelőire, így magára Husserlre és Heideggerre is erőteljes hatást gyakorol. Mindazonáltal Jaspersszel ellentétben a fenomenológia első művelői nem teszik magukévá Diltheynek a filozófia és világnézet viszonyára vonatkozó elképzelését. Husserl úgy foglал állást, hogy világnézeti filozófiák léteznek ugyan, de nem töltik be a filozófia valódi hivatását. Heidegger az 1920-as években úgyszintén arra törekszik, hogy egyértelműen elhatárolja a maga filozófiai nekiindulását minden világnézettől. Ezt a törekvését az álláspontját árnyaló későbbi megfontolások hatására sem adja fel soha egészen. Még az 1936 és 1938 között írt *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* lapjain² is élesen szembeállítja majd a filozófiát a világnézettel.

Olyan összefüggéseket említettem ezzel, amelyek Munkácsy Gyulát erősen foglalkoztatták. Diltheynek a filozófia lényegét tárgyaló írása már csak azért is érdeklődésének homlokterébe esett, mert Diltheyhez hasonlóan ő maga is a filozófiai gondolkodás rejtett lehetőség-feltételei után kutatott. De nem kevésbé állt közel Munkácsy

¹ Fogalomtörténeti áttekintést találunk Heidegger több előadásában is. Lásd HEIDEGGER 1975, 5. sk. és HEIDEGGER 1996, 230.

² Lásd HEIDEGGER 1989, 36–41.

Gyulához az az írás sem, amelyben Husserl szembeszegezte Dilthey koncepciójával a maga elképzelését. Azért is említtem nagy hangsúllyal „A filozófia mint szigorú tudomány” című tanulmányt, amely 1911-ben, a *Logos* című folyóirat első számában jelent meg, mert Munkácsy Gyulának az e munkáról tartott egyetemi előadásai fontos szerepet játszottak abban, hogy a magam részéről utat találtam a husserli fenomenológiához. De nem kevésbé érdekelt Munkácsy Gyulát az a kérdés sem, hogy miként alakult Husserl és Heidegger viszonya a huszas évek közepétől, a nevezetes *Encyclopaedia Britannica*-szócikken végzett közös munkától számítva. Úgy vélem ezért, hogy méltóképpen hozzájárulhatok a Munkácsy Gyulára való megemlékezéshez, ha ezeket a kérdéseket tárgyalom.

Mindenekelőtt egy olyan tényt szeretnék kiemelni, amelyre elsőként Husserl figyelt fel: a világnézeti filozófia a historizmus terméke. Ezután megkísérlem majd meghatározni, hogy mit is értett Husserl a filozófián mint szigorú tudománynon. Végül Heideggertől származó szövegeket vizsgállok, hogy árnyalhassam a filozófia és világnézet összefüggéséről kialakult képet.

Filozófia a historizmus korában

Historizmuson többnyire azt a meggyőződést szoktuk érteni, hogy a szellemi képződmények – az érintkezés formáitól, az udvariasság szabályaitól és a szokáserkölcstöktől a technikai találmányokon és a munkaszervezés fogásain át egészen a művészetig, a vallásig és a filozófiáig – *koruk kifejezései*. Ez a megállapítás úgy értendő, hogy a historizmus szerint e képződmények nem csupán tartalmukat, hanem *érvényességüket* tekintve is történeti eredetük függvényei maradnak. E felfogás módszertani kíváncsiságokat is maga után von: azt követeli a szellemi képződmények vizsgálóitól, hogy e képződményeket *egyszeri mivoltukban, megismételhetetlen egyediségükben* igekezzenek megragadni.

Ezzel körülírtuk a historizmus szokványos fogalmát; érdemes lesz azonban e fogalmat némiképpen kibővítenünk. A kibővítésre az ad okot, hogy – amint *Metahistory* című könyvében Hayden White kimutatja – a historizmusra jellemző gondolkodásmód nem csupán

olyan történészeket hat át, mint Jules Michelet és Leopold Ranke vagy akár Alexis de Tocqueville és Jacob Burkhardt, hanem azokat a gondolkodókat is, akik a Hegeltől Nietzscheig – illetve Diltheyig és Croceig – tartó időszakban meghatározó jelentőségre tesznek szert a filozófiában.³

Már Hegel is minden szellemi képződményt – így minden filozófiát is – hangsúlyozottan kora szülöttének tekint. Az ő gondolkodásmódja azonban ennek ellenére sem jellemezhető még historizmusként, mert a szellem az ő szemében végső soron történelemfeletti elv. Emlékezzünk csak vissza az *Előadások a világtörténelem filozófiájáról* című munka nagy bevezetésének záró fejtegetéseire: ezekből megtudjuk, hogy a szóban forgó előadások tárgya végső soron egyes-egyedül a *jelenvaló szellem élete*, amely csupán a jelenségek szintjén ölti a történelmi egymásutániség alakját.⁴ Nagyon is historizmussal jellemezhetőek viszont a Hegel utáni korszak meghatározó gondolkodói: Marx, Kierkegaard és Nietzsche, sőt talán már a késői Schelling is, hogy olyan gondolkodókat, mint Dilthey vagy Croce ne is említsünk. Igaz, a felsorolt gondolkodóknál a historizmusnak egy olyan változata érhető tetten, amely nem esik egészen egybe a történészek historizmusával.

A sort talán már a késői Schelling megkezdi azzal az elképzelésével, hogy a mitológia és a kinyilatkoztatás filozófiája, amelyen idős korában dolgozik, *a vallás egy harmadik alakjának, a filozófiai vallásnak a megalapításához* hivatott hozzájárulni.⁵ Még egyértelműbb a helyzet Marxnál. Ismeretes az a párhuzam, amelyet *A démokritoszi és az epikuroszi természetfilozófia különbségéről* írott doktori értekezés fiatal szerzője a hellenisztikus filozófiák időszaka és saját kora között megvon: akárcsak a hellenizmus korában, a XIX. század közepe táján is egy eszmeileg már kimunkált átfogó filozófia „megvalósítása”, azaz: *eleven gyakorlattá való átalakítása* a feladat. Minden nyilvánvaló különbség ellenére is meglepő hasonlóságot mutat ezzel a törekvéssel Kierkegaard célkitűzése, amelyet – egy olyan fordulattal élve, amely a dán gondolkodó naplójegyzeteiből származik – a legtömörebben talán így fejezhetnénk ki: *a keresztény hit*

³ WHITE 1973, 268–276.

⁴ HEGEL 1970, 105.

⁵ SCHELLING 1859, 255.

*elterjesztése a kereszténységben.*⁶ Nietzsche sem kivétel ama szabály alól, amely Schelling, Marx és Kierkegaard példája alapján immár megfogalmazhatóvá válik: saját gondolkodói tevékenységét ő is teljes egészében egy felismerni vélt történelmi feladat szolgálatába állítja, amikor azt reméli, hogy Schopenhauer és Wagner után harmadikként ő is előmozdíthatja *a németiség tragikus korszakának eljövételét.*⁷

Amint láthatjuk, a historizmus korának gondolkodói saját gondolkodásukat nem annyira a valóság *megragadásának* tekintik, mint inkább olyan történelemformáló erőként fogják fel, amely *hatást gyakorolhat* a valóságra. Ez a beállítottság is historizmusnak tekinthető. Nem kétséges, hogy ez a gondolkodásmód a reflexió, a történelmi öneszmélés kivételesen magas szintjéről tanúskodik. De nem nehéz belátnunk azt sem, hogy a historizmusnak ez a kifinomult filozofikus válfaja valójában különösen nagy veszélyt jelent a filozófiára nézve, mert abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy *a gondolkodás tárgyai közelebről tekintve kivétel nélkül egyszeri és megismételhetetlen történelmi képződményeknek bizonyulnak*, és úgy tünteti fel a dolgot, mintha a gondolkodás történelmi feltételezettségének felismerésével éppen ezért az igazság kérdése lekerült volna a napirendről.

Ha olyan gondolkodókat tartunk szem előtt, mint Franciaországban Auguste Comte vagy Angliában John Stuart Mill, akkor beláthatjuk, hogy ebben a korban nem csupán a historizmushoz közel álló filozófusok fogják fel önmagukat történelmi folyamatok hordozóiként. Pozitivizmus és historizmus végletei a XIX. században összeérnek: a historizmust az egyszeri és megismételhetetlen történelmi összefolyamat tényeinek kimondottan pozitivisták kultusza fordítja szembe az olyan történelemfilozófiákkal, mint amilyenekkel a német idealizmus filozófusai (így például Hegel) kísérleteztek, a pozitivizmust pedig az az – igaz: elemi szintű, kimunkálatlan, rudimentáris, de mégiscsak egyértelműen historicista – meggyőződés hatja át, hogy immár elérkezett a tudományok kora, és a tudományok szellemisége egyszersmind elhozza majd a szabadság világát is.

⁶ KIERKEGAARD 1998, 9. Kierkegaard eredetileg az idézett kifejezést szánta művének címéül.

⁷ Vö. NIETZSCHE 1993, 19. fejezet, főként 121–124.

Husserl „A filozófia mint szigorú tudomány” című tanulmányában erőteljesen szembehelyezkedik a historizmussal. Nem fogadja el azt az elképzelést, hogy a gondolkodás tárgyai akár csak „végző soron” is egyszeri és megismételhetetlen történelmi képződményeknek minősülnének, és elveti azt a hiedelmet is, hogy a gondolkodás történelmi feltételezettségének felismerése szükségszerűen maga után vonná az igazság relativisztikus megkérdőjelezését avagy szkeptikus tagadását. Emellett azonban jó érzékkel látja meg naturalizmus és historizmus – mint két egymással szembenálló irányzat – rejtett összetartozását is. Mindkét irányzat tényekre hivatkozik, hogy megalapozhassa vagy éppen cáfolhassa a szigorú tudomány lehetőségét. Ez az eljárás azonban mindkét irányzat esetében a körbenforgás veszélyét rejt magában. Érdemes idéznünk itt Husserl egyik emlékezetes kijelentését: „Tények alapján eszméket igazolni vagy cáfolni akarni képtelenség – *ex pumice aquam*, mint Kant citálta.”⁸ A gondolkodásnak a tények szférájára való redukciója az oka annak, hogy nem csupán a historizmus, hanem végső soron a naturalizmus is *szkeptikus relativizmusba* torkollik.⁹

Husserl a maga korában nem áll egészen egyedül azzal a törekvésével, hogy pozitivista naturalizmus és relativista historizmus egymással összetartozó végleteit elutasítva utat találjon egy olyan filozófiához, amely a „Vissza a dolgokhoz!” imperatívuszát követi. Adorno a *Negatív dialektikában* egy helyütt Bergsont és Husserlt „a filozófiai modernség hordozóinak”¹⁰ nevezi, akikkel egyszerre valami új kezdődik. Alapvető meglátás ez, kiváltképp egy olyan gondolkodótól, aki a maga részéről egy életen át Hegelhez kapcsolódott és az ifjúhegeliánusok világában érezte magát a legotthonosabban. Talán azt tehetnénk hozzá Adorno megállapításához, hogy a filozófiai modernség kezdetei Franciaország és Németország mellett Amerikában is jelentkeznek, még hozzá a legerőteljesebben kétségkívül William James *radical empiricism*-jével, amely korántsem tekinthető egyszerűen a pragmatizmus velejárójának avagy következményének.¹¹ A világ távoli pontjain egyszerre valami új kezdődik, és ez

⁸ HUSSERL 1972, 168. sk.

⁹ HUSSERL 1972, 164.

¹⁰ ADORNO 1994, 20.

¹¹ JAMES 2003.

az új három olyan gondolkodó munkásságához kötődik, akik egymásra felfigyelnek ugyan, de mégiscsak a maguk külön útját járják.

Nem vitás, hogy e három gondolkodó közül filozófiai konkrétság dolgában Husserl jut a legmesszebbre. Márpedig a filozófiai konkrétság itt a tét: *visszatalálni a dolgokhoz* – a *gondolkodás* dolgaihoz, amelyek nem párolognak el történelmi tendenciák kifejezéseivé. Az újfajta filozófiai konkrétság igénye különbözteti meg Bergson, Jamest és Husserlt azoktól a kortársaiktól, akik – kiváltképp Németországban és Franciaországban – a „Vissza Kanthoz!” jelszavát követték. Ez a mozgalom a formák filozófiáját fejlesztette ki, jórészt érintetlenül hagyva az e formákban adott anyagot avagy tartalmat, amelyet velük összemérhetetlennek, hozzájuk képest „irracionalisnak” tekintett. Ez az alappozíció akadályozta meg a neokantianizmust abban, hogy valódi áttörést hozzon. Bergson és James ezzel szemben utat találnak a tapasztalatfolyam tartalmi megragadásához – „a keletkezés ontológiájához”, amint Szabó Zsigmond (*alias* „Fifu”) nevezte –, és Husserl ezenfelül még arra is képes, hogy a tapasztalatfolyam tartalmi leírásában azokat a tanulságokat is figyelembe vegye, amelyek az elsőként Kant által kidolgozott transzcendentális megközelítésből adódnak.

A naturalista pozitívizmussal és a historicista relativizmussal való együttes szakítás teszi lehetővé Husserl számára, hogy a világnézeti filozófiával szembeállítsa a filozófia mint szigorú tudomány elképzelését. Nézzük meg azonban, mit is ért Husserl – a világnézeti filozófiával szembeállítva – szigorú tudományon?

A filozófia mint szigorú tudomány

Meggondolásainkat érdemes a világnézeti filozófia meghatározásával kezdenünk, mert a szigorú tudomány elképzelése ezzel ellentétbe állítva rajzolódik ki a legvilágosabban. Dilthey abból indult ki, hogy a világnézet magától értetődően nem csupán filozófiai, hanem művészi és vallási alakot is ölthet. A filozófia lényegéről szóló írásában kiemelte továbbá, hogy a világnézet először is *élettapasztalaton* alapszik, másodsor is *világképet* foglal magában, és harmadszor is e két elemet egy *gyakorlati eszmény*, egy *életideál* szol-

gálatába állítva igyekszik egyszersmind egymással is összhangba hozni.¹² Élettapasztalat, világkép és gyakorlati életeszemély hármassága e felfogás szerint a világnézetet nem csupán filozófiai, hanem művészi és vallási alakjában is jellemzi. A világnézet filozófiai kifejezőmódjának sajátossága a tanulmány szerint abban áll, hogy a filozófus a világnézetnek fogalmi kifejezést és tudományos megalapozást ad, és azt ezzel az általánosérvényűség szférájába emeli.¹³ Ha a filozófus mindeme törekvései sikerrel járnak, akkor *metafizikát* alkotott; csak hogy Dilthey szerint *általánosérvényű* metafizika még soha nem született.¹⁴ A filozófiai rendszereknek így is megvan a maguk különleges és elvitathatatlan szerepe az emberiség szellemi életének fejlődésében, hiszen minden ilyen rendszer „kora élettapasztalatának, műveltségének, bölcsességének végső felfokozása”.¹⁵ Ez azonban nem változtat azon, hogy – amint Dilthey állítja – „a történelmi tudat kialakulása [...] szétrombolja bármely filozófia általánosérvényűségébe vetett hitünket [...]”.¹⁶

Husserl nem tekinti ugyan légből kapottnak ezt a múlt rendszereiről Dilthey által felvázolt képet, ámde csupán annyiban tekinti e rendszerekre ténylegesen is alkalmazhatónak, amennyiben *világnézeti filozófiák* rendszerei voltak. Ez a megszorítás lehetővé teszi számára, hogy árnyalja Dilthey megítélését: „A történelmi filozófiák” – írja – „persze világnézeti filozófiák voltak, alkotóikat egyetlen vágy hevítette: hogy bölcsességre tegyenek szert; de éppen annyira tudományos filozófiák is voltak, mert épp ilyen elevenen élt alkotóikban a szigorú tudományosság mint célkitűzés. A két cél vagy egyáltalában nem vált el egymástól, vagy ha igen, akkor sem nagyon élesen.”¹⁷ Husserlnek ezt a gondolatát talán úgy is értelmezhetjük, hogy a történelmi filozófiák e két aspektusának megkülönböztetése maga is csak azért válik szükségessé, mert – a történelmi

¹² DILTHEY 1924, 380.: „In der Struktur der Weltanschauung ist immer eine innere Beziehung der Lebenserfahrung zum Weltbilde enthalten, eine Beziehung, aus der stets ein Lebensideal abgeleitet werden kann.”

¹³ DILTHEY 1924, 401.

¹⁴ DILTHEY 1924, 405.: „Die Philosophie vermag die Welt nicht in ihrem Wesen durch ein metaphysisches System zu erfassen und allgemeingültig diese Erkenntnis zu erweisen [...]”.

¹⁵ HUSSERL 1972, 173.

¹⁶ Idézi HUSSERL 1972, 166.

¹⁷ HUSSERL 1972, 178.

szkepticizmus szülötteként¹⁸ – a XIX. század végén és a XX. század elején megjelenik az *önálló alakot öltött világnézeti filozófia*, amely a maga részéről immár egészen lemond a szigorú tudományosság célkitűzéséről. Gondoljunk például Rudolf Euckennek „Az élet értelme és értéke” című munkájára, amely az első világháború idején – Schöppflin Aladár fordításában – magyarul is megjelent. Ne feledkezzünk meg arról a némileg talán meglepő tényről sem, hogy Rudolf Eucken mindmáig az egyetlen német filozófus, aki Nobel-díjban részesült. Ez a tény élesen rávilágít arra a jelenségre, amelyet Husserl korának „szellemi ínsége”-ként¹⁹ ír le, és közelebbről „világnézetihiány”-ként²⁰ diagnosztizál.

Husserl maradéktalanul átérzi ezt a szellemi ínséget, ezt a „legradikálisabb életszükséget”,²¹ ámde a legkevésbé sem gondolja úgy, hogy ezen a világnézeti filozófiák enyhíthetnének. Már csak azért sem, mert a világnézeti filozófiák szükségképpen *harcba* keverednek egymással, mégpedig anélkül, hogy ráeszmélnének azokra az előfeltevésekre, amelyekben ellenfelükkel osztoznak. Így kell értenünk azt, amit Husserl naturalisták és historisták szembenállásáról ír: „A tények babonás tisztelete közös mindkettőjükben.”²² Az a megfigyelés, hogy a világnézeti harc önkénye és a tények babonás tisztelete egymással karöltve jár, Husserlben később olyan meggyőződéssé érlelődik majd, amely *Az európai tudományok válságáról* szóló kései elmélkedéseket is meghatározza. Ismeretes a késői Husserl kijelentése: „A pusztá ténytudományok csupán tényembereket szülnek.”²³ Kiutat ebből a helyzetből persze nem a tények tagadása, hanem csupán a tények értelemösszefüggésekbe való beillesztése jelent. Ez a fő célkitűzése a fenomenológiai redukció módszerének, amelyet Husserl éppen „A filozófia mint szigorú tudomány” lapja in tár első ízben az olvasók nagy nyilvánossága elé.

A tények babonás tiszteletének bírálata jól mutatja, hogy Husserl szerint a tudományos filozófia ereje a világnézeti harcokban szerepet játszó észrevétlen előfeltevések feltárásában rejlik. Így értel-

¹⁸ HUSSERL 1972, 172.

¹⁹ HUSSERL 1972, 184.

²⁰ HUSSERL 1972, 183.

²¹ HUSSERL 1972, 183.

²² HUSSERL 1972, 185.

²³ HUSSERL 1998, I. kötet, 22.

mezhethjük azt a gondolatot is, amelynek Husserl egy helyütt némiképp ódivatú kifejezést ad: „Világnézetek harcolhatnak egymással, de dönteni csupán a tudomány képes, és ezen a döntésen rajta az örökkévalóság pecsétje.”²⁴ Az örökkévalóság nézőpontjára való hivatkozás metafizikai beidegződésnek hat. Közelebbről tekintve azonban kiderül, hogy Husserl itt csupán a hagyomány nyelvén fogalmaz meg egy olyan gondolatot, amely valójában a legkevésbé sem hagyományos.

E gondolat megértéséhez egy különös kifejezés adja meg a kulcsot, amelyet Husserl a matematikából vesz át. A „transzfinit” terminusról van szó, amely a *Logos*-tanulmány szövegében csupán egyetlen alkalommal fordul ugyan elő, amelynek azonban ennek ellenére is perdöntő jelentősége van. A „transzfinit végtelen” kifejezés a halmazméletet megalkotó Georg Cantor szóhasználatában az „abszolút végtelennel” áll szemben.²⁵ A kettő között az a különbség, hogy a „transzfinit” jelző belsőleg tagolt és külsőleg nyitott (amint Cantor fogalmaz: „tovább növelhető”) végtelenre utal.²⁶ Ebből már az is következik, hogy abszolút végtelen csak *egy* van, a transzfinit sokaságok száma viszont maga is *végtelen*. Mindezt szem előtt kell tartanunk, hogy eljuthassunk ahhoz az új nézőponthoz, amelyből tekintve világnézeti és tudományos filozófia különbsége nyilvánvalóvá válik. Ez a különbség azzal függ össze, hogy a tudomány *végtelen feladatra* szerveződik, a világnézet viszont, amint Husserl fogalmaz, ha „idea” is, „véges cél ideája, amelyet egyetlen élet során kell megvalósítani, éppúgy, mint az erkölcsiséget, amely elveszítené értelmét, ha elvileg transzfinit végtelen idea lenne”.²⁷ A „transzfinit” szó azért fontos itt, mert jelzi, hogy mire is kell gondolnunk, amikor azt halljuk, hogy a tudomány végtelen feladatra szerveződik. Husserl itt nem egy bizonyos feladatot avagy célkitűzést tart szem előtt, amely a tudományt tartalmilag egyszer s mindenkorra meghatározná, hanem nagyon is számol azzal a lehetőséggel, hogy a tudományos beállítottság előtt újabb meg újabb távlatok nyíltak meg, és eközben maguk a döntő kérdések is minduntalan újrafo-

²⁴ HUSSERL 1972, 186.

²⁵ CANTOR 1962a, 405. Vö. CANTOR 1962b, 375.

²⁶ CANTOR 1962a, 405.

²⁷ Husserl 1972, 179.

galmazódnak. Husserl szeme előtt *nyitott végtelenség* képe lebeg, amely kizárja a *philosophia perennis*-nek egy eleve meghatározott problémakészletre való redukcióját. Ebből következőleg a filozófia mint szigorú tudomány definíciója nem szubsztantív, hanem inkább *attitűdcentrikus* definíció: a szigorú tudományt nem tárgyai és témái határozzák meg, hanem az a beállítottság, amely egyáltalán lehetővé teszi a gondolkodót körülvevő világ véges látókörén való felülemelkedést és a *végtelenhez való viszonyulást*. A *Logos*-tanulmányt követő években Husserl mind világosabban ráébred majd, hogy ez a beállítottság tiszta alakjában csak a fenomenológiai redukció eredményeként képzelhető el. A térben és időben élénk táruló dolgok – tisztán fizikai valójukban tekintve – nem foghatók fel végtelen sok tulajdonság hodozóiként.²⁸ Megváltozik azonban a helyzet, ha végrehajtjuk a fenomenológiai redukciót. A térben és időben élénk táruló dolog „mindenoldalúan végtelen jelenségkontinuumnak”²⁹ bizonyul, mihelyt *fenoménként* tekintünk rá.

Mindazonáltal megvannak a végtelenhez való viszonyulásnak a fenomenológián kívül eső előfokai is. Ezeket fogja kutatni Husserl néhány késői munkájában, így például „Az európai emberiség váltsága és a filozófia” című nevezetes előadásában vagy abban a terjedelmes feljegyzésben, amelyet „Teleológia a filozófiatörténetben”³⁰ címmel élete utolsó évében ír majd meg, és amelyet úgyszólván filozófiai végrendeletének tekinthetünk. E szövegek alapgondolata úgy foglalható össze, hogy az a „teoretikus beállítottság”, amelyhez a görögök a csodálkozás (*thaumazein*) érzésének hatására elsőként érkeztek el, éppen azért jelent radikális szakítást a „mitikus-vallásos beállítottsággal”, mert a világot nem gyakorlati indíttatásból és így nem is véges célok nézőpontjából tekinti, hanem *a végtelenre vonatkoztatja*.³¹ Husserl azt is hozzáteszi ehhez, hogy az újonnan kialakuló teoretikus beállítottság a görögöknél korántsem válik le egyszer s mindenkorra a gyakorlati életről, hanem a praktikus beállítottsághoz való átmenetben éppenséggel első ízben teszi lehe-

²⁸ HUSSERL 2002, 195.: „Die aktuelle Erfahrung bietet natürlich keine Dinge mit unendlich vielen Eigenschaften”.

²⁹ HUSSERL 1976, 143 §. 330.

³⁰ HUSSERL 1993, Text Nr. 32. 362–420.

³¹ HUSSERL 1972, 343.

tővé „minden élet és minden életcél” felülvizsgálatát és gondolkodói újraalapozását.³²

A végtelenhez való viszonyulás tehát a filozófia mint szigorú tudomány legfőbb sajátossága. Kérdés azonban, vajon Husserl minden következtetést levon-e abból a tényből, hogy ez a meghatározás nem szubsztantív, hanem attitűdcentrikus. Vajon nem idézzük-e fel a körbenforgás veszélyét, ha azt a beállítottságot, amelyben filozófia és tudomány gyökereznek, egyszerűen „teoretikus”-ként jelöljük meg? Vajon többet mondunk-e ezzel, mint hogy a teoretikus beállítottság éppen az a beállítottság, amely megfelel a filozófia és a tudomány igényeinek?

Ez a nehézség az oka annak, hogy nem elégedhetünk meg a filozófia mint szigorú tudomány husserli elképzelésével. Heidegger már a korai időktől fogva kételyekkel tekintett erre az elképzelésre, mert az önmagát megalapozó – és ebben az értelemben „abszolút” – tudománynak azt az eszményét vélte felfedezni benne, amely az újkori filozófiát Descartes óta ismételten foglalkoztatta. Az első marburgi előadásban, amely „Bevezetés a fenomenológiai kutatásba” címmel az 1923–24-es téli szemeszterben hangzott el, a következő ellenvetést fogalmazta meg: „A matematikai megismerés specifikus evidenciája szolgáltatja a vezérfonalat a filozófia mint szigorú tudomány eszméjéhez. Ezen kiindulópont mellett nem vetődik fel a kérdés, vajon efféle *a priori* alá rendelhető-e a tárgyi jelleg, az, ami a filozófiának önmagától tárgya. A kérdés még csak meg sem fogalmazódik, és ezért a filozófia mint szigorú tudomány iránt támasztott követelmény dogmatikus.”³³ Hasonló ellenvetés fogalmazódik meg *A Prolegomena az időfogalom történetéhez* című marburgi előadásban is, amely 1925-ben hangzott el. Heidegger szerint Husserl magáénak tekintette avagy magáévá tette az önmagát megalapozó és ennyiben abszolút tudomány újkori eszményét, méghozzá anélkül, hogy fenomenológushoz méltóan magukkal a dolgokkal egybevetve alaposabb vizsgálatnak vetette volna alá.³⁴

³² HUSSERL 1972, 342.

³³ HEIDEGGER 1994, 303. Részletesen elemzi ezt az ellenvetést FEHÉR M. 2002, különösen: 180–182.

³⁴ HEIDEGGER 1979, 147.

Nagyon is kérdéses, hogy hitelt adhatunk-e e kritikai megfontolásoknak. Bizonyosnak tekinthető, hogy a karteziánus eredetű deduktív matematikai tudományeszményt Husserl a filozófiában soha nem tartotta követendő mintának. Bár *Egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia irányadó eszméi* című munkájának első kötetében a tiszta fenomenológiát a matematikához hasonlóan lényegtudományként fogta fel, különbséget tett a fenomenológia tipologikus (avagy morfológikus) és a matematika egzakt lényegei között. De nem kell a heideggeri vádak megalapozottságáról avagy megalapozatlanságáról döntenünk ahhoz, hogy felébredjen bennünk az érdeklődés Heideggernek a filozófia és a világnézet viszonyára vonatkozó állásfoglalása iránt. Vajon hogyan próbálja ő kiiktatni ebből az állásfoglalásból azt, amit Husserlnél a karteziánus tudományeszmény örökségének tekint?

A filozófia mint szigorú tudomány – vajon véget ért-e az álom?

Mindenekelőtt hangsúlyoznunk kell, hogy a korai freiburgi időszakban (1918 és 1923 között), majd pedig a marburgi korszakban (1923 és 1928 között) Heidegger újra meg újra elhatárolja a filozófiát a világnézettől. A világnézet problémája már az 1919-es úgynevezett „háborús félévben” tartott előadásban is felvetődik; Heidegger azonban nem hagy kétséget afelől, hogy szerinte „egy világnézet kialakítása semmilyen módon, még a filozófia határán felmerülő feladatként sem tartozik hozzá a filozófiához”.³⁵ A marburgi évek előadásaiban Heidegger az ekkor már határozott körvonalakat öltő fundamentálonológiát élesen megkülönbözteti ugyan az „ontikus” résztudományoktól, ámde ennek ellenére is „tudományos filozófiaként” írja le, és megköveteli tőle, hogy minden „világnézeti spekulációt” elkerüljön. A *Prolegomena az időfogalom történetéhez* című 1925-ös előadásban ezek a gondolatok már érett megfogalmazásban állnak előttünk.³⁶ Egy másik nevezetes előadásban, *A fenomenológia alapproblémáiban*, amely immár a *Lét és idő* megírása után keletkezett, Heidegger a fenomenológiát „a tu-

³⁵ HEIDEGGER 1987, 12.

³⁶ HEIDEGGER 1979, 21. sk.

dományos filozófia módszerének” nevezi.³⁷ E helyütt is leszögezi: „A filozófia lényege szerint nem világnézetalkotás [...]”.³⁸ Ezúttal azonban hozzáteszi, hogy a tudományos filozófiával tulajdonképpen még csak szembe sem állítható a világnézeti filozófia, mert „a világnézeti filozófia fogalma egyáltalában véve képtelen fogalom [*Unbegriff*]” – „fából vaskarika”.³⁹ Nem változnak meg Heidegger nézetei gyökereken még a marburgi időszak legvégén sem. A Leibnizhez kapcsolódó nevezetes előadásban, amely *A logika metafizikai alapelveit* tárgyalja, továbbra is csak ezt olvashatjuk: „Nem azért filozofálunk ugyan, hogy filozófusok legyünk, ámde nem is azért, hogy a magunk és mások számára megmentő világnézetre tegyünk szert, amelyet úgy öltöhetünk magunkra, mint valami kabátot vagy kalapot.”⁴⁰ Mindazonáltal az utolsó marburgi előadásban már egy új nekiindulás érlelődik. Erről tanúskodik a következő szöveghely: „Valóban létezik filozófiai világnézet, ámde az nem a filozófia eredménye, és nem is az élethez kínált gyakorlati útmutatásként csatlakozik a filozófiához, hanem magában a filozofálásban rejlik.”⁴¹ E gondolat további kifejtése azonban egyelőre még várat magára.

Áttörést majd csak az az 1928–29 fordulóján keletkezett freiburgi előadás hoz, amelyet Heidegger – immár Husserl kinevezett utódjaként – „Bevezetés a filozófiába” címmel tart meg. Első ízben hangzik el ebben az előadásban a kijelentés: „A filozófia nem tudomány [...]”.⁴² Heidegger nyomban hozzáteszi ugyan, hogy a filozófia nem kevesebb, hanem inkább több, mint tudomány, már csak azért is, mert forrása és szülőhelye valamennyi tudománynak. Így is nyilvánvaló azonban a filozófia mint szigorú tudomány husserli elképzelésétől való eltávolodás. Ez már előre jelzi, hogy Heidegger megkísérli majd összekapcsolni a filozófiát a világnézettel.

Vajon mi szól egy ilyen kísérlet mellett? Talán arra gondolhatnánk, hogy egy olyan felismerés készíti erre a próbálkozásra Heideggert, amelyet az 1928–29 fordulóján tartott freiburgi előadásban így fogalmaz meg: „Elvi okoknál fogva egyikünk tudományos munkája

³⁷ HEIDEGGER 1975, 3.

³⁸ HEIDEGGER 1975, 13.

³⁹ HEIDEGGER 1975, 16.

⁴⁰ HEIDEGGER 1990, 22.

⁴¹ HEIDEGGER 1990, 22.

⁴² HEIDEGGER 1996, 14.

mindig helyettesíthető marad a másikunkéval; az egyikünk által tett tudományos felfedezésekhez a másikunk is eljuthatott volna. A filozófiában sohasem ez a helyzet; itt mindegyikünk önmagában valóan egész és egyszeri. Ezért a filozofálás csak akkor válik elevenné és hatékonná, ha ez a filozofálás a másokkal [értsd: más filozófusokkal] való érintkezés hatására a maga eredetiségében és önállóságában felébred bennünk, és ebben az értelemben megismétlődik.⁴³ Heidegger e helyütt felfigyel arra, hogy a filozofálás szorosabban kapcsolódik össze a filozófus egyszeri és megismételhetetlen lényével, mint a tudományos tevékenység a tudóséval. Ezzel függ össze, hogy, amint már Hegel állította: „Minden filozófia önmagában befejezett, és – akárcsak a műalkotás – magában hordozza a totalitást.”⁴⁴ Heidegger szerint ez a legkevésbé sem teszi ugyan történelemfelettivé a filozofálást, de a filozófia történetiségének sajátos jelleget ad. Az idézett sorokban az ismétlés fogalma, amelyet jól ismerünk a *Lét és idő* lapjairól is, a filozófiának ezt a sajátos történetiségét hivatott közelebbről megvilágítani. Az ismétlés azonban a *Lét és idő* tanúsága szerint olyan történetiséget alapoz meg, amely mindenkor személyes döntésben gyökerezik, és az adott kor személyesen érzékelt feladataiból táplálkozik. Husserl szemében azonban éppen ez a személyes jelleg, a gondolkodó véges életösszefüggésétől való elválaszthatatlanság a világnézeti filozófia legfőbb jellemzője. Felmerül tehát a kérdés, hogy vajon a filozófus egyszeri és megismételhetetlen lényétől való elválaszthatatlanság nem teszi-e a filozófiát eleve világnézeti jellegűvé.

A válasz azonban végül is tagadó. A gondolkodó véges életösszefüggése főképp az egyes filozófiákban relevánsnak számító problémák kiválasztására van hatással. Érthető módon minden gondolkodó feladatának tekinti, hogy az általa egy élet munkájával felismert problémák között összefüggést teremtsen. E törekvés eredménye többnyire elválaszthatatlan a gondolkodó egyszeri és megismételhetetlen lényétől és korának általa érzékelt feladataitól. A világnézettel való hasonlóság ezen a ponton nyilvánvaló. A kérdést azonban mégiscsak az dönti el, hogy a gondolkodó által tárgyalt problé-

⁴³ HEIDEGGER 1996, 226.

⁴⁴ HEGEL 1972, 12.

mák egyszersmind egy olyan összefüggésbe is beleilleszkedhetnek, amelyet a filozofálás mint átfogó – avagy Husserl szavával: végtelesen – feladat jelöl ki.

Nem ebben keresendő tehát annak oka, Heidegger filozófia és világnézet kapcsolatát most új megvilágításban szemléli. Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az 1928–29-es téli szemeszterben tartott előadás szövege éppoly kevésbé tűzi ki a filozófia elé a világnézetalkotás feladatát, akárcsak az 1920-as évek korábbi előadásai.⁴⁵

A változás inkább azzal függ össze, hogy Heidegger ez idő tájt a fundamentálonológiai látásmódot egy új megközelítéssel igyekszik kiegészíteni, amelyet az utolsó marburgi előadásban „metontológia”-ként jelöl meg. Ezekben az években gyakran megfogalmazódik az a gondolat, hogy a metafizika egyrészt *a létezőt mint létezőt* vizsgálja, másrészt viszont *a létezőt a maga egészében* taglalja. Az első feladat a lét kérdését veti fel; erre a kérdésre igyekszik Heidegger választ adni a fundamentálonológia kidolgozásával. A második feladat ezzel szemben annak tisztázását kívánja meg, hogy milyen hely illeti meg a létezők főbb fajtaát a *világ egészében*; ez a feladat hárul az utolsó marburgi előadás szerint a metontológiára. Heidegger világosan látja, hogy a fundamentálonológia egy ponton szükségképpen átmegy, átfordul avagy „átcsap” metontológiába. A „metontológia” kifejezés erre a hirtelen átcsapásra (görögül: *metabolé*-ra) utal; elhangzik ebben az összefüggésben egyébként a „fordulat” (*Kehre*) szó is.

Feltevésem szerint elsősorban metontológiai jelentősége van annak a változásnak is, amely az 1928–29-es előadásban filozófia és világnézet viszonyát érinti. Heidegger arra a belátásra jut, hogy a filozofálás eleve egy meghatározott világnézet hordozója. Ez azzal függ össze, hogy a filozófia történelmi létezésének kezdetén úgyszólván kitépi magát a mitikus gondolkodás kötelékeiből. A mitikus gondolkodás, amelyet Heidegger Ernst Cassirerre támaszkodva elemez,⁴⁶ a maga részéről feltételezi az ember világban való létének és más létezőkhöz való viszonyának egy meghatározott módját. Heidegger

⁴⁵ HEIDEGGER 1996, 354. sk.

⁴⁶ Lásd ehhez HEIDEGGER 1991, 255–270.

azt a beállítottságot, amely eredendően a mitikus gondolkodásra jellemző, de minden vallásos hitben megőrződik, a „védelem” avagy „védettség” (*Bergung, Geborgenheit*) igényével jellemzi. A filozofálás szerinte eleve szakítást jelent ezzel a törekvéssel. Ezért a filozófia megszületésével az ember világban való léte és más létezőkhöz való viszonya gyökeresen megváltozik. Úgy is fogalmazhatnánk: *egy új metontológiai alapállás jön létre*. Első ízben teszi lehetővé ez az alapállás a *tudományt*,⁴⁷ amelynek a mitikus gondolkodás nem adott teret.⁴⁸ Ennek következtében azonban a filozofálás mint olyan maga is világnézet hordozójává válik: mégpedig egy olyan világnézet hordozójává, amelynek tétje nem az ember védettsége, hanem az a „tartás” (*Haltung*), amelyre az ember a világban szert tehet.

Itt érthetjük meg, hogy miért is állítja Heidegger: csupán a metontológia keretei között válik felvethetővé „az etika kérdése”.⁴⁹ Az etika ebben a szóhasználatban nyilvánvalóan nem az erkölcsnek vagy morálnak nevezett társadalmi szabályrendszer elmélete, hanem olyan elmélkedés, amely a világban való gondolkodói tartás kialakításának lehetőségeire irányul. Enélkül pedig – amint Heidegger világosan látja – nincs valódi filozófia.

Világosan kell látnunk, hogy ez a felfogás a filozófiát *léteben*, nem pedig *tartalmi irányultságában* kapcsolja össze a világnézettel. Ezért nem összeegyeztethetetlen azzal a Husserltől származó és Heidegger által is ismételten hangsúlyozott belátással, hogy a filozófiának a legkevésbé sem feladata a világnézetalkotás. Ártalmatlanná tehetjük a „világnézet” szó használatában mutatkozó kétértelműséget, ha hozzátesszük, hogy a filozófia csak annyiban világnézet, amennyiben egy meghatározott *metontológiai alapállást* feltételez.

Nem túlzás azt állítani, hogy a metontológia a fundamentálon-tológiánál is fundamentálisabbnak bizonyul. A fundamentálon-tológia ugyanis a létmegértés faktumára alapozódik; ez a faktum azonban a maga részéről feltételezi „a jelenvaló lét tényleges egzisztenciáját”, sőt ennek közvetítésével egyszersmind „a természet tényleges meglétét [*Vorhandensein*]” is. Mindebből Heidegger gyökeres

⁴⁷ HEIDEGGER 1996, 370.

⁴⁸ HEIDEGGER 1996, 362.: „Das mythische Dasein hat keine Wissenschaft [...]”

⁴⁹ HEIDEGGER 1978, 199.

következtetést von le: „Épp a radikálisan felvetett létprobléma horizontján mutatkozik meg, hogy mindez csak akkor válik láthatóvá és létként érthetővé, ha a létezőnek egy lehetséges totalitása már jelenvaló.”⁵⁰ A létező eme lehetséges totalitásának megragadása és további tagolása azonban a metontológia feladata, amely éppen ezért végső soron nem csekélyebb dologra hivatott, mint hogy felmutassa a fundamentálonológia faktikus fundamentumát.

Érdekes párhuzam mutatkozik itt Husserllel, akiben az 1920-as év folyamán egy olyan fenomenológiai metafizika alapeszméje körvonalazódik, amely a heideggeri metontológiához hasonlóan „az esetleges ténylegességet” (*zufällige Faktizität*) állítja megfontolásainak középpontjába. Ez az alapeszme világosan megfogalmazódik a *Karteziánus meditációk* utolsó oldalain,⁵¹ majd még határozottabb alakot ölt az 1930-as évek kutatási kézírataiban, amelyek különféle „őstényeket” tematizálnak.⁵² A metontológiával való párhuzam azon alapszik, hogy a metafizikai megfontolások végső célja mind Husserlnél, mind pedig Heideggernél bizonyos alapvető *tények* avagy *faktumok* egymáshoz való viszonyának tisztázása. E párhuzam felveti egyszersmind azt a kérdést is, hogy miként tekint a filozófia mint szigorú tudomány eszméjére Husserl élete utolsó időszakában.

Egyik híres feljegyzésében, amely a *Krízis*-könyv XXVIII. számú mellékleteként jelent meg, ezt olvashatjuk: „*Filozófia mint tudomány*, mint komoly, szigorú, sőt apodiktikusan szigorú tudomány – az álom véget ért.”⁵³ Husserl itt – a szónak egy bizonyos értelmében – kétségkívül legfőbb törekvésének kudarcára utal. Ne gondoljuk azonban, hogy elméletileg tarthatatlannak kívánná minősíteni a filozófia mint szigorú tudomány elképzelését. Gadamer már a hatvanas évek elején felemelte a szavát minden effajta értelmezés ellen. Ne feledkezzünk meg róla, hogy az idézett sorok a kézíratos feljegyzésben idézőjelek között szerepelnek. Husserl csupán abban a – végső soron külsődleges – értelemben utal legfőbb törekvésének kudarcára, hogy korának uralkodó tendenciája e törekvés

⁵⁰ HEIDEGGER 1978, 199.

⁵¹ HUSSERL 1987, különösen 142 és 160.

⁵² HUSSERL 1973, Text Nr. 22, főként 385. sk.; továbbá: Text Nr. 21, főként 371.; valamint: Text Nr. 22, 381.

⁵³ HUSSERL 1998, II. kötet, 249.

ellen hat, és megakadályozza annak érvényesülését. „Egy hatalmas és egyre növekvő áramlat, a vallási hitetlenség és a tudományosságról lemondó filozófia áramlata árasztja el az európai emberiséget”⁵⁴ – hangzik Husserl kordiagnózisa. Hogy a filozófia mint szigorú tudomány álma véget ért, az csupán e kordiagnózis más megfogalmazása: azok véleménye, akik a kor uralkodó tendenciájának hatása alá kerültek. Husserl szemében ezt a kordiagnózist feltehetőleg csak még nyilvánvalóbbá teszi az a meggyőződés, hogy legtehetségesebb tanítványai – köztük is elsősorban Heidegger – a jelek szerint immár végleg elfordultak a fenomenológiától. Erre a helyzetre azonban Husserl nem azzal reagál, hogy feladja eredeti elképzelését, hanem azzal, hogy ezt az elképzelést újfajta vizsgálódásokkal igyekszik alátámasztani: *történelmi szemlélődésbe* mélyed, abban a reményben, hogy „létezik a praktikus lehetőségeknek és szükség-szerűségeknek olyan evidenciája, mely kívülről nézve kudarcnak látszik s mindent egybevetve valóban az is, mégis: tökéletlen, egyoldalú, részleges siker evidenciája, ámde e kudarcban is sikeré”.⁵⁵

Utólag visszatekintve arra a Diltheytől Husserlig és Heideggerig terjedő időszakra, amelyben filozófia és világnézet viszonyának kérdése középpontban állt, magunk sem tehetünk egyebet, mint hogy a „tökéletlen, egyoldalú, részleges siker evidenciája” után nyomozunk. Azt láthatjuk, hogy a totális világnézetek romjain és a tetszőlegesség önkénye ellenére is mindeddig fennmaradtak olyan filozófiai kezdeményezések, amelyek létükben ugyan világnézet hordozói, ámde tartalmi síkon elutasítják maguktól a világnézet-alkotás célkitűzését. Ma is e kezdeményezések közé tartozik a fenomenológia, amely időközben francia és más országokbeli tapasztalatokkal is bővült, és amelyhez késői korszakában bizonyos értelemben Heidegger is megpróbált visszatérni. Ha ma úgy ítéljük meg, hogy félrevezető e nekiindulások megjelölésére a „szigorú tudomány” terminusát alkalmazni, akkor ennek nem az az oka, mintha a „tudományos filozófiával” szemben a „világnézeti filozófiát” részesítenénk előnyben, hanem csupán az a felismerés, hogy a filozófiát és a tudományt egyáltalán lehetővé tevő beállítottság a körbenforgás

⁵⁴ HUSSERL 1998, II. kötet, 250.

⁵⁵ HUSSERL 1998, 251.

veszélye nélkül nem nevezhető tudományosnak. Fenti megfontolásainkból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy e beállítottság létrejöttét a *metontológiai alapállás síkján* kell megragadnunk. Ezzel egyszersmind új feladat áll előttünk, amelyet azonban e helyütt már éppen csak megjelölni van módunk: az előzőekből az következik, hogy az esetleges fakticitás fenomenológiai metafizikájának keretei között kell számot adnunk arról a történésről, amely a metontológiai alapállás megváltozásához vezetett.

Irodalom

- ADORNO, Theodor W. 1994. *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- CANTOR, Georg 1962a. Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten (1887–88). In von E. Zermelo (Hrsg.), *Gesammelte Abhandlungen*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung. (Reprographischer Nachdruck der Erstausgabe von 1932.)
- CANTOR, Georg 1962b. Über die verschiedenen Standpunkte in Bezug auf das aktuelle Unendliche (1885). In von E. Zermelo (Hrsg.), *Gesammelte Abhandlungen*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung. (Reprographischer Nachdruck der Erstausgabe von 1932.)
- DILTHEY, Wilhelm 1924. Das Wesen der Philosophie (1907). In *Gesammelte Werke*, Bd. V, Leipzig: Teubner.
- FEHÉR M. István 2002. Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében. In Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest: Atlantisz.
- HEGEL, G. W. F. 1970. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, 16. kötet. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. 1972. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In *Jenaer Schriften*. Berlin: Akademie-Verlag.
- HEIDEGGER, Martin 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe*, Bd. 24. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*. *Gesamtausgabe*, Bd. 26. Hrsg. von K. Held. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin, 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe*, Bd. 20. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

- HEIDEGGER, Martin 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe*, Bd. 56/57. Hrsg. von Bernd Heimbüchel. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe*, Bd. 65. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1991. Besprechung von Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*. 2. Teil. *Das mythische Denken* (1925). In Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe*, Bd. 3. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann. 255–270.
- HEIDEGGER, Martin 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe*, Bd. 17. Hrsg.: F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1996. *Einleitung in die Philosophie*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29. *Gesamtausgabe*, Bd. 27. Hrsg. von O. Saame und Ina Saame-Speidel. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HUSSERL, Edmund 1972. *Válogatott tanulmányok*. Szerk.: Vajda Mihály. Budapest: Gondolat.
- HUSSERL, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil: 1929–1935. *Husserliana*, vol. XV. Hrsg. von I. Kern. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Bd. I. *Husserliana*, Bd. III/1. Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1987. *Cartesianische Meditationen*. Hrsg. von E. Ströker. Hamburg: Meiner.
- HUSSERL, Edmund 1993. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß (1934–1937)*. *Husserliana*, Bd. XXIX. Hrsg. von Reinhold N. Smid. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- HUSSERL, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Ford. Berényi Gábor és Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- HUSSERL, Edmund 2002. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband, Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. *Husserliana*, Bd. XX/1. Hrsg. von U. Melle. Dordrecht / Boston / London: Kluwer.
- JAMES, William 2003. *Essays in Radical Empiricism*. Mineola, New York: Dover Publications.
- KIERKEGAARD Sören 1998. *A keresztény hit iskolája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz.
- SCHELLING, F. W. J. 1859. *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie. Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. II. Abteilung, 1. Bd. Stuttgart und Augsburg: Cotta.
- NIETZSCHE, Friedrich 1993. *Die Geburt der Tragödie*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- WHITE, Hayden 1973. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.

Weiss János

A filozófia transzcendentálfilozófiai megközelítésben

Munkácsy tanár úr óráinak legendája volt, sokan mesélnek és mesélhetnek róla. Az órák egyik legalapvetőbb vonását Miklós Tamás az életrajz-interjúban a következőképpen foglalta össze: „Az volt az érzésünk, hogy [...] bárhonnán el tudsz indulni. Tehát, hogy nem úgy rendszerszerű az előadásmód, hogy a gondolat akkor bontakozna csak ki, ha előbb a szótárat, struktúrát, egy bizonyos logikai metódust, vagyis kulcsot adsz a hallgatónak, hanem hogy tulajdonképpen bármelyik pillanat megkezdí a gondolatot, tehát egy bárhonnán legördülő, legombolyodó gondolatmenetről van szó.”¹ Ezt a tanár úr visszatekintve rögtön megerősítette: „Ezt egyszer igyekeztem is megfogalmazni, mégpedig azoknak a Pollack Mihály téri összejöveteleknek egyikén, amikor a filozófiatörténet-írás módszertanáról beszélgettünk. Azt hiszem, ott voltatok ...”² (Boros Gábor közbeszúrása szerint ezen a beszélgetésen Wolfgang Röd is részt vett, aki ebben az időben már Magyarországon is a filozófiatörténet-írás elismert klasszikusának számított.) „Azt mondtam – folytatta Munkácsy tanár úr – hogy egy rendszert bármely szögletéből meg lehet közelíteni. Sőt nincs is más út, mód. Mert abban a pillanatban hangsúlyokat teszel ide vagy oda, és az már valamilyen értelemben a szubjektív látásmód relatív önkényének a megnyilvánulása. De vegyük tudomásul, hogy ha egy igazi rendszerről van szó, akkor, hogy Descartes híres fahasonlatára utaljak, az egyik ág csücskéből kiindulva is tudnom kell rekonstruálni a gyökereig a

¹ A margók előadója voltam. Boros Gábor és Miklós Tamás beszélgetése Munkácsy Gyulával. In SCHMAL 2002, 31.

² Uo. – Én azt hiszem, nem voltam ott, pedig ebben az időben aligha volt téma, ami ennél jobban érdekelt volna. (A beszélgetés talán 1986/87-ben lehetett.) Ekkor már lezárult a „polgári gondolkodók” című monográfia-sorozat, és kezdtek megjelenni az első nagy ívű, a filozófiatörténet-írás lehetséges stratégiáit elemző dolgozatok.

rendszer.” Morzsolgatom magamban ezt az idézetet, több olyan aspektusa is van, amelyről – ahogy Derrida mondaná – hosszú-hosszú könyveket lehetne írni. (1) Először is világos, hogy a nyolcvanas évek második felében a magyar (vagy inkább magyarországi) filozófia középpontjában a filozófiatörténet művelése állt, így érthető, ha ennek metodológiai szabályai, lehetséges eljárásmodjai iránt megnőtt az érdeklődés. Ez az érdeklődés már a Lukács-iskola működésében is elementáris jelentőségű volt, annak száműzetése után pedig az egyetlen kutatásra érdemes témaként maradt vissza. Munkácsy Gyula ezt képviselte a hatvanas évektől, és a hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elejétől jöttek a fiatalok. Ma már persze könnyű kimondani, mindez alapvetően a marxizmus hegemoniájának megkérdőjelezésére irányult. (2) A filozófiatörténet-írásnak nincs marxista módszere, mindenképpen kívánatos a kiindulópontok és a perspektívák pluralitása. A hatvanas-hetvenes évekbeli hivatalos filozófiatörténet-írás a marxi koncepció néhány centrális elemével szembesítette a filozófiatörténet jelentős és kevésbé jelentős gondolkodóit. Észrevették-e a termelés jelentőségét az emberi életben, hogyan vélekedtek a materializmus kérdéséről stb. stb.? (Csak meg kell nézni Szigeti József filozófiatörténeti tanulmányait, vagy Mátyás Antal a modern „polgári” közgazdaságtan-történetéről írt könyvét, pontosabban annak régebbi kiadásait.) Vagyis azt mondhatnánk, hogy nincs értelme *semmiféle* teleologikus filozófiatörténet-írásnak. (3) Végül azt lehet látni, hogy a leírás elvét Munkácsy tanár úr kedvenc szerzőjétől, Descartes-tól veszi át. De éppen ezt nem vártuk volna Descartes-tól, aki – még enyhén szólva is – erősen szimpatizált a szigorú deduktív kifejtésekkel. „Meg kell jegyezni [...], hogy a dolgokra vonatkozó tapasztalatok gyakran tévesek, a dedukció ellenben, vagyis egy dolognak tiszta levezetése egy másikból, mellőzhető ugyan, ha nem látszik szükségesnek, de sohasem hajtható végre rosszul, még az okoskodáshoz legkevesebbé szokott értelem által sem.”³ Ez a furcsa Descartes-utalás véleményem szerint úgy értelmezhető, hogy adott esetben egy filozófust *önmagá ellenében* kell olvasnunk, vagyis szembe kell szállnunk a megszkott, általánosan elfogadott, sematizált olvasatokkal. Ez garantál-

³ DESCARTES 1980, 100.

ja az újabb és újabb értelmezések kreativitását. Ez a beállítottság természetesen elementárisan megkérdőjelezte a filozófiatörténet pártállami kanonizálását.⁴ – Egy képzeletbeli, a magyar filozófiával foglalkozó (fiatal vagy középkorú) eszmetörténész talán azt állíthatná, hogy az ily módon összefoglalt beállítottság a hetvenes évek végétől a rendszerváltozásig a magyar szellemi életben alapvető szerepet játszott, utána azonban gyorsan aktualitását veszítette. Én azonban ezt nem így gondolom. (1') Meglehet, van némi igazság abban, hogy a filozófiatörténet egyértelmű előtérbe kerülése egy olyan historizálási folyamat volt, amely bizonyos értelemben leképpezte a filozófia társadalmi realitástól való elfordulását. De ennek a másik oldala a filozófia professzionalizálódása volt. Csak így volt lehetséges, hogy a rendszerváltozáskor már létezett egy olyan fiatal filozófusgeneráció, amelynek műveltsége ugyan sok tekintetben túlspecializált volt, de mégis pillanatok alatt képes volt bekapcsolódni a nemzetközi diskurzusba. (2') Az a gondolat, hogy a filozófiatörténet-írásnak nincs kitüntetett perspektívája, ugyan a relativizmus felé mutat, de nem vezet parttalan relativizmushoz. A megálapítás fonákján ugyanis ott húzódik a „produktív perspektívák” kérdése.⁵ Hogyan lehet megtalálni az ilyen perspektívákat? Ezt nem lehet tanítani, de Munkácsy tanár úr órái állandó példát mutattak rá. (3') A produktív perspektívák keresésében pedig el lehet menni akár addig is, hogy a szerző önértelmezéseit is felfüggesztjük, sőt, a szerzőt szembe lehet állítani önmagával is. De *külsődlegetesen* kikérdezni sohasem szabad. Ez ugyanis azt sugallná, hogy az értelmező okosabb az értelmezettnél; az önhitt marxisták (és valószínűleg csak ők) erről persze meg voltak győződve. A filozófiatörténész alázatossága így mindenképpen meglepte őket.

* * *

⁴Gondoljunk csak bele, minden egyetemistának tanulnia kellett valamennyi filozófiát, ezen kívül a filozófia szerepelt a pártoktatásban: mindenki hallott Descartes-ról, miközben hiányoztak a filozófiai szövegek olvasására vonatkozó legelemibb készségek is.

⁵Erre jó példa lenne Wolfgang Röd monográfiája a kritikai filozófiáról. „Inkább az a szándékom, hogy a szokásostól eltérő úton próbáljak közelebb kerülni a kritikai, s kivált a kanti filozófia magvához.” Lásd: RÖD 1998, 7.

Az alábbiakban a kanti életműből szeretnék kiemelni egy általában kevés figyelemre méltatott perspektívát, és ebből kiindulva szeretnék egy pillantást vetni a kanti filozófia, sőt a német idealizmus történetének egészére. A perspektívát Kant *A fakultások vitája* című művéből szeretném kihámozni. Ez a mű különböző dolgozatokat tartalmaz, amelyekről maga Kant így írt: „Ez összefoglaló címmel: *A fakultások vitája*, három olyan tanulmány jelenik meg most, melyet más-más szándékkal s más-más időpontban vetettem papírra, ám amely tanulmányok mégis alkalmasak voltak arra, hogy őket egyetlen mű rendszeres egységébe fűzzék [...]”⁶ Erre az összefűzésre 1798-ban került sor, jó fél évtizeddel Kant halála előtt. Az összefűzött mű nyitómondata a kanti szövegtörzs egyik legnehezebben értelmezhető passzusa: „Korántsem volt ostoba ötlet attól, akiben először fogamzott meg a gondolat – s azt nyilvánosan kivitelre ajánlotta –, hogy a tudományosság egész foglalata [...] a munkákat megosztva, mintegy *gyárszerűleg* volna kezelendő, ahol is ahány tudomány szak, azok letéteményeseként annyi nyilvános tanár, *professzor* alkalmaztatnék, akik egyfajta egyetemnek [...] nevezett tudós közösséget alkotnának, melynek autonómiája volna [...] s amely egyetemnek ennél fogva jogában állna, hogy *fakultásai* útján [...] az alsóbb iskolákból magasabbra lépni törekvő tanítványokat vegyen föl [...]”⁷ Kant – bármilyen furcsa is legyen – az egyetem meghatározásáról beszél, annak leglényegesebb elemét gyűjti egybe. A meghatározás lényegét úgy is összefoglalhatjuk, hogy az egyetem a tudományosság „foglatának” gyárszerű működtetése. De nézzük a német terminológiát: a tudományosság helyén a *Gelehrsamkeit* áll, amit én szívesebben fordítanék „olvasottságnak” vagy egy kicsit elmozdított értelemben akár „műveltségnek” is. (Eközben hivatkozhatunk a következő régi közmondásra: „Gelehrsamkeit ist eine gute Saat, bringt aber Frucht erst spat.”⁸) Némileg más jelentést ad a szónak az éppen a kanti mű idején született *Adelung-Wörterbuch*: (1) „A képesség és a készség arra vonatkozóan, hogy valamit tanuljunk, vagy a kedéllyel megragadjunk.” (2) „Az alapos ismerete sok, egymással összekötött hasznos igaz-

⁶ KANT 1997, 345.

⁷ I. m. 347–348.

⁸ *Deutscher Sprichwörter-Lexikon* 2008, I. kötet, 1531.

ságnak.”⁹ A kifejezés mindkét aspektusa ma elavultnak tűnik: az első jelentését ma talán az intelligenciával, a másodikat a tudománnyal vagy a tudományossággal jelöljük. Latin megfelelője a *doctrina*, amely a tanításon és tanuláson keresztül megszerzett tudományos ismeretek összességét jelöli.¹⁰ Kant is használta a kifejezést a *Die Metaphysik der Sitten* című könyvében: egyszer a *Wissenslehre*-ről mondja, hogy *doctrina scientiae*, egyszer pedig a *Tugendlehre*-ről, hogy *doctrina officiorum virtutis*. Be kell látnunk, hogy a szó pontos jelentését ezen az etimológiai kitérőn keresztül nem sikerült megragadnunk, ezért vissza kell térnünk a kanti használatához. Először is észrevehetjük, hogy Kantnak jó oka van arra, hogy a régiebb kifejezést használja, mert igazából a *hagyományos* egyetem szerkezetét akarja leírni. Tulajdonképpen a *Gelehrsamkeit* összessége az egyetem, pontosabban ennek „gyárszerű” (fabrikenmäßig) működtetése. Ezen a ponton hosszú fejtegetéseket kellene beiktatnunk az újkori filozófia „mechanizmus” fogalmáról, az órahasonlat kitüntetett szerepéről az újkor gondolkodásában. Mindehelyett csak egy valamire szeretném felhívni a figyelmet: Kantnál a gyárszerűség az *intézmény* alapvető jellegzetessége. A *fakultások vitája* alapvetően a tudományokkal mint intézményekkel foglalkozik. Steffen Dietzsch így értelmezte e kis könyv alapgondolatát: „Az ész nem végződhet a könyvben (és a könyvtárakban), hanem sokkal inkább intézmény-képesnek kell lennie – ezzel a vezérlő eszmével teljesítette ki Kant [...] a maga felvilágosodáskonceptióját [...]”.¹¹ Az intézményesedést Dietzsch az ész gyakorlatba való átcsapásaként olvasta, és ezzel Kant könyvét a marxizmus előfutárává tette. A könyv azonban ennek éppen az ellenkezőjéről szól. De először arra figyeljünk fel, hogy az egyetem létrejöttét, a tudományok intézményesedését Kant a hobbesi társadalmi szerződés mintájára írja le. Az egész konstituálódásáról van szó; és az egész mindig egyfajta intézményesítéssel jön létre, miközben maga mindig mechanikus szerkezetű. (Kant használ is számos hobbesi terminust: beszél az emberi természetről, szerződésről, természeti állapotról stb.) De most a könyv alapgondolatát próbálom rekonstruálni: az egyetem

⁹ ADELUNG 2008, II. kötet, 530.

¹⁰ Cicero írja: „Doctrina Graecia nos et omni litterarum genere superabat [...]”.

¹¹ DIETZSCH 1992, 125.

nem egyszerűen intézményes keretbe foglalja a meglévő tudományok rendszerét. Sokkal inkább arról van szó, hogy az egyetem a tudományokat hasznosságuk alapján definiálja: a „hasznos” tudást nyújtó fakultásokat nevezi Kant felsőbb fakultásoknak. „Bevett szokás szerint a fakultásokat két osztályba foglalják, a három magasabb s egyetlen alsóbb fakultásba. E fölosztás és elnevezés felől láthatólag nem a tudósi rendet, hanem a kormányzatot kérdezték.”¹² A felsőbb fakultások tanárait Kant a „tudományosság hivatalnokainak vagy iparosainak” nevezi („Geschäftsleute und Werkkundige der Gelehrsamkeit”). „Merthogy a kormány eszközeiként [...] törvény biztosította befolyásuk van a közönségre [...]”.¹³ A kormányzat az egyetemen keresztül a tudományokat a hasznosság szolgálatába állítja, pontosabban így jönnek létre a felsőbb fakultások. Ennek a szolgálatbaállításnak azonban van egy messze ható következménye: a tudományok elvesztik belső szabadságukat; egy hatalmi gépezet szolgálatába kerülnek, és ez a belső struktúrájukat is átalakítja. „A leginkább azonban az iránt érdeklődik a kormányzat, aminek segítségével a nép fölött a legerősebb és legtartósabb befolyásra tehet szert [...]. Ezért fönntartja magának a jogot, hogy saját kezűleg szentesítse a magasabb fakultások tanait [...]”.¹⁴ Teljes analógiában a hobbesi koncepcióval, a szerződéskötés, vagyis az intézményesedés legfontosabb következménye a szabadság elvesztése. Csakhogy ami Hobbesnál az individuumokra vonatkozik, az Kantnál magukra a tudományokra tartozik. A szabadság ebben az esetben egyszerűen az autonómiát jelenti, a belső önmeghatározás képességét és lehetőségét. A hobbesi konstrukciótól azonban Kant egy döntő vonatkozásban eltér: a szabadság, a szabad tudomány nem teljesen tűnik el az egyetemekről, hanem az alsóbb fakultásba szorul le. Az alsóbb fakultásba így az a tudomány tartozik, melynek szabadsága (vagyis autonómiája) nem sérthető meg. „Igcensak kívánatos, hogy az egyetem tudós közösségéhez egy olyan fakultás is hozzá tartozzék, melynek [...] szabadságában áll nem ugyan a parancsolás, ám, hogy mindent megítéljen, aminek csak a tudomány, azaz az

¹² KANT 1997, 349.

¹³ I. m. 348.

¹⁴ I. m. 349.

igazság érdekéhez köze van [...].¹⁵ Rögtön lehet látni, hogy a felsőbb és az alsóbb fakultások választóvonalára az intézményesedés és a szabadság megőrzése között húzódik. Kant azt sugallja, hogy a filozófia az egyetem kialakulása óta, vagyis a tudományok állami szolgálatba állítása óta alapvetően fenyegetett. (Most még egyszer visszatérhetünk a *Gelehrsamkeit* jelentésére: Kant egy olyan terminust akart bevezetni, amely a tudományokat a szabadságra vonatkoztatottságuk nélkül ragadja meg, vagyis a *Gelehrsamkeit* mind az állami szolgálatba állított, mind az autonóm tudományokat magába foglalja.) Miután Kant így módosította a hobbessi szerződéskonceptiót, természetesen felmerül a kérdés: hogyan lehetséges az, hogy a filozófia az egyetemi üzemben is képes megtalálni a maga helyét? Az egész elemzésnek van egy normatív karaktere: Kant sokkal inkább abból indul ki, hogy a filozófia azáltal válik veszélyeztetetté, hogy az állam a maga szolgálatába állítja a tudományokat. A filozófia szükségessége mellett alapvető érv az, hogy elsődlegesen nem a filozófiát, hanem a többi tudományt fenyegeti veszély: a szolgálatbaállítás ugyanis az ő tudományosságukat fenyegeti. A szolgálatbaállítás mellett ugyanis a *Gelehrsamkeit* másik fontos aspektusa a megítélés, vagyis a *kritika*. „Mert ily fakultás híján az igazság (kárára a kormányzatnak is) soha nem kerülne napvilágra [...]”.¹⁶ A kormányzatnak ezért legalábbis meg kell tűrnie a filozófiát; vagyis a filozófiának van egy bizonyos *áttételes* „haszna”. „Az ész természete szerint szabad, s hogy mit tartson igaznak, abban nem fogad el parancsokat (nem fogad el semmiféle *credét credo* helyett).”¹⁷ Azt is mondhatnánk, hogy a modern (intézményesített) tudományokat egy feszültségteli viszony jellemzi: az egyik oldalon áll a szolgálatbaállítás, a másikon pedig az ész érdeke. A tudományok így tulajdonképpen az állam és a filozófia közötti térben helyezkednek el. Felmerül a kérdés, hogy miért ne lokalizálhatnánk a filozófiát valahol az egyetemen kívül? A kérdés zavarba ejtő, mert Kant mintegy magától értetődőnek tekintti, hogy modern körülmények között a tudományok számára az egyetemen kívül nincs más hely. (Történetileg persze azt mondhatnánk, hogy a filozófia éppen

¹⁵ I. m. 350.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

ebben az időben hódította meg magának az egyetemen kívüli szélesebb nyilvánosságot. De azt is tudjuk, hogy Kantnak ezzel szemben voltak bizonyos fenntartásai; szerinte ez egyfajta popularizált filozófia kialakulásához vezet, amely ebben az időben már meglehetősen kétes hírnévnek örvendett.) A filozófiát – melynek jellemzésére fent már óvatosan bevezettem a „kritika” vagy a „kritikai” szót – Kant most egyértelműen a felvilágosodás programjához köti. Normatív szempontból ez azt jelenti, hogy ebben a kényes szituációban a filozófiának csak úgy van esélye a fennmaradásra, ha képes *kritikaivá* válni, ami persze a közvetlen hasznosságon való kívülállása miatt állandó feszültségeket generál az állammal. „Mármost az ész ama tehetségünk, hogy autonóm mód, azaz szabadon [...] ítélnünk. A filozófiai fakultást tehát, merthogy jól kell állnia a tanok igazságáért, melyeket elfogadni vagy legalábbis elismerni gondol, szabadnak és csupán az ész, nem pedig a kormányzat törvényhozása alá tartozónak kell elgondolnunk.”¹⁸ Némileg sajátos a kanti érvelés ebben a tekintetben: a kifejtésben sok az ismétlődés és az önismétlő elem, az egésznek így van egyfajta sulykolási karaktere. „Ám az egyetemen ilyen ügyosztályt (Department) is kell alapítani, azaz kell lennie filozófiai fakultásnak is. A három magasabb fakultás tekintetében ő az ellenőrzésükre szolgál, s épp azért lehet hasznukra, mert az *igazságon* múlik minden [...]”.¹⁹ Ez a filozófia azonban nemcsak az állami szolgálatbaállítás számára jelent kihívást, hanem a többi fakultással is permanens konfliktusban áll: „A filozófiai fakultás tehát bármely tan igazságát vizsgálatnak vetheti alá. A kormányzat nem sújthatja tilalommal anélkül, hogy saját igazi, lényegi célzata ellen ne vétene ezzel, a magasabb fakultásoknak pedig el kell tűnniük nyilvánosan előtárt ellenvetéseit és kételyeit [...]”.²⁰ A könyv így nehezen olvasható a gyakorlatba való átcsapás filozófiájaként, sokkal inkább ennek a felvilágosodás nevében kidolgozott kritikáját implikálja. Milyen szép és egyszerű lenne azt mondani, hogy a kanti koncepciónak van egy normatív magja, és ebből következően (modern körülmények között) csak a *kritikai intenciókkal* fellépő filozófia legitimálható! Így a *fakultások vitája* tu-

¹⁸ I. m. 359.

¹⁹ Uo.

²⁰ I. m. 360.

lajdonképpen a három nagy kritika utólagos önigazolásaként lenne olvasható. Ezt az egyszerű képletet első lépésben az az észrevétellel zavarhatja meg, hogy amíg *A tiszta ész kritikája* a filozófia megreformálására törekszik, addig *A fakultások vitájában* ez a megreformált filozófia mintha már készen állna. Pontosabban: mintha Kant hallgatólagosan azt követelné, hogy az ő filozófiája váljon az egyetemi filozófiává. Az egyetemi filozófiát abban az időben *Schulphilosophie*-nek nevezték; Kant korában az egyetemi tananyag az úgynevezett leibnizi-wolffi iskolafilozófia volt. (Tudjuk, hogy Kantnak magának is ezt kellett tanítania, talán a jénai egyetem volt az első, ahol ezt a filozófiát a kanti koncepcióval kezdték helyettesíteni.) Azt nagy biztonsággal megállapíthatjuk, hogy *A fakultások vitájának* létrejöttében alapvető szerepet játszott *A tiszta ész kritikájának* recepciója, filozófiatörténeti fordulópontként való megkonstruálása.²¹ Ez a beállítottság egyébként már a második kiadásához [1787] írt előszó érvelésmenetét is messzemenően meghatározta. De most ehelyett inkább az ehhez a kiadáshoz írt, Zedlitz bárónak, királyi államminiszternek címzett ajánlásra szeretnék összpontosítani: „Kegyelmes Uram! A tudományok gyarapodását előmozdítani, amennyire módunkban áll, annyit tesz, mint Excellenciád tulajdon érdekében fáradozni [...]”.²² Ezeket és hasonló mondatokat sokszor a filozófiai szolgálalkúság bizonyítékaként szokás idézni. Tény, hogy ezek a mondatok még nem adják fel a reményt a hatalommal való kommunikációra. De a fakultások vitája egyértelműen mutatja, hogy a hatalom princípiuma szerint ellenséges a filozófiával szemben, hogy ez azonban ne jelentse a filozófia halál-

²¹ Ha ez így van, akkor ez azt is jelenti, hogy Kant maga is csatlakozott a reinholdi-fichte-i filozófiához, amely a kanti filozófiának egyértelműen tudományelméleti színezetet adott. Reinhold elementárfilozófiáról, Fichte tudománytanról beszélt. Ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy Kant némileg kritikusan viszonyul ahhoz a programhoz, amelyet a kor egyik legfontosabb sajtóorgánuma, az *Allgemeine Literatur-Zeitung* képviselt. Ez a recenzíós hetilap a legkülönbözőbb szellemi termékeket a kanti koncepció fényében kívánta szemügyre venni és megítélni. A programnak azt a részét, hogy a kritikai filozófiának minden mást át kell hatnia (nemcsak a tudományokat, hanem pl. az útleírásokat, a gazdasági helyzet elemzését, sőt még a művészi alkotásokat is), Kant talán csak túlzásnak tekintette, és a hatást csak a filozófiára próbálta korlátozni. Azzal azonban, hogy mindennek nyilvános diskurzusban kell lejátszódnia és nem az egyetemeken, Kant már nem tudott egyetérteni.

²² KANT 2009, 15.

ra ítéleszt (amely egyébként legkésőbb Szókratészról kezdve folyamatosan jelen van a filozófia történetében), fel kell mutatni a filozófia bizonyos hasznosságát. Ebből kellene az uralkodóknak tanulniuk, ezt kellene elfogadniuk az uralmon lévőknek. *A tiszta ész kritikája* elején lévő ajánlás így csak *A fakultások vitája* alapján kapja meg a maga értelmét. De mindezek után sem tudunk szabadulni attól a benyomástól, hogy (éppen a filozófia vonatkozásában) *A tiszta ész kritikája* elméletalkotó stratégiája alapvetően különbözik *A fakultások vitája* megközelítésmódjától. A filozófia előkészítő-transzcendentális megközelítése helyébe a filozófiáról szóló beszédmód lép. Az első esetben a filozófia előtt helyezkedünk el: *mielőtt* dogmatikusan (vagyis tételesen) felépítenénk egy metafizikai rendszert, az észnek kritikailag meg kell vizsgálnia önnön képességeit.²³ A második esetben a filozófián túl helyezkedünk el, mintegy letekintünk a filozófiára, vagyis így egyfajta metafilozófiai koncepció jön létre. (Abban a kérdésben természetesen visszamarad némi bizonytalanság, hogy az előttünk és az alattunk lévő filozófia vajon egy és ugyanaz-e. Pontosabban, látjuk, hogy nem egészen ugyanarról van szó: a filozófia most a maga intézményesített alakjában jelenik meg, kiegészülve más tudományokkal. A metafilozófia így a tudományokról – méghozzá az intézményesített tudományokról – szóló beszédmódként jelenik meg.)

* * *

Ez az apró elmozdulás vagy perspektívaváltás nagy hatást gyakorolt az XVIII. és a XIX. század fordulójának gondolkodására. Tulajdonképpen még azt az állítást is megkockáztathatnánk, hogy a vele való szembenézés lényeges és meghatározó szerepet játszott az idealizmus (és a romantika) egész arculatának kialakulásában.

(1) Schelling kiinduló észrevétele az volt, hogy az egyetemelméleti keretek ellenére is fenn lehet tartani a filozófia előkészítő-transzcendentális megközelítését. Ő azonban nem az állam, hanem a kezdő egyetemisták perspektívájából vette szemügyre az egyetemeket. A koncepció egésze mintha a filozófia kompetenciájának kiterjeszté-

²³ KANT 2009, 43, B XXXV.

sére irányulna. A filozófia nem egyszerűen az egyik fakultás (Kant), és nem is csak az akadémiai stúdiumok egyik ága (Schelling), hanem olyan ága, amely a stúdiumokat egységbe tudja foglalni. „Az ifjú, aki az akadémiai pálya kezdetén először lép be a tudományok világába, aligha szerezhethet más benyomást, föltéve, hogy kellő érzéke és hajlama van az egész iránt, mint hogy valamilyen káosz fogadja, amelyben még semmit nem tud megkülönböztetni, vagy hogy a végtelen óceánon iránytű és vezércsillag nélkül tévelyeg.”²⁴ Az egyetem meghatározását tehát nem a társadalmi funkció (a „hasznosság”) felől kell megfogalmazni, hanem mindenekelőtt pedagógiai szempontokat kell alapul venni. Mintha a kanti filozófia az eltelt néhány évben már bevonult volna az egyetemekre. A probléma így nem is a filozófia oldalán jelenik meg, hanem az egyes tudományok oldalán, amelyek differenciálódása és specializálódása egyetlen hatalmas káosz kialakulásához vezet. „Aki [...] valamilyen meghatározott tárgynak szenteli magát, annak először meg kell ismernie az e tárgyat éltető különös szellemet, és meg kell ismernie a kiképzés módját is, mert csak ilyen módon kapcsolódhat az egész tudomány harmonikus épületéhez; meg kell ismernie tehát azt a módot is, ahogyan neki magának közelednie kell ehhez a tudományhoz, hogy ne szolgaként, hanem szabadon és ez egésznek szellemében gondolkodhassék róla.”²⁵ A filozófia így kap egy bizonyos előkészítő funkciót. Kant erről a következőket írta: „A *kritika* szükséges előmunkálat egy megalapozott metafizikához mint tudományhoz, melyet szükségképpen dogmatikailag és legnagyobb mértékben rendszeresen, tehát tudós módon (nem népszerűen) kell kifejteni [...]”.²⁶ A kritika helyébe lépő filozófia azonban nem egy leendő metafizika előkészítése, hanem általános bevezetés a tudományok tanulmányozásába. És ugyanakkor a filozófiának nem is annyira módszert kell nyújtania, mint inkább a totalitás szemléletét. A széteső tudományokhoz közeledve elementáris jelentősége van annak, hogy már előzetesen rendelkezünk a totalitás valamilyen ideális képével. A totalitás szemléletét „általában és kizárólag csak a tudományok tudományától, a filozófiától, különösen tehát csak

²⁴ SCHELLING 1985, 815.

²⁵ I. m. 816.

²⁶ KANT 2009, 44, B XXXXVI.

a filozófustól lehet elvárni, akiről elmondható, hogy különös tudomány egyszersmind az abszolút általános tudomány, aminél fogva törekvésének már eleve a megismerés totalitására kell irányulnia”.²⁷ Vagy másként fogalmazva: „Arra van tehát szükség, hogy az egyes szaktárgyra való különös képzést megelőzze a tudományok organikus egészének ismerete.”²⁸ A kérdés az: hogy állunk ezzel a totalitással a valóságban? Az eddigiek alapján az a benyomásunk, hogy Schelling maga is csatlakozik azokhoz a kordiagnosztákhoz (elsősorban Schillerhez), akik a kor lényegét a totalitás széthullásában látják. Ugyanakkor a következő hely ezt mintha korigálná: „És ez a követelmény talán sohasem volt sürgetőbb, mint napjainkban, amikor tudomány és művészet minden eleme egységbe tömörülni látszik, amikor a látszólag legtávolabb eső dolgok érintkeznek egymással, amikor bármilyen megrázkódtatás történjék is a középpontban vagy közelében, az gyorsabban és szinte közvetlenül áterjed a részekre is, amikor általánosabban, csaknem minden tárgy vonatkozásában, kialakulófélben van a szemlélet valamilyen orgánuma.”²⁹ Ezt az ellentmondást – véleményem szerint – a következőképpen oldhatjuk fel. A totalitás csak az egyetemeken hullott szét, a társadalom alapvető tendenciája viszont éppen a totalitás kialakulása. A feladat így abban áll, hogy az egyetem szerkezetét hozzáigazítsuk az általános történelmi tendenciához. „Egy ilyen kor sohasem múlhat el anélkül, hogy új világ ne születne, amely okvetlenül a semmibe temeti azokat, akik nem vállalnak tevékeny részt belőle.”³⁰ Azt lehetne mondani, hogy Schelling igazából attól tart, hogy ebben a történelmi változásban az egyetemek eltűnnek, vagy legalábbis irrelevánssá válnak. Schelling megfogalmazása azonban némileg ellentmondásos: „Kivált csak a fiatalok világának friss és romlatlan erőire bízható rá valamely nemes ügy megvalósítása és megőrzése. A részvételből senki sincs kizárva, mert bármelyik részhez nyúl is valaki, ebben benne van az általános újjászületési folyamat egyik mozzanata.”³¹ A megfogalmazás első megközelítésben mintha azt sugallná, hogy a fiatal-

²⁷ Schelling 1985, 817.

²⁸ I. m. 816.

²⁹ I. m. 817.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

ság (mégpedig az egyetemi ifjúság) fogja megvalósítani a totalitás világát. De inkább arról van szó, hogy az egyetemi ifjúságot az a veszély fenyegeti, hogy *kimarad* ebből az átalakulásból. Ezért inkább a második mondat tűnik irányadónak: „A részvételből [a történelmi átalakulásból] senki sincs [senki sem lehet] kizárva [...]”.³² Schelling ugyanakkor nem rejtí véka alá, hogy ez egyfajta kihívás a diákok számára. „Arra a kérdésre, vajon képesek lesznek-e megfelelni az ezen előadással kapcsolatos eszmémnek, vagyis, hogy eleget tesznek-e önnön céljaimnak, nem sietem el a választ [...]”.³³ Úgy tűnik, mintha a diákoknak is nyújtaniuk kellene valamit.³⁴ Azt is mondhatnánk, hogy a diákoknak el kell fogadniuk azt az előzetes orientációt, amelyet a filozófia nyújtani tud számukra. Ezt a filozófia által nyújtott tudást Schelling a következőképpen írja le: „Az önmagában feltétlen tudás eszméjéről van szó, amely teljességgel csak Egy és amelyben minden tudás is csupán Egy, annak az őstudásnak az eszméjéről, amely csupán a megjelenő ideális világ különböző fokain szerteágazván terebélyesedik a megismerés egész, mérhetetlen nagyságú fájává.”³⁵ Az önmagában feltétlen tudás Schelling saját filozófiai koncepciója, így felmerül a gyanú, hogy az előzetes orientáció esetleg egy egész filozófiai stúdiumot követelne meg.

(2) A reflexív filozófia programját a Schlegel-fivérek vázolták fel az *Athenäum-töredékek*ben. E töredékek fontos forrása így – véleményem szerint – a *fakultások vitája*, anélkül, hogy ezek a töredékek elfogadnák az egyetemelméleti kereteket. Kantnál a filozófia tulajdonképpen nem egyszerűen önmagáról, hanem önmaga intézményesített formájáról szól. A Schlegel-fivérek egyszerűen kiiktatják ezt az intézményelméleti tematikát. „Semmiféle tárgyról nem filozofálnak ritkábban, mint a filozófiáról” – olvashatjuk az első töredékben.³⁶ A filozófia sokféle tárgyról szól, de csak nagyon ritkán beszél

³² Uo.

³³ Uo.

³⁴ Aztán Schelling mintha visszariadna a diákokkal szembeni követelmények megfogalmazásától: „Inkább nyugodtan átengedem [magam] az Önök bizalmának, amellyel már más alkalmakkor is megajándékoztak, s amelynek kiérdeklésére ezúttal is törekedni fogok”. (Uo.)

³⁵ I. m. 817–818.

³⁶ SCHLEGEL 1980, 261.

önmagáról – ezért eljött annak az ideje, hogy a filozófia végre önmagáról beszéljen. Talán nem véletlen (bár a tartalmi kapcsolódás nem látható), hogy rögtön a második töredékben az unalomról olvashatunk. Ezért – véleményem szerint – nem túl nagy merészség azt feltételezni, hogy a Schlegel-fivérek ettől az új programtól várják a filozófiát fenyegető unalom elkerülését. A filozófia akkor válik unalmassá (vagy legalábbis akkor van kitéve ennek a veszélynek), ha számára külsődleges tárgyakról beszél, igazán „érdekessé és informatívá” a filozófia akkor válhat, ha önmaga felé fordul. „Van egy bizonyos emberfajta, akinél az unalom lelkesedése [Begeisterung der Langeweile] a filozófia első moccanása.”³⁷ A filozófiának így nem egyszerűen el kell kerülnie az unalmat, hanem sokkal inkább el kell szakadnia, ki kell lépnie az unalomból, amely a más tárgyakkal való foglalkozás során lép fel. A Schlegel-fivérek azt állítják, hogy az unalomban már van egy olyan mozzanat, amely lendületbe hoz egy mozgást. Az unalom általában az érdeklődés elvesztésével és a közömbösséggel jellemezhető, de mégis van benne egy bizonyos fajta „lelkesedés”. E gondolatkör kiépítéséhez minden bizonnyal nagy ívű kísérletekre lenne szükség; én a magam részéről talán azt javasolnám, hogy a *Lucinde* egyik passzusához forduljunk (az „Idill a restségről” című fejezetből): „Minek hát a föltétlen törekvés, haladás, mely se megállást, se középpontot ismerni nem akar? Ez a viharos buzgalom adhat-e vajon éltető nedvet, adhat-e szép alakot az emberiség végtelen növényének, mely csöndben maga-magától növekszik és alakul? Ó, ez az üres, tartalmatlan törtetés és csörtetés csak afféle északiás [ma minden bizonnyal azt mondanánk: nyugatias] torzszülemény, s eredménye se más, mint *unalom*: másoké, magunké.”³⁸ Ezt úgy érthetjük, hogy éppen az intenzív elfoglaltság („az üres, tartalmatlan törtetés és csörtetés”) vezet unalomhoz és belső kiüresedéshez. A filozófiára vonatkoztatva ennek az felel meg, hogy a filozófia a lehető legbuzgóbban foglalkozik a legkülönbözőbb jelenségek és dolgok leírásával; vagyis a filozófia belső tárgyainak gazdagodása szükségképpen kiüresedéshez és unalomhoz vezet. (Amit Schlegel itt leír, az tulajdonképpen a filozófia

³⁷ I. m. Nr. 52, 270.

³⁸ SCHLEGEL 1980, 408. Kiemelés tőlem: W. J.

szétesésének fonákja: a széteséshez ugyanis a tartalmi gazdagodás vezetett el.) Az unalom így nem a semmittevéshez kötődik, hanem éppen a tevékenységgel való túlterheltséghez. Az unalom állapotában azonban mindig benne van egy űr, amely a semmittevésre utal. Az unalom ellentéte ugyanis az lenne, ha nem a külső jelenségekkel és dolgokkal, hanem önmagunkkal foglalkoznánk. Ezt az unalomban benne lévő ürességet vagy belső űrt nevezi Schlegel „lelkesedésnek”. Az unalom állapotában („az üres, tartalmatlan törlesztésben és csörtetésben”) mintegy sóhajként jelenik meg az önmagunkkal való foglalkozás vágya. Ebbe az unalomba torkollott a kritikai filozófia is. „Mivel a filozófia mostanság kritizál mindent, ami csak elébe kerül, a filozófia kritikája nem lenne egyéb, mint jogos megtorlás.”³⁹ Ez a töredék nemcsak specifikálatlan, hanem még erősen ironikus hangütésű is. Kezdjük az utóbbival: a Schlegel-testvérek azt akarják mondani, hogy ez ugyan jogos büntetés, de a filozófiának elébe kell állnia. De mit jelenthet az, hogy a „a filozófia mostanság kritizál mindent”? Ezt a rejtélyt a következőképpen szeretném feloldani: a kanti filozófia (pontosabban: a kantiánus szellemet követő filozófia) mindent bírál, általában mint elavultat vagy túlhaladottat. A követelés tehát az, hogy ennek a filozófiának végre önmagára kellene ránézni – ez a Schlegel-testvérek alapvető programja. Ugyanakkor a Schlegel-testvérek nem gondolják, hogy ez a megközelítés radikálisan új lenne: „Fichte tudománytana: filozófia a kanti filozófia anyagáról. [...] A tudománytan új előadása mindig egyszerre filozófiai és a filozófia filozófiája.”⁴⁰ A „tudománytan új előadása” minden bizonnyal Fichte *nova methodo* programjára vonatkozik, de tulajdonképpen a tudománytan minden változatára vonatkoztatható.⁴¹ Ezek után azt kell kérdeznünk, hogy ennek mi a viszonya a schlegeli programhoz, vagy másként fogalmazva: milyen újdonságot tud még ezek után a schlegeli koncepció nyújtani? Mivel a témához kapcsolódó töredékek száma meglehetősen gyér, ezért a kérdésre nagyon nehéz válaszolni. Egy lehetséges vá-

³⁹ SCHLEGEL 1980, Nr. 56, 270–271.

⁴⁰ I. m. Nr. 281, 318.

⁴¹ Így persze ahhoz az eredményhez jutunk, hogy a kanti filozófia szisztematikus újrakifejtését kezdeményező vita, amelyet Reinhold indított útjára, tulajdonképpen már kijelölte a szóban forgó metafilozófia alapvonalait.

lasz döntő elemét abban látnám, hogy a Schlegel-testvérek szerint a metafizika nem egy individuális gondolkodó reflexió aktusával jön létre, hanem egy filozófiai dialógus eredményeként. „Filozofálni annyit jelent, mint közösen keresni a mindentudást.”⁴² Ezt nevezték a Schlegel-testvérek *szimfilozófálásnak*, amelynek mintáját tulajdonképpen a korabeli szakmai nyilvánosság nyújtotta.

(3) Hegel *A szellem fenomenológiájában* tulajdonképpen e két filozófiai program szintézisére törekszik. Külsődlegesen már abból is láthatjuk ezt, hogy Schellinghez hasonlóan egy új tudományos korszak eljövételét látja maga előtt, a Schlegel-testvérekhez hasonlóan pedig alapvető jelentőségűnek tekinti az unalom elkerülését. Sőt még azt is mondhatnánk, hogy ezt a két mozzanatot egyetlen funkcionalisztikusan zárt körré kapcsolja össze. De véleményem szerint ez egy mélyebb összekapcsolás következménye, ennek körvonalait próbálom meg most feltárni. (Vagy azt is mondhatnám, hogy most így próbálom bemutatni a *Fenomenológia* programját.) Hegel átveszi Schelling egyetemelméleti elképzeléseit, azzal a kiegészítéssel, hogy tulajdonképpen már Schellingnél sem annyira egyetemelmületről, mint inkább egy általános pedagógiai koncepcióról volt szó (hiszen az intézményelméleti aspektusok semmiféle szerepet sem kaptak benne). A pedagógiai koncepció így valóban a tudományba való bevezetésként jelenik meg, pontosabban arra a kérdésre kíván válaszolni, hogy hogyan lehet belépni abba a szellemi mozgásba, amelyet filozófiának nevezhetünk. „A tudomány [a filozófia] a maga részéről azt követeli az öntudattól, hogy előbb [egy bizonyos] éterbe emelkedjék [...]. Megfordítva az egyénnek joga van azt követelni, hogy a tudomány legalább a létrát nyújtsa neki ehhez az állásponthoz, hogy ezt benne magában mutassa fel neki.”⁴³ Némileg leegyszerűsítve arról a schellingi gondolatról van szó, hogy mindkét félnek nyújtania kell valamit: a tudományokba belépő ifúnak késznek kell lennie arra, hogy elfogadja a filozófia eszméjét. Ezt Schelling az „önmagában feltétlen tudás eszméjeként” írta le, Hegel viszont egy negatív perspektívában közeledik hozzá:

⁴² I. m. Nr. 344, 330. Kiemelés tőlem: W. J.

⁴³ HEGEL 1979. 21.

„Ha a tudatnak az az álláspontja, hogy tud [a] tárgyi dolgokról ellentétben önmagával, és önmagáról ellentétben tárgyi dolgokkal, a tudomány számára a *más* [...], akkor ezzel szemben a tudomány eleme egy másvilági messzeség, amelyben a tudat már nincs önmaga birtokában.”⁴⁴ A tudat természetesen a tudományba belépő fiatalember előzetes szellemi beállítottságát jelöli; vagyis a tudat bizonyos prekondíció esetén alkalmatlan lehet a filozófiába való belépésre. Mégpedig abban az esetben, ha önmaga és a dolgok közé egy éles szakadékot húz, vagyis ha nem fogadja el a szubjektum és az objektum azonosságát. Schelling ebben az összefüggésben az őstudás eszméjéről beszélt, amelynek alapvető sajátossága a „minden Egy és [...] minden tudás is csupán Egy”. (Így jól lehet látni, hogy az egykori tübingeni szeminaristák körében oly népszerű *hen khai pan* eszméje tulajdonképpen az abszolút tudás koncepciójában folytatódik.) Hegel ebben a vonatkozásban megszilárdítja Schelling még meglehetősen bizonytalan elképzelését: a tudományokba való bevezetés tulajdonképpen egybeesik egy teljes stúdiummal. A „létra”, amelyet a filozófiának nyújtani kell, tulajdonképpen a rendszer egészének kifejtése. Ezt a megszilárdulást a következő programatikus kijelentés támasztja alá: „Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában; s épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává levés.”⁴⁵ Itt már teljesen egyértelmű, hogy az abszolútumot, vagyis az egység gondolatát nem lehet egyszerűen előrebocsátani, mert az abszolútum is már feltételez egy hosszú folyamatot, tulajdonképpen a filozófia egészén való végighaladást. A hagyományos értelemben vett bevezetés a filozófiába tehát értelmetlen lesz, ezért a könyvekbe való bevezetések is funkciójukat veszítik. A másik oldalról tekintve ez azt jelenti, hogy a filozófiába való bevezetés azonosul magával a filozófiával. Csak ezzel teremthető meg a „metafilozófiai elv” integrálásának lehetősége. Ezt az elvet a Schlegel-fivérek az egyik töredékben így fogalmazták meg: „Fichte [...] nyugodtan mondható hatványozott Kantnak”.⁴⁶ A kifejtés alapvető elve tehát a hatványozás, amely a Schlegel-testvé-

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ I. m. 18.

⁴⁶ SCHLEGEL 1980, Nr. 281, i.k. 318.

reknél jelenik meg először. (Nem sokkal később Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerében* már ezt a kifejtési elvet fogja alapként használni. Ennek a *Fenomenológiával* való pontos összevetésétől most eltekintek.) Mindenesetre az az út, amelyen a *Fenomenológia* végighalad, tulajdonképpen a hatványozás elve alapján értelmezhető, vagyis minden tudatalakzat az előző alakzat hatványaként értelmezhető. Rüdiger Bubner finom megfigyelése alapján a *Fenomenológia nem tudja* teljesíteni a romantikusok által megfogalmazott szimfilozófiai programot, mert a dialogicitás elvével nem tud mit kezdeni: „Felvethetjük a kérdést, hogy vajon a *Fenomenológiában* megtalálhatjuk-e már a dialógus ekvivalenciáját. A *Fenomenológia* néha valóban operál dialogikus asszociációkkal, amennyiben a fenomenológiai szemlélő fenntart egyfajta beszélgetést a vizsgált tudattal. Egy ilyen »dialógus« mindenesetre inkább a platóni dialógusok felületes tanulmányozására épülő torzképhez hasonlít, ahol a beszélgetés vezetője a maga abszolút tudásfölényével éppúgy tisztában van a megfelelő válaszokkal, mint a dialógus egészének kimenetével, úgyhogy a szálanomra méltó partnernek csak az a szerepe, hogy engedelmesen mindenre igent és áment mondjon.”⁴⁷ A hegeli koncepció így tulajdonképpen két megközelítési mód szintéziseként értelmezhető: az egyik oldalon áll a tudományba való bevezetés mint a transzcendentálfilozófia örököse, és a másikon áll a metafizika mint az egyetemelméleti írás örököse. Végezetül vegyük egy kicsit közelebbről is szemügyre ennek a szintézisnek a szerkezetét! Azt láthatjuk, hogy a szintézisben nem két egyenrangú elem összefonódásával van dolgunk, igazából a bevezetésnek a kifejtésbe való beemeléséről van szó. Ebből kifolyólag azt is mondhatjuk, hogy a filozófiába való bevezetés maga a filozófia vagy megfordítva: a filozófia nem más, mint a filozófiába való bevezetés. A filozófia úgy válik igazán „eggyé” vagy „abszolúttá”, hogy eltünteti az önmagán kívüli világot, amely a filozófiára való tekintettel az előfeltevések formájában lép fel. Feuerbach alapvető kritikája tulajdonképpen ez ellen irányul, amennyiben az így létrejövő immanenciát bírálja: „Elolvasom Hegel *Logikáját* elejétől végig. A végénél visszatérek a kezdethez. Az eszme eszméje vagy az ab-

⁴⁷ BUBNER 1980, 144.

szolút eszme magában foglalja a lényeg, a lét eszméjét.⁴⁸ Az előfeltevések elleni harc csakis az előfeltevések bevallását jelentheti. „Az egyetlen *előfeltétel nélkül* kezdődő filozófia az, amelynek megvan a szabadsága és bátorsága, hogy *önmagát* kétségbe vonja, amely önmagát [a maga] *ellentétéből* hozza létre. Az újabb filozófiák azonban mind *saját magukkal* kezdődnek, nem az ellentétükkel.”⁴⁹ Kérdés természetesen, hogy mire gondol Feuerbach, amikor „újabb filozófiákról” beszél. Nagy valószínűséggel ezzel a megjelöléssel általában az újkori filozófiákra céloz. Ebben az esetben azonban az utalás roppant félrevezető: mert ekkor ide kellene sorolnunk azokat a filozófiákat is, amelyek a bevezetést mint önmagában megálló vállalkozást még kimondottan értelmesnek tartották. Mindekelőtt ide lehetne sorolni Descartes *Értekezés a módszerről* című művét ugyanúgy, mint *A tiszta ész kritikáját*, melynek egyik nevezetes helyén a következőt olvashatjuk: „A *kritika* szükséges előmunkát egy megalapozott metafizikához mint tudományhoz, melyet szükségképpen dogmatikailag és a legnagyobb mértékben rendszeresen, tehát tudós módon [...] kell kifejteni [...]”⁵⁰

* * *

Nagyon vázlatosan ugyan, de bejártuk a kijelölt utat: ez alapján azt mondhatjuk, hogy az idealizmus nem egyszerűen a transzcendentálfilozófia meghosszabbítása, hanem sokkal inkább a transzcendentálfilozófia metafilozófiába való beemeléseinek eredménye. Az idealizmus perspektívájából így roppant módon felértékelődik *A fakultások vitája* című könyvecske, amely pedig eredetileg alkalmi dolgozatként készült. Ennek a felértékelésnek mindenesetre van egy vesztesége is: az idealizmus megfeledkezett a filozófia (és a tudományok), valamint a hatalom viszonyáról. Ezt a gondolatmenetet szerettem volna ajánlani Munkácsy tanár úr emlékének, az ő általa ajánlott módszertani eljárást követve.

⁴⁸ FEUERBACH 1978. 105.

⁴⁹ I. m. 123.

⁵⁰ KANT 2009, 44, B XXXVI.

Irodalom

- ADELUNG, Johann Christoph 2008. *Wörterbuch*, Directmedia Berlin, II. kötet.
- BOROS Gábor–MIKLÓS Tamás 2002. A margók előadója voltam. Beszélgetés Munkácsy Gyulával. In Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest: Atlantisz.
- BUBNER, Rüdiger 1980. Dialog und Dialektik oder Plato und Hegel. In uő: *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- DESCARTES, René 1980. Szabályok az értelem vezetésére. In uő: *Válogatott filozófiai művek*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- DEUTSCHER Sprichwörter-Lexikon 2008. Directmedia Berlin, I. kötet.
- DIETZSCH, Steffen 1992. Die republikanische Vernunft. In Kant: *Der Streit der Fakultäten*. Leipzig: Reclam.
- FEUERBACH, Ludwig 1978. A hegeli filozófia kritikájához. In uő: *Filozófiai kritikák és alapelvek*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest: Helikon.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- KANT, Immanuel 1997. A fakultások vitája. In uő: *Történetfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- RÖD, Wolfgang 1998. *Bevezetés a kritikai filozófiába. Kant filozófiájának főbb problémái*. Ford. Nyizsnyánszky Ferenc. Debrecen: Csokonai Kiadó.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1985. Előadások az akadémiai stúdium módszeréről. Ford. Révai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/5–6.
- SCHELLING, August Wilhelm – SCHELLING, Friedrich 1980. *Athenäum-töredékek*. In uő-k: *Válogatott esztétikai írások*. Ford. Tandori Dezső. Budapest: Gondolat.

Gulyás Péter

Duns Scotus és Descartes az örök igazságok teremtettségéről

Dolgozatomban annak *lehetősége* mellett szeretnék érvelni, hogy Duns Scotus *tanai* hatással bírtak Descartes metafizikai gondolkodására. Nem áll szándékomban tehát azt állítani, hogy Duns Scotus műveit Descartes közvetlenül ismerte volna (bár ezt sem zárhatjuk ki teljes egészében); ahogyan e felszínesnek minősíthető vizsgálódás arról sem győzhet meg senkit, hogy Descartes az örök igazságok teremtettségének állításakor *bizonyosan* scotista mintát követett. A két szerző gondolkodásának esetenkénti egybehangzása, pontosabban ezen egybehangzás belátása azonban önmérsékletre inthet bennünket akkor, amikor megszokásból és elhamarkodottan Descartes skolasztikához mért eredetiségét vagy a skolasztikával való szembenállását tárgyaljuk.

Kiindulásként Ferdinand Alquié *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* című tanulmányának megállapításait fogom elemezni. Azt igyekszem majd kimutatni, hogy Alquiénak egyrészről igazat adhatunk abban, hogy az örök igazságokról szóló descartes-i tanítás döntően és az egész életművön keresztül meghatározza az *Elmélkedések* szerzőjének még a természetfilozófiai gondolkodását is. Látnunk kell azonban azt is, hogy az említett tanítás vizsgálata alapján nem bizonyítható egyértelműen Descartes gondolkodásának radikális szembenállása a skolasztika *minden* meghatározó filozófusának elképzeléseivel. Amellett érvelek majd ugyanis, hogy bár Descartes Mersenne-nek írt leveleiben olyan állításokat tesz, amelyek elfogadhatatlanok egy tomista gondolkodó számára, ezek azonban korántsem állnak távol a scotista hagyomány alapvető téziseitől; hitem szerint Descartes e tézisek radikalizációjával jut el az örök igazságok teremtettségének tanításához. A dolgozat lezárásaként egy olyan ellenvetést vizsgálok meg és próbálok semle-

gesíteni, amely látszólag még a lehetőségét is kizárja annak, hogy az előbbi feltevést igazolhatónak tekintsük.

Ferdinand Alquié máig nagy hatású Descartes-tanulmányában egyrészt azt állítja, hogy az örök igazságok teremtettség voltának tanítása a teljes descartes-i tudományfelfogás keretfeltételül szolgál; másrészt pedig felhívja figyelmünket arra, hogy e tanítás elfogadása gyökeres szakítást feltételez a skolasztikával.¹ Tanulmánya egyik pontján úgy fogalmaz, hogy semmi sem olyan idegen a középkori gondolkodástól, mint a szükségszerű állítások önállótlanságának, tehát Istentől való függésének bizonygatása; egy másik helyen pedig azt olvashatjuk, hogy Descartes először Mersenne-nek kifejtett tézisei komoly részt vállaltak az ipari korszak hallgatag és jelen nem való, teljességgel felfoghatatlan Istenének megteremtésében.² Descartes tételeinek ilyen szellemű értelmezését és értékelését Alquié után meglehetősen sok interpretátor elfogadta: például Jean-Luc Marion *Sur la théologie blanche de Descartes* című műve is egy ehhez hasonló álláspontot képvisel.³

Miközben véleményem szerint Alquiénak kétségtelenül igaza van abban, hogy az említett tanítások jelentik Descartes számára a tudományos megismerés lehetőségfeltételeit, e tanításokat csak akkor tarthatjuk a skolasztikával való teljes leszámolás bizonyítékainak, ha a skolasztikát a tomizmus hagyományával azonosítjuk. Valóban komoly szembenállást fedezhetünk ugyanis fel Descartes és a bizonyos értelemben tomistának tartott Suárez gondolkodása között az örök igazságok státuszát illetően. Ugyanezen kérdés kapcsán Duns Scotus és tizenhetedik századi követői felől olvasva azonban Descartes már korántsem tűnik a középkori gondolkodástól elemi módon idegen szerzőnek.

Elsőként azt próbálom megmutatni, hogy hogyan alkotja az örök igazságokról szóló tanítás a descartes-i tudomány lehetőségfeltételeit. Ehhez tekintsük az alábbi szövegrészletet a Mersenne-nek szóló, 1630 áprilisában kelt levélből:⁴

¹ Vö. ALQUIÉ 1966, 90, 104.

² Vö. ALQUIÉ 1966, 107.

³ Lásd pl. MARION 1981, 264.

⁴ A. T., I., 143–146. (Mersenne-nek, 1630. április 15-én.)

„Ami teológiai kérdését illeti, jóllehet meghaladja szellemem befogadóképességét, mégsem tűnik úgy, hogy kívül helyezkedne el azon a területen, amellyel foglalkozom, ugyanis semmi olyasmivel nem áll kapcsolatban, ami a kinyilatkozástól függene, és amit így szigorúan teológiaiainak nevezhetnék; e kérdés sokkal inkább metafizikai természetű, és az emberi értelem által vizsgálándó meg. Márpedig úgy vélem, hogy mindazok, akiknek Isten megadta ezen értelem használatát, arra vannak kötelezve, hogy alkalmazván azt megismerjék magát Istent, és megismerjék önmagukat. Pontosan így kíséreltem megkezdeni vizsgálódásaimat; és be kell vallanom önnek, hogy nem tudtam volna megtalálni a fizika alapjait, ha nem ezen az úton indultam volna keresésükre. [...] Fizikámban pedig több metafizikai kérdést is érinteni fogok, és különösen az alábbi állítást vizsgálom meg: hogy a matematikai igazságokat, amelyeket ön örökkévalóaknak nevez, Isten létesítette, és ezek teljes egészükben tőle függenek, akárcsak az összes többi teremtmény. Azt állítani, hogy ezen igazságok függetlenek Istentől, olyan, mint Istenről Jupiterként vagy Saturnusként beszélni, és alávetni őt a Stix és a sors hatalmának. Kérem önt, hogy egyáltalán ne féljen kijelenteni és hirdetni mindenütt, hogy Isten az, aki e törvényeket a természetben felállította, ahogyan egy király állít fel törvényeket a királyságában. Márpedig egy ilyen törvény sincs, melyet ne érthetnének meg, ha elménk ezek megfontolására irányítja önmagát; e törvények mindegyike mentibus nostris ingenitae [az elménkbe született], ahogyan egy király is belevésné törvényeit minden alattvalójának szívébe, ha elegendő hatalommal bírna erre.”

Descartes tehát a következő állításokat teszi: egyrészt az örök igazságok nem külsőlegeseek Istenhez képest, és nem determinálják Istent semmire; a helyzet sokkal inkább fordított: Isten az akarata által létesíti ezen igazságokat.⁵ Másrészt: az örök igazságokat Isten valamiképpen a lelkünkbe vési; az önmagunk megismerésére való fel-

⁵ Megjegyzendő, hogy mindebből csupán nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy Descartes tisztán voluntarista módon értelmezte volna az isteni fakultások közötti viszonyt; többször hangsúlyozza ugyanis, hogy az értelem és az akarat fakultása között Istenben nincs sorrendiség. Ennek ellenére azonban elemzései többségében az akarat irányából értelmezi a világ teremtetését.

szólítás így valójában ezen Isten által teremtet, szükségszerű igazságok megismerésére való felhívással egyenértékű. A levelezésből kitűnik, hogy e két gondolat végigkíséri Descartes teljes életművét, és az örök igazságok köre egyre bővülni látszik: míg itteni idézetünkben Descartes még csak matematikai tételekre hivatkozik, a *Monde*-ban már a természettörvényeket is ide sorolja,⁶ később pedig etikai kijelentéseket hoz például, sőt olyan logikai igazságokat is teremtettként ír le, amilyen az ellentmondás elve.⁷ A kérdés az, hogy mindennek milyen következményei vannak a descartes-i fizikára, fiziológiára vagy orvostudományra nézvést. E következmények egyike a céloksági vizsgálódások kizárása. Descartes szerint vagy azért nem produktív teleologikus magyarázatokat adni, mert Isten céljai értelmünkkel felérhetetlenek,⁸ vagy, és ez az, ami közelebb áll az örök igazságok tanításához, pontosan azért nem gondolkodhatunk célokban, mert a világ így vagy úgy való megteremtése Isten részéről nem feltételez célokra és eszközökre vonatkozó mérlegelést; Isten részéről a világ teremtése egyedül Isten akaratú döntését feltételezi. A descartes-i tanítás második fontos következménye, hogy megalapozza az *Értekezés*ből kiolvasható tudománymódszertani kettőséget,⁹ amelynek értelmében éppúgy szükségünk van deduktív, mint induktív eljárásokra a tudomány műveléséhez. Ha ugyanis az örök igazságok a lelkünkbe vannak vésve Isten által, akkor bizonyosak lehetünk abban, hogy a magunkban feltalált összefüggések a világra is érvényesek, hiszen ezen összefüggéseket Isten helyezte belénk. Mindebből azonban nem következik semmi olyasmi, hogy Descartes szerint képesek vagyunk például úgy fizikát alkotni, hogy kizárólag önmagunk lelki életére vagyunk tekintettel, amikor olyan konkrét jelenségek magyarázatáról van szó, amilyen a szívárvány,¹⁰ akkor a tapasztalat közreműködése elengedhetetlen ahhoz, hogy a jelenség elemeinek a természeti törvényekre való redukcióját megfelelően végezzük el. Mindez azonban ugyanannak a konstrukciónak a két oldala: ahogyan a belénk véssett struktúrák tájékoztatnak

⁶ Lásd különösen A. T., XI., 47. (*Le monde*, 7. fejezet.)

⁷ Lásd A. T., V., 273–274. (More-nak 1649. február 5-én.)

⁸ Vö. DESCARTES 1994, 69. l. (*Negyedik elmélkedés*.)

⁹ Vö. különösen DESCARTES 1992, 70–71. (*Értekezés a módszerről*, 6. rész.)

¹⁰ A szívárvány *Météores*-ban olvasható példájának elemzéséhez lásd GABER 1993.

a világ felépüléséről, úgy a világ felépülésének vizsgálata alapvető motivációként szolgál a belénkvéssett struktúrák feltárására.

Descartes-nak a tomizmussal, pontosabban a tomizmus úgy-mond exemplarizmusával való szembenállását a legjobban a Mersenne-nek 1630 májusában írt levéllel szemléltethetjük. Az egyébként francia nyelvű levélben Descartes több latin fordulatot is elhelyez; Jean-Luc Marion pedig arra mutat rá,¹¹ hogy e latin fordulatok olyan érvelések ellenpontjaiként értelmezendők, amelyekre például a tomistának mondott Suáreznél figyelhetünk fel. Ezen ellenpontozási technikának csupán egy elemét szeretném megvizsgálni. Descartes így ír:¹²

„Az örök igazságokat illetően pedig továbbra is azt állítom, hogy azok *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae* [csakis annyiban igazak vagy lehetségesek, amennyiben Isten azokat igazként vagy lehetségesként ismeri meg, Isten pedig nem úgy ismeri meg őket igazként, mintha azok tőle függetlenül is igazak volnának].”

Suárez *Disputationes Metaphysicae*-jében pedig könnyen találhatunk olyan szöveghelyeket, amelyek pontosan a descartes-i állítás ellentétét fogalmazzák meg:¹³

„Így ezen szükségszerű igazságok nem azért igazak, mert megismertetnek Isten által, hanem azért ismertetnek meg, mert igazak; másként semmi sem bírhatna alappal, ugyanis Isten szükségszerűen ismeri meg igazként ezeket.”

¹¹ Lásd különösen MARION 1981, 59–63. Megjegyzendő, hogy Marion Duns Scotus művei között is talál olyan szöveghelyeket, amelyek ellentmondanak Descartes állításainak.

¹² A. T., I., 149. (Mersenne-nek, 1630. május 6.)

¹³ SUÁREZ é. n. *Disputationes Metaphysicae*. XXXI, S. XII., n. 40. (Az internetes kiadás adatait lásd a bibliográfiában.)

Descartes e levél egy későbbi helyén úgy fogalmaz,¹⁴ hogy csakis az isteni lényegiség félreértésével fogadhatjuk el Suárez álláspontját; ez ugyanis azt jelentené, hogy Istent a teremtés során valami valaminek a megtételére determinálta – ez pedig összeférhetetlen az isteni mindenhatóság állításával. Az, hogy Descartes áttételesen blaszfémnek minősíti a késő skolasztika egyik elismert gondolkodójának állításait, valóban interpretálható annak jeleként, hogy Descartes szabadulni kívánt a középkortól mint olyantól. Feltevésem szerint azonban az örök igazságok teremtettségének tanítása olvasható úgy is, hogy ezzel Descartes egy scotista álláspontot foglal el, és nem originalitása, hanem Duns Scotus bizonyos elgondolásainak átvétele okán áll élesen szemben Aquinói Tamás és Suárez elméleteivel.

Mi motiválja egy ilyen feltevés megfogalmazását? Roger Ariew nemrégiben arra mutatott rá,¹⁵ hogy Descartes kortársainak egy igen jelentős, és még a skolasztikához sorolt része hallgatólagosan inkább Duns Scotus, mint Aquinói Tamás tételmondataira kezdte gondolkodását építeni. E kortársak egyike volt Eustachius a Sancto Paolo, akinek művére Descartes mindig nagy tisztelettel hivatkozott. Mindenestre, ha Descartes egy határozottan scotista környezetbe illeszkedik, akkor egyes scotusi tanok átvételét akkor sem zárhatjuk ki, ha alapvetően jezsuita és tomista szerzők szövegein nevelődött.¹⁶

Az összevetés alapjának Scotus azon elgondolásait javaslom, amelyek az isteni megismerésre vonatkoznak.¹⁷ Isten ezek szerint háromféle dolgot képes megismerni: önnön lényegét, az úgynevezett szükségszerű objektumokat és a kontingens dolgokat. Scotus a szükségszerű objektumok közé sorolja a dolgok lényegét, minden lehetséges tényállást, minden lehetséges individuumot, de ugyanakkor bizonyos logikai szabályokat, így az ellentmondás elvét is. Ezeket átfogóan az isteni értelem ideáinak nevezi. Kontingensnek pedig akkor tekint egy „dolgot”, ha az faktuálisan ugyan így és így áll fenn,

¹⁴ A. T., I., 150. (Mersenne-nek, 1630. május 6.)

¹⁵ Lásd ARIEW 1999, 32–57. Különösen: 48.

¹⁶ Michio Kobayashi kitűnő tanulmányt szentelt Duns Scotus és Descartes kapcsolatának, és bár elsősorban ismeretelméleti problémák kapcsán elemzi a lehetséges áthallásokat, az örök igazságok teremtettségének tanítására is kitér. Ld. KOBAYASHI 1997, különösen 78–82.

¹⁷ Duns Scotus szövegei mellett az alábbiakban Richard Cross Scotus-interpretációjára támaszkodom. Vö. CROSS 1999, 47–60.

de lehetne másként is. A kérdés az, hogy Scotus milyen szerepet tulajdonít az egyes isteni fakultásoknak (tehát az értelemnek és az akaratnak) az egyes ismerettárgyak megismerésében. Tekintsük először a szükségszerű objektumokra vonatkozó ismereteket:¹⁸

„[A]z isteni értelem, amennyiben bizonyos módon megelőzi az isteni akarat aktusát, létrehozza e tárgyakat [a másodlagos objektumokat], és így az ő szempontjukból nézve egy tisztán természeti oknak tűnik, ugyanis Isten csakis olyan dolog szempontjából szabad ok, amely előfeltételezi valamilyen módon az akaratot az akarás egy aktusa által.”

A némiképp homályos idézet rögvest értelmessé válik, ha felidézük kontextusát: Scotus itt arról ír, hogy Isten valamiképpen megismeri saját lényegét, amivel azt okozza, hogy a másodlagos tárgyak, amelyek itt a szükségszerű dolgok ideáival azonosak, valamilyen módon előállnak. A szükségszerű dolgokat Isten tehát azáltal ismeri meg, hogy ő okozza őket, ám ezen okságiság kiindulópontjában nem az akarat, hanem az értelem áll, amelyet itt Scotus elsődlegesnek ítél az akarathoz képest.

Első látásra mi sem áll távolabb Descartes-tól, és mi sem áll közelebb Suárezhez. Ha azonban Scotus *Lecturájának* 39-es distinkciójához fordulunk, kiderül, hogy a helyzet sokkal árnyaltabb értelmezést kíván. A distinkció célja nem más, mint annak megmutatása, hogy Isten minden változtathatatlansága és egyszerűsége mellett mégis képes kontingens dolgok okozására; a kontingencia Scotus számára kézenfekvő megléte¹⁹ a világban ugyanis szerinte máshogy nem magyarázható, csakis úgy, hogy azt Istenre magára vezetjük vissza. Egy kontingens tényállás keletkezése pedig a következőképpen rekonstruálható Scotus szerint: az önmaga lényegét megismerő, és ezáltal a másodlagos objektumokat, köztük a lehetséges létezőket okozó Isten e lehetséges létezők és a köztük fennálló relációk ideáit neutrális, igazságértékkel nem rendelkező módon jeleníti meg

¹⁸ SCOT 1988, 196. (*Ordinatio*. I, D. 3, Q. 4, n. 268.)

¹⁹ Vö. SCOTUS 1994, 100. (*Lectura*. I., D. 39, n. 40), ahol Scotus ugyanazt javasolja a kontingenciát tagadó személyeknek, mint Avicenna azoknak, akik nem képesek bízni az érzékeikben: gyalogoljanak egy izzó farakásba.

az akarat előtt; nagyjából úgy, ahogyan én megjeleníthetem magamnak azt a kijelentést, hogy „kimegyek havat lapátolni”.²⁰ Ezt a kijelentést Scotus szerint kizárólag az akarat által tehetem igazzá, ahogyan Istenben is kizárólag az akarat magyarázza az egyik lehetőség aktualizálódását a másikkal szemben. Scotus ezért hangsúlyozza, hogy Istenben nincs *scientia practica*:²¹

„E kontingencia nem az isteni értelem oldaláról való, amennyiben az isteni értelmet úgy fogjuk fel, mint ami mutat valamit az akarat számára, ugyanis bármit, amit az akarat aktusa előtt tud, Isten szükségszerűen és természetsszerűleg tudja, így itt nem merülhet fel ezzel ellentétes kontingencia. Ezért aztán Istenben nincs *scientia practica*. Mert ha az értelem valamit úgy ért meg, mint amit meg kell tenni vagy el kell végezni, akkor az akarat vajon szükségszerűen akarja-e azt vagy sem? Ha szükségszerűen, akkor az akarat szükségeltetve van erre; ha pedig nem szükségszerűen, akkor az értelem ellen akar, és így rosszá lesz, hiszen az értelem diktátuma csakis a jó lehet. A *scientia speculativa* esetében azonban más a helyzet, mert az akarat szükségszerűen akarja, hogy spekulatív tudása legyen.”

Az utolsó mondat értelmezésem szerint azon elgondolásokra és azon szükségszerű objektumokra utal, amelyeket például az ezt megelőző, az *Ordinatio*ból vett idézet elemez. Jelen szöveghegyünk pedig azt állítja, hogy szemben a szükségszerű objektumok megteremtésénél írottakkal, a kontingens objektumok megteremtésekor Isten akarata, és nem az értelme a döntő fakultás; a kontingens tényállásokat Isten teremti meg, pontosabban a tényállásokat úgy teremti meg, hogy azok kontingensek legyenek. Scotus legfőbb kérdése pedig a *Lectura* ezen distinkciójában az, hogy mindez hogyan is lehetséges; hogyan okozhat a megmásíthatatlan isteni akarat kontingenciát a világban?

Scotus többek között ezen probléma megoldása érdekében dolgozza ki a kontingencia szinkronikus elméletét, amelynek

²⁰ Vö. SCOTUS 1994, 142. (*Lectura*. I., D. 39, n. 62.)

²¹ SCOTUS 1994, 104–106. (*Lectura*. I., D. 39, n. 43.)

leglényegretörőbb megfogalmazását a 39-es distinkció 53. pontjában olvashatjuk:²²

„Ebből világosan látszik, hogyan fordulhat elő kontingencia egy okozatban. A mi akaratunk elsődleges az akaráshoz képest, amennyiben egy első aktusban aktív, és így szabadsággal bír egy második aktusra, de ugyanígy abban a pillanatban, amelyben valamire való akarással bír, képes nem akarni azt, és egy ellentétes aktussal bírni. Ugyanígy az isteni akarat, bár nem bírhat [egymásra következő] ellentétes aktusokkal (ugyanis akarata azonos az akarással), mégis az örökkévalóságban egyetlen akarati aktussal akar egy követ, és képes azt akarni, hogy ne létezzen az a kő, és képes nem akarni, hogy létezzen az a kő. És ahogyan a mi akaratunkban is van lehetőség egy akarati aktusra vonatkozólag ugyanazon a pillanatban ugyanarra a tárgyra vonatkozóan, ugyanúgy az isteni akarat is képes akarni és nem akarni valamit, így képes létrehozni és nem létrehozni valamit az örökkévalóság egy pillanatára vonatkozóan. Így, ahogyan mi magunkról is állíthatjuk, hogy »az a-t akaró akarat képes arra, hogy ne akarja a-t«, Isten oldalán ugyanezt fogalmazhatjuk meg: »az azt akaró isteni akarat, hogy egy kő létezzen az örökkévalóság egy pillanatában, képes nem akarni, hogy az a kő létezzen az adott pillanatban.«.”

Scotus állításait a legvilágosabban akkor érthetjük meg, ha megfontoljuk: idézetünk elején az emberi szabadság (és így a kontingens kauzalitás) kétféle értelmét engedi meg. Az első, diakrón értelemben azért vagyok szabad egy adott akarati aktushoz képest, mert a következő pillanatban egy másik akarati aktust létesíthetek. Scotus szerint azonban szinkrón értelemben is szabadnak tekinthetem magam, ugyanis annak ellenére, hogy egy adott pillanatban akarom az *a*-val jelölt tárgyat, még lehetséges, hogy ebben a pillanatban ne akarjam ugyanazt a tárgyat. Istenről nem állíthatjuk azt, hogy diakrón módon szabad lenne, ugyanis az örökkévalóságnak egyetlen pillanata van; azt azonban nagyon is állíthatjuk, hogy Isten szinkrón értelemben szabad, mert ugyanabban a pillanatban,

²² SCOTUS 1994, 124. (*Lectura* I., D. 39., n. 53.)

hogy akarja x kő létezését, valójában lehetősége van nem akarni ugyanennek a kőnek a létezését.

Térjünk vissza Descartes-hoz! Nyilvánvaló, hogy módszertani szempontból lehetetlen párhuzamot vonni Scotus és Descartes között: míg Scotus legitimnek tartja az olyan következtetéseket, amelyeket az emberi akarat és értelem tulajdonságai alapján vonunk le az isteni akarat és értelem sajátosságait illetően, addig Descartes tagadja az ilyen jellegű gondolatmenetek érvényességét.²³ Első látásra tartalmilag sem vonhatunk szorosabb párhuzamokat, miután, mint láttuk, az *Ordinatio* szövege szerint a szükségszerű objektumok teremtése során Isten értelme, és nem az akarata az elsődlegesen cselekvő fakultás. E szöveg azonban mégis világosan mutatja azt a tendenciát, amely Descartes elméletét is jellemezni fogja: Scotus nem egyszerűen azt írja, hogy az isteni értelem megismeri a szükségszerű objektumokat, hanem azt, hogy azok *okául* szolgál; ezzel pedig relativizálja és függőségi helyzetben jeleníti meg a szükségszerű objektumok szükségszerű voltát; pontosan úgy, ahogy Mesland-nak írt leveleiben Descartes maga is teszi.

Ezt a párhuzamot látszik megerősíteni az, hogy Descartes maga is megfogalmazza bírálata azon feltevésével szemben, amely szerint Istennek *scientia practica*t tulajdoníthatnánk:²⁴

„Ami pedig az akarat szabadságát illeti, bizonyos, hogy az, ami Istenben található, teljességgel különbözik attól, ami bennünk van, amennyiben teljességgel hamis az, hogy Isten akarata nem volt indifferens az örökkévalóságtól fogva mindazon dolgokkal szemben, amelyek megteremtettek vagy megteremtődnek valaha is. Ugyanis semmilyen olyan idea sem létezett, ami a helyest vagy az igazat jelenítette meg, vagy azt, amit hinni, tenni, megengedni kell, és amiről azt hihetnénk, hogy az isteni értelem tárgya volt, mielőtt annak természete így konstituálódott volna akaratának meghatározása által.”

²³ Ezzel kapcsolatban lásd különösen AT., VIII., 243. (Az *Elmélkedések*hez írt ellenvetések hatodik sorozatára adott válasz.)

²⁴ Vö. AT., VIII., 243. (Az *Elmélkedések*hez írt ellenvetések hatodik sorozatára adott válasz.)

Descartes egy további megfogalmazását felhasználva²⁵ a fentiek megvilágítására azt mondhatjuk, hogy szerinte Isten nem azért teremtette meg úgy a háromszöget, hogy belső szögeinek összege két derékszöggel legyen egyenlő, mert belátta ennek szükségszerűségét; éppen ellenkezőleg, a háromszög szögeinek összegére vonatkozó összefüggés csakis azért vált szükségszerűvé, mert Isten így teremtette meg, így akarta megteremteni a háromszöget. Descartes hasonló gondolatmeneteket fogalmaz meg a világ egészének létezésére vonatkozóan: Isten éppúgy szabad volt megteremteni a világot, mint nem megteremteni azt.²⁶ Mindez azonban csak akkor állítható értelmesen, ha Descartes elfogadja a kontingencia szinkronikus értelmezését, ám azt különös módon az általa öröknek és szükségszerűnek nevezett igazságokra alkalmazza, amint erről a következő idézet is tanúskodik:²⁷

„És bár Isten azt akarta, hogy bizonyos igazságok szükségszerűek legyenek, ez nem jelenti azt, hogy azokat szükségszerűen akarta volna; mert teljességgel más dolog azt akarni, hogy szükségszerűek legyenek, mint szükségszerűen akarni azt, vagy mint szükségeltetve lenni annak akarására.”

Az tehát, hogy a háromszög szögeinek összege két derékszöggel egyenlő, szükségszerű igazság ugyan; az azonban már korántsem volt szükségszerű, hogy Isten így teremtse meg a háromszöget. Ez azonban csak akkor fordulhat elő, ha Isten, miközben azt akarta, hogy a háromszög ilyen és ilyen legyen, akarhatta volna azt is, hogy ne ilyen legyen, de akár azt is, hogy ne legyen, ami megegyezik a kontingencia scotista értelmezésével.

Összefoglalva az eddigieket tehát a következőket mondhatjuk. Duns Scotus és Descartes elgondolásai között semmilyenfajta azonosságot nem tudunk megállapítani. Ennek az egyik oka az, hogy Descartes teljességgel más viszonyrendszert tulajdonít az emberi, mint az isteni fakultásoknak, így a kettő között nem vonható olyan

²⁵ Vö. AT., VIII., 243. (Az *Elmélkedések*hez írt ellenvetések hatodik sorozatára adott válasz.)

²⁶ Vö. AT I., 151–153. (Mersenne-nek, 1630. május 27-én.)

²⁷ A. T., IV., 118. (Mesland-nak, 1644. május 2-án.)

párhuzam, amely Scotusnál előfordul. A másik kizáró ok abban áll, hogy míg Scotus szerint az isteni értelem bizonyos esetekben elsődleges az akarathoz képest, más esetekben pedig nem, addig Descartes tartózkodik egy ilyen sorrendiség megállapításától, ráadásul sehol sem beszél arról, hogy Isten értelme mindenekelőtt megismerné önnön lényegét, sőt bizonyos, itt elemzett szöveghe-lyek ki is zárják ezt. Pontosan itt tudjuk azonban tetten érni a kapcsolódási pontokat: ahogyan Scotus, úgy Descartes is okként, és nem megismerőként tekint Istenre bármely igazság vonatkozásában; a különbség csak az, hogy míg Scotus csupán a létezők egy bizonyos, bár meglehetősen tág körében hivatkozik az isteni akaratra mint a kontingencia okozójára, addig Descartes minden létezőt és minden igazságot ezen kontingens okozás hatálya alá sorol, ideértve az ellentmondás elvét is, amit Scotus a kontingencia egyik lehetőségfeltételeként, nem pedig folyamánnyaként értelmezett. A két gondolkodó szembenállása tehát jelentős ugyan, de talán korántsem olyan mértékű, mint Suárez és Descartes ellentéte e kérdések kapcsán; ráadásul úgy tűnik, hogy bizonyos scotista vívmányok, így a szinkronikus kontingenciaértelmezés nélkül a descartes-i tudományok metafizikai megalapozása működésképtelen lenne. Vagy arról van szó tehát, hogy az ipari korszak hallgatója és távollévő Istene már Duns Scotust is megkísértette, vagy pedig arról, hogy Descartes oly nagy előszeretettel fehérnek minősített teológiájának mégiscsak vannak konkrétan azonosítható skolasztikus gyökerei.

Könnyen lehet azonban, hogy az egész eddigi elemzés vakvágányon fut, abból az igen gyakran hangoztatott meggyőződésből kifolyólag, hogy míg Scotus a lét univocitását állította, addig Descartes nem, és ezért nem lehet semmilyen mértékben scotista. Úgy tűnik, ez így is van; a *Principia* egyik híres helyén ugyanis ezt olvashatjuk:²⁸

„Ezért van igazuk abban, amikor a skolasztikusok azt mondják, hogy a szubsztancia elnevezés nem egyértelmű Isten, valamint a teremtmények tekintetében, azaz hogy egyetlen olyan elkülönítetten megragadott jelentése sincs e kifejezéseknek, amely egyként megilletné Istent és a teremtményeket.”

²⁸ A. T., VIII., 24. (*Principia*, I/51.§)

Látnunk kell azonban, hogy Descartes nem minden esetben tagadja az univocitás lehetőségét, illetőleg nem mellelleg azt is, hogy Scotus nem a szubsztancia, hanem a lét univocitását állította. A szakirodalomban egy másik Descartes-szöveghelyet is szokás idézni az univocitás tagadásának alátámasztására, ám jellemző módon mindig csak a szöveghely első felére utalnak. Az idézet így hangzik:²⁹

„Természetesen nem gondolom azt, hogy a cselekvés bármely módja univok jelleggel tartozna hozzá Istenhez és a teremtményeihez, azonban be kell vallanom, az egyetlen olyan idea, ami elmémben azt reprezentálja, hogy hogyan mozgatja Isten vagy egy angyal az anyagot, megegyezik azzal, amely által tudatában vagyok annak, hogy képes vagyok testemet a gondolkodásommal megmozdítani.”

Ebből persze nem következik, hogy Descartes elfogadta volna a lét univocitásának scotusi tanítását; jelen ismereteim szerint nem tudunk felmutatni egy olyan descartes-i szöveghelyet, amely egyértelműen tagadná vagy állítaná Scotus tézisé. Érdemes azonban a következmények felől megközelíteni e problémát. Scotusnál a lét univocitásának egyik legfőbb következménye, hogy lehetséges természetes istenismeret,³⁰ ami annyit tesz, hogy még ebben az életben képesek vagyunk Isten létezését és lényegét megismerni, ezen ismeretünk azonban tökéletlen lesz az üdvözültek túlvilági istenlátásának eredményéhez mérten. Eustachius a Sancto Paolo Arieu szerint³¹ pontosan azért tekinthető scotistának, mert ezen érvelést lényegében szó szerint megismétli:³²

„Természetes világosság által képesek vagyunk még ebben az életben valamilyen tökéletlen tudást kialakítani Istenről, és nem csupán létezéséről, de lényegéről is. A természetes gondolkodás ereje által arra tudunk következtetni, hogy Isten egy végtelen létező, olyan szubsztancia, amely teremtetlen, a legtisztább

²⁹ A. T., V., 347. (More-nak, 1649. április 15-én.)

³⁰ Ezzel kapcsolatban ld. különösen BORBÉLY 2008, 226.

³¹ Vö. ARIEU 1999, 47.

³² Vö. Eustachius a Sancto Paolo 1998, 95–96.

aktualitás, abszolút módon elsődleges ok, legfőbb jó, legfensé-
gebb és felfoghatatlan.”

Feltevésém szerint kimutatható lenne, hogy a lét univocitásának ezen következménye Descartes-nál is tetten érhető. Ilyen utalásokra a Mersenne-nek az örök igazságok tárgyában írt leveleiben is találunk példákat, ahol különbséget tesz tudás és megértés között.³³ E distinkció szerint megérteni ahhoz hasonlatos, mint egészében átölelni egy fát; tudni pedig ahhoz, mint kísérletet tenni arra, hogy átöleljünk egy hegyet. Ahogyan a hegyet sem vagyunk képesek átölelni, ám mégis meg tudjuk érinteni, és ismereteket tudunk róla szerezni, úgy Isten létezéséről és lényegéről is tudhatunk, ám e tudás nem válhat megértéssé; istenismeretünk így Isten felfoghatatlansága okán tökéletlen. Ennek következtében nem zárhatjuk ki egyértelműen azt, hogy Descartes elfogadta a lét univocitásának scotusi tanítását, tehát ezen ellenvetés önmagában nem elégséges ahhoz, hogy kizárjuk annak lehetőségét: Descartes szembenállása a tomizmussal nem átfogó eredetiségével, hanem részleges scotizmusával magyarázható.

Irodalom

- ADAM, Charles – TANNERY, Paul 1996. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin.
- ALQUIÉ, Ferdinand 1966. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Press Universitaires de France.
- ARIEU, Roger 1999. *Descartes and the Last Scholastics*. Ithaca: Cornell University Press.
- BORBÉLY, Gábor 2008. *Civakodó angyalok*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- CROSS, Richard 1999. *Duns Scotus*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- DESCARTES, René 1993. *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor, Szemere Samu. Budapest: Ikon.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- EUSTACHIUS a SANCTO PAOLO 1998. A Compendium to Philosophy in Four Parts. In Roger Arieu, John Cottingham, Tom Sorell (ed.): *Descartes' Meditations*.

³³Vö. AT I., 152–153. (Mersenne-nek, 1630. május 27-én.)

- Background Source Materials*. Cambridge: Cambridge University Press. 288–310.
- GARBER, Daniel 1993. Descartes and Experiment in Discourse and Essays. In Stephen Voss (ed.): *Essays on the Philosophy and Science of Descartes*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- KOBAYASHI, Michio 1997. Création et contingence selon Descartes et Duns Scot. In Joël Biard, Roshdi Rashed: *Descartes et la Moyen Age*. Paris: Vrin, 75–90.
- MARION, Jean-Luc 1981. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SUÁREZ, Francisco é. n. *Disputationes Metaphysicae*. <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>
- SCOT, Johannes Duns 1988. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Trad. Olivier Boulnois. Paris: Press Universitaires de France.
- SCOTUS, Johannes Duns 1994. *Contingency and Freedom. Lectura I 39*. Ed. A Vos JAZCN, H. VELDHUIS et alii. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Faragó-Szabó István

Descartes és Berkeley a bizonyosságról

Aligha vitatható, hogy Descartes filozófiájának egyik fő kérdése a tudás bizonyossága. Mindannyian rendelkezünk egy többé-kevésbé körvonalazott elképzeléssel arról, hogy miben találja meg – vagy kritikusai szerint csupán véli megtalálni – Descartes a bizonyos és kétségbevonhatatlan tudást. És mindannyiunknak többé-kevésbé határozott elképzelése van arról is, hogy mi motiválta az elveszett bizonyosság szinte megszállott keresésében.¹

A filozófia alapelveiben Descartes világosan megfogalmazza, hogy mit ért szilárd tudáson: ez a fajta „[...] bizonyosság akkor lép fel, amikor úgy gondoljuk, hogy semmiképpen sem lehetséges a dolognak másmilyennek lennie, mint amilyennek őt ítéljük”.² Tehát Descartes akkor minősít bizonyosnak egy ismeretet, ha – persze azon túlmenően, hogy (a) semmiféle kétely nem illetheti, (b) szükségyszerű is, és (hogy Descartes-hoz illő homályossággal fogalmazzak) – (c) valamilyen dologra vonatkozik. Más szóval: a tudás ezen kivételes eseteiben az ismeret episztemológiailag bizonyos és egyidejűleg metafizikailag szükségyszerű is, azaz diszciplináris szempontból megszűnik a metafizika és episztemológia közti határ – feltéve, hogy a „dolog” épp olyan, amilyennek megismerjük. Ez a megállá-

¹ A kérdés kontextuális vonatkozásait jelen írásban még csak érinteni sem tudom; s miután a probléma irodalma ma már tengernyi, a fölös hivatkozások számát sem lenne érdemes szaporítani. Talán senki sem foglalta össze olyan tömörséggel ezt az összefüggést, mint Stephen Toulmin: „The 17th-century philosophers’ »Quest for Certainty« was no mere proposal to construct timeless intellectual schemas, dreamed up as objects of pure, detached intellectual study. Instead, it was a timely response to a specific historical challenge – the political, social, and theological chaos embodied in the Thirty Years’ War. Read in this way, the projects of Descartes and his successors are no longer arbitrary creations of lonely individuals in separate ivory towers, as the orthodox texts in the history of philosophy suggest.” (TOULMIN 1990, 79.)

² DESCARTES 1996, 133.

pítása egyértelműen arról tanúskodik – s talán ebben rejlik az általa végrehajtott fordulat legfontosabb vonása –, hogy a metafizikai szükségszerűség az ismeretelméleti bizonyosság derivációja.

A kérdés természetesen épp az, hogy Descartes-nál miféle dolgok kerülhetnek be abba a körbe, amelyről efféle ismeretet szerezhethünk? Például lehetséges-e a külvilágban létező – jobb híján használva e kifejezést – testekről tudás? Különböző műveiben különböző megoldási algoritmusokat találunk a problémára, azaz nincs valamiféle standard „karteziánus” válasz, de miután a jelen dolgozat ezt a témát épp csak súrolja, ideje rátérni a tárgyalt tézisére, amely a következő:

Berkeley *a tudás bizonyosságát* illetően a karteziánus hagyományok egyenes folytatója.

A tézist – ha nem is pontosan ebben a formában – az egyik legismertebb Berkeley-kutató, Harry M. Bracken fogalmazta meg, aki szerint „Berkeley [...] egy ír karteziánus[.]”;³ sajnos azonban nem értve mellette túl kitartóan. Hozzá vagyunk ugyan szokva, hogy a filozófiatörténeti értelmezéseinket újból és újból átgondoljuk, első hallásra ez a kitétel mégis némileg túlzónak tűnik. Az alábbiakban ezért kissé tüzetesebben megvizsgálom a fenti állítást.⁴

Először is vegyük szemügyre azokat az ellenvetéseket, amelyek egy ilyesfajta párhuzammal szemben felhozhatóak! Ezeknek száma nem csekély. Némelyiküket olykor vitathatatlan megállapításként szokás leszögezni – az alábbiakban épp azt szeretném kimutatni, hogy korántsem azok. Az első, ami rögvest eszünkbe jut, hogy míg Descartes eredendő intenciója szerint éppenséggel a szkepticizmus felszámolását tekintette alapvető célkitűzésének, ezzel szemben Berkeley – legalábbis a róla hagyományosan kialakult kép szerint – „alapjában véve” azért mégis csak szkeptikus volt. E szemlélet kialakításában

³ BRACKEN 1974, 159. Az ír Berkeley-értelmezések általánosságban nagyobb hangsúlyt helyeznek a kontinentális kapcsolatok elemzésére. E kutatások központja a dublini Trinity College, Berkeley egykori egyeteme. A téma kiemelkedően legjobb könyve Brackené. A kérdésre – az absztrakt ideák kapcsán – kitér Glouberman is: GLOUBERMAN 1986.

⁴ Ellentétben a kontextuális értelmezések ma már könyvtári terjedelmével, az itt vizsgált problémának a most említetteken kívül gyakorlatilag nincs szakirodalma; ami azért meglepő, mert például a Berkeley-Malebranche viszony kérdései manapság már teljesen tisztázottnak számítanak (vö. a téma klasszikus művét: LUCE 1967).

döntő szerepe volt a Berkeley-val (szerintem elég obskúrus módon) egy irányzatba sorolt Hume-nak, aki azt mondja róla, hogy „[S]em az ókori, sem a modern filozófusok közt [...] nem akad olyan, aki tanulságosabb példáját adná a szkepticizmusnak. [...] [V]alamennyi érve, szándékának ellenére valójában merőben szkeptikus.”⁵ Hume nem áll egyedül ezzel a nézetével: kortársai, a skót *commonsense*-iskola nagyjai is jórészt hasonló állásponton voltak.⁶ Írásom második részében elsősorban ez alól a vád alól szeretném tisztázni Berkeley-t.

Mielőtt rátérnék erre, hadd említsem meg, hogy jócskán vannak más, még egy ilyen rövid eszmefuttatáson belül sem mellőzhető megfontolások, amelyek a két filozófus álláspontját homlokegyenest ellentétesnek mutatják. Mindenekelőtt az érzéki ideák mibenlétére vonatkozó, ismeretelméletileg centrális érvekre gondolok. Ami ezen ideák bizonyosságát illeti, a két filozófus elképzeléseit áthághatatlan szakadék látszik elválasztani egymástól. Kevés tételről mondhatjuk el a Descartes-értelmezésekkel kapcsolatban, hogy konszenzusos álláspont alakult volna ki, de legalábbis annyi kétségtelennek látszik, hogy Descartes szerint még akkor sem lehetséges a külvilágról *világos és elkülönített* érzéki ideánk, ha egy mindenható lény közbenjárásával minden lehetséges garanciát megkapunk. Erre a státuszra az egyetlen szóba jöhető jelölt a kiterjedés lenne. Specifikus funkcióját szélesebb kontextusba ágyazva egyszer már hosszasan tárgyaltam,⁷ s noha ezt nem nevezném konszenzusos értelmezésnek, nem ez az a hely, ahol újabb érveket sorakoztathatnék fel értelmezésem mellett. Azt azonban mindenképpen érdemes megemlíteni, hogy a kiterjedés származását tekintve nem érzéki, hiszen a vele leginkább összefüggésbe hozható tapintás nem játszik szerepet megítélésében,⁸ továbbá, hogy kizárólag Descartes-

⁵ HUME 1973, 239–240. Ez ugyan egyáltalán nem gátolta meg Hume-ot abban, hogy érvek tucatjait vegye át tőle; ellentétben azonban kortársaival és utódaival ezt be is vallja.

⁶ Például Lord Kames vagy Thomas Reid. A főművek megjelenését követő meglehetősen szélsőséges fogadtásról lásd: BRACKEN 1959.

⁷ FARAGÓ-SZABÓ 2005, 89–108.

⁸ DESCARTES 1996, 73. Teljességgel spekulatív, ámde korántsem történetietlen feltevés, hogy a tangibiliák – inkább stratégiai – kitüntetettsége Berkeley *Látáselméletében* (BERKELEY 2006, 23–80) talán épp a kiterjedés kitüntetettségéhez kapcsolódó kortárs elméleteknek köszönhető.

nak a világ felépítésére vonatkozó meglehetősen sajátos álláspontja mellett értelmezhető a testek tulajdonságaként.

Ezzel szemben Berkeley számára mondhatni az érzéki ideák jelentik a bizonyosság netovábbját. Az agyonidézett szövegek helyett egy kevésbé ismert:⁹

„Az általam vizsgált objektumokat *világosan és adekvátan* ismerem. Nem *csalatzhatom* a tekintetben, hogy úgy gondolom, van valamilyen ideám, holott nincs. Nem lehetséges azt képzelnem, hogy bizonyos ideáim hasonlóak egymáshoz vagy különbözőek, noha valójában nem azok.”¹⁰

Mielőtt a két filozófus közt felálló, tagadhatatlanul éles különbséget részletezném, tegyünk egy rövid kitérőt Locke felé. Hiba lenne ugyanis lebecsülni szerepét az ideák ismeretelméleti státuszát – közelebről: transzparenciáját – illető radikális átalakulásban.¹¹ Ha nem csak a filozófián belüli fejleményekre koncentrálnunk – bár a szélesebb kontextus elemzésére itt sincs mód –, észre kell vennünk, hogy mindenekelőtt a kísérleti filozófia, a megfigyeléseknek ebben játszott centrális szerepe, összefoglaló kifejezéssel a „ténykultúra” változásai indukálták ezt az átalakulást. Itt most persze elsősorban a filozófiai változásokra fókuszálok. Locke szerint „[...] bárminő legyen is egy idea, semmiképp sem lehet más, mint amilyennek az elme észleli; s maga ez az észlelet kellőképpen megkülönbözteti azt minden további ideától, amelyek nem is lehetnek mások, tehát az előbbtől különbözők, anélkül, hogy különbözőnek ne észlelnénk őket”.¹² Nem mehetünk el figyelmetlenül a megfogalmazások hasonlóságai mellett (ahogy rövidesen kiderül, a különbségek még alapvetőbbek), ám itt most az a fontosabb: Descartes-tal szemben

⁹ BERKELEY 2006, 98. Érdemes felfigyelni az idézetben a Descartes-ra rímelő szóhasználatra.

¹⁰ Berkeley itt nem hangsúlyozza külön, hogy az ideák – még az általa megengedett „általános ideák” is – *per definitionem* csak érzéki ideák lehetnek, ámde ez a tézise más összefüggésekből közsímt – így itt nem hoz fel mellette bizonyítékokat.

¹¹ Bolton alapvető fontosságú cikkében (BOLTON 1992) kimutatta, hogy ebben a vonatkozásban Locke teszi meg a döntő lépést; azaz, hogy meglehetősen éles határ húzható Locke és a karteziánusok ideafelfogása közt (a cikkben elsősorban Arnauld-hoz való viszonyát elemzi).

¹² LOCKE 2003, II/XXIX/V, 401.

már Locke is azt az álláspontot képviselte, hogy érzéki ideák is lehetnek *világosak* és *elkülönítettek*, jóllehet érzékszerveink állapota, korunk és a körülmények befolyásolják ezt az ismeretet. Bajban is lenne, ha nem tartaná fenn a descartes-i igazságkritériumot, a világosságot és elkülönítettséget, miután nem csak az érzéki ideák, hanem – ha közvetetten is – az egzaktásra leginkább igényt tartó elvont ideáink is kapcsolódnak a tapasztalathoz.¹³ Márpedig a számára kitüntetett jelentőséggel bíró demonstratív és intuitív ismeretek épp ebből a körből kerülnek ki.

Most azonban térjünk vissza Descartes és Berkeley összevetéséhez. Hiábavaló próbálkozás lenne a köztük fennálló, az érzéki ideák tárgyát illető különbséget elkenni. Mindazonáltal Descartes egy híres és már sokféleképpen értelmezett passzusában az idea fogalmának egy olyan megfogalmazását adja, amely akár előképül szolgálhatott Berkeley kétségbevonhatatlanul bizonyos érzéki ideáihoz. A *Harmadik elmétkedésben* abból a szempontból tipologizálja az ideákat, hogy melyikük lehet *igaz*.¹⁴ Egyesek közülük

„[...] mintegy a dolgok képei, s egyedül ezeket illeti meg tulajdonképpeni értelemben az idea elnevezés: mint amikor embert, vagy kimerát, vagy az eget, vagy egy angyalt, vagy pedig Istent gondolom el. [...] Mármint ami az ideákat illeti, *ha egyedül önmagukban tekintjük, és semmi másra nem vonatkoztatjuk őket*, akkor tulajdonképpeni értelemben véve nem lehetnek hamisak. Hiszen akár kecskét, akár kimerát képzelek el, nem kevésbé igaz az, hogy az egyiket képzelem el, mint hogy a másikat.”¹⁵

Ha megelégednénk egy felszínes analógiával, mondhatnánk, hogy íme, itt a Kánaán, egy lépést se tovább, máris rábukkantunk az össze-

¹³ LOCKE 2003, II/XXIX/V, 402. A kérdést könyvében részletesebben tárgyalja Forrai Gábor (FORRAI 2005, 130–131).

¹⁴ Descartes szövegei rendkívül sokféle értelmezést engednek meg arra vonatkozóan, hogy mi is az, ami ebben az esetben „igaz” – hiszen egy idea se igaz, se hamis nem lehet. Egyes megfogalmazásai persze (épp az idézett szakaszban is) megengedik a propozicionális értelmezést. Locke – ellentétben Berkeley-val – szintén nagyon pontatlanul fogalmaz, Descartes-hoz hasonlóan gyakran beszél az ideák „igazságáról”. Miután az itt vizsgált kérdés szempontjából a kérdés nem döntő, hadd fedje továbbra is jótékony homály, hogy miről is beszélnek, mikor az ideát igaznak tartják.

¹⁵ DESCARTES 1994, 47–48. Kiemelés nem az eredetiben.

kötő kapocsra kettejük közt. A helyzet azonban ennél összetettebb. Akár léteznek kimérák, angyalok, Isten, akár nem, abban, hogy ideájukkal bírok, nem kételkedhetek, állítja Descartes. Viszont egyáltalán nem lényegtelen, *mikor és hol* mondja ezeket a szavakat, azaz, hogy az *Elmélkedések* mely pontján kerül sor az idea ilyesfajta jellemzésére. A *Harmadik elmélkedés*, ahonnan az előző idézet származik, a következő mondattal kezdődik:¹⁶

„Most pedig lecsukom a szemem, fülemet betapasztom, elcsitítom valamennyi érzékemet, s a testi dolgokat ábrázoló valamennyi képet [...] kitörlöm gondolkodásomból [...] lévén hamisak és megbízhatatlanok.”

Ez pedig nyilván nem a világ racionális rekonstrukciójának fázisába lépő Descartes, hanem a „*sum res cogitans*” Descartes-ja; más szóval az a Descartes, aki a *cogitó*val már túljutott a szkeptikus érveken, a *cogitó*ban megtalálta a bizonyosságot, ám még innen van az ontológiai istenérven és a szkeptikus érvekre adott pozitív javaslatokon. Közismert, hogy az *Ötödik* és a *Hatodik elmélkedés*ben épp ezek kidolgozásával bíbelődik, és jut el ahhoz a felismeréshez, hogy a rajtunk kívül fekvő testekre vonatkozó ideáink közül *világos* és *elkülönített* csakis a kiterjedés lehet.

Nos, Berkeley tradicionális értelmezését követve a köztük fennálló párhuzam abban állna, hogy ideái „ha egyedül önmagukban tekintjük, és semmi másra nem vonatkoztatjuk őket”, éppúgy nem lehetnek hamisak, mint a szkeptikus argumentumokra adott pozitív megoldási javaslatok *előtt* álló Descartes-éi; Berkeley esetében persze épp azért nem, mert nincs is mire vonatkozniuk. Csakhogy, ha elfogadnánk ezt az interpretációt,¹⁷ ismét a szkeptikus Berkeley képénél kötnénk ki. De épp ez az az elképzelés, amelyet próbálok megcáfolni.

Ez előtt érdemes még egy kört futni. Szeretnék ugyanis egy további (részleteiben itt úgyszintén nem tárgyalható) összefüggésre rámutatni a descartes-i bizonyosság természetét illetően. Közismert, hogy a nyilvánvaló igazságok megragadásához szükséges belátás

¹⁶ DESCARTES 1994, 45.

¹⁷ Ha nem is explicit módon, de Burnyeat híres cikkében szintén ezt látszik sugallni. BURNYEAT 1982, különösen: 39–40.

folyamatát Descartes olykor vizuális képekkel illusztrálja. Miután ez a folyamat semmilyen módon nem áll kapcsolatban az érzékekkel, a vizuális illusztrációk korántsem a tényleges érzékszervi megragadást vagy felfogást demonstrálják, hanem inkább metaforákként működnek. Talán nem járok messze az igazságtól, ha – a látással kapcsolatos kifejezések ellenére – a belátás alapját döntően logikai természetűnek tekintem, ami az ellentmondás törvényét veszi alapul. Ismét érdemes egy oldalpillantást vetni Locke-ra. Ugyanis az „intuício” vagy a „belátás” kifejezés, valamint a vizuális metaforák nála éppúgy megtalálhatók,¹⁸ mint Descartes-nál. Különbségük – legalább két ponton – mégis alapvető. Annak megállapításához, hogy ideáink megegyeznek-e egymással vagy sem, persze Locke-nak sincs szüksége tapasztalatra. De ahhoz, hogy egymással megegyező vagy meg nem egyező ideákhoz jussunk, mégiscsak tapasztalatokra van szükség. Csak érzékszerveim használatával juthatok olyan ideákhoz, amelyekről azután az intuícióra támaszkodva belátom, hogy megegyeznek vagy sem.¹⁹ A másik alapvető különbség az észlelés meglehetősen körvonalazatlan értelmével függ össze: Locke szerint az intuício során – persze sajátos módon, de mégis csak – „látom” a megegyezést vagy eltérést ideáim közt, hasonlóan ahhoz, mint amikor egy ténylegesen jelenlevő testről kapok érzéki ideákat.

Berkeley bizonyosságfogalma sajnos igen kevésbé kidolgozott, explicit kifejtéssel nem is találkozunk szövegeiben, legfeljebb utalásokban vagy emlékeztetőkben bukkanhatunk nyomára. Ne vezessen félre bennünket, hogy az itt következő, meglehetősen éles hangú Descartes-kritikában a nyomaték a különbségen van; ez a passzus – közvetve – mégis csak azt reprezentálja, hogy a *bizonyosság* mibenlétét (bár nem a bizonyosság *tárgyát*) illetően Descartes és Berkeley egy húron pendülnek:

„Félre tehát [...] a szkepticizmussal, mindezekkel a nevetséges filozófiai kételyekkel. Miféle tréfa egy filozófus részéről, hogy mindaddig kétségbe vonja az érzéki dolgok létezését, amíg Isten igazmondása révén nem találja bizonyítottnak; vagy, hogy *jogot formáljon olyan állításra, amely szerint tudásunk ebben a*

¹⁸ LOCKE 2003, IV/II/II, 601.

¹⁹ FORRAI 2005, 21.

vonatkozásban alatta marad az intuíciónak vagy a bizonyításnak? Éppúgy kételkedhetnék saját létezésemben, mint azokéban a dolgokéban, amelyeket ténylegesen látok és érzek.”²⁰

Jelen témánk szempontjából az a perdöntő, amit Berkeley ebben a szakaszban a bizonyosság természetéről mond. Nevezetesen azt állítja, hogy

- (1) az érzéki dolgok létezését éppúgy lehetetlen kétségbe vonni, mint saját léteemet;
- (2) mindkettőről intuitív módon tudok;
- (3) mind az érzéki ideákról szerzett ismeret, mind az önmagamról szerzett tudás kétségbevonhatatlanul bizonyos.

Ha nem tévedek az idézet passzusnak az érzéki ideákra vonatkozó értelmezésében, akkor ez azt jelenti, hogy nem lehetséges nagyobb fokú bizonyosság, mint amit az érzéki dolgok ismerete révén szerezhetünk, miután *ellentmondásos* azt feltételezni, hogy ez-és ez az ideám másmilyen, mint amilyennek észlelem. A Descartes-tal való párhuzam mellett – mármint hogy a bizonyosság alapja logikai természetű – a Locke-tól való különbség is nyilvánvaló: noha mindketten amellett érvelnek, hogy egy idea nem lehet más, mint önmaga, ám Locke nem tartja kizártnak, hogy érzékszerveink olykor cserbenhagynak bennünket: többször említ egyetértőleg egy az érzékszervek számát és konstitúcióját illető szkeptikus érvet.²¹ A fenti princípium értelmében viszont Berkeley szerint *ellentmondásos* feltételezni, hogy érzékszerveink állapota, korunk, nemünk, vagy bármely más kontingens körülmény befolyásolhatják érzéki ideáink *világos és elkülönített* mivoltát.

Mielőbb továbblépnénk, két megjegyzés.

1. Nem szeretném a témát megterhelni annak a kérdésnek a vizsgálatával, hogy az érzéki ideák intuitív bizonyossága milyen módon függ össze az *esse est percipi* elvvel, miután egy ilyesféle álláspont az elvtől függetlenül is képviselhető; úgyhogy most ezzel itt nem foglalkozom.

²⁰ BERKELEY 2006, 204. Kiemelés nem az eredetiben.

²¹ A kérdésről részletesebben lásd: FARAGÓ-SZABÓ 2008, 77–93. és 86.

2. Közhelynek számít a szakirodalomban a huszadik század első harmadában-felében virágzó érzet-adat-elméletek és Berkeley rokonságának emlegetése az érzéki ideák bizonyossága tekintetében. Még ha a stimuláció származhat is Berkeley-től, ezt a fajta párhuzamot meglehetősen történetietlennek gondolom. Mindenekelőtt azért, mert az elképzelés megszületésének kontextusában, mikor a filozófusok minuciózus taxonómiákban taglalták az egymásnak ellentmondó észleletek különbségeit, végeláthatatlan csatározásokat vívtak arról, hogy mi következik a megfigyelt esetekből (és többnyire arra jutottak, hogy érzékszerveink megbízhatatlanok); nos ebben a környezetben Berkeley azzal, hogy az érzéki ideákat *megkérdőjelezhetetlenül bizonyosnak*, érzékszerveinket pedig megbízhatóaknak tekintette, magának a szkeptikus kérdésfeltevésnek a jogosultságát vonta kétségbe. Egyszerűen kilépett a diszkusszió keretei közül. A recepcióját övező, korábban említett, meglehetősen szélsőséges kommentárok jórészt ennek tudhatók be.

Itt az ideje, hogy az érzéki bizonyosság tekintetében fennálló párhuzam és ellentét rövid összefoglalása után a most vázolt szempontokkal árnyalva a vizsgálódást, visszatérjünk a szkepticizmus-kritika problémaköréhez.

Madártávlatból szemlélve a két filozófus hasonlóságai szembeötlőek. Trivialitás, de fontos trivialitás, hogy – különböző módon ugyan, de – a bizonyos ismeret szükséges előfeltételeként mindketten egy omnipotens lény létezésének szükségszerű bizonyítását szabták meg. Descartes esetében azt is trivialitás emlegetni, hogy a biztos tudáshoz vezető út a szkeptikus érvek purgatóriumán keresztül vezet. Egyáltalán nem trivialitás viszont azt állítani Berkeley-ről, hogy meg akar szabadulni a szkeptikus érvektől, vagy, hogy egyenesen a szkepticizmus esküdt ellensége lenne, jóllehet műveit a szkepticizmus elleni terápiaként ajánlja, s mindkét főművének alcímében – még az ateizmus cáfolatát is megelőzve – *elsődleges* intenciójaként a szkepticizmus felszámolását említi.²² (Mellesleg ezeknek az alcímeknek számtalan karteziánus konnotációja van.)

²² BERKELEY 2006, 83. és 151.

Hosszadalmas bizonyítékok, textuális evidenciák és szaktekintélyek érveinek felsorolása helyett²³ hadd legyen elégséges itt csak annyit megjegyezni, hogy a szakirodalomban már jó ideje illetlenség Berkeley-t valamiféle szimpla szkepticizmussal vádolni. Különösen *magánhasználatra* szánt naplőbejegyzéseinek hiteles újrakiadása után (ezekben talán még élesebben fogalmaz a szkepticizmust illetően) a kortársak ellenvetései egyértelműen félreértésnek tűnnek. Az a vád is felettébb ingatag, hogy a szkepticizmus elleni kirohanásaival csupán az elvárásoknak kívánt volna megfelelni, hiszen az elvárások épp ellenkezőleg, inkább egyfajta alkupozíció kialakítását követelték volna meg. Berkeley viszont hajlíthatatlan: a szkepticizmus bármilyen formája a filozófiát végromlásba dönti.

Ha viszont ráközelítünk a részletekre, s nem madártávlatból vizsgáljuk a két filozófus közt fennálló viszonyokat, ahogy élesednek a kontúrok, felerősödnek a különbségek. Mindenekelőtt az alkalmazott filozófiai stratégia különbségei, amit csak részlegesen magyaráz az, hogy Descartes és Berkeley között a filozófiai klíma radikálisan megváltozott. A célkitűzés azonossága ellenére (a szkepticizmus elleni érvek, Isten létezése mellett szóló szükségszerű bizonyítékok, az ateizmus cáfolata) a kételyhez való viszonyuk épp fordított képet mutat. Descartes-tal szemben Berkeley-t ugyanis nem az érdekelte, hogy a szkeptikusok argumentumainak érvényessége mellett mit tudhatunk meg kognitív bizonyossággal. Számára ez az út kezdettől fogva járhatatlan.

Hülasz a *Három párbeszéd*ben a rázúduló érvek hatására viszonylag jól azonosítható kortárs elméletek kaméleonszerű képviselőjeként érvel; ilyenformán vesszőfutását az *Első párbeszéd*ben súlyos félreértelmezés a szkeptikus Philonousz diadalmeneteként ábrázolni. Különösképpen azért, mert utóbbi (Berkeley megszemélyesítője), az első pillanattól kezdve még az esélyét is tagadja annak, hogy a szkeptikus érvek működőképesek lennének. Épp fordítva: azt igyekszik megmutatni, hogy az egymásnak ellentmondó észleletek *bármely* kortárs filozófiai értelmezése elkerülhetetlenül szkepticizmushoz vezet. A filozófiában járatlan emberek – állítja – viszont

²³ Amelyek persze egy részletesebb vizsgálatban nem mellőzhetőek. Ezekről bővebben: FARAGÓ-SZABÓ 2005, 225–235.

egyáltalán nem rendülnek meg a szkeptikus érvek hallatán, nem hajlandók az érzeikbe vetett bizalmat feladni.

Nos, Berkeley épp a filozófiában járatanok képviselőjének szerepében tetszelegve, a józan ész egyetlen járható útjaként mutatja be saját álláspontját. Ebből most csak egyetlen mozzanatra hívnám fel a figyelmet. Hogy egy – ebben a közegben – kissé szokatlan kifejezésmóddal éljek, a reflektálatlan köznapi tudat számára valóban nem létezik az egymásnak ellentmondó észleletek problémája. Mondjuk evezés közben ritkán merül fel bennünk a gondolat, hogy „Most akkor a töröttnek látszó vagy az egyenes evező »reálisabb«”? De ez egyáltalán nem jelenti, hogy mindkettőt *egyformán* „reálisnak” tekintem. Hát akkor mégis, hova vezet Philonusz útja? Miután az egymásnak ellentmondó észleletekre adott kortárs megoldásokat elveti, viszont az évrre valamiféle megoldást mégis csak kell kínálnia, az azonosság elvének feladása bizonyul az egyetlen lehetséges menekülő útvonalnak.

Hogy ne mindig csak belterjes filozófiai utalásokkal²⁴ éljek, hadd álljon itt egy idézet attól az írótól, aki – úgy tűnik – sokkal mélyebben értette meg némely kortársunknál, merre veszi lépteit Philonusz. Borges *Funes, az emlékező* című novellájában írja:

„[Funes] nemcsak azt értette meg nehezen, hogy a *kutya* általános megjelölés annyi eltérő, különböző méretű és különböző alakú egyedet foglal magába; az is zavarta, hogy a három óra tizennégy perckor (oldalnézetből) látott kutyának ugyanaz a neve, mint a negyed négykor (előlnézetből) látott kutyának. [...] [Z]súfolt világában csakis részletek voltak, szinte közvetlen részletek.”²⁵

Nos, ha ezek után a tanulságokat egyetlen mondatban kellene összefoglalni: nem igaz az a tézis, hogy Berkeley a karteziánus hagyó-

²⁴ Az azonosság feladásának – akárcsak felszínes – tárgyalását mérhetetlenül komplikálttá teszi az a körülmény, hogy ez a kérdés a lehető legszorosabban kapcsolódik össze a problémát megoldani hivatott mindenható lény létezése mellett szóló bizonyítékok kérdésével; úgyhogy jelen írásban meg sem kísérek Berkeley megoldási javaslatának körvonalazását. A kérdésről némileg bővebben lásd: FARAGÓ-SZABÓ 2005, 227–233. A téma klasszikusának számító cikkében Konrad Marc Wogau részletesen elemzi az illúzió-argumentum sajátos értelmezéséből folyó következményeket (MARC-WOGAU 1968).

²⁵ BORGES 1986, 128–138.

mányok egyenes folytatója lenne, bár – ahogy a fentiekben bemutattam – távolról sem azért (és közelről sem abban az értelemben), ahogy ezt a szokásos értelmezések sugallják.

Irodalom

- BERKELEY, George 2006. *Tanulmányok az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Ford. Faragó-Szabó István, Fehér Márta, Vámosi Pál. Budapest: L'Harmattan.
- BOLTON, Martha Brandt 1992. The Epistemological Status of Ideas. Locke compared to Arnauld. *History of Philosophy Quarterly*, 9(4), 409–424.
- BORGES, Jorge Luis 1986. Funes, az emlékező. Ford. Benyhe János. In Borges, Jorge Luis: *A titkos csoda*, Európa, 1986, 128–138.
- BRACKEN, Harry 1974. *Berkeley*. London, Macmillan.
- BRACKEN, Harry M 1959. *The Early Reception of Berkeley Immaterialism*. Den Haag: Nijhoff.
- BURNYEAT, Miles F. 1982. Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed. *The Philosophical Review*, 91, 3–40.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES, René 1994. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest: Osiris.
- FARAGÓ-SZABÓ István 2005. *Fejezetek az újkori szkepticizmus történetéből*. Budapest: Áron.
- FARAGÓ-SZABÓ István 2008. A descartes-i kétely angolszász recepciója: Locke. *Világosság*, 2008/7–8, 77–93.
- FORRAI Gábor 2005. *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.
- GLOUBERMAN, Mark 1986. *Descartes: the Probable and the Certain*. Amsterdam: Rodopi.
- HUME, David 1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Helikon.
- LOCKE, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Csordás Dávid, Vassányi Miklós. Budapest: Osiris.
- LUCE, Arthur A. 1967. *Berkeley and Malebranche*. Oxford: Oxford University Press.
- MARC-WOGAU, Konrad 1968. The Argument From Illusion and Berkeley's Idealism. In C.B. Martin and D. M. Armstrong (eds.): *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*. London/Paris: Macmillan, 340–353.
- TOULMIN, Stephen 1990. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Miklós Tamás

Kant a társiatlan társiasságról. Megjegyzések a Világpolgár-esszé negyedik tételéhez¹

„Az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket, amennyiben végül ez az antagonizmus válik a társadalom törvényszerű rendjének okává. Antagonizmuson itt az ember társiatlan társiasságát értem, azaz a társadalomba lépésre való hajlandóságot, amely azonban összekapcsolódik az ugyane társadalom szétszakadásával fenyegető általános ellenállással.”²

A negyedik tétel a *Világpolgár*-esszé alighanem leghíresebb elemét foglalja magában: a társiatlan társiasság gondolatát. Merőben új és több szempontból meglepő elemről van szó. Hiszen bármilyen taszító volt is a nemzedékeket feláldozó történelem harmadik tételbeli víziója, az csupán az első két tétel konzekvenciáinak kíméletlen levonását jelentette, a társiatlan társiasság azonban nemcsak újabb sötét ecsetvonásokkal egészíti ki az ember portréját, hanem teljesen váratlanul, e szövegbeli előzmények nélkül, s mint látni fogjuk, a szöveg saját játékszabályait is megrendítve teszi ezt.

Az embernek a *Világpolgár*-tanulmány e tételéig adott antropológiai leírása – állati létében gyámoltalan, ám ösztönein túllépni képes, eszes, szabad, történelme során ember voltát kifejlesztő lény – egyrészt új elemmel egészül ki: ama hajlammal, illetve tulajdonsággal, hogy egyszerre vonzódunk is embertársainkhoz és el is különülnénk tőlük. Társadalmiasodnánk, de ugyanakkor szembe is szegülnénk a többiekkel, akikből szintén ellenállást váltunk ki. Másrészt kiderül, hogy ez az antagonizmus a társadalom rendjének szolgálatában álló eszköz. Éppen ez a speciálisan emberi képességek történelmi kifejlesztésének motorja.

¹ Ez a szöveg a *Világpolgár*-tanulmányt elemző nagyobb írás része.

² KANT 1794, 65–66. A negyedik tétel nyitó mondatai.

Kant nem egyszerűen egyesíti és egyensúlyba állítja az emberi társiatlanság és egoizmus hobbesi és a társiasság locki, cumberlandi, pufendorfi gondolatát. Ez inkább Fergusonra állna. Nem is azzal a szelíd megértéssel konstatálja e kettős karakterünket, mint a társiatlan társiasság alighanem első újkori megfogalmazója, Spinoza:

„[...] ritkán történik, hogy az emberek az ész vezetése szerint élnek, hanem úgy áll a dolog, hogy többnyire irigyek, s kellemetlenkednek egymásnak, Mindamellett alig tudják elviselni a magányos életet, úgyhogy a legtöbbször nagyon tetszett az a meghatározás, hogy az ember társas állat.”³

De nem is úgy tekint erre az antagonizmusra, ahogyan Rousseau, akitől talán a társiatlan társiasság eszméjének közvetlen inspirációja származik. Rousseau egy, a *Társadalmi szerződés* végső szövegeiből kimaradt, de a kéziratos formában akkoriban mégis olvasható korábbi változatban, az ún. *Genfi Kéziratban* szereplő helyen (Az emberi nem egyetemes társadalmáról) arról ír:

„minél inkább ellenségeivé válunk embertársainknak, annál kevésbé tudunk megenni nélkülük”⁴

³ SPINOZA 1979, 293.

⁴ ROUSSEAU 1978, 609. A *concordia discors* fogalmát a nyugati irodalomban először megfogalmazó Horatius laccushoz írt episztolájában azt eredetileg a természetre, pontosabban a világ egészére értette. (Horatius: Epist. I. 12. 19. Magyar fordítása: „és mire jó a világ széthúzó harmóniája” – ford. Urbán Eszter.) A Kant forrásait talán a legalaposabban elemző Klaus Weyand (WEYAND 1963, 78–80.) a társiatlan társiasság fogalmának inspirátoraként csak Fergusont említi, aki az *An Essay on the History of Civil Society* című könyve elején arról ír, hogy az emberi természetben keveredik a barátságosság és az ellenségeség („his mixed disposition to friendship or enmity”, FERGUSON 1819, 5.), a mű I. részének harmadik fejezetében pedig ismét arról, hogy „mily nagyon vonzódik nemünk a szembenállásra, mint ahogy az egységre is”. (Ferguson megjegyzi, hogy a történelem tanúsága szerint eleve egyszerre vagyunk egymás számára félelem és a vonzalom tárgyai, mégha az eredeti emberi állapotról gondolkodók egyoldalúan vagy az egyesülés, vagy pedig a háború állapotából indulnak is ki. – FERGUSON 1819, 28–29.) Rousseau hatását e kanti gondolatra Weyand kizárja, mégpedig arra hivatkozva, hogy az *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről* ugyan ír az emberek egyesüléséről és elkülönüléséről is, de az egyesülésről csak mint a természeti állapot emberének a mindenkori pillanat, a körülmények kiváltotta alkalmi magatartásáról, mely az adott cél elérésével véget ér, s átadja helyét az elkülönülésnek. Ezzel szemben – írja Weyand – Kant (ahogy Ferguson is) összekapcsolja a társiasságot a társiatlansággal, azokat korrelatív tulajdonságoknak mondja.

Rousseau úgy vélte, hogy éppen ez az emberre jellemző antagonizmus a *gátja* a „természeti törvény” (ehelyett, írja, „helyesebb volna az ész törvényéről beszélnünk”) szerinti egyetemes társadalomnak. Hiszen ha el is képzelnénk egy, az egész nemet (az ész törvénye szerint való társadalom felé) mozgó egyetemes célt, s azt, hogy a társadalom valóban e cél felé haladna, épp a társiatlan társiasság miatt „azt fogjuk találni, hogy a társadalom haladása elfojtja az emberieséget, miközben felébreszti a személyes érdeket...”.⁵ A magánérdek pedig „nem párosul a köz javával”, „ellenkezőleg, kizárják egymást”. Ezért egy ilyen, „csak a filozófusok rendszereiben” létezhető egyetemes társadalom követelményeit – éppen társiatlan társiasságunk miatt – vagy „nem ismerjük vagy nem tudjuk teljesíteni”. Már csak azért sem, mert épp e vonásunk (s a benne foglalt amorális) kibontakozása miatt elveszítjük a jó és rossz megkülönböztetésének képességét,⁶ de még ha belátnánk is a tiszta értelem követendő elveit, magánérdeünk szerint akkor sem követnénk ezeket.⁷ Kant a társiatlan társiasság gondolatáról Rousseau-éval pontosan ellentétes következtetésre jut, mintegy neki válaszol:

„Ez az ellenállás ébreszti föl az ember minden erejét, ez bírja rá arra, hogy legyőzze restségét, s becsvágytól, uralomvágytól vagy bírvágytól hajtva rangot szerezzen társai között, akiket nem tud elviselni, de elhagyni sem. Ekkor történnek az első valódi lépések a nyersességtől a kultúra irányába [...], így fejlődnek ki a tehetségek [...], így alakul ki az ízlés, s lesz az előrehaladott felvilágos-

Ez állna is a *Második értekezésre*, csak hogy Rousseau az ún. *Genfi Kézirat*ban szereplő, fent idézett helyen éppenséggel korrelatív jellemzőinként említi kölcsönös egymásrautaltságunkat és szembenállásunkat. Talán nem mellékes, hogy akárcsak Kant, Rousseau sem „barátságról” (*friendship*) vagy éppen „szeretetről”, „vonzalomról” (*love*) ír – ahogyan Ferguson –, hanem pusztán egymásrautaltságról. A *Világpolgár*-esszé több megfogalmazása közvetlenül látszik utalni erre a Rousseau-szövegre. S *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* mintegy címével is felel az épp az emberi nem nézőpontjára helyezkedő „világpolgárokat” bíráló (ROUSSEAU 1978, 616.) és egy természeti terven és az ész törvényein alapuló egyetemes társadalmat képtelenségnek mondó *Az emberi nem egyetemes társadalmáról* című Rousseau-műre.

⁵ ROUSSEAU 1978, 612.

⁶ ROUSSEAU 1978, 610.

⁷ ROUSSEAU 1978, 614.

sodás által egy olyan gondolkodásmód megalapozójává, amely az erkölcsi megkülönböztetés durva természeti képességét idővel meghatározott gyakorlati princípiumokká, a szenvedőlegesen kikényszerített összhangot társadalommá, s végül *morális* egésszé képes változtatni.”⁸

Nem pusztán az a figyelemre méltó, hogy ettől kezdve Kant kettős hajlam helyett valójában már végig csupán a *társiatlanságról* ír, egyértelműen erre kerül a hangsúly, vagyis úgy látszik, hogy ez a vonás a tulajdonképpeni hajtóerő. Nem is az a meglepő, hogy e „nem éppen szeretetre méltó”, „rosszakarón versengő” egoista vágyak végül valami közjót eredményeznek. A Rousseau bírálta magánérdek–közhason elméletnek ekkorra már százhusz éves története van.

„Amikor minden egyes ember leginkább a maga hasznát keresi, akkor a leghasznosabbak az emberek egymásra nézve.” – írta Spinoza *Etikájában* az emberi irigységről és „kellemetlenkedésről”, vagyis társiatlan társiaságunk társiatlan vonásairól tett megállapításai ellenére.⁹ Erénynek tartotta a privát haszon keresését, igaz, ez utóbbi alatt nem javakat vagy hatalmat, hanem az ész törvényei szerinti életet értette, mondván, legnagyobb hasznunk természetünk követéséből adódik, természetünknek pedig az felel meg, ha az ész vezetése szerint élünk. Minthogy csak ezt tekintette az egyes ember igazi hasznának, e gondolat nála még nem foglal magában feszültséget.

Amikor Spinoza, Mandeville, Helvetius után Adam Smith 1776-os *The Wealth of Nations*-ében szintén a magánérdek–közhason elméletből indul ki, már szó sincs arról, hogy a privát haszonszerzés magasztos célokra irányulna. Élessé válik az ember nemes vonásainak és érdekeinek megkülönböztetése. Bár – másik nagy műve, *Az erkölcsi érzelmek elmélete* szerint – szolidaritás és rokonszenv köt össze bennünket,¹⁰ de embertársainkkal gazdálkodva – írja *A nemzetek gazdagságában* – „nem emberségükhöz, hanem önszeretetükhöz fordulunk”. „Ebé-

⁸ KANT 1974, 66. Rousseau és Kant tehát – bár ellentétes következtetéseket von le a társiatlan társiaság gondolatából – egyaránt a társadalmi fejlődés dinamikájának „praktikus” szempontjából, s nem pusztán az emberi természet pszichológiai adottságaként tárgyalja ezt az antagonizmust.

⁹ SPINOZA 1979, i. h.

¹⁰ SMITH 1759.

dűnket nem a mészáros, a serfőző vagy a pék jóakaratótól várjuk, hanem attól, hogy ezek saját érdekeiket tartják szem előtt.”¹¹

Ha Smith-t morálfilozófiája visszatartotta attól a radikalizmustól, mellyel Mandeville éppenséggel a magánbűnök áldásos következményeire („Private Vices, Publick Benefits”) építette társadalomfilozófiáját, Kantot a magáé úgy látszik, nem akadályozta ebben, és a megfogalmazás kiélezettségében minden további nélkül Mandeville-el tart. A kanti mondat, mely szerint

„Hála hát a természetnek az összeférhetetlenségért, a rosszakarón versengő hiúságért, a ki nem elégülő uralom- és bírvágyért!”

a *Méhek meséjében* „Fraud, Luxury, and Pride must live; Whilst we the Benefits receive”¹² provokativitását követi.

A társiatlan társiasság gondolata azonban két tekintetben mindkettőjükön messze túllép.

Egyrészt Mandeville a magánbűnök közhasznúságáról írt, de azt azért nem állította, hogy ezek a bűnök változtatnák „a társadalmat morális egésszé”. (Sőt egyáltalán nem gondolta, hogy a társadalomnak morális egésszé kellene válnia.) Itt azonban csak a kanti ötlet perverzítése kelthet meglepetést. De az a második ráadásgondolat, hogy a „láthatatlan kéz” – ahogyan Smith a szándékolatlan hatásokat eredményező folyamatokat nevezte – nem csupán a gazdaság megfelelő működését, hanem – egyenesen *a résztvevők intenciói ellenére* – az emberi nem tulajdonképpeni létrejöttét, történelmének magasabb értelmét teremtené meg, ez Kant olyan újítása, amely nehezen egyeztethető össze a racionalista magyarázat eredeti ambíciójával. Hiszen itt valami különös fordulat megy végbe, egy *csodálatos transzformáció*, mely nemcsak a magánintenciókat változtatja közhaszonná (ami még racionális levezetés lehetne), az immorálisat morálissá (ami már nehezebben követhető utalás), hanem az emberi szándékok *ellenében*, a szereplők tudtán kívül alakítja épületes történetté a kisszerű tetteket, jóvá a rosszat. Ez pedig nyíltan csoda-elemet visz be a gondolatmenetbe, amely eredetileg racionális filozófiai hipotézist ígért. Ha okkal mutat rá ezen írás több elem-

¹¹ SMITH 1959,64.

¹² MANDEVILLE 1714.

zője, hogy a rossznak jóra fordulása azután egészen Hegelig kedves gondolata marad a német idealizmus történelemfilozófiájának (ahogyan Goethe *Faustjának* is), akkor tehát azt is hozzá kell ehhez tennünk, hogy ezen a ponton a történelemfilozófia mindjárt a pusztán racionális argumentáció keretein kívül találja magát.

Ráadásul, ha csúf, embertársainkat eszközként kezelő vágyaink nélkül „örökre kifejezetlenül szunnyadnának az ember rendkívüli természeti adottságai”, s ha ugyanakkor „az ember egyetértésre törekszik”, de

„jámboran, mint legelő juhaik, aligha emelhetnék létük értékét barmukénál magasabb fokra, nem tölthetnék ki azt a teret, amelyet a teremtés eszes természetüknek megfelelő céljuk számára nyitva hagyott”,¹³

és ha ezért velük szemben

„a természet *jobban tudja*, mi tesz jót az emberi nemnek és viszályt akar”,¹⁴

akkor a társiatlanság esetében mintha nem is egyszerűen eredendő emberi hajlamokról volna szó, hanem a – tulajdonképpen jámbor – hajlamokkal szembe menő felsőbb beavatkozásról, hogy az ember végül *mégiscsak* azzá lehessen, amivé lennie *kell*. Itt két szereplő közötti birkózás bontakozik ki. Az ember és a „bölcsh Teremtő” szándékai ellentétesek. Úgy látszik, *az ő szándékaik között áll fenn az az antagonizmus*, amelyet a tétel *tézise* magán az emberi szubjektumon belülinek mondott.

„Az ember kényelmesen és elégedetten akar élni, *ám a természet azt akarja*, hogy a hanyagságból és tétlen elégedettségből munka és fáradozások közé jusson, hogy aztán feltalálja azokat az eszközöket, amelyek segítségével bölcsen ismét megszabadulhat tőlük. Az erre szolgáló természetes ösztönzők a társiatlanság és az általános ellenállás forrásai [...]”¹⁵

¹³ KANT 1974, 67.

¹⁴ KANT 1974, 67. Kiemelés tőlem: M. T.

¹⁵ KANT 1974, 67. Kiemelés tőlem: M. T.

De talán úgy értendő mindez, hogy az emberben lakó *állat* az, amely békés, kényelmes és elégedett életre vágya, ám a bölcs Teremtő e jámbor teremtményének akaratát legyűrve – magasabb céljai érdekében – beleoltotta a kevésbé szeretetre méltó – emberi – hajlamokat. Így a teremtő és teremtmény céljai közötti antagonizmust a teremtményen belüli antagonizmussá változtatta. Mindenesetre ez a nyilvánvaló küzdelem a *két akarat* között, a „bölcs Teremtő” közvetlen megjelenése a szövegen – valamint annak az adódó vádnak az elhárítása, hogy „valaminő gonosz szellem” utólag „belekontárkodott” a Teremtő művébe – azt jelzi, hogy *az ember fölött álló szubjektumnak a fejtegetésbe való – eredetileg éppenséggel nem tervezett – „visszahívása” nélkül mégsem sikerülne értelmes cél felé tartó történelemmé transzformálni az emberi cselekedeteket*. Ez pedig meglehetősen új értelmet ad a harmadik tétel tézisében foglaltaknak, miszerint „az ember teljességgel önmagából hozza létre mindazt, ami túlmegy állati létének berendezkedésén”.¹⁶ Talán önmagából, de akarata ellenére, külső akaratnak engedve. Mintha az ember egyáltalán nem kívánna emberré lenni. Mintha szegény, boldogságra, nyugalomra vágyó jámbor ördögöt csak a bölcs felsőbb akarat kényszerítené gonosszá, boldogtalanná, ám eszes lény mivoltához „méltóvá” válni. Ami persze új megvilágításba állítja a bevezetésbeli lehangoló képet, ahol az ember világát hiúságból, gonosszából, rombolási vágyból összeszóttnek láttuk, s e kép elől menekültünk a filozófusi történelemhipotézisbe. Az e ponton talán felmerülő kérdéseket – olyan biztos-e még, hogy e kínos látvány miatt *az embernek* kell lesütnie szemét, s hogy csak a történelem végső értelmessége oldhatná föl a rossz lelkiismeretet – Kant nem teheti fel, ha egyszer emberi belügyként akar beszélni a történelemről.

A társiatlan társiaság tétele tehát azért kerül be váratlanul a gondolatmenetbe, hogy legyen valami, ami kimozdítja statikus adottságából az emberi létet, mégpedig saját értelmének beteljesítése felé: állati teremtettségéből emberi önteremtése felé. A történelmi folyamatként fölfogott emberré válás ilyen dinamizálásának azonban – láttuk – komoly *ára* van. Nemcsak az eddigieknél is kevésbé vonzó emberképpel kell megbarátkoznunk, nemcsak meglehető-

¹⁶ KANT 1974, 64.

sen furcsa teodíceához jutunk, ha a Teremtő bölcsességét éppen e becsvágytól, bírvágytól és hatalomvágytól áthatott, rosszakaratú lények megalkotásából kellene kiolvasnunk, hanem egy, a racionális fejtegetéstől idegen, külső elemet is be kellett építeni a hipotézisbe. Az ember önteremtéséhez is a Teremtő bölcsességének közreműködésére van szükség.

S az írás e pontján mintha feledésbe merülne az – a szöveg bevezetőjében egyértelműen leszögezett – gondolat is, hogy mind ez filozófusi hipotézis. Amikor Kant egyértelműen és hangsúlyosan eszközt fejlesztő, tudó, akaró természetről és „bölcs Teremtőről” beszél, ráadásul ezeket szinonímaként használja, akkor ez a transzcendentálfilozófia nézőpontjából bizony skandallum. Ezúttal nem említi, hogy mi hiposztazálnánk a célirányosságot, hanem a tétel utolsó mondatában azt írja: a természetes ösztönzők *maguk árulják el (verraten)* a bölcs Teremtő tervét.

Mármost (mintegy megelőlegezve *Az ítéleőerő kritikájának* szellemét) esetleg feltehetnénk, hogy Kant itt is úgy véli, a *mi hipotézisünk* az, hogy a természet azonos Istennel, pontosabban (kicsit kevésbé spinozistán), hogy az általunk elgondolt természeti cél alapja egy értelmes lény volna,¹⁷ s az is a mi feltevésünk, hogy ez a természet/isten maga *mutatja* meg nekünk tervét – hogy e feltevésünkkel ellensúlyozzuk azt, hogy semmi tervszerűség *nem mutatkozik* –, de akkor egy *nem mutatkozó megmutatottat* kellene feltennünk, ami udvariatlanság volna Istennel szemben.

¹⁷ Vö. KANT 1997, 339.

Irodalom

- FERGUSON, Adam 1819. *An Essay on the History of Civil Society*. Philadelphia: A. Finley. (<http://books.google.com/books?id=-04uAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=adam+ferguson#v=onepage&q=&f=false>)
- KANT, Immanuel 1974. Az emberiség egyetemes története világpolgári szemszögből. Ford. Vidrányi Katalin. In Immanuel Kant: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Budapest: Gondolat, 61–69.
- KANT, Immanuel 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged: Ictus.
- MANDEVILLE, Bernard 2004. *A méhek meséje*. Budapest: Helikon.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1978. Az emberi nem egyetemes társadalmáról. Ford. Kiss János. In Jean Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest: Magyar Helikon.
- SMITH, Adam 1759. *The Theory of Moral Sentiments*. London.
- SMITH, Adam 1959. *A nemzetek gazdagsága – e gazdagság természetének és okainak vizsgálata*. Budapest: Akadémiai.
- SPINOZA, Benedictus de 1979. *Etika*. Budapest: Gondolat.
- WEYAND, Klaus 1963. *Kant's Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag.

Erdélyi Ágnes

Kant a hazugságról

Kantnak a hazugságról vallott nézeteit mindig is zavarba ejtőnek találtam. Egészen pontosan nem is általában a hazugságról vallott nézeteit, hanem azt a kínosan rossz példát, amelyen illusztrálja őket, és amelyet röviden úgy emlegetnek, hogy „gyilkos a kapuban”. Ezért aztán nagyon megörültem, amikor a kezembe került Allen W. Wood legújabb (egyébként kiváló) könyve, amelynek a hazugságról szóló fejezetében¹ a szerző egyebek közt azt ígéri, meg fogja mutatni, „hogyan Kantnak az igazmondásról vallott nézetei indokolhatók, vagy legalábbis védhetők, ha nem is magától értetődők.” Főként azért teszi ezt, mondja, mert szerinte Kant „felfogásának egynémely elemét [...] csúfosan félreértették”. Különösen vonatkozik ez „a rövid és híres (vagy hírhedt) késői” írásban, az 1797-es *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (Arról az állítólagos jogunkról, hogy emberszeretetből hazudjunk) című írásban kifejtett nézetére (azaz: arra a szövegre, amelyben a „gyilkos a kapuban” példa szerepel!). Na, gondoltam, ez kell nekem (nem állítom, hogy szeretem, ha leleplezik, hogy nem sikerült megértenem valamit, de mindent összevetve mégiscsak jobb megtudni, hogy én értettem csúfosan félre Kantot, mintsem azt gondolni, Kanttal valami baj van). Gyorsan elolvastam a fejezetet, és első olvasásra annyira jónak és meggyőzőnek találtam, hogy azon melegében le is fordítottam (a szöveg idén meg is jelent a *Holmiban*²). A fordítás azonban nem teljesen ártalmatlan művelet: mire a végére értem, már nem tartottam minden ponton meggyőzőnek Wood érveit. A következőkben el fogom mondani, miért. Ami Kantot illeti, nem a saját ködös aggályaimat fogom előadni, hanem első lépésben rövi-

¹ WOOD 2008, 14. fejezet: „Lies”, 240–258.

² WOOD 2009, a fenti idézeteket lásd 185. – A továbbiakban az idézetek után ennek a fordításnak az oldalszámait adom meg a főszövegben.

den ismertetem Wood gondolatmenetét. Utána (esetleg már közben) jelzem, hogy mi az, amit nem tartok teljesen meggyőzőnek. Végül pedig megpróbálom megmutatni, hogy Wood gondolatmenete olyan elemet is tartalmaz, amelynek alapján más következtetésre juthatunk, mint amire ő jut.

Wood először tisztázza, mit ért Kant „hazugságon”. „A »hazugság« (*Lüge, mendacium*) Kantnál terminus. Szándékosan valótlan állítást jelent, amely *ellentétes a kötelességgel*, kiváltképpen valamilyen *jogi kötelességgel*. Ha a szándékos valótlanosság nem ütközik jogi kötelességbe, *falsiloquium* a neve.” (185. – *Az erkölcsök metafizikájának* magyar fordításában: „nem-igazság”). Kant kétféle kötelességgel kapcsolatban vizsgálja a szándékos valótlanosság tilalmát: mint egy jogi kötelességbe, illetve mint egy önmagunk iránti tökéletes kötelességbe ütköző szándékos valótlanosság tilalmát. Wood mind a kettőt tárgyalja, de mivel a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban csak az elsőről van szó (és a kettő együtt túl hosszú volna), én most csak arról az esetről fogok beszélni, amikor a hazugság egy jogi kötelességet sért.

Wood itt megint egy terminológiai kérdéssel kezdi: ahhoz, „hogyan megértsük, hogyan válhat egy nem-igazság »hazugsággá« (abban a terminológiai értelemben, hogy jogi kötelességbe ütközik), meg kell értenünk a szakterminológia egy másik kulcsfontosságú elemét – a »kijelentés« vagy »nyilatkozat« (*Aussage, Deklaration*, latinul: *declaratio*) terminust.” (186.) A hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban, mondja Wood, az *Aussage* és a *Deklaration* végig (jogi kontextusban használt) szakkifejezés. A jog kontextusában pedig „a *kijelentés* vagy *nyilatkozat* valaki másnak az állítása, akinek szavahihetőségében én joggal bízom. Ha tudatosan hamis nyilatkozatot adnak nekem, akkor törvényellenesen korlátozzák a szabadságomat. De ennél általánosabban úgy is mondhatjuk, hogy a kijelentések vagy nyilatkozatok esetében a szavahihetőség általában olyasmi, amire minden személy joggal támaszkodik egy jogrendszeren (vagy a személyek általános törvény alá tartozó külső szabadságának körén) belül.” (188.) Azaz: a hamis kijelentés vagy nyilatkozat nemcsak annak jogába ütközik, akinek ilyen

nyilatkozatot tesznek, hanem sérti az egész jogrendszert. Kant ezt a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban úgy fogalmazza meg, hogy ha hazug nyilatkozatot teszek, azzal „előidézem, már amennyire rajtam múlik, hogy a kijelentéseknek (nyilatkozatoknak) egyáltalán nem hisznek, és ezzel minden jog, amely szerződésen alapul, semmissé válik és hatályát veszti.”³ Másutt (más kontextusban) meg azt emeli ki, hogy „egy természet törvény általánosságával nem fér össze, hogy kijelentések egyszerre lehessenek bizonyító erejűek és szándékosan nem-igazak.”⁴

Eddig tehát annyit tudtunk meg, hogy noha nem minden szándékosan valótlan állítás hazugság, a szándékosan valótlan *kijelentés vagy nyilatkozat* mindig az, és a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban Kant végig erről (és csak erről) beszél: a hazugságot itt csak mint *jogi* kötelességbe ütközött vizsgálja. Az olvasók azonban, mondja Wood, ezt általában nem veszik figyelembe, mint ahogy azt sem, hogy ebben a rövid írásban, amely a Kant és Constant között folyó vita része, Kant azt fejt ki, amit Constant számon kér rajta, nevezetesen: „Az az erkölcsi alapelv, hogy az igazmondás kötelesség, ha feltétlennek és egyedülállónak tekintenénk, lehetetlenné tenne minden társadalmat. Bizonyítékot nyújtanak erre azok a nagyon is közvetlen következtetések, amelyeket egy német filozófus von le ebből az alapelvből, aki olyan messzire ment, hogy azt állította, büntett volna hazudni egy gyilkosnak, aki megkérdezné, hogy a barátunk, akit üldöz, nem a házukba menekült-e.”⁵ (Idézi Kant: VRL 8: 425.) Wood szerint az olvasókban annyira rögzült ez a példa, és „annyira megköti őket Kant látszólag ésszerűtlen álláspontja a példával kapcsolatban”, hogy nem is figyelnek másra. Észre sem veszik, mondja, „milyen szokatlan, mesterkélts, sőt kétes jelleget ölt a példa, ha annak illusztrálására használjuk, amit Kant próbál kifejezni”. (189.) Magyarán: az olvasókat annyira megzavarja (elképeszti, esetleg felhőborítja) a rémes példa, hogy nem arra figyelnek, amit Kant mond, hanem az „illusztrációra”, és erre úgy reagálnak, hogy „ez egy örült erkölcsbíró hajthatatlan

³ KANT 1902, AA, VIII, 426. – A továbbiakban erre a tanulmányra a főszövegben, zárójelben „VRL 8” rövidítéssel hivatkozom.

⁴ KANT 1998, 58.

⁵ CONSTANT 1964, 63–71.

véleménye”, esetleg egyenest megkérdőjelezi „az olyan filozófus ép erkölcsi érzékét, aki képes ilyen álláspontra helyezkedni” (191.)

Nos, mit mondjak? Ami engem illet: talált, sülyed. Amikor ezt olvastam Kantnál: „Az, hogy a kijelentések (*Aussagen*), melyeket nem kerülhetünk el, igazak legyenek, mindenkivel szemben formális kötelessége az embernek, bármilyen hátrány származzék is ebből rá vagy másra nézve; és noha azzal szemben, aki alaptalanul kényszerít rá, hogy kijelentést tegyek, nem követek el igazságtalanságot, ha nem mondok igazat, egy ilyen nem-igazság *általában véve*, a kötelesség leglényegesebb részét tekintve mégis igazságtalanság, és ezért [...] hazugságnak nevezhető” (VRL 8: 426)⁶, tényleg nem arra gondoltam, hogy a „kijelentés” itt jogi kontextusban értendő, hanem felháborodtam: akkor is formális kötelességem, hogy igazat mondjak a gyilkosnak, ha ebből az a „hátrány” származik másra (ráadásul a barátomra) nézve, hogy szép komótosan meggyilkolják?! De őszintén szólva valószínűleg akkor is kiakadtam volna, ha gondoltam volna rá, hogy jogi kontextusban kell értenem a szöveget (azaz: ha tudtam volna, amit most Woodtól megtanultam): milyen alapon követelhet tőlem egy vadidegen, aki gyilkos szándékkal bekopog a kapumon, jogi értelemben vett nyilatkozatot a barátom hollétéről? És egyáltalán: miben különbözik ez az eset attól, amelyet Kant az etikai előadásokban emleget? Ott azt mondja, nem számít hazugságnak, ha azért titkolom el az igazságot (vagy azért adok elő valamilyen nem-igazságot), hogy megakadályozzak valaki mást abban, hogy törvénytelenül visszaéljen vele.⁷ Vagy miért nem sorolja abba a kategóriába, amelyet ott „szükséges hazugságnak”⁸ nevez? Wood válaszol ezekre és a hasonló kérdésekre. Válaszai lényegében

⁶ A mondat folytatását korábban már idéztem: „így ugyanis előidézem, már amennyire rajtam múlik, hogy a kijelentéseknek (nyilatkozatoknak) egyáltalán nem hisznek, és ezzel minden jog, amely szerződésen alapul, semmissé válik és hatályát veszti.”

⁷ „Olyankor is elkövethetek *falsiloquiumot*, amikor szándékomban áll eltitkolni a gondolataimat a másik elől, és ő feltételezheti, hogy el fogom titkolni, mit gondolok, mivelhogy neki meg az a szándéka, hogy visszaéljen az igazsággal. Példának okáért, ha egy ellenségem torkon ragad, és azt kérdezi, hol a pénzem, eltitkolhatom a gondolataimat, mivel vissza akar élni az igazsággal. Ez még nem *mendacium*.” (KANT 1902, AA XXVII, 447 – a továbbiakban: VE 27.)

⁸ „Szükséges hazugság” csak akkor fordul elő, „ha a nyilatkozatot a másik fél kényszerrel csikarja ki belőlem, és arról is meg vagyok győződve, hogy a másik törvénytelenességre akarja felhasználni.” (VE 27, 449.)

arra támaszkodnak, hogy a példát Constant választotta, mégpedig olyan kikötésekkel, amelyek nem engednek kibúvót.

Kant szövege, mondja, értelmezhető úgy, hogy „megengedhető nem válaszolni a gyilkos kérdésére, de ha nem kerülhetem el a választ (és Constant kiköti, hogy nem kerülhetem el), akkor nem megengedhető, hogy hazudjak neki, még akkor sem, ha igazmondásom következtében lehetősége nyílik a barátom meggyilkolására”. (191.) Továbbá: a gyilkos nem kényszerrel csikarja ki a nyilatkozatot, ha tehát hazudok neki, az nem számít szükséges hazugságnak. Végül pedig Constant példájára az sem alkalmazható, hogy a gyilkos alaptalanul kér nyilatkozatot, amelyet ráadásul jogellenesen akar felhasználni, hiszen – mint azt Kant ki is fejtí a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló rövid szövegben – ebből csak az következik, hogy *vele* szemben nem követek el igazságtalanságot, ha nem mondok igazat neki, „de általában véve, az emberiséggel szemben mégis igazságtalanságot követek el, mivel megszegem azt a feltétlen köteleességemet, hogy minden nyilatkozatomnak igaznak kell lennie” – lásd az előbbi idézetet. (193.)

Összefoglalva: ha nem csak a példára figyelünk, hanem arra, amit Kant kifejt, akkor be kell látnunk, hogy a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban Kant nem állít képtelenséget, hiszen azt mondja, hogy hazudni a „kapuban megjelenő gyilkosnak csak akkor ütközik az emberiség jogába, ha a nyilatkozat elkerülhetetlen, de nem kényszer hatása alatt tesszük.” (194.) Ezzel Wood lényegében teljesítette, amit az elején ígért: megmutatta, hogy „Kantnak az igazmondásról vallott nézetei indokolhatók vagy legalábbis védhetők, ha nem is magától értetődők.” (185.) Csakhogy ő nem áll meg itt: még azt is hozzáteszi, hogy az olvasókat azonban már az is elképeszti, hogy van – akár csak egy – olyan eset, amelyben a kapuban álló gyilkosnak nem hazudhatunk jogosan. Ezért az a konklúziója, hogy ma „már – két évszázaddal később és annak fényében, hogy milyen gyakran és milyen csúfosan félreértették, amit Kant ebben az írásban állított – világosan látszik, hogy jobban tette volna, ha visszautasítja magát a példát, mondván, hogy nem alkalmas annak illusztrálására, amiben ő és Constant más véleményen van.” (194.) Ezzel már nem értek egyet. Nemcsak azért, mert – miután Woodtól megtanultam a terminológiai finomságokat, és megértettem, mit

állít Kant, majd ezt észben tartva olvastam újra a szöveget – már el tudtam tekinteni a példától. Pontosabban: úgy olvastam a példát, hogy abban egy teljesen valószínűtlen esetről van szó, amellyel Kant csak azért foglalkozik, mert Constant ezt kérte számon tőle. Azaz, amikor a példáról volt szó, mindig úgy értettem a szöveget, hogy „még abban a teljesen valószínűtlen esetben is, ha...”. Ennél fontosabb azonban az, hogy Wood konklúziója olyasmit feltételez, ami (szerintem) sokkal rosszabb színben tüntetné fel Kantot, mint az, hogy elfogadta a Constant által választott példát, és azon elemezte a saját álláspontját. Befejezésül elmondom, miért gondolom ezt.

Az eddigiekben szándékosan nem hangsúlyoztam Wood gondolatmenetének egyik fontos (számomra *a* legfontosabb) elemét. Azt korábban is tudtam, hogy a példát Constant *választotta* (ezt nem lehet nem tudni, hiszen Kant a szöveg elején őt idézi). Eddig azonban készpénznek vettem, amit Kant az idézethez fűzött lábjegyzetben mond, nevezetesen, hogy ő ugyan nem tudja fölidézni, hol mondott volna ilyesmit, de rendben, elismeri, hogy róla van szó. Ha még Kant sem emlékszik rá, gondoltam, nekem miért kellene emlékeznem? De azért *neki* tulajdonítottam a példát (hiszen elismeri, hogy ő mondta). Wood azonban egyenest azt állítja, hogy Kant írásaiban sehol nem szerepel ilyen példa. Talán az a példa áll a legközelebb hozzá, mondja, amelyet „Kant az erénytanban használt – egy cseléd hazudik a rendőrségnek, azt mondja, a gazdája nincs otthon, ami lehetővé teszi, hogy a gazda kereket oldjon, és súlyos bűntetteket kövessen el”. (190.)⁹

Nos, nekem már attól is jobb kedvem lett, hogy feltehetőleg nem Kant találta ki ezt a rémes példát, de ha Constant valóban az erénytanban szereplő példát gondolta így megváltoztathatónak, akkor végképp nem Kanttal, hanem vele van baj. Csakhogy Wood szerint mégsem valószínű, hogy Constant erre a példára utalna,

⁹ „Például a háziúr megparancsolta, hogy ha egy bizonyos személy érdeklődne utána, tagadják le. A cseléd így is tesz, de ennek az lesz a következménye, hogy a háziúr kereket old, és súlyos bűntettet követ el, amelyet egyébként az érte küldött őrség megakadályozott volna. Ki itt a bűnös (etikai alaptételek szerint)? Természetesen a cseléd, aki hazugságával megszegte önmaga iránti kötelességét – a következményekkel immár a lelkiismeretével kell elszámolnia.” KANT 1991, 546–547.

mert van egy kis kronológiai probléma: az ő esszéje egy hónappal korábban jelent meg, mint az erénytan. Woodnak azonban van egy pompás hipotézise, nevezetesen, hogy „Constant információja K. F. Cramertől származik, aki németre fordította Constant esszéjét, és kiadta Kant válaszát. Constant megjegyzése minden jel szerint inkább Cramernek Kant nézeteiről szóló beszámolóján alapul, nem pedig olyasmin, amit tényleg Kant mondott vagy írt.” És végül még azt is hozzáteszi, hogy nehéz itt „nem arra gondolni, hogy Cramer mindkétfeletbátorította, uszította, hogy a vitát minél szélsőségesebb álláspontok összecsapásává (és minél látványosabbá) tegye.” (190, lj.) Wood ugyan csak lábjegyzetben kockáztatja meg ezt a hipotézist, nekem azonban igencsak hihetőnek tűnik. Az ő megfogalmazását cifrázva akár úgy is mondhatnám, hogy ma „már, két évszázaddal később és annak fényében, hogy milyen gyakran és milyen csúfosan” kiforgatják egymás szavait és ítékeznek szövegismeret nélkül a filozófusok, az látszik a legvalószínűbbnek, hogy Constant sem járt utána a Kant példájáról terjesztett szóbeszédnek. A saját szavaimmal meg röviden és tömören úgy mondanám: könnyen meglehet, hogy ezzel a példával csőbe húzták Kantot.

De még ebből sem vonnám le azt a következtetést, amelyet Wood, hogy ti. Kant jobban tette volna, ha visszautasítja a példát. Pontosan mit kellett volna visszautasítania? Azt mondta volna, hogy ő ugyan azon az állásponton van, hogy az igazmondás feltétlen kötelesség, de ebből soha nem vont le olyan messzemenő következtetést, mint Constant állítja róla? És miért is nem? (A példa elhangzott, meg kell indokolnia, miért határolódik el tőle.) Azért, mert (ellentétben azzal, amit Constant feltételez róla) szerinte hazudhatunk a kapuban álló gyilkosnak? Ezt nem mondhatta, hiszen nem ez az álláspontja. Ha belegondolunk, csak azt mondhatta volna, amit a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban kifejtett, nevezetesen, hogy ha nem tudjuk elkerülni a választ, és nem kényszer hatása alatt tesszük a nyilatkozatot, akkor kötelességünk igazat mondani. Mivel is lett volna ez jobb (azon túl, hogy a példát nem neki tulajdonítottuk volna)?

Persze van még egy lehetőség: az, amelyre Wood utal. Kant azt is mondhatta volna, hogy rossz a példa, azért utasítja vissza, mert „nem alkalmas annak illusztrálására, amiben ő és Constant más véleményen van”. (194.) Rendben, akkor gondoljuk ezt végig.

Constant álláspontjának illusztrálására – nevezetesen, hogy abszurd következményekhez vezethet az az erkölcsi alapelv, hogy az igazmondás feltétlen kötelesség – nagyon is alkalmas a példa. Kant álláspontjának illusztrálására viszont kétségkívül nem szerencsés, mert jóérzésű ember ennek a példának a hallatán még az ellen is berzenkedik, hogy *megfontolja*, amit Kant állít (nevezetesen, hogy talán nem *minden* esetben ésszerűtlen az az álláspont, hogy még annak érdekében sem szabad hazudni, hogy ezzel megakadályozzunk valamilyen nagyobb rosszat). Erre kétségkívül alkalmasabb az a példa, amelyet Wood konstruál. Tegyük fel, mondja, hogy eskü alatt kell vallanom a bíróságon. „A vád képviselője olyan kérdést tesz fel, amely perdöntő: az igaz válasz előreláthatólag gyilkossággal vádolt barátom [...] elítéléséhez vezet, pedig tudom, hogy ártatlan. Itt egy gátlástalan ügyész játssza a kapuban álló gyilkos szerepét, az ártatlan vádlott a gyilkos kiszemelt áldozatáét [a barátomét], én pedig azzal szembesülök, hogy választanom kell, igazat mondok vagy megmentem az ártatlant.” (194–195.) Ez valóban pompás példa. Mindkét álláspont illusztrálására alkalmas, és nagyon jól rávilágít arra, miért érdemes (miért nem ésszerűtlen) még ilyen szélsőséges esetben is megfontolni Kant álláspontját (hogy ti. még annak érdekében sem szabad hazudni, hogy ezzel megakadályozzunk valamilyen nagyobb rosszat).

Szóval (mindezt szem előtt tartva): hogyan is festene az a lehetőség, amelyről Wood beszél? Kant megtehetné volna, hogy visszautasítja Constant példáját, de a valódi indok erre az, hogy a példa jól illusztrálja ugyan Constant álláspontját, ám amikor Kant a sajátját akarja illusztrálni vele, folyton olyasmit kell mondania az igaza védelmében, ami nagyon rosszul veszi ki magát. Azt is megtehetné volna, hogy kigondol egy másik – a Woodéhoz hasonló – példát, és a saját álláspontját azon illusztrálja. Mindezt megtehetné volna, de nem hiszem, hogy jobban járt volna vele. Ha ezt tette volna, valószínűleg azért támadták volna kétszáz éven át egyfolytában, mert azt a példát persze visszautasította, amelyből az derül ki, hogy vannak esetek, amelyekben Constant kifogása megalapozottnak (vagy legalábbis megfontolandónak) tűnik, és a saját álláspontját inkább egy olyan példán illusztrálta, amely neki kedvez.

Irodalom

- CONSTANT, Benjamin 1964. *Des réactions politiques* sixième cahier no. 1., *Écrits et discours politiques*. Szerk. O. Pozzo di Borgo. Paris: Pauvert.
- KANT, Immanuel 1902–(AA), VIII. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. In *Immanuel Kants Schriften*. Ausgabe der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 8. kötet.
- KANT, Immanuel 1902–(AA), XXVII. Vorlesungen über Ethik. In *Immanuel Kants Schriften*. Ausgabe der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 27. kötet.
- KANT, Immanuel 1998. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Ictus.
- KANT, Immanuel 1991. *Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.
- WOOD, Allen W. 2008. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOOD, Allen W. 2009. A hazugságról. Ford. Erdélyi Ágnes. *HOLMI* 21. 184–205.

Horváth Zoltán

A kritikai filozófia önreflexiója a tiszta gyakorlati ész primátusának vezérfonalán

A filozófia önreflexiója éppúgy kiindulópontot jelent a pályakezdő Munkácsy Gyula, mint a húsz évvel későbbi nevezetes Antinómia-cikke vagy a további jó harminc év egyetemi órái számára. A reflexió nála elsősorban történeti perspektívát jelent: a filozófus, akinek számára fontos téma a filozófia mibenléte és előrehaladásának lehetősége, az alapproblémák és a választípusok születésének feltételeit keresi. Önreflexiónak is nevezhetjük ezt, amennyiben nem külsődleges tényezőkről, társadalmi-történelmi körülményekről szól, hanem *az emberi ész előfeltevéseinek* felkutatásáról. Ezt a módszertani elvet találja meg Munkácsy tanár úr Kantnak a filozófiai gondolkodás és egyáltalán a tiszta ész antinómikus voltát feltáró vizsgálataiban is.¹ Jellemző az is, hogy amikor a saját reflektáló nézőpontja által megkívánt előfeltevésekről próbál számot adni, akkor ezt a kérdést is a történetiség mibenlétére, filozófia és történelem viszonyára vonatkozóként fogja fel: miként helyezheti el saját filozófiatörténeti-hermeneutikai beállítódásában önmagát is az ember? S erre is kedvenc szerzőivel együtt gondolkodva keresi a választ, akik közül talán joggal emelhetjük ki Husserlt és Kantot. Az egyik legigéretesebb – nem eléggé kiaknázott – lehetőséget szintén utóbbinál, az „emberi ész teleológiáját” figyelembe vevő *in sensu cosmopolitico* filozofálás fogalmában látja. Ebben a filozófia önreflexiója mint előremozdító elem és egyúttal mint a folyamatok részese biztosítja az ész visszacsatolását a történelembe.²

A „világpolgári” értelemben való filozofálás hasonló felfogását találjuk az 1972-es *Világosság*-melléklet másik legendássá vált tanul-

¹ MUNKÁCSY 2002, 17–18; MUNKÁCSY 2004a, 65–66.

² MUNKÁCSY 2002, 32–35.

mányában, Vidrányi Katalinnál is. Ő azonban párhuzamot von az *in sensu cosmopolitico* filozófia és a rendszer kritika után következő doktrinális kifejtése között; ezek szerinte a kései Kantnál újonnan, a transzcendentálfilozófiai rendszeren kívül felmerülő kérdéseken alapulnak, illetve azokra irányulnak: „mi az ember?“, „mivé kell lennie az embernek?“. A fogalom ellenpárjának, az *in sensu scholastico* filozófiának pedig magát a három Kritikában előadott rendszert felelteti meg.³ Ha nem is „második fordulatot“, de a kritikai etika radikális változásait, Kant utolsó aktív évtizedében pedig egyenesen annak önállóság-vesztését mutatják ki később Tengelyi László elemzései.

Szerénytelen célkitűzésként tanáraink e tárgykörökben folyó „néma vitájához“ szeretnék hallgatóként hozzászólni, mégpedig Munkácsy tanár úrnak a kanti életmű egyes összekötő pontjait kereső, a folytonosságot is felmutatni szándékozó törekvésével összhangban.⁴ Ám nem a Kant gondolkodásának fejlődéstörténetét követő heurisztikai utat kívánom követni, mint ahogy az említett tanulmányban teszi az antinómiákat illetően, hanem az általa ugyanott hermeneutikainak mondottat.⁵ Továbbá nem az antinómiák problémájából kiindulva, hanem – magának Kantnak a meggyőződése és bátorítása nyomán – az *egészből* visszaindulva a részek felé.⁶ Első megközelítésben az „egészet“ *A tiszta ész kritikájának* végén, a Módszertanban keressük, ahol az emberi ész lényegi céljaira való tekintettel vázoltatik fel a kritika nyomán kiépítendő rendszer tervezete. Munkácsy ebben a filozófia történelembe való visszacsatolásának lehetőségét látja meg. Írásomban egy más jellegű visszacsatolás és egy más irányú, tudniillik a Kritikák nyújtotta rendszeren belüli ön-reflexió lehetőségére szeretnék rámutatni, mely által nagyon is „világfogalomnak“ bizonyul maga a *kritika* is. A szóban forgó helyeken a *morál* bizonyul a filozófia egész épülete alapjának, ami felveti a gyakorlati ész primátusának a második *Kritikából* ismert fogalmával való összekapcsolás lehetőségét, sőt szükségességét. Továbbá (vagy éppen ezzel) kulcsot adhat magának a kritikai fordulatnak a mélyebb megértéséhez is – ismét csak nem elsősorban a genezi-

³ VIDRÁNYI 2004, 21, 27, 30.

⁴ MUNKÁCSY 2004b, 88.

⁵ MUNKÁCSY 2004a, 67.

⁶ KANT 2004b, BXXXVIII; KANT 2004a, 14–15.

se, hanem inkább az *igazolása* tekintetében, illetve megerősítheti Kantnak az ilyenfajta igazolásra utaló megnyilatkozásait, amelyek közül a legfontosabbakat fel is fogom idézni. Egy olyan, számomra súlyosnak tűnő dilemmához vezet mindez, amelyet itt (a harmadik *Kritikát* is bevonva) inkább felmutatni próbálok, mintsem feloldani. Ellenben felvázolok néhány megoldási javaslatot egy a témához szorosan kapcsolódó klasszikus problémára, az elméleti és a gyakorlati ész egységének kérdésére. Másfelől ugyanez a kiindulás a moralitáson alapuló *végcél* fogalmát és a teológiát olyan vezérfonalként kínálja, amely meglátásom szerint elég hosszú és elég erős ahhoz, hogy ellenálljon a kritikai korszakban Kant gondolkodásában bekövetkező metamorfózist vagy második fordulatot látó elképzeléseknek. Emelletti bizonyítékként értelmezem az utolsó szakaszban (két az önreflexió gondolatához is illeszkedő íráson túl) Kant vallásfilozófiai értekezésének – mind Vidrányi, mind Tengelyi nézeteinek látszólag tápot adó – két alapvető eszméjét.

Morál és „végcél” elsőbbsége a Módszertan rendszertervezetében

Habár a „világpolgár” szó nem fordul elő sem latinul, sem németül *A tiszta ész kritikájának* végén található Architektonika-fejezetben, mégis állítható, hogy ez kitüntetett lelőhelye a filozófia *scholasticocosmopolitico* értelmű megkülönböztetésének. „Világfogalom” kifejezés (*conceptus cosmicus*) olvasható itt, amelyről azonban Kant világossá teszi, hogy e helyt nem a kozmológiai értelemben vett világra vonatkozik, hanem olyasmire, ami mindenki *szükségszerű érdekét* érinti.⁷ Ugyanezt a szót találjuk egyébként a fogalompárt részletesen taglaló másik két későbbi szöveghely, a *Pöhlitz-féle metafizikai előadások*⁸ és a *Jäsche-Logik* bevezetési közül az utóbbiban is, amelyet csak egyszer vált fel – azonos jelentésben – a *weltbürgerlich*.⁹ A lényeg mindemellett persze az, hogy Kant mindhárom helyen ugyanúgy írja le a kérdéses fogalmakat. Iskolai értelemben a filozó-

⁷ KANT 2004b, A839–840/B867–868, lj.

⁸ KANT 1974, 130–131.

⁹ KANT AA IX, 25. Nem tűnik tehát indokoltnak a történetfilozófia és a politikum kategóriájaként kezelni itt (VIDRÁNYI 2004, 27).

fia osztozik a többi tudománnyal abban, hogy ismeretek szisztematikus egységét nyújtja tetszőleges célok esetleges előmozdítására. Világfogalomként viszont eleve az emberi ész lényegi céljaira való tekintettel alkotja meg a maga, azaz a filozófia mint – mindegyik másíknak is célt adó – tudomány rendszerét. „Iskola” és „világ” tehát nem ellentétek, hanem az előbbi az utóbbi eszköze: a bölcseségnek fel kell használnia a tudományt.

A *Kritika* szöveghelyét az tünteti ki, hogy itt Kant nem pusztán leírja az *in sensu cosmopolitico* (vagy *cosmico*) filozófia fogalmát, hanem ténylegesen alkalmazza is, nevezetesen a metafizikai rendszer tervezetének felvázolására. Bár az emberi észnek lényegi céljai tekintetében törvényt adó filozófus egy soha el nem érhető ideál, mindazonáltal – a fejezet tartalmi részéhez, a tervezethez átvezető szavakat idézve – „törvényhozásának ideája minden emberi észben megtalálható, ezért ennél az ideánál fogunk maradni, hogy közelebről meghatározzuk, miféle szisztematikus egységet ír elő a filozófia, ama világfogalom alapján, a célok álláspontjáról”.¹⁰ Javaslatom mármost éppen az, hogy ezt az előírást komolyan véve próbáljuk meg áttekinteni a rendszert. Az emberi ész e teleológiájának („*teleologia rationis humanae*”) ugyanis, amelyre tekintve Kant a rendszert fel kívánja vázolni, a legfontosabb tételeit innen, valamint a megelőző Kánon-fejezetből kellőképpen meg is ismerhetjük ahhoz, hogy a tervről ez alapján ítéletet alkothassunk.¹¹

¹⁰ KANT 2004b, A839–840/B867–868.

¹¹ Heidegger szerint Kant számára a filozófia lényegében *teleologia rationis humanae*, amely fogalmat néhány (a Transzcendentális dialektika Függelékéből vett) idézettel jellemez. Ezek szerint a tiszta ész eszméi „eszünk természete által vannak föladva”, ezért jó és célszerű rendeltetésük „föltehetően benne rejlik eszünk természeti hajlandóságában”, hiszen az ész „nem tartalmazhat eredeti ámitásokat és szemfényvesztéseket” (KANT 2004b, A669/B697). Így véli összefoglalni a lényegét: „Ez az emberi ész alaptényének igazságába vetett bizalom Kant filozófiájának alapelőfeltevése”. Majd fejtegetései során megállapítja, hogy Kantnak nem sikerült az így értett filozófia megismerésmódját kellőképp világossá tennie és megalapoznia. (HEIDEGGER 1993, 86, 91) Valójában – ahelyett, hogy „alaptényként” kezelné – éppen az ész az egyik első példa a Függelékben, amelyen Kant megvilágítja az ideáknak előbb a logikai használatát, ahol az észre mint alapvető képességre „gazdaságos” módon visszavezethető az elme sok képessége; majd *transzcendentális* használatukat, amely a természet benső törvényének tartja a szisztematikus egység regulatív elveit (amely előfeltevessel a filozófusok – hallgatólagosan – mindig is éltek). (KANT 2004b, A649–651/B677–679) Ami a megalapozást illeti, a Függelék második része a tiszta ész ideái regulatív használatának egy sajátos dedukcióját kísérli meg.

A rendszer ismertetését közvetlenül megelőző bekezdésből kiderül, hogy a lényegi célok még nem feltétlenül a végsők, ilyen csak egy lehet: *az ember egész rendeltetése*. Rendeltetésünket pedig a *morálfilozófia* vizsgálja, amely „így az ész minden tevékenységének fölötté áll [*Vorzug hat*]”.¹² A morálfilozófiának ez az elsőbbsége feltétlenül felidézi a második *Kritika* híres fogalmát a tiszta gyakorlati ész primátusáról a spekulatív felett, amely szerint az előbbi érdekéhez elválaszthatatlanul hozzátartozó tételeket (a tiszta gyakorlati ész posztulátumait) az utóbbinak el kell fogadnia, ha egyébként nem mondanak ellent neki.¹³ Valóban, az Architektonikát megelőző Kánon-fejezetben a „végcél” fő téma, s ennek három tételéről, az akarat szabadságáról, a lélek halhatatlanságáról és Isten létezéséről (vagyis azokról, amelyeket majd posztulátumoknak nevez¹⁴) éppen azt kérdezi Kant, hogy miután a tiszta ész spekulatív használatára számára ezek az ideák transzcendensnek bizonyultak, vajon nem vezethet-e el hozzájuk az ész gyakorlati használatában.¹⁵ Így tehát „az emberi ész teleológiája” nem egy – akár a régi, akár egy új értelemben vett – metafizikai előfeltevés, hiszen a célok rendszerének csúcstátusát a megelőző fejezet morálisan (és csakis úgy) megközelíthetőként mutatta be.

A célok rendszerében eszerint a *végcél*, melynek minden más cél az eszköze, nem más, mint az ember egész rendeltetése: a boldogság pontos arányban összekapcsolva az ember erkölcsösségével (a boldogságra méltó voltával). Ennek lehetőségéhez az észnek

A híres „mintha”-érvekről van szó, melyek egyik tárgya itt is a lélek mint *gondolkodó természet* (uo. A670–672/B698–700, A682–684/B710–712). A spekulatív észhasználat végső formai egysége azután a dolgok valamely szándékból keletkező célszerű egysége, melynek perspektívájából a teleológia törvényei szerint fűzi egymáshoz a világ dolgait vagy a dolgok részeit (uo. A687–688/B715–716). De még fontosabb, hogy a Kánonban is olvashatunk „a bölcs és gondoskodó természet végső szándékáról” eszünk megalkotásakor (A801/B829); amelyet persze érthetően nem említ Heidegger, lévén e szándék éppen az, amit elemzéseiben tökéletesen ignorál: a *moralitás*. Írásom pontosan a teleológiának (is) a moralitás felől végső megalapozást adó Kant „alap-előfeltevéseit” keresi, amelyekről hangsúlyozni kell, hogy számára *tudatosan* elfogadott vagy elfogadandó (mert jogosult) ítéleteket jelentenek.

¹² KANT 2004b, A840/B868.

¹³ KANT 2004a, 145.

¹⁴ Bár már *A tiszta ész kritikájában* is ezt a szót használja, amikor a spekulatív teleológiák bírálata közben előrejelzi a későbbi morális istenbizonyítást (KANT 2004b, A633–634/B661–662).

¹⁵ KANT 2004b, A798–799/B826–827, A804/B832.

fel kell tételeznie ezt a három problematikus tárgyat: az akarat szabadságát, Isten létezését és a lélek halhatatlanságát; tehát végső soron értük van a tiszta filozófia terén az ész egész „eszköztára”.¹⁶ Ebből az eszköztárból kell, hogy származzanak azok az eszközök is, amelyek a tervezetet irányító (végcélnak) *alárendelt lényegi célokhoz* vezetnek.¹⁷ Ésszerű lesz ezért épp a végcél lehetőség-feltételei utáni kutatást indító három híres kérdést szemügyre venni: Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem?; melyekben – Kant szavaival – az ész valamennyi (spekulatív és gyakorlati) érdeke összpontosul.¹⁸ Annál is inkább, mivel a már említett másik két előadásszövegben e kérdéseket (megtoldva a negyedikkel: „mi az ember?”) úgy vezeti be, mint amelyekre az *in sensu cosmopolitico* filozófia visszavezethető.¹⁹ A válaszokat előlegezi meg a tágan értett rendszertervezet. A Kánon-fejezet voltaképpeni tárgya nem más, mint a *harmadik*, egyszerre gyakorlati és elméleti kérdésre adandó válasz, melynek kidolgozása a morálteológia feladata. Ez nem tartozik a metafizika rendszerébe, aminek az lehet a magyarázata, hogy (ellentétben a természettel és az erkölccsel) nem tudás garantálja a fogalmainak megfelelő tárgy vagy cselekedet valóságát, hanem egy különös fajta igaznaktartás: a morális hit.²⁰ Az *első* kérdésre az ész spekulatív használatának metafizikája, vagyis a természet metafizikája felel. Ez a szűkebb, tulajdonképpeni értelemben vett metafizika „*a priori* fogalmak alapján vizsgál mindent, ami *van* (nem azt, aminek lennie kell)”. A további felosztásból látható, hogy a „*van*” fogalmába a látszatra létező is beletartozik. A természet metafizikája áll egyrészt transzcendentális filozófiából, amely az értelem és az ész tárgyakra általában vonatkozó fogalmait és tételeit vizsgál-

¹⁶ KANT 2004b, A800/B828.

¹⁷ KANT 2004b, A840/B868.

¹⁸ Uo. A804–805/B832–833.

¹⁹ Kommentárjában Heinz Heimsoeth minden további magyarázat nélkül (de bizonyára jogosan) az ember rendeltetésére (*Bestimmung*) vonatkoztatja a három kérdést, amelyek eszünk „összcélját” bontják fel (HEIMSOETH 1971, 757). Eszerint ha a „mi az ember?” kérdést szabad volna – egy a legkevésbé sem „fordulatos” megoldáskísérletként – úgy érteni, mint ami az ‘ember’ meghatározására (*Bestimmung*) irányul, akkor valóban erre (és ezért) vonatkozik az első három kérdés – miként az az előadásszövegekben olvasható. Tovább játszva a szó kétértelműségével a „mi az ember [*Bestimmungja*]?” kérdést magyarul így is megfogalmazhatnánk: mivé kell lennie az embernek? (Ehhez lásd VIDRÁNYI 2004, 22, 25.)

²⁰ KANT 2004b, A822–823/B850–851, A828–829/B856–857.

ja (ontológia), másrészt a természetet, azaz a tárgyak összességét kutató racionális fiziológiából. Utóbbi azonban magában foglalja mind a tapasztalatban alkalmazható ismeretekre irányuló, immans (racionális fizika és pszichológia), mind a tárgyak minden tapasztalaton túlvezető kapcsolatát célzó, transzcendens (racionális kozmológia és teológia) észhasználatot. Így aztán érthető, hogy az Architektonika-fejezet a metafizika negatív, tévedésektől megóvó funkciójának apológiájával zárul, mely tudomány jöllehet „nem lehet a vallás alapzata, mégis mindenkor fönn kell maradjon védőbástyájaként”.²¹ Nyilvánvaló, és ki is mondatik a szövegben, hogy az ész gyakorlati használatának metafizikája, azaz az erkölcsök metafizikája adja (majd) meg a választ a *második* kérdésre. Így tehát a felosztáson belül találkozunk azzal a tannal, amely – mint szó volt róla – a felosztást irányítja. A morálfilozófiának ehhez az előzetes pozíciójához is kapcsolódik a rendszertervezetnek az a két lényegi tulajdonsága, amelyet érdemes kiemelni.

Az egyik a *morál mint alap*. Rendeltetésünk, vagyis a végcél vizsgálatát Kant a morálfilozófia körébe utalja, amellyel azonban a jelen kritika (*A tiszta ész kritikája*) „önmagában” nem foglalkozhat. Ehelyett pusztán *feltételezi*, hogy valóban léteznek tiszta erkölcsi törvények (a morálfilozófiai vizsgálódás majdani eredményét), és ezekből vezet le a végcél reményéhez szükséges hittételeket: az ész által reánk rótt kötelezettségeket (hogy méltók legyünk a boldogságra) az ész elvei – ahhoz, hogy szabad legyen remélnünk a boldogságot – elválaszthatatlanul összekötik Isten és a túlvilági élet föltevésével.²² Ez a következtetési mód a *morálteológia* sajátja; szöges elmentéte egy teológiai morálnak, amely – megfordítva – az erkölcsi törvényeket alapozza a világot kormányzó legfőbb lény feltételezésére. A morálteológia vezethet aztán – a bizonyításhoz feltétlenül szükséges antropomorf képességek (ész és akarat) Istennek tulajdonításával – a természet teleológiájának jogos kiegészítéseként a fizikoteológiához: a világot a legfőbb jó okozataként kell magunk elé képzelnünk, hogy összhangban lehessünk az ész morális használatával. (A moralitás célszerű egységének szükségszerűsége mi-

²¹ KANT 2004b, A849/B877.

²² KANT 2004b, A811/B839.

att kell, hogy a természet célszerű egysége az ész iskolájául és kultúrájául szolgáljon.) Továbbá észbeli ismereteink transzcendentális predikátumokká (örökkévalóság, egyetemes jelenlét, mindenhatóság stb.) való „kitágításával” vagy „fokozásával”²³ a transzcendentális teológiához, amelyet szintén a tiszta gyakorlati ész hatalmaz fel, hogy „a legfőbb ontológiai tökély ideálja” alapján teremtsen összefüggést a dolgok között.²⁴ Nem pusztán egy másik, alkalmasabb utat nyújt tehát a morálteológia a spekulatív alapú fiziko- és kozmoteológiához (mintha a morális istenért csak felváltaná az ontológiát), hanem arról van szó, hogy az utóbbiak funkciója lesz más vagy szűkebb: csakis gyakorlati szempontból jogosult elméleti állításokat tartalmaznak, ami alkalmazásukat is meghatározza.

A másik jellemző tulajdonság arra is választ ad, hogy milyen értelemben beszélhetünk az ész „visszacsatolásáról” a tervezett rendszerben. Ezzel kapcsolatban idézzük fel Kant néhány egy irányba mutató kijelentését. Az *in sensu cosmopolitico* filozófus pusztán ideálként létezik, törvényhozásának ideája azonban „minden emberi észben megtalálható”, és pontosan ehhez kíván igazodni az elkészítendő tervezetnél. A rendeltetésünket vizsgáló morálfilozófia elsőbbségét kinyilvánító mondat folytatásában Kant azt magyarázza, hogy miért érdemelte ki az ókorban és érdemli ki ma is a moralista a ‘filozófus’ nevet, „ha tudása korlátozott is”. A már szintén említett helyen, ahol – tulajdonképpen e vizsgálat egy lerövidített változatként – feltételezi az erkölcsi törvényt, a legfölvilágosultabb moralisták bizonyítékai mellett „bármely ember morális ítéletére” hivatkozik.²⁵ Mindebből az látható, hogy Kant a „tudományelőtti”, *természetes észnek* a moralitáshoz és a „végcélhoz” való viszonyát tekinti a rendszer kiindulópontjának. Másrészt, ami a rendszer kiteljesedését illeti, „az emberi természet lényegi céljainak vonatkozásában a legmagasabb filozófia sem vezethet messzebbre, mint az az útmuta-

²³ *Steigerung*, mégpedig a szöveg szerint észbeli ismeretünké (KANT 2004b, A817/B845) – nem a morálteológiáé tehát, mintegy azt is meghaladandó (vö. TENGELYI 1988, 120, 122). Továbbá a gyakorlati célszerűség okozata: arra a pusztán spekulatív jogosulatlan lépésre vonatkozhat, amelyre most a morális indíték felhatalmaz. (Máshol is használja Kant a szót a tökéletességről való fogalomalkotás leírására: KANT 2003, 205, AA II, 153; KANT 1999, 126, AA V, 348.)

²⁴ Uo. A815–817/B843–845; vö. A572–583/B600–611.

²⁵ KANT 2004b, A807/B835.

tás, amit a természet a közönséges értelemtől sem tagadott meg”.²⁶ Így a morálteológia csupán „e világi rendeltetésünk betöltését szolgálja”, hogy a célok rendszerébe illeszkedjünk az erkölcsi törvényhez igazodva, és ne próbáljuk azt és életvitelünket közvetlenül a legfőbb lény ideájához kötni.²⁷ A filozófia tehát végső soron olyan szisztematikus egységet ír elő a célok álláspontjáról, amely az előírás alapjául szolgáló hittételeket a tudomány hatalmával védi.

Kérdéses, hogy ez a fajta visszacsatolás mennyiben történeti. A tudományfejlődés mozgatójának „minden emberi ész” állandónak feltételezett szükségszerű érdeke és végcélja bizonyul, amely a folyamatnak annyiban része, hogy saját érdekében mozditja előre. De, hogy ez talán mégsem áll távol Munkácsy tanár úr nézeteitől, arra hadd idézzek tőle egy – a rendszer mindkét említett jellemzőjére vonatkozó – részletet. Az immár morális alapra épített transzcendentális teológiáról írja, hogy az „mint a metaphysica naturalis”²⁸ iránti soha fel nem függesztett igény elméleti kifejeződése, az új, transzcendentális kereteken *belül* is szükségképpen fenn *kellett* hogy maradjon [...] A kritikai fordulat után is szükség van világrendre, hogy az erkölcsi mércéül szolgálhasson, még ha ez a mérce most már az autonómia útján *posztulált* is”.²⁹ Ezekkel a kijelentésekkel Tengelyi Lászlónak azt a tételét kívánja pontosítani, mely szerint jóllehet Kant az emberi autonómiából *indul ki*, de a „transzcendentális fokozás” törekvésével (amely az 1760-as évek közepe táján kialakult „sajátos antropológiai attitűdből táplálkozik”³⁰) „*visszat* keres egy eredendőbb, Istenben gyökerező teleologikus vi-

²⁶ KANT 2004b, A831/B859.

²⁷ KANT 2004b, A819/B847.

²⁸ Metafizika mint természetes hajlam, amely az emberi ész szükségletéből adódóan „minden korokban, minden emberben valóban volt és lesz is” (KANT 2004b, B21).

²⁹ MUNKÁCSY 1988, 10.

³⁰ A meghatározó jelentőségű Rousseau-hatásról van szó, amelynek Tengelyi tanár úr külön fejezetet szentel könyvében, a kanti vallomást idéző címmel: „Rousseau igazított helyre”. Neki tudja be Kant „az ember mélyen rejtőzködő természetének” felfedezését, miáltal immár megtanulja „becsülni az embereket” és olyan tudományt tart a leginkább szükségesnek, „amelyik megtanítja [az embert], miként töltsse be illőn a teremtésben kijelölt helyét” (TENGYELI 1988, 45–47; KANT 2003, 361–362, 366). (Cassirer szerint már ennek a felismerésnek a hatására „új etikai alapvetést igénylő követelés lépett” az iskolai ontológia, racionális pszichológia és teológia helyébe: CASSIRER 2001, 99.) Egy ekkoriból fennmaradt „Híradás” tanúsága szerint etika-előadásában is „az ember örökké megmaradó természetét és tulajdonképpeni helyét a teremtésben” tervezi Kant tanulmányozni (KANT 2003, 442).

lágrendhez”.³¹ Talán a legpontosabb képet a visszaútkeresésről abból a bekezdésből kaphatjuk *A tiszta ész kritikájában*, amely éppen az ismereteink „transzcendentális kitágítását (fokozását)” a tiszta ész szabta gyakorlati célszerűség okozatának nyilvánító mondatra következik. „Ezért az emberi ész történetében is azt találjuk” kezdi Kant, hogy a morális fogalmak kellő tisztázása nélkül az istenségeről sem adatott más, mint nyers és elmosódott fogalom. „Vallásunk felettébb tiszta erkölcsi törvénye azonban szükségessé tette”, hogy az ész megalkossa az isteni lény helyes fogalmát, s azt „ha demonstrált dogmává nem is, legalább lényegi céljainak abszolút szükségszerű előfeltételévé te[gye]”.³² A visszaút irányát tehát így jelölhetjük meg: vissza az emberi ész lényegi céljaihoz! Ám az emberi autonómiától nem is indul másfelé út Kantnál. Tengelyi állítása szerint Kant uralkodó törekvését mindvégig az említett antropológiai attitűd határozza meg: „visszavezetni az embert kijelölt léthelyzetének *határai* közé, mert ha más akar lenni, mint ami, menthetetlenül semmivé lesz”.³³ Csak annyit kell hozzátennünk, hogy a határkijelölést törvényhozóként is az ember végső céljához fogja igazítani az ész.

A tiszta gyakorlati ész primátusa a *Kritikák* rendszerében

A Kritika mint a rendszer vázlata

Felvetődik a kérdés, hogy mennyiben vannak összhangban a tiszta ész e világpolgári módon kiépítendő rendszerével Kant későbbi művei, mindenekelőtt a másik két *Kritika*. Miképp viszonyul a „Kritikák rendszere” a tiszta filozófiának, a tág értelemben vett metafizikának fent vázolt rendszeréhez? Eddig mindenesetre még az elsőt sem vizsgáltuk meg ebben a tekintetben. Pedig a kritika propedeutikaként ott szerepel a tervezet legelején, utána mint „előgyakorlat” után

³¹ TENGELYI 1988, 122–123.

³² KANT 2004b, A817–818/B845–846. Ezzel a bekezdéssel egybehangzó történeti vagy még inkább „antropológiai” jellegű kitérő található a másik két *Kritika*ban is, szintén a morális istenbizonyítás, illetve az azáltal megengedett elméleti kibővítés taglalásakor. (KANT 2004a, 167–168.; KANT 1997A, 404–406.)

³³ TENGELYI 1988, 48.

ágazik kétfelé a metafizika. Ez a pozíció azt sugallhatja, hogy a kritika csupán az „ész mesteri alkalmazását” kívánja az iskolai rendszeralkotás területén, melynek hála biztos alapokon felépülhet az emberi ész lényegi céljaira tekintő „világpolgári” filozófia. Ámde mintha a rendszer spekulatív részében visszaköszönnének magának a *Kritikának* a nagy egységei. Azt már korábban is láttuk, hogy a nyíltan transzcendensnek titulált racionális kozmológia és teológia ugyanazt a negatív funkciót tölti be, mint a transzcendentális dialektika. Itt inkább az lehet a kérdés, hogy mi szükség lehet még a transzcendentális látszatok *Kritika*-beli leleplezése után hasonló rendszer kifejtésre, mint a tapasztalatban alkalmazható fogalmak esetén. A magyarázat minden bizonnyal a tiszta ész illúziójának Kant által többször hangoztatott „természetes és elkerülhetetlen” voltában rejlik.³⁴ Ehhez járul, hogy a tiszta észben – miként a Módszertan elején olvashatjuk – „a tévedések és ködképek egész – belsőleg összefüggő és közös elvek alapján egyesített – rendszerét találjuk”, s emiatt nem elégséges a tévelygések okait feltáró kritika: diszciplína néven sajátos, negatív törvényhozásra van szükség, amely létrehozza az elővigyázatosság és az önvizsgálat rendszerét.³⁵

Továbbá a természet metafizikájának első részét, a transzcendentális filozófiát, amelyet ontológiának is nevez Kant, szinte pontosan ugyanúgy határozza meg, mint korábban a transzcendentális logikát³⁶: az értelem és az ész azon törvényeinek tudománya (tehát rendszere) mindkettő, amelyek a priori módon, minden tapasztalati adottság feltételezése nélkül vonatkoznak tárgyakra. Egyetlen szó rejt csak a különbséget: a transzcendentális filozófia „mind-ama” fogalmak és tételek rendszere, amelyek ezzel a sajátossággal rendelkeznek. Ugyanezt a másik oldalról erősíti meg Kant a transzcendentális analitika elején, amikor az értelem tiszta használata lehetőségének vizsgálatáról kijelenti, hogy „ez a transzcendentális filozófia voltaképpeni feladata, a többi már csak abban áll, hogy logikai kifejtést adjunk minden filozófia fogalmairól”,³⁷ valamint amikor a mű ugyanezen részének végén úgy nyilatkozik, hogy „az ontoló-

³⁴ Lásd pl. KANT 2004b, A297–298/B353–354.

³⁵ KANT 2004b, A711/B739.

³⁶ KANT 2004b, A57/B81.

³⁷ KANT 2004b, A65–66/B90–1.

gia büszke neve át kell adja helyét a tiszta értelem pusztá analitikája szerény megnevezésének”.³⁸

Egyértelműbb kijelentéseket is találunk azonban kritika és transzcendentális filozófia vagy a leendő átértelmezett metafizika viszonyáról *A tiszta ész kritikáját* bevezető oldalakon. A kritika a teljes rendszerré válik, ha egyszer elvégezzük fogalmainak kimerítő analízisét is, és a levezetett fogalmak hiánytalanul rendelkezésre állnak.³⁹ Ez a feladat ráadásul nem nehéz, könnyűszerrel elvégezhető, és – amint azt a kategóriák táblájának felállítása után is megismétli – „cseppet sem kellemetlen foglalatosság”, „inkább szórakozás, mint munka”.⁴⁰ Az, hogy a leendő metafizika kivitelezéséhez a kritika tűzi elénk a tervet,⁴¹ aligha pusztán a mű utolsó fejezeteinek nyolc-tíz oldalára vonatkozik. Idézzük a második kiadáshoz írt Előszó egy nevezetes mondatát egészében: „Kritikám értekezés a módszerről, nem magának a tudománynak a rendszere; mindazonáltal magában foglalja a metafizika teljes vázlatát, mind ami határait, mind ami belső tagolódását illeti”.⁴² Ennek a metafizikai rendszernek ugyanis alapvető tudományként „kizárólag elvekkel és az elvek használatának korlátaival van dolga, mindezt pedig maga a kritika határozza meg”.⁴³

Ezért arra, hogy a tiszta ész kritikája a transzcendentális filozófiának vagy akár a teljes metafizikának az ideáját tartalmazza,⁴⁴ a Kant által kedvelt „csíra” a jó metafora, amelyben a részek még kifejtlenek, de talán felismerhetők. Sokkal inkább, mint a Módszertant bevezető „anyag-épület” hasonlat.⁴⁵ Ennek értelmében ugyanis az Elemtan által felbecsült „építőanyag” szabta korlátokon belül tetszőleges formájú „lakóházat” tervezhetnénk. Ráadásul nem támogatja azt a fontos felismerést, hogy már az „anyag” felméréséhez

³⁸ KANT 2004b, A247/B303.

³⁹ KANT 2004b, AXXI, A13/B26–7. Ezt állapítja meg Giorgio Tonelli is a Bevezetés utolsó szakaszát kommentálva, de mivel 'kritikán' szigorúan magát a művet érti, problematikusnak látja egy ontológiaként felfogott rendszer részeként kezelni tévedések cáfolatát és egy komplett módszertant. (TONELLI 1994, 76, 78–79).

⁴⁰ Uo. AXXI, A14/B28, A82/108.

⁴¹ Uo. BXXXVI.

⁴² Uo. BXXII–III.

⁴³ Uo. BXXIV.

⁴⁴ KANT 2004b, A14/B28.

⁴⁵ Uo. BXXIII, A834–835/B862–863, illetve A13/B27, A708/B735.

is magát a transzcendentális módszertant kellett követnünk. Mert nemcsak az idézett mondatra, hanem a *Kritika* sok más részletére vethet fényt, ha a mondottakat követve szem előtt tartjuk: „a tiszta ész teljes rendszerének formai feltételei”⁴⁶ nem mások, mint a tiszta ész nem teljes rendszerének, vagyis a kritikának a formai feltételei. A Módszertan státuszának erre a kettősségére, sőt a kinyilvánított szerepe és tényleges alkalmazása között felfedezhető körkörrösségre hívja fel a figyelmet Takács Ádám, aki a Diszciplína-fejezet hipotézisalkotást tárgyaló harmadik szakasza segítségével világítja meg a második kiadás előszavában hipotézisként előadott kopernikuszi fordulatot.⁴⁷ Hasonlóan fontos és ígéretes, hogy ugyanennek (a Diszciplína-fejezetnek) az első és negyedik szakaszában a fogalmaknak a transzcendentális filozófiában, tehát (már és majd) a *Kritika(k)*-ban is alkalmazott expozíciójának és dedukciójának értelmezéséhez kapunk útmutatást. A mostani témánkat közelebb-ről érintő példaként pedig Kant a tiszta ész kritikájának nevezett tudomány felosztását „a rendszer mint olyan [Architektonika-fejezetben exponált] általános szempontja alapján”⁴⁸ egy előzetes idea által határozza meg a Bevezetés utolsó szakaszában, ahogy később a transzcendentális analitikáét is.⁴⁹

A legfontosabb persze a jelen írás szempontjából a Kánon-fejezet három kérdése. A két említett előadásszöveg (valamint a rendszertervezet fenti elemzése) szerint a válaszokat ezekre rendre a (természet)metafizika, a morál (metafizikája) és a vallás (teológia) adják meg. A fentiek alapján azonban arra kell gondolnunk, hogy a *közvetlen* választ a pusztán az ész forrásait, terjedelmét és határait meghatározó kritika tartalmazza, legalábbis az első kérdést illetően. S valóban, *A tiszta ész kritikájában* ez egészen kifejezett: a „mit lehet tudnom?” kérdésre „adható minden lehetséges választ kimerítettük”.⁵⁰ De *A gyakorlati ész kritikája* is a gyakorlati ész lehetőségére, hatókörére és hatáira vonatkozó elvek megadását tekinti feladatának a kötelességek („mit kell tennem?”) tudományának teljes kidol-

⁴⁶ KANT 2004b, A708/B735.

⁴⁷ TAKÁCS 2004, 211–212.

⁴⁸ KANT 2004b, A14–15/B28–9.

⁴⁹ uo. A64–65/B89–90.

⁵⁰ KANT 2004b, A807/B835.

gozását megelőzően.⁵¹ Így tehát nem elsősorban a „doktrinalizáció” irányul majd az emberi ész „lényegi céljaira”, hanem maga a kritikai gondolat: a források és határok kutatása és meghatározása.

A tiszta gyakorlati ész primátusa az elméletivel szemben a *Kritikákban*

A most megfogalmazott eredményt ebben a szakaszban a Kant által kifejezetten a kritikai fordulatról – mindenekelőtt a *Kritikákban* – adott megfogalmazások összevetésével is igazolni próbálom. Fordulaton azonban itt nem az „ismeretelméleti” szempontú gondolkodásmód-váltást értem: jelen perspektívánkban ez csak egy – nem a szó lefokozó, hanem nagyon is pontosan meghatározott értelmében – alárendelt cél (az első kérdésre adott válasz) eszköze. Egy másik, alapvetőbb, mert a végső cél megkövetelte fordulatra utalnak a szóban forgó szöveghelyek, és ez a fordulat az elméleti és a gyakorlati ész viszonyában következik be.

Az egyik határozott megnyilatkozás ez ügyben *A tiszta ész kritikájának* második kiadásához írt előszó. A gondolkodásmód megváltozásának sokszor idézett kifejtése után, melyben az a priori megismerés lehetőségének igazolásával és egyben a jelenségvilágra korlátozásával kívánja Kant tudományos útra terelni a metafizika első részét (vagyis az *ontologia generalist*), e tudomány második részének sorsáról értekezik hosszasan. A tapasztalat határain túli megismerésről van szó, pontosabban az ilyen ismeret lehetetlenségéről, és ezt a látszólag igen hátrányos eredményt egyenesen „remek próbakőnek”, az egész koncepció igazsága „ellenpróbájának” titulálja. Miért is pontosan? Azt lehetne gondolni, hogy a dogmatizmussal, rajongással, babonákkal való leszámolás miatt, és valóban mond is ilyeneket később Kant. Az érvelés azonban (melyet volta képpen négyszer ad elő az Előszóban) lényegében a következő. Ha a tárgyakat kétféleképpen tekintjük, egyfelől mint megismerhetőket (jelenségek), másfelől mint pusztán elgondolhatókat (magukban való dolgok), akkor összhangba, ha ezzel a megkülönböztetés-

⁵¹ KANT 2004a, 13.

sel nem élünk, akkor ellentmondásba kerül az ész önmagával – és pedig a *feltétlennel* szükségszerűen és „teljes joggal” megalkotott ideájával.⁵² A hosszabban is kifejtett és nyilvánvalóan legfontosabb példában akaratumk szabadsága ez az idea, amellyel kapcsolatban elég, hogy elgondolható a természet mechanizmusától függetlenül, „hogya ne kelljen tovább vizsgálnom”, további feltételeknek alávetnem. De mihez elég ez? Elég az erkölchöz és ahhoz, hogy az erkölstan megőrizze helyét a természettan mellett.⁵³ A metafizika második részének (*ontologia specialis*) ezért az általános emberi érdekeket érintő, a morál céljaira elégséges bizonyítékok kidolgozására kellene szorítkoznia, amelyhez elegendő az Isten, a szabadság és a halhatatlanság fogalmainak gondolati feltevése.⁵⁴

Bár ezekben a bekezdésekben Kant „az emberek érdekét” állítja szembe „az iskolák monopóliumával”, a dolgok rendje mégis az, hogy *előzőleg* az észkritika tanítja meg, hogy az elméleti megismerés a jelenségek körére korlátozódik, ez pedig a spekulatív filozófus immár szerényebb, de nagyon fontos feladata – és ami soha nem válhat népszerűvé.⁵⁵ Ugyanakkor az Előszó többször is utal bizonyos „gyakorlati adatokra”, amelyek igazolnák a kritika pozitív hasznát „mihelyt meggyőződünk róla, hogy létezik a tiszta észnek valamilyen teljességgel szükségszerű, gyakorlati (erkölcsi) használata, mely elkerülhetetlenül túlvezet az érzékelés határain, s bár eközben nem szorul a spekulatív ész segítségére, annak visszahatásai ellen mégis biztosítania kell magát, nehogy ellentmondásba keveredjék önmagával”.⁵⁶ Itt tehát épp fordítva: a morális-gyakorlati ész autonómiáját jelenti ki vagy jelzi előre Kant, bár utal az elméletihez való viszonyára is.

Hasonló, de még inkább egyértelmű megfogalmazásokkal találkozunk az etikai művekben. Az *erkölcsök metafizikájának alapvetése* végén azzal a kijelentéssel köti össze a filozófia két ágát Kant, hogy a spekulatív filozófia nem hagyhatja tetszése szerint érintetlenül szabadság és természet ellentmondását, hanem kötelessége feloldani azt – mégpedig a gyakorlati filozófia érdekében. Utóbbinak nem dol-

⁵² KANT 2004b, BXVIII–XXI.

⁵³ Uo. BXXVII–XXIX.

⁵⁴ Uo. BXXXII–XXXIII.

⁵⁵ Uo. BXXXII; BXXIX, XXXIV.

⁵⁶ Uo. BXXV.

ga a vizsály rendezése, „hanem a spekulatív észről követeli meg, hogy véget vessen annak a meghasonlásnak, amelybe elméleti kérdésekben önmagával jutott, hogy így a gyakorlati ész nyugton és biztonságban lehessen ama külső támadásoktól, amelyek elvitathatnák tőle a talajt, amelyen építkezni kíván”.⁵⁷ A *gyakorlati ész kritikájában* a szabadság eszméjének feltételezését, amely elméleti szempontból csak bonyodalmakat okoz, egyenesen így indokolja: „sohasem merészkedtünk volna arra, hogy a tudományba bevezessük a szabadságot, ha nem lép föl az erkölcsi törvény és vele a gyakorlati ész, s nem szorít rá arra, hogy felvegyük a szabadság fogalmát”.⁵⁸ A második *Kritika* feladata a tiszta gyakorlati ész valóságos voltának igazolásán túl az is, hogy megvilágítsa a tiszta ész elméleti és gyakorlati használata közötti kapcsolatot, erre Kant több fejezetben is kitér. A második részben (amellett, hogy alkalmazza) fel is állítja e kapcsolat alapelvét: a tiszta gyakorlati ész primátus illeti meg a spekulatív ésszel való összekapcsolódásában. Az elméleti ész ugyanis az olyan neki nem ellentmondó tételeket, amelyek „*elválaszthatatlanul* hozzátartoznak a tiszta ész *gyakorlati érdekéhez*, kénytelen elfogadni [...], s egyúttal igyekeznie kell egybevetni és összekapcsolni a szóban forgó tételeket mindazzal, ami mint spekulatív észnek a hatalmában van”. Ez a gyakorlati célzatú kibővülés „a legkevésbé sem ellenkezik azzal az érdekével, amely a spekulatív kihágás korlátozásában áll”. Alárendelődése a gyakorlati észnek már azért is elvárható, mert „végső soron minden érdek gyakorlati, s még a spekulatív ész érdeke is feltételes csupán, és egyedül a gyakorlati használatban lehet teljes”.⁵⁹ Ezek alapján a feltétlenre törő ész törekvése mögött eleve gyakorlati érdeket sejtethetünk, vagy inkább azzá kell „tisztítanunk”. Valóban, a gyakorlati, de nem spekulatív kibővülésnek szentelt külön fejezetben a kétféle észhasználat *kritikái* között fordul visszajára a korábban „próbaköként” emlegetett viszony: „ha az ész egyszer már szert tett erre a növekedésre, akkor spekulatív észként (voltaképpen csak gyakorlati használatának biztosítása végett) negatív módon fog munkához látni amaz eszmékkel, vagyis nem bővítőleg, hanem megtisztítólag”.⁶⁰ Egyértelműen fejezi

⁵⁷ KANT 1998, 72.

⁵⁸ KANT 2004a, 39.

⁵⁹ KANT 2004a, 145–146.

⁶⁰ Uo. 162.

ezt ki a Bevezetés: „nem a *tiszta gyakorlati*, hanem csak általában véve a *gyakorlati* ész kritikáját kell kidolgoznunk. Mert a tiszta ész, ha egyszer már kimutattuk, hogy van ilyen, nem szorul kritikára. Épp maga a tiszta ész az [s az előzőekből nyilvánvaló, hogy a gyakorlati], ami a vezérfonalat adja minden használatának kritikájához”.⁶¹

A morál primátusa a kritikai fordulat vonatkozásában Kant gondolkodásának alakulását tekintve történetileg sem megalapozatlan. Tengelyi László szerint már az 1760-as évek fejleményeinek nyomán „az a föltevésünk támadhat, hogy a ’jelenségvilág’ és az ’értelmi világ’ szétválasztását az etika szükségletei inspirálhatták”.⁶² Kant most idézett megnyilatkozásai alapján még arra is gondolhatunk, hogy a „gondolkodásmód forradalmának” a megismerés elméletén túl, pontosabban azt megelőzően, az erkölcsben is végbe kell mennie. Ennek eredményeképp a tiszta gyakorlati ész lépne fel olyan – a szónak éppen általa hitelesített és csakis általa hitelesíthető értelmében – *jogos* igényekkel, amelyeket az elméletnek tiszteletben kell tartania, például regulatív elvül megtennie, vagy akár a tudás határainak pontos kijelöléséhez fogalmi eszközök után kutatnia. Ily módon már a *Kritika* egyes részeinek kidolgozása, de a megértése is történhetett-történhet *in sensu cosmopolitico*.⁶³

Másrészt viszont Kant egyes helyeken, bár a gyakorlati kritika függetlenségét bizonygatja az elméletitől, de sugallja vagy inkább előfeltételezi a fordított viszonyt is. Az Előszó ígérete szerint például „a gyakorlati ész most önmagáért véve – anélkül, hogy összebeszélt volna a spekulatív ésszel – realitást teremt [...] a *szabadság* számára [...], miáltal tehát egy faktum erősíti meg, amit a spekulatív kritikában pusztán *elgondolni* lehetett”.⁶⁴ Az Analitika utolsó bekezdésében Kant fontosnak látja felhívni a figyelmet a tudományos vizsgálá-

⁶¹ Uo. 21–22.

⁶² TENGELYI 1988, 53.

⁶³ Ebben az esetben a kopernikuszi fordulatnak a második kiadás előszavában hipotézisként előadott kísérlete mégis inkább a (morális) „bizonyosság megszerzését koreografálja”, semmint hogy a bizonytalanság tapasztalatához kötődő *filozófiai kezdet leírása* volna – ahova Takács Ádám említett cikke konkludál (TAKÁCS 2004, 213). Persze az idézett – Descartes-ra utaló – kifejezést Kantnál sem elsődlegesen történetileg érdemes érteni (már csak a megismételhetőséget implikáló „kísérlet”, illetve „ellenpróba” fogalmai miatt sem), hanem a leendő *transzcendentálfilozófus* bevezetéseként.

⁶⁴ KANT 2004a, 10.

lódásnak arra a maximájára (a „nyitottságéra” úgymond), hogy azt – egyéb tanokra tekintet nélkül – „egyedül önmagáért véve vigyük végig, az igazság és a teljesség jegyében, amennyire csak lehet”. Jó példa ennek gyümölcsöző voltára a jelen morális vizsgálódás, ahol a gyakorlat terén „minden egyes lépés, melyet a tiszta ésszel megteszünk [...] annyira pontosan összeillik, mégpedig önmagától, az elméleti ész kritikájának valamennyi mozzanatával, mintha csak előre megfontoltan pusztán azért gondoltuk volna ki, hogy az utóbbinak megerősítését adjuk”.⁶⁵ A Dialektika vége felé (ahol a primátus-konceptió ismeretében már valóban inkább az elmélet függetlensége lehetne kérdéses) ebben a szellemben dicséri Kant a kategóriáknak a tiszta spekulatív ész kritikájában elvégzett dedukcióját, amelynek a teológia és a morál szempontjából üdvös megalapozó funkciójáról most győződhetünk meg igazán. S erre következik egy – a dilemmánkat legalábbis biztosan – megvilágító konklúzió. „A tiszta ész spekulatív korlátozása és gyakorlati kibővítése hozza létre először az észben belül azt az *egyenlőségi viszonyt*, amelyben az ész általában véve célszerűen használható.”⁶⁶

Ezek szerint a tudomány önállóan (*scholastico*) elért eredményét – amely jelen esetben negatív: az elméleti tudás (saját céljai tekintetében nem hátrányos) korlátozása – használja fel a gyakorlat az ember legfőbb céljaira (*cosmopolitico*). Maguk a *Kritikák* önálló (érdekmentes) tudományként jöttek létre, *alkalmazásuk* (nem pedig doktrínává fejlődésük) irányul gyakorlati célokra, és a fenti idézeteket is így kell érteni: a kritika gyakorlatként tartozik a „világfogalomhoz”.

Vajon a primátus-gondolatnak az előbb felvetett radikális kiterjesztése, vagy ez a két terület önállóságára építő koncepció igazolható-e inkább? Vegyük például a tiszta gyakorlati ész dialektikájának utolsó, rövid szakaszát, amely így indul: „Ha az emberi természet arra van meghatározva, hogy a legfőbb jóra törekedjék, akkor megismerőképeségeinek mértékét, kiváltképp egymás közti viszonyukat is olyanak kell feltételezni, mint ami illik ehhez a célhoz”.⁶⁷ Olyan hipotézist kell alkotni megismerőképeségeinkről, ami kiállja ezt a próbát – fogalmazhatnánk *A tiszta ész kritikája* második kiadása előszavának szóhaszná-

⁶⁵ Uo. 128.

⁶⁶ Uo. 168.

⁶⁷ KANT 2004a, 174.

latával. De ahogy ott fontosnak tartja megjegyezni, hogy magában az értekezésben nem hipotetikus, hanem apodiktikus módon bizonyítja a fordulatot,⁶⁸ úgy itt is a következőképp folytatja: „A tiszta *spekulatív* ész kritikája viszont azt bizonyítja, hogy e képesség a legnagyobb mértékben elégtelen az elébe állított legfontosabb feladatok ama célnak megfelelő megoldására”.⁶⁹ S erre következik annak az igazolása, hogy éppen ez az elégtelenség árulkodik a képességek közti „arány” („egyenlőség”) bölcsességéről gyakorlati rendeltetésünk, közelebbről a cselekedeteket kísérő érzület vonatkozásában, melyen a moralitás múlik. Ha a bizonyítás, dedukció csak az „iskolának” szól, a kísérlet-próbakő érvelés pedig az emberi ész érdekéhez tartozik, akkor is elmondhatjuk, hogy Kant mindig igyekszik megadni az iskolának a magáét. De másfelől: elképzelhető volna-e, hogy a „kísérlet” nem állja ki a próbát? Van-e olyan „lehetséges világ”, ahol egy feddhetetlen *intellektusú* Kant (is) veri a maga szögét a „szelíd halálra” készülő morál koporsójába?⁷⁰ Ha viszont elismerjük a gyakorlati érdek feltétlenségét, az gyanúba (az erkölcsiség „gyanújába”) látszik keverni a dedukciók és egyáltalán a kritika függetlenségét.

A probléma tovább vizsgálható *Az ítélőerő kritikájában*, amely műnek mind a témája, mind a funkciója indokolja, hogy a két terület kapcsolatára reflektáljon. Hiszen éppen az ítélőerő lesz hivatott ezt a kapcsolatot megteremteni, és Kant ezzel a kapcsolatteremtéssel gondolja lezárni a kritikai tant.⁷¹ A három kritika – mint kiderül – az elme három alapképességének: a megismerés, az öröm és örömtelenség érzése, valamint a vágyóképességnek; egyszersmind az ezeknek *a priori* elveket adó ún. felsőbb megismerőképességeknek: az értelemnek, az ítélőerőnek és az észnek felel meg. Hogy az utóbbiak rendszert alkotnak, ahol az ítélőerőnek köztes szerepe van, az feltehetőleg az általános logika tagolódásából következik.⁷² A felsorolt elmeerők egymásra nem visszavezethetők, egészen eltérő jellegű képzetek tartoznak hozzájuk, melyek között empirikus összefüggések kimutathatók ugyan, de *ennyiben* csak aggregátumot

⁶⁸ KANT 2004b, B XXII., lj.

⁶⁹ KANT 2004a, 174.

⁷⁰ Vö. KANT 1991, 491.

⁷¹ KANT 1997a, 63–64, 80.

⁷² KANT 1997a, 23; KANT 2004b, A130/B169.

alkotnak. Ha mármost az ítélőerő ugyanúgy konstitutív elveket tartalmaz a neki megfelelő képesség számára, mint (az első két *Kritika* alapján) az értelem a megismerés, illetve az ész az akarat számára, akkor ezek az alapképességek is rendszert alkotnak, és áthidalhatóvá válik a természet és szabadság közti szakadék.⁷³

Az *ítélőerő kritikájának* második Bevezetésében azonban a három szféra viszonya – autonómiájuk fenntartása mellett – a pusztá logikára apellálónál jóval erősebb (etikai összefüggésben Kant által gyakran alkalmazott érveléssel megtámogatott) értelmezést kap. A szabadságfogalmon alapuló, vagyis erkölcsi törvények szerinti okozatnak, azaz a végcélnek ugyanis az érzéki világban *kell* megvalósulnia, ezért „a természetnek elgondolhatónak kell lennie úgy is”, hogy összhangban álljon ennek lehetőségével. „Az ítélőerő az, amely ezt a lehetőségfeltételt a priori módon és a gyakorlatira való tekintet nélkül előfeltételezi, s így az ítélőerő adja meg a közvetítő fogalmat a természetfogalmak és a szabadságfogalom között, nevezetesen a természet *célszerűségének* fogalmát”.⁷⁴ A primátuselv alkalmazását láthatjuk itt: a tiszta gyakorlati ész követelése érdekében a tőle független elméleti használat (legalábbis a teleológiát ide sorolhatjuk⁷⁵) a saját fogalmait összeegyezteti a végcéllal vagy az annak alapjául szolgáló „érzékintúli szubsztrátum” fogalmával. A morális céllal összekapcsolhatunk fizikai célokat oly módon, hogy Isten mint morális világalkotó eszméjének „gyakorlati realitását alátámaszsják azzal a realitással, amellyel az eszme elméleti szempontból már rendelkezik az ítélőerő számára”.⁷⁶ Az esztétikai ítélőerőre értve a gondolatot: az önmagában a gyakorlatira való tekintet nélküli (cél nélkül célszerű) természeti szép érzéséhez fűződhet mégis intellektuális, azaz morális érdek.⁷⁷ Az erkölcsileg jó szimbólumaként felfogott szép révén az ízlés lehetővé teszi az átmenetet az érzékiségtől az erkölcsiséghez azzal, hogy elősegíti az elme fogékonyságát a morális érzés iránt.⁷⁸

⁷³ KANT 1997a, 26–27.

⁷⁴ KANT 1997a, 88, 111.

⁷⁵ Uo. 80, 109.

⁷⁶ Uo. 402.

⁷⁷ Uo. 224–226.

⁷⁸ Uo. 112, 284–286, 288.

Papp Zoltán tézise szerint Kant valójában tapasztalatelméleti cézzal alkotta meg az esztétikai ítéelőerő kritikáját, amit az esztétikum „kizsákmányolásának” nevez.⁷⁹ Úgy tűnik, nem kevésbé jogosult a morális célzatot felelőssé tenni ez ügyben. De még izgalmasabb Papp Zoltán állításának az az erősebb formája, amely analógiát mutat az erkölcsiség primátusának radikális változatával. Meggyőzően érvel ugyanis amellett, hogy Kant nem az esztétikai ítézés fenomenjából indul ki, és keresi annak *a priori* lehetőségfeltételeit, hanem fordítva: a természet célszerűségének elvéhez *konstruálta* meg az ízlésítélet olyan aktusát, „amely, ahogyan nála kinéz, nem mehet végbe a célszerűséggel egyidejű tételezése nélkül”.⁸⁰ Most olvastuk azonban Kanttól, hogy maga a célszerűség mint az ítéelőerő (gyakorlatira nem tekintő) *a priori* előfeltevése *kell*, hogy lehetővé tegye (mégis) az erkölcsi törvény okozatának elgondolását a világban. Szemben tehát azzal az ítélettel, hogy Az *ítéelőerő kritikájának* második Bevezetésében Kant „egyáltalán semmilyen indoklással nem is támasztja alá az ítéelőerő közvetítő teljesítményét”⁸¹, azt kell mondanunk, hogy éppen itt mondja ki a (vég)értvényes indokot. A „gyanú” tehát él, a *Kritikák* analitikáinak morális elkötelezettsége további kutatás tárgya lehet.

A megismerőképességek egysége mint „átmenet”

Ha a kritika tana a megismerőképességek rendszereként az ’átmenet’ e fogalmával immár kerek egész, akkor megkérdőjelezhetjük, hogy mennyiben teljesült vele az elméleti és a gyakorlati ész egységének vagy egyesítésének néhol felbukkanó ígérete. Vajon biztosan kudarcként vagy visszavonulásként kell-e értékelnünk a harmadik *Kritika* eredményeit ebben a kérdésben? Idézzük fel a talán két legfontosabb és egyben legrejtélyesebb idevonatkozó szöveghelyet. Az *erkölcsök metafizikájának alapvetése* szerint ennek az egységnek egy közös alapelv révén való bemutatása a majdani „tiszta gyakorlati ész kritikájával” szemben követelmény.⁸² A *gyakorlati ész kritikájá-*

⁷⁹ PAPP 2004, 125.

⁸⁰ PAPP 2004, 131; vö. PAPP é.n. 6. fejezet e, f szakaszok.

⁸¹ PAPP [http](http://...), 48. jegyzet

⁸² KANT 1998, 20.

nak egy híres passzusa azután azt a várakozást, mely szerint egykor lehetséges lesz belátnunk és egyetlen elvből levezetnünk a mondot egységet – talán nem mellékesen – az emberi ész szisztematikus egység iránti elkerülhetetlen szükségletének tudja be.⁸³ Három kísérletet teszek az „egység” értelmezésére, melyek közül ugyan csak a harmadik tesz eleget az „egykor lehetséges lesz” támasztotta követelménynek, de ennél fontosabbnak látszanak *A tiszta ész kritikájával* összekötő, tehát visszafelé is futó szálak.

Ha ezek a szöveghelyek az észre mint általában a *logikai következtetés* képességére vonatkoznak (a második egyenesen egy a tiszta gyakorlati ész analitikájának tagolásához hasonlatként használt szillogizmusra következik, ahol is a felső tétel szerepét a morális elv tölti be), akkor később találkozunk a műben egy olyasféle elvből való „levezetéssel”, ami ideköthető. A kétfajta észhasználatot összekapcsoló primátustézist Kant ugyanis a következő érveléssel vezeti be és támasztja alá: „ha a tiszta ész képes önmagáért véve gyakorlati lenni, és valóban az is, amiként ezt a morális törvény tudata bizonyítja, úgy mégiscsak egy és ugyanazon ész az mindvégig, amelyik akár elméleti, akár gyakorlati célzattal, de egyaránt a priori elvek szerint ítél”.⁸⁴ Valóban, szoros értelemben véve „a tiszta ész kritikája” azt a kérdést veti föl, hogy vajon az ész pusztán alárendelt képesség-e a logikai forma megteremtésére, ahol a következtetés felső tételét bármilyen általános ismeret adhatja, amely akár empirikusan, akár tiszta szemléletből, akár lehetséges tapasztalatból igazolt is lehet⁸⁵ – vagy vannak az észnek önálló, eredendően a saját fogalmaiból származó, ám mégis tárgyra vonatkozó elvei.⁸⁶ Hogy az utóbbi lehetőség szigorú kizárása (az álkövetkeztetések leleplezésével) annyira uralja a Transzcendentális Dialektikát, az alighanem Kant következtetességének tudható be: a tudás, tehát a tárgykonstitúció lehetőségességének meghatározása az első *Kritika* központi feladata. Így ezen elvek, a transzcendentális ideák pozitív funkciójának taglalása az őket bevezető szakaszokba és a tartalmas Függelékbe került. Eszerint létezik immanens, bár nem tárgyat meghatározó, de az

⁸³ KANT 2004a, 110–111.

⁸⁴ KANT 2004a, 145 – kiemelés tőlem: H. Z.

⁸⁵ KANT 2004b, A300–301/B356–357.

⁸⁶ Uo. A305/B362.

értelmet és a megismerés kiterjesztését irányító, regulatív használatuk.⁸⁷ Úgy gondolom, ezt érthetjük a tiszta ész *a priori* elvek szerinti „elméleti célzatú” használatán az iménti idézetben *A tiszta ész kritikája* alapján. Másrészt Kant már ebben a műben megelőlegezi (s mint mondja, ottani céljainak megfelelően félre is teszi) az ész gyakorlati ideáinak lehetőségét – pontosabban a valóságát. Mert, jóllehet foggyatékos módon és részlegesen, de „mindenkor az abszolút tökély fogalmának hatása alatt cselekszünk”, azaz hozzuk létre a valóságban azt, ami a fogalomban rejlik.⁸⁸ Most, a második *Kritiká*-ban vált igazolttá az ész alkalmazásának ez a gyakorlati módja, és a tiszta ész a faktum, a szabadság a valóság, az erkölcs a tudás rangjára emelkedett – nem az első *Kritiká*hoz képest, hanem beteljesítve annak ígéreteit (lásd a Kánon-fejezetről mondottakat is). Eszerint a megoldás szerint tehát az elméleti és a gyakorlati tiszta ész egysége abban áll, hogy *ugyanannak* a logikai következtetésmódnak különféle, saját elvből mint felső tételből kiinduló alkalmazásai.

Egy másik lehetőség egy olyan *szisztematikus egység*, ahol a két képesség a rendszer egy-egy eleme. *A tiszta ész kritikájának* előbb idézett helyén a következőt olvassuk: „az ész transzcendentális ideái talán lehetővé teszik az átmenetet a természeti fogalmaktól a gyakorlati fogalmakhoz, és ily módon támaszt adhatnak a morális ideáknak, és összefüggést teremthetnek köztük, valamint az ész spekulatív ismeretei között”.⁸⁹ Ez a szóhasználat teljes mértékben a harmadik *Kritikáé*, és feltehetően a gondolat is: a transzcendentális ideák regulatív használatának „dedukciója”⁹⁰ a Függelék második részében végül a teleológiához érkezik el.⁹¹ De a gyakorlati és a spekulatív ész *egyesítésének* szintén sokat hivatkozott állítása a Kánon-fejezetben sem más, mint annak a mondatnak a tömör összegzése, melynek értelmében a *célok* szükségszerű *erkölcsi törvények szerinti* szisztematikus egysége maga után vonja a *dolgok* általános *természettörvények szerinti* célszerű egységét.⁹² Ez viszont bővebben kifejtve voltaképpen nem más, mint a morálteleológia írásom első ré-

⁸⁷ KANT 2004b, A329/B385, A743/671.

⁸⁸ KANT 2004b, A328/B385.

⁸⁹ KANT 2004b, A329/B386.

⁹⁰ KANT 2004b, A669–670/B697–698.

⁹¹ Uo. A686–688/B714–716, A691–692/B719–20, A700–701/B728–9.

⁹² KANT 2004b, A715/B843.

szében épp e szöveghelyre támaszkodva ismertetett primátusa és kapcsolódása a fizikoteológiához, valamint a transzcendentális teológiához – ami *Az ítélőerő kritikája* megoldásának pontos anticipációja. A fizikoteológia – írja Kant *Az ítélőerő kritikájában* – „mint félreértett fizikai teleológia” önmagában nem elégséges a teológiához, ha nem támaszkodik egy máshonnan származó elvre⁹³ (ezt mellesleg elsősorban *A tiszta ész kritikájának* volt feladata megmutatni). A morális teleológia elve, tehát az, hogy a természeti célokat szükségszerűen egy értelmes és morális világ-okra kell vonatkoztatnunk, egészíti ki a fizikai teleológiát, és alapoz meg egy teológiát, ahol e kauzalitásnak megfelelően gondoljuk el „a célok morális birodalma törvényadó fejének” morális és transzcendentális tulajdonságait.⁹⁴ A teológiá(k)nak és a teleológiá(k)nak ezt a rendjét sejthetjük *A tiszta ész kritikája* rendszertervezetének azon utalása mögött is, mely szerint az emberi ész törvényhozásaként felfogott filozófia végül egyetlen rendszer gyanánt foglalja magában *mindkét* törvényt: a természetit és az erkölcsit is.⁹⁵ Itt sem lehet azonban többről szó, mint a metafizika két ága közötti átmenetről, amely – minthogy nem tartozik hozzá sajátos ismeret – nem nyújt egy harmadik doktrínát,⁹⁶ hanem csak az értelem morális szempontú kiterjesztett használatához ad „kánont”,⁹⁷ melyhez igazodva a tervezet transzcendens ideái⁹⁸ most pozitív funkciót is kaphatnak. Az egyetlen ok, ami miatt ennek a szisztematikus egységnek a „levezetését” az első *Kritikában* a jövőbe kellett helyezni⁹⁹ az, hogy itt a legfelső elv, az erkölcsiség törvénye még csak előfeltételezett.

A logikai és a rendszeres egységen túl *Az ítélőerő kritikájában* a megismerőképességek egységének közvetlenebb módja is felmerülni látszik, mégpedig az esztétikai ítélőerőt tárgyaló részben. Az ízlés antinómiájának feloldása (az ízlésítéletek mindenki számára való érvényességének igazolása) egy meghatározatlan foga-

⁹³ KANT 1997a, 386.

⁹⁴ Uo. 388–389.

⁹⁵ KANT 2004b, A840/B868.

⁹⁶ Vö. KANT 1997a, 358.

⁹⁷ KANT 2004b, A329/B385.

⁹⁸ Uo. A845–846/B873–874.

⁹⁹ Heimsoeth is így érti a „végült” (*zuletzt*; KANT 2004b, A840/B868; HEIMSOETH 1971, 802), Tonelli viszont úgy olvassa, hogy az eddig különbözőként bevezetett két rendszer magával az architektonikus sémával immár egyesült (TONELLI 1994, 276).

lom, a természet ítélőerőnk számára való szubjektív célszerűsége *alapjának* fogalma segítségével lehetséges. Ebben az *érzékintúli szubsztrátumban* jelöli meg Kant azt az „egyesülési pontot”, ahol megismerőképességeink összhangba kerülnek egymással. A szépben rejlő célszerűség idealitásának elve szerint azonban ennek eszméjét mint a célszerűségnek „irányt adó mértéket” *a priori* módon *önmagunkban kell keresnünk*, mert ez a természetünkhöz tartozó intelligibilis által számunkra adott végső cél.¹⁰⁰ Ez visszautal minket a Bevezetés említett, a primátuselvre építő passzusaihoz, melyek egyike valóban a következőképp folytatódik: „Kell, hogy legyen tehát valamilyen alapja annak, hogy a természet alapjául szolgáló érzékintúli *egységet* alkosson azzal, amit a szabadságfogalom gyakorlatilag magában foglal”. Mindazonáltal a mondat folytatása mindjárt fel is oldja az egység (vagy az egység alapjának) fogalmát, amely „noha sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem ér el az érzékintúli megismeréséig, tehát nem rendelkezik sajátlagos területtel, mégiscsak lehetővé teszi az átmenetet az egyik törvényadás elvei szerinti gondolkodásmódtól a másik törvényadás elvei szerinti gondolkodásmódhoz”.¹⁰¹ Ez a mondat ugyanis arra az idézett évrre következik, melynek konklúziója szerint „a természetnek elgondolhatónak kell lennie úgy is”, hogy összhangban álljon az erkölcsi törvényeknek megfelelő okozat megvalósulásának lehetőségével. Ennek a szemléletmódnak a legbővebb taglalásakor Kant valóban úgy fogalmaz, mintha a két képesség egységének az *Alapvetésben* megfogalmazott követelményét is szem előtt tartaná. Az erkölcsileg jó szimbólumaként tekintett szépségben az ítélőerő „olyasvalamire vonatkozva látja magát – valamiben magában a szubjektumban és a rajta kívül egyaránt meglévőre –, ami se nem természet, se nem szabadság, de mégiscsak összekapcsolódik a szabadság alapjával, nevezetesen az érzékintúlival, s amiben az elméleti képesség, noha ismeretlen módon, közösségre lép és egységet alkot a gyakorlati képességgel”.¹⁰² Mindez azonban az *analógia* fogalmának sok más szempontból is érdekes¹⁰³ bő fejtegetése után olvasható, amelyet e fogalomnak a szép és az erköl-

¹⁰⁰ KANT 1997a, 272, 274–275, 281.

¹⁰¹ Uo. 88.

¹⁰² Uo. 285.

¹⁰³ Ehhez lásd HORVÁTH 2007, 75–83.

csi jó viszonyára való alkalmazása követ, négy pontban. Távol áll tehát Kanttól, hogy valamiféle intellektuális szemléletnek vagy egyéb sajátos „filozófiai gondolkodásnak”¹⁰⁴ tulajdonítsa azt, amit – ahogy itt sem mulaszt el figyelmeztetni – „a közönséges értelemnek is szokása tekintetbe venni”.¹⁰⁵ A két „álláspont”, természet és szabadság közötti szakadéknak fenn kell maradnia, hiszen végső soron ez a kritikai fordulat „próbaköve”. Nem építheti be a völgyet egy doktrína, csak hidat létesíthet egy harmadik kritika. De azt sem annyira a táj elragadtatott szemlélése kedvéért, mint inkább az átjárás érdekében: a szempontváltás – a „két világ” felelős polgárától elvárható – gyakorlása végett.

A primátuselv érvényesülése néhány későbbi műben

Kantnak a kritikai rendszert felidéző, magyarázó vagy értelmező későbbi, 1790-es évekbeli gyakori megnyilvánulásai közül is ki kell emelni azt a művet, amely bár csak töredékek egy kompilációjaként maradt fenn, de amelynek mondhatni fő témája saját kritikai tevékenységének értékelése, mégpedig éppen a szívügy, a metafizika szempontjából. A *Pályamű a metafizika haladásáról* három stádiumra osztja a metafizika történetét, amelyet mintegy rávetít saját rendszerének nagy egységeire – de talán saját gondolkodói útjának stádiumait is jól leképezi. Most azonban nem ezen analógiák megalapozottsága a lényeges számunkra, hanem csak az, hogyan igyekszik összefoglalni Kant kritikai filozófiájának eredményét az eredeti probléma, a metafizika sorsának tekintetében.

Először is a metafizikának olyan kettős meghatározásával találkozunk itt, amely fedi a *scholastico-cosmopolitico* megkülönböztetést. Hogy mi a teendő a metafizikában, az iskolai fogalom, ami annyit tesz, hogy a metafizika nem más, mint a tiszta ész elméleti ismereteinek rendszere. Amennyiben a metafizika nem foglalkozik az érzékfelettel, hanem csak az érzéki ismeretek tiszta értelmi fogalmakra bontásával, ontológiának vagy transzcendentá

¹⁰⁴ Vö. HEIDEGGER 1993, 96, 100.

¹⁰⁵ KANT 1997a, 286.

Ifilozófiának neveztetik. Ellenben hogy mit *akarunk* a metafizikával, az már a bölcsességtan útmutatása, és a gyakorlati ész szükségyszerű elvei szerinti végcélon alapul. Eszerint „a metafizika az érzéki ismeretétől az érzékfeletti ismeretéig való ész általi haladás tudománya”.¹⁰⁶ Ez a definíció mintha azt sejtetné, hogy Kant egy olyan metafizika gondolatával készül előállni, amely áthágja a kritika által megvont határokat. Mert igaz ugyan, hogy az első, teoretikus-dogmatikus stádiumnak, az érzéki tapasztalat ontológiájából nyert fogalmak révén az érzékfelettihez való *vélt haladásnak*, valamint a második, szkeptikus stádiumnak, az előbbi csődje miatti *veszteglésnek* egyaránt véget vet a tiszta ész kritikája azzal, hogy meghatározza a megismerés terjedelmét és határait – ezt tudjuk az első *Kritikából*. Sőt azt is tudjuk, hogy ezen az úton a metafizika olyan teljességre juthat, „amelyben immár nincs szüksége sem nagyobbításra, sem zsugorításra, ami nem is volna lehetséges”.¹⁰⁷ Ám ez csak propedeutika a metafizika harmadik, befejező stádiumához, amelyben *eléri végcélját*, mert ez valójában gyakorlati-dogmatikus és – a *teológiáé!*¹⁰⁸

Mit is jelent ez, ha még azt a figyelmeztetést is hozzávesszük ráadásaként, mely szerint a metafizikát az egész értekezésben csakis teoretikus tudományként, mint a természet metafizikáját kell értenünk és nem mint a gyakorlati elveket megalapozó erkölcsök metafizikáját? Semmiféle új „metafizikakísérletet”, hanem csak a primátuselv ismert alkalmazását: a legfőbb jóhoz mint a tiszta gyakorlati ész végcéljához való előrehaladás kötelességét. „Ez azonban nem lehetséges elmélet nélkül, mert a végcél nincs teljesen a mi hatalmunkban, ezért a magunk használatára teoretikus fogalmat kell alkotnunk e végcél forrásáról”.¹⁰⁹ A tiszta gyakorlati ész posztulátumai ezek az elméleti fogalmak, és ugyanez a státuszuk *A gyakorlati ész kritikájában* is. A „dogmatikus” jelző voltaképpen itt is – pusztán fogalmakon alapuló – aprioritást jelent, az „érzékfölötti tárgyak gyakorlati-dogmatikus megismerése” pedig nem más, mint a végcélnak, azaz a tiszta erkölcsi elv objektumának

¹⁰⁶ KANT 1974, 365–367.

¹⁰⁷ Uo. 370–371.

¹⁰⁸ Uo. 374.

¹⁰⁹ KANT 1974, 390, 392.

megfelelő elgondolásukat.¹¹⁰ A *Pályamű* továbbá ugyanúgy kitér az igaznak-tartás különféle módjaira, és ugyanúgy a *hit* fogalmával jelöli meg azt, amikor egy elméleti tételt a gyakorlati ész által illet meg az igaznak-tartás,¹¹¹ mint ahogy a *Kritikák*. (Kant mindhárom *Kritika* végén egy-egy fejezetet szentel ennek a kérdésnek.) Itt így ír erről: „elképzelésmódunk csupán morális tekintetben szükséges, mégpedig ahhoz, hogy törekedjünk arra, amire már magunktól is kötelezve vagyunk, nevezetesen a világban való legfőbb jó előmozdítására”. A gyakorlati posztulátumok elfogadása ugyanis „megerősítően hat vissza a moralitás szubjektív princípiumaira, s így magára a magatartásra, s ezzel intenciójában morális”.¹¹²

Azon, hogy a teológia a metafizika végcélja, a Kánon-fejezet említett konklúziója után nem volna szabad meglepődnünk. Pontosan ezzel a témával zárul *Az ítélőerő kritikája* is (azaz Kant „teljes kritikai tevékenysége”) – jó ötven oldalon. A lényeg egybehangzóan az, hogy csak az erkölcs alapozhat meg egy teológiát, mégpedig az imént felidézett morális bizonyíték alapján. A morálteológia (vagy etikoteológia) vezethet aztán – a Kánon-fejezet kapcsán ismertett módokon – a fizikoteológiához és a transzcendentális teológiához.¹¹³ És még két már a Módszertanból is ismerős gondolat: „a metafizika számára a harmadik stádiumban, a teológia terén a legkönnyebb az előrehaladás, éppen mert a végcélra irányul [...], s a közönséges emberi ész számára éppoly érthető, mint maguk a filozófusok számára, olyannyira, hogy ez utóbbiak – a szertelenséget elkerülendő – e közönséges ész szerint kénytelenek tájékozódni. A filozófiának mint bölcsességtannak ez az előnye a filozófiával mint spekulatív tudománnyal szemben nem másból származik, mint a tiszta gyakorlati észképességből, azaz a morálból”.¹¹⁴

¹¹⁰ Uo. 393, 395–396; vö. KANT 1997a, 423.

¹¹¹ KANT 1974, 396–398.

¹¹² Uo. 398–399. „[M]iért is fontos számunkra egyáltalán, hogy legyen egy teológiánk”? – teszi fel Kant a kérdést *Az ítélőerő kritikájának* utolsó lapjain, és a „nyilvánvaló” válasz szerint nem a természetről való ismeretünk kibővítéséhez, hanem „kizárólag a valláshoz, azaz eszünk gyakorlati, morális használatához, mégpedig szubjektív szempontból” (KANT 1997a, 432).

¹¹³ Ez utóbbi sem tűnik el teljesen a második két *Kritikából*: lásd KANT 2004a, 167; KANT 1997a, 389; vö. TENGELYI 1988, 123.

¹¹⁴ KANT 1974, 401.

Az Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér című írást már csak azért is érintenünk kell, mert első megközelítésben úgy tűnhet, épp az alapkoncepciómmal ellentétben, az elméletnek a gyakorlattal szembeni elsőbbsége mellett tör lándzsát. Hamar kiderül azonban, hogy elméleten itt az elvont, általános szabályokat kell érteni egyáltalán, nem pusztán az elméleti észéit; gyakorlaton pedig elméletek (esetleg öntudatlan) alkalmazását. Azt is gyorsan bejelenti Kant, hogy a tanulmányban csak is egyetlen elméletet illetően osztatja el a címben megfogalmazott, a filozófiát különösen érzékenyen érintő gyanút. A szóban forgó elmélet nem más, mint „az ész (gyakorlati vonatkozású) kánonja”, amelylyel ez teljességgel meg is tehető, minthogy a *kötelesség fogalmára* épül. „Mert akarattunk bizonyos okozatára törekednünk nem volna kötelesség, ha az a tapasztalatban is nem volna lehetséges” – mondja ki a döntő érvet már a bevezetőben.¹¹⁵ Valóban, a világos bizonyíték Kant szerint arra, hogy ami általában véve a morált (az írás első részének témáját) illetően igaz az elméletben, annak a gyakorlatban is érvényesnek kell lennie, semmi más, mint a primátus elve: hogy az ember tudja, képes valamire, mert azt meg kell tennie.¹¹⁶

Átugorva most a második, államjogra vonatkozó részt, „általános emberbaráti” (s ennek következményeképp világpolgári) szempontból az elmélet gyakorlatra is átszármazó érvényességét Kant a maga számára (itt következetesen egyes szám első személyben fogalmazva) abban látja, hogy kötelessége a nemzedékek sorában úgy hatni az utódokra, hogy azok egyre jobbak legyenek, aminek tehát föl kell tennünk a lehetőségét.¹¹⁷ Ez a (jogosult) feltevés az, amit mi biztosan megtehetünk; az emberi nemnek a maga morális célja felé tartó haladásának megvalósulását viszont a Gondviseléstől várhatjuk, nem a mi eszközeinktől és módszereinktől (pl. a neveléstől). Az ember „morális óhajaihoz és reményeihez illő érzületnek” mondja Kant ezt a várakozást¹¹⁸, és ezzel nem lépi át itt sem kritikájának határait.

Ezekkel a belátásokkal – Munkácsy tanár úr álláspontjához is kapcsolódva – azt igyekszem erősíteni, hogy az etika autonómiájának

¹¹⁵ KANT 1997b, 171.

¹¹⁶ Uo. 180, 183–184.

¹¹⁷ Uo. 207.

¹¹⁸ Uo. 208, 210.

gondolata töretlen marad Kantnál mindvégig. Szembe kell nézni viszont az ennek ellentmondó nézetek – Vidrányi Katalin „második fordulata”, valamint Tengelyi László tézise a kanti etika „önállóság-vesztéséről” – fő hivatkozási alapjával, az előbbi két írással egyébként nagyjából egyidőben keletkezett (1792–94) *A vallás a pusztaság határain belül* című mű két alapvető gondolatával.

Az egyik természetesen a *gyökeres rossz* elmélete, amelyben Tengelyi elemzései antinómiát mutatnak ki, Vidrányi szerint pedig egyenesen irracionális elemet visz az etikába, jöllehet, mint mondja, „Kant – intenciója szerint – racionalista, az ész uralmának feltétlen híve”.¹¹⁹ Éppenséggel az, hogy minden rossz cselekedetet, pontosabban az értük morálisan felelőssé tehető maximákat Kant végső soron egyetlen „első alapra”, a döntés általános maximájára akarja visszavezetni, nagyon is rá valló észkövetelménynek mondható. Az irracionalitás vádját azzal érdemli ki, hogy ezt az alapot *kifürkészhetetlennek* ítéli. Kant gyakran nyilatkozik úgy valamiről, például elménk alapképességeiről, hogy azt sohasem ismerhetjük meg, de itt sajátosan arról van szó, hogy ennek a legfőbb maximának az elfogadása is a saját tettünk – egy „intelligibilis tett” – kell, hogy legyen, ezért kifürkészhetetlensége valójában a *szabadság*.¹²⁰ Kant pontosan ekként is érvel mellette már az első szakaszban: a szabad tettként feltételezett első alap eredeteként természeti okot keresni ellentmondás, ezért csak egy további maxima jöhet szóba, ami viszont végtelen regresszussal fenyeget. Különösen sokatmondó – és nagyon is ismerős – a konklúzió megfogalmazása: „nem szükséges”, hogy e szubjektív alapról „lehetséges legyen további kérdéseket feltenni” („habár az erre vonatkozó kérdezés elkerülhetetlen”).¹²¹

Kant szándékáról akkor kapunk helyes képet, ha a mű első, az emberi természetben lévő gyökeres rosszat taglaló részének bevezetésében adott meghatározást az (egyébként mind a négy fejezetcímbe is szerepeltetett) *emberi természetről* kellőképp szem előtt tartjuk. Így szól: „az ember természetén itt csupán szabadsága – mint olyan – (objektív morális törvények szerinti) használatának szubjektív alapját értjük, amely megelőz minden észlelhető tet-

¹¹⁹ VIDRÁNYI 2004, 29.

¹²⁰ Lásd TENGYELI 1988, 135.

¹²¹ KANT 1974, 146–147, 152; lásd még 174–175.

tet”, amihez Kant mindjárt hozzáteszi: „Maga e szubjektív alap azonban megint csak a szabadság aktusa kell legyen (különben ugyanis a helyes vagy helytelen döntést az erkölcsi törvény vonatkozásában nem tudhatnók be az embernek, s a benne levő jót és rosszat nem nevezhetnők morálisnak)”.¹²² Mármost éppen ennek a szabadságnak a helytelen, minden morális rossznak alapul szolgáló használatában rejlene az antinómia Tengelyi szerint, aki a szabadságot úgy értelmezi a kritikai etikában, mint amelynek megnyilvánulása nem ellenkezik az erkölcsi törvénnyel.¹²³ A radikális rossz törvényellenessége indíthatta Vidrányit is arra, hogy azt egy helyen egyenesen „kontraracionálisnak” titulálja.¹²⁴ A kanti etikától kétségkívül azt tanultuk, hogy a maximák morális értékét az erkölcsi törvény universalitás-követelménye szerint kell mérni, a szabadság pedig szintén ebből a törvényből dedukálható. Ezért érdekes, hogy miként a most idézett mondatok esetében, úgy – egy ideig – más, a cselekedeteknek a *törvényhez* való viszonyára vonatkozó szöveghelyek esetében sem teljesen egyértelmű, hogy azok vajon a végső soron az ember morális minőségéről döntő *intelligibilis tette* is értendők vagy legalább érthetők-e. Ha ezt Kant valóban függőben hagyná vagy netán negatív módon válaszolná meg, akkor egyrészt nagyon is találozón mondhatnánk: „Az autonómia most már elsődlegesen nem a kötelesség teljesítésében, hanem a *bűnösség vállalásában* nyilatkozik meg”.¹²⁵ Másrészt azonban ezt „vitapartnereim” (ha szabad ezzel a fordulattal élnem) is a kanti intenció elégtelen értelmezésének kellene, hogy tartsák, hiszen ebben az esetben nem lehetne szó a gyökeres rosszban ellentmondásról vagy antinómiáról.

„Természetesen” szó sincs arról, hogy az intelligibilis tett ne tartozna a törvény alá, amint az – ha előbb nem – az első rész végé-

¹²² Uo. 146.

¹²³ TENGELYI 1988, 135; TENGELYI 1992, 29–30, 32; TENGELYI 1998, 345–347. Kidolgozottabb változatban egy bizonyos megkülönböztetést tulajdonít Kantnak a beszámíthatóság, illetve a kötelező erő törvényei és egyúttal a hozzájuk kapcsolódó szabadságfogalmak között (TENGELYI 1992, 34–37; TENGELYI 1998, 348–351), mint amellyel a filozófus elhárítani próbálta volna a fenyegető antinómiát. Kérdéses, hogy a hivatkozott szöveghely (KANT 1974, 165) alapot szolgáltat-e a megkülönböztetéshez, de nem kérdéses, hogy Kant semmi ilyesmivel nem él érveléseiben. A legfontosabb azonban, hogy – meggyőződésem szerint – etikájának nem is kell efféle antinómiától tartania (lásd erről HORVÁTH 2008, 71–90).

¹²⁴ VIDRÁNYI 2004, 26.

¹²⁵ TENGELYI 1988, 134.

től nyilvánvalóvá válik. Az ember természettől rossz (az önszeretet teszi a törvény követésének feltételévé), – de „jobb embereké *kell* lennünk; s ezért szükségképpen képeseknek is *kell* lennünk erre” (azaz a mozgatórugók egymás alá rendelésének megfordítására).¹²⁶ Ennek a Rosszból a Jóba való visszaemelkedésnek a mikéntje éppoly kevésbé érthető a számunkra, mint a Jóból a Rosszba zuhanás. Nem ismer időfeltételeket, az embernek „most is kötelessége, hogy megjavuljon: következőleg ez szükségképpen módjában is áll”.¹²⁷ A második részben ez a „kell” a morális tökéletesség (Isten fia) ideáljához való felemelkedés kötelességének formáját ölti, ami az érzület¹²⁸ tekintetében lehetséges is a számunkra.¹²⁹

Eközben a velünk született gyökeres rossz tétele funkciót kap, amivel kapcsolatban mindenekelőtt magára a tényre kell felhívni a figyelmet: a tétel nem „mély” belátásról tanúskodik, hanem *gyakorlati funkcióval* bír.¹³⁰ Hogy az ember érzületét megváltoztatván jóvá alakítsa maximái elfogadásának legfőbb alapját, ahhoz nem indulhat ki ártatlanságából, hanem csak az akarat kiirthatatlan gonoszságának feltéveséből.¹³¹ Ugyanezért az esetleges újjászületés megváltozhatatlanságában való bizonyosság sem volna üdvös.¹³² Egyetérthetünk Tengelyi tanár úrral abban, hogy (mint sok más esetben) Kant itt sem érezhetne veszteségnek a végső magyarázat hiányát. Azt az ítéletét azonban, hogy „a rossz eredetének ’kifürkészhetetlensége’ Kant számára csak eggyel több ok arra, hogy etikáját vallásfilozófiává bővítsé”,¹³³ meg kell fordítanunk. A minden embernek tulajdonított, eleve vallásfilozófiával bővített etika az oka annak, hogy Kant e tanok egyes fogalmai, köztük a morális rossz mint szabad tett (tehetetlenséget leplező és eredményező)¹³⁴ fürkészésének határt kívánt szabni.¹³⁵

¹²⁶ KANT 1974, 177, 184.

¹²⁷ Uo. 172.

¹²⁸ Kant terminológiájában ez a maximák elfogadásának szubjektív alapjával azonos; lásd pl. 152.

¹²⁹ Uo. 192, 194, 199, 211.

¹³⁰ Avagy ez volna a büntapasztalat erkölcsfilozófiai „kizsákmányolása”?

¹³¹ KANT 1974, 185.

¹³² Uo. 201, 203.

¹³³ TENGELYI 1988, 135–136.

¹³⁴ KANT 1974, 185.

¹³⁵ Ígýtél a „kifürkészhetetlenségről” Cassirer is mind a vallásfilozófiai értekezést, mind általában a kanti tanítást illetően. „Nem a tétlen és reményét vesztett szkepszis megnyilatkozása”, hanem a megismerés és cselekvés regulatív mozzanata.

A másik gondolat, amely az erkölcsiség autonómiáját kétségbe vonni látszik: az *etikai-polgári társadalom* eszméje. Vidrányi szerint ez a harmadik irracionális elem, mert teljes megvalósulása csak isteni segítséggel lehetséges. Így persze a 'végcél' fogalma is kiérdemelné ezt a minősítést, vagy megfordítva: mint Vidrányi is utal rá, az etikai közösség felfogható a végcél történetfilozófiai kiterjesztéseként.¹³⁶ A morális autonómia szempontjából az igazi nehézség az, amit Tengelyi fogalmaz meg élesebben.¹³⁷ Az ember a polgári társadalomban is természeti állapotban van etikai értelemben: a pusztta társadalmi lét elég ahhoz, hogy az emberek „kölcsonösen megrontsák egymás morális adottságát s gonosszá tegyék egymást”. Az etikai közösség e veszély elleni védekezésre hivatott, pusztán a moralitás megőrzését célzó társulás, mert – mint olvashatjuk egy „második fordulatot” sejdítve – „a legfőbb erkölcsi jó nem érhető el pusztán az egyes személynek a maga morális tökéletességére való igyekezete által, hanem ugyane célból az egyes személyek egészszé történő egyesülését, a jó érzületű emberek rendszerének a megteremtését kívánja meg, mert csak ebben és ennek egysége által valósulhat meg”. Ez pedig egy minden mástól különböző fajtájú és elvű köteleesség, „az emberi nem önmagával szembeni köteleessége”, tudniillik „egy olyan egészen való munkálkodást ír elő, amelyről nem tudhatjuk, hogy képesek vagyunk-e rá egyáltalán”.¹³⁸

Először az elhangzottak látszólag egyöntetű autonómia ellen szóló voltát szeretném megkérdőjelezni. A „legfőbb erkölcsi jó” az idézett mondatban, amint a megelőzőből is kiderül, „a legfőbb jó mint közös jó”, ez az, amihez elengedhetetlen az említett köteleesség szerint munkálkodni (bár önmagában ez nem elégséges, ahogy persze az egyes személy számára sem elégséges a saját tökéletességére való törekvés ahhoz, hogy a maga legfőbb javát elérje). A közös Jó így érthetően a jó érzületű emberek *rendszerének* megteremtését kívánja, ami egyáltalán nem zárja ki, hogy tagjai feltételként és nem csak következményként jó érzületűek. Ami pedig a köteleesség

„Ekképp abban, ami igazán intelligibilis, az észfeladatként megfogalmazott intelligibilisben, a lét világa számunkra a cselekvés világává alakul át” (CASSIRER 2001, 415, 444–445).

¹³⁶ VIDRÁNYI 2004, 24.

¹³⁷ Lásd TENGELYI 1988, 128–130.

¹³⁸ KANT 1974, 228–234.

sajátosságát illeti, itt – Kant nem győzi hangsúlyozni – erénytörvényekről, erénykötelességekről van szó, meglehet még ezeknek is egy különös fajtájáról. Mindenesetre egy célra irányulnak, de e cél elérésének lehetőségét nem garantálja ez a „tág” értelemben vett, „nem teljes”, azaz *érdemnek számító* kötelesség, amely nem a cselekedetet parancsolja meg, hanem csak a maximát.¹³⁹

Az autonómia melletti igazi érveket azonban a jó princípium győzelméről alkotott „filozófiai elképzelés” egészének áttekintéséből meríthetjük (a fentiek a bevezető szakaszokból valók). Valóban egy isteni segítség nélkül elérhetetlen eszméről van szó, csak hogy itt Kant pontosan arról ír, amit *mi tehetünk* és tennünk kell a megvalósulása érdekében; ennek pedig alfája és ómegája is az az erkölcsi-ség és morális észhit, amit korábbi műveiből ismerünk. Az embernek a maga „morális magánügyeivel” való törődését nem az egyén erkölcsisége,¹⁴⁰ hanem az etikai közösség, „Isten morális népének” megalapítása ügyében mondja elégtelennek, ami mindazonáltal nem jogosítja fel a tétlenségre, mintha ezt „átengedhetné egy magasabb közösségnek”. Nem engedheti át tehát – ő, az egyes ember. „Ellenkezőleg. Úgy kell cselekednie, mintha minden őrajta múltnék, s csak e feltétellel remélheti, hogy a magasabb bölcsesség beteljesedéshez segíti becsületes fáradozását”.¹⁴¹ Isten országának földi képviselője a (látható) egyház, amely mindenkor valamilyen történeti hitből származik, de egyedül a tiszta vallási észhitre alapozható, mert „a tiszta morális törvényadás, mellyel Isten eredetileg szívünkbe írta akaratát, nem pusztán elengedhetetlen feltétele minden valásnak, hanem tulajdonképpeni lényege is”.¹⁴² A tiszta vallási hit legfőbb értelmezője is a történeti hitnek (és írásos alkotmányának). Azt pedig, hogy vajon a történeti hit lényegileg járul a tiszta hithez vagy pusztán hordozója annak, és lehetséges, hogy egykor átmegy az utóbbiba, attól teszi Kant függővé, hogy vajon lényegi alkotórésze-e az ún. üdvözítő hitnek, „az egyes ember ama hité[nek], mely tartalmazza az örök boldogságra való morális fogékonyságot (méltóságot)”.¹⁴³

¹³⁹ Lásd különösen *Az erkölcsök metafizikáját*: pl. KANT 1991, 504–509, 562–565, 568; de akár már az Alapvetést is: KANT 1998, 43–45.

¹⁴⁰ TENGELYI 1988, 129.

¹⁴¹ KANT 1974, 237–238.

¹⁴² Uo. 242.

¹⁴³ Uo. 256.

Ez egyébként egy sajátos antinómia feloldásán múlik, amely az üdvözítő hitnek az üdvösség reményére vonatkozó két feltétele – a büntartozásunkért való elégtétel és a jó életvitel – közti elsőbbséggel kapcsolatos. Gyakorlati szempontból a jó életvitel feltétlen köteleesség, a helyettesítő elégtétel pusztán a kegyelem dolga. Kantnak a mű II. részére támaszkodó megoldása szerint azonban a másik választás ugyanide vezet, azzal a feltétellel, hogy az Istenemberben mint az Istennek tetsző életvitel példaképében hiszünk. Ebben az esetben viszont a megváltásban való hit az a *köteleesség*, melynek nyomán remélhetjük a jó életvitel kegyelmét.¹⁴⁴

Mindezek alapján Tengelyi László azon tézisének, hogy „Kant etikája önállóságát veszti, és vallásfilozófiává bővül,”¹⁴⁵ csak a második felét tartom igazolhatónak. Így látja ezt Munkácsy tanár úr is: „az etika vallásfilozófiává bővül, ez igaz. Ez azonban mégsem jelenti, hogy önállóságát veszti. A moralitás változatlanul a kiinduló tény, s annak szükséglete vezet el vallásfilozófiai bővítéshez”;¹⁴⁶ mégpedig – szabadjon hozzátennem, és a korábban idézett kijelentéseire is hivatkozva remélnem, hogy vele egyetértésben – nem metamorfózisként, hanem a filozófus gondolatcsíráinak természetes kibontakozásaként.

Irodalom

- CASSIRER, Ernst 2001. *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Osiris.
- HEIDEGGER, Martin 1993. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*. Ford. Boros Gábor. Budapest: T-TWINS.
- HEIMSOETH, Heinz 1971. *Transzendental Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. IV. Die Methodenlehre*. Berlin: Walter de Gruyter.
- HORVÁTH Zoltán 2007. Az analógia alkalmazásai Kantnál. *Pro Philosophia Füzetek*, 49. 75–83
- HORVÁTH Zoltán 2008. Hatály vagy hatás? Az erkölcsi törvény általi meghatározottság két értelme. *Világosság*, XLIX. 2008/2. 71–90.
- KANT, Immanuel AA. *Kants Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II–V., IX. Berlin: Walter de Gruyter.

¹⁴⁴ Uo. 257–261.

¹⁴⁵ TENGELYI 1988, 130.

¹⁴⁶ MUNKÁCSY 1988, 10.

- 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 1997a. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 1997b. *Történetfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós, Vidrányi Katalin. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Berényi Gábor fordítását átdolgozta Tengelyi László. Budapest: Raabe Klett.
- KANT, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest: Atlantisz.
- KANT, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Szerk.: Ábrahám Zoltán. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 2004a. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 2004b. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- MUNKÁCSY Gyula 1988. Opponensi vélemény Tengelyi László *Világrend és szabadság Kantnál* című kandidátusi értekezéséről. (Kézirat)
- MUNKÁCSY Gyula 2002. A margók előadója voltam. Boros Gábor és Miklós Tamás beszélgetése Munkácsy Gyulával. In Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest: Atlantisz.
- MUNKÁCSY Gyula 2004a. Az antinómiák filozófiája és az ember antinómiája (1972). *Világosság*, (45) 6. 65–77.
- MUNKÁCSY Gyula 2004b. „Vitáink egy találkozási pont irányába mutattak”. Munkácsy Gyulával beszélget Boros Gábor. *Világosság*, (45) 6. 79–90.
- PAPP Zoltán. *Elidőzni a szépnél: Kant esztétikájáról*. <http://esztetika.elte.hu/segedanyagok/Kant/PZ/index.htm>.
- PAPP Zoltán 2004. Az esztétikum tapasztalatelméleti kizsákmányolása *Az ítélőerő kritikájában*. *Világosság*, (45) 10–11–12. 125–132.
- TAKÁCS Ádám 2004. Kezdet és hipotézis Kantnál. *Világosság*, (45) 10–11–12. 209–213.
- TENGELYI László 1988. *Kant*. Budapest: Kossuth.
- TENGELYI László 1992. *A bűn mint sorseselemény*. Budapest: Atlantisz.
- TENGELYI László 1998. *Élettörténet és sorseselemény*. Budapest: Atlantisz.
- TONELLI, Giorgio 1994. *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms.
- VIDRÁNYI Katalin 2004. Második fordulat (1972). *Világosság*, (45) 6. 11–30.

Mittelholcz Iván

Önismereti szkepszis és moralitás

Az alábbiakban azt fogom vizsgálni, hogy „mire jó” a kanti etika. Követhető-e egy etikai maxima? Betarthatók-e a kanti értelemben morális szabályok, teljesíthetők-e a parancsok? Először amellet fogok érvelni, hogy episztemológiai akadályai vannak a szó szerinti engedelmességnek: a kanti etika nem jó arra, amit első pillantásra várnánk egy etikától. Másodjára pedig azt szeretném megmutatni, hogy amire mégis jó, arra viszont – a kanti rendszeren belül – nincs szükség.

Önismereti szkepszis

Önismereti szkepszisen – morális tekintetben – cselekedeteink erkölcsi minőségére vonatkozó ítéleteink felfüggesztését értem (később ezt pontosítom). Hogy Kanttól nem idegen a szkepszis e fajtája, azt mutatja a következő idézet is: „Mégsem lehetünk egyetlen esetben sem biztosak abban, hogy az akaratot itt, minden egyéb mozgatórugó kizárásával, egyedül a törvény határozta volna meg [...]”.¹

Kant önismereti szkepszisének alapja a prekritikai korszakban kidolgozott cselekvésemélete. Ez a pszichológiai mozgatórugóknak a fizikai erők mintájára irányt és nagyságot tulajdonít. „Adjatok egy embernek tizes foknyi szenvedélyt, amely bizonyos esetben összeütközik a kötelesség szabályaival: legyen például fősvény. Engedjete tizenkét foknyi törekvést érvényre juttatnia a felebaráti szeretet alapelvei szerint; a következmény két fok, ebben a mértékben lesz jótevő és segítőkész.”² Ha egyelőre meg is engedjük, hogy moz-

¹ KANT 1998, 42, AA IV, 419.

² KANT 2003, 250, AA II, 200.

gatórugóinkkal tisztában legyünk (Kant később ez ügyben is elbizonytalanít – lásd alább), nagyságukat közvetlenül akkor sem mérhetjük. A tapasztalatból csak a „két foknyi segítőkészségről” tudhatunk, de ebből nem következtethetünk a mozgatórugók mértékére, hiszen ugyanezt a két foknyi segítőkészséget megkaphatjuk számtalan más módon is (pl. hat foknyi felebaráti szeretet és négy foknyi fösvenység eredőjeként). Ha pedig nem ismerhetjük mozgatórugóink nagyságát, akkor nem tudhatjuk azt sem, melyik mozgatórugó volt egy adott cselekedet „meghatározó alapja”, ha egyidejűleg több mozgatórugó is az adott cselekedet irányába hatott. Az előző példában a „két foknyi segítőkészségből” – ha a pontos nagyságokra nem is következtethetünk – legalább annyit láthatunk, hogy a felebaráti szeretet *erősebb* a fösvenységnél, így tekinthetjük ezt a cselekedet (a segítségnyújtás) okának. Ha azonban a példában lecsereljük a fösvenységet mondjuk nagylelkűsége, zavarba jövünk: most már nem csak a mozgatórugók abszolút nagyságát nem tudjuk a tapasztalat alapján megítélni, de egymáshoz viszonyítva sem jellemezhetjük őket. A mozgatórugók ezen elméletében nem ítélni lehetünk a cselekedetek okáról, ha több egy irányba ható mozgatórugó egyszerre van jelen.

A kanti morálfilozófia pontosan ezt a cselekvéseméleti bizonytalanságot öröklöi meg. A morális cselekvést a tisztelet mozgatórugójával definiálhatjuk: ha egy cselekedet „meghatározó alapja” a (törvény iránti) tisztelet mozgatórugója, a cselekedet morális; ha a „meghatározó alap” bármilyen más (empirikus) mozgatórugó, akkor nem. A cselekedet moralitásáról könnyen ítélni lehetünk, ha a cselekedet ellentétes a törvénnyel. Például amikor a szatócs becsapja vásárlóját, akkor egyértelmű: egy pénzszerzésre motiváló mozgatórugó erősebb volt a tiszteletnél. Bajban akkor leszünk, ha a cselekedet megfelel a törvénynek. Ez esetben ugyanis nem tudjuk eldönteni, hogy a cselekedet a tiszteletből, vagy más, empirikus mozgatórugóból eredt-e. Ha a szatócs nem csapja be vásárlóját, az értelmezhető moralitásként éppúgy, mint a hosszútávú érdek felismeréseként.³ Még akkor sem lehetünk biztosak a dolgunkban, ha nem ismerünk magunkban egy mozgatórugót sem a tiszteleten kívül, ami az adott tette sarkallhatott

³ KANT 1998, 24, AA IV, 397.

volna – Kant minden törvényszerű cselekedetre kiterjeszti a kételyt: „Ugyanis mindig fennáll annak lehetősége, hogy titkon a szégyentől való félelem, netán egyéb veszélyek miatti homályos aggodalom is hatott az akaratra. Ki tudná a tapasztalat alapján bebizonyítani valamely ok nemlétét, ha a tapasztalatból csakis annyit tudhatunk meg, hogy a szóban forgó okot nem észleljük?”⁴ A probléma forrása az, hogy Kant a cselekedetek moralitásának megítélésénél nem magukat a cselekedeteket, hanem azok okait veszi figyelembe, miközben ugyanezeket az okokat számunkra episztemológiailag hozzáférhetetlennek nyilvánítja. Éppen ezért – kanti terminusokkal – a morális és a *pusztán* legális cselekedetek számunkra tapasztalatilag megkülönböztethetetlenek. Amikor a továbbiakban a cselekedetek morális megítélésének nehézségeiről beszélek, az mindig ebben a szűkebb értelemben értendő.

Miként érthető az ész hangja?

Hogyan lehet érthető a törvény szelleme és betűje közti különbség akár csak fogalmilag is, ha egyszer nem tudunk tapasztalati jelentést rendelni hozzá (szemléletet a fogalomhoz)? Hogyan lehet érthető számunkra a moralitás, ha az egyszer független minden empirikustól – mit értünk az „ész túlkiabálhatatlan hangjából”, ha olyan hangon kiabál, amit mi nem érthetünk? Másként feltéve a kérdést: mit jelent az, hogy értjük (vagy legalábbis érteni véljük) a moralitás és legalitás közti különbséget anélkül, hogy közvetlen tapasztalati kritériumot adhatnánk erre a különbségre?

A kérdés hasonló ahhoz, hogy mit jelent az, hogy értjük (érteni véljük) a valóságos és a látszólagos erények különbségét, ha egyszer ugyanolyan cselekedeteket eredményeznek (pl. helytállást a csatában, csak az egyik esetben bátorságból, a másikban a szégyentől való félelem okán). Platón nyomán a különbséget egy gondolatkísérlettel világíthatjuk meg: ha valaki Gügész gyűrűjével az ujján is erényesen cselekszik, akkor valóban erényes⁵, máskülönben

⁴ KANT 1998, 42, AA IV, 419.

⁵ Állam 359b–360d; Gügész gyűrűje láthatatlanná tesz mások előtt.

nem. A megoldás lényege: teremtsünk (gondolatban) olyan feltételeket, amelyek között az adott cselekedet már egyértelműen árulkodik okáról. Ha adott (szélsőséges) körülmények között semmilyen empirikus mozgatórugóval nem magyarázható a kérdéses cselekedet, akkor az morális. És ez nagyjából Kant megoldása is. A cselekedetek moralitása ugyan nem eldönthető a számunkra, de a személyé – ha valaki általában a morális törvénynek megfelelően cselekszik – legalábbis valószínűsíthető. Az életvitelből vissza lehet következtetni a morális érzületre, de ez persze nem jelent bizonyosságot, csak a reményhez lehet elég.⁶ A visszakövetkeztetés alapja, hogy ha valaki minden körülmények között megtartja a törvényt, akkor is, amikor semmilyen érdeke nem fűződik hozzá (Gügesch gyűrűje), akkor ő morális, tehát a moralitás és a pusztán legalitás különbsége értelmezhetőnek tűnik a lehetséges tapasztalatra vonatkozóan. De ez is egy isteni nézőpontot feltételező magyarázat. Morális és pusztán legalitás különbségét visszavezettük a megfelelő körülmények különbségére (amelyekben nincs és amelyekben van empirikus érdek a legalitás cselekedet mellett). De ezen körülmények között tapasztalatilag éppúgy lehetetlen különbséget tennünk, mint a hozzájuk rendelt cselekedetek között (a körülményeket úgy tudnánk megítélni, ha ismernénk a személy mozgatórugóit az adott körülmények között, és pont ez nem teljesül).

Éppen ezért a morálfilozófia csak metafizikaként képzelhető el Kantnál. Ha cselekedeteink moralitása megítélhető volna számunkra – ha nem képviselné Kant a moralitással kapcsolatban az önismerteti szkepszis álláspontját –, akkor az etika tapasztalatilag is megalapozható lenne.

Mire jó a kategorikus imperatívusz?

Elsőre azt gondolhatnánk, hogy a kategorikus imperatívusszal messzebbre jutunk cselekedeteink moralitásának megítélésében. Játszunk el a gondolattal: *úgy cselekszem, hogy akaratom maximája...* – és itt álljunk is meg! Mit jelent az, hogy akaratom maximája? Ez az

⁶ KANT 1980, 193–198, AA VI, 67–71.

akarat szubjektív elve, ilyenként pedig lehetséges mozgatórugókhoz rendel lehetséges cselekedeteket.⁷ Ahhoz, hogy ismerjem a cselekedeteimet ténylegesen meghatározó maximákat, ismernem kellene az akaratomat meghatározó mozgatórugókat. Ez pedig azt jelenti, hogy a kategorikus imperatívussal semmivel nem juthatunk messzebbre, mint a mozgatórugók elméletével. A moralitás kritériuma nem emberi nézőpontból fogalmazódik meg: „ő, ki a szívek mélyére lát, csakis a maga számára tartotta fenn az ítéletet.”⁸

Ez egyfelől magától értetődő. Mint láttuk, a moralitás elvét csakis az ész nézőpontjából, a tapasztalattól függetlenül lehet meghatározni, épp ezért, az erkölcsök metafizikája *metafizika* – mármint Kantnál. Másfelől viszont roppant különös. Miképpen engedelmeskedhetnénk annak a morális törvénynek, amelyik nem elégszik meg a törvény betűjének betartásával, de a törvény szellemének követésére szólít, annak, amelyik a kötelességszerűnél többet, a kötelességből fakadót írja elő – miképpen engedelmeskedhetnénk, ha egyszer pont erre a különbségre nincs rálátásunk?

Úgy tűnik, a kanti etika nem nyújtja azt, amit első pillantásra várnánk tőle. Tartalmazza ugyan az erkölcsi megítélés kritériumát, de az egy isteni nézőpontot feltételez. Úgy tűnik, a benne megfogalmazott etikai szabályok számunkra nem értelmezhetőek: emberi nézőpontból, a tapasztalat számára a törvény betűje és szelleme között nincs különbség; legalitás és moralitás megkülönböztetését, ha értjük is fogalmi szinten, a jelenségvilágra nem tudjuk alkalmazni.

Ezen előkészületek után tegyük fel a kérdést, mire is jó a kategorikus imperatívusz! A kategorikus imperatívussal „a moralitás nem új elvet, hanem csak *új formulát* kap.”⁹ Mire és hogyan lehet használni az új formulát? Ha komolyan vesszük Kant önismereti szkepszisét, akkor morális és nem morális megkülönböztetésére a gyakorlatban nem alkalmas. Azt gondolom, amire Kant használja, az nem más, mint a kötelességek levezetése,¹⁰ és ezzel a legális és nem legális cselekedetek megkülönböztetése. A morális törvény pusz-

⁷ KANT 1998, 46, AA IV, 425.

⁸ KANT 2003, 250, AA II. 200; vö. KANT 1980, 199, AA VI, 72.

⁹ KANT 2004, 13, AA V, 8.

¹⁰ Lásd pl. KANT 1998, 43–44, AA IV, 421–423.

ta fogalmából még nem következett semmilyen válasz a *mit kell tennem* kérdésére. Ha az új formulával egyértelműen levezethető, melyek a törvénnyel összhangban lévő, morális cselekedetek, akkor már azt is tudjuk, hogy melyek a legális cselekedetek, ezek ugyanis definíció szerint¹¹ pontosan úgy néznek ki, mint a morálisak, csak el kell tekintenünk attól, milyen mozgatórugó volt a meghatározó alapjuk – éppen attól, amit úgysem tudhatunk. A legalitás egyrészt levezethető a moralitásból, másrészt megállapítható a tapasztalat alapján is.

Vegyük észre, hogy a kategorikus imperatívusz alkalmazását bemutató kanti példákban nem merül fel a moralitás és legalitás megkülönböztetésének problémája! A példákban a kötelességteljesítés alternatívájaként mindig a legalitással is ellentétes jelenik meg, pl. az, hogy nem tehetek hamis ígéretet szorult helyzetben, de nem az, hogy nem tehetek hamis ígéretet, hírnevem megőrzése végett. A „ha meg akarod őrizni hírneved, akkor ne tégy hamis ígéretet” maxima egészen jól összhangba hozható a kategorikus imperatívusszal, hiszen minden további nélkül akarható természettörvényszerűen. „[A] boldogság és az önszeretet által meghatározott akarat végtelenül sok hasznos következménye, ha az ilyen akarat egyúttal általános természettörvénnyé tenné magát, kétségkívül egészen megfelelő típusként szolgálhat az erkölcsileg jó számára, mindazonáltal nem azonos ezzel”¹² – ezen a helyen Kant nagyon közel kerül ahhoz, hogy azt mondja, a legalitás olyan a moralitás számára, mint a séma a kategóriák számára (*típus*: ez nagyjából ugyanaz a morális törvény számára, mint a séma a kategóriák számára). Moralitás és tapasztalat viszonya mindenestre hasonlít a tiszta értelmi fogalmak és a tapasztalat viszonyához. A kategóriákat sem a tapasztalatból vonatkoztatjuk el, éppen hogy általuk értelmezzük azt, ahogyan a moralitás sem a tapasztalatból lett absztrahálva, hanem a tapasztalatot értelmezzük általa.

A moralitásnak mozgatórugókkal operáló, s így egy kvázi isteni nézőpontot feltételező leírása számunkra is használhatóvá válik, ha lejjebb adunk igényeinkből. A törvényből a kategorikus imperatív-

¹¹ KANT 2004, 89, AA V, 71.

¹² KANT 2004, 87, AA V, 70.

vusz formulájával levezethető, hogy adott körülmények között *mit kell tenni* (vagy még inkább: mit nem kell tenni – pl. hamis ígéretet). Jóllehet, számunkra a cselekedetek többségéről (melyek nem törvényellenesek) nem eldönthető, hogy tényleg megfelelnek-e a moralitás kritériumának, de az már igen, hogy legalább úgy néznek-e ki, mintha megfelelnének.

Történelemfilozófia

Ha már beletörődtünk, hogy az etika területén a gyakorlatban be kell érünk a legalitással, akkor könnyen támadhat kényelmetlen érzésünk a kanti történelemfilozófia kapcsán. A legalitás ugyanis levezethető a racionális önérdékből is. Az *örök békében* például az ördögök mint eszes lények kapcsán is úgy tartja Kant, hogy „noha egyéni hajlamaik mind a többiek ellen irányulnak, azok mégis kiegyensúlyozzák egymást, s ekként ami nyilvános viselkedésüket illeti, úgy fessen az eredmény, mintha semmi gonosz érzület nem volna bennük”¹³ – a jóság látszata: ez pontosan az általános legalitás állapota. Ennek megvalósulása nem a „moralitás velején” múlik, pusztán a „természet mechanizmusa”¹⁴ által is be kell következnie. Ez pedig legalábbis kínos az etikára nézve. Elismerve, hogy a kanti etika az emberben jelentkező morális késztetés és érzés leírása, azért mégiscsak furcsa, hogy ez az oly fontos dolog valahogy funkcióját veszti. Mert írja le bármilyen jól is a moralitás jelenségét, maga az erkölcsfilozófia arra, amire a gyakorlatban jó – a legalitás meghatározására –, feleslegessé válik.

Megpróbálom összefoglalni, miért kerül Kant ebbe a helyzetbe. Annak, hogy a morált eloldjuk mindentől, ami empirikus, két fontos következménye is van. Az egyik a szkepszis (a moralitás tapasztalati értelmezhetetlensége), és ebből fakadóan az, hogy be kell érünk a legalitással – ezt láttuk az eddigiekben. A másik, hogy lemondunk az etikának és az erényességnek a boldogsággal való közvetlen kapcsolatáról. Ha a boldogságon empirikus vágyak teljesülését értjük, akkor azért, ha önnön erényességünk tudatát értjük

¹³ KANT 1997, 284, AA VIII, 366.

¹⁴ Uo. 285, AA VIII, 366.

rajta, akkor az önismereti szkepszis miatt.¹⁵ A kanti etika világában morális tekintetben per definitionem csak kudarcaink (nem legális cselekedetek) és kétségeink lehetnek (legális cselekedetek). Ez pedig a követhetőség terén komoly hátrány minden „sztoikus stílusú” etikával szemben.

Azt gondolom, éppen ezért kell Kantnak bevezetnie a legfőbb jó eszméjét, mint ami szerint a moralitás megfér a boldogsággal. Ha egy olyan világban élnénk, amelyben a moralitás *szükségképpen* kizárná a boldogságot, akkor a morális törvény legalábbis nehezen követhető lenne, ha nem egyenesen betarthatatlan.¹⁶ Ha viszont remélhetjük, hogy a moralitáshoz idővel társulhat a boldogság, akkor az empirikus mozgatórugókat nem kiirtani kell (lehetetlen), elég mintegy türelemre inteni őket, és a morális törvény követhetőbbé (követhetővé) válik. Ezen a ponton már csak azt kell megmutatnia Kantnak, hogy tényleg olyan világban élünk, amelyben a moralitáshoz (illetve annak a jelenségvilágbeli formájához: a legalitáshoz) idővel társulni fog a boldogság. És amikor megmutatja, hogy ez a világ ilyen, mert a saját boldogságot célul tűző önszeretnek is az általános legalitás jelenti az optimális állapotot, akkor igaz, hogy megmutatta: az etika követhető számunkra, emberek számára is, de egyben túl is lő a célon, mert ezzel az etika elveszíti sajátlagos szerepét.

Röviden: azt gondolom, hogy a kanti etika egyszerűen túl *tiszta*. Ezért egyrészt be kell érnie a legalitás levezetésével, másrészt garantálnia kell a legfőbb jót, hogy követhető legyen. Ez a garancia, mivel éppen a morál megtámogatására készül, független kell legyen a moráltól, amivel viszont sikerül is kiüresíteni az önismereti szkepszis miatt már amúgy sem nagyon tartalmas etikát, a természet mechanizmusára bízni a legalitás megvalósulását, és az önérdekre bízni annak levezetését.

¹⁵ Lásd Kant kritikáit a sztoikus etikával szemben, pl. KANT 2004, 151–152, AA V, 126–127.

¹⁶ Vö. „a legfőbb jó lehetetlenségének egyszersmind a morális törvény hamis voltát is bizonyítania kell” – KANT 2004, 137, AA V, 114.

Irodalom

- KANT, Immanuel 1980. *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat.
- KANT, Immanuel 1997. *Történetfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Tengelyi László. Budapest: Raabe Klett.
- KANT, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris.

John Éva

Antinómiák A tiszta ész kritikája előtt

Az antinómiák előzményeiről szeretnék beszélni – és itt nem az ebben a fejezetben előforduló egyes érvek filozófiatörténeti forrásainak egyébként nagyon izgalmas és termékeny vizsgálatára gondolok, hanem az antinómiára mint gondolati alakzatra, az egymással valamilyen rendszer szerint szembeállítható érvek logikai struktúrájának korábbi előfordulásaira. Két szövegről szeretnék beszélni: az egyik egy idősebb kortárstól, Christian August Crusiustól származik; a másik pedig Kant 1770-es disszertációja az érzékelhető és az értelemmel felfogható világ formájáról és elveiről.

Az egymással szembeállítható törvények, illetve bizonyítások nem *A tiszta ész kritikájában* jelennek meg először, még csak nem is Kant találta fel őket: ami az egymással összeütközésbe kerülő törvényeket illeti, régi jogfilozófiai problémáról van szó, maga a terminus is e tudományterületről származik.¹ Az egymással szembeállított bizonyítások logikai alakzata pedig mindig is előkelő helyet foglalt el a szkeptikusok retorikai eszköztárában. Kant esetében az jelent újdonságot, hogy az egymásnak ellentmondó érveket, ha bizonyos korlátok között, illetve bizonyos előfeltételek mellett is, de egyaránt érvényesnek tekinti, mégsem szkeptikus célra használja fel a jelenséget, hanem a konfliktust az emberi megismerés természetére visszavezetve feloldja azt.

Nem Kant volt azonban az első filozófus, aki így fogta fel a problémát. Christian August Crusius *Logikájában* több paragrafust szentel e jelenségnek, melyet szerinte minden valamirevaló logikának tárgyalnia kell. Crusius nem az antinómia terminust használja, helyette a „collidierende Beweise” kifejezés szerepel, amit talán összeütköző bizonyításoknak fordíthatnánk.² A terminus egyébként Crusius egyik

¹ Már Quintilianusnál megtaláljuk a terminust és definícióját: VII.7.1. (QUINTILIANUS 2009, 495.)

² CRUSIUS 1965, 954.

tanárától származik, Adolph Friedrich Hoffmann *Vernunftlehre*jéből. Hogy a filozófus ez irányú fejtegetéseit érdemes összevetni a kanti antinómiákkal, az már abból is kitűnik, hogy Crusius a következő három példát hozza az egymással ütköző bizonyításokra: a szabadság problémája, a világ örökkévalóságának kérdése, valamint a végtelen oszthatósággal kapcsolatos paradoxonok.

Crusius a leibniz-wolffianus filozófia ellenzékéhez tartozott. Láthatólag elsősorban empirista hajlamokkal volt megáldva, bár a korban uralkodó racionalizmus számos alapfeltevését is osztotta. Csak néhány példa téziseiből: fogalmaink a tapasztalatból származnak absztrakció útján, van *influxus physicus*, minden szubsztancia térben és időben van, melyek így abszolút jelentőségre tesznek szert. (Kant a fent említett 1770-es disszertációjában többször bírálja a „minden, ami van, térben van” tételét – ezzel egyértelműen Crusiusra utal, ebben az írásban mintegy Crusius képviseli a Newton-Clarke-féle térfelfogást.)

Vannak persze Crusiusnak Leibniz-cel közös előfeltevései is: elfogadja például a lehetséges világok ontológiáját, valamint jelentéseltolódásokkal ugyan, de mégiscsak ugyanazt a terminológiát alkalmazza a tiszta és világos, ill. a sötét és zavaros ismeretekkel kapcsolatban. Saját metafizikáját is a leibniz-wolffianus rendszerhez képest definiálja: az ellentmondás elvét mint filozófiai alapprincípiumot természetesen elfogadja, az elégséges alap elvét viszont átértelmezi, valamint hozzáfűz még két alapelvet: a *principium inseparabilium*ot, az elválaszthatatlanság elvét és a *principium inconiungibilium*ot, az összeköthetetlenség elvét. Az első a következőképpen szól: „amit gondolatban képtelenek vagyunk elválasztani egymástól, az a valóságban sincsen elválasztva”. A második: „amit gondolatban képtelenek vagyunk egy fogalomban összekötni, az a valóságban sincs összekötve, függetlenül attól, hogy mutatkozik-e a fogalmakban ellentmondás, vagy csupán fizikai szükség-szerűségről van szó.”³ De vannak még hasonló szellemben fogant, alacsonyabbrendű elvek is, például: ami elgondolható, annak valahol, valamikor, legalább egyszer léteznie is kell.

³ Uo. 474.

Az utóbbi elvekre szükségünk lesz, hogy felvázolhassuk a végtelen oszthatóság problémájára adott megoldását. Tehát: általában mindazt, ami számunkra elgondolható, lehetségesnek kell tartanunk. Tévedés lenne azonban abból, hogy egy adott dolgot gondolatban mindig tovább oszthatok, egy végtelenbe menő felosztás lehetőségére következtetnem. Ezzel a felosztással ugyanis Crusius szerint matematikailag egyszerű részekhez jutnánk, amelyeknek már nem lennének oldalaik, nem töltenének be teret. Részeket oldalak nélkül azonban képtelen vagyok elgondolni, létezésük így ellenkezne az elválaszthatatlanság elvével. Két filozófiai alapelv kerül tehát szembe egymással. Crusius javaslata szerint ilyenkor az alacsonyabb rangú alapelvnek kell engednie: itt például arra kell gyanakodnunk, hogy tévedtünk, amikor azt hittük, el tudjuk gondolni a végtelen felosztás lehetőségét. Ez persze tipikusan *ad hoc* megoldásnak tűnik.

Crusius mentségére legyen mondva, hogy bár egyik általa említett példára sem alkalmazza, az összeütköző bizonyításokkal kapcsolatos általános részekben mégis felsorolja az ilyen típusú ellentmondások lehetséges feloldásaként azt a megoldást is, amelyet később Kant választ majd *A tiszta ész kritikájának* első két antinómiája esetében: amikor formailag kifogástalan bizonyítások egy helytelenül megválasztott, problematikus fogalom miatt vezetnek ellentmondáshoz.⁴

Lássuk most a prekritikai Kant-művet: a *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* című 1770-es disszertációt! A viszonylag rövid írás jelentőségét az adja, hogy ebben a műben jelenik meg először a kanti érzékiségfogalom, Kant itt fordul először szembe korának általánosan elfogadott, leibnizi eredetű érzékiség-felfogásával, amely szerint intellektuális megismerésnek azt nevezzük, ha tárgyunkat tisztán és világosan, érzéki megismerésnek pedig azt, ha ugyanazt zavarosan ismerjük meg. Eszerint az érzéki és az intellektuális megismerés között pusztán logikai különbség lenne. Kant először ebben az írásában állítja szembe az értelmet és az érzékiséget különálló képességekként.

De nem csupán a Leibniz-kritika előlegezi meg a kritikai korszakot: maguk a tér és az idő *a priori* szemlélet mivolta mellett szóló ér-

⁴ Uo. 964.

vek is szinte szó szerint kerültek át ebből az írásból a transzcendentalis esztétikába. Gyakran fel is merül a kérdés a Kant-kutatásban, hogy vajon az 1770-es írás szemléletfogalma azonosnak tekinthető-e a kritikai Kantéval?

Elegendő a mű egészének célkitűzését megvizsgálunk, hogy rögtön határozott és nemleges választ kapjunk erre a kérdésre. Hamar arra az eredményre jutunk, hogy az írás egésze egyáltalán nem nevezhető kritikainak, inkább egyfajta platonizmusra emlékeztet: Kant a két képesség szétválasztása nyomán két világot különböztet meg egymástól, majd mindkét világra vonatkozóan felteszi azt a kérdést, hogy mi teszi őket egy világgá, egyetlen adott egészé: ezt nevezi az adott világ formájának. A jelenségek világa esetében ez a forma a tér és az idő lesz, az intelligibilis világ esetében az egyetlen közös októl való leszármazás. A két világ különböző formáinak megállapítása után következik még egy módszertani jellegű fejezet, amelyben Kant a két képesség összekeverésétől óvja a metafizikust, különösen attól, hogy az érzékiségre vonatkozó érveket az értelem bizonyításaira is hatni engedjük: az érzéket az intellektuálissal keverni éppúgy helytelen, mint a kereket a szögletessel – olvashatjuk a 27. paragrafusban.

Ezzel el is érkeztünk ahhoz a ponthoz, amely a leglátványosabb különbséget képezi a *De mundi sensibilis* koncepciója és a kritikai korszak között: 1770-ben Kant a metafizika minden fontosabb problémájának megoldását az értelem és az érzékiség szigorú és következetes szétválasztásában látta. Ezzel szemben *A tiszta ész kritikájának* legjelentősebb alapgondolata éppen az, hogy a két ismeretforrás különböző, sőt egymásra visszavezethetetlen természete ellenére valódi ismeret csak a kettő együttműködéséből születhet.

Ezek után talán némi magyarázatra szorul, hogy a transzcendentalis esztétika helyett miért éppen az antinómia-fejezettel szeretném összevetni az írást. Tény, hogy az „antinómia”-terminus egyetlen egyszer sem fordul elő a műben. Ami pedig az egymással szembeállított érvek jellegzetes logikai alakzatát illeti, ez sem jelenik meg benne olyan nyilvánvalóan, mint az antinómia-fejezetben. Mégis hasonló érvelési szerkezetet figyelhetünk meg ebben az írásban is. Ráadásul az 1770-es disszertáció végig éppen az első két antinómia tárgyát, a világ végességének kérdését, illetve a végtelen osztható-

sággal kapcsolatban felmerülő paradoxonokat tárgyalja. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy módosításokkal bár, de innen is átkerül egy szövegrész *A tiszta ész kritikájába*: a végtelen fogalmáról szóló fejtegetésekről van szó.⁵ Ami pedig a legfontosabb: ugyanazok az érvek jelennek meg, amelyek később az első két antinómiában is – igaz, hogy másként csoportosítva.

Nem meglepő tehát, hogy az 1770-es disszertációt gyakran elemzik az antinómiatan fényében. A Kant-kutatásban szinte mindenki elfogadja például azt a fejlődéstörténeti hipotézist, amely szerint Kantot valamiféle antinómia-probléma vezette volna rá az érzékiség és értelem disszertációbeli szétválasztására, tehát hogy a képességek szétválasztása már egy kialakult antinómia-probléma adott válasz lenne.⁶

Sokszor fogalmaznak úgy is, mintha magában a *De mundi sensibilis*ben az antinómia esete forogna fenn érzékiség és értelem között.⁷ Látjuk, hogy ez a beszédmód összeegyeztethetetlen a fent említett fejlődéstörténeti hipotézissel: ha Kant egy antinómia elkerülésére vezette be a képességek szigorú szétválasztását, akkor aligha tekinthetjük magát a szétválasztást antinómikusnak. Ezen értelmezés mellett, amennyire én meg tudom ítélni, mindössze a mű szóhasználatáról szól. *A tiszta ész kritikájában* ugyanis problémaként merül fel, hogy bár az antinómia terminus egymással szembenálló törvényekre látszik utalni, Kant első pillantásra csak egymással szembenálló bizonyításokat kínál. Hogy pontosan milyen törvények is állnak szemben egymással, azt már az értelmező feladata kideríteni.⁸ Az 1770-es írásban viszont kifejezetten gyakran emlegeti Kant az érte-

⁵ *De mundi sensibilis*, KANT 2003, 524. második lábjegyzete, illetve KANT 2004, A431 B459. (*A tiszta ész kritikájára* a szakirodalomban szokásos módon, az első két kiadás oldalszámainak megadásával hivatkozom.)

⁶ A feltevést először Alois Riehl és Benno Erdmann fogalmazták meg (RIEHL 1924, 350; ERDMANN 1884, xxiv.) Nagyban alátámasztotta ezt a hipotézist az először Benno Erdmann által megjelentetett R5037-es számú töredék az 1769-es megvilágosodásról (amit ezúttal valóban kivétel nélkül mindenki az 1770-es disszertáció alap gondolatának megszületéseként ért), valamint az 1798. szeptember 21-én, Garvénak írott levél. A feltevés ellen leginkább csak Klaus Reich próbált érvelni, akinek saját elmélete volt a 69-es fordulatról (REICH 1958, xi.). Reich ellenvetéseire válaszolva a hipotézist ismét védelmébe veszi például Hinske és Baumanns (HINSKE 1970, 97; BAUMANNs 1997, 45.). Hinske nyomán egyébként Munkácsy Gyula is elfogadja azt. (MUNKÁCSY 1972, 68.)

⁷ Például RIEHL 1924, 349.

⁸ Egy plauzibilis javaslatot ad például HINSKE 1970, 106.

lem, illetve az érzékiség törvényeit, itt tehát bizonyos értelemben indokoltabb lenne az antinómia terminus használata.

Ugyanakkor az is hamar nyilvánvalóvá válik az olvasó számára, hogy a szóbanforgó törvények különböznek ugyan egymástól, de semmiképpen sem nevezhetők ellentétesnek. Két okból sem: egyrészt az érvek érvényességi köre különbözik, másrészt nem is mindig jutnak olyan értelemben ellentétes következtetésekre, ahogyan azt *A tiszta ész kritikájában* láthatjuk majd. A disszertáció 28. paragrafusában például nem a világ végtelensége mellett szóló érv áll szemben a világ végességét bizonyítóval, hanem mindkét érv a világ végességét állítja, csak más-más értelemben.

Ez a tény viszont mindenképpen a közkedvelt fejlődéstörténeti hipotézis ellen szól: ha egyszer az értelem, illetve az érzékiség oldalán felsorolt érvek csak a legritkább esetben állnak szemben egymással kontradiktórikus módon, akkor mindjárt kevésbé tűnik meggyőzőnek a feltételezés, hogy Kantot ezen érvek összeütközése késztette volna a két képesség szétválasztására.

De térjünk rá a Kant-szövegre! A tanulmány elején azt állítottam, hogy az antinómiákhoz hasonló logikai struktúrában rendezhetjük el a *De mundi sensibilis*ben található érveket is. Ezzel természetesen még véletlenül sem akartam azt állítani, hogy az írásban antinómiákkal találkozhatnánk. Mindössze arra gondoltam, hogy *A tiszta ész kritikájának* első két antinómiájában megjelenő érvekkel nemcsak azonos tárgyú, de a legtöbb esetben azonos tartalmú érvek szerepelnek a műben, amelyeket egy egyszerű elv segítségével szintén elrendezhetünk párosával egymással szembeállítva, bár, egyfelől ez az elv nem lesz azonos a *Kritikában* alkalmazottal, és, másfelől, mint azt már láttuk, ezen a módon nem ellentétekhez, csupán eltérésekhez fogunk jutni.

Az érvek elrendezésének ez az elve, mint e műben annyi minden más is, a két képesség, illetve az ezeknek megfelelő két világ szétválasztásának módszerén alapul: ez a disszertáció alapötlete. Kant is megerősíti ezt Lamberthez írt 1770. szeptember 2-i levelében, amennyiben ezt a gondolatot emeli ki a műből: „helytelen, hogy az érzékiség legáltalánosabb törvényei jelentős szerepet ját-

szanak a metafizikában, ahol pedig pusztán a tiszta ész fogalmairól és alapelveiről van szó”.⁹

De hogyan is fest a gyakorlatban a két képesség szétválasztása? Bizonyos fogalmaknak két változata van, egy szemléletbeli és egy intellektuális, ilyen például maga a világ fogalma vagy az összetétel és a részekre osztás fogalma. Az értelem ugyanis nem ugyanúgy jut el a részek fogalmáig, mint a szemlélet. Ez utóbbinak el kell végeznie az osztás műveletét, amihez viszont időre van szüksége, hiszen szemléletünk alá van vetve az idő feltételeinek. Az értelem ezzel szemben egy csapásra, egyszerűen az összetétel gondolatban való megszüntetésével jut el a részekig.

Vannak olyan fogalmak is, amelyek csak az egyik ismereterő segítségével alkothatók meg, a másik számára hozzáférhetetlenek: ilyen a kontinuum és a végtelen fogalma. Miután a szemléletben a rész fogalmáig csak az osztás műveletének elvégzésével juthatunk el, az pedig alá van vetve az idő feltételeinek, ezért a felosztás teljességét csak akkor tudjuk elképzelni, ha feltesszük, hogy a felosztás véges idő alatt elvégezhető. A szemlélet törvényei szerint ezért nem alkothatjuk meg a kontinuum fogalmát. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezt a fogalmat egyszer s mindenkorra el kellene vetnünk: attól, hogy az érzékiség törvényeinek nem felel meg, az értelem még nyugodtan tovább dolgozhat vele.

Most pedig rátérünk arra, ami párhuzamba állítható az antinómiák problémájával: ha két, egyaránt kifogástalannak tűnő bizonyítás során különböző eredményekre jutunk, akkor ez azzal magyarázható, hogy az egyik bizonyítást a szemlélet, a másikat pedig az értelem törvényei szerint folytattuk le. Elég a kettőt szétválasztanunk egymástól, és a probléma máris megoldódott. Az antinómiákéhoz hasonló szerkezet bontakozik ki így előttünk, minden kérdéshez egy-egy bizonyításpárral: a szemlélet szabályai szerint lefolytatott bizonyítás a jelenségekre fog vonatkozni, az értelem törvényein alapuló pedig az intelligibilis világra, az ellentmondás lehetősége így igazából fel sem merül.

Érdekes, hogy az ebbe a fogalmi hálóba rendezett érvek gyakorlatilag megegyeznek *A tiszta ész kritikájának* antinómia-feje-

⁹ AA. X. 96.

zetében alkalmazott érvekkel, az egymással szembeállított konklúziók azonban nem feltétlenül. Kant például ebben a műben is megvédi ugyan a végtelen fogalmát, mégis azt találjuk, hogy mind a világ végeességének, mind a szubsztanciák egyszerű részeinek kérdésében az antinómiákbeli tézis oldalának megfelelő álláspontot képviseli. Kant itt még annyira meggyőződéses racionalista, hogy abból, hogy ismereterőink korlátokat követelnek, levonhatónak tartja azt a következtetést, hogy ezek a korlátok nemcsak a jelenségvilág, de a magukban való dolgok természetében is jelen kell legyenek. Mind a jelenségek, mind az értelem világa végesnek bizonyul tehát, csak a jelenségek világa a térben és az időben bír kezdettel, az intelligibilis világ viszont az oksági sorban. Mind a *mundus sensibilis*, mind a *mundus intelligibilis* egyszerű részekből állnak, csak az első esetben azt is hozzá kell tennünk, hogy megadható számú részzel van dolgunk, az értelem bizonyításából ez nem következik.

Érdemes felfigyelnünk arra is, hogy ebben az írásában Kant az első két antinómia tárgyára próbálja alkalmazni azt a két világ szétválasztásán alapuló megoldást, amit *A tiszta ész kritikájában* az utolsó antinómiák számára tart fenn. Ha megengedhetek magamnak egy kis kitérőt, akkor azt is hozzátenném, hogy az esztétikában (mármint nem a transzcendentálisban, hanem a szépre vonatkozó tudományban) is hasonló fejlődéstörténeti ívet rajzolhatunk föl. Igaz, hogy ezt csak néhány Reflexióra és a Jäsche-féle *Logika* két helyére¹⁰ támaszkodva tehetem, de olyan gyönyörű párhuzamot alkot a teoretikus filozófiában bekövetkezett fordulattal, hogy nem tudom megállni, hogy ne utaljak rá. A hátrahagyott töredékekben Kant gyakran definiálja úgy a szépet, mint ami megfelel az érzékiség törvényszerűségeinek. Ezzel általában azt állítja szembe, ami az értelem törvényszerűségeinek felel meg, ez hol az erkölcsi értelembe vett jó lesz, hol a logikailag tökéletes,

¹⁰ *Logik*, Bevezetés, I.: „Az esztétika ugyanis az ismeretnek az érzékiség törvényeivel való összhangjának szabályait tartalmazza; a logika viszont az ismeretnek az ész és az értelem törvényeivel való összhangjának szabályait.” (AA. IX.15.); Vö. még R969, 711, 856, 1821 és 1829 egyfelől, és R962, 1812 és 1814 másfelől. A *Logikának* a Logikai tökéletességről szóló fejezetében van még egy gondolat, ami kísértetiesen emlékeztet a *De mundi sensibilis* alapötletére: Kant a tévedések keletkezését itt arra vezeti vissza, hogy az érzékiség észrevétlenül befolyásolja az értelmet. (AA. IX.53.)

néha mindkettő. Egy adott ponton azonban megjelenik a feljegyzésekben az a gondolat, hogy a szépséghez nem elég az érzéki-ség törvényeinek való megfelelés, hanem az értelemnek is valamilyen szerepet kell kapnia a dologban: a szépséghez – csakúgy, mint a kritikai korszakban az ismerethez – mindkét képességre szükség van tehát. Ebben az ötletben már könnyen felismerhetjük Az *ítélőerő kritikájának* szépségfogalmát, vagy legalábbis annak csíráit. Úgy tűnik tehát, hogy Kantnak mind az ismeretelméletben, mind az esztétikában el kellett jutnia egy a két képesség tevékenységi köreinek szétválasztásán alapuló prekritikai modell-től addig a felismerésig, hogy a különböző képességeknek szükségképpen együtt kell működniük. Ez viszont azt jelentené, hogy Kant éppen a számára oly fontos etikában maradt volna meg egy lényegében prekritikai eredetű kétvilágmodellnél.

Mi lehetett a *De mundi sensibilis*ben a kétvilág-elmélet bevezetésének tétje? Az egymással szembeállítható érvek vizsgálata során azt láttuk, hogy az értelem, illetve a szemlélet szabályai szerint elvégzett bizonyítások konklúziói messze nem térnek el egymástól olyan mértékben, mint az antinómiákban. Egészen pontosan fogalmazva: legtöbbször különböző eredményekre jutnak ugyan, de csak egyetlen példában nevezhetjük az eredményeket valóban elmentésnek: a kontinuum fogalmának esetében, amelynek a szemlélet szabályai szerint nem is szabadna léteznie. Alig valószínű tehát, hogy az ész önmagával való meghasonlása késztette volna Kantot a két képesség és a két világ szétválasztására.

Meggyőződésem, hogy ebben az esetben inkább a matematika és matematizált természettudomány, valamint a metafizika összeegyeztethetőségéről volt szó. Népszerű problémája volt ez a kornak, a leibniz-wolffianus metafizika ugyanis monászokat, oszthatatlan egységeket feltételez végső valóságként, a geometria és az arra támaszkodó matematizált newtoni fizika azonban előfeltételezi a tér végtelen oszthatóságát. Kantot egész pályája során foglalkoztatta a kérdés: a *Monadologia physica* c. 1756-os írását egészen ennek a problémának szentelte, még saját bizonyítást is dolgozott ki arra, hogy a szubsztanciák egyszerű elemekből kell, hogy álljanak (I. fejezet 2. tétel): a disszertációban is ezt használja, de a második antinómia tézisében is ez az érv sze-

repe.¹¹ Az oszthatatlan elemeket és a végtelenül osztható teret a *Monadologia physica*ban egyébként egy sajátos modell alkalmazásával próbálta összeegyeztetni: a pontszerű monászok egyfajta erőter segítségével töltenék be a teret, amely így nyugodtan lehetne osztható attól függetlenül, hogy a monászok nem azok. Azt gondolom, hogy a *De mundi sensibilis*ben a két világ szétválasztása elsősorban ugyanerre a problémára kínál egy másik megoldást: a matematika és vele a természettudomány a jelenségek világára vonatkozik. (Ez egyébként a legkevésbé platonikus vonása az 1770-es disszertációnak: a jelenségvilágra igenis vonatkozhat tudomány, méghozzá egy olyan kitüntetett státusú tudomány, mint a matematika.) A metafizika tárgya ezzel szemben az intelligibilis, magában való világ: a két tudomány ilyen körülmények között nem zavarná többé egymás köreit.

Végezetül pár szót szeretnék szólni arról, hogy vajon mi készítette Kantot a *De mundi sensibilis*ben képviselt, a képességek és az azoknak megfelelő különböző világok szétválasztásán alapuló modell elvetésére a teoretikus filozófiában. Azt gondolom, hogy a kétvilág-modellt azért kellett elvetnie, mert ellentmondásossá tette a frissen felfedezett kanti szemléletfogalmat. Egészen pontosan nem is a szemléletfogalom, hanem az egészként adott jelenségvilág fogalma tartalmaz rejtett ellentmondást. Megmagyarázom, hogyan értem ezt: térjünk vissza a kontinuumfogalomhoz, amelyet a szemlélet törvényszerűségei alapján meg sem alkothatnánk, legalábbis akkor nem, ha a jelenségvilágot adott egésznek tekintjük! A térnek, a szemlélet formájának viszont a geometriai bizonyítások miatt végtelenül oszthatónak kell lennie, sőt, véleményem szerint Kant kizárólag azért vezette be a jelenségvilág fogalmát, hogy a végtelen oszthatóságnak helyet csináljon. Ha viszont a *mundus sensibilis*t egészként adottnak tekintjük, akkor el kell fogadnunk, hogy a szemlélet formáinak talán legfontosabb tulajdonságáról fogalmat sem alkothatnánk a szemlélet saját törvényszerűségei alapján. A szemléletfogalom a kétvilág-hipotézissel együtt pont arra nem lesz tehát alkalmas, amire Kant (szerintem legalábbis) használni akarta: a

¹¹ Ugyanez a bizonyítás előfordul egy további prekritikai műben is: *Untersuchung über die Deutlichkeit* I §2 (AA. II. 279.), magyarul: in KANT 2003, 255–284.

matematika és a matematizált természettudomány megalapozására. A szemléletfogalom és az egészként adott jelenségvilág koncepciója nem fér meg egymással, a kettő közül valamelyiket el kell tehát vetnie: azon pedig valószínűleg senki nem fog meglepődni, hogy Kant nem saját szép új szemléletfogalmától próbált megszabadulni, hanem a platóni kétvilág-metafizikától.

Irodalom

- BAUMANN, Peter 1997. *Kants Philosophie der Erkenntnis*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- CRUSIUS, Christian August 1965. *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*. Hildesheim: Olms.
- ERDMANN, Benno 1884. *Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie*. In *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Fues's Verlag.
- HINSKE, Norbert 1970. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. Stuttgart Berlin Köln Mainz: Kohlhammer.
- KANT, Immanuel 2003. Vizsgálódások a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról. Ford. Aradi László. In *Prekritikai írások, 1754-1781*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány, 255–284.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- MUNKÁCSY Gyula 2004 (1972). Az antinómiák filozófiája és az ember antinómiája. *Világosság* (45), 65–77.
- QUINTILIANUS, Marcus Fabius 2009. *Szónoklattan*. Pozsony: Kalligramm.
- REICH, Klaus 1958 Vorwort und Einleitung. In *Immanuel Kant: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Hamburg: Felix Meiner.
- RIEHL, Alois 1924. *Der philosophische Kritizismus*. Leipzig: Alfred Kröner.

Mesterházi Miklós

A metafizika álmai, megmagyaráztatva egy szellemlátó álmai által (A)

Ez az írás egy szíami ikernek írt előadás pár előadott fele (ezért az A a cím után); a két előadás – bár a tréfa csak az egyik szöveg birtokában, belátom, érzékelhetetlen – egyformán kezdődik és végződik, tudniillik mind a kettő ugyanarról szól végül is: arról, hogy aszerint, amit Kanttól a lélek, én, személy meg a gondolkodás mibenlétét illetően megtudunk, a legokosabb, amit a lélek tehet, hogy megtestesül; közelebbről, hogy a *Kritika* legszikrázóbb gondolatai maguk teszik fölöttébb gyanússá, vajon tudunk-e bármi érthető értelmet tulajdonítani annak, hogy *halhatatlan a lélek*, noha persze a *Kritika* főszabálya szerint képtelenség, hogy legalább az ész eszméjeként ne gondolhassuk el őt – holott ahogy a dolgok állnak, legalábbis e szerint az írás szerint, nem gondolhatjuk el anélkül, hogy ne valami képtelenséggel próbálkoznánk.¹

A Kant metafizikai előadásait rögzítő lejegyzések egyikében, a kettes számot viselő königsbergi kéziratban, pontosabban annak a racionális pszichológiát tárgyaló fejezetében van egy elsőre meghökkentőnek tűnő bekezdés – és bár az előbbi mondaton volna mit csiszolni, mert vélhetőleg nem egyetlen ilyen bekezdés akad, a szóban forgó bekezdés pedig talán nem is meghökkentő, ellenkezőleg, amit mond, magától értetődik, hadd hagyjam későbbre az *ámbárokat* és *nohákat*, hogy idézzek: „Csak mert a lélek nem materiális” – az előző oldalak a lélek immaterialitását próbálták kézenfekvővé tenni, amúgy *A tiszta ész kritikájából*² is ismerős érveléssel, szóval, mondom, csak mert a lélek nem materiális –, „pusztán ezért még nem állítható a spiritualitása. *Spiritus est substantia immaterialis quae cogitat*, mondja a szerző [tudniillik Baumgarten, akinek könyve sorvezetőül szolgált az előadásokhoz]. A szellem immateriális

¹ Az előadás párja az alábbi helyen olvasható: GÁBOR György – VAJDA Mihály (szerk.) 2010. *A lét hangoltsága*. Budapest: Typotex, 124–132.

² KANT 2004.

szubsztancia, amely az anyag nélkül is elgondolható. Az emberi lélek spiritualitása [azonban] a transzcendens fogalmak közé tartozik, vagyis nem ismerhetjük meg, mert ennek a fogalomnak nem adhatunk objektív realitást, vagyis vele valamiképp korrespondeáló tárgyat valamely lehetséges tapasztalatban.” Vagyis bár be kellett látnunk, a lélek „eine aparte Substanz”, amelyre, ha, mondjuk, gondolkodni akar, az anyag mint eleven princípiumra igencsak rászorul, „hogy ez az egyszerűnek tartott szubsztancia a testtel való összekapcsolódás nélkül is képes volna gondolkodni, az ebből nem kikövetkeztethető... Megmondhatatlan [unausgemacht] kell maradjon tehát, hogy vajon a lélek az élet múltán *commercium* híján is gondolkodik-e. ... Megmondhatatlan, vajon a test nem nélkülözhetetlen *adminiculumum*-e a lélek gondolkodásának; hisz nem vehetők ki a testből ezt megtapasztalandó”.³

Amit idéztem, azon, úgy képzelem, elsőre bátran elakadhat az ember, tekintve, hogy lelkünkről magáról, énünk velejéről: igaz valónról [unser Selbst – B 156.] van szó, gondolkodó lényünkről – róla mondatik ki, hogy spiritualitása csak transzcendens eszme, még csak nem is álma az észnek, csupán fantazmagóriája; nem egészen így szoktunk, vagy nem igazán szeretnénk így gondolkodni arról, ami leginkább vagyunk, mármint hogy spiritualitása bizonyosságán a kutya vacsorájával osztozik: igaz valónk, az én *qua* intelligencia mi mást tehetne, mint hogy gondolkodik, *ez az el nem múlás, ebből vagyunk*, mármint karteziánus eszünk járása szerint, márpedig ha nem figyelünk oda, romolhatatlan karteziánusok vagyunk, és ha odafigyelünk, jobbára akkor is. És valaha Kant is valahogy így látta a dolgot (egyebek közt, mondjuk, Pölitz szerint).

Ellenem vethetném, hogy amit fölolvastam, voltaképp magától értetődik, nem is hangozhatott volna másképp, ha fontolóra vesszük, hogy 1794-ben hangzott el, tizenhárom évvel *A tiszta ész kritikájának* első kiadása után; csak annyi történt, hogy Kant átvezette metafizikai előadásainak anyagába *A tiszta ész kritikájának* a tárgyba vágó konklúzióját, mármint hogy a racionális pszichológiának, vagy ami belőle maradt, nemigen van más, mint negatív rendeltetése: hogy fölverje dogmatikus szendergéséből a metafizikát, és egyben lepisszegje

³ AA XXVIII. 2/1. 755.

azokat a hangoskodó különcöket (nehogy ők verjék föl), akik szerint gondolkodhatnék akár a matéria is.⁴ Ahogy voltaképp Kant korában sem mulasztotta el emlékeztetni rá hallgatóit, hogy a lélekkel igazából csupán a testtel *commerciumra* lépett állapotában esnek találkozásaink;⁵ hogy lehetne másképp is netán, csak egy pillanatra kísérti meg, amikor híreket kap arról, hogy egy bizonyos Emanuel Swedenborg képes társalkodni a szellemekkel, ezt a kísértést azonban hamar elhessentette magától. Vagyis azt hihetnénk, ha akár csak egy pillanatra is eltűnődünk – vagyis számba vesszük, miféle áthághatatlan határokat mért ki az emberi megismerés számára a *Kritika* –, mondom, azt hihetnénk, *értjük*, amin elsőre el találtunk akadni.

Pedig fenét.

Meglehet, abból, amit idéztem, mindent megnyugtatóan összhangba lehet hozni avval, amit Kantról amúgy is tudunk, és csak figyelmetlenségből akadtam el vele; ám nekem legalábbis úgy tűnik, a metafizikai előadásokat tartó Kantnak *valóban volt oka* úgy gondolni, hogy a test sajnálatos módon nélkülözhetetlen *adminiculum*a a lélek gondolkodásának – egyáltalában, hogy *a legokosabb, amit a lélek tehet, ha megtestesül* –, két, úgy képezem: összefonódó, és, minthogy a *Kritikából* magából adódtak, nyomós oka, vagy legalábbis egy nyomós meg egy talán nem annyira. És volt oka úgy gondolni, ez azért képtelenség. És ha így van – a rövidség kedvéért hadd folyamodjam egy metaforához –, a *megmondhatatlanság* fátyla nem egészen az az ismerős anyagú függöny itt, amely a transzcendentális idealizmus szerint, tudjuk jól, az érzékin túlit rejti vakondok szemünk előtt, korlátozva a tudást, és helyet csinálva a hitnek; ha darab szövet, akkor ama bizonyos szaiszi fátyol inkább. Nem föllebenthetetlen. De ha föllebentjük, elborzadunk. Esetleg az a másik fátyol, amely mögé nekünk magunknak kell bebújunk, nem annyira azért, hogy lássuk, mi rejlik mögötte, hanem hogy egyáltalában legyen mögötte valami. (Függönyből, fátyolból, paravánból komoly készlete van a filozófiának, a jelek szerint.)

Hogy melyik fajta lepel, attól függ, az előbb említett két nyomós (vagy egy nyomós, és egy nem annyira nyomós) ok közül melyiket

⁴ AA XXVIII. 2/1. 768.; A 382–383.

⁵ PM 199., AA XXVIII. 1. 264.

vesszük épp szemügyre. A rövidség kedvéért, illetve tulajdonképpen azok kedvéért, akik szerint bármiről legyen is szó, azt rövidebben is el lehetett volna mondani – amely ellenvetés alól érezhetőleg a fejtegetések csak egyetlen fajtája mentesül, az, amelyik arról szól, hogy lehetett volna rövidebben –, hadd feledkezzem meg most a nyomósabbik okról a komolytalanabbik kedvéért. Amely komolytalanabbik ok komolytalanabbikása részben (csak részben) abból adódik, hogy tárgyalásával pneumatológiai természetű spekulációkba kell bocsájtkoznom. És kicsit vissza is kell kanyarodnom az időben.

Amíg értelmünknek még bejárása volt a csak értelemmel fölfogható világba – de a *Kritikával* vége szakadt ennek a jó világnak –, igazából és voltaképpen gondolkodó ének/lények voltunk, és erről még csak nem is nekrológunkból kellett értesülnünk, valami nekrológból, amelyet persze valaki más írt, nem mi, akik úgyis félreismerjük magunk. Gondolkodó lények pedig (vagy inkább: *mert* gondolkodó lények) – amint azt hallgatói megtudhatták Kanttól (Pölitz szerint) – mit tehetnének mást, gondolkodnak, gondolkodnak olyankor is, ha épp valahol elhagyták a testük, vagy legalábbis minden valószínűség szerint gondolkodnak (mert azzal, hogy lélek, csak megtestesült állapotában van találkozásunk); bár érthető okokból ezt, mármint hogy gondolkodnak, kicsit másképp teszik, mint talán gondolnánk nagy óvatlanságunkban: „A testi világról érzéki szemlélet révén van ismeretünk – hallhatták Kanttól hallgatói (Pölitz szerint) –, annyiban, amennyiben megjelenik nekünk; tudatunk az animális szemlélethez van bilincselve; a jelenlegi világ minden tárgyak *commerciuma*, ahogy őket a jelenlegi érzéki szemlélet szemléli. Ha azonban a lélek elválik a testtől, nem ugyanez az érzéki szemlélet lesz erről a világról; nem úgy szemléli majd a világot, ahogy az megjelenik, hanem ahogyan van. Ezek szerint a léleknek a testtől való elválása az érzéki szemlélet szellemi szemléletre váltása; és ez a más világ. A más világ ezek szerint nem másik hely, hanem csak más szemlélet. A másik világ a tárgyakat illetően ugyanez marad; ami a szubsztanciákat illeti, nem különbözik; csak épp szellemileg szemléljük őt.”⁶ Ha jól értem a dolgot, amikor még úgy gondolhatuk, értelmünknek bejárása van a csak értelemmel fölfogható világ-

⁶ PM 255., AA XXVIII. 1. 297–298.

ba, és igazából és voltaképpen gondolkodó ének/lények vagyunk, következésképp föltehetőleg gondolkodunk olyankor is, amikor épp valahol elhagytuk a testünk, s ennél fogva halhatatlan lelkünk akár Ábrahám kebelén is érezhette magát Kant róla szóló előadásain, mondom, ha jól értem a dolgot, halhatatlan lelkünk tán úgy érezhette magát, *mi nem* – ha egyszer úgy fest, az elválás után a lelkek, vagy ami belőlük marad, ha gondolkodnak is, másképp teszik, mint ahogy mi elképzeljük nem is csak azt, hogy ők hogyan, hanem egyáltalában, hogy hogyan fest az, hogy gondolkodás.

Mert persze: az, hogy ha a lélek elválik a testtől, érzéki szemlélete másfajta, emelkedetebb szemléletre vált, mindenképp megnyugtató – valamiféleképp adva lesz számára a világ, nem kell magát halálra unnia; s ha osztjuk Kant abbéli vélekedését, hogy valamiképp időtlen egy annyira érdekes, komplikált és talán drága valamit, mint az emberész, vacak pár évtized után az enyészetnek átadni, bátran gondolhatjuk, ez méltányos is így. Hogy levetkőzvéen az érzéki szemléletet, emelkedetebb, szellemi szemlélettel nem úgy szemléljük majd a világot, ahogy az érzékeink számára megjelenik, hanem ahogyan van, az megint csak a dolgok méltányos kormányzatra vallana: egy érzékcsalódásban töltött élet után, mondhatnánk, ennyi jár. Csak épp nem hiszem, hogy így lehetne – amiről hadd esék később szó, most hadd maradjak meg annál a pontnál, hogy bár kecsesgőgően hangzik, hogy végre színről színre láthatnánk, amit addig így soha (hiszen a más világ nem másik hely, hanem csak más szemlélet, a szubsztanciákat illetően ugyanez marad), sajnálatos módon erről a megtiszteltetésről a leghalványabb fogalmunk sem lehet: az a világ, amelyet magunk mögött hagytunk, „minden tárgyak *commerciuma*, ahogy őket a jelenlegi érzéki szemlélet szemléli”, aligha fogunk rájuk, mármint dolgainkra ismerni odaát. Amiben talán nem is az az érdekes, hogy elhagynak bennünket kedvenc tárgyaink, mert talán nem fogjuk őket nélkülözni; hanem hogy egy egészen más nyelvet kell majd beszélnünk, mint odáig, vagy legalábbis egy egész más szótárat kell használnunk, a fordítás esélye nélkül, és ettől kérdésessé válik, érteni fogunk-e bármit is magunk mögött hagyott életünkéből, s ha úgy gondolnánk is, hogy nem kár azért a nyúlfarknyi életért – de mitől lesz akkor az, ami történik velünk, a mi életünk a halál után? Ha úgy állnának a dolgok, hogy igaz

valónk, fehér ingecskére vetkőzött lelkünk egy kukkot nem ért valaha viselt dolgainkból, aligha emlékezhetik rájuk (mert mi volna az, hogy élénken emlékezni valami nem tudom mire?), ha meg nem emlékszik – hivatkozom majd még rá a későbbiekben –, Kant szerint is súlyos veszélyben forog immortalitásunk ügye.

Meglehetősen aggasztónak tűnhetik már csak ennyi is, holott amit idéztem, még a Pölitiz-féle metafizikai előadások (halhatatlan lelkek számára) barátságosabb ege alatt hangzott el; akkortól, hogy Kant a *Kritikában* szűkebbre szabja az értelem határait, illetve szigorúbban veszi számba értelmünk használatának kondícióit, nem csak a testtől elvált lelkünket fenyegeti a tanácstalan téblábolás réme, végképp nem gondolhatjuk mi magunk sem, hogy kifogástalanul követni tudnánk a testtől elvált lélek észjárását. A mi érzéki szemlélethez láncolt értelmünk robotjának fele, hogy sematizálnia kell fogalmainkat, ami ha a *Kritika* megvilágításában nézzük a színről színre látott világ konstellációit, kárba veszett fáradság, kár volna időt vesztegetni rá. Meglehet, ezt nem kell a veszteség rovatba írunk, *úgy sincs idő* – de ezzel nem lettek föltétlenül egyszerűbbek a dolgok, például mert annak fölismeréséhez, hogy ez a valami, amin éppen átbottlottam, *éppen* az, amelyik stb., az idő és tér koordinátáit használjuk rendszeren, mint az a reflexió fogalmainak amfibóliájáról írt függelékből megtudható, ezek híján vagy mérőben fogalmakra kellene korlátoznunk eszméink cseréjét, vagy a megkülönböztethetetlenek azonosságába vetni a reményünket, meg abba, hogy a remény mellé végtelenül kifent elmésség (Witz) is adatik nekünk – ez lévén a finom különbségek érzékelésének képessége –, el ne kerülje a figyelmünket az a talán egészen apró, és ezért a meghatározások hosszú listájának valahol a végén szereplő belső meghatározottság, amelyben, mondjuk, egy fa két levele egymástól különbözik. Amitől persze vélhetőleg kissé elmosódottan beszélhetnénk csak individuumokról. Amúgy persze meglehet az is, hogy nem baj, ha a számszerű azonosságot hagyjuk ködbe veszni: számolgatni, ha ehhez a fajta ténykedéshez valamiképpen benső köze van az idő szemléleti formájának, és Kant szerint van, úgysem fogunk. Kár pedig, három ujjunkra talán mégiscsak szükségünk volna, hogy el tudjunk számolni egy-kettő-sokig: kényelmesebbé tenné választanunk az egyes számban, duálisban vagy

többes számban eszközölt ragozás között. És talán korántsem csak ennyi, amiben értelmünk cserben hagy, amikor a testtől elvált lélek gondolkodását próbálja megérteni: az értelmünk rendeltetését talán leginkább reprezentáló *kategóriák*, ha nem tévedek, arra szolgálnak, hogy a pusztá logikához, amely nélkül elménk képtelen volna tájékozódni, amely tehát, ha tetszik, mondjuk, elménk iránytűje, megteremtse annak a tájnak a drótvázát, amelyben ez az iránytű tájékozódunk segít, csak hát ez a táj a „minden tárgyak *commerciuma*” kellene legyen, arról pedig, hallhattuk, a testtől elvált léleknek le kell mondania, a Pölitz-féle előadások szerint valami az érzéki szemléletnél sokkal ígéretesebbért, aminek azonban a *Kritikában* nemigen találni rubrikát. És persze: minek a drótváz, ha nincs rá mit föltapasztani?

Evvel egyetemben is annyit talán föltehetnénk, hogy ha noumenális énünk (halhatatlan lelkünk stb.) értelme meg is zavarodnék netán, annyira talán mégsem, hogy ne maradna birtokában mégiscsak valami, ami gondolkodásunkra hajaz; birtokában maradna talán a logikánk, meg fogalmainknak nem a szemlélet szükségleteihez szabott használata, és egynémely észigagság (mondjuk olyasmi, hogy ha valami test, hát térbeli). Csak éppen nem tartom magától értetődőnek, hogy maradhatna akár csak ennyi is noumenális énünk tulajdonában, ha amúgy törvénytisztelő polgára a noumena országának, és a vámnál megválnak mindentől, ami ehhez a világhoz köti. Ha van még egy csöpp esze, *A tiszta ész kritikájának* szabályai szerint, meg ha valamennyire is emlékeztetni szeretne arra, ahogy mi, véges intelligenciák gondolkodunk, meg kellene maradnia diszkurzív értelemnek: szabályok szerint egyik lábát a másik után tevő, absztrakt észjárás kellene maradjon, szóval, az intelligibilitás kívánalmaihoz igazodó artikulációja valaminek, ami a számára kívülről van adva; valamilyen aspektusból kellene nézze, amit nem testi szemével lát, valamiféle útvonalon kellene közelítenie ahhoz, amit meg akar ragadni; különben isteni értelem volna, holott nem az. Szóval valahogy föl kellene találja a maga számára az értelmet, vagy föl kellene találjon valamit, ami az értelemhez eléggé hasonlít, és hozzá ki kellene agyalnia valami érzékiséget is. Színről színre ő sem láthatna semmit, amivel persze nem gúnyolódni akartam rajta, ellenkezőleg, elszomorítónak tartom, va-

laha szebb reményeket dédelgethettünk (volna), legalábbis Pölitz szerint; valami olyasmire szerettem volna kikanyarodni, hogy ha az, hogy gondolkodás, általában véve is hajaz valamennyire arra, ahogy ismerni véljük a dolgot, ha egyszer a kárpit visszáján vagyunk, és a transzcendentális idealizmus szerint ott, ott is ragadunk vele. Vagyis valami olyasmire akartam kikanyarodni, meglehet, nem épp ugyanazokkal az előjelekkel, és sajnos, jóval kevésbé elegánsan, mint Alvin Plantinga egy, az elme evolúciós magyarázatának az aláaknázására szánt érveléssel (<http://plato.stanford.edu/entries/religion-science/>), amennyiben az evolucionizmus naturalista hittételekkel párosul (amint szokott is). Mellékes most, mennyire lehangoló az érv, mulatságosnak mindenestre mulatságos: az alaplépés magától Darwintól származik, akit néha el-elfogott a kétely, kifundálhat-e bármit, ami ép ésszel igaznak tartható, egy olyan elme, amely valamilyen formában rokonságot tart a majmokéval; vagyis, kommentálja Darwint Plantinga, ha Darwinnal ellentétben úgy tartjuk, hogy elménk a Teremtő adománya, bizvást hihetjük, hogy képesek vagyunk olyasmit kiagyalni, ami akár igaz is lehet; nem mindig igaz persze, amit kiokoskodunk, végül is véges intelligenciák vagyunk, az evolúció elmélete, legalábbis, ami elménket illeti, például nem igaz. Vagy elhitetjük magunkkal, az elme is hozzászabható az evolúció elméletéhez, amely esetben persze úgy kell tartanunk, az, hogy igaz elméleteket tudna fabrikálni, egy *komplikált* majomtól sem remélhető; amely esetben az evolúció elmélete, mármint az elmét magát illetően, föltehetőleg hamis. Mondom, most legalábbis hidegen hagy, vajon az érv fegyverét eldobálni készíti-e az elme evolúciós elméletének híveit vagy bárki naturalistát, csupán az előbbiek *pendant*-jaként cibáltam elő (*pendant*-ként, ahol minden ugyanúgy van, csak épp ellenkezőleg): ha a gondolkodás az, aminek gondoljuk, ahogy értjük, mi ő, vagy ahogy elmagyarázni próbáljuk magunknak, akkor erről a szépséghibás világról való, és nemigen háborgathatjuk noumenális énünket vele. Ha meg nem, nem értjük ugyan, miről van szó, de magától megoldódnak majd a gondjaink.

Utóirat: Ellenem vethetném, hogy mindaz, amin az előbbiekben a kárpit fonákjához tartozás szégyenbélyegét fölfedezni véltem, abból a rubrikából való, ahová az tartozik, ami a tapasztalatból vagy gondolkodásból, ha tetszik, látható vagy analitikusan visz-

szabontható, a gondolkodás mint egyáltalában vett tett ellenben mégiscsak egy az érzékintúli világhoz tartozó valaminek kell a tette legyen, s ilyenképp mint tett talán maga is túl van a tapasztalati világon. A gondolkodásnak végül is se íze, se bűze – bár persze a reflektálás időigényes, lassúbb észjárásúaknál bosszantóan az, és persze gondolkodó lénynek lenni *valamilyen*. De, billentsék a prók és kontrák bármerre is a mérleget, és bár talán volna mit csiszolni saját ellenvetésemen, annyiban érzékelhetően igazam van önmagammal szemben, hogy abból, ami a tapasztalat mögött meghúzódik, a *Kritika* játékszabályai szerint, ha jól látom, valóban nem tartozhatik minden a *phaenomena* osztályába (az „én gondolom” énje példának okáért mindenképp valami valóságosra utal), és talán egyáltalában is vehetnénk olybá a dolgot, hogy ahogy a moziterem vetítőgépe nem részese annak a kitalált történetnek, amelyik a vásznon pereg, hanem egy annál valóságosabb valóság tartozéka, úgy kell szükségképp másfajta anyagból lennie a gondolkodásnak, mint amiből a produktuma van. Nem vitatva, hogy a gondolkodás mint tett valahogy „merőleges” a gondolatra magára (megint egy metafora, mentségemre, történetesen nem az enyém, hanem Arthur C. Dantóé), azért úgy gondolom, voltaképp igencsak nehezen volna megmondható, micsodás is egy vetítőgép, és hogyan kell összeeskábálva lennie, ha nincs olyan, hogy vetített kép vagy kép egyáltalán, ahogy megmondhatatlannak tűnik az is, hogy ha a gondolkodás általában vett gépezete igazából talán olyan, hogy benne semmi sem utal arra, ahogy mi, emberek gondolkodunk, voltaképp miért is kellene azt gondolnunk, a *gondolkodás* egyáltalában vett gépezete az, amiről beszélünk, szóval képtelen vetítőgép, és nem, mondjuk, porszívó vagy hajszárító. Mármint nem igazán hiszem, hogy aggályainkat énünk valódi állagát és persze rendeltetését illetően eloszathatná, ha föltehetnénk, ami itt, a kárpit fonákján gondolkodásnak tűnt, a kárpit színén porszívás vagy hajszárítás – még ha annak valamilyen értelemben kifogástalanul valóságos is.

Az előbbi, érezhetőleg: pneumatológiai fejtegetések talán némiképp hozzávetőlegesnek mondhatók, bizonyára volna rajtuk mit pontosítani, mármint ha van olyan, hogy pontosítás egy vizsgálódásban, amelyet Kant végül is idétlenségnek tartott; de fölteszem, ebben a hozzávetőlegességükben is alkalmasak elhíttetni, hogy Kant

nem ok nélkül tűnődött el azon, vajon „a test nem nélkülözhetetlen *adminiculumum*-e a lélek gondolkodásának”, s hogy vélhetjük-e akképp, a lélek *commercium* híján is bátran gondolkodhatik. És ha akár csak eltűnődhetünk is azon, hogy ami talán igazából vagyunk, noumenális énünk önmagában véve, megszabadulván mindattól, ami a testhez köti, gondolattalanul vegetálva morzsolja, ami morzsolnivalója van időtlenül, vagy ha gondolkodik, hát emberésszel fölfoghatatlanul teszi, és hogy gondolkodik, csak akkor tehetnénk róla föl, ha látnánk keserves homlokráncolását, de persze nem láthatjuk, és nincs is homloka, mondom, ha ezen eltűnődhetünk, annak, úgy tűnik, aggasztó konzekvenciái vannak noumenális énünk (a lélek) rendeltetését, illetve természetét illetően. Ami a lélek sorsát *in statu post mortem* illeti, az erről szőtt ábrándok java része, amint az Kant 1794-ben tartott metafizikai előadásainak idéztem lejegyzésében olvasható, a hit jussa – ami a dologból a filozófia ügykörébe esik, vagy kellene, hogy essék, mert a lélek természetét illető vizsgálódások körébe tartozik, az a lélek immortalitása; az immortalitásnak pedig két föltétele akad, a szubsztancia fönmaradása és a személyiség azonossága, a tudat, hogy a lélek ugyanaz a szubjektum, aki volt; mármost – így Kant – ami „a személy azonosságát, a *memoria intellectualist*” illeti, ennek szükségszerűségét senki nem látja be, és nem is mutathatja ki”.⁷ Habár, teszi hozzá, a lehetősége föltételezhető. Csak hát ha valóban úgy állna a dolog netán, hogy az, hogy lélek, pusztán önmagában tekintve, nem olyasmi, ami gondolkodik, vagy legalábbis nem értjük, hogyan teszi, akkor aligha képzelhető, hogy emlékezni ellenben emlékeznék, s pont miránk. Ami némiképp kérdésessé teszi, bölcs dolog-e halhatatlanságunk reményét halhatatlan lelkünk halhatatlanságába vetnünk.

Talán kitérő, ám mindenesetre valami, ami jó alkalomnak látszik arra, hogy ez az előadás végre véget érjen: vehetnénk olybá talán, az a másfajta személet, amely a más világba kalauzol minket, a csak gondolatokkal és érzésekkel táplálkozó lények személete, lényeké, akik gondolataikat és érzéseiket nem pazarolják színekre, nőkre és háromszögekre, gondolataik és érzéseik révén mégis egy világról kapnak hírt, nem is melleleg arról a világról, amelyben *für uns* lé-

⁷ AA XXVIII. 2/1. 764.

teznek színek, nők és háromszögek. Hogy voltaképp honnan is tudnák, miről is kapnak a nekünk jutottaknál – a föltevés szerint – jóval megbízhatóbb híreket, miből tudhatnák, hogy amiről a hírek szólnak, az egy világ – valami, ami akár különbözhetik is attól, amit (talán róla) gondolnak, ha gondolkodnak, amiről tehát gondolhatnak éppenséggel ostobaságokat is, valami, amit más lények is regisztrálhatnak akár, regisztrálhatnak olyankor is, amikor mi éppen szundítunk, és aztán elmesélhetik, bár nem egészen világos miképpen is, mert nem látom, effajta lények honnan tudhatják, hogy valami nem nekik jutott eszükbe, ha egyszer már tudnak róla – mondom, hogy honnan tudhatnák, azon volna ok eltűnődni; ahogy volna ok eltűnődni azon is, vajon meddig érdekelnék őket, hogy a nekünk, embereknek jutó híreknél oly sokkal megbízhatóbb hírekhez jutnak, ha egyszer úgy tűnik, ebben az irigylésre méltó jólinformáltságban nyom nélkül vész el az, amit saját történetüknek nevezhetnének, mert ez a történet csak akkor állna össze, ha ők maguk meg tudnák határozni magukat, ha tetszik, lokalizálni tudnák a pozíciójukat abban a világban, amelyben állítólag oly jól tájékozottan forgolódnak. A tűnődnivalóknak ez a része persze voltaképp ennek az előadásnak arra a felére tartozik, amelyik nem ez. De talán csak abból is, ami belefért az előadásnak abba a felébe, amelyik nem a másik, kitűnik, mire is akartam kikanyarodni, amikor azt találtam mondani, könnyen meglehet, a megmondhatatlanság függőnye talán föllebbszethető, de ebben nem fogjuk örömlennünk (állítólag) nélkülözhetetlen, ellenben megtapasztalhatatlan énlünk ott, a firhang mögött, nem az a délceg (romolhatatlan, egyszerű és azonos) dalia, akire szükségünk volna pedig, csak épp kritikai megfontolásokból nem szabad róla beszélnünk; kritikai megfontolások szólnak amellet, hogy kell ott valakinek lennie, és épp (állítólag) nélkülözhetetlen, ellenben megtapasztalhatatlan énlünknek kell (ott lennie), csak épp ha ott rekedt, ugyancsak kritikai megfontolásokból adódóan, bárki legyen is, sajnálom, legalábbis ami fogalmat agyunk épségéről mi, emberek, alkotni képesek vagyunk, aszerint: *agyilag zokni* (és persze ennélfogva nem igazán alkalmas elosztatni az immortalitásunkat illetően bennünket mardosó kételyt). Nem tudom, gyógyír-e erre a kellemetlen hír okozta sebre, hogy aszerint, ahogy a *Kritika* az én, a személy és ennélfogva persze a lélek fogal-

mát szétszerelte és újra összerakta, nincs is senki a függöny mögött; igaz valónk, noumenális énünk (stb.) csak ötödik kerék, ha nem valami aggasztóbb – legalábbis ha van olyan, hogy önreflexió, azaz ha nem teljesen átabotában használjuk azt, hogy én. Mert hát: akkor van olyan, hogy önreflexió, ha nem értelmetlen valahova nézünk, ahol az van, akire az, hogy „én” utal; ha eleve rossz felé nézünk, mert ott nincs senki, és nem is lehet, egyszerűen fölhagyhatunk az egyes szám első személyű személy-/birtokos ragozással; pusztán csak hogy noszogasson minket, arra bármi megteszi, megteszi bárki Mab királynő vagy (a *Kritika* A 364. oldalán szereplő jegyzet mintájára) a Mab királynők egész sereglete, és voltaképp lehetnek akár mind amnéziások is. Ez a másik, talán a nyomósabbik ok, ami miatt Kant gondolhatta úgy, hogy a legokosabb, amit a lélek tehet, ha megtestesül.

Noha persze úgy tartotta, képtelenség, hogy segíthetne rajtunk éppen ez.

Irodalom

KANT, Immanuel 1902–(AA). *Kants Gesammelte Schriften. Vorlesungen über Metaphysik. Vorlesungen über Rationaltheologie*. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 28. kötet.

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

PLANTINGA, Alvin *Religion and Science*, <http://plato.stanford.edu/entries/religion-science/>

Blandl Borbála

A semmi táblázata és a megismerés határai

*„Az értelem törvényei
csupán a jelenségek kifejtése számára adnak elveket,
s az ontológia büszke neve (...) át kell adja helyét
a tiszta értelem pusztá analitikája szerény megnevezésének.”¹*

Annak a rövid, másfél oldalas szövegrésznek, amellyel előadásomban foglalkozni szeretnék, az egyik legszembeötlőbb sajátossága az, hogy – a *TÉK* más fejezeteihez képest – viszonylag kevés figyelmet kapott a kanti transzcendentálfilozófia értelmezésének hosszú történetében.² A szöveg önmagára vonatkozó megjegyzései arról is határozott felvilágosítással szolgálnak, hogy a semmi táblázatának nincs lényegi mondandója a kritikai rendszer mibenlétével kapcsolatban:

„Mielőtt a transzcendentális analitikát elhagynók, hozzá kell még fűznünk valamit a mondottakhoz; igaz, nem különösebben jelentős dologról van szó, mégis úgy találhatjuk, hogy szükséges lehet a rendszer teljességéhez.”³

A fenti kijelentés azonban jócskán veszít egyszerűségéből, ha figyelembe vesszük a folytatását is:

¹ KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz, 265. (B 303.) (A továbbiakban: *TÉK*.)

² A fentiek kizárólag a semmi táblázatának textusára vonatkoznak, tehát nem arra a kérdésre, hogy tekinthető-e, és ha igen, milyen értelemben ontológiának *A tiszta ész kritikája*. Ez utóbbinak (elsősorban Heidegger Kant-interpretációi óta) igen tágas a szakirodalmi hagyománya. Magának a semmi táblázatának, illetve az *ens rationis* kanti fogalmának Eugen Fink szentelt egy fejezetet *Minden és semmi* című könyvében (FINK 1959, 89–96), a semmi táblázatának időiségéről pedig Ernesto Valenilla.

³ KANT 2004, 296. (B346)

„A legmagasabb fogalom, melyen a transzcendentális filozófiát rendesen kezdeni szokták, a lehetségesre és a lehetetlenre való felosztás. De mivel ez a felosztás feltételez egy felosztott fogalmat, ezért adva kell lennie egy még magasabb fogalomnak: ez pedig a tárgy egyáltalán mint tárgy fogalma (problemátikus értelemben, eldöntetlenül hagyva a kérdést, hogy valami-e a tárgy vagy semmi). Minthogy a kategóriák az egyedüli fogalmak, melyek tárgyakra egyáltalán mint tárgyakra vonatkoznak, ezért a kategóriák rendjét és útmutatását követve kell eldöntenünk egy tárgyról, hogy valami-e vagy semmi.”⁴

A lehetségesre és lehetetlenre való felosztáshoz szükségünk van az általában vett tárgy fogalmára. Ez annyit tesz, hogy a semmi mi-benlétének transzcendentálfilozófiai elemzése csak az általában vett tárgy fogalmára támaszkodva lehetséges. Ez azonban semmi esetre sem jelenti az egyáltalában vett tárgy ontológiai elsőbbségét a semmivel szemben. Az általában vett tárgyfogalom problematikus, vagyis a megismerésünkben betöltött funkcióját nem érinti az a kérdés, hogy valami-e vagy semmi a tárgy mint tárgy. Ezzel a lépéssel a tárgy fogalmának elsemmiesítése is végbemegy – az általában vett tárgy (a valami) és az általában vett nem-tárgy (a semmi) az értelmi fogalmak segítségével végbemenő megismerésük előtt nem különböztethetők meg egymástól. Ez alapján pedig joggal merülhet fel a kérdés: miért van inkább a semmi táblázata az *Ana- litika* végén és nem a valamié? Erről azonban a semmi fogalmainak kanti elemzésekor nem kapunk bővebb felvilágosítást.

Az, hogy Kant a semmi táblázatát a kategóriatábla mintájára építi fel, lényegében annyit tesz, hogy a semmi fogalmának elemzésekor nem fogunk megállni a semmi általános fogalmánál, hanem a semmi más módjaira is tekintettel kell lennünk, még hozzá olyanokra is, amelyek kifejezetten a transzcendentális tárgykonstitúció lehetőségével állnak kapcsolatban. Vagyis ahogyan a kategóriatábla vezérfonalára való hivatkozások esetében mindig, a semmi négy világosan elkülönített fogalmával fogunk dolgozni. És ahogy a kategóriatábla vezérfonalára való hivatkozások esetében általában, nem lesz

⁴ TÉK, uo.

könnyű dolgunk akkor, amikor a táblázatok egyes fogalmait szeretnénk egymással tökéletes fedésbe hozni. Ezt a megfeleltetési nehézséget (azt a kérdést, hogy pontosan milyen viszonyban állnak egymással az egyes kategóriák és a kategóriatábla struktúrája szerint tagolt egyéb fogalmak) azonban akár gyümölcsözővé is lehet tenni akkor, ha a belőle leszűrt megállapításokat megpróbáljuk a kategóriatábla egyes tételeinek kiegészítő értelmezésében felhasználni. Ebben segítségünkre lesznek azok a példák, amelyeket Kant a semmi egyes típusainak bemutatásakor hoz fel.

A semmi általában vett fogalma és a dinamikai kategóriák prioritása

Kant *A tiszta ész kritikája* második kiadásának 11-ik paragrafusában (amely az első kiadásban még nem szerepel) a kategóriák két csoportját különbözteti meg egymástól. Az első két kategória e felosztás alapján „a szemlélet (mind a tiszta, mind az empirikus szemlélet) tárgyaira irányul, a második pedig e tárgyak létezésére (vagy egy-máshoz, vagy az értelemhez viszonyított létezésükre).” Az első osztályt matematikai kategóriák alkotják, a másodikat dinamikaiak.⁵ A matematikai és dinamikai megkülönböztetésének részletesebb kifejtése később, az *Alaptételek analitikájában* történik meg. Az alaptételek táblázatának viszonya a kategóriatáblához azon az egyszerű tényen alapul, hogy az alaptételek nem mások, mint a kategóriák objektív használatának szabályai.⁶ Az alaptétel-fejezetben Kant a következőképpen határozza meg az alaptételek felosztását matematikaiakra és dinamikaiakra:

„Ama két korábbi alaptétel [nevezetesen: a szemlélet axiómái és az észlelés anticipációinak alaptételei], melyeket matematikaiknak neveztem, mivel jogalapot adnak rá, hogy a matematikát jelenségekre alkalmazzuk, e két tétel kizárólag abból a szempontból vonatkozik a jelenségekre, hogy azok mi módon lehetségesek, és azt mutatják meg, miként válik lehetővé, hogy

⁵ TÉK, 129. (B 110.)

⁶ TÉK, 191. (B 200.)

a jelenségek mind szemléletüknek, mind az észlelésben adott reális tartalomnak vonatkozásában valamilyen matematikai szintézis szabályai alapján előálljanak; ezért mind az egyik, mind a másik esetben alkalmazhatók a számszerű mennyiségek, és elvégezhető a jelenség mint mennyiség meghatározása. Így például a napfény keltette érzet fokát összeadhatom mintegy kétszáz-ezer holdsugár fényhatásából, és így módon a priori meghatározhatom, azaz megkonstruálhatom [t. i.: a holdsugár keltette érzet intenzitásának fokát az érzetek intenzív mennyiségének segítségével]. Ezért a mondott alaptételeket konstitutívnek nevezhetjük. Egészen másképp áll a dolog azokkal az alaptételekkel, melyek arra hivatottak, hogy a jelenségek létezését a priori szabályok alá sorolják be. Ezek ugyanis, mivel a jelenségek létezése nem konstruálható meg, csupán a létezés viszonyaira vonatkozhatnak, és kizárólag regulatív elveket nyújthatnak. (...) Ha egy észlelet egy másik (jóllehet meghatározatlan) észlelettel időbeli viszonyban állóként van adva, akkor a priori kimondhatjuk, hogy miként áll a kettő, létezése alapján, az idő adott módusában, szükségszerű kapcsolatban egymással, de nem mondhatjuk meg, milyen a másik észlelet, minőségét és mennyiségét tekintve.”⁷

Ha a tapasztalati tárgyakat nem a matematikailag elvben meghatározható mennyiségeik tekintetében vizsgáljuk, tehát nem az alapján, hogy mekkora extenzív, illetve intenzív nagysággal bírnak, hanem létükre vonatkozóan, akkor a róluk tett kijelentéseink csak az egymáshoz, valamint a megismerőképeségünkhöz való viszonyaik feltárására korlátozódhat. Ami annyit tesz: önmagukban a tárgyakról mint tárgyakról nem tehetünk érvényes kijelentéseket létezésüket tekintve. A tárgyak mint tárgyak létére, illetve nemlétére vonatkozó állítások csak akkor lehetnek érvényesek, ha egymással és megismerőképeségünkkel valamiféle időbeli viszonyban állóként gondoljuk el őket. Másképp fogalmazva: a tárgyak extenzív és intenzív mennyiségük tekintetében megkonstruálhatók anélkül, hogy egymáshoz való viszonyaikra, illetve a mi megismerőképeségünkhöz való viszonyukra tekintettel kellene

⁷ TÉK, 206–207. (B 221–222.)

lennünk, létükre való tekintettel azonban ez a konstrukció nem lehetséges. Ez a megkötés azonban nem csak negatív haszonnal jár, hanem azzal a pozitív hozzáadékkal is, hogy *valamilyen formában azért* tehetünk érvényes megállapításokat a jelenségek mint jelenségek, illetve a dolgok mint dolgok létezésével kapcsolatban.

Ennek a megállapításnak a legfontosabb tanulsága számunkra az, hogy a tárgyak létéről és nemlétéről tett állításokban a viszony és a modalitás kategóriája kitüntetett szerepet játszik. Fogalmazhatnánk úgy is, hogy a feltételezett kanti ontológia a dinamikai kategóriák hatálya alatt áll.

A két kategóriatípus (a viszony és a modalitás) közti legfontosabb különbség az, hogy míg a viszony kategóriái magukra a tárgyra vonatkoznak, amennyiben a számunkra adott tárgyak közti lehetséges viszonyokat foglalják magukban, addig a modalitás kategóriái nem a tárgyak közötti lehetséges viszonyokra vonatkoznak közvetlenül, hanem arra, hogy a szóban forgó tárgyak milyen viszonyban állnak megismerő képességünkkel. Szintén az *Alaptételek analitikája* alapján úgy is megfogalmazhatnánk különbségüket, hogy míg a viszony kategóriái a tapasztalatban előforduló tárgyak közti viszonyokat határozzák meg (szubsztancia/akcidens, ok/okozat, kölcsönviszony), addig a modalitás kategóriái a megismerő szubjektum és a megismert tárgy közti viszonyt. A modalitás kategóriái segítségével a következő szempontok alapján tudok ítélni egy tárgy számomra való mibenlétével kapcsolatban: lehetőség/lehetetlenség, létezés/nemlétezés, szükségszerűség/véletlenség, vagyis (sorban): adódhat-e egyáltalán számomra egy képzet a megismerésben vagy lehetetlen, hogy adódjék, aktuálisan létezőként tekinthet-e a szóban forgó tárgyra, vagy sem – ezt az adott képzet más képzetekhez való viszonyainak feltárásával, vagyis a viszony kategóriáinak segítségével tudom eldönteni, illetve szükségszerűnek vagy esetlegesnek minősül-e a képzet számomra való aktuális létezése. Szükségszerűnek csakis abban az esetben minősülhet, ha a tapasztalat lehetőségfeltételeként ismerjük meg.

Amikor a kategóriatábla felépítését szem előtt tartva igyekszünk megérteni a semmi táblájának szerkezetét, akkor elsősorban a két dinamikai kategóriára, illetve a köztük fennálló különbségekre kellene tekintettel lennünk. Hamar ki fog derülni azonban, hogy eljá-

rásunk nem merülhet ki csupán abban, hogy a semmi négy fogalmát sorban megfeleltetjük a négy kategóriaosztálynak. Ráadásul a nehézségek nem abból adódnak, hogy a semmi egyes fogalmai nem a kategóriatábla sorrendjében követik egymást a felosztásban, hanem sokkal inkább abból, hogy a semmi általában vett fogalma, amelynek mélyebb megértését szolgálná a kategóriatáblára való hivatkozás és az általában vett tárgy fogalma között fennálló egymásrautaltság, meglehetősen szorossá válik a kifejtés során. Olykor nehéz lesz eldöntenünk, hogy a semmiről vagy a valamiről beszélünk-e.

Hogyan feleltethető meg ezek után a semmi táblázata a kategóriatáblának? A semmi táblázatáról írt szövegrészben Kant a semmi négy fogalmát különbözteti meg egymástól. Ezek sorban:

1. ens rationis – üres fogalom tárgy nélkül (példa: noumena)
2. nihil privativum – egy fogalom üres tárgya (példák: árnyék, hideg)
3. ens imaginarium – üres szemlélet tárgy nélkül (példák: a tér és az idő)
4. nihil negativum – üres tárgy fogalom nélkül (logikai semmi, példa: a két párhuzamos által határolt geometriai forma fogalma)

Még mielőtt a kategóriatáblának való megfelelés részleteibe belemennénk, érdemes röviden ettől függetlenül is néhány megállapítást tennünk a semmi négy fogalmáról, méghozzá a rájuk hozott példák alapján. Először azt kell megjegyeznünk, hogy a semmi itt felsorolt négy fogalma közül kettő magából a kanti transzcendentálfilozófiából meríti példáit. A semmi első és harmadik fogalmát a következőkben a semmi *transzcendentális fogalmainak* szeretném nevezni.

A semmi második és negyedik fogalma nem ismeretlen a gondolkodás történetében. Prekritikai korszakában maga Kant is foglalkozott a relatív semmi kérdésével. Egyik első szövege, a *Gondolatok az eleven erők nagyságáról és mértékéről* már tárgyalja ezt a kérdést, ott éppen a nem-mechanikus erők között fennálló reális (tehát nem logikai) ellentétek fokának mérhető voltát próbálja igazolni. Könnyű lenne kimutatni, hogy az intenzív mennyiségek később beve-

zetett tanának gyökerei egészen eddig a szövegig, vagyis az ötvenes évek első feléig nyúlnak vissza. A hatvanas évek második feléből származik a másik írás, a *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére* szintén a nihil privativum fogalmához köthető problémákat tárgyal, persze más szellemben, az eredeti gondolatmenetnek csupán a vázát megtartva.

A semmi negyedik fogalma, a nihil negativum, amelyet Kant „logikai semminek” is nevez⁸, nem más, mint a semmi tulajdonképpeni fogalma, az a semmi, amelyről és amelynek segítségével semmi értelmet nem tudunk megállapítani megismerésünk során, ezért nem is járulhat hozzá semmivel sem a megismeréshez – a nihil negativum a semminek az a fajtája, amelyre példát a tapasztalatban nem találunk, amelynek szerkezetét feltárni nem tudjuk. A semmi első három fogalmára hozott példák akár empirikusan (nihil privativum) vagy fogalmilag leírhatók (az ens rationalis és az ens imaginarium), vagyis mindenképpen valamiféle legalább elvben feltárható viszonyban állnak a tapasztalattal.

Térjünk most vissza a semmi fent elemzett fogalmainak a kategóriatábla szerint való értelmezésének kérdéséhez! Ha komolyan vesszük azt a megjegyzést, amellyel Kant útjára bocsátja a semmi táblázatát, és amellyel egyszerűen csak annyit mond, hogy a semmi táblázatát a kategóriatábla „rendjét és útmutatását” szem előtt tartva kell felépítenünk, akkor a következő megfeleltetésekhez jutunk:

1. az ens rationis semmijét a mennyiség kategóriáival (egység, sokaság, összesség)
2. a nihil privativum semmijét a minőség kategóriáival (realitás, negáció, limitáció)
3. az ens imaginarium semmijét a viszony kategóriáival (szubsztancia és akcicens, ok és okozat, kölcsönviszony)
4. a nihil negativum semmijét a modalitás kategóriáival (lehetőség/lehetetlenség, létezés/nemlétezés, szükségszerűség/véletlenség) kell feltárnunk.

⁸ „... amelynek fogalma maga lehetetlen, az logikailag lehetetlen, A non A = 0: nem fogalom. Az a tárgy, amelyik lehetetlen, noha fogalma lehetséges, az A x 0: nihil privativum (...)” (R 5725, 1780–89 között).

A helyzet talán a semmi második fogalmával, a nihil privativummal a legegyszerűbb. A realitás, a negáció és a limitáció kategóriái gond nélkül alkalmazhatók a viszonyként értett semmi fogalma alatt adott tárgyakra, ami nem is csoda, hiszen a semmi e kategóriája nem más, mint a mennyiség kategóriájának ellentétes előjelű megfogalmazása, sőt, a viszonyként értett semmi fogalma alá eső tárgyak a legkevésbé sem számítanak semminek, hanem egy meghatározott dolog (a példák szerint: a fény vagy a meleg) meghatározható hiányának.⁹

Az előadás végére hagytam azt a problémát, amelyik talán a legérdekesebb a kanti transzcendentálfilozófiai rendszer egészének szempontjából.

Kant a következőket mondja az ens rationis fogalmáról:

„Az összesség, sokaság és egység fogalmainak valamennyiüket megszüntető ellentéte a semmisség. Így tehát, ha egy fogalomnak semmiféle megadható szemlélet nem felel meg, akkor tárgya = semmi; más szóval az ilyen fogalom tárgy nélküli fogalom, mint például a noumena, melyet nem sorolhatunk a lehetőségek közé, jóllehet azért még nem okvetlenül kell lehetetlennek tartanunk (ens rationis), vagy mint bizonyos új alapvető erők, melyeket ugyan ellentmondásmentesen gondolnak el, ám anélkül, hogy tapasztalati példával szolgálnának hozzájuk, melyeket ezért nem sorolunk a lehetőségek közé.”¹⁰

és az ens imaginariusról:

„A szemlélet szubsztancia nélküli, pusztá formája önmagában nem tárgy, hanem csupán a tárgy (mint jelenség) formai feltétele, miként a tiszta tér és az idő (ens imaginarium): mint a szemlélés formája, mind a kettő valami, de önmaga nem szemlélt tárgy.”¹¹

⁹ Az ítéletek minőségének, a minőség kategóriáinak, a szemlélet anticipációinak és a nihil privativum fogalmának összefüggéséről lásd: LONGUENESSE 1998, 292–324. A semmi többi fogalmát azonban nem vonja be elemzésébe.

¹⁰ TÉK, 296–297. (B 347.)

¹¹ TÉK, 297. (B 347.)

Az már első pillantásra is feltűnik, hogy a semmi e fogalmaira hozott példák olyan dolgokat is megjelölnek, amelyek a maguk részéről megismerésünk lehetőségfeltételei közé tartoznak, tehát megismerésünk vonatkozásában nem csak hogy nem problematikusak, hanem egyenesen szükségszerűnek tekintendők. Eugen Fink már említett könyvében a következőt jegyzi meg ezzel kapcsolatban: „Ami az ember számára a legmagasabb és létében legerősebb létező, az Kant kritikai transzcendentális reflexiója számára a semmi rejtett és maszkírozott formájának bizonyul.”¹² A noumenonok és a szemléleti formák semmije, amely magában foglalja a tapasztalatban elő nem forduló értelmi tárgyak, vagyis a magánvaló dolgok, valamint a tér és az idő önmagában vett semmisségének lehetőségét is, arra utal, hogy létezését tekintve minden számunkra lehetséges elgondolható dolog a modalitás kategóriájának rendelődik alá, vagyis létükről és nemlétükről an sich nem, csupán megismerőképeségünk vonatkozásában beszélhetünk egyáltalán. Ezt gondolkodásunk természetének az a sajátossága is szükségessé teszi, hogy nem szorítkozik, sőt, nem is szorítkozhat csupán a számára a tapasztalatban aktuálisan jelenlévő tárgyra, hanem képes pusztán lehetséges tárgyakkal, illetve a tárgyak számunkra való lehetőségével és lehetetlenségével általában véve foglalkozni. Gondolkodásunknak ezt a sajátosságát Kant az *Ítéldörő kritikájának* 76. §-ában nem pusztán a teoretikus megismerés, de a szabad akarat lehetőségfeltételének is nevezi.

Az, hogy megismerésünk lehetőségfeltételei pusztán megismerésünk vonatkozásában minősülnek szükségszerűen létezőkké, vagyis hogy önmagukban véve akár nemlétezőként is elgondolhatók, az emberi gondolkodás végességéből adódó természetes megszorítás, azonban egyben a véges gondolkodás nyitottságára is garancia. A véges emberi gondolkodás meghatározatlanságának előnye többek között abban is megmutatkozik, hogy az elméleti és gyakorlati szféra egymásrautaltságának azon a fokán áll, amely egy olyan bizonyítástípus megjelenését is lehetővé teszi a transzcendentális filozófiai rendszerben, amelyik a gondolkodás nyitottságának bár-

¹² Lásd Eugen Fink: „Was dem Menschen als dem höchste und seinsstärkste Seiende galt, erweist sich für die kritische transzendente Reflexion Kants als eine versteckte, maskierte Gestalt des Nichts.” (FINK 1959. S. 91.)

mely kevésbé radikális felfogásában meglehetősen súlytalannak bizonyulna. A *TÉK* Paralogizmus-fejezetének *Hogyan cáfolható a lélek állandóságának Mendelssohn-féle bizonyítása* című alrészében a következőket mondja a túlvilági élet gondolatának szükségszerű elfogadásáról: „... ha az ész spekulatív használatát gyakorlati használatával párosítjuk, akkor ez utóbbinak az elvei alapján teljes joggal, sőt szükségszerűen fogadjuk el a túlvilági életet. A pusztán spekulatív bizonyítás, a gyakorlati ész elvei nélkül soha nem képes hatást gyakorolni a közönséges emberi értelemre. E bizonyítás borotva-élen táncol; még a tudós filozófiának is csak úgy sikerül megtámo-
gatnia, hogy szüntelenül forgatja, mint egy pörgettyűt, s így maga sem tekinti szilárd alapnak, amelyre építeni lehetne.”¹³

Irodalom

- FINK, Eugen 1959. *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag, 8. fejezet: Das Denken und die Gedankendinge, das Tafel des Nichts, S. 85–96.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz.
- LONGUENESSE, Béatrice 1998. *Kant and the Capacity to Judge*. ch. 10. The Real and Appearance: Imagination and Sensation, 292–324. Princeton and Oxford: Princeton University Press. [Eredetileg: *Kant et le pouvoir de juger*, Presses Universitaires de France, 1993.]

¹³ *TÉK*, 347. (B 424.)

Szalai Miklós

Az éterfogalom és az éterbizonyítás Kant Opus postumumában

Az általam választott téma nagyon sokáig a Kant-kutatás elhanyagolt területei közé tartozott. Ennek a fő oka az, hogy Kant *Opus postumum*a csak Kant halála után 130 évvel jelent meg először,¹ s addig különböző tulajdonosoknál hanyódott, a kézirat lapjai és csomói összekeveredtek, megsérültek, elpiszkolódtak, néha el is vesztettek. Amikor végül több, mint 130 évvel Kant halála után a német *Akademie Ausgabe* keretében (annak 21–22. köteteként) végül sor került a szöveg megjelentetésére, akkor ez a kiadás sem követett következetes szerkesztési elveket, s több vonatkozásban sem mondható kielégítőnek. A szöveget ezért nemegyszer azok a Kant-kutatók is, akik valamelyest ismerték, élükön Kuno Fischerrel, egyszerűen egy hanyatló intellektus, egy a szenilitással és a fizikai leépüléssel küszködő idős ember szellemi termékének tartották.² De még Erich Adickes is, akinek a legtöbbet köszönhetünk a kéziratok időrendbe állítása és kiadása terén, csak az idős Kant iskolája felbomlása elleni védekezését, amolyan intellektuális „csapkodást” látott az *Opus postumum* bizonyos centrális tanaiban, mindenekelőtt az „öntételezés” (*Selbstsetzunglehre*) elméletében. Ernst Cassirer pedig, aki a már kiadott szöveget is ismerte, a *Kant élete és művében* szintén röviden intézi el a könyvet, mint amelyben ugyan fel-felvillan még az aggastyán Kant zsenialitása, de alapvetően egy megoldani már nem tudott feladattal való küszködés végeredménye.

Az, hogy ez a helyzet napjainkra változóban van, s az *Opus postumum* egyre inkább érdeklődést és vitákat vált ki, legnagyobb-részt Eckart Förster érdeme. Eckart Förster volt az, aki egyrészt – ha

¹ KANT 1902–(AA 21–22). Az akadémiai kiadásra a továbbiakban AA jelzéssel, kötet és oldalszám megadásával hivatkozom.

² FISCHER 1860, 83.

nem is a mű teljes szövegét, de egy abból készült bőséges válogatást – angolra fordított az *Opus postumumból*,³ másrészt – több tanulmány mellett – egy teljes könyvet írt róla, amelyben úgy mutatja be azt, mint Kant addigi munkásságának egy, a korábbi művekhez természetesen szorosan kapcsolódó, de mégis forradalmian újszerű továbbgondolását, szintézisét.⁴ Ezért még ha majd fenntartásokat is fogok kifejezni Förster értelmezésével kapcsolatban, s kitérek más értelmezésekre is, az ő munkája lesz a vezérfonalam.

Kant hatvanhat évesen, 1790-ben *Az ítélőerő kritikája* előszavában azt írta: „Ezennel befejezem tehát teljes kritikai tevékenységemet. Haladéktalanul hozzákezek majd a doktrinális vizsgálódásokhoz, hogy előrehaladott koromtól elnyerjem az e szándékhoz még valamelyest kedvező időt”.⁵

Utolsó éveiben Kantnak csak néhány kollégája és közeli barátja tudta, hogy Kant ennek ellenére mégiscsak dolgozik egy nagy munkán, amelynek teljessé kellene tennie a kritikai filozófia rendszerét.

Közülük is kiemelkedik Christian Garve, a populáris filozófusok egyike, akinek 1798. szeptember 21-én Kant azt írta, hogy tantalusi kínokat okoz neki, hogy látja filozófiája „beváltatlan ígéreteit”, és ezért be kell fejeznie azt a művet, amelyen jelenleg dolgozik, mert ellenkező esetben „hézag fog maradni a kritikai filozófiában”.⁶ Az, hogy miben is áll ez a vélt „hézag” a kritikai filozófia épületében, értelemszerűen a fő vitakérdés azok között, akik az *Opus postumumot* megpróbálják elhelyezni Kant szellemi fejlődésén belül.

Mivel Kant sokáig az „*Átmenet a természettudományok metafizikai alapjaitól a fizikához*” címet szánta a kéziratnak, s azt később cserélte csak fel olyan címekkel, mint a „*Transzcendentális filozófia végső álláspontja az ideák rendszerében: Isten, a világ és az önmagát a kötelesség törvénye által korlátozó ember a világban*” vagy a „*Transzcendentális filozófia rendszere három részben*”, és mivel Kant az előbb említett Garve-féle levél után egy hónappal azt írta egy korábbi tanítványának, Kiesewetternek, hogy a kritikai filozófia rendszeréből nem sza-

³ Michael Rosennel együtt. Lásd KANT, Immanuel 1993. *Opus Postumum*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴ FÖRSTER 2000

⁵ KANT 1968c, 77.

⁶ Kant C. Garvéhoz, 1798. szept. 21. In KANT AA 12, 257.

bad kihagynia az átmenetet a természettudomány metafizikai alapjaitól a fizikához, ezzel fejeződik be a kritikai filozófia feladata, s ezzel szűnik meg a benne lévő hézag,⁷ ezért a legtöbb értelmező úgy gondolja, hogy az *Opus postumum* és benne az éter levezetése valamilyen értelemben az 1786-os *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*-nak a továbbgondolása. Michael Friedmann, a kanti filozófia és a természettudományok viszonyának talán legnagyobb ma élő szakértője szerint az *Opus postumum* kísérlet – éspedig szerinte egy eredménytelen kísérlet – arra, hogy Kant az alapvetően a newtoni fizika filozófiai alapjainak kidolgozására irányuló 1786-os műbe beépítse a kémia közben – mindenekelőtt Lavoisier munkássága nyomán – létrejött eredményeit.⁸ Tuschling szerint a dinamikus (vonzó- és taszítóerők által mozgatott) kanti anyagfogalmon belüli feszültségeket kívánja Kant az *Opus postumum*ban megoldani, míg Victor Mathieu szerint inkább azt a feladatot kívánja végigvinni, amelyet *Az ítélőerő Kritikája* csak kitűzött, de megoldatlanul hagyott: a természet erőinek egységes rendszerben való felvázolását.⁹

Förster vitába száll ezzel a közkeletű értelmezéssel – szerinte a „hézag” nem a természettudomány metafizikai alapjai és a fizika között található, hanem voltaképpen magában *A tiszta ész kritikájában*. 1798-ban, a Garve-féle levél megírásakor Kant *nem* arra ébredt rá, hogy szükséges az átmenet a természettudomány metafizikai alapjaitól a fizikához, mert ezt akkor már jónéhány éve tudta, hanem valami sokkal alapvetőbbre: arra, hogy *A tiszta ész kritikája* fogalmai és alapelvei még mindig nélkülözik az „objektív realitás”-t, hogy ezt az objektív realitást, a fizikára való alkalmazhatóságot az 1786-os *Metaphysische Anfangsgründe* sem adta meg nekik, s ezért erről még egy új műben gondoskodnia kell. Más szavakkal: Förster

⁷ KANT J. G. C. C. Kiesewetterhez 1798. okt. 19. In KANT AA 12, 258.

⁸ FRIEDMAN 1992. A későbbiekben azonban Friedman némileg módosította álláspontját, lásd FRIEDMAN 2003. Friedman már nem látja úgy, hogy az éterfogalom alkalmazása arra a feladatra, amelyet Kant szánt neki, egyértelműen sikertelen lenne az *Opus postumum*ban, de nem fogadja el Förster értelmezését a Kant filozófiájában lévő „hézag” helyéről a kanti rendszerben. Szerinte az éterfogalom (és az éterdedukció) funkciója *Az ítélőerő kritikájában* megtalálható „alulról”, az empiria felől kiinduló természet-rendszerezési igény és a *Metaphysische Anfangsgründe* apriori fogalmakból kiinduló természetfilozófiája közötti közvetítés lenne.

⁹ TUSCHLING 1971, MATHIEU 1989. Mindkettejük felfogásának bírálatát lásd: FÖRSTER 2000, 1–6.

szerint az *Opus postumum* alapvetően nem az ontológia-metafizika és a természettudomány, hanem az ismeretelmélet és a természettudomány közötti átmenet problémáját kívánja megoldani.¹⁰

Lássuk most az *Opus postumum* gondolatmenetét magát – Förster értelmezésében!

Az első lapokon, s az ún. *Oktavenentwurf*-ban Kant néhány olyan, a *Metaphysische Anfangsgründ*-ből „örökölt” problémával küszködik, mint amilyen a kohézió, a sűrűség, a szilárdság, a folyékony-ság és a hő fogalmainak filozófiai elemzése. Mindenekelőtt abból a körből próbál kitörni, amelyet a vonzóerő és taszítás, mint az anyagot alapvetően meghatározó két erő kérdése jelentett a korábbi munkában. Taszítóerő híján az anyag összezsugorodna egyetlen pontba, vonzóerő híján szétterjedne a végtelenségig a térben. Emiatt remélte Kant az anyagi testek kohézióját a két erő együttműködésének betudni. Csakhogy ha a vonzóerőt a newtoni értelemben vett nehézkedési erővel azonosítjuk, akkor az a tárgyak tömegével arányos. De akkor ez azt jelenti, hogy mielőtt a tárgyak vonzóerejéről beszélhetnénk, definiálnunk kell valahogyan a szilárd tárgyak, a kohézió fogalmát. Kant végül talál egy új fogalmat, a ponderabilitást, a súlyramérhetőséget, amely ugyan előfeltételezi a gravitációt, de előfeltételez valami mást is: egy mérőeszközt, amely a nehéz test nyomása alatt szilárd marad (ellenállást, tehát taszítóerőt tud kifejteni). Ez pedig megköveteli egy súlyra nem mérhető anyag létezését, amelynek a súlymérési eszköz szilárdsága betudható. Ezért az anyagban kell, hogy legyen egy olyan permanens és alapvető dinamizmus, amelynek a vonzóerő és a taszítóerő csak levezetett tulajdonsága, s az az anyag, amely ezzel a dinamizmussal rendelkezik, s amelynek a sűrűsödéseiből, a tér bizonyos pontjain való módosulásaiból a többi anyagok és az összes testek kialakulnak: az éter.

A következő részek, melyek az éterbizonyítékokról szólnak, kulcsfontosságú szerepet töltenek be a műben, amit egyebek között az is mutat, hogy ezek az ún. *Übergang*-vázlatok (összesen tizennégy van belőlük) azok, amelyek közül néhányról Kant letisztázott (kézírásos) másolatot készíttetett, vagyis ezek kerültek a legközelebb

¹⁰ Lásd FÖRSTER 2000, 4–74.

ahhoz, hogy Kant ténylegesen megjelentesse őket.¹¹ Kant gondolatmenete azzal kezdődik, hogy az étert, a teret egyenletesen kitöltő, végtelen és az anyag összes mozgatóerőit magában egyesítő anyagot nem csak bizonyos fizikai jelenségek megmagyarázása céljából kell posztulálnunk, hanem létük a priori módon bizonyítható. A szubjektumnak a lehetséges tapasztalat egésze egységéről alkotott fogalma a priori módon magában foglalja valamilyen tényleges tárgy fogalmát. Ennek a ténylegesen létező tárgynak kell a szubjektumot afficiálnia ahhoz, hogy valóságos tapasztalatai legyenek. A lehetséges tapasztalat egészének tényleges tárgya csak egy homogén módon kitöltött tér, vagy pedig az egymástól üres terekkel elválasztott osztatlan és oszthatatlan tárgyak (tulajdonképpen: atomok) mechanikus egésze lehet.¹² Ámde az üres tér ebben az esetben a lehetséges tapasztalat tárgya lenne, ez azonban ellentmond Kant felfogásának az affekcióról, vagyis annak a kanti alapelvnek, hogy az érzéki tapasztalatokat csak ténylegesen létező tárgyak által érzékszerveinkre gyakorolt benyomások alakíthatják ki. Ezért az üres teret nem tartalmazhatja a lehetséges tapasztalat egésze fogalmának megfelelő tárgy. Mivel az üres tér nem lehet a tapasztalat tárgya, ezért a teret ahhoz, hogy érzékelhető legyen, úgy kell elgondolnunk, mint amelyet az egész kozmoszban kiterjedt erők kontinuumába tölt be: az éter maga a hiposztázált tér.

Ezt a bizonyítást Förster az *Übergang*-vázlatokból úgy rekonstruálja, hogy két szakaszra, egy szubjektívra és egy objektívra osztja.

A bizonyítás szubjektív szakaszának három premisszája van:

P.1. A tapasztalat az összekapcsolódó észlelések révén nyert tudás.

¹¹ AA 21–22. (21.: 206–247, 512–520, 535–612, 22.: 609–615.) Az *Übergang*-vázlatok azért nem egy helyen találhatók meg ebben a kiadásban, mert a kiadás nem követi a kéziratok Adickes által rekonstruált időbeli (keletkezési) sorrendjét.

¹² Az üres tér lehetősége, pontosabban az üres tér *tapasztalásának* a lehetősége ellen Kant már kifejtett egy érvet *A tiszta ész kritikájában*, a tapasztalat harmadik analógiájáról szóló fejezetben, habár ott csak a tapasztalat egy a priori materiális feltételéről van szó, nem pedig egy, a teret kitöltő anyagról, s az éter fogalma sem fordul elő a szövegben. Abból, hogy nincs üres tér, csak az következik, hogy minden térben van valamilyen tárgy, de nem az, hogy a teret kitöltené valami. Magától értetődően vannak szerzők – mindenekelőtt Jeffrey Edwards –, akik *A tiszta ész kritikájának* e fejezetére vezetnek vissza az *Opus postumum* éterfogalmának eredetét. Lásd KANT 1968b, 245.

P.2. A külső objektumok észlelései az anyag mozgatóerőinek hatásai az észlelő szubjektumra (az észlelés definíciója).

P3. A tér lényegét tekintve egyetlen.

Ezután a bizonyítás lépései a következők:

1. Ahhoz, hogy a tapasztalat lehetséges legyen, szükséges, hogy az észleléseket összekapcsolhassuk.
2. Ahhoz, hogy a tapasztalat lehetséges legyen, szükséges, hogy az anyag mozgatóerőinek az észlelő szubjektumra való hatásai összekapcsolhatóak legyenek. (Az 1. és 2. premisszából.)
3. Az üres tér nem lehet az észlelés tárgya (a P2-ből és az üres tér fogalmából).
4. Az észlelhető tér lényegében egy (A P3.-ból és a 3.-ból).
5. Az észlelhető teret úgy kell elgondolnunk, mint amelyet mindenütt betöltenek az anyag mozgatóerői.
6. A teret, amelyben az észlelések összekapcsolhatóak, úgy kell elgondolnunk, mint amelyet mindenütt a mozgatóerők töltenek be (az 1 premisszából és az 5. lépésből).
7. Az egyetlen tér, amelyet mindenütt betöltenek a mozgási erők, a lehetséges tapasztalat feltétele (az 1. premisszából, és az érvelés 2. és 4. lépéséből).
8. Ezért megalkotjuk egy olyan elemi anyag eszméjét, amely térbeliségét tekintve egyetemesen oszlik el a térben és mindent áthat, ilyen módon magában foglalva az összes többi mozgatóerőt, időbeliségét tekintve pedig egyedül saját vonzása és taszítása révén folyamatosan mozgásban van, s minden más dolog eredeti mozgatója. Az ennek az eszmének megfelelő tárgyat nevezzük „éternek” vagy „kalorikumnak”, hőanyagnak.
9. Konklúzió: Így tehát a lehetséges tapasztalat tárgya egésze eme szintetikus egységének alapelve pusztán *szubjektív* (a fogalom *összetételének* elve – nem pedig annak az alapelve, hogy a valóságban, a tárgy reprezentációin túl milyen összetett dolgok lehetségesek).

A dedukció második, „objektív” szakaszát nehezebb a szövegből rekonstruálni, premisszái egy részét a szöveg csak implikálja, s Förster a rekonstrukció során kénytelen más, korábbi Kant-művek szövegére is hivatkozni.

Az objektív szakasz a következő:

4. premissza: Tapasztalatunk van a külső tárgyakról (ez az egész átmenet premisszája).

5. premissza: A természet az összes dolog komplexuma (Inbegriff), amelyek érzékeink és így tapasztalataink tárgyai lehetnek (*Metaphysische Anfangsgründe* 4, 467).

6. premissza: A természet, mint az összes dolog komplexuma, amennyiben azok érzeteink és így tapasztalataink tárgyai lehetnek, rendszert alkot ítélőképességünk számára, ítélőképességünk szempontjából (*Az ítélőerő kritikája*: 5: 246.)

7. premissza: A rendszer, rendszerszerűség, rendszerszerűség azt jelenti, hogy elemei egyetlen elvvel összhangban egy szükségszerű egységet alkotnak.

8. premissza: (1) Az éter vagy kalorikum a kozmikus térben szétszórt anyag, amely nem létezhet részei pusztá aggregátumaként, hanem csak kollektív (szerves) egységként, rendszer formájában.

(2) Az éter az *egyedüli* olyan lehetséges anyag illetve tárgy, amely a kozmikus térben eloszolva csakis rendszer formájában létezhet.

Lépések:

1. A természet létezése mozgatóerői egyetlen elvnek megfelelő szükségszerű egységében áll.

2. Az egyedüli „jelölt” annak az elvnek a szerepére, amely a természet minden mozgatóerejét egy szerves-kollektív egészben egyesíti, az éter vagy hőanyag.

3. Létezik külső tapasztalat, s ezért a természet az észlelések kollektív, szerves egésze.

4. (Konklúzió) „A hőanyag ténylegesen létezik mivel fogalma (a neki tulajdonított attribútumokkal együtt) teszi lehetővé a tapasztalat egészét. (ez a 11-es és 12-es lépésből következik).¹³

Fontos látnunk azt, hogy a Kant által bizonyított éter nem azonos egyik, az ő korában posztulált természettudományos éterfogalommal, a hő-anyaggal vagy a fény-anyaggal sem. A munka korábbi, az éterbizonyítást megelőző részeiben nincs szó éterről, a hőanyag azonban megjelenik, mint a tárgyak folyékony, illetve szilárd halmazállapotának magyarázata. Kant meg is említi, hogy nem az anyag neve, hanem funkciója számít. Az éternek pedig – mint ez már az eddigiekből is talán világos – többféle funkciója van Kant rendszerében. Az éternek olyan anyagnak kell lennie, amely képes a maga egészében mozogni, folyamatosan kiterjedni és kavarogni, így egyaránt végső alapja annak, ahogy az egyes fizikai erők együtt meghatározzák a fizikai tárgyak összetételét, helyét és egymáshoz való viszonyát, és annak, ahogy a fizikai tárgyak benyomást gyakorolnak az érzékszerveinkre. A lehetséges tapasztalat egysége, amelyet az ész a priori megkövetel, előfeltételezi az anyag összes mozgatóerőit, mint amelyek egységet alkotnak. S mivel a tapasztalat csak egységes lehet, előfeltételeznünk kell az összes anyag folyamatos mozgását is a szubjektum érzékszervein, amely nélkül semmiféle észlelés nem mehetne végbe. Tehát az éter nem más, mint az anyag egységes rendszert alkotó mozgató erőinek hordozója, szubsztrátuma.

Az éter tehát olyan fizikai objektum, amelynek a létezését – minden más fizikai objektummal ellentétben – a priori tudjuk bizonyítani, azonban Kant érvelésében marad bizonyos kétértelműség azzal kapcsolatban, hogy az éter ezen objektivitása „transzcendentális” objektivitás-e, tehát *A tiszta ész kritikájában* szereplő transzcendentális ideákhoz hasonlóan pusztán gondolkodásunkban tölt-e be *gondolati* tárgyként valamiféle regulatív funkciót, vagy pedig az önmagában is létező dolog objektivitása? Förster az utóbbi lehetőség mellett dönt: szerinte az éter ugyanolyan transzcendentális

¹³ FÖRSTER 2000, 89–91.

ideál, mint *A tiszta ész kritikájában* a szubjektum szabadsága, a világ és Isten voltak.¹⁴

Innen vezet az út tovább oda, amit Förster a mű kulcsának vél: az „öntételezés-tan” (*Selbstsetzunglehre*) felé. Az éterbizonyítás célja az volt, hogy teljessé tegye az anyag mozgatóerőinek rendszeréről alkotott elképzelésünket. Ám ha az éterfogalom, s mindaz, amit rá alapozhatunk, vagyis az anyag különböző mozgatóerőiről alkotott fogalmaink a tapasztalat *a priori* elvek szerinti feldolgozásának az eredményei, akkor honnan tudjuk, hogy a tényleges fizikai valóságban megfelel-e bármi is ezeknek a fogalmaknak? Kant szerint onnan, hogy mi, mint térben létező, mozgó szubjektumok magunk is mozgásokat végzünk. A szubjektum azért tudja anticipálni az anyag vele szemben ellenállást kifejtő mozgatóerőit, mert tudatában van annak, ahogy működésbe hozza a *saját* mozgatóerőit.

Mármost az első tárgy, az első objektivitás, amelyet elképzelünk, megalkotunk: önmagunk lesz. Önmagunk, szubjektumként való tudatosításában, elképzelésében reprezentáljuk térben és időben először önmagunkat, mint az első érzéki tárgyat, majd pedig az ennek a tárgynak a mozgásai által működésbe hozott, s arra visszaható részeit a térnek. Ilyen módon jutunk el az általunk elindított mozgásoknak kitett, s azokra az akció-reakció elvének működése révén visszaható anyagnak, s az azt alkotó mozgatóerőknek a tényleges megismeréséhez.

Önmagunk tárgyként való elgondolása kezdetben tartalom nélküli gondolat. Ám ezután e tiszta gondolattól eljutunk a „szemléletig”, a tér és az idő elképzeléséig, a tér meghatározásába pedig be kell építenünk a vonzás és taszítás bizonyos törvények szerint működő erőit. Ezek az erők azok, amelyek megengedik, hogy a szubjektum befogadóként és determinálhatóként gondoljon önmagára. Csak amikor a szubjektum képes önmagát mint hatások alá ve-

¹⁴ FÖRSTER 2000, 92–93. Mindazonáltal Förster elismeri, hogy Kant ingadozott ebben a kérdésben. Az a körülmény, hogy Kant a *Metaphysische Anfangsgründe*ben az abszolút teret is mint regulatív ideált, nem pedig mint valóságosan létezőt kezeli a newtoni fizika filozófiai rekonstrukciója során, szintén Förster álláspontját támasztja alá, hiszen ha nem létezik (objektíve) abszolút tér, akkor éter sem létezhet, amely az abszolút teret kitöltené. Csakhogy ez azért nem lehet perdöntő érv Förster álláspontja mellett, mert kérdéses, hogy az *Opus postumum* megírásának idejére Kant nem vizsgálta-e felül a *Metaphysische Anfangsgründe*ben kifejtett tézisei egy részét.

tettet reprezentálni, jelenhet meg ön maga számára testi lényként is, mint a külső érzék tárgya. Önmagamnak, mint a külső szemlélet tárgyának megismerése során kell meghatároznom az engem érintő jelenségeket, s összeolvasztanom azokat, valamint egymáshoz való kapcsolataikat egy egységes egészben.

A későbbiekben a szubjektum nem pusztán a külső érzék tárgyaként konstituálja önmagát. Egyszersmind személyként, olyan lényként is elgondolja magát, mint akinek jogai és kötelességei vannak. Ebből – az ember, mint erkölcsi lény, mint egy morális univerzum polgára eszméjéből – vezeti le Kant az *Opus postumum* hátralévő részeiben – hasonlóan *A gyakorlati ész kritikájához* – Istennek, mint a legfőbb morális törvényhozónak az ideálját. Részleteiben ezt ismertetni a jelen írásban terjedelmi okokból nem tudom, csak annyit szeretnék rögzíteni, hogy *A gyakorlati ész kritikájához* képest a gondolatmenet egyrészt annyiban más, hogy némileg háttérbe szorul a legfőbb jó eszméjében a boldogság mozzanata, másrészt az *Opus postumum* istenfogalma *A gyakorlati ész kritikájának* istenfogalmánál is sokkal posztulatívabb jellegű: egyáltalán nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy Isten *nem* létezik az őt hiposztazáló morális tudattól függetlenül. A mű néhány, a transzcendentális filozófia mibenlétét taglaló szaggatott reflexióval zárul.

Ez lenne tehát nagy vonalakban Kant „végső szintézise” Förster szerint. Mint láttuk, Förster értelmezésében az éter fogalma alapvetően nem fizikai, hanem ismeretelméleti fogalom, az összes lehetséges tapasztalat a priori feltétele. Förster a bizonyítást rendkívül bonyolult módon rekonstruálja, két (egy szubjektív és egy objektív) szakaszban és tizenkét lépésben – a kéziratban szereplő tizennégy vázlat közül pedig többet figyelmen kívül hagy.¹⁵ Förster értelmezésével kapcsolatos kételyeinknek azonban most nem ez a legfőbb tárgya, inkább az, hogy Förster az éterfogalmat nem egyértelműen egy objektíve létező fizikai valóság fogalmának tekinti, hanem inkább regulatív princípiumnak, s mint ilyent, egyértelműen alárendeli a mű architektonikájában az öntételezés tanának, a *Selbstsetzung*lehrének.

¹⁵ HALL 2006, 719–746.

Mint láttuk, az öntételezés tana arról szól, hogy a szubjektum az érzékelhető teret és az azon belüli mozgatóerőket azáltal ismeri fel, hogy saját mozgatóerőit kifejti. A szubjektum beépíti a maga saját erőit a meghatározatlan érzéki tapasztalat különféleségébe, s ez teszi lehetővé számára, hogy tudatára jusson önmagának, mint amelyet megérintenek, mint amelyre hatást gyakorolnak a körülötte lévő sokféleségben rejlő mozgatóerők. Ám feltéve, hogy az éter pusztán csak az ész ideálja, ezeknek a fogalmaknak a bevitele az érzéki szemlélet sokféleségébe hogyan eredményezhet valódi megismerést? Hogyan rendelkezhetne az éter és a belőle levezetett fizikai fogalmak objektív érvényességgel és valódi alkalmazhatósággal, ha ezek olyasvalaminek a fogalmai, ami maga egy puszta regulatív ideál?

Förster kritikusi szerint az éterdedukció az éter valóságos létezését kívánja bizonyítani. Vannak olyan kritikusok, akik szerint ez a levezetés kudarcot vall, ilyen Michael Friedman is, szerintük az éter valóságos létezését Kant nem tudja megalapozni.

Vannak azonban Försternek olyan kritikusi is, akik szerint Kant az éter valóságos létezését sikeresen bizonyította. Közöttük egyesek, így Brian Hall felfogásában az éterfogalom egy *A tiszta ész kritikáján* túlmutató sajátos, *poszt-kritikai* ismeretelméletnek is az alapfogalma lesz. Ebben az értelmezésben, amely mindenekelőtt az *Opus postumum* az éterlevezetéseket követő, Förster által ha nem is teljesen, de nagyjából ignorált 10. faszcikulusára támaszkodik, az öntételezést csakis azért alapozhatja meg az éterfogalom, mert nem csak a tapasztalt fizikai világ egységének, nem csak a fizikai tárgyak és az észlelés kapcsolatának, hanem a reprezentációk belső, tudaton *belüli* egységének is az alapja lesz, ahhoz hasonlóan, ahogy az appercepció eredeti egysége alapozza meg *A tiszta ész kritikájában* a tudatszintézist.

Csak hogy amíg *A tiszta ész kritikájában* az appercepció csak az egyes észlelések *disztributív* egységét alapozza meg, amennyiben valamennyi észlelésünket kíséri, addig az az egység, amelyet Kant a posztkritikai fázisban meg akar alapozni, a reprezentációk *abszolút* egysége, ami azt jelenti, hogy egyrészt beépül az észlelést meghatározó alapelvekbe, másrészt pedig az észleléseket a tudat abszolút egységében kombinálja.¹⁶

¹⁶ HALL 2009, 187–211.

A posztkritikai appercepció egy olyan kognitív képesség tehát, amely spontán módon hozza létre az észlelések egységét a tudatban, s egyidejűleg maguknak az észleléseknek az a priori feltétele. Az a forma, amelyet az appercepció az észlelésekbe beépít, amelyet maguknak az észleléseknek az elgondolhatósága feltételez – az *a priori* éterfogalom.

Ennek az értelmezésnek az alapos ismertetése azonban meghaladja a jelen előadás kereteit. Mindössze azt a kérdést szeretném még megválaszolni, hogy azáltal, hogy a priori módon bizonyítja az éter létezését és megteszi ezt a fogalmat a tudatszintézis, a megismerés végső alapjának is, nem tagadja-e meg Kant a kritikai filozófia egész tanítását? Hiszen az ontológiai érv kritikájánál *A tiszta ész kritikájában* Kant világosan kifejtette, hogy a priori módon *semminek* a létezését sem bizonyíthatjuk. Az egész kritikai filozófia azon alapul, hogy Kant – Hume hatására – ráébredt: a wolffi-leibnizi racionalista metafizika fogalmairól nem tételezhetjük fel magától értetődően vagy dogmatikusan, hogy megfelel nekik valami a valóságban; „tiszta észfogalmainknak” „objektív realitást” csak a tapasztalat által szerezhethünk.

Emellett az éterfogalom a kései Kant filozófiájában játszott szerepe erősen emlékeztet arra a szerepre, amelyet az *istenfogalom* játszik a prekritikai Kant az *Egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható* c. művében.¹⁷ Isten az *omnitude realitatis*, az összes lehetőségekben, elgondolható fogalmakban rejlő realitásmozzanatok szerves egysége, és így a lehetőségeknek, mint lehetőségeknek a valóságalapja.¹⁸ Márpedig ezt az istenfogalmat, s a reá épü-

¹⁷ KANT 1968a, 621–738.

¹⁸ KANT – wolffi gyökerű – érvelése szerint az lehetséges, aminek a fogalma nem foglal magában ellentmondást, azonban csak arról a dologról tudhatjuk, hogy fogalma nem foglal magában ellentmondást, amelynek a fogalma egyes – legalább két – alkotóelemeit egymással összevetettük, s megállapítottuk róluk, hogy nem összeegyeztethetetlenek egymással. Ámde ahhoz, hogy összehasonlíthatóak legyenek, a fogalom elemeinek – predikátumainak – valamilyen reális mozzanatot kell magukban foglalniuk. Hogyha nem létezne a lehetséges dolgokban lévő eme „realitás-mozzanatoknak” valamilyen objektív ontológiai alapja, abból az következne, hogy nem csak nem létezik semmi, hanem még csak nem is lehetséges semmi, ami nyilvánvalóan abszurd. Ez az objektív ontológiai alapja az összes lehetséges dolgoknak pedig csak az elgondolható lehetőségek összessége, a lét végtelen teljessége lehet, tehát Isten. Ugyanis az egyes konkrét (létező vagy elgondolható) dolgok a létnek ettől a „totalitástól” csakis hiányosságaikban, korlátaikban különböznek, ámde ezek a „lét-privációk” nyilvánvalóan nem alapozhatnak meg semmit sem.

lő „ontoteológia” lehetőségét Kant határozottan tagadta, hiszen *A tiszta ész kritikájában* kifejtette: a lehetőségekben, a fogalmakban rejlő valóságmozzanatok egységének elég pusztán eszmeként („a gondolat minden tárgya feltétele abszolút egysége” – „die Absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens” eszméjeként) léteznie ahhoz, hogy a lehetőségek (a gondolkodás egyes tárgyai) elgondolhatóak legyenek; mitöbb, a tiszta ész eme ideáljának objektív létezése nem csak nem bizonyított, hanem nem is bizonyítható. Az, hogy gondolkodásunk *hajlamos* az összes lehetséges tárgy *elgondolásának gondolati* feltételét (az összes tárgy egységének, totalitásának eszméjét) valóságosan létező tárgyként elgondolni, pusztán a tiszta ész „illúziója”.

Ám az ontológiai istenérv, vagy akár az ontoteológiai érvtől és az éterbizonyítás között van egy alapvető különbség: az éterfogalom és az éterbizonyítás nem fogalmi spekulációkból, hanem a *tapasztalatból*, pontosabban az *összes* lehetséges tapasztalatból (illetve az összes lehetséges tapasztalat belső egységéből) indul ki, így megőrzi a kanti kritikai filozófia *empirista* realizmusát.

Az éterdedukció annyiban analóg *A tiszta ész kritikájában* szereplő tapasztalat harmadik analógiájával, hogy *A tiszta ész kritikája* többi transzcendentális érvétől eltérően a tapasztalat, illetve a tapasztalati tudás egy *materiális* a priori feltételét posztulálja, de miközben az „összes szubsztanciák közössége” helyett egy konkrét, meghatározott tulajdonságokkal rendelkező anyagfajta létét bizonyítja, *túl is megy* a harmadik analógia érvelésén.

Irodalom

- FISCHER, Kuno 1860. *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. 3. Mannheim: Friedrich Bassermann.
- FÖRSTER, Eckart 2000. *Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus Postumum*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- FRIEDMAN, Michael 1992. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- FRIEDMAN, Michael 2003. Eckart Förster on Kant's *Opus Postumum*. *Inquiry* 46, 2.
- HALL, Bryan 2006. A reconstruction of Kant's Ether Deduction in Übergang 11. *British Journal for the History of Philosophy*, 14, 4; 719–746.
- HALL, Bryan 2009. How to Fill the Gap in Kant's System of Critical Philosophy. In *Kant-Studien* 2009/2 187–211.
- KANT, Immanuel 1902 – (AA 21–22). *Opus postumum*. In *Immanuel Kants Schriften*, Ausgabe der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: W. de Gruyter.
- KANT, Immanuel 1968a. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. In uő.: *Vorkritische Schriften bis 1768*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. kötet, 621–738.
- KANT, Immanuel 1968b. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- KANT, Immanuel 1968c. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- KANT, Immanuel 1902–(AA 12). *Immanuel Kants Schriften*, Ausgabe der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter.
- MATHIEU, Vittorio 1989. *Kants Opus postumum*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- TUSCHLING, Burkhard 1971. *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants Opus postumum*. Berlin: W. de Gruyter.

Takács Ádám

Dilthey és a fenomenológia

Jelen írás azzal kívánja felidézni Munkácsy Gyula emlékét, hogy megkísérel kiaknázni egy olyan elemzési szempontot, melyet ő maga az egymással konkuráló filozófiai pozíciók viszonyának értelmezésekor a legtöbb esetben szem előtt tartott. Ez a szempont pedig nem más, mint az, hogy túl egy adott vitát közvetlenül reprezentáló szövegeken vagy kérdéseken, igyekezzünk a legpontosabban rekonstruálni azt a problémahorizontot, amely az egymásnak feszülő pozíciókat kialakítja. Ez az eljárás nem csupán azért termékeny, mert a maguk bonyolultságában engedi ábrázolni az egyes filozófiai álláspontokat, de azért is, mert így a közöttük lévő vitát olyan területeken is lefolytathatóvá teszi, ahol az ténylegesen *nem történt meg*. Így tesz lehetővé egy meghatározott történeti feltételek között lejátszódó filozófiai konfrontáció rekonstrukciója egy olyan gondolati munkát, amely innentől már kizárólag problémákkal és az elemzésükre kidolgozott fogalmakkal foglalkozhat.

Dilthey és Husserl vitájának esetében egy ilyen értelmezési szempont alkalmazása mégsem tűnik egyszerű feladatnak. Mert még ha követjük is Munkácsy Gyulát abban a kiegyenlített értelmezői szenvedélyben, amellyel ő a tapasztalatok „előfeltevésmentes leírásának” husserli programját és a „történeti ész kritikáját” végző dilthey-i programját elemezte, az lehet a benyomásunk, hogy a két oldalon nem azonos súlyú a filozófiai jelentőség és a tét. Ezt a benyomásunkat a hatástörténet minden további nélkül megerősíteni látszik. Hiszen miközben a Husserllet kezdődő, majd Heideggerrel és Gadamerrel betetőző, s a jelenkori francia filozófiától új impulzusokat nyerő német fenomenológiai hagyomány egész egyszerűen maga mögött látszik hagyni a dilthey-i problémafelvetés szintjét, hasonló erősségű tendenciát Dilthey gondolkodásából kiindulva aligha találhatunk. Már önmagában is sokatmondó a tény, hogy

ma, mikor a fenomenológiai mozgalom hermeneutikai szükséglete a német idealizmustól a kognitív pszichológiáig felél szinte minden olyan hagyományt, amelytől saját problematikájának gazdagítását remélheti, jószerevével még a kérdés sem vetődik fel: „van-e mondanivalója Dilthey gondolkodásának a kortárs fenomenológia számára?”.

E kérdésre a választ a fenomenológia mozgalom jelenkori irányultsága mindenesetre jól érzékelhetően megadja: mert nem csupán az egykor „történelemfilozófiaiak”, illetve „kultúrfilozófiaiak” nevezett problematika marad jelentős részt kívül a mai fenomenológia spektrumán, de még az interszubbektivitás vagy az etika problémáinak szentelt vizsgálódások is eléggé leszűkítetten tárgyalják az itt felvethető filozófiai problémák körét. Ami itt elsősorban ki-maradni látszik, az sajátos módon éppen a *történelmi-társadalmi* tapasztalás szintje. Úgy tűnik, hogy ezen a szinten a fenomenológiának szinte természetes hajlama van arra, hogy saját problematikájához képest külső támpontokat keressen: hajdan a marxizmus, ma bizonyos társadalomtudományok vagy társadalomtudományos indíttatású filozófiák töltik be ezt a szerepet. Ám még így is – s talán épp e heteronómia okán – a kortárs fenomenológiai gondolkodás egy-két kivételtől eltekintve megelégszik azzal, hogy saját kimeríthetetlen tradíciója alapján csupán jelezze az elvileg itt kibontható konkrét kutatási irányokat.

Számomra úgy tűnik, hogy ez a szituáció – ha a helyzetleírás helyes – inkább megköveteli a Dilthey gondolkodásával való újszerű számvetést, mintsem igazolja a tőle való elfordulást. Kétségtelen, hogy a dilthey-i filozófia alapvető hátrányának az látszik, hogy oly szorosan kötődik a szellemtudományok megalapozásának 19. századi programjához, hogy felvethető a kérdés: van-e egyáltalán a filozófiának olyan fogalma Diltheynél, amely leválasztható volna e tudományok szempontrendszeréről.¹ Ez a tény pedig – tekintetbe véve e tudományok általa nem sejtett elmúlt százéves szédületes fejlődését – egész egyszerűen korszerűtlenné teheti Dilthey felvetéseit. Ám azt is látnunk kell, hogy ezek a felvetések messze nem korlátozódnak csupán tudományelméleti belátásokra. Inkább arról

¹ E kérdéshez lásd MAKREEL – SCANLON 1987, 23–29.

van szó, hogy Dilthey felismeri: léteznek olyan alapvető regiszterek – s a történelem és társadalom eminensen ilyen –, ahol az eredeti tapasztalás mibenléte elválaszthatatlan a benne érvényes objektív vagy közösségi tudás tényeitől és formáitól, olyannyira, hogy az, amit ezen a terepen *tudunk* vagy *tudni vélünk*, döntően meghatározza azt, amit *tapasztalunk*. Ennek a komplikációnak a feltárása ugyanakkor önálló filozófiai feladat, mely nem csupán a társadalomtudományok aktuális teljesítményeit tartja szem előtt, de az általuk hallgatólagosan előfeltételezett közös tudás jellegét, ennek társadalmi létezőmódját, s sajátos tapasztalati alapjait is. Egy szóval azt, amit Dilthey egy Hegeltől vett, de átértelmezett fogalommal „objektív szellemnek” nevez.² Számomra úgy tűnik, hogy Dilthey mai napig érvényes jelentősége abban áll, hogy itt egy olyan filozófiai munkaterületet nyit meg, amely nem csupán kiegészíteni, de konkurálni is képes az ezen a területen honos fenomenológiai elképzelésekkel.

Dilthey és Husserl

Nem gondolom, hogy különösebben szükség volna annak hangsúlyozására, hogy Dilthey és a fenomenológia közötti kapcsolat első jól látható jelét Husserl 1910/11-es „A filozófia mint szigorú tudomány” írása alkotja, amelyben ez utóbbi nem titkolt polemikus szándékkal arra vállalkozik, hogy Dilthey bizonyos filozófiai elgondolásait saját fenomenológiai ambícióinak mércéjén mérje le.³ Az viszont már inkább megjegyzésre érdemes, hogy ez a szöveg, és az azt követő levélváltás messze nem az első és igazából nem is a legmélyebb érintkezés a két gondolkodó között. Husserl, mikor írásában a dilthey-i álláspontot a „historicismus” és „szkepticizmus” problémáinak kontextusában idézi meg, valójában a filozófiai programkifejtés céljainak rendeli alá az értelmezés és polemizálás műveleteit. Dilthey első Husserlnek írt levelében joggal kifogásolja, hogy ennyiben teljesen elmulasztja jelezni a problémafelvetéseik közös irányát

² Vö. DILTHEY 2004.

³ Vö. HUSSERL 1993, 81–88.

és a két gondolkodás azonos ambícióit.⁴ Valószínűleg a polémia hatására azonban nem sem tesz említést arról, hogy a szellemtudományok és a történeti világ megalapozásának filozófiai programját egy olyan tiszta és leíró pszichológia segítségével képzei el, amelynek kialakításában ő maga ekkor már sok tekintetben a husserli fenomenológia hatása alatt áll.

A pszichológiai megalapozás programját szokás a dilthey-i filozófia gyenge oldalának tekinteni. Ez az értelmezés azonban csak akkor állhat meg a lábán, ha nem veszünk tudomást arról a radikális fejlődési ívről, amelyet a pszichológiai megalapozás fogalma Diltheynél leír.⁵ Ebben a tekintetben nem igazán az a tény a mérvadó, hogy a pszichológiát Dilthey eleve olyan tisztán deskriptív elméletként érti, amely képes az emberi élmények hipotézisek – azaz tudományos előfeltevések – nélküli feltárására. Ez a felfogás Dilthey gondolkodását még nem menti meg attól, hogy a korszak „pszichologizmus”-vitájának a fő sodorvonalába kerüljön. Hiszen itt nem csupán a történeti objektivitás és általános-érvényűség kérdései merülnek fel fenyegető problémaként, de mindenekelőtt az a kérdés, hogy lehetséges-e olyan pszichológia, amely képes megfelelni a rá rótt filozófiai feladatnak. Hermann Ebbinghausnak Dilthey *Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról* írt 1896-os romboló bírálata ebbe az irányba mutat, s válik súlyos tanulsággá Dilthey számára, amennyiben alapjában kérdőjelezi meg, hogy lehetséges volna egy olyan pszichológia, amely ne nyugodna szükségképpen bizonyos tudományos hipotéziseken.⁶

Ebben a szellemi klímában könnyű megérteni, hogy Dilthey miért üdvözli kitörő lelkesedéssel Husserl *Logikai vizsgálódások* című művének megjelenését, különösen annak második kötetét. A husserli vállalkozás ugyanis nem csupán egy filozófiai ambíciójú tisztán leíró pszichológiai eljárásra ad példát, de eközben képes arra is, hogy a nyelvi jelentések ideális jellegét és az idealítások általános érvényességét mutassa ki. Heideggernek valószínűleg igaza van abban, hogy Dilthey az elsők egyike, akik megértik a husserli fenomenoló-

⁴ Vö. „Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl levélváltása”, in DILTHEY 2004, 301.

⁵ E fejlődés értelmezéséhez lásd „Le développement de l'idée de psychologie chez W. Dilthey”, in KERCKHOVEN 2007, 15–49.

⁶ Vö. EBBINGHAUS 1896.

gia irányultságát.⁷ Tanúsítja ezt nem csupán a tény, hogy megjelenése után nem sokkal Dilthey külön szemináriumot szentelt a *Logikai vizsgálódásoknak*, melyről értesülve Husserl találkozást kezdeményez Dilthey-jel, de az is, hogy írásaiban megszorodnak a Husserlre való utalások, és a fenomenológiáját idéző megfogalmazások.⁸ Valójában innentől számítható a két gondolkodó közötti párbeszéd kezdete.

Innen nézve nem csodálkozhatunk azon, hogy első levelében Dilthey miért reagál tanácstalanul az 1910/11-es *Logos* cikkben kifejtett burkolt husserli bírálatra. Ám azt is megérthetjük, hogy ezt a bírálatot valójában Husserl *saját* pozíciójának megváltozása érlelte meg. Hiszen ő akkora már nem csupán a *Logikai vizsgálódások* deskriptív pszichológiáján, de saját fenomenológiája transzcendentális fordulatán is túl van. Ez pedig világossá teszi, hogy Husserlt idősebb kortársa gondolkodásában nem annyira annak szellemtudományos irányultsága zavarja, mint az, hogy ez a kutatás nem a tiszta fenomenológiai beállítódás és lényegszemlélet keretei között zajlik.

Dilthey 1911-es halála véget vet a két filozófus közötti közvetlen párbeszédnek, mégis úgy tűnik, csak ezután kerül sor arra, hogy Husserl valódi érdeklődést mutasson a dilthey-i elgondolások iránt. Ám ebben a váltásban újra csak a husserli problematika belső fejlődését kell látnunk. Egy Georg Mischnek írt levél tanúskodik arról, hogy Husserl saját bevallása szerint, 1913 és 1925 között a „Dilthey-jel való legintimebb közösségben” filozofált.⁹ E fejlődés eredményeit az *Eszmék* második kötetében és a „Fenomenológiai pszichológia” címet viselő, 1925-ös husserli előadásokban találhatjuk. E szövegek újdonsága abban áll, hogy a transzcendentális fenomenológia elemzési körét a tiszta tudatról és annak konstitutív teljesítményeiről a természeti és szellemi világ, illetve a filozófiai antropológia terepére helyezik át. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy ezek az új vizsgálódások nem módosítanak lényegesen a Husserl által korábban Diltheyről alkotott képen. Az *Eszmék* második kötetében Husserl ugyan megemlíti Dilthey „elévülhetetlen érdemeit” egy nem természettudományos pszicho-

⁷ Vö. HEIDEGGER 1979, 163.

⁸ A Dilthey–Husserl viszony részletekbe menő elemzéséhez lásd: J.-C. Gens: „Introduction”, in HEIDEGGER 2003, 9–56.

⁹ HUSSERL 1994, 275.

lógia kialakításában, ám ezt kiegészíti azzal, hogy elgondolásai nem feleltek meg egy „szigorúan tudományos elméletalkotás” feltételeinek, és végeredményben képtelenek voltak „döntő problémafelvételekre”, illetve „módszertanilag biztos megoldásokra”.¹⁰ A *Fenomenológiai pszichológia* előadások bevezetője ugyanakkor kétségkívül alapos számvetést tartalmaz Dilthey gondolkodásával. Behatóan tárgyalva a dilthey-i deskriptív pszichológia eljárásait, Husserl itt egészen odáig megy, hogy a szellemi világ elemzése tekintetében „belső egységről” beszél saját fenomenológiája és a pszichológia között, és Diltheyt a fenomenológia „zseniális megelőlegezőjeként” aposztrofálja. Mindez ugyanakkor nem akadályozza meg abban, hogy visszatérően szóba hozza a tudományos szigor, a módszeresség és a problémák megfelelő felvetésének hiányát Diltheynél.¹¹

Ezek a megállapítások arra engednek következtetni, hogy minden szándéka ellenére, hogy idősebb kortársa gondolkodását a maga jelentőségében kezelje, Husserl valójában meghaladott problematikaként tekint Dilthey filozófiájára: az intencionális elemzés, a lényegszemlélet és különösen a fenomenológiai redukció alkalmazása híján, ez előbbi csak egy mundán és empirikus ismeretekre ítélt gondolkodás lehet.

Dilthey és Heidegger

Heidegger és Husserl gondolkodásának különbsége jól illusztrálható kettőjük Diltheyhez fűződő viszonyából kiindulva. Ezen a szinten e különbség egészen odáig feszíthető, hogy talán annak állítása sem volna túlzás, hogy a korai Heidegger számára Dilthey problematikája jóval instruktívabbnak bizonyult, mint maguk a husserli doktrínák. Heidegger számára ugyanis a történelem kérdése nem polemikus kontextusban, és nem is csupán az alapvető fenomenológiai elemzések fő sodorvonalán kívül jelentkezik. Épp ellenkezőleg: mikor Heidegger az 1920-as évek elején saját fenomenológiájának célját az eredeti faktikus élet torzítatlan megragadásaként

¹⁰ HUSSERL 1991, 172–173.

¹¹ HUSSERL 1962, 5–20. és 34–35.

jelöli meg, akkor itt az „élet” és a vele együtt járó „élmény” kifejezések legalább annyira profitálnak a dilthey-i, mint a husserli szóhasználatból. S ez egyet jelent azzal, hogy Heidegger számára a történelem nem külső körülményként vagy levezetendő adottságként tartozik a tapasztalati élet szerkezetéhez, hanem lényegi tulajdonságként, hovatovább az élet alapvető struktúrájaként. Ez magyarázza, hogy mikor Heidegger ebben az időszakban a Husserltől átvett fenomenológiai módszer alkalmazására vállalkozik, akkor ezt elválaszthatatlannak ítéli egy olyan korántsem husserli módszertani gyakorlattól, melyet ő „fenomenológiai destrukciónak” nevez. S e destrukcióra azért van szükség, mert az élet maga, saját legbelsőbb tendenciája alapján, mindig bizonyos történeti szituációban és történetileg örökölt értelmezettségben kerül a filozófiai kutatás célkeresztjébe, mely tisztázása elengedhetetlen egy fenomenológiai jellegű tisztán deskriptív és értelmező megközelítés számára.¹²

Ebben a feladat kijelölésben Heidegger számára Dilthey filozófiája alapvető útmutatóként jelentkezik. Nem csupán azért, mert Dilthey szinte valamennyi filozófiai kérdésfelvetése a történeti világ mibenlétének és felépítésének problémájára rezonál, s nem is csupán azért, mert ennek elemzésében Dilthey a Heidegger számára döntő jelentőségűnek ítélt „hermeneutikai módszerre” támaszkodik, hanem mindenekelőtt azért, mert Heidegger szerint Dilthey lényegében a történelem és a történetiség *antropológiai* megalapozásán munkálkodik.

1925 áprilisában Heidegger egy tíz alkalomból álló előadássorozatot tart Kassalban, melynek címe „Wilhelm Dilthey kutatómunkája és a jelenkori küzdelem egy történeti világnézetért”.¹³ Ez az előadásorozat kiváló alkalmat nyújt számára, hogy saját formálódó fenomenológiai megközelítése szempontjából tisztázza gondolkodásának Diltheyhez fűződő viszonyát. Bevezetőjében Heidegger megemlíti, hogy noha a valamennyi kortárs történelemfilozófia lényegi impulzusokat köszönhet Diltheynek, ezek az elméletek mégsem értették meg gondolkodásának valódi tendenciáját. Ez a tendencia ugyanis sem pusztán ismeretelméletileg, sem metafizikailag nem

¹² A „faktikus élet”, a „történetiség” és a „fenomenológiai destrukció” összefüggéseiről a korai Heideggernél lásd HEIDEGGER 1996, 9–27.

¹³ HEIDEGGER 2000 és HEIDEGGER 2003 (a továbbiakban ez utóbbi kiadásra hivatkozom).

értelmezhető. Heidegger szerint inkább arról van szó, hogy noha nem szisztematikus formában, de Dilthey a történelem és az emberi létezés *értelmére* kérdez rá.¹⁴ E kérdés pedig abban nyilvánul meg, ahogyan Dilthey a pszichológiát olyan filozófiai antropológiaként érti, amely az életet a maga eredeti struktúrájában kívánja láthatóvá tenni. Ennek bemutatására Heidegger Dilthey „életösszefüggés” fogalmát használja fel, mely szerint egy olyan realitásra utal, amelyben az egyén a világgal való elszakíthatatlan viszonyában közösségi és történeti módon létezik.¹⁵

Ezek a megállapítások egyúttal Heidegger előadásainak fordulópontját is jelentik. Lehetőséget teremtenek ugyanis annak a kérdésnek a megfogalmazására, hogy végeredményben „mit ért el és miben vallott kudarcot Dilthey vállalkozása?”. E kérdés megválaszolására pedig Heidegger egy olyan perspektívát választ, mely állítása szerint egyszerre megismétli és meghaladja a dilthey-i pozíciót, s ez a *fenomenológia*.¹⁶ A végeredmény talán már sejthető: abban a pillanatban, ahogy megmentette a husserli olvasattól, Heidegger saját fenomenológiai szempontrendszerre alapján marasztalja el Dilthey erőfeszítéseit. Mert még ha igaz is – állítja –, hogy ezek az erőfeszítések egészen a történeti létezés értelme megpillantásának a küszöbéig hatoltak, mégis elmulasztották feltenni „a történetiség a lényegére és a lét értelmére irányuló kérdést”.¹⁷ Ennyiben nem csak azt tudjuk meg, hogy Heidegger szerint „a dilthey-i kérdésfelvetés fenomenológiai megújítására”¹⁸ van szükség, de az is kiderül, hogy számára végső soron Dilthey közvetlenül Husserl mellé kerül: akár csak ez utóbbi, előbbi is vak marad a fenomenológia valódi tárgyával, a lét értelmének kérdésével szemben, melyre kizárólag az emberi létező létezésének konkrét vizsgálatával nyerhető válasz.

A Heidegger által a kasseli előadásokban felvázolt képen a *Lét és idő* megállapításai sem módosítanak lényegesen. Kétségtelen, hogy e mű 77. paragrafusában lényegében pozitív módon ítéli meg Dilthey művét.¹⁹ Ám a tény, hogy e mű Heidegger számára lényeg-

¹⁴ Uo. 156.

¹⁵ Uo. 166.

¹⁶ Uo. 168.

¹⁷ Uo. 170.

¹⁸ Uo. 174.

¹⁹ Vö. HEIDEGGER 1989, 634–643.

ges elemei csak Yorck von Wartenburg kritikai megjegyzéseinek fényében kerülnek bemutatásra, azt a megállapítást készítik elő, hogy a dilthey-i problematika csak egy átfogó fenomenológiai és fundamentálintológiai újraelsajátítás révén válhat alkalmas munkaterületté a termékeny filozófiai kutatás számára.

Dilthey maga

A továbbiakban minden további nélkül amellet szeretnék érvelni, hogy Husserl és Heidegger értelmezése lényeges pontokon nem szolgáltat igazságot a dilthey-i filozófiai intencióknak. Sőt továbbmegyek, és azt állítom, hogy ugyanúgy, ahogy Heidegger megkísérelte megmenteni Diltheyt a kortárs filozófia félreértelmezéseitől, ugyanúgy bizonyos mértékig meg kell őt mentenünk attól az olvasattól is, amely benne csupán a transzcendentális vagy egzisztenciális fenomenológia előfutárát látja. Ezen a módon fény derülhet arra, hogy Dilthey valódi filozófiai felismerései oda helyeződnek, ahol maga a fenomenológia súlyos problémákkal szembesül: nevezetesen Husserlnél a *történelem*, Heideggernél a *közösségi létezés* kérdésére. Innentől ennek a kérdéskörnek a jelzésére teszek kísérletet.

Kiindulópontként egy olyan dilthey-i doktrínát választottam, melynek fenomenológiai affinitása nem hiszem, hogy különösebb bizonyításra szorul. Az „Adalékok ama kérdés megoldásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk” című 1890-es írása első mondatában Dilthey „a fenomenalitás tétele” címszava alatt következőképpen határozza meg a filozófia legfőbb tételét: „A filozófia legfőbb tétele a fenomenalitás tétele: eszerint minden, ami számomra létezik, ama legáltalánosabb feltétel alá tartozik, hogy tudatomnak ténye; minden külső dolog is csupán mint a tudat tényeinek vagy folyamatainak kapcsolata adott számomra; tárgy, dolog csak valamely tudat számára és valamely tudatban létezik”.²⁰

²⁰ Dilthey: „Adalékok ama kérdés megoldásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk”, in DILTHEY 2004, 125. E tétel más megfogalmazásához lásd, DILTHEY 1982, 58–75.

E tételt ugyanakkor Dilthey siet megszabadítani annak intellektualisztikus értelmezésétől, mely szerint a tudat ezek szerint sohasem volna képes meghaladni a számára belsőleg adott fenomének horizontját. Épp ellenkezőleg, erőfeszítései arra irányulnak, hogy bizonyítsa: a tény, hogy saját tudati adottságaim egy döntő része olyan adatok formájában jelentkezik, melyeket képtelen vagyok *akaratommal* módosítani, olyan realitás létezésére enged következtetni, amely tudatomhoz képest szükségképpen külső kell, hogy legyen. Dilthey ugyanakkor hangsúlyozza, hogy mindez nem jelenti azt, hogy a külvilág realitása a tudat adataiból kikövetkeztetett vagy pusztá gondolati folyamatok révén levezetett volna. Az akarat gátoltságában valójában a külvilág *ellenállásának tapasztalata* jelentkezik, amelynek ősfarmáját a világban való testi mozgás kötött módusjai jelentik.²¹

¹ Mindez pedig röviden arra enged következtetni, hogy Diltheynél a fenomenalitás tétele nem a világnak a tudatban való feloldódásának, inkább tudat és világ *korrelációjának* tételét mondja ki.

Az én és a külvilág korrelációjának felmutatását Dilthey valamennyi pszichológiai tárgyú munkája alapvető feladatnak tekinti. Husserl *Logikai vizsgálódásainak* megjelenése után ezek az elemzések ráadásul fenomenológiai aspektusokkal gazdagodnak. 1904-es berlini előadásaiban Dilthey már rendszeresen Husserlre hivatkozva beszél élmény és jelentés „belső kapcsolatáról”. És noha igaz, hogy szisztematikusan kerüli az „intencionalitás” kifejezés használatát, ez nem tévesztheti meg a fenomenológián iskolázott olvasót, például magát Husserlt, aki e szöveg saját publikált példányára rávezette: „belső viszony = intencionális viszony (*innere Beziehung = intentionale Beziehung*)”.²² Ezáltal viszont talán éppen Husserl vált érzéketlenné egy olyan különbségre, amely dilthey-i koncepcióját radikálisan elválasztja az övétől: nevezetesen arra, hogy Dilthey nem szándékozik tudat és tárgy belső viszonyát élményfolyam és intencionális tárgy viszonyaként elgondolni. Épp ellenkezőleg: nagyon is úgy tűnik, hogy Dilthey az Én-t vagy pszichét közvetlenül a világ reális tárgyaira utalt, azokkal ténylegesen együtt mozgó és együtt *élő* instanciaként fogja fel.

²¹ Vö. DILTHEY: „Adalékok ama kérdés...”, i. m. 134–140.

²² Idézi J. Scanlon: „The Status of Intentionality in Dilthey’s Studies Toward the Foundation of the Human Sciences”, in MAKREEL – SCANLON 1987, 69. (12. jegyzet.)

Az élet fenoménjét Dilthey konzekvensen „struktúra-összefüggésként” értelmezi, amely azonban nem pusztán a tudat belső szerveződésére, de annak külvilágra utalt helyzetére is vonatkozik. Már a *Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról* című mű világossá teszi, hogy az Én csak annyiban vonatkozik a világra, amennyiben e világ őt magát meghatározza, és ez azt jelenti, hogy ebben az összefüggésben a tudat mint élmény- és életegység nem intencionált tárgyiaságokat, hanem tárgyi összefüggések formájában jelentkező *élethelyzeteket* tapasztal.²³ Az élet ennyiben Diltheynél a világ konkrét tárgyainak ellenállásában (megragadásukban, elsajátításukban, kialakításukban) megképződő élet, amely igazából még önmagára reflektálni sem képes ezen alapvető kontraszt jelenléte nélkül. Mikor pedig az élet struktúráját mint „célszerű összefüggést” definiálja, ezen azt érti, hogy az ösztönökben, az akaratban és a cselekvésben megnyilvánuló világhoz való viszonyulás csak a lelki struktúrában realizált *tárgyi és életértékektől* nyeri el változó és dinamikus jellegét.²⁴

Tanulságos ebből a szempontból Dilthey egy 1905-ből származó jegyzete, amelyben abban véli felismerni a Brentano iskola „pszichológiai skolaszticizmusát”, hogy ott olyan „absztrakt entitások kialakításáról van szó, mint attitűd, tárgy, tartalom, melyekből megkísérlik összeállítani az életet. Husserl – írja Dilthey – írvó példája ennek. Ezzel szemben mi az egész élettel kezdünk. Struktúra: s ennek az egésznek az összefüggése, mint amelyet a külső világra vonatkozó valós fogalmi viszonyok kondicionálnak”.²⁵

A késői Dilthey még inkább világossá teszi, hogy a pszichikum felé való tájékozódás nem egy interioritás, de nem is egy fenomenológiai értelemben feltárássra váró „eredetszféra” – legyen szó belső tudatról vagy faktikus életről – irányába tett törekvést jelöl. Valójában nála nincsen szó a szubjektivitás olyan fogalmáról, amely önmaga tapasztalatához saját tudatának vagy létezésének eredeti jelenségeiben találna alapvető támpontokat. Az antropológiai dimenzió így Diltheynél elválaszthatatlan marad a „világ” egy olyan

²³ Vö. W. Dilthey: „Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról”, in DILTHEY 1974, 221–232. Az „élmény (*Erlebnis*)” fogalmának „élethelyzetként” való értelmezéséhez lásd DILTHEY 1994, 313–316; e kérdéshez: O. F. Bollnow: „Dilthey und die Phänomenologie”, in ORTH 1985, 44–49.

²⁴ Vö. uo. 234–238.

²⁵ DILTHEY 1992, 237–238.

fogalmától, amely saját ellenálló jelentésségét nem egy transzcendentális vagy egzisztenciális konstitúció, hanem éppen magát a szubjektumot is meghatározó tárgyi és fogalmi összefüggések formájában birtokolja. Ez a sajátosság pedig arra a döntő jelentőségű, Heidegger által ugyan megemlített, de külön nem elemzett tényre utal, hogy Dilthey számára az élet struktúra-összefüggése nem csupán *adott*, hanem *szerzett* tapasztalati szerkezetet jelöl.²⁶

Már a *Bevezetés a szellemtudományokba* című 1883-as mű is hangsúlyozza, hogy a „pszichikai tények nemcsak az individuumról szóló elméletnek képezik alapját, hanem a kultúra rendszereiről, valamint a társadalom külső szervezetéről szóló elméleteknek is”.²⁷ Azt azonban csak Dilthey korrelációs felismeréseit szem előtt tartva érthetjük meg, hogy itt megint csak nem arról van szó, mintha a kultúra és a társadalom tapasztalati szövetét kialakító interszubjektív viszonyokat az eredeti élményszerűség vagy egzisztenciális tanúsítás szférájára visszavezetve kellene magyaráznunk. Épp ellenkezőleg: ezt a szövetet az akaratban, a cselekvésben és a kommunikációban megnyilvánuló tárgyakkal való közös foglalkozás többé-kevésbé összehangolt műveletei teremtik meg. Ez pedig nem csak azt világítja meg, hogy Dilthey miért szentel kitüntetett figyelmet e műveletek leginkább kimunkált formáinak, vagyis a tudománynak, vallásnak és a művészetnek, de azt is, hogy e közös műveletek sohasem egyszer és mindenkorra adóttak. Esetükben a körülmények, időbeli lefolyások és hatások, egyszóval a *történelem* figyelembevételre döntő módon esik latba.

A késői Dilthey által nagy hangsúllyal használt „hatásösszefüggés” kifejezés tulajdonképpen egyetlen fogalomba sűríti össze az itt tekintetbe veendő tapasztalati viszonyokat: egyrészt kifejezi azt a dilthey-i meggyőződést, hogy interszubjektivitás mindig csak reális vagy szellemi tárgyak, illetve a velük való foglalkozás közvetítésével lehetséges. Másrészről utal arra is, hogy ezekben a viszonyokban a történeti lefolyások által adott tendenciák és a történetileg létező értékek és példák – a „művek” – elkülöníthetetlen kompo-

²⁶ Lásd ehhez Dilthey: „Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról”, in DILTHEY 1974, 221–232., 236., és Heidegger megjegyzését: HEIDEGGER 2003, 164.

²⁷ W. Dilthey: „Bevezetés a szellemtudományokba. Kísérlet a társadalom és a történelem tanulmányozásának alapvetésére”, in DILTHEY 1974, 120.

nenst alkotnak. A tapasztalati világ szerkezete ezen a ponton egyszerre érintkezik a történelemmel és az értékek formájában fennálló objektivitással. Ebben a közegben a szubjektivitás a maga teljességében valójában csak az „objektív szellem” formájában él, és alapjaiban történetileg épül fel. Vagyis olyan önmagával szembeni *távolságban* létezik, amely nem vezethető vissza egy vele korrelatív tapasztalati *közelség* formájára. Inkább az élet eredeti önellenállásáról, nem-egybevághásáról és ebből kialakuló dinamikájáról van szó, amely ráadásul annak intimitásába már eleve becsempészi a közösségi lét alapvető objektivációs formáit a vallás, a tudomány, a művészet, az erkölcs és a jog formájában.

Röviden: látni kell, hogy itt Dilthey eleve egy olyan terepen mozog, amely Husserl és Heidegger számára a legtöbb esetben megközelíthetetlen marad. Mert míg Husserlnél a belső időtudat konstitutív szerkezete és a történelem konstitúciója közötti magyarázati szakadék nehezen áthidalhatónak látszik, addig Heidegger „együttlét (*Mitsein*)” elemzésében éppen az nem válik világossá, hogy az emberi létezés közös és történetileg kialakított formáiban miként lehetséges autentikusan áthagyományozott és objektív értékteremtés.²⁸ Dilthey ellenben túllendülni látszik ezen az egész probléma-horizonton: hiszen nála végeredményben az derül ki, hogy a „világ” tárgyak, élmények és értékek formájában már mindig a szubjektumba ágyazottan van jelen, míg a „szubjektum” az akarat, a cselekvés és az értékteremtés formáiban mindig már a közösség és a történelem dimenziójában mozog. Ráadásul úgy tűnik, hogy e konfiguráció filozófiai feltárására még mindig alig akad jobb meghatározás annál, mint az, hogy a „történeti világ felépítését” kell elemeznünk, a társadalomban, a tudományokban és a kultúrában.

²⁸ E kérdések Heideggert érintő részének vizsgálatához lásd megjelenésre váró tanulmányomat: „Az elhallgatott közösség. A történelem megalapozásának problémája a korai Heideggernél”.

Irodalom

- DILTHEY, Wilhelm, 1974. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Gondolat.
- DILTHEY, Wilhelm 1982. *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*. Gesammelte Schriften 19. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DILTHEY, Wilhelm 1992. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Gesammelte Schriften 7. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 237–238.
- DILTHEY, Wilhelm 1994. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*. Gesammelte Schriften 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DILTHEY, Wilhelm 2004. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Szerk.: Erdélyi Ágnes. Budapest: Gondolat.
- EBBINGHAUS, Hermann 1896. Über erklärende und beschreibende Psychologie. *Zeitschrift für Psychologie des Sinnesorgane* 9, 161–205.
- HEIDEGGER, Martin 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe 20. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1989. *Lét és idő*. Budapest: Gondolat.
- HEIDEGGER, Martin 1996. *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)*, *Existencia*, 1996–97/1–4.
- HEIDEGGER, Martin 2003. *Les conférences de Cassel (1925)*. Kétnyelvű kiadás. Ed.: J.-C. Gens. Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- HUSSERL, Edmund 1962. *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana IX. Hague: M. Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1991. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- HUSSERL, Edmund 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Budapest: Kossuth.
- HUSSERL, Edmund 1994. *Briefwechsel*. Husserliana VI. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- KERCKHOVEN, G. van 2007. *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le « cercle de Göttingen » (G. Misch, H. Lipps)*. Amiens: Association pour la Promotion de la Phénoménologie.
- MAKREEL, R. A. – SCANLON, J. D. 1987. *Dilthey and Phenomenology*. Center for Advanced Research in Phenomenology, Washington D. C. : University Press of America.
- ORTH, Ernst W. 1985. *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.

Ullmann Tamás

Transzcendentális sematizmus és fundamentálonológia. Heidegger Kant- értelmezése

Heidegger azt írja a *Kant és a metafizika problémája* című művének negyedik kiadásához írt előszavában: „Az 1927–28-as tanév téli szemeszterében »Kants Kritik der reinen Verunft« címmel meghirdetett előadásaim kidolgozása során figyeltem föl a sematizmus-fejezetre, és összefüggést pillantottam meg benne a kategóriaprobléma (azaz az áthagyományozott metafizika létproblémája) és az idő fenomenje között.”¹ Ebből a megjegyzéséből világossá válik, hogy Heidegger a kanti problémákat nem elszigetelt kérdésekként szándékozik tárgyalni, hanem egyrészt a metafizika egész történetének perspektívájában, másrészt pedig a saját kérdésfeltevésének horizontja felől. Heidegger Kant-értelmezését sok támadás érte, elsősorban abból a szempontból, hogy túlságosan is a saját fogalmiságához köti Kantot, vagyis megengedhetetlen módon átértelmezi a kanti szövegeket. A következőkben azt fogom vizsgálni, hogy milyen filozófiai álláspont rajzolódik ki egy Kant betűjéhez ugyan nem túlságosan, de a sematizmusprobléma szelleméhez annál inkább hű megközelítésből. Talán az a legegyszerűbb, ha a heideggeri elemzést néhány alaptézis köré csoportosítva mutatjuk be. Ezek a következők:

1. Az ismeret két törzsének van közös gyökere.
2. Ez a produktív képzelőerő.
3. Kant visszariadt az alapvetésben feltárulkozó szakadéktól.
4. A transzcendentális képzelőerő az eredendő idő.
5. A transzcendencia történése valamifajta sematizmus.

¹ HEIDEGGER 2000, 14.

Ezek a belátások mind egy irányba mutatnak: *A tiszta ész kritikája* Heidegger szerint nem a tapasztalat elmélete, ahogy a neokantiánus gondolkodók szerették volna látni, hanem egy sajátos ontológiai alapvetés, amelynek alapvonalait meghosszabbítva eljuthatunk egy radikális fundamentálonológiához.

A sematizmus problémája és a Kant-értelmezés

A már említett 1927/28-as előadás (GA 25) végén a következőket mondja Heidegger: „Amikor néhány évvel ezelőtt újból tanulmányoztam *A tiszta ész kritikáját* és a művet Husserl fenomenológiájának háttere előtt olvastam, mintha hályog esett volna le a szememről, és Kant lényegi módon megerősítette számomra annak az útnak a helyességét, amelyen jártam. [...] Kantnál, ahogy egyébként egyetlen más gondolkodónál sem, az embernek az a közvetlen bizonyossága: nem csal [er schwindelt nicht].”² Ezeknek a szavaknak az érzelmi és morális töltete jól mutatja, mennyire közel érezte magához Heidegger Kant gondolkodásának irányát és éthosát. Az előadásban kifejtett értelmezés középpontjában szintén *A tiszta ész kritikájának* sematizmus-fejezete áll, annak ellenére, hogy a kanti szöveghez szorosan kapcsolódó értelmező előadás végül nem jut el a sematizmus-fejezetig. Ez részben az idő rövidségének köszönhető, részben viszont annak, hogy a bemutatott értelmezést olyanmire a sematizmusprobléma vezette, hogy végül magáról a fejezetről már nem is volt szükséges okvetlenül beszélni. A kanti architektonikát – Heidegger szerint – az áthagyományozott logika határozta meg, ezért követi a mű felépítése a fogalom-ítélet-következtetés sémát. A sematizmus így nem a transzcendentális fogalmak bemutatásánál, vagyis dedukciójánál kerül elő, hanem az ítéletben való alkalmazásuk elemzésekor. Ám éppen a formális logikát a dologra erőszakoló felépítésben van a probléma, a sematizmus Heidegger szerint ugyanis lényege szerint nem az ítélet tanához tartozik, hanem a dedukció-fejezethez: a transzcendentális sematizmus valójában a dedukció alapja. „A kanti ábrázolás egész

² HEIDEGGER 1977, 431.

szerkezete felől tekintve a sematizmus a transzcendentális dedukció megalapozása, noha Kant ezt nem így fogta fel. A mi értelmezésünk felől tekintve a sematizmus bevezetést kínál abba az eredeti szférába, amely az ontológiai megismerés lehetőségének radikális megalapozását adja.”³

1. *Az ismeret két törzsének van közös gyökere.* Heidegger tulajdonképpen annak a kanti tézisnek az alapjait vizsgálja, miszerint valóságos ismeret csak az érzékiség és értelem egymáshoz kapcsolódásából és együttműködéséből jöhet létre. Ám milyen alapon, milyen feltételek mellett és hogyan funkcionál a transzcendentális szintézis? Ha egyetlen mondatban akarnánk összefoglalni az értelmezés irányát, akkor azt mondhatnánk: Kant a lehetséges megismerés transzcendentális feltételeit kutatja, Heidegger pedig *a transzcendentális filozófia ontológiai lehetőségfeltételeit.*

*A kanti elemzést vezető „hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?” a következő formát ölti Heideggernél: „Hogyan képes egy véges lény [...] minden befogadás előtt megismerni, azaz szemlélni a létezőt, ám anélkül, hogy annak ‘teremtője’ volna?”*⁴ Heidegger számára rendkívüli jelentősége van annak a ténynek, hogy Kant radikálisan emberi alapra, vagyis a végesség alapjára helyezte a tiszta ész vizsgálatát. A végesség fogalmának azonban nem szabad kimerülnie pusztá negációban: a véges nem a végtelen egyszerű tagadásából áll elő, hanem saját, pozitív létszerkezete van. Ezt a pozitívan megragadható létszerkezetet elsősorban is a szemlélet végessége jellemzi, ami nem jelenthet mást, mint hogy azt, ami e szemlélet elé kerül, nem hozhatja létre maga ez a szemlélet. Heidegger a „valami mint valami” alapszerkezete alapján világítja meg a véges szemlélet pozitív felépítését. Mivel a szemlélet nem teremtheti a tárgyát, ezért valaminek hírt kell adnia magáról ahhoz, hogy a szemlélet tárgya lehessen. „A létező véges szemlélete önmagából nem képes a tárgyat önmagának adni. Engednie kell, hogy az adassék neki. [...] A szemlélet végességének jellemzője ennek megfelelően a receptivitásban rejlik. A véges szemlélet azonban nem tud befogad-

³ Uo.

⁴ HEIDEGGER 2000, 63.

ni anélkül, hogy hírt ne adna magáról az, amit be kell fogadnia. A véges szemléletnek, lényege szerint, afficiálatnia kell attól, amit a számára szemlélhetőben megragad.”⁵ A valami tehát a receptivitásunk számára jelenik meg és afficiálja azt. Ez a valami azonban sohasem elszigetelt semlegességben jelenik meg, hanem különbségek, jellegzetességek hordozójaként, vagyis „mint valami”. A szemlélet tehát nem csupán receptíve befogadja, hanem egyszersmind fel is fogja az őt afficiálót. Az őt afficiáló valamit nem csak receptíve hagyja magához jönni, hanem meg is határozza valamilyen módon, azaz „mint valamit” engedi felmerülni. Ez a véges szemlélet spontán vagy fogalmi mozzanata.

A megismerésnek tehát – Kant kifejezésével – két törzse van, a véges szemlélet két forrása a receptivitás és a spontaneitás, az érzékiség és az értelem. A heideggeri megfontolásokból azonban világos, hogy mindkét alapképesség ugyanabból eredeztethető: a szemlélet végességéből. Ha pedig ugyanabból az ontológiai szerkezetből származtathatók, akkor tulajdonképpen egy közös forrásból erednek. Így jut el Heidegger ahhoz a belátáshoz, hogy érzékiségnek és értelemnek mint a megismerés két törzsének, kell hogy legyen egy közös gyökere. Hiába állította szembe Kant a két képességet, és hiába választotta el őket élesen, a dolog mélyszerkezetéből magából következik, hogy a két képesség csak úgy lehetséges, ha egy forrásból erednek, ennek az ontológiai ténynek pedig valahogy Kantnál is fenn kellett hogy maradjon a nyoma. Ezt a nyomot próbálja Heidegger felkutatni *A tiszta ész kritikájának* aprólékos elemzésével.

2. *A közös gyökér a produktív képzelőerő.* Az emberi szemlélet ontológiai végessége nem is annyira azon a tényen mutatkozik meg, hogy a megismerés a két törzs szintéziseként történik, hanem sokkal inkább azon, hogy a két törzs közös gyökere nem más, mint a produktív képzelőerő. Heidegger nem elégszik meg azokkal a kanti utalásokkal, amelyek szerint Kant is hajlott egy közös gyökér feltevésére, meg akarja mutatni, hogy minek kell lennie ennek a közös gyökérnek, ha a kanti kritikát ontológiai alapvetésként olvashatjuk. Nem szüksé-

⁵ HEIDEGGER 2000, 48–49.

ges belemenni a részletekbe ahhoz, hogy lássuk: Heidegger a kanti megkülönböztetések vonalait hosszabbítja meg, és ezeket a vonalakat igyekszik egy új szerkezetbe illeszteni. Ahol Kant azt mondja, hogy már nem lehet tovább haladni, mert a terep nem csak ismeretlen, de túl is van a megismerhetőség határain, ott Heidegger a tapasztalat „fenomenológiai” elemzésével próbál utat találni. Ez az út ahhoz a feltevéshez vezet, hogy a közös gyökér a transzcendentális képzelőerő produktív működése. Nagyon leegyszerűsítve a következőképp adhatnánk vissza a heideggeri belátást: a produktív képzelőerő teszi lehetővé, hogy minden befogadás előtt már szemléljük a létezőt, anélkül, hogy teremtenénk. A létező előzetes, de nem teremtő szemlélete azt jelenti, hogy a létező főbb vonalait már ismerjük, helyesebben nem ismerjük, hanem mi magunk vetjük/vetítjük ki. Kant szerint egyrészt van egy ilyen kivetítő, előzetesen megképző képességünk, a transzcendentális képzelőerő, ráadásul ez a képesség, másrészt, közvetít érzékiség és értelem között. Ha ezt a két kanti állítást meghosszabbítjuk, akkor megkapjuk a heideggeri előzetes, de nem teremtő szemlélet magyarázatát.

Ahhoz, hogy szintézis egyáltalán lehetséges legyen, a szintézis két összetevőjének már eleve vonatkoznia kell valamilyen módon egymásra. Vagyis sem az érzékiség nem elszigetelt, sem az értelem fogalmai nem azok, ám nem közvetlenül vonatkoznak egymásra. Közvetlenül mindkettő a transzcendentális képzelőerőre vonatkozik, s csak ezen keresztül a másikra. Az a tény, hogy a tiszta szemléletben és a tiszta gondolkodásban egyaránt vannak előzetes formák, csak úgy érthető, ha ezeket az előzetes formákat nem statikus adottságokként, üres edényekként fogjuk fel, hanem a produktív képzelőerőre való vonatkozásokban, vagyis szintetizáló funkciókként. A produktív képzelőerő az, ami egységet teremt a szemléletben (szinopszis) és előzetes képet alakít ki az egészből (reflektáló fogalom), majd e kettőt egymásra vonatkoztatja egy „tiszta veritativ, ontológiai szintézisben”.⁶ A produktív képzelőerő eme titokzatos és mélyen rejtőző működése tehát egy átfogó szintézis. „A veritativ szintézis [...] az, ami nem csak – összeillesztvén az elemeket – beleilleszkedik ezekbe az illesztékekbe, hanem mindenek előtt »illeszti« ezeket az

⁶ HEIDEGGER 2000, 88.

illesztékeket [diese Fugen allererst »fügt«].⁷ Egyszerűbb szavakkal: a produktív képzelőerő nem csak lehetővé teszi, hogy a két külön forrás szintézise egymáshoz kapcsolódjon egy átfogó szintézisben, hanem eleve úgy alakítja a két képesség szintézisét, hogy az összeillesztés lehetséges legyen. Vagyis nem tőle függetlenül meglévő képességeket kapcsol össze valamilyen csodálatos ugrás révén, hanem a két képesség szintézise csak azért kapcsolható össze, mert mindkettőben közreműködik valami, ami eleve úgy alakítja őket, hogy szintetizálhatóak legyenek. Ez az előzetesen meghatározó és illesztő mozgás a produktív képzelőerő teljesítménye.

A szemlélet végességének pozitív leírásában tehát a döntő mozzanat az, hogy a produktív képzelőerőn alapul. A véges szemlélet lényege, hogy képzeteken keresztül szerez tudomást a valóságról, vagyis a világ képzeteken keresztül jelenik meg a számára. A képzetek kialakításának képessége pedig alapvetően a képzelőerő. A képzelőerő – ahogy Heidegger érti – „szabad a látványok befogadásának tekintetében: azaz a képzelőerő annak képessége, hogy bizonyos módon önmagának adjon ilyesmiket. A képzelőerő ennek megfelelően sajátosan kettős értelemben nevezhető a megképzés képességének [Vermögen des Bildens]. A szemlélés képességeként megképző a kép-(látvány-)teremtés [Bild-(Anblick-)Beschaffen] értelmében. A szemlélhető jelenlétére nem rászoruló képességként ő maga kivitelez, vagyis teremti és képzi meg a képet. Ez a 'megképző erő' egyszerre befogadó (receptív) és teremtő (spontán) 'megképzés'. Ebben az 'egyszerre'-ben rejlik struktúrájának tulajdonképpeni lényege.”⁸ A produktív képzelőerő azért lehet a receptivitás és a spontaneitás szintézisének közvetítője, mert ő maga egyszerre receptív és egyszerre produktív. Sem Kantnál, sem Heideggernél nem arról van szó, hogy a képzelőerő produktivitása valamiféle világteremtést jelentene az idealizmus értelmében. A képzelőerő mindenképp rá van utalva valamire, ami ellenszegül neki, ám ezt a neki ellenszegülőt nem némán fogadja be, és nem passzív módon igazodik hozzá.

A heideggeri értelmezés alapgondolata a következő: „A képzelőerő előzetesen, a létező megtapasztalása előtt képzi meg a tár-

⁷ HEIDEGGER 2000, 89.

⁸ HEIDEGGER 2000, 166.

gyiség, mint olyan horizontjának látványát. [...] A transzcendentális sematizmusban [Kant] tehát alapvetően eredendőbben ragadja meg a képzelőerő lényegét, vagyis azt, hogy jelenlét nélkül is képes szemlélni. Végül éppen a sematizmus mutatja meg messze eredendőbb értelemben a képzelőerő 'teremtő' lényegét is."⁹ Fontos ponthoz érkeztünk. Amikor Heidegger a képzelet, az okosság, a jelölés, az emlékezet mögött valami mást keres, akkor a képzelőerő produktivitásán semmiképpen sem azt érti, amit Kant a harmadik kritikában a reflektáló ítéelőerő hatókörébe sorol, hanem a produktív megképzésnek valamilyen alapvetőbb válfaját. A reflektáló ítéelőerő működésében a képzelőerő részben a szemléletileg adott-hoz, részben a meglévő fogalmi készlethez igazodik, ám anélkül, hogy egyértelműen rögzíthetné fogalmilag az elé táruló látványt. A produktív képzelőerő tiszta működése azonban nem feltételez ítéelőerőt, hiszen nem viszonyul semmiféle adothoz, nincsenek számára előre adott fogalmak, amelyek irányítanak a tapasztalati szintézist. Minden lehetséges tapasztalat előtt, vagyis a tényleges tapasztalatra való tekintet nélkül alakítja ki a lehetséges tárgyiság mint olyan horizontját.

Heidegger végül is a tiszta értelem kategóriáinak sematizmusában találja meg a képzelőerő igazi produktivitását, abban, ami nem más, mint az idő tiszta képében zajló látványképzés, minden tényleges tapasztalatot megelőzően. „Nem minden produktív képzelőerő tiszta, ám a tiszta képzelőerő a jellemzett értelemben véve szükségszerűen produktív. Amennyiben ez képzi meg a transzcendenciát, joggal nevezzük transzcendentális képzelőerőnek.”¹⁰ Ez az önmagában meglehetősen furcsa kijelentés egyrészt a probléma bonyolultságát, másrészt a heideggeri elemzés irányultságát jelzi. A költői képzelet például produktív, de nem tiszta, hiszen rá van utalva a tapasztalat által adottra, csak azt tudja átalakítani és újraformálni. Az egyáltalában vett tárgyiság látványának minden tapasztalatot megelőző megképzése viszont tiszta és szükségszerűen produktív is. Ez a transzcendentális képzelőerő igazi értelme.

⁹ HEIDEGGER 2000,169.

¹⁰ HEIDEGGER 2000, 170.

3. *Kant megállt az alapok feltárásában.* Jobban látjuk már, hogy Kant bizonytalansága milyen motívumoknak köszönhető. Íme Heidegger magyarázata a kanti elbizonytalanodásra:

1. Kant először is nem a megfelelő helyre helyezte a sematizmus-fejezet elemzéseit. A sematizmus-fejezet tulajdonképpen a transzcendentális dedukció igazi alapzata, nem pedig az ítéletalkotás működésének magyarázata.

2. *A tiszta ész kritikája* második kiadásának leglényegesebb változtatása, a dedukció-fejezet újraírása ugyanennek a bizonytalanságnak a szülötte. Kant visszariadt attól, hogy a képzelőerőt tegye meg valamiféle alapképességnek, ezért újraírta a dedukció-fejezetet, és immár egyértelműen az értelemre helyezte a hangsúlyt. Ekkor a szintézisek sorozatát már nem egy titokzatos, nehezen lokalizálható, gyakorlatilag definiálhatatlan, harmadik képesség vezeti, hanem az értelem határozza meg. A képzelet és az érzékiség alá vannak vetve az értelem kategoriális formáinak.

3. Kant tulajdonképpen attól riadt vissza, hogy a megalapozásra tett kísérlete szakadékhhoz vezetett. A dedukció-fejezet a transzcendentális alapvetés középpontja és lelke. Ha a dedukcióban arra a belátásra jutunk, hogy minden transzcendentális tevékenység végső soron a produktív képzelőerőn nyugszik, akkor az alap nem szilárd alapnak, hanem szakadéknak, résnek, törésnek, vagyis alaptalanságnak bizonyul, hiszen a produktív képzelőerő valamiféle képlékenységet, mozgékonytságot, végső soron meghatározatlanságot jelent. Hogyan lehetne szilárd alap egy olyan képesség, amelyben semmi szilárd és meghatározott nincs? Kant belepillantott ebbe a mélységbe, de a feltáruló szakadékot nyomban betemette.

4. Kant elbizonytalanodására egy további indíték lehet az is, hogy a képzelőerő alapképességként való értelmezése, vagyis minden ismeret visszavezetése valamiféle „képzetre” az egész transzcendentális-kritikai vállalkozást túlságosan közel viszi egy szélsőséges idealizmushoz. Ha minden képességünk alapjában a képzelet produktív működése áll, akkor nem vagyunk messze attól, hogy a valóságot pusztá képzeletnek, kivetítésnek, álomnak minősítsük. Heidegger egy helyen világosan megfogalmazza ezt a kételyt: „Nem fokozunk-e le minden ismeretet pusztá képzeletté azzal, hogy a

képzelőerőre vezetjük vissza a véges lény megismerőképességeit? Nem oldódik-e föl így látszattá az ember lényege?”¹¹

Ez az utolsó mozzanat kulcsfontosságú az egész Kant-értelmezés szempontjából. A produktivitás helyes felfogása döntő mind Heidegger Kant-értelmezése, mind a fundamentálonológia alap-gondolatának megértéséhez.

4. *A transzcendentális képzelőerő az eredendő idő.* A transzcendentális képzelőerőnek a középpontba állítása tehát azzal a veszéllyel jár, hogy „minden ismeret pusztá képzeletté fokozódik le”. Ez egy olyan csapda, amit nem minden önmagát radikálisnak tartó „kantianizmus” vagy Kant-elemzés tud elkerülni. Talán ezért hangsúlyozza Heidegger, hogy a transzcendentális képzelőerő ezen interpretációja „a német idealizmus kérdésföltevéseivel mintegy ellentétes irányban halad”.¹² Mi lehet ennek a lábjegyzetbe szorított, de annál jelentőségteljesebb megjegyzésnek az értelme? A Fichte, Schelling és Jacobi törekvéseire tett utalás értelme abban ragadható meg, hogy alapképességnek vették ugyan a produktív képzelőerőt, ám nem a helyes értelemben, mivel elsősorban a művészi teremtetőerővel, valamint a nem érzéki szemlélettel állították párhuzamba. Így csempésztek vissza a transzcendentális filozófiába olyan képtelenségeket, mint például az intellektuális szemlélet. Ha a produktív képzelőerőt az intellektuális szemlélettel rokon értelemben használjuk, bármilyen megszorításokkal, akkor Heidegger szerint a kanti alapvetés radikalitásának lényegét, a végességet adjuk fel. Ha az ember véges, akkor nem rendelkezhet intellektuális szemlélettel, hiszen mindenféleképp rá van utalva az érzékiségre. Jogosan merül fel tehát a kérdés: *hogyan lehet egyszerre állítani azt, hogy a szemlélet véges és azt, hogy a képzelőerő mint alapképesség produktív?* Nem csak a Kant-értelmezésnek, de talán Heidegger egész első gondolkodói korszakának is ez az alapkérdése.

A kérdésre adott heideggeri válasz a következő: úgy lehetséges a szemlélet végességét és a produktív képzelőerő alapvető fontosságát egyszerre állítani, hogy a képzelőerőt a sematizmus működésé-

¹¹ HEIDEGGER 2000, 176.

¹² HEIDEGGER 2000, 175.

vel, végső soron pedig az idővel hozzuk összefüggésbe. Heidegger egy tömör tételben fejezi ki ezt az összefüggést: „a transzcendentális képzelőerő az eredendő idő”.¹³ Ezt a tételt kell értelmeznünk a továbbiakban.

A transzcendentálfilozófiai hagyománynak Kanttól kezdődően az az egyik vezérlő gondolata, hogy az elmeműködés szintézisek sokféleségét és egymásra épülését jelenti, és a szintézisek közül a legalapvetőbb az idői szintézis. Kant szerint minden szintézis végső soron az idő szukcesszív szintézisére épül. Ez a gondolatmenet a következő két pilléren nyugszik: 1. minden képzetet kísér az „én gondolom” képze, vagyis minden szintézis az appercepció eredeti egységére épül, ám emellett egy önaffekciót is jelent. Az, ami az „én gondolom” számára az elgondolt, egyszersmind afficiál is engem. Az önaffekció pedig a szukcesszió szintézisét feltételezi. 2. Minden szemlélet végső soron egy külső, érzéki behatásra épül. A szimultaneitásban meglévő külső, például valamilyen térbeli adottság, azonban csak az elemek soraként adódhat, a szimultán elemek sorozatán való végighaladás pedig a szukcesszió szintézisére épül. Logikai és architektonikai érvek határozzák meg, hogy a külső szemlélet formájával, a térrel szemben Kant egyértelműen a belső szemlélet formáját, az időt tartja alapvetőbbnek.

A döntő azonban Kantnál nem a szukcesszió szintézisének előnyben részesítése, hanem a tiszta értelmi kategóriák sémáinak időformákként való meghatározása. Ez az, ami Heidegger nézőpontjából Kant igazi nagy felfedezése. Vagyis az, hogy idősémák teszik lehetővé érzékiség és értelem egymáshoz illeszkedését.

A transzcendentális filozófián, Kanttól Husserlig, vörös fonálként húzódik végig az a motívum, hogy az idő a transzcendentális működés alapzata. Ezt a belátást mélyíti el Heidegger és fogalmazza meg a következő kijelentésekben gondolatmenetének lényegét: „a tiszta fogalmak a transzcendentális képzelőerő szintézisének közvetítése révén lényegszerűen a tiszta szemléletre (az időre) vonatkoznak és megfordítva. [...] De tiszta szemléletként az idő olyan, ami minden tapasztalatot megelőzően megteremt valamilyen látványt. Az ilyen tiszta szemléletben adódó tiszta látványt (Kant számára a most-

¹³ HEIDEGGER 2000, 231.

sor tiszta egymásrakövetkezését) ezért tiszta képnek kell neveznünk.¹⁴ Az „idő, mint tiszta kép” gondolata nem Heidegger találmanya, hanem Kant alkalmazza ezt a kifejezést a sematizmus-fejezet egyik döntő helyén: „az érzékek minden tárgyának tiszta képe az idő”.¹⁵ Ahhoz, hogy ezt megértsük, be kell látnunk, hogy az idő nem csak pusztán szemléleti forma, nem csak üres és artikulálatlan edénye az érzéki affekciók beáradásának. Az idő úgy a szemlélet formája, hogy valóban *forma*, vagyis rendelkezik egy sajátos artikulációval, ezért lehet sémaként is elgondolni. Nem csak egy meghatározatlan szemléleti forma, amit az értelmi formákkal való szembeállításból értünk meg, hanem önmagában meghatározott, és ez a meghatározottsága egy bizonyos „kép”-szerűséget biztosít neki. A képszerűség itt „tiszta képet” jelent, és nem véletlen, hogy ezen a ponton Kant nagyon szűkszavúvá válik. Talán egyetlen más szöveg sem található az életműben, ahol ennyire tömör lenne és ennyire definíciószerű. Rendkívül nehéz, sőt bizonyos értelemben lehetetlen ugyanis megmondani, hogy mi a képszerű, vagyis mi a sematizáló az időben.

A tiszta értelem kategóriáinak sémái transzcendentális időmeghatározások. Ezek a sémák pedig a következők: az idősor, az idő tartalma, az időbeli rend és az idő összessége. Ezek az idő tiszta képei a kanti definíció szerint. Kant azonban a kategóriák meghatározásánál a logika vezérfonalát követte, s mivel az idősémák kidolgozásánál a kategóriatáblázat alapján járt el, ezért nem csoda, ha kissé zavarban vagyunk a transzcendentális időmeghatározások eme négyes listájától. Ezt a zavart azonban Heidegger megpróbálja eloszlatni avval, hogy kijelenti: Kant ezeket a transzcendentális időmeghatározásokat a kategóriák táblázatának befolyása alatt, végső soron architektonikai megfontolások alapján adta meg. Ha nem is fogadjuk el többé a kanti kategóriatáblázatot sem az ontológia, sem a megismerés vonatkozásában, ettől még a transzcendentális sémák, mint tiszta időmeghatározások gondolata megőrzi erejét. Sőt, kiszabadítva a kanti kategóriák fogságából, és az idő szisztematikus analízise felől megközelítve, ez a gondolat a fundamentálonológia alapjaként szolgálhat.

¹⁴ HEIDEGGER 2000, 137.

¹⁵ KANT 2004, B/182, 178.

Annak a tételnek a vizsgálatára vállalkoztunk, ami szerint a transzcendentális képzelőerő maga az eredendő idő. Láttuk, hogy az időben milyen értelemben lehet felfedezni, mint lényegi jellemzőt, valamifajta tiszta és előzetes megképzést. Most lássuk ennek a fordítottját: hogyan utal a képzelőerő működése az időre, illetve az időszintézis bizonyos alapformáira? Kant felosztásában a képzelőerő produktivitásának van egy érzékiségre ráutalt és van egy tiszta válfaja. Ez utóbbi az érdekes: hogyan lehetséges a képzelőerő egy olyan működéséről beszélni, ami teremtő, ám semmilyen módon nincs ráutalva az érzékiségben már adott előzetes tapasztalatra? Ez a fajta produktív megképzés csak tiszta képként, tiszta kivetülésként, tiszta, előzetes horizontként gondolható el.

Heidegger először egyszerűen megállapítja a keresett összefüggést: „A transzcendentális sematizmusban [...] a képzelőerő eredendően ábrázoló az idő tiszta képében.”¹⁶ Ugyanakkor nem megy bele abba a csapdába, hogy naivan hagyja magát vezetni Kant tekintélye által. Ténylegesen megpróbálja felderíteni a kapcsolatot képzelőerő és idő között. Ennek az útja az első kiadás dedukció-fejezetének értelmezése: az apprehenzió, reprodukció, rekogníció szintézise Heidegger szerint nem csak az érzéki tapasztalás alulról induló lépéseinek bemutatása, hanem egyszersmind az eredendő idődimenziók megképzése is. Az apprehenzióknak lényegi vonatkozása van a jelenre, a reprodukciónak a múltra, a rekogníciónak pedig a jövőre. A szintéziseknek azonban nem általában van vonatkozásuk az idő dimenzióira, hanem csakis mint tiszta szintéziseknek. Ezt legvilágosabban a rekogníció szintézisével kapcsolatban látjuk: „Ám ha ez a tiszta szintézis újra felismer, akkor ez egyszersmind azt is jelenti: nem valamilyen létezőt derít fel, melyet mint ugyanazt tartalmaz maga elé, hanem egyáltalán az előretarthatóság horizontját fürkészi ki. Az általa végzett földerítés mint tiszta földerítés ennek az előreszerűnek, vagyis a jövőnek az eredendő megképzése.”¹⁷ A három szintézis kétségtelenül tartalmaz utalásokat az időre, hiszen felfoghatók a következő egyszerű séma szerint: 1) az adott befogadása, apprehenziója a jelenben, 2) a már elmúlt jelenben adott

¹⁶ HEIDEGGER 2000, 169.

¹⁷ HEIDEGGER 2000, 231.

visszatartása, reprodukciója, 3) e szinoptikus egység számára egy fogalom megelőlegezése, amit a jövő felismerése meg fog erősíteni. Szeretném azonban hangsúlyozni, hogy ezeknek a kétségtelesen idői karaktert viselő mozzanatoknak nem csak idői értelmezése lehetséges. Ebben a három szintézisben például a tér ugyanúgy megnyílik, mint az idő. A nyelv ugyanúgy megnyílik, mint a tér, és még folytathatnánk. Kantnál az idő alapvető szerepének hangsúlyozása részben architektonikai okokkal, részben egy mély sejtéssel magyarázható. Heideggernél azonban tudatos döntésről van szó, ami minden filozófiai erőfeszítését áthatja.

Ezzel kapcsolatos elbizonytalanodásáról árulkodik az a bejegyzés, amit Kant-könyve saját példányának margójára írt már jóval a fordulat után. A mondat, amelyhez a bejegyzés kapcsolódik, így hangzik: „a létmegértésnek az emberben rejlő ittlét végessége miatt az időre kell kivetülnie.”¹⁸ A megjegyzés pedig a következő: „Hogyan foglaltatik ebben a térkérdés? Az itt-lét térbelisége.”¹⁹

5. *A transzcendencia története valamifajta sematizmus.* Heidegger szerint a Dasein alapjellemzője a létezőhöz és önmagához való viszonyulás, vagyis az egzisztencia. Az egzisztencia azonban egyfelől végeséget jelent, másfelől létmegértést. Mindaz, ami feltárul számunkra és megismerhetővé, használhatóvá, fogyaszthatóvá válik, egy véges szemlélet számára tárul fel. Ez a véges szemlélet pedig már előzetesen megérti valamilyen módon a számára feltárulkozót, hiszen egyébként nem is tudna viszonyulni a létezőkhöz. A végesség és az előzetes létmegértés egyaránt egy mélyebb szervezetre, az időiségre utal a Daseinban. Heidegger alapgondolata szerint a létmegértés és a létezőhöz való viszonyulás csak az időiség alapján lehetséges. Mit jelent azonban ez az önmagában meglehetősen száraz és absztrakt tétel? Azt, hogy minden, ami az ember életében történik (önmagához viszonyulás, létezőhöz viszonyulás stb.), az szükségképpen az időben történik? E a gondolat igaz, ám teljességgel semmitmondó. Heidegger nem ezt érti az időiség alapvető jellegén.

¹⁸ HEIDEGGER 2000, 295.

¹⁹ Uo.

Azt, hogy az idő a végesség és a létmegértés alapja, tulajdonképpen csak a sematizmus egy elmélyített változataként érthetjük meg. Nem a közönséges értelem józan belátásáról, a „minden az időbe esik és minden az időben zajlik” lapos bölcsességéről van szó. Heidegger nem a tapasztalat külső feltételei között mutatja fel az időiséget, hanem a tapasztalat legbenső szerkezeteként. „De ha a sematizmus a véges megismerés lényegéhez tartozik – írja –, és ha a végesség központi elemét a transzcendencia adja, akkor a transzcendencia történéseinek, a legbenső lényege szerint, valamifajta sematizmusnak kell lennie.”²⁰ Az időiség annyiban a létmegértés alapja, amennyiben valamifajta sematizmusnak, nem külső szemléleti formának, hanem a véges tapasztalatot minden ízében átható szerkezetnek kell lennie.

Ezt a gondolatot – fogalmazhatnánk úgy is, hogy a heideggeri sematizmus-felfogást – egy különös fogalom köré lehet szervezni, ez pedig nem más, mint az *Entwurf*. Az *Entwurf* nehezen lefordítható fogalom, egyszerre jelent tervet, tervezetet, kivetülést, kivetést stb. Alapvetően nem más, mint transzcendentális séma, vagyis transzcendentális időmeghatározás. „Abban rejlik a fundamentálonológiai konstrukció kitüntetett volta, hogy az valami olyannak ássa ki a belső lehetőségét, ami épp a legismertebbként ural minden Daseint, ám ugyanakkor meghatározatlan, s ráadásul túlságosan is magától értetődő.”²¹ Az *Entwurf* az a legalapvetőbb transzcendentális kivetülés, előrajzolás, előzetes tárgyi horizont, ami minden lehetséges tapasztalatot mint tapasztalatot, tehát véges létezőhöz viszonyulást, mint olyant lehetővé tesz. Az *Entwurf*-ot azonban tényleg nehéz másként érteni mint transzcendentális sémát, helyesebben időmeghatározást. Talán túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az *Entwurf* ugyanazt a szerepet tölti be Heidegger fundamentálonológiájában, mint a sematizmus Kant transzcendentális filozófiájában, sőt, ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy Heidegger bizonyos gondolatait ezért Kant felől érthetjük meg a legjobban.

A transzcendencia – ahogy azt Heidegger többször kijelenti – a Dasein alapjellegzetessége: jelenti az időiséget, vagyis azt, hogy ele-

²⁰ HEIDEGGER 2000, 135.

²¹ HEIDEGGER 2000, 284.

ve idői eksztázisokban valósul meg a létezésünk, az intencionalitást, azt, hogy eleve már a tárgyaknál vagyunk, a világra nyitottságot, azt, hogy eleve nem egyes létezők, hanem az egész nyílik meg a számunkra, és még sorolhatnánk. A transzcendencia fogalma az összefoglaló elnevezés arra a sajátos ontológiai meghatározottságra, ami a Daseint jellemzi. Innét tekintve pedig valóban rendkívüli jelentőségűvé válik az a tétel, hogy „a transzcendencia történéseinek valamifajta sematizmusnak kell lennie”.

A kanti sematizmus fundamentálonológiai értelmezése

Lássuk ezek után, miként értelmezi Heidegger konkrétan a kanti sematizmust. A séma szerepét és egyáltalában a sematizmus működését nem csupasztítja le egy funkcionális, közvetítő szereppé. A sematizmus a közös gyökér, a produktív képzelőerő megnyilvánulása. De mit jelent pontosan Heidegger szerint az, hogy *vannak* alapvető, transzcendentális sémák, minden tapasztalatot megelőzően? Először is azt, hogy ezek előrajzolnak valamiféle tárgyi „látvány-lehetőséget”. A tárgyiség előzetes horizontja azonban veszélyesen sokértelmű fogalom. Az előrajzolás semmiképpen sem jelenti valamiféle létező dolog mintaként való érvényesítését, nem egy meg-lévő minta, vagyis előzetes példány alapján ismerjük fel a többi lehetséges létezőt. Másfelől nem is egy előttünk lebegő képként írhatjuk le a sémát, noha a produktív képzelőerő által végrehajtott „előrajzolásról” van szó. A tárgyiség előzetes horizontja nem egy konkrét kép képzeletben történő felvázolása, és a tapasztalás természetesen nem egy ilyen képhez való igazodás. A tárgyiség előzetes horizontja egy olyan séma, ami alapján egyáltalán tárgyakat, mint tőlünk különböző, önmagukban azonos, az időben megmaradó létezőket meg tudunk pillantani és fel tudunk fogni. „A teljes transzcendenciastruktúra lényegi egysége [...] abban rejlik, hogy az odaforduló szembenállni engedés, mint olyan, megképzí az egyáltalán vett tárgyiség horizontját. [...] A transzcendencia önmagában véve eksztatikus-horizontális.”²²

²² HEIDEGGER 2000, 155–156.

Mint majdnem minden esetben a filozófia történetében, egy új gondolat középponti fogalmát könnyebb negatívan jellemezni. Könnyebb megmondani, hogy mi *nem* a fogalom, hogy mivel *nem* szabad összekeverni, mint azt, hogy pontosan mi a saját, pozitív értelme szerint. Heidegger a ház tapasztalatát elemzi, és ebben a tapasztalatban próbálja megmutatni a séma működését. A séma valami olyasmi, „ami szabályozza és előrajzolja, hogyan kell kinéznie egyáltalán valaminek ahhoz, hogy házként a megfelelő látványt tudja nyújtani. A szabályoknak ez az előrajzolása nem jegyzéket nyújt abban az értelemben, hogy pusztán felsorolná azokat az 'ismertetőjegyeket', melyek egy házhoz előtálálhatók, hanem 'kijelöli' annak az egészét, hogy miféle valamit értünk olyasmin, hogy 'ház'.²³ Később pedig a következő hangzik el: „egy jelenlevőnek – például ennek a háznak – már a közvetlen észlelésében szükségképpen benne rejlik a sematizáló előrepillantás olyasvalamire, hogy ház általában véve, mely előre-állításból [Vor-stellung] egyedül mutatkozhat meg házként a velünk szembekerülő.”²⁴ A sematikus előrajzolás tehát megadja a „ház” lehetséges tárgyi horizontját. Ennek a sémának az alapján tudunk egyáltalán érzéki benyomás-együtteseket „ház”-ként felismerni és azonosítani. Ugyanez alapján tudunk házakat a képzeletben is megrajzolni, vagyis házakról fantáziálni. A fantáziánkban felbukkanó sokfélét a ház sémája vezeti és tartja együtt, és teszi ezáltal láthatóvá egy ház fantáziaképét.

Ezek lényeges és fontos belátások a séma működésével kapcsolatban, de még mindig nem hatoltak előre a legalapvetőbb szintig. A transzcendentális sémák pozitív értelme ugyanis még nehezebben megragadható, mint az empirikus sémáké. Működésük még rejtélyesebb és még könnyebb egy rosszul megválasztott példával, egy helytelen analógiával, vagyis egy hibás értelmezéssel elvéteni őket. Különösen az teszi szinte lehetetlenné a fogalmi megragadásukat, hogy még kevésbé képszerűek, mint az empirikus fogalmak sémái. A ház sémája ugyan nem ismertetőjegyek halmazát jelenti, hanem egy szabály előrajzolását, mégis van benne valami elementárisan képszerű vonatkozás egy lehetséges ház kinézetére.

²³ HEIDEGGER 2000, 128.

²⁴ HEIDEGGER 2000, 135.

A transzcendentális séma is egy szabály előrajzolását jelenti, ám ez a szabály sokkal általánosabb, mint a „ház” esetében. A transzcendentális séma például azt rajzolja elő, hogy mit érthetünk egyáltalán olyasmi alatt, hogy létező, önmagával azonos, fogalmilag felismerhető. Vagyis, hogy mi lehet egyáltalán *tárgy* a tapasztalat számára. Ezt fejezi ki Kant a szintetikus ítéletek legfelsőbb alaptételével: „a tapasztalat lehetőségének feltételei egyszersmind a tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének feltételei is.” Heideggeri kifejezésekkel ez az egyáltalában vett tárgyiség horizontjának megképzése. A transzcendentális séma a tapasztalatban előforduló lehetséges tárgyiságok előzetesen „megképző ismerete”.

Itt persze óvatosságnak kell lenni mind a „tárgy”, mind az „ismeret” kifejezéssel. Nem egyszerűen lehetséges tárgyakat rajzol előre a transzcendentális séma (állatokat, embereket, használati eszközöket), hanem olyan szintetikus szerkezeteket, szabályokat, amelyek egyáltalán érthetővé teszik, hogy számunkra, véges szemlélettel rendelkező lények számára a tapasztalatban feltáruló „fenomének” *a tárgyi létezés alakját öltik*. Emögött az állítás mögött az a rejtett feltevés húzódik meg, hogy ezek a fenomének lehetnének másmielienek is egy másfajta szemlélet számára (például eseményszerűek, vagy pillanatnyiak, vagy szeriálisan változók, vagy csupán jelek, esetleg érzéki benyomások stb.), Heidegger állítása éppen azért nagyszabású és egyszersmind éppen azért súrolja a „homályosság” határát, mert olyasmire irányítja a kérdést, ami a legalapvetőbb a tapasztalatban. Azt, hogy tárgyakat látunk a térben és ezek a tárgyak megmaradnak az időben, viszonyulnak egymáshoz stb., azt nem tapasztaljuk, hanem ez minden tapasztalás alapja. Hiszen mi egyértelműbb annál, mint hogy a világunkat benépesítik a dolgok, az élő és élettelen dolgok, s hogy ezek valamilyen módon elvannak választva egymástól, s elválasztottságuk alapja a különálló és időben valameddig tartó létezés? Ez az, amiből mindenki kiindul. Hogy lehet ezt mégis megkérdőjelezni? Heidegger kétségtelen érdeme az a bátorság, hogy a világban való létezésünk legalapvetőbb pillérei is „kikérdezhető” eredetük felől. Hogy a filozófiának nem kell megállnia sem a hagyomány tekintélye, sem a hétköznapi értelem józansága miatt. S ebből a nagyon távolra merészkedő, szinte már nem is emberi nézőpontból talán rálátást nyerünk a lé-

tezés szerkezetére, hiszen a legrejtettebb, legkevesbé látható törvonalak is valamiként felsejlenek.

Mindazonáltal úgy tűnik, hogy Heidegger valójában a kanti víziót mélyíti el. Azt a víziót, amely a szintetikus ítéletek legfőbb tételében és a transzcendentális sematizmusban el merete gondolni, hogy a természet, úgy, ahogy a legjózanabb elme számára megjelenik, ennek az elmének a szabályalkotó tevékenysége révén válik azzá, ami, vagyis törvények által szervezett, látható, észlelhető természeti világgá. Kant azonban – Heidegger felől nézve – ennek a vízióknak nem merete kitapogatni a határait. Kant szempontjából ez nem a szükséges bátorság hiánya volt, hanem a kritizmus alapmeggyőződése arra vonatkozóan, hogy a véges emberi ész nem léphet túl a számára lehetséges szemlélet határain.

Kant nyilvánvalóan elbizonytalanodott attól, hogy a transzcendentális vizsgálódás esetleg túlságosan közel kerül egy olyan idealizmushoz, amely tagadja a dolgok valóságos létét és mindent az elme kivetülésének lát. Heidegger ezen a ponton igyekszik kiigazítani Kantot, olyan értelemben, hogy megpróbálja elgondolni azt, ami Kantnál még elgondolatlan maradt. Kérdés azonban, hogy az Entwurf, a tárgyiség előzetes horizontjának fogalmával nem teremtik-e szükségyszerűen azt a létezőt, ami azután az utunkba kerül, és valamilyen tárgyként ismerjük fel? „Ha az ontológiai megismerés sémamegképző, akkor ez így önmagából szerzi (képz) meg a tiszta látványt (képet). [...] akkor vajon a 'teremtő' jelleg segítségével nem zúztuk-e szét a transzcendencia végességét?”²⁵ Vagyis nem csempészük-e vissza a véges megismerés legbelsejébe azokat a jegyeket, amelyek csak egy végtelen, teremtő szemléletre lehetnek igazak? Ezek valóságos veszélyek, különösen ha a német idealizmus spekulatív elhajlásaira gondolunk az intellektuális szemlélet címszava alatt.

Ebbe a csapdába nem szabad beleesnie a fenomenológusnak. Heidegger ezért a következő választ adja: „Valami létező válik-e hát 'ismertté' ebben a 'teremtő' ontológiai megismerésben, azaz ilyenként megteremtetté? Egyáltalán nem. Az ontológiai megismerés nem csak hogy nem teremt létezőt, hanem egyáltalán nem

²⁵ HEIDEGGER 2000, 157.

²⁶ HEIDEGGER 2000, 157.

is vo-natozik tematikusan és közvetlenül a létezőre.”²⁶ Ez a nem tematikusvonatkozás pedig ugyancsak egy kanti fogalom átértelmezésével nyeri el a magyarázatát. Az ontológiai szintézisben feltároló előzetes, tiszta tárgyi horizont az, amit Kant a transzcendentális tárgy = X fogalmával igyekezett megragadni. Ebben az értelmezésben az X nem a magánvaló értelmében szerepel, vagyis nem ismeretelméleti jelentősége van, hanem funkcionális. Nem más ugyanis, mint a séma korrelátuma. A transzcendentális séma korrelátuma egy önmagában meghatározatlan tárgyiség, egy pusztá tárgyi horizont. Ezt „teremti” a produktív képzelőerő, de semmiképpen sem létező valamiket. Nem teremt létezést, sőt, rá van utalva a létező „bejelentkezésére”, vagyis arra, hogy valami afficiálja. A produktív képzelőerő tehát csakis úgy lehet egyfelől teremtő, másfelől a megismerés két törzsének közös gyökere, ha teremtő tevékenységét egy tárgyi horizont, egy üres váz, pusztá transzcendentális tárgy = X teremtéseként gondoljuk el. Nem képet teremt, és különösen nem létező dolgot. Vagyis – heideggeri terminusokkal – nem ontikus teremtről van szó. Ontológiai ez a teremtés, amennyiben nem ontikus létezést, hanem a létezés lehetséges formáinak ontológiai feltételeit teremti meg, azaz vázolja fel előzetesen.

Entwurf

Második lépésben lássuk, hogy Heidegger miként érti a kanti sematizmusértelmezés alapján azt, amit Entwurf-nak nevez. Ehhez a transzcendentális tárgy = X fogalma jó vezérfonalat ad, mert Kant ezt nyilvánvalóan más értelemben használja, és ki is hagyja a második kiadás dedukció-fejezetéből, Heideggernél azonban fontos szerepet játszik, valószínűleg azért, mert a transzcendentális tárgy = X fogalma áll legközelebb a nyitott, tárgyi horizont fogalmához. „Az X ‘általában vett tárgy’”. Ez nem azt jelenti, hogy általános, meghatározatlan, szembenálló tárgy. Ellenkezőleg, ez a kifejezés jelenti azt, ami minden lehetséges tárgyon, mint szemben-

²⁷ HEIDEGGER 2000, 160.

állón való előzetes átugrást, azaz egy szembenállás horizontját előzetesen megalkotja.”²⁷ Ezt a horizontot a következő jegyekkel jellemzi Heidegger: 1) valamiféle semmi, hiszen nem lehet egyetlen tematikusan megragadott létezővel azonos; 2) csak korrelátumként szolgál, vagyis tiszta horizont, a lehetőségek tiszta játéktere, ami ugyan realizálódik a valóságos tapasztalatban, és a benne, illetve általa megjelenő a megismerés valóságos korrelátumává válik, ám ettől nem veszíti el tiszta korrelátum jellegét; 3) ontológiai megismerés vonatkozik rá, olyan megismerés, amely nem azonos a létező megragadásával, ám mégis sajátos igazsággal rendelkezik.

„Az ontológiai megismerés ‘képzi meg’ [bildet] a transzcendenciát, s e megképzés nem más, mint annak a horizontnak a nyitottan hagyása, melyben a létező léte előzetesen megpillanthatóvá válik. Ám ha az igazság ezt jelenti: ... el nem rejtettsége [Unverborgenheit von ...], akkor a transzcendencia az eredendő igazság. Magának az igazságnak azonban a lét föltártságára és a létező láthatóságára kell kettéágaznia.”²⁸ Ebből az utolsó, az igazságra vonatkozó és némiképp rejtélyes megjegyzésből válik érthetővé Heidegger viszonyulása a kanti szemantizmus gondolatához, illetve ennek alapszerkezetéhez. Az igazság egyik fogalma a létező láthatósága [Offenbarkeit von Seiendem]: ez az ontikus igazságfogalom azt jelenti, hogy a megnyilvánult, konkrét létezőre érvényes az igazság hagyományos, korrespondanciaelmélete. Az igazság másik fogalma, a lét föltártsága [Enthülltheit von Sein] olyan előzetes megnyílást jelent, ami nem az egyes létező igazságára, ismertségére, megjelenésére vonatkozik, hanem arra, amit a tárgyiség előzetes horizontjaként ragadhatunk meg.

Az egész kanti kritizmus összesűrűsödik ebben a mélyértelmű mondatban: a természetkutatók „megértették, hogy az ész csak azt látja be, amit maga hoz létre, a saját terve szerint [dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwürfe hervorbringt]”.²⁹ A transzcendentális filozófia alapvető feltevése tehát az általában vett természet előzetesen felvázolt terveként foglалható össze. Ez az előzetesen felvázolt terv alakul át Heideggernél a „létező előzetes léttervévé”, vagyis előzetes létmegértéssé. A kanti általában vett

²⁸ HEIDEGGER 2000, 161.

²⁹ KANT 2004, 30, B XIII.

természet előzetesen felvázolt terve – anélkül, hogy ez a gondolat elveszítené főbb struktúrávonalait – így ölti az ontológiai Entwurf, vagyis az előzetes létmegértés formáját.

Ha azt állítom, hogy a *Lét és idő* megjelenését követő években Heidegger gondolkodásának fő törekvései tulajdonképpen a sematizmus átalakításában és elmélyítésében csúcsosodnak ki, akkor nem Heidegger eredetiségét akarom kétségbe vonni, hiszen az nyilvánvaló. Mindössze azt állítom, hogy azt a bonyolult és gyakran nehezen érthető részletekkel telített gondolatkört, amit fundamentális ontológiának nevezünk, jobban meg tudjuk érteni a kanti sematizmusprobléma felől, vagyis sok, látszólag homályos részlet egy csapásra világosabb lesz. Sőt, a kanti sematizmusprobléma felől értelmezett Heidegger újra elevenné tehető a számunkra, s talán elevenebbé, mint ha mondjuk a lét megnyílása, az Ereignis vagy a metafizika meghaladása felől közelítünk hozzá.

Világosan áll előttünk a szerkezet egésze: a Dasein alapvető meghatározottsága a transzcendencia. A valami felé való kimozdulás struktúra mozzanatai: az intencionalitás, a világképzés, az idő eszkázisai. Ezek alapján lehetséges olyasmi, hogy létmegértés, illetve a létezők megértése és a velük való bánás, vagyis az, amit hétköznapi kifejezéssel tapasztalásnak nevezünk. A lehetséges tapasztalás előzetes szerkezete pedig az általában vett tárgyiség horizontja, vagyis az Entwurf. Minden ontikus létmegértés az ontológiai létmegértésen nyugszik. Vagyis minden ontikus Entwurf feltételezi az ontológiai Entwurfot. Kanti terminusokkal: minden empirikus sematizmus feltételezi a tiszta, transzcendentális sematizmust. Például az egyszerű empirikus tapasztalatban működő felismerést a következő mozgás jellemzi: „Előzetes földerítést végez [...] arról, hogy minek kell eleve magával azonosként előre tartatnia ahhoz, hogy az apprehendáló és a reprodukáló szintézis egyáltalán a létező olyan körét találja készen, melyen belül e szintézisek azt, amit odahoznak és amire ráakadnak, mint létezőt legyenek képesek mintegy elhelyezni és befogadni.”³⁰ Az empirikus fogalmi felismerés tehát egy bizonyos séma előkészítő mozgása révén lehetséges. Az apprehenzió és a reprodukció szintézise csak úgy nyúlhat előre, csak úgy ala-

³⁰ HEIDEGGER 2000, 230.

kuhat át a rekogníció szintézisévé, ha a három szintézist egy séma tartja össze: egy előzetes vázlat, tervezet, Entwurf arra vonatkozóan, hogy mi az a dolog lehetősége szerint.

Ezek az ontikus Entwurf-ok azonban mind az ontológiai Entwurf egészének köszönhetik sajátos meghatározottságukat. Hallgassuk Heideggert: „Minden létező létszerkezete, a Dasein létszerkezete pedig kitüntetett értelemben, csak a megértés során lesz hozzáférhető, amennyiben ennek a megértésnek kivetés [Entwurf] jellege van. Mivel a megértés [...] nem a megismerés egy módja csupán, [...] ezért a kivetés [Entwurf], s főképp az ontológiai megragadásban lejátszódó kivetés kifejezett végrehajtásának szükségképpen konstrukciónak kell lennie. Ám a konstrukció nem valaminek a szabadon lebegő, magunknak történő kigondolását jelenti. Épp ellenkezőleg: olyan kivetés, amelyben éppen hogy előzetesen meghatározottnak és biztosítottaknak kell lennie a kivetés előzetes vezetésének és elugrásának.”³¹ Egymásba kapcsolódó tézisek sora olvasható ki ebből a szövegből: 1) Az ontológiai Entwurf uralja a tapasztalatot és tesz egyáltalán valamit tapasztalhatóvá. 2) Az ontológiai Entwurf nem ragadható meg olyan könnyen, mint egy létező dolog fogalmisága. 3) A Dasein létszerkezetét is csak úgy érthetjük meg, hogy megpróbáljuk a tapasztalásban adotról leolvasni a lehetséges adódás struktúrávonalait. Ez a vizsgálódásban a fenomenológiai mozzanat. 4) Ez azonban azért nagyon nehéz, mert a legközelebbit, a leginkább magátólétetődőt kell tematizálnia. Ez pedig éppen a dolog közelségének, alapvető jellegének köszönhetően szinte lehetetlen, de legalábbis nagyon fáradságos és kitartó erőfeszítést kíván.

A létmegértés tehát nem ismeret és megismerés. A létmegértésnek mindig előzetesség szerkezete van, csakúgy, mint a kanti sematizmusnak. A létmegértés a lét előzetes, vagyis tiszta, tapasztalat előtti alapformáinak kivetését jelenti. Ha fáradságos és kitartó erőfeszítéssel kiszakítjuk a feledésből ezt az alapvető szerkezetet, akkor arra az eredményre jutunk Heidegger szerint, hogy az Entwurf tiszta alapformái – csakúgy, mint Kantnál – idői természetűek.

³¹ HEIDEGGER 2000, 283–284. (Módosított fordítás.)

Irodalom

- HEIDEGGER, Martin 1977. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe 25. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 2000. *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.

Sajó Sándor

*A lehetőségfeltételek logikája és a szemlélet közvetlensége: Kant és a fenomenológia*¹

A fenomenológia alapelve a szemléletiség: az *Ideen I*-ben megfogalmazott „princípiumok princípiumá”-nak megfelelően mindennek a szemléletben kell megjelennie ahhoz, hogy igazolást nyerjen. A kanti filozófia (*A tiszta ész kritikája*) ezzel szemben a lehetőségfeltételek kutatása: azt igyekszik felfedni, hogy a tapasztalat lehetőségéhez – márpedig tapasztalat lehetséges, hiszen valóságos, azaz a fenomenológia nyelvén fogalmazva: adott – minek kell fennállnia.²

A két eljárás és vele együtt a két filozófiai alapállás nyilvánvalóan ellentmond egymásnak. Husserl felől nézve a lehetőségfeltételek nem mások, mint következtetés eredményei, a filozófiának pedig éppen ettől kellene megszabadulnia. A feladat az, hogy magukra az adottságokra koncentráljunk, nem pedig az, hogy az adottságoktól azok feltételei felé lépünk tovább. Kanti perspektívából viszont maga a tapasztalat, azaz a „fenomének” leírása nem elegendő, hanem innen tovább kell lépni annak feltételei felé, egészen addig, amíg el nem jutunk a végső lehetőségfeltételhez.

Kant szerint a tapasztalat végső lehetőségfeltétele az öntudat egysége, Husserl számára pedig a tapasztalat végső pontját a transzcendentális szubjektivitás (tiszta tudat, tiszta én) jelenti. Kant esetében a lehetőségfeltételek kutatásának programjával összhangban áll a végső pont ekként történő meghatározása; a kérdés az, vajon Husserlnél is ugyanez-e a helyzet – vagy éppenséggel a sokat bírált „logikai következtetés” módszerét alkalmazza itt?

¹ A kanti és a husserli gondolkodás összevetéséről szóló számos könyvre és tanulmányra az előadás időkereteit figyelembe véve nem térhetek ki, csak egyetlen, nemrégiben megjelent kiváló írást említek meg: SZEGEDI 2007.

² Jelen előadásban *A tiszta ész kritikája* (KANT 2004) vizsgálatára szorítkozom.

Kant válasza a tapasztalat kérdésére

A *tiszta ész kritikája* szerint egységes tapasztalat létezik, a kérdés pedig az, hogyan lehetséges ez. A válasz kidolgozása során Kant a tapasztalat „kettős gyökerének” feltételezéséből indul ki: egyfelől adott az érzéki sokféleség, valamint a tér és az idő mint a szemlélet tiszta formái (a tapasztalat tárgyainak mint jelenségeknek és a tapasztalatnak mint megismerésnek a lehetőségfeltételei), másfelől pedig vannak fogalmaink, melyek elrendezik ezt a sokféleséget. Ha nem hajtanánk végre szintézist a sokféleségen, akkor csak kaotikus érzet-sokféleséggel rendelkeznenk, nem pedig egységes tapasztalattal. A tapasztalat attól lesz egységes, hogy az elme állandóan szintézist végez, összekapcsolja az adott sokféleséget: a szintézis éppen ennek a kapcsolatnak a megteremtése.

A szintézis valójában hármasszintézis. Egyfelől az aprehenzióban összerakom a sokféleséget, azaz keresztülmegyek rajta, másfelől a reprodukcióban megtartom, reprodukálom, emlékszem arra, amit összeraktam, harmadrészt pedig a rekognícióban egy fogalom alatt összefogom a sokféleséget.

Azonban mindez még nem elegendő ahhoz, hogy egységes tapasztalatom legyen a tárgyokról mint jelenségekről. Egy további, legmagasabb feltételnek is fenn kell állnia ahhoz, hogy kapcsolat lehetséges legyen: és ez az öntudat egysége, avagy az appercepció eredeti szintetikus egysége, ami „önmagunk azonosságának eredendő és szükségszerű tudata”.³ Ezen appercepció „számszerű egysége éppúgy a priori alapját képezi minden fogalomnak, mint a tér és az idő sokfélesége az érzéki szemléletnek”.⁴ Kant az öntudat objektív egységének, a szubjektum tárgyalásának kérdését a paralogizmus-fejezetben zárja le, megmutatva, hogy az öntudat nem szubsztancia-tudat, hanem szubjektum-tudat, melytől élesen elválasztandó a személyiség kérdése. Az öntudat egységéről nem tudhatok semmit, hiszen ahhoz, hogy tudhassak, szemléletre lenne szükség, márpedig az nem áll rendelkezésre – ezért *transzcendentális* appercepció ez, nem pedig empirikus.

³ KANT 2004, 675. (A108)

⁴ KANT 2004, 675. (A107)

A kanti módszer tehát az, hogy egyre magasabbra emelkedünk a lehetőségfeltételek sorában, és végül eljutunk a végső ponthoz, melyet már nem lehet meghaladni. Ha kiindulásképpen azt a kérdést tesszük fel, hogy az érzetek feltételezett kaotikus egyvelegéből miként áll elő rendezett, egységes tapasztalat, akkor ennek végső lehetőségfeltételeként az öntudatot találjuk.

Husserl válasza a tapasztalat kérdésére

Mint a bevezetőben említettem, Husserl szerint a tapasztalat megvilágításához mindent a szemléletben kell felmutatni. A szemlélet itt természetesen tág értelemben veendő, ami magában foglalja a „kategoriális szemléletet” is, ami Kant felől nézve *contradictio in adjecto* lenne. A szemlélet princípiummá emelése a logikai levezetéssel, a konstrukcióval, a dedukcióval szemben történik. Noha Husserl szembenállása a logikai levezetéssel eredendően nem a kanti értelemben vett „transzcendentális dedukció” elvetését jelenti, ami a jogosultság kérdésére, a *questio iuri*-ra irányul, a kanti tapasztalatelmélet abban az értelemben mégis logikai, hogy következtetéseken keresztül halad.

Husserl – ha csak életében megjelent műveit vesszük alapul, és eltekintünk a hatalmas terjedelmű kéziratos hagyatéktól – számos helyen említi Kantot. Az *Ideen I*-ben éppen az imént említett kanti gondolatok kapcsán azt írja, hogy „*A tiszta ész kritikája* első kiadásának transzcendentális dedukciója tulajdonképpen már fenomenológiai talajon áll, csak hogy pszichológiaiként érti félre”.⁵ A kései „Krisis-könyvben” viszont kritikusan fogalmaz: azt írja, hogy „nem mitikus, építkezve következtető (*mythisch, konstruktiv schliessende*), hanem teljesen szemléletileg feltáró (*durchaus anschaulich erschließende*)” módszerre lenne szükség, amely „kiindulópontjában éppúgy szemléleti jellegű, mint abban, amit feltár. Erre a módszerre lenne szükség annak ellenére, hogy a kanti fogalommal szemben lényegesen ki kell bővülnie az így felfogott szemléletiség fogalmának, s ha ezzel, új beállítódásban, a szemlélet szokásos értelme veszendőbe megy

⁵ HUSSERL 1976, 118.

is”.⁶ Azt, hogy Husserl mit ért szemléleten, igen jól megvilágíthatjuk a *Karteziánus elmékedések*⁷ kapcsán, ahol Husserl arról beszél, miért nem fogadja el Descartes válaszát arra a kérdésre, hogy miképpen tudok a világról, illetve arról, hogy az „*ego cogito, ego sum*” belátását milyen értelemben fogadhatja el a transzcendentális fenomenológia. Az érv husserli rekonstrukciója szerint Descartes Isten ideájából Isten létezésére következtet, aztán pedig az isteni igazságszeretet közvetítésével arra, hogy – mivel Isten nem csaphat be – mindig, amikor világos és határozott ideával rendelkezünk, az adott *cogito* tárgyának is léteznie kell. Husserl szerint viszont az „*ego cogito*”-t már eleve ki kell bővítenünk még egy taggal, és „*ego cogito cogitatum*”-ként kell elfogadnunk, hiszen minden tudat valaminek a tudata (minden tudat intencionális tudat), ennél fogva felesleges az Isten ideájától a világ létezésének belátásához vezető utat megtennünk, hiszen a világ már magával a *cogitó*val adott.

Ami a tapasztalat végső pontját, azaz a tiszta ént illeti, ennek kapcsán különösen érdekes a *Logikai vizsgálódások*, hiszen itt az első (1900–1901) és a második (1913) kiadás között lényegi változás megy végbe Husserl gondolkodásában. 1913-ra, az *Ideen I*, azaz a transzcendentális fenomenológia alapszövege megjelenésének évére ugyanis belátja, hogy létezik olyan, mint „tiszta én”, amit korábban a név említése nélkül ugyan, de egyértelműen Hume-ra utalva elvetett, aki szerint az én nem más, mint „percepciók nyalábja”, azaz csakis egy empirikus ént fogadhatunk el. A második kiadásban azt olvashatjuk, hogy a szerző többé nem hagyja, hogy „az én-metafizika elfajzásaitól való aggodalma tévedésekhez vezesse az adottak tiszta megragadásában”.⁸

A tiszta én gondolatával egy nagyszabású tematika kerül be a fenomenológiába, mely Husserlt élete végéig foglalkoztatja majd, és amelynek kapcsán a személyes azonosság, a történetben való önkonstitúció, sőt a halhatatlanság kérdése is felmerül. Az életében megjelent szövegek közül a *Karteziánus elmékedések* az, ahol a legösszefogottabb tárgyalását adja a szubjektum témájának. Az én itt mint monász, mint az aktusok pólusa és mint a habitualítások

⁶ HUSSERL 1998, 149–150.

⁷ HUSSERL 2000.

⁸ HUSSERL 1980, 361. lap jegyzete.

szubsztrátuma kerül szóba – és ezzel összekeveredik a személyes én és a tudataktusok pólusának értelmében vett én. A konstitúciót végző én egyben saját konstitutívuma is, azaz saját története szerepet kap meghatározásában. A tiszta én „megtalálása” után Husserl tehát korántsem tartja lezártnak az én kérdését, és számtalan újabb, sokszor egymásnak némileg ellentmondó kísérletet tesz az „én” mibenlétének tisztázására, melyek között egyébként szerepel olyan válasz is, amely éppenséggel kifejezetten egy nem-egológikus filozófia felé mutat.

Csakhogynem éppen az a kérdés merül fel ennek kapcsán, hogy vajon ez szemlélhető-e, tehát megfelel-e a „princípiumok princípiumá”-nak, nem mond-e Husserl ellent önmagának, amikor elfogadja ennek létezését. Valóban felmutatható a szemléletben a „tiszta én”, valóban „adódik”? Nincs-e mégis igaza Hume-nak – akinek álláspontját a *Logikai vizsgálódások* első kiadásában Husserl is elfogadja –, amikor azt mondja, hogy a reflexióban mindig csak valamilyen percepciót találunk, de az ént önmagában sohasem?

Úgy gondolom, hogy a tapasztalat végső pontjánál a „princípiumok princípiuma” megsérül – ám abból, hogy a tiszta én nem jelenik meg a szemléletben, mégsem arra kell következtetnünk, hogy el kell vetnünk. El kell fogadnunk mint olyan egységadó középpontot, amely nélkül nem érthető, hogy mitől egységes a tapasztalat, és a „princípiumok princípiuma” az, amit korlátoznunk kell. Ebben az értelemben a „szemlélet közvetlenségének” elve a „lehetőségfeltételek logikájára” szorul.

Irodalom

- HUSSERL, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I–II.* Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- HUSSERL, Edmund 2000. *Kartezianus elmékedések.* Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- HUSSERL, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* Den Hag: Martinus Nijhoff.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája.* Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- SZEGEDI Nóra 2007. *A magában való dolog fenomenológiája. Egy klasszikus kanti probléma Husserl transzcendentális fenomenológiájának perspektívájából.* Budapest: L'Harmattan.

Komorjai László

*Alak és adat*¹

Tapasztalataink elemzésének két irányból is nekikezdhetünk. Egyrészt közelíthetünk a belőle összeálló végső egész felől, amelyet Kant gyakran természetnek vagy világnak nevez.² Ekkor a jelenségek szabály szerint elrendezett egészének fogalmához jutunk. A tapasztalatainkat mint élményfolyamot a világ fogalma „felülről” határolja.

Másképp megpróbálhatjuk a tapasztalatainkat „alulról” megközelíteni, vagyis azok felől az egységek felől, amelyekből ő maga összeáll. Az élményfolyamnak erre az alsó határára általában az érzetadat, vagy más ezzel rokon fogalom utal a filozófiai írásokban (empirikus sokféleség, hülé, benyomás stb.)

Mindkét fogalom elemzése hasonló nehézségekbe ütközik: a közelebbi vizsgálat során mindkettő kisiklani látszik a kezeink közül. Ezért is nevezhetjük őket „*határfogalmaknak*”. A tapasztalat, a megismerésnek ez a látszólag legszilárdabb, legkonkrétabb alapja, amelyre minden ismeretünk valamilyen formában visszautal, s amelyből minden tudásunk valamiképpen kiindul, maga két megfoghatatlan, semmibevesző végpont közé van felfüggesztve. Sem az alapja, sem az egésze mint totalitás nincs rögzítve. Tapasztalatainkban egy folyamatosan továbbmozduló, továbbalakuló dinamikus egység valósul meg.

A továbbiakban a tapasztalat e két végső vonatkozási pontjának egyikével kapcsolatos néhány kérdésről lesz szó. Az, hogy a tapasztalatok összességének fogalma vagy az ezzel korreláló világfogalom

¹ A tanulmány megírását magában foglaló projekt az Európai Unió támogatásával és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg, a támogatási szerződés száma TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KMR-2010-0003.

² KANT 2004, A 416/B446. Számunkra most a két fogalom közül a jelenségek részegész relációk révén adódó ún. matematikai egésze, vagyis a kanti világfogalom lesz lényeges.

lom *pustán* egy eszme vagy idea, már Kant számára világos volt.³ Egészen másként gondolkodott azonban a tapasztalat alapjaként szolgáló érzetadatokról, vagy az ő szóhasználatában: az empirikus sokféleségről. Gyakran úgy tűnik, hogy még Husserl is, aki a filozófiai hagyományban az elsők között helyezte vizsgálódásainak középpontjába a belső időtudat folyamában áramló érzéki anyaggal kapcsolatos nehézségeket, ebben a kérdésben a legtöbb ponton rabja marad egy empirista színezetű érzetadat-elméletnek.

Az érzetadat fogalmával rokon fogalom legtisztább formában a brit empirizmusban bukkan fel. Ahogyan például Hume megfogalmazza, az „egyszerű észleleteken, benyomásokon és ideákon belül nem találunk különbségeket, ezeket nem tudjuk felbontani. Az összetett észleleteken belül viszont részeket tudunk megkülönböztetni. Jóllehet ez a bizonyos szín, ez a bizonyos íz, ez az illat mind egyesül ebben az almában, mégis könnyen észre vesszük, hogy nem ugyanaz mindegyik, hanem legalábbis képesek vagyunk megkülönböztetni őket”.⁴ Az érzetadat fogalmának első számunkra fontos jellegzetessége tehát egyfajta atomizmus: míg az érzetadat egyszerű, a tapasztalat összetettebb elemei ezekből az egyszerű atomokból tevődnek össze.

A másik meggyőződés, amely közvetlenül összekapcsolódik az előzővel, hogy a tapasztalat ilyen módon felfogott építőelemei között nincs semmilyen lényegi kapcsolat. „Az egyes észleletek, amelyekből szellemünk összetevődik, mind külön létezők, megkülönböztethetőek és elválaszthatóak valamennyi más, velük egyidejű vagy utánuk következő észlelettől”.⁵ Mindaz, ami a „szellemünket” felépítő észleleteket összekapcsolja, ilyen vagy olyan formában ide-

³ Amíg maguk a jelenségek mindenkor „*adva vannak*” a tapasztalatban, addig az ideákat az „ész természete *adja föl*”, mint feladatot. „Mivel az ész tisztán spekulatív használatának célja semmi más, mint hogy az ideát adottá tegye, s mivel, ha csupán közelítünk egy fogalomhoz, ám a gyakorlatban soha nem érhetjük el, úgy maga a fogalom olybá tűnik, mintha teljességgel elhibázott volna, ezért az ilyen fogalomról azt mondják: *csak idea*. Így például azt mondhatnók, hogy az összes jelenséget magában foglaló, abszolút egész *csupán egy idea*, mivel ezt az egészet soha nem tudjuk képszerűen megjeleníteni, tehát bármiféle megoldást nélkülöző *probléma* marad.” (A 327/B384.) Kant azonban azonnal hozzáteszi, hogy mivel ez „az idea ösztönzést ad a tiszta észnek, hogy a valóságban hozza létre azt, ami fogalmaiban rejlik, ezért nem helyes lekicsinylően kijelenteni, hogy a bölcsélet *csupán idea*.” (A 328/B385.)

⁴ HUME 2006, 22.

⁵ HUME 2006, 254.

ális; nem úgy adott, ahogyan maguk az összekapcsolt elemek. Az érzetadatok tanának atomizmusa tehát második lépésben szükségképpen egyfajta *dualizmussal* párosul.

Az elképzelés harmadik mozzanata, amely természetesen ismét nem független az előző kettőtől, azt mondja ki, hogy a részek, mivel belőlük áll az egész, logikailag elsődlegesek az egészhez képest. Rész és egész között egyfajta *hierarchikus kapcsolat* áll fenn.

Negyedszer, ismét részben az előbbi megfigyelésből következően, az egész nincs semmilyen hatással az őt alkotó részek azonosságára. Egy rész az azonosságát megőrizve változatlanul eleme lehet különböző egészeknek. A dualizmusban szereplő szervező elem egy olyan *statikus és passzív* struktúra, amely nem változik azáltal, hogy „feltöltődik elemekkel”, és nem is alakítja azokat.

William James elgondolásának elemei

Első lépésben egy olyan elképzelés elemeit vázolom fel, amely mind a négy előbb említett ponton szembehelyezkedik a klasszikus érzetadat-elmélettel. William James elgondolását anélkül veszem röviden szemügyre, hogy a nézetei alapjául szolgáló gondolatokat is sorra venném. Egyszerűen arra törekszem, hogy felvillantsak egy olyan víziót, amely az előbb felvázolt elképzelés magától értetődőségéhez képest egy újabb, attól eltérő látásmódot alapoz meg.⁶

Először is, ha számot akarunk adni a tudat lényegi folytonosságáról, akkor James szerint a tudatfolyamot alkotó elemeken kívül, amelyeket szubsztantív részeknek hív, figyelembe kell vennünk az előbbiekkal azonos módon adott „transzitiv részeket” is, amelyekben az elemek kapcsolatai adóttak.⁷

Másodszor, különösen James későbbi filozófiájában, amelyet radikális empirizmusnak nevez, a tudatban felmerülő elemek maguk nem egyszerű adatok.⁸ A tudat *tudatállapotok* folytonos folyamata, amelyek az itt releváns szempontból nem hasonlítanak az érzet-

⁶ Ebben James következő két művére támaszkodom: JAMES 2007; és JAMES 2003. James gondolatainak összefoglalásához lásd még GURWITSCH 1964, Part One, Ch. 1–2.

⁷ Lásd pl.: JAMES 2007, 245. A témához lásd még GURWITSCH 1966, 301–332.

⁸ Lásd JAMES 2003, különösen a „Does Consciousness Exist?” c. esszét.

adatokhoz. Ugyan minden tudatállapot az érzetadatokhoz hasonlóan oszthatatlan, ám ez az oszthatatlanság James elképzeléseiben egy sajátos értelmet kap.

Egy tudatállapot ugyanis annak ellenére oszthatatlan, hogy stimulusok sokasága váltja ki. Azonban sem a tudatállapotot kiváltó stimulusok, sem a tudatállapotokon keresztül megjelenő tárgyak tulajdonságait nem vetíthetjük vissza magukba a tudatállapotokba. Az ilyen típusú tévedéseket nevezi James a pszichológus eltévelyedéseinek. A stimulusok sokasága a tudatállapotban egy olyan „fúzióra” lép, amelynek nincsenek részként felfogható elemei.

Másrészt azonban a fúzió révén kialakult tudatállapot mégis egy érzéki *totalitás*: ugyan nem nyerhetünk belőle elemeket valamiféle felosztás vagy darabolás révén, mégis minden, ami a tudatban valaminek az eleme lehet, egy ilyen tudatállapotra utal, abból keletkezik. Minden, amit a tapasztalatainkban valamiképpen elemként fogunk fel, legyen az egyszerű vagy összetett, egy tárgy vagy egy tárgy egy tulajdonsága, egy érzés vagy az, amit érzetadatnak nevezhetnénk, minden, ami objektív, és minden szubjektív is a tudatállapotok neutrális folyamából annak révén keletkezik, hogy a folyam minden differenciáltságot nélkülöző elemeinek egyes „területei” hangsúlyossá válnak, és így „kiemelkednek” a neutrális folyamból. Ezáltal válnak csak részzé; mielőtt hangsúlyossá váltak volna, tulajdonképpen nem nevezhetőek résznek, nincs is önálló létük. Annak mintájára kell ezt értelmeznünk, ahogyan megtehetjük, hogy a geometria megalapozásában nem az egyenes fogalmát határozzuk meg összetettként a pont fogalmára támaszkodva, hanem éppen fordítva, az egyenest alapfogalomként kezelve a pont fogalmát két nem párhuzamos egyenes közös az egyenes egységéből kiemelhető „absztrakt részként” értelmezzük. Ekkor a pont nem abban az értelemben része az egyenesnek, hogy az utóbbi pontokból épülne fel.

James úgy képzei, hogy a kezdetben minden megkülönböztetést nélkülöző érzéki totalitásokból álló tudatfolyamból egyre komplexebb részek különülnek el. Bár maga a megformálatlan folyam gyakorlatilag sohasem jelenik meg a tapasztalatban, valójában mindig ott hömpölyög a belőle differenciálódott alakzatok mögött. James későbbi korszakában már nem pusztán az lesz igaz, hogy

egy-egy tudatállapot nem tartalmaz részként elemeket, hanem az is, hogy maga sem elemként viselkedik a tudatfolyamban. Az egész tudatfolyam hasonló módon viselkedik, hasonló elvek szerint szerveződik, mint azok a tudatállapotok, amelyek belőle kiválnak, és amelyeket az elemeinek tekintünk. A tudatfolyamban minden tudatállapot maga is fúzió révén kapcsolódik a többi tudatállapottal, a tudat egésze maga is egy fúzió révén adott totalitás.

A tudatállapotok tehát totalitások, de nem összességek abban az értelemben, hogy elemként mindent vagy akár bármit is magukba foglalnának; oszthatatlanok, de nem egyszerűek abban az értelemben, hogy belőlük bármiféle összetettebb egységeket lehetne konstruálni. A fúzió egy olyan oszthatatlan totalitást ad, amely nem összetett, de nem is egyszerű. Ennek megfelelően James gondolkodásának nem az a problémája, hogy a tapasztalat miként tevődik össze érzetadatokból, hanem az, hogy a differenciálatlan érzéki totalitások kontinuos folyamából miként különülnek el, miként és miért szakadnak ki „részek”, miként differenciálódnak a tapasztalat különféle elemei.⁹

James tehát először is tagadja a tudatállapotok alapvető dualitását, majd tagadja, hogy a tudatállapotok egyszerű elemekből szerveződnének, sőt egy harmadik lépésben bizonyos értelemben fordít a korábbi sémán: az egyszerűt – vagyis azt, amit részként fogunk fel – próbálja meg az érzéki „totalitásokra” alapozva magyarázni.

Gestalt, tranzitív rész és fúzió

A klasszikus érzetadat-elmélet negyedik vonása azonban érdekes módon, egy sajátos formában megmarad James elképzeléseiben is, és ezért – bármennyire is a *Gestalt*-elmélet egyik előfutárának kell James gondolatait tekintenünk – ezen a ponton a *Gestalt*-pszichológusok éles kritikájával találkozik.¹⁰ A neutrális tapasztalatfolyam, elképzelései szerint, érintetlen marad a belőle differenciálódó adottságoktól, éppen úgy, ahogyan a klasszikus érzetadat-elmé-

⁹ Lásd GURWITSCH 1964, 27.

¹⁰ Lásd uo.

let adatai érintetlenek maradnak azoktól a konstrukcióktól, amelyek belőlük összeállnak. A különbség pusztán abban áll, hogy amíg az érzetadat-elmélet szerint a változatlan elemekből „összerakhatók” a komplex adottságok, addig James szerint a változatlan érzéki totalitásokból, illetve a változatlanul hömpölygő differenciálatlan tudatfolyamból emelkednek ki az érzetadat-elmélet által egyszerűnek nevezett elemek.

Másrészt tisztázatlan marad az elképzelésében a „tranzitív rész” illetve a „fúzió” viszonya. Első pillantásra a két fogalom kizárja egymást. Ha vannak közvetlenül adott „tranzitív részek”, akkor nincs szükség fúzióra, ha viszont az elemek a fúzió révén közvetlenül egy érzéki totalitássá állnak össze, akkor mi lesz a tranzitív elemek szerepe? A probléma megoldása Jamesnél nem is annyira abban áll, hogy más-más elemek kapcsolódnak tranzitív részek, illetve fúzió révén, mint inkább abban, hogy a két fogalom egy gondolatsor két különböző fázisában merül fel. A tudatfolyam folytonosságára vonatkozó megfigyelések első lépésben azt mutatják, hogy az érzéki adotton belüli „szubsztantív elemek” mellett az ezek kapcsolatát biztosító „tranzitív elemek” is adóttak, egy következő lépésben azonban a tudatfolyam minden eleme, legyen az szubsztantív vagy tranzitív, egy még eredendőbb egységre utal, amelyet már a „fúzió” és a „totalitás” fogalmai jellemeznek.

Látni fogjuk, hogy ez a James gondolataiban rejtőzködő kettőség, illetve az ebből származó feszültség különböző formákban felbukkan minden olyan gondolkodónál, akik kapcsolódnak ezekhez a kérdésekhez. A későbbiekben azokat a változatokat fogom megvizsgálni, amelyek Husserl gondolkodásának különböző fázisaiban felbukkantak. Ezek a vizsgálódások maguktól fognak elvezetni egy olyan elképzeléshez, amely már a probléma egy lehetséges megoldását is magában foglalja.

Mindkét probléma a differenciálódás kiindulópontjaként adott érzéki totalitásokkal, illetve az azokból álló differenciálatlan tudatfolyam „víziójával” kapcsolatos. A vízió központi mozzanata egy olyan egész lehetősége, amely megelőzi a részeit. Amennyiben ezt a lehetőséget elfogadjuk, vagyis elvetjük a szenzualizmus utolsónak felsorolt elemét, akkor szükségképpen el kell vetnünk minden korábbi is, hiszen már felsorolásukkor világos volt, hogy minden ké-

sőbbi elem a korábbiak következménye. Ekkor tehát nem lesz értelme azt sem állítani, hogy az egész minden esetben tőle függetlenül adott részekből épül fel, és végső soron azt sem, hogy vannak végső „építőelemek” egyáltalán. Minden azon áll vagy bukik tehát, hogy elfogadhatjuk-e ezt a lehetőséget. Ez a lehetőség az egész szenzualizmus Akhillész-sarkának bizonyul.¹¹

Husserl és a rész-egész probléma korai változata

Könnyű úgy látni Husserl egyes elgondolásait, mint amelyek mögött éppen az olyan elméletekkel – például a *Gestalt*-pszichológiával – való számvetés húzódik meg, amelyek a sokaságok felfogása során az egészet bármilyen értelemben is elsődlegesnek tartják a részekkel szemben. A *Karteziánus elmélkedésekben* Husserl explicit módon hangot is ad ennek az ellenszenvének. Bár mind James elgondolásai, mind a *Gestalt*-pszichológia kifejezetten a szenzualizmus *kritikájából* indul ki, Husserl furcsa módon minden, az előbbi elvre alapozó elképzelést éppen a szenzualizmus egy válfajának tekint. „A szenzualizmus elve magától értetődőnek tekinti, hogy a tudati élet a 'külső' és (kedvező esetben) a 'belső érzékiség' adatainak összetétele, melyben az adatok egységét az alakminőségek biztosítják. S annak érdekében, hogy az 'atomizmus' vádja elkerülhető legyen, egyesek még azt az elméletet is előveszik, mely szerint az érzéki adatokban az alak szükségképpen megalapozó, tehát, hogy az egész önmagában korábbiak tekinthető a résznél. De a radikálisan újrakezdő, leíró tudatelmélet nincs tekintettel ilyen adatokra és azok egészesleges egységeire, hiszen a tudatelmélet számára e fogalmak előítéletek eredményei”.¹²

Érdekes módon a megjegyzés könnyen érthető úgy is, mint amely nem is annyira a *Gestalt*-elméletre vonatkozik – hiszen a *Gestalt*-elmélet nem fogja úgy fel a tudati életet, hogy ott valamiféle adatok

¹¹ A fenomenológiában inkább szokásos az érzetadat-elmélet általam elsőnek kiemelt pontjának kritikájából kiindulni, ahogyan azt pl. Merleau-Ponty is teszi az *Észlelés fenomenológiája* bevezetőjének első fejezetében. Az itt javasolt „stratégia” célravezetőbb, hiszen így egy csapásra elbukhat az elképzelés minden eleme.

¹² HUSSERL 2004, 51.

alakminőségek révén kapcsolódnak össze – hanem sokkal inkább Husserl saját korábbi elképzeléseire.

A problémához kapcsolódó nézetei egészen a *Philosophie der Arithmetik* koráig nyúlnak vissza. A rész-egész probléma egy alesetét, a sokaságok vagy halmazok adottságmódját tanulmányozva Husserl már ebben a korai művében rámutat: sokaságok tapasztalatának érzékelésekor szükséges feltennünk, hogy képesek vagyunk olyan mozzanatokat vagy jegyeket észlelni, amelyek révén közvetlenül egy sajátos egységként ragadjuk meg elemek bizonyos halmazát. Amikor egy birkanyájat, egy madárrajt, egy kutyafalkát vagy egy fasort látunk, akkor nem elemek egymásutáni megragadása révén fogunk fel egy sokaságot, vagyis az elemeket nem ragadjuk meg egyesével, külön-külön, hanem közvetlenül egy bizonyos típusú egésznek vagyunk tudatában. Ezt a közvetlenül érzékelhető jegyet, amely révén egy konfigurációt (rajt, nyájat, rakást, falkát stb.) ragadjuk meg, Husserl „figurális momentumnak”, „kvázi-kvalitatív karakternek” vagy „másodrendű érzéki minőségnek” nevezi.¹³ Elemzése szerint egy sokaság felfogása egy bizonyos típusú szervezett összesség közvetlen egészként való érzékelését feltételezi.¹⁴

Husserl annak állításáig is eljut, hogy a figurális momentum tapasztalata bizonyos értelemben elsődleges a „részek” vagyis az elemek tapasztalatához képest. „Ezek a kvázi-kvalitatív karakterek, amelyek szemben az őket feltételező elemi relációkkal πρότερον πρός ημας lennének, az asszociációk mindenkor alapjául szolgálhatnak. Indirekt módon ezek kezkeskednének a komplex relációk és a nekik alapul szolgáló, relációban álló pontsokaságok létezéséért”.¹⁵

Ahhoz, hogy egy nyájat észleljünk, nem kell az egyes elemeit külön-külön felfognunk. Az elemek a figurális momentumban „összeolvadnak”. „Úgy fogalmazok, hogy ‘összeolvadnak’, amivel éppen azt kívánom hangsúlyozni, hogy az egységes momentumok nem

¹³ HUSSERL 1970. 201. 203–204.

¹⁴ Husserl a *Logische Untersuchungen*ben, amint arra Tengelyi László felhívta a figyelmemet, a kategoriális szemlélet fogalmának bevezetésével némileg változtat a halmazok adottságmódjára vonatkozó nézetein. A figurális momentum sokaságok észlelésével kapcsolatos fogalma azonban, amint majd látni fogjuk, ebben a műben is megmarad, és egy olyan összetettebb fogalomrendszer egy eleme lesz, amelyet itt nem fogok minden részletében tárgyalni.

¹⁵ HUSSERL 1970, 201.

puszta összességet alkotnak. A szemlélet egészében megjelenő kvázi-kvalitatív karaktert mint egyszerűt fogjuk fel, és nem úgy, mint tartalmak és köztük fennálló relációk kollektív összességét”.¹⁶

Amikor viszont a nyáj egy elemét észleljük, ez az elem a nyáj közvetlenül észlelt kvalitatív mozzanatából *utólagosan* emelkedik csak ki, így az alkotóelemek mint különálló egységek tapasztalatát a kvalitatív mozzanat teszi csak lehetővé: „Ám az először egyszerűként felfogott, az utólagos analízis számára sokrétűként jelenik meg. Felleljük a szóban forgó kvázi-kvalitás belső és relációs sajátosságait, és világosan átlátjuk, hogy ezek a kvalitatív karakter *részei*... Ezután már az eredetileg egyszerűt úgy fogjuk fel, mint ami valójában sokrétű, és ennek megfelelően nem úgy, mint ami egy puszta sokféleség. A sokrétűség nem egyszerűen sokféleség, hanem egy a szó legszigorúbb értelmében vett egésszé egyesített részekből álló sokféleség. Semmiféle nehézség nem rejlik tehát abban, hogy a kvázi-kvalitatív mozzanatot mint valami egyszerűként felbukkant, majd azután mégis mint önmagában megálló részek sokaságában adottat kell elemezni”.¹⁷

Husserl számára ekkor még nincs ellentmondás abban, hogy az egységként megjelenő kvázi minőségi mozzanatról egyrészt mint *eleve adott* elemek összeolvadása révén előállóról beszél, másrészt azt hangsúlyozza, hogy az elemek csak *utólag* emelhetőek ki az eredetileg homogén egységként észlelt mozzanatból. A két fogalom – az összeolvadás révén nyert egység és a közvetlenül megragadható kvalitatív karakter – azonban valójában már ekkor is nehezen egyeztethető össze, és ugyanazzal a feszültséggel terhes, mint a jamesi tranzitív rész-fúzió kettőse.

Ennek következtében a *Philosophie der Arithmetik*ban az a tény, hogy elsődlegesen egy szervezett totalitást érzékelünk, amely megragadásához nem kell elemeket explicit módon felfognunk, furcsa módon mégsem jelenti azt, hogy ebben az esetben az egész minden értelemben elsődleges volna a részekhez képest. Husserl itt gyakran úgy beszél, mintha egy ontológiai és egy ismeretelméleti nézőpont *egyszerre* fennálló vagy fenntartható különbségéről lenne csak szó.

¹⁶ HUSSERL 1970, 204.

¹⁷ Uo.

Egyrészt állítja, hogy „minden olyan egység, amelyen belül szemléletileg elkülönített részeket találunk, egy a részek szukcesszív fel fogása révén adódó egész”, és hogy „ugyanakkor minden ilyen esetben jelen vannak bizonyos jellegzetes jegyek is, amelyek a részleges tartalmak ... összeolvadása révén, az érzéki minőségekre jellemző módon közvetlenül észlelhetők...”.¹⁸ Az összeolvadás egyrészt feltetelezi az összeolvadó elemek jelenlétét, másrészt azonban egy olyan mozzanathoz vezet, amely, mint láttuk, elsődleges az elemekhez képest. Ugyanakkor az adott elemek összeolvadása nem lehet valamiféle „tudattalanul” lezajló folyamat, hiszen a fogalom bevezetésével Husserl éppen az ilyen jellegű értelmezések problémáit próbálja megoldani.¹⁹ A dilemmából itt még látszólag nem marad más kiút, mint két különböző szférába száműzni az elemeket és a belőlük összeolvadás révén adódó mozzanatot.

Ahhoz, hogy lássuk, miként vezet ez a *Philosophie der Arithmetik*ban rejtetten maradó feszültség a *Logische Untersuchungen* újabb fogalmi megkülönböztetéseihez, meg kell említeni, hogy Husserl az összeolvadás fogalmát Stumpftól veszi át.²⁰ Ehhez azonban rögtön hozzá kell tenni azt is, hogy ő egészen más jellegű jelenségek elemzése révén jut el ugyanahhoz a fogalomhoz, mint Stumpf. Stumpf, Husserltől eltérően, nem sokaságok elemzésével foglalkozik, hanem a *hang* pszichológiájával. Ennek megfelelően az általa leggyakrabban használt példa a hang és a harmónia példája.

Az eddig elmondottak *mutatis mutandis* működnek a harmónia esetében is: amikor egy akkordot hallunk, vagyis hangoknak egy harmóniában felhangzó egységét, akkor a hallott harmónia nem külön-külön felfogott hangok összessége. Például laikus kísérleti alanyok könnyedén képesek azonosítani egy harmóniát a nélkül, hogy bármely benne „részként” szereplő hangot fel tudnának ismerni. A hangok a harmóniában, ebben az újonnan keletkező érzékelhető egységben is „összeolvadnak”. Ahhoz, hogy felfedezhessük a harmóniában a hangokat, ebben az esetben is egy külön, utólagos erőfeszítésre van szükség, amely esetleg hosszas gyakorlást igényel.

¹⁸ HUSSERL 1970, 202–203.

¹⁹ HUSSERL 1970, 201.

²⁰ HUSSERL 1970, 206.

A fogalomnak ez a stumpfi eredete lehetővé teszi Husserl számára, hogy a jól elkülöníthető elemekből álló sokaságok esetében megfigyelt jelenséget egészen általánosnak tekintse. Ha csak a számfogalom alapjául szolgáló sokaságok esetét tartanánk szem előtt, könnyen azt gondolhatnánk, hogy messze távolodtunk az érzetadatokkal kapcsolatos eredeti kérdéskörtől. Első pillantásra nem világos, mi köze van az érzetadatok tanának az itt tárgyalt sokaságok tapasztalatához. Miért kellene úgy felfognunk, hogy az érzetadatokból, például színekből, alakokból álló tapasztalati egységek úgy tevődnek össze, mint birkákból a nyáj?

Husserl a *Philosophie der Arithmetik*-ben mégis azt gondolja, hogy a sokaságok tapasztalatában szerepet játszó összeolvadás ezeknek az elemeknek az együttesét is jellemzi. Először is von Ehrenfels nyomán²¹ és Stumpfától eltérően ő sem korlátozza a jelenséget időben egyszerre megjelenő tartalmakra. Már von Ehrenfels sem elsősorban a harmónia, hanem a dallam felfogásáról beszél, míg Husserl a *Philosophie der Arithmetik*-ben a térben adott alakzatokról először a változás és a mozgás felfogására általában terjeszti ki nézeteit, majd olyan időbeli „alakzatokra”, amilyen a dallam, végül bármely eddig említett, tehát térbeli vagy időbeli alakzat alkotóelemeinek absztrakt „belső tulajdonságaira is”, amilyen például egy hang esetében az intenzitás és a hangminőség. „Talán nem teljesen alaptalan ezekre ... is a figurális momentum terminust alkalmazni”,²² jegyzi meg.

Láttuk, hogy az összeolvadás problémája rejtett módon a tapasztalat szenzualista, atomisztikus felfogásában gyökerezik, s ezért Husserl is közvetett módon elkötelezi magát e mellett a felfogás mellett: a tapasztalat úgy áll össze összeolvadó elemekből, mint pixelekből egy kép.

²¹ von EHRENFELS 1975.

²² HUSSERL 1970, 208–209.

A Logische Untersuchungen elképzelése

A *Logische Untersuchungen* idejére a kép éppen ezen a ponton változik meg jelentősen. Azoknak az egészeknek a köre, amelyeket a korábbi műben Husserl egységesen az összeolvadás fogalmának segítségével magyarázott, most két jól elkülöníthető osztályra esik szét. Ebben a műben az összeolvadás fogalma már jórészt a Stumpf-fra való utalás alkalmával merül csak fel, és szerepe másodlagos lesz.²³ Az a jelentősen új fogalom azonban, amely itt az előtérbe kerül, első lépésben már csak az érzéki tulajdonságokból, érzetadatokból, például a színből, intenzitásból vagy az alakból összeálló egységre vonatkozik, és ez az egység itt éppen a sokaságok tapasztalatában megjelenő egységgel szembeállítva jelenik meg. Ekkorra tehát differenciálódik és leszűkül azoknak a jelenségeknek a köre, amellyel kapcsolatban a korai műben az összeolvadás fogalma szóba jött.

Valójában azonban nem csupán arról van szó, hogy a korábbi problémakör finomabban differenciálódik. Rejtett módon az egész probléma értelme alakul át. A *Logische Untersuchungen*-ben Husserl a sokaságok felfogásának problémáját a rész-egész, sőt az absztrakt-konkrét még általánosabb problémájának *részeként* vizsgálja,²⁴ és tulajdonképpen ennek köszönhető, hogy a korábban vizsgált kérdés itt egészen más színben jelenik meg. Ez az elmozdulás tehát már önmagában is szemlélteti a tárgyalt problémát, sőt tulajdonképpen – paradox módon – sokkal inkább éppen azt az elvet, amellyel Husserl ezekben a szövegekben viaskodik.

Legáltalánosabb formáját tekintve akár a *Harmadik elmélkedés* egész gondolatmenete rekonstruálható annak a problémának a szemszögéből, hogy megelőzheti-e egy sokaság észlelésekor az egész a részeit, hogy alakíthatja-e ebben az esetben az egész azoknak a részeknek az értelmét, amelyekből ő maga „felépül”. Mint-ha Husserl az egész elmélkedéssel azt állítaná: amikor ez a sokaságokkal kapcsolatban bármilyen értelemben is felmerül, akkor egy ekvivokáció áldozatai vagyunk. Nem különböztetjük meg az egész, illetve a rész két egymástól eltérő fogalmát, és egy jelenséget, amely

²³ HUSSERL 1992, III §.9.

²⁴ HUSSERL 1992, Einleitung, §.1.

az egyik értelemben vett rész-egész viszonytal kapcsolatban fel-
lép, átviszünk a másik értelemben vett viszonyra is.

A részeit megelőző egész zavarba ejtő lehetősége tehát ebben a műben is ott kísért, ám amíg a *Philosophie der Arithmetik*-ben minden típusú rész-egész reláció esetében felsejlik a háttérben, itt lát-
szólag már egy gondosan körülhatárolt területre szorul vissza. A ko-
rábbi kétértelműségben rejlő két külön értelmet Husserl itt meg-
próbálja egymástól elkülöníteni. Az elemzéseket követve ez a siker
azonban végül ismét szertefoszló látszatként fog lelepleződni. A kis
részterületre visszaszorított, és ily módon elszigetelt „kór” végső so-
ron ismét a problémakör egészét fenyegeti.

A) Egymásba hatoló és összeolvadó tartalmak

A legalapvetőbb megkülönböztetés, amelyre Husserl a megfigye-
léseit a *Harmadik vizsgálódásban* építi, önálló, illetve önállótlan tar-
talom vagy rész között húzódik. Az önállótlan rész csak egyéb ré-
szekkel együtt létezhet, és csak így alkothatja az egész részét, míg
az önálló rész nem függ a többitől; azoktól és az egésztől függetle-
nül is létezhet. Egy asztalnak más értelemben része a lába, és megint
más értelemben a színe, és ugyanez igaz az asztal bármely tapaszt-
alatára is. Az asztal jelenségében a lábnak megfelelő „rész” önál-
ló, vagyis az egész egy „darabja”, míg a szín egy önállótlan „mozza-
nat” az asztal tapasztalatán belül.²⁵

Ennek megfelelően különbség lesz a között, ha önállótlan részek al-
kotnak egy egészt, és a között, ha egy egész önálló elemekből tevődik
össze. Az előbbi értelemben vett részeket Husserl „mozzanatoknak”
(*Momente*) nevezi, és szembeállítja a felosztás révén nyerhető „darabok-
kal” (*Stücke*).²⁶ Kevésbé definíciószerűen, de különbséget tesz a kétféle
résznek megfelelő kétféle egész között is: „Rögtön észrevevesszük, hogy
az ilyen megkülönböztetések hogyan határozzák meg az egész lényeg-
gileg különböző fogalmait. Az első esetben a részek egymásba hatol-
nak (*durchdringen*), a másik esetben a részek egymáson kívül helyez-
kednek el ... de valódi kapcsolati formákat határoznak meg”.²⁷

²⁵ HUSSERL 1992, 244.

²⁶ HUSSERL 1992, 272.

²⁷ HUSSERL 1992, 284.

Husserl tehát megkülönbözteti az egymásba hatoló részek, és az összekapcsolódó részek révén adódó egész fogalmát. Az utóbbit „extenzív” egésznek kereszteli el,²⁸ és ahogyan az a példából is világos, ez az egész az összeolvadás fogalmán alapul. Az új fogalomrendszer tehát végső soron az egymásba hatolás (*Durchdringung*) és az összeolvadás (*Verschmelzung*) szembeállítására révén rögzíthető, és a mozzanatokból álló, illetve feldarabolható, extenzív egész fogalmához vezet.

A legfontosabb következmény azonban, amely az új megkülönböztetésből adódik, arra vonatkozik, hogy min alapul a megkülönböztetett kétféle egység. Ennek megértéséhez Husserl egy újabb fogalmát is figyelembe kell vennünk. Az önállóság, illetve önállótlanság nem egy rész önmagában vett tulajdonsága, hanem természetesen azt fejezi ki, hogy függ-e a rész egy másiktól. Husserl úgy tekinti, hogy egy viszony fejeződik ki bennük, amelyet két tartalom között fennálló *fundációnak* nevez.²⁹ Az önállótlan rész, például a szín egy másik részen (például a kiterjedésen) alapul, azon fundált. Egy fundált rész csak azzal a résszel együtt alkothat egy egészet (vagy egy egész részét), ami őt fundálja: minden színes tárgy kiterjedt is. Egy önálló tartalmat, például egy madárraj (illetve a neki megfelelő tapasztalat) egyik madarát, vagy általában egy vizuális tapasztalat kiterjedésének egy szegmensét nem fundálja más rész, és ezért változatlanul szerepelhet egy másik egészben vagy akár lehet önállóan is egy egész.

Mindkét egész esetében egy tapasztalati egység jelenik meg, de ha önállótlan részek lépnek egységre, például szín, kiterjedés és alak összjátéka révén egy vizuális aspektus jelenik meg, akkor Husserl elemzése szerint az egység annak révén adódik, hogy a részek *kölcsönösen* fundálják egymást (például sem szín nincs alak nélkül, sem alak szín nélkül). Mivel a két rész önállótlan, mindkettő csak a másikkal együtt létezhet, így egységük a részekkel együtt megjelenik; nem kell egy újabb mozzanat, amely egyesíti őket, lé-

²⁸ HUSSERL 1992, 283.

²⁹ Lásd HUSSERL 1992, 267. Az önállótlan rész fogalmának és a fundált tartalom fogalmának összefüggését Husserl egyértelműen kifejezi: „A meghatározatlan kifejezés: α_0 ... egy bizonyos mozzanaton fundált, nyilvánvalóan ugyanazt jelenti, mint hogy α_0 önállótlan.” (268.)

nyegüknél vagy „esszenciájuknál” fogva egy egységet alkotnak. „Azok a tartalmak, amelyekről itt szó van, rendkívül szoros kapcsolatban állnak egymással, hiszen egymáson fundáltak, és éppen ezért nincs szükségük kötelékekre és kapcsolatokra, amelyek összefűznék vagy összekapcsolnák őket”.³⁰ Az önállóan mozzanatok „egymásba érnek”, khiazmust alkotnak, és éppen ezért kell külön erőfeszítés, hogy ebből az egységből részeket, színt, alakot, kiterjedést szakítsunk ki.

Kénytelenek vagyunk azt mondani, hogy a harmadik vizsgálódásban *csak és éppen* az önállóan tulajdonságok egysége testesíti meg azt, ami korábban a *sokaságok* észlelése kapcsán merült fel. Ebben az esetben *valóban* nincs arra szükség, hogy adott elemek egy újabb lépésben egymással összeolvadjanak; itt az elem eleve csak egy más elemekkel együtt alkotott egészen belül értelmezhető. Így egy csapásra értelmessé válik az a korábban oly zavaróan homályban maradó probléma, hogy miként emelkedhet ki egy rész csak utólag a belőle álló egész tapasztalatából; szemléletessé válik az, amit Husserl korábban, egy más területen az összeolvadás fogalmával akart kifejezni, ám aminek az összeolvadás fogalma valójában ellentmondott. A *Philosophie der Arithmetik* elképzeléséhez képest egy új „felfedezést” jelent a meglátás: „nem tartozik szükségképpen minden egészhez egy olyan sajátos forma, amely minden részt egy elkülöníthető egységes mozzanat formájában kapcsol össze”.³¹ Sőt Husserl itt már „kiemelkedő fontosságúnak” tartja annak a lehetőségnek a mérlegelését, „hogy léteznek érzéki egységek, absztrakt érzéki forma nélkül”,³² hogy tehát nem minden korábban azonos módon kezelt egység tapasztalata tételezi fel egy figurális momentum észlelését.

Az az egység azonban, amikor egy sokaságot nyájként, falkaként, rakásként tapasztalunk, Husserl jelen analízise szerint egy egészen más típusú egység. „Nyilvánvaló tény, hogy bárhol, ahol kapcsolat-

³⁰ HUSSERL 1992, 285.

³¹ HUSSERL, 203.

³² HUSSERL 1992, 284. Hozzá kell ehhez tennünk, hogy a *Harmadik elmélkedésben* Husserl többször is visszautal a *Philosophie der Arithmetikre*, ezekből az utalásokból azonban nem látszik világosan, hogy ezen a ponton ő maga bármiféle elmozdulást látna a korábbi álláspontjához képest. Lásd 237., 247.

teremtő formákat mint önálló, szemléletben megjelenő mozzanatok lehet felfedezni, az összekapcsolt elemek olyan egymáshoz képest önálló részek, mint egy egységes melódia hangjai... vagy mint egy teljes, egységes konfiguráció figurái stb.”.³³ Amikor önálló tartalmak lépnek egységre, akkor *éppen azért* van szükség egy őket egyesítő mozzanatra, és ezzel együtt az összeolvadás fogalmára is, mert a részek most egymástól függetlenek, más egységben is szerepelhetnének, vagyis lényegileg, „maguktól” nem kapcsolódnának össze.

Ami a darabolás révén nyerhető részek alapján tapasztalt egységet illeti, Husserl most már egyértelműen a „tranzitív részek” jamesi elképzelésében kifejeződő gondolatok felé tolja el elméletét, míg a jamesi „fúzió” víziója az önállótlant mozzanatok kapcsolatában jelenik csak meg. A korábbi kétértelműség két jól körülhatárolt értelemre különül el, és világossá válik az is, hogy mely esetekben van értelme egy a részeit megalapozó egész elképzeléséről beszélni. Ráadásul az elv éppen az érzéki minőségek birodalmában érvényesül, így látszólag elbukik a szenzualizmus minden tézise, az igazság pedig a *Gestalt*-elmélet oldalán áll. A helyzet azonban, mint oly sokszor, most is összetettebbnek bizonyul.

B) Az újabb fordulat

Az eddigiek alapján úgy tűnhet, a fundáció csak részek egymás közötti viszonyát jellemezheti, nincs azonban közvetlen szerepe a rész-egész viszony meghatározásában. Ezt látszik alátámasztani Husserlnek az önállótlant tartalom fogalmára adott első meghatározása is, amely az egész fogalmát rögzítve definiálja az önállótlant tartalom, és így a fundált tartalom fogalmát is.³⁴ A következő lépésben azonban világossá válik, hogy ez nem volt szükséges, és Husserl megad egy a rész-egész viszonytól független meghatározást is.³⁵ Nyilvánvalóvá teszi, hogy nem pusztán két rész állhat fundációs viszonyban, hanem akár rész és egész is.

³³ HUSSERL 1992, 284.

³⁴ A definíciót lásd HUSSERL 1992, 14. §. 267.

³⁵ Lásd HUSSERL 1992, 21. §.

Ezek után a kétféle, önálló és önállótlan részekből álló egész közötti különbséget a *részek és az egész között* fenálló fundáció különbségeivel magyarázza. A felosztható, önálló részekből álló egész *maga is* a részein alapul, azok fundálják, de ez fordítva nem igaz. A dallamot a hangok fundálják, vagyis nem létezhet a részeiként adott hangok nélkül, míg a hangok létezhetnek a dallam nélkül. Az önállótlan részekből álló egész esetén viszont nemcsak az egész alapul a részek kölcsönös fundációján, hanem látszólag a kölcsönösen fundált részek sincsenek meg az egész nélkül. (Például, nemcsak egy adott aspektus nincs meg, az adott szín, kiterjedés és forma nélkül, hanem az utóbbiak sem léphetnek más elemekkel egységbe, mint amelyekkel az adott aspektus egységében összefonódnak. Legalábbis ez látszik következni Husserlnek abból a téziséből, hogy az önállótlan mozzanatok egyége nem egy tőlük elkülöníthető momentum.)

Mivel azonban a különbségek ellenére mindkét típusú egység ugyanazon a jelenségen, nevezetesen a tapasztalatban megjelenő fundációs viszonyokon alapul, a szöveget olvasva fokozatosan ismét az a benyomásunk alakul ki, hogy az első pillantásra markáns különbség valójában pusztán „mennyiségi”: az egységet egyik esetben egy kölcsönös, a másik esetben egy egyoldalú, de alapjában véve ugyanolyan típusú kapcsolat alapozza meg.

Ez a megfigyelés csupán az első lépés a felé az igen mélyreható és messzemenő következményekkel bíró felismerés felé, hogy a kétféle egység – a minőségek összefonódása egy tárgyban, illetve a tárgyak egymásmellettsége egy kumulatív, extenzív sokaságban – valójában maga is egymásba árnyalódik. Kétféle módon is látszatnak fog bizonyulni az a megkülönböztetés, amely az összeolvadás révén megjelenő, új mozzanat által megalapozott egység és egy minden további nélkül fennálló szükségszerű és közvetlen egység között húzódik.³⁶

³⁶ Husserl a 8–9. §-ban tesz egy megkülönböztetést, amely keresztülszeli az itt tárgyalt különbséget, és amely hangsúlyos és egymással összemosódó tartalmak között áll fenn. Egy önálló és egy önállótlan tartalom is lehet akár hangsúlyos, akár egyéb tartalmakkal összemosódó. Az önálló és önállótlan tartalmaknak az a lényegi kapcsolata, amelyre itt utalok, és amelyről a következőkben fogok beszélni, nem keverendő össze az ebből az új megkülönböztetésből eredő esetleges kapcsolattal. (Méginkább zavaró, hogy Husserl a tartalmak összemosódására is a „verschmelzen” igét használja. Én az összeolvadást kizárólag a *Philosophie der Arithmetik*ben bevezetett, Stumpftól átvett értelemben fogom használni.)

Egyrésztől be fog bizonyosodni, hogy például a szín és az alak egysége valójában éppen úgy keletkezhet egy sokaság összeolvadása révén, mint az a figurális momentum, amely egy madárraj észlelésekor jelenik meg, másrészt pedig az is nyilvánvalóvá fog válni, hogy az utóbbi lehet éppen úgy egymásbefolyó, kölcsönösen függő mozzanatok egysége, mint az előbbi.³⁷ A szenzualizmus és a *Gestalt*-elmélet egyszerre bizonyul tarthatatlannak, ha kizárólagos igazságként próbáljuk állításait megragadni. A kétféle elképzelésben megjelenő elemek maguk is egy egész kölcsönösen függő mozzanataiként állhatnak csak fenn.

Ennek belátásához akár a harmadik elmélkedés szövegéhez is visszatérhetünk. Husserl, bár határozottan elkülönítette az egész, illetve a rész két fogalmát, mégis gyakran úgy fogalmaz, mintha nem lenne abszolút különbség a két értelem között. „Ugyanaz az egész bizonyos részei vonatkozásában lehet egymásba hatolás révén előálló, míg más részei vonatkozásában kumulatív”.³⁸ Egy aspektus vagy bármely vizuálisan megjelenő színes felület az egyik önállótlan mozzanata, például kiterjedésének felosztása révén önálló részekre osztható, és ezzel együtt az egész is önálló darabokra esik szét. E miatt egy színes alakzatot nemcsak színből, kiterjedésből és alakból összetettnek tekinthetünk, hanem tetszőleges „darabokból” állónak is.

És megfordítva, egy birkanyáj feltároló látványát nem pusztán darabokból állóként foghatjuk fel, hanem egy bizonyos formájú színes felületként is, amely önállótlan mozzanatokból áll: bizonyos színnek rendeződnek benne különböző kiterjedt formákba. Úgy tűnik, ennek megfelelően egy egész felfogható úgy is, mint ami részeinek az összességeként utólagos részeihez képest, de úgy is, mint amiből részek önállósulnak, és ami így megelőzi a részeit.

Azt gondolhatnánk, hogy a példában a kétféle felfogás szükségképpen különböző részek tekintetében állhat csak elő. Husserl maga is csak ennek állításáig jut el. Az egyik esetben egy szín vagy

³⁷ Az elsőnek említett tézist itt csak utalásszerűen tudom majd kifejteni. Részletebben beszéltem például a szín és a kiterjedés kapcsolatáról egy másik előadásban, amelyet egy Husserl emlékkonferencián adtam elő 2009 decemberében az ELTE-n.

³⁸ HUSSERL 1992, 283.

egy alak, vagyis önállóan mozzanatok jelennek meg elemként, a másikon egy önálló „darab”, a látvány egy fragmentuma.

Már a *Gestalt*-elmélet rámutatott azonban arra, hogy olyan elemek, amelyeket Husserl önálló tartalomnak nevez, valójában önállótlannak, és valójában az őket tartalmazó vagy inkább tartalmazni látszó egészen fundáltak. A jól ismert nyúl-kacsa alakzat füle, mint a vizuális mező egy elkülöníthető „darabja”, valójában nem egy önálló, az egészet megelőző rész, hiszen csak akkor látjuk a fület, ha az egészet nyúlaként látjuk. Valójában egyetlen rész sem marad azonosként meg, amikor az egész korábbi nyúl egy további lépésben kacsaként tűnik föl. Így amikor az egyik nézetről átváltunk a másikra vagy vissza, nem az történik, hogy valami neutrálisnak nevezhető harmadik elem (érzetadatok halmaza) hol nyúlként, hol kacsaként tűnik fel, hanem éppen a korábban feltűnő nyúl mint egész jelenik meg kacsaként vagy fordítva.³⁹

Másrészt viszont ha mélységeiben meg akarjuk érteni a szín önállótlanságát, például kölcsönös függését az alaktól, akkor azt fogjuk észlelni, hogy kénytelenek vagyunk azt az absztrakt és homogén színt, amely csak mint valami kiterjedt fogható fel, önálló részszemek végtelenül bonyolult rendszerében konstituálódóként fel-fogni. Ez azonban azt jelenti, hogy valójában a szín maga is önálló elemekből összeolvadás révén keletkezik. Ekkor megértjük: a szín pontosan olyan tartalom, mint egy sokaság, például egy madárraj, tehát bizonyos értelemben „független elemeken” alapul, s hogy így a szín valójában egy figurális momentum. Olyan közvetlenül adott kvalitatív mozzanat, amelyet Husserl a *Philosophie der Arithmetik*-ben a sokaságok kapcsán ír le, és amelyet a harmadik elmélkedés fogalomkészletét használva a sokaságokhoz hasonlóan akár *független* tartalmakon alapulóként is jellemezhetünk.

A függő mozzanat független elemekhez vezet, amelyek viszont a közelebbi megfigyelés számára függő momentumoknak bizonyulnak. Mindez végső soron azt a megfigyelést alapozza meg, hogy a tapasztalatban minden egészséges tartalom részei és mozzanatai maguk is felléphetnek olyan egészként, amelyhez képest a korábbi

³⁹ KOFFKA 1999 részletesen áttekinti az idevágó addigi kísérleti eredményeket, és rengeteg példával illusztrálja a tapasztalat esetében a résznek az egésztől való funkcionális függését. Lásd még GURWITSCH 1964, Part Two, Ch. 6.

egész résznek vagy mozzanatnak fog bizonyulni. A tapasztalatfolyamban a rész-egész relációk 'iránya' megfordulhat, így a tapasztalatfolyam egy *nem-jól fundált* hierarchiát alkot.

Azt hiszem, végső soron tehát a tapasztalatfolyamot nem pusztán úgy kell felfognunk, hogy az abszolút módon megadható *egészek* folyama, amely maga is *Gestalt*ként viselkedik, és amelyekből részek emelkednek ki. Ennek révén visszajutnánk ahhoz a jamesi elképzeléshez, hogy a tudat egy rögzíthető neutrális folyam, amely valamiképpen folyamatosan hömpölyög a jelenségek árama „mögött”. Valójában az egész folyam folyamatosan alakul, mégpedig éppen annak révén, hogy ami elemként kiemelkedik belőle, következő lépésben éppen egy olyan érzéki totalitás szerepét játsza, amelynek viszonylatában az, amiből kiemelkedett, most részként tűnik fel. A tapasztalat éppen ennek a furcsa „forgásnak” a révén alakul, halad előre, keletkezik és foszlik szét.

A tapasztalatfolyam absztrakt struktúráját ennek megfelelően nem annyira a hagyományos, hanem sokkal inkább az úgynevezett *nem-jólfundált* halmazelmélet adja vissza. A halmazelméletnek ez a válfaja a nyolcvanas években született meg.⁴⁰ Nagyon leegyszerűsítve kétféleképpen képzelhetjük el a halmazelmélet által leírt univerzumot, amely a „világ” és a „tapasztalatfolyam” egy egyszerű sematikus vázlatát is megadja. Vagy úgy, hogy a halmazok nagy része maga is halmazokból áll, amelyek a maguk részéről ismét halmazokból állnak és így tovább, de nem a végtelenségig. E szerint a modell szerint egy idő után el kell jutnunk olyan halmazokhoz, amelyek maguk már nem csak halmazokból, hanem úgynevezett atomokból, elemi építőkövekből, vagyis „dolgokból” is állnak. (Nem feltétlenül kell atomokat feltételeznünk, természetesen kiindulhatunk pusztán az üres halmazból is.) E szerint az elképzelés szerint, ha elég türelmesen haladunk tovább az elemek felbontásában, akkor minden halmaz mélyén előbb vagy utóbb atomokat találunk. Az atomok azok a végső alkotórészek, amelyből minden halmaz felépül. Hogy ez így legyen, azt a Zermelo-Fraenkel féle halmazelméletben az úgynevezett jólfundáltsági axióma biztosítja.

⁴⁰ Az elképzelés történetét részletesen rekonstruálja az alábbi kötet függeléke: ACZÉL 1988.

A másik lehetőség, hogy a halmazelmélet modellje nem tartalmaz atomokat, és az elmélet maga nem tartalmazza a jólfundáltsági axiómát. (Illetve tartalmaz egy úgynevezett antifundációs axiómát.) Ekkor minden halmaz halmazokból áll, azok is halmazokból és így tovább a végtelenségig. Ez vagy azt jelenti, hogy az „eleme” reláció a végtelenségig új halmazokhoz vezet, vagy azt, hogy az „eleme” reláció révén képesek vagyunk „hurkokat” formálni. Ekkor például egy halmaz egy eleme tartalmazhatja elemként magát az őt tartalmazó halmazt. (Lehet egyszerre A eleme B-nek, és B eleme A-nak.)

A tapasztalat ebben az értelemben nem-jól fundált. Nem annyira úgy kell felfognunk, hogy például egy színtapasztalat alapjául szolgáló árnyalatok megfigyelésekor a végtelenségig újabb különbségek tárulnak fel. A helyzet sokkal inkább az, hogy ami az egyik szempontból elem, az a másik szempontból tartalmazza azt, aminek az előbb eleme volt. A szín például egyszerre eleme a tárgynak, és tartalmazza bizonyos értelemben a tárgyat. Megjelenhet a tárgy mint egy színek és kiterjedt alakok egymásba hatolása révén adódó egész (*Gestalt*), amelynek a szín csak egy utólagosan kiemelt „eleme”, de megjelenhet úgy is, mint egy olyan elsődleges és átfogó minőség, aminek az adott tárgy csak egy példája, amelynek a tárgy csak utólagosan kiemelkedő eleme.⁴¹ Láthatunk egy színes tárgyat, de láthatjuk a tárgy színét is, és a két esetben a két elem „megfordul” egymás körül.

Az érzetadat és a *Gestalt* fogalma egyszerre van jelen a tapasztalatban. Ezért nem tudtunk az elemzések során végig együtt haladni sem a klasszikus érzetadat-elmélet képviselőivel, sem James-szel vagy a Gestalt-elmélet olyan fenomenológiai továbbértelmezőivel, mint Gurwitsch vagy a korai Merleau-Ponty. Az utóbbiakhoz kapcsolódva azonban mi is Husserl nézeteihez nyúltunk vissza, és ezekben próbáltunk meg olyan fogalmakat és belső feszültségektől terhes elgondolásokat találni, amelyek kimozdíthatják az eredeti filozófiai problémát abból a statikus helyzetből, amelybe a klasszikus *Gestalt*-elmélet nyomán került.

⁴¹ Így fogja fel pl. a logikai szemantika a tulajdonságokat általában: dolgok halmazaként, vagyis úgy, hogy a tulajdonságnak az adott tulajdonságú dolog egy eleme.

Irodalom

- ACZÉL, Peter 1988. *Non-Well-Founded Sets*. Stanford, CSLI Lecture Notes 14.
- von EHRENFELS, Christian 1975. Az „alaki” tulajdonságokról. In *Alaklélektan*. Ford. V. Binét Ágnes. Budapest: Gondolat.
- GURWITSCH, Aron 1966. William James' Theory of the Transitive Parts of the Stream of Consciousness. In *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston: Northwestern University Press.
- GURWITSCH, Aron 1964. *The Field of Consciousness*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- HUME, David 2006. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- HUSSERL, Edmund 1970. *Gesammelte Werke XII Philosophie der Arithmetik Mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Hrsg. Lothar Eley. Den Haag: Nijhof.
- HUSSERL, Edmund 2004. *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- HUSSERL, Edmund 1992. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- JAMES, William 2003. *Essays in Radical Empiricism*. New York: Dover Publications.
- JAMES, William 2007. *The Principles of Psychology*. New York: Cosimo Classics.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- KOFFKA, Kurt 1999. *Principles of Gestalt Psychology*. London: Routledge.

Besze Flóra

A sürgető felfogás. Fritz Kaufmann képelmélete

Edmund Husserl nem foglalkozott különösebben a műalkotás fenomenjével. Az esztétikai mint ún. *puszta jelenség* [*bloße Erscheinung*] nem annak dimenziójában érdekelte, hanem egyfelől a ráirányuló képtudat intencionális szerkezetének vizsgálatakor mint az észlelés és a képtudat ellentmondásának erőterében álló megjelenő, másfelől mint ami megjelenésében értéket hordoz. Ahol az esztétikai felmerül, ott elemzése a képtudat sajátos tárgyaként e tudatmód konstitutív analitikájához kapcsolódik, ill. szintén a képtudat fogalmi hálójában a mű az értékelmélet, az axiológia tárgyköréhez tartozik. A fenomen egyik irányból sem sürget definíciót. Így a képtudat felől tekintve nem az a probléma, hogy önmagában mi a mű, hanem hogy milyen módon hat a felfogásra, a konstitúcióra. Kétségtelen, hogy Husserl az axiológiával közelebb lépett a fenomenhez, s a műalkotást olyan megjelenésként írta le, amely megjeleníti az esztétikai értékeket [*die Werte zur „Erscheinung“ bringt!*], e gondolat kifejtésére azonban nem maga Husserl, hanem kortársai, müncheni fenomenológusok vállalkoztak.²

Husserl már a kvalitatív és az imaginatív aktus-modifikációk tematizálásakor, az ötödik logikai vizsgálódásban önálló tudatmódnak tartja az észlelést és feltételezi a képtudatot, mégsem jellemzi e tudatmódokat. Úgy fogalmaz, hogy az észlelés, ill. a kép- és jeltudat [*Abbildungs- und Zeichenbewusstsein*] közötti világos különbségtételhez jelenleg nem elengedők az eddigi eredmények, ám már ezekből is kitűnik, hogy az aktuskarakterük különbözik, s hogy a képiséggel az intencionális élmények új módja jön létre.³

¹ SCARAMUZZA – SCHUMANN 1990, 172.

² Vö. i. m.

³ Vö. HUSSERL 1968, 385. A továbbiakban: *LU* II/1.

A hatodik logikai vizsgálódásban Husserl már a képélmény közelebbi analizését nyújtja, ám azt, hogy mindez korántsem juttatja végleges belátásokhoz, elsősorban a *Fantázia, képtudat, emlékezet* c. XXIII. Husserliana-kötet összegyűjtött előadás- és munkajegyzetei tanúsítják. A képtudat általában vett jellemzéseit meghatározza az esztétikai tapasztalattal való közössége, ill. az attól való különbsége. Az 1921/24-re tehető szövegek kifejezetten az esztétikai és a képtudat közötti viszonyra összpontosítanak, az állítások azonban többnyire itt is elkanyarodnak magától az esztétikai fenoméntól. Annak rövid illusztrálására, hogy az esztétikai leírása Husserlnél többnyire feloldódik a tudatra gyakorolt hatásának a leírásában, tehát annak megállapításában, hogy milyen modifikációkra készíti a tudatot, a filozófus egy 1916–18 körül tartott előadásának mellékletét idézzük.⁴ Husserl itt az ábrázolt és a kép egymáshoz való viszonyának különbségei mentén választja el egymástól a képzőművészetet és a tiszta fantázia területéhez tartozó művészeti ágakat. Milyen formát kap s mi az elgondolás tárgya az egyes területeken? Husserl úgy fogalmaz, hogy amíg az idegen országokat bemutató úti beszámolókat olvasva figyelembe vesszük az utazót, a szubjektumot, akit tehát ekkor a szöveggel együtt tételezünk [*mitgesetzt*], addig egy verset olvasva nem a költőt, hanem a költeményt kell megértenünk. Husserl így folytatja: nem világos, mindez szükségszerűen képszerűséghez vezet-e, s így a költeményhez mint olyanhoz hozzátartozik-e a képtudat? Husserl bár valamiképpen, mégpedig mint „önmagában adottat” [*selbstgegeben*] jellemzi a műalkotást, a kérdéssel eltávolodik a tárgytól, s máris a tárgyra vonatkozó tudatoktus jellegzetességeit kutatja.

A filozófus ugyanakkor számolt a különbséggel, ti. önmagában a kép még nem műalkotás, ill. nem illúzió, „az esztétikai hatások nem vásári mutatványok”.⁵ E differencia azonban csupán az összefonódó tudatmódok elemzésére (pl. a perceptív fiktumok tana), ill. a semlegességi modifikáció mélyebb analizésére sarkallta; ez vezet-e el az ún. tartózkodás módusának leírásához⁶. De miben állnak az esztétikai tapasztalat és az általában vett tárgy-, ill. képtapasztalás

⁴ HUSSERL 1980, 540. A továbbiakban: *Hua* XXIII.

⁵ I. m. 41.: „Ästhetische Effekte sind nicht Jahrmarktseffekte.”

⁶ Vö. i. m. 585.

noématikus különbségei? Az első válasz nem Husserltől érkezik. 1924-ben tanítványa, Fritz Kaufmann *A kép-mű mint esztétikai fenomenon* c. disszertációjában⁷ kifejezetten a képtudatról értekezve úgy fogalmaz, hogy Husserl „a művészi ábrázolás problémáját csak érintette”,⁸ s rögzítette ugyan az esztétikai élmény statikus lényegét, dinamikus folyamatát nem írta le⁹. Kaufmann az esztétikai és az azt felfogó tudat általános tárgyalása mellett már a képtudat és tárgya, a kép-mű részletes elemzésére vállalkozik. Husserl a képről szólva számos irányból, a színház fenomenjeitől a szobrászaton és a festészeten át a fényképezetig merítette példáit. Kaufmann a valóság és a szubjektum, ill. a tárgyhoz való viszony szempontjai szerint szűkíti a vizsgálandó tárgyak körét, kötöttebb jellemzést csak a kép-mű vonatkozásában kíván megfogalmazni, e jelenség pedig a valaki által közvetlenül megalkotott, s nem a fényképezőgép lencséjén keresztül előálló kép. Ez még mindig nem elegendő kritérium, ugyanakkor a külsőlegies tárgyi hasonlóságot Kaufmann nem tekinti követelménynek, hiszen a valóság és a valóságról való benyomás akár koronként változhat. Az ábrázolt dolog nem valamely érintetlen, állandó valóságot tükröz, hanem az alkotónak a tárgyhoz való viszonyát, így az alkotás a dolog által keltett eleven benyomások kifejeződése. Ez a személység azonban hiányzik az illusztrációkból, a tanulmányokból [*Studie*] vagy a skiccekéből¹⁰. Ami megmarad: a festmények, a rajzok és a szobrok. Az alább ismertetett kaufmanni elképzelés egyes mozzatai nyilvánvalóan fedésbe hozhatók az ismertebb husserli elgondolásokkal, a kép szerkezetéről tett állításai pedig többnyire egyenesen megegyeznek Husserl képtudat-analízisével. Tanulmányomban e párhuzam felmutatására és a kaufmanni elképzelés sajátos pontjainak rövid áttekintésére törekszem.

*

Kaufmann az *Eszmék* megjelenésének évében, 1913-ban Lipcséből érkezett Göttingenbe¹¹, s először itt hallgatta Husserl előadá-

⁷ KAUFMANN 1960, 11–95.

⁸ I. m. 41.: „Das Problem der künstlerischen Darstellung hat Husserl nur gestreift.”

⁹ Vö. uo.

¹⁰ Vö. i. m. 43.

¹¹ Vö. RUDNICK 1989, 17–30.

sait. Freiburgban készített disszertációjában a vizsgálódás a képzőművészeti alkotás fenoménje köré szerveződik. A képtudat tárgyának leírását az általában vett esztétikai fenomén szerkezetének általános feltárása, ontológiája, ill. az esztétikai érdek leírása előzi meg. Bár nem Kaufmann az első, aki kísérletet tesz a műalkotás fenomenológiai analizisére, célja mégis eltér az egészen korai törekvésektől, amelyek még a *Logikai vizsgálódások* mentén haladtak, s az esztétikait mint a jelentéshez hasonló ideális tárgyiséget ragadták meg¹². Kaufmann már az *Eszmék* Husserljét követi, s az esztétika-it nem azért tartja kitüntetettnek, mert a vonatkozó *ítélet* egy ideális tárgyiséget intencionál, hanem mert megkövetel egy ráirányuló specifikus *felfogásmódot*. Az *Eszmék*nek megfelelően Kaufmann dolgozatában is a saját tudat minden tárgyi értelem felfakadási pontja, innen tárul fel a világ, s mivel Kaufmann a szemlélő szempontjából tekint az esztétikumra, a műalkotás fenoménjének leírásakor nem képzele bele magát az alkotó tudat pozíciójába. Az élmény deskriptív lényegtana nem a fenomént önmagában felépítő egységekre, hanem a műalkotással való találkozás eleven élményének legelemibb szintjére figyel, ti. hogy a műalkotás, az ábrázolás hatással van ránk. E hatás alkotóeleme a benyomás [*Eindruck*], s ez a fogalom az alkotó önkifejezésével [*Ausdruck*] szemben ismét csak a szemlélő pozícióját, ill. magát a szemlélést hangsúlyozza.

Husserl tisztában volt azzal, hogy a műalkotás megjelenése sajátos élmény, hogy nem azonos a valamely tárgy általában vett észlelésével. Az esztétikai hatása sajátos intencionális struktúrák kiépülését, ill. egyedi tárgyhorizont meglétét jelenti. 1922/24-es szövegeiben Husserl az esztétikai felfogást tudat-modifikációként mint a tartózkodás módusát írja le. A semlegességi modifikáció e sajátos változata is egyfajta „beállítódás”. Az idézőjel arra utal, hogy nem-beállítódás, valójában a pozicionalitással szembenálló neutralizáció, azaz minden állásfoglalástól mentesíti a tudataktust. Az esztétikaival való találkozás Husserl leírásaiban úgy jelenik meg, mint a megjelenőnek való egyfajta nyílt kitettség. Kitettség, hiszen nem

¹² A müncheni fenomenológusok mellett erre tesz kísérletet Husserl göttingeni – Karl Schuhmann kijelenti: Husserl legelső tulajdonképpeni fenomenológus – tanítványa (vö. Karl Schuhmann: *Einleitung des Herausgebers*. In HUSSERL 1976), Waldemar Conrad. Lásd CONRAD 1908 és CONRAD 1909.

akaratlagos, a kötetlenebb fantáziával szemben itt a tárgy határozza meg a tapasztalat horizontját; valamint nyitottság, mert a szemlélő a megjelenőre minden előfeltétel és cél nélkül nyitott. Kaufmann hasonlóan jellemzi az esztétikait felfogó tudatot – s erre nemcsak Husserl, hanem Heidegger gondolatai is motiválják. Itt a fogalmi felfogás [*Auffassung*] helyett az érzéki felfogás, az *aistheszisz* [*Vernehmen*] dominál. Az utóbbi kifejezésben rejlő *nehmen* aktivitásra utal. A felfogó tehát tudatos, tudatosan fogékony a fenoménre, annak hatására nyitott. Az aktivitás a fenomént is jellemzi, ezért a viszony párbeszéd: „a benyomás beszél hozzánk, és mi szólunk hozzá, arra törekszünk, hogy érintkezésbe lépjünk vele”.¹³

Nem világos, hogy pontosan mire irányul az esztétikai érdeklődés, mi a hatás és miben áll a műalkotás aktivitása? Az első problémával kapcsolatban Husserl úgy fogalmaz, hogy az esztétikai élmény nem a kép által megjelenített, ill. ábrázoltra – a kép ismert hármasszerkezetét felidézve: a képszűzésre – figyel, hanem a megjelenés módjára. Tehát az általában vett kép esetében a figyelem a szűzésre, míg amikor esztétikailag érint a tárgy, a megjelenés hogyanjára irányul. Kaufmann elismeri, hogy az esztétikaira irányuló felfogást a megjelenés hogyanja ragadja meg, de mindezt nem tartja elégséges elemzésnek, s úgy látja, a probléma szorosan összefügg a benyomás fogalmával. „A képben az ábrázolás hogyanja elnyel minden érdeklődést az ábrázolt iránt, így a képlényeg szemlélése egy olyanmódra önmagában lenyugodott és önmagának elég, betöltődött élménnyé lesz, hogy az ábrázolt karaktere és lényegisége egészen ezen a benyomáson múlik.”¹⁴ Így az ábrázolás „hogyan”-ja konstitutív a „mi”-re, az ábrázoltra nézve. De hogyan függ össze egymással a benyomás és a hatás? A tanítvány válaszához ismét Husserl felől közelítünk. Husserl nem időz el a műalkotás hatásának vizsgálatánál. Fejtegetéseiben az esztétikai érdek minden világi érdektől mentes, érdeklődése centrumában a megjelenés módja áll, ez hat rá. Világos, hogy a képszerkezetben a képobjektum, azaz

¹³ KAUFMANN 1960, 46.: „Der Eindruck spricht uns an, und wir sprechen auf ihn an, suchen uns mit ihm in Einvernehmen zu setzen.”

¹⁴ I. m. 57.: „Das Wie der Darstellung im Bilde absorbiert alles Interesse am Dargestellten so, die Schau des Bildwesens wird ein so selbstgenügsam in sich ruhendes und erfülltes Erlebnis, daß Charakter und Wesenheit des Dargestellten ganz auf diesen Eindruck gestellt sind.”

az ecsetvonások, a színek játéka stb. határozza meg a megjelenést. Első pillantásra tehát pusztá érzetek. A pusztá érzet a megjelenés? Erről szó sincs, hiszen mindenkor tárgyakat észlelünk, nem érzeteket.¹⁵ Utóbbiak passzív konstitutív elemként az intencionális aktus mozzanatai, maguk nem intencionálisak. Ha nem adunk teret az észlelés és a képtudat szembenállásának [*Widerstreit*], s nem hagyjuk, hogy a képtudat mintegy elorozza az észlelés felfogástartalmait,¹⁶ azaz ha figyelmünk csak a valós tartalmakra, a vonalak részleteire irányul, akkor nem látjuk a képet, sem az általa megjelenített dolgot, de akkor is valamit, mégpedig magát a vonalat látjuk. Ezzel szemben áll az az eset, amikor a vonalakat *tudatosan* nem mint vonalakat, hanem mint önmagukon túlmutató megjelenéseket, képet konstituáló elemeket fogjuk fel. Az első esetben a vonalakat az észlelés tárgyiságaiként, a második esetben, a képkonstitúció során mint képobjektumot, azonban nem mint különálló tárgyiságot fogjuk fel. A képfelfogás során azzal szembesülünk, hogy egyazon fizikai megjelenéshez három különböző intencionális tartalom tartozik. Fontos, hogy a képobjektum és a képszűzsé esetében nem tárgyiságokról van szó. Husserl mindezt már a *Logikai vizsgálódásokban* világossá teszi. Az a beszéd, „amely szembeállítja egymással a képobjektumot és a képszűzsét, azonban nem magában az imaginatív aktusban kétféleképpen valóban megjelenő tárgyakra mutat rá, hanem azokra a lehetséges és az új aktusokban végbemenő ismeret-összefüggésekre, amelyekben a képi intenció betöltődne, és ezzel a kép és a megjelenített dolog közötti szintézis megvalósulna.”¹⁷ A Husserl által képobjektumnak nevezett, a képkonstitúció során a második réteget alkotó mozzanatok az ábrázolás konstituensei, de nem további érzetekre mutatnak rá, hanem teret engednek a fantazmáknak – s ez már a képtudat terrénuma. A képobjektum, valamint a ráépülő konstitúció által lehetővé válik „látni” (kvázi-látni) az ábrázoltat, tehát azt, ami nem a valóság. A re-

¹⁵ Vö. *LU* II/1. 374.

¹⁶ Vö. *Hua* XXIII 46.

¹⁷ *LU* II/1. 422.: „(…), welche Bildobjekt und Bildsujet gegenüberstellt, weist aber nicht auf zweierlei wirklich erscheinende Objekte in dem imaginativen Akte selbst hin, sondern auf mögliche und in neuen Akten sich vollziehende Erkenntniszusammenhänge, in welchen die bildliche Intention sich erfüllen und somit die Synthesis zwischen Bild und vergegenwärtigter Sache sich realisieren würde.”

ális-érzéki tartalomra keresztül jutunk el az irreális fantazmákhoz. A reális és irreális egyszerre összehangolt és egymásnak ellentmondó viszonya a képet konstituáló, több értelemben is meglévő koegzisztencia és szembenállás egyik kifejeződése.

Kaufmann sem önmagában az érzettel azonosítja az esztétikai hatást, s ezzel együtt nem is tulajdonít tárgyi meghatározottságot a benyomásnak. Utóbbi fogalom több szinonimáját írja le: a benyomás egyúttal maga a fenomén és a hatásfaktor is. Lényegi jellemzője pedig az a mód, ahogyan hatással van ránk. „Benyomásnak nevezem azt a fenomént, amelyet egy bizonyos vonatkozásban ítélek meg: azon a módon, amelyen a műalkotás annak felfogása során érint.”¹⁸

A hatásfaktorokból és a hatásfaktumokból álló benyomások nem lehetnek meg anélkül a tudat nélkül, amelyre hatást gyakorolnak. A kép-fenomén egységei kapcsán így nem arról van szó, hogy Kaufmann visszaveszi a benyomások pszichofizikai jelentőségét, s a szemléltől független hatásukat tételezi. Az esztétikai fenomént a nyers érzetekhez hasonló élményadatok alkotják, ám ezek a benyomások nem pusztán érzetek: a *sinnliches Gefühl* és az *Empfindung* azonossága nem áll fenn. Az érzetek sokkal inkább a hatással bíró benyomás elemei, amelyek a „hozzád-tapadnak” [*Du-haften*] karakterével rendelkeznek. A vonatkozó felfogás [*Aufnehmen/Vernehmen*] során a benyomásból annak *erejére* vagyunk érzékenyek, s az általa keltett hatást *nem elszenvedjük*; ez a felfogás aktív; feszült. Ám a kitettség nem azonos a kiszolgáltatottsággal, hiszen a szemléltő nem rabja a benyomásoknak.¹⁹ Konsitúció, nem pedig kauzális összefüggés határozza meg az általuk kibomló élményt.²⁰ Az érzetek és a benyomás közötti lényegi különbség tehát abban áll, hogy a benyomást tudatosan fogadjuk, s a figyelem nem mutat túl önmagán. Ezzel szemben a mindennapi élet felfogásmódját nem egy határozott vonatkozási irány [*Bezugsrichtung*]²¹ jellemzi, tehát nem a tárgy határozza meg a figyelmet, hanem hogy mi a vele kapcsola-

¹⁸ KAUFMANN 1960, 13.: „Ich bezeichne mit ‚Eindruck‘ jedes Phänomen, dessen ich in einer bestimmten Bezugsrichtung gerecht werde, nach der Art, wie es mich in seiner Aufnahme berührt.”

¹⁹ Vö. i. m. 21.

²⁰ Vö. i. m. 46.

²¹ I. m. 15.

tos szükséglet, mi a haszna [*Nutzertrag*]²² mit tehetünk meg vele; ekkor a felfogás mintegy lepattan a tárgy által meghatározott vonatkozási irányról s a tárgy – egyúttal a megragadható valóság – birtoklását tűzi ki célul.

Kaufmann a husserli megközelítéstől különösen a noéma alaposabb vizsgálatában tér el, máskülönben hangsúlyozza a korrelációt, s az esztétikai esetében e viszony specifikus voltát. A mű nem a műélvezetben, hanem a művet tudatosan szemlélve tör fel – azaz csak akkor, ha abban, ami értelmét [*Sinn*] kiteszi, hozzáférhetővé válik²³. Ez nem pusztán azt a husserli tételt jelenti, hogy „a festmény csak egy képkonstituáló tudat számára kép”,²⁴ hanem, hogy az alkotó a mű megalkotásakor ábrázoló összetartozásukban a benyomások egész hálóját építi ki, s a szemlélőt az alkotás irányítja. A kibontakozásnak megvan a maga ritmusa [*Zugangsrythmik*]²⁵; s a képmű megértésekor minden mozzanat belső vonatkozásának megragadására törekszünk. Kaufmann elzárkózik attól, hogy megadja e belső vonatkozás tökéletességének kritériumát: „úgy tűnik, nincsenek az abszolút esztétikai érvényességnek objektíve megállapítható formái, hiszen jellemzésünk, amely az esztétikumait mint fenomenént, mint benyomást írja le, önmagától kizár minden ilyen [a kritériumokra vonatkozó] megállapítást”.²⁶ Az esztétikai tapasztalatnak ez a világtól való megfosztottsága vagy a világ iránt való közbönsége szemben áll a tiszta fantázia semlegességével és annak a valóságtól való megszabadulásával, lévén tárgyi alapra mindenképpen szükség van, ez azonban csak a legtágabb értelemben, a pusztá valami értelmében fogható fel. Az ecsetvonások, a formák és a színek mint pusztá dolgok meghatározott helyre szorítóknak, hatásuk azonban nem: az esztétikai élményt nem tudjuk körülhatárolni, befejezni.

Ez nem zárja ki azt, hogy a kép rendelkezzen a maga terével. A kép saját tere mind Husserlnél, mind Kaufmannál összeférhetetlen a valóság terével. Kaufmann úgy látja, hogy a kép-tér a színek és a

²² Uo.

²³ I. m. 13.

²⁴ LU II/1. 423.: „Das Gemälde ist nur Bild für ein bildkonstituierendes Bewußtsein...”

²⁵ I. m. 21.

²⁶ I. m. 22.: „unsre Kennzeichnung des Ästhetischen als eines Phänomens, als Eindruck, schließt ja eigentlich von selbst jede solche Festlegung aus.”

formák találkozásából, kifejező egymáshoz való viszonyából épül ki. A valóságtól való elkülönböződés – nem pedig annak tagadása – nem csak oda vezet, hogy a kép nem illúzió, hanem ez a nem mélységében fellépő tériesülés olyan képvilágot konstituál, amely túlnyúlva önmagán érinti az észlelő valóságát. Kaufmann kevésbé hangsúlyozza az észlelés és a képtudat konfliktusát. A képről nem e két tudatmód konfliktusa során tudok, a képtudat bár támaszkodik a világi tapasztalásra, nem esik egybe a valósággal. Kaufmann egyenesen a kép saját valóságát állítja, amelyben az ábrázolást nem az észlelés által felfogott valósághoz, hanem a kép ábrázoló erejéhez és az ábrázolt igaz voltához mérjük.

Áthangolja az intencionalitás fogalmát: a tárgy és a tudat közötti viszony az élet és a világ közötti kapcsolattá lesz; Kaufmann meglátása szerint az esztétikai szemléletben nem csupán a valóságoságtól való függetlenedés, hanem a világtól való függetlenség is elérhető, míg az eleven étellel való kapcsolat megmarad. Éppen a tárgynak a világi összefüggésektől való megfosztása vezet el az annak az eleven életben való szemléléshez. A műalkotás szemlélete saját létemben érint, erre redukál, megfoszt a világtól, míg én magam nem tudom a műalkotást a világban levő általános tárgyiségra redukálni. A világtól való függőség legyűrése nem a világtól való elszakadást jelenti. A felfogás attól szabad, hogy megszabadul „a világ terhetől”, a világi meghatározottságoktól, címkéktől, vonatkozásoktól. A számunkra ismerős világ kiszámíthatóságát elveszítjük, de Kaufmann szerint éppen ekkor szabadulunk meg az eleve a világhoz tartozás súlyától. Eltávolítom magamtól az élet kötelelességeit és a szükségszerűségeket. Az esztétikai élmény – a művész számára az alkotás során – a világba nem beleszőtten érzem magam, hanem mint amihez valahogyan tartozom [*irgendwie zugehörig*].²⁷ E differencia összekapcsolódik a semlegességi modifikációval. Kaufmann szerint olyannyira, hogy az esztétikait mint nem-tárgyit felfogó, a szemlélőt pedig a világi vonatkozásoktól megfosztó-felszabadító felfogás egyenesen maga a semlegességi modifikáció.

Az a-tétikus tudat kizárja a teoretikus érdeket az esztétikai élmény területéről. Az esztétikaira irányuló aktus nem objektív, az

²⁷ l. m. 18.

esztétikai élmény nem követi a művészettörténeti eljárást, nem a tárgyiség bizonyos jegyeinek összegyűjtésére, nem a stílus megjelenésére figyel. Husserl egy 1916–1918 körül keletkezett mellékletként olvasható szövegében kissé elhatárolódik korábbi példáitól. A realista alkotások vagy a berlini kastélyról készített fénykép a kép hármasszerkezetének bemutatására alkalmasak voltak, ám az esztétikai kapcsán azok a művek, amely tipizálva kívánják bemutatni a valóságot, s megadják egy-egy táj, város karakterisztikáját, „egy adott világszelet típusát”,²⁸ ismerettel vagy a fel-/ráismerés élményével gazdagítanak – teoretikus beállítódással keverik a tisztán esztétikai szemléletet. Ahogy írja, „az értő szemlélődés feletti öröm, amely korrelatív a teoretikus érdeklődéssel, a belelátás [*Hineinsehen*], egy olyan konkrét típus értelmezése, amely úgy tartozik egy meghatározott korszakhoz, mint annak karakterisztikus része”,²⁹ mint leírás akár csodálatra méltó művészet is lehet, ám hozzáteszi, „szépségről itt szó sincs”.³⁰

Köztesség, semleges terrénum, eldöntetlenség, bizonytalanság jellemzi a képtudatot és az esztétikai tapasztalatot. Nem az kérdéses, hogy ami megjelenik, valós-e, hiszen a semlegesség éppen arra motivál, hogy ne foglalkozzunk a megjelenő valóságával vagy nem valóságával. A döntés nem erre irányul. Husserl úgy fogalmaz, hogy a költő alakjait a meghatározatlanság horizontjára állítja, olyan köztes dimenzióba, amely egyaránt osztozik a befogadó-olvasó adott idején és a meghatározatlan bármikor „egyszer volt, hol nem volt”-karakterén. „Minden művészet e két véglet között mozog.”³¹ Az érzet és a fantazma, a reális és az irreális köztes tartománya jelenti az *aisthesisz* heterogenitását, s nem a pusztá fantázia és nem is az észlelést megtévesztő illúzió.

Fritz Kaufmann Husserl nyomán továbbgondolt esztétikája szerint tehát a műalkotással szemben úgy vagyunk, hogy megnyílunk a műalkotás felé, s ez az odafordulás, a benyomásoknak való feltétel odaadás egy olyan nyugtalan, sürgető felfogás, amely kimerül

²⁸ *Hua* XXIII. 514.: „[Interesse ...] am Typischen eines gegebenen Weltausschnittes.”

²⁹ Uo.: „Freude am verstehenden Schauen, korrelativ das *theoretische* Interesse, am Hineinsehen, Verstehen des konkreten Typus, der zu einer Zeit als charakteristische Stück gehört.”

³⁰ Uo. „Von Schönheit ist hier keine Rede.”

³¹ I. m. 540.: „Zwischen diesen beiden Extremen bewegt sich alle Kunst.”

abban, hogy a műalkotásra irányul, nyugvópontra az esztétikai élményben jut, s ezáltal a világi meghatározottságoktól mentes eleven étellel szembesül. Az esztétikai tárgyat nem tehetem cselekvésem tárgyává: azzal, hogy a benyomás betör a szemlélő létébe, érdektelenné teszi a világhoz fűződő, objektíváló-birtokló viszonyát. A tiszta felfogásban elfelejtjük a világtól való függőséget. Az esztétikai tapasztalat fenomenje elvág minden vonatkoztatást a számkra ismerős, már valamiképpen tudott világhoz, s éppen ez a nem hipotetikus, a dolgot előzetesen nem felvázoló-tipizáló oda-fordulás lényege. Nyíltsága – akár a Husserl által leírt, a szemlélőnek az esztétikai horizonttal szembeni nyitottsága³² – magát a tárgyat is nyitottan hagyja. Ez az újra- és újra megkísérelt interpretáció alapja, amely nem rögzíti a tárgyat, különösen nem már jól ismertként tekint rá, vagy ahogyan Kaufmann fogalmaz: „vendég vagyok egy nem feltétlenül idegen, de az egyébként ismerőstől mindenképpen különböző világban”.³³

³² Vö. i. m. 585.

³³ KAUFMANN 1960, 18.: „Ich bin auch wohl Gast in einer nicht notwendig fremden, aber doch anders als der sonst bewußten Welt.”

Irodalom

- CONRAD, Waldemar 1908. Der ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie. In *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 3. 71–118., 469–511.
- CONRAD, Waldemar 1909. Der ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie. In *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 4, 400–455.
- HUSSERL, Edmund 1968. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Fünfte Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.
- HUSSERL, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. (Husserliana III.) Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898–1925). Husserliana XXIII. Hrsg. von Eduard Marbach. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- KAUFMANN, Fritz 1960. *Das Reich des Schönen. Bausteine zu einer Philosophie der Kunst*. Stuttgart: Kohlhammer.
- RUDNICK, Fritz 1989. Fritz Kaufmann's Aesthetics. In Eugene F. Kaelin–Calvin O. Schrag (eds.): *American Phenomenology: Origins and Developments*. Analecta Husserliana 26. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- SCARAMUZZA, Gabriele – SCHUHMAN, Karl 1990. Ein Husserlmanuskript über Ästhetik. In *Husserl Studies* 7/3, 165–177.
- SCHUHMAN, Karl 1950. Einleitung des Herausgebers. In Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana III. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Szerzőink

Besze Flóra az ELTE Esztétika Tanszékének doktorandusza. Készülő disszertációjának témája Husserl képeélmélete. Kutatási területe a fenomenológia, illetve a XX. századi művészetfilozófiák.

Blandl Borbála az ELTE Esztétika Tanszékének doktorandusza. Kutatási területe: Kant történelemfilozófiája és antropológiája, a XVIII. századi érzékelés- és észleléselemléletek metafizikája. Tanulmányai a *Magyar Filozófiai Szemlében*, a *BUKSZ*-ban, a *Világosságban* és a *Passimban* jelentek meg.

Erdélyi Ágnes az ELTE Filozófiai Intézetének oktatója. 1992 és 1998 között a Láthatatlan Kollégium igazgatója, az Erasmus Kollégium egyik alapító tagja. Kutatási területe XIX. század végi és XX. század eleji német filozófia és társadalomtudomány; történelemfilozófia; a társadalom- és történeti tudományok filozófiája. E témákban több hiánypótló fordítása született. Kötetei: *Max Weber Amerikában*. Budapest: Scientia Humana, 1993; *A társadalmi világ ideáltípus felépítése*, Budapest: Typotex, 2003.

Faragó-Szabó István az ELTE Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének oktatója. Főbb kutatási területei: a brit empiristák, Frege, Russell, Wittgenstein és a Bécsi kör filozófiája, az újkori szkepticizmus története. E témákban több mértékadó tanulmány és fordítás szerzője. Kötete, *Az újkori szkepticizmus története*, az Áron Kiadónál jelent meg 2005-ben.

Gulyás Péter 1984-ben született Budapesten. Egyetemi tanulmányait az ELTE BTK filozófia és magyar szakjain végezte 2002 és 2007 között; doktori képzése során a filozófiatudományi doktori iskola újkori filozófiatörténeti programjának hallgatója volt (2007–2010). Főbb publikációi: *Imaginatio és tapasztalat Spinozánál (Elpis, 2007/1)*;

Testi belénkszületettség Descartes-nál (*Magyar Filozófiai Szemle*, 2010/2).

Horváth Zoltán az ELTE Filozófiai Intézet doktorandusza. Kutatási területei: Kant etikája, valamint annak funkciója a kritikai rendszerben; Kant gondolatai a matematikáról. Fontosabb publikációi: *Hatály vagy hatás? Az erkölcsi törvény általi meghatározottság két értelme. Világosság* 2008/2; *Az analógia alkalmazásai Kantnál. Pro Philosophia Füzetek* 49. 2007; *Leibniz vitái, avagy az utólag megálapított harmónia. Pro Philosophia Füzetek* 47. 2006.

John Éva az ELTÉ-n, Poitiers-ben és Wuppertalban tanult filozófiát. Kutatási területe: Kant filozófiája és annak előzményei. Fordításkötetei az Atlantisz Kiadónál jelentek meg: *Immanuel Kant: Prolegomena*. Budapest: Atlantisz, 1999 (Tengelyi Lászlóval közösen); Gilles Deleuze: *Proust*. Budapest: Atlantisz, 2003 és uő: *A bergsoni filozófia*. Budapest: Atlantisz, 2010. Tanulmányai gyűjteményes kötetekben és a *Világosságban* jelentek meg. Jelenleg Németországban él.

Komorjai László főiskolai docens a Nyugat-magyarországi Egyetem Filozófia Tanszékén és tudományos munkatársa az ELTE BTK Filozófia Intézetének. Fenomenológiai, ismeretelméleti, nyelvfilozófiai problémákkal foglalkozik. Tanulmányi többek között a *Magyar Filozófiai Szemlében* és a *Világosságban* láttat napvilágot.

Mesterházi Miklós 2010-ig a Lukács Archívum munkatársa, egyetemi tanár. Számos kötet fordítója, szerkesztője és szerzője. Nevéhez köthető többek között több hiánypótló Kant-fordítás (*Történelemfilozófiai írások*. Szeged: Ictus, 1997; *Prekritikai írások*. Budapest: Osiris, 2003; *Antropológiai írások*. Budapest: Osiris, 2005. Ernst Bloch fordítója. Legfontosabb könyvei: *Renault Clio. Védőbeszéd a történetfilozófia tárgyában*. Budapest: T-Twins, 1995; *A Teletranszporterről, a Kékszakállú herceg váráról, valamint arról, milyen érzés lehet emlékmásnak lenni*. Budapest: Kávé, 2001; *Az irigységről*. Budapest: Argumentum-Lukács Archívum, 2006.

Miklós Tamás az ELTE Általános Filozófia Tanszékének oktatója, az Atlantisz Kiadó vezetője. Elsősorban történelemfilozófiai kérdések érdeklik. Legújabb kötete *Hideg démon* címmel jelent meg a Kalligram Kiadónál, 2011-ben.

Mittelholcz Iván az ELTE Filozófiai Intézet doktorandusza. Kutatási területei közé tartozik a kanti etika és történelemfilozófia kapcsolata, valamint a kortárs tudományfilozófia kérdései. Jelenleg az MTA Nyelvtudományi Intézetében dolgozik.

Sajó Sándor az ELTE Esztétika Tanszékének oktatója. Kutatási területe a fenomenológiai filozófia és esztétika. Több fordítása született, többek között: E. Husserl: *Előadások az időről*. Budapest: Atlantisz, 2002. (Ullmann Tamással.)

Szalai Miklós az MTA Történettudományi Intézetének munkatársa, filozófiát tanít az ELTE-n és a Corvinus Egyetemen. Kutatási területe a dualizmus kori Magyarország története, a Horthy-korszak, Marx és a marxizmus filozófiája, vallásfilozófia. Kötetei: *Ifj. Andrássy Gyula élete és pályája*. Budapest: MTA Történettudományi Intézetének Kiadása, 2003; *Létezik-e Isten. Ateista érvek a mai angolszász analitikus filozófiában*. Budapest: L' Harmattan Könyvkiadó, 2005. Tanulmányai a *Múltunk* c. történelmi szakfolyóiratban, a *Századvégben*, a *Századokban*, a *Valóságban*, a *Világosságban*, a *Történelmi Szemle*-ben, a *Magyar Filozófiai Szemle*ben, a *Magyar Tudományban* és a *BUKSZ*-ban jelentek meg.

Szegedi Nóra 1995 és 2009 között a Miskolci Egyetem tanára. Disszertációja *A magában való dolog fenomenológiája* címmel 2007-ben jelent meg a L'Harmattan Kiadónál. Tanulmányai többek között a *Magyar Filozófiai Szemle*ben, a *Világosságban* és az *Aspecto*ban jelentek meg. Jelenleg a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának munkatársa.

Takács Ádám az Atelier oktatója. Egyetemi tanulmányait történelemből és filozófiából Budapesten (ELTE) és Párizsban (EHESS) végezte. 2009-ben szerzett doktori fokozatot filozófiából a párizsi EHESS-en.

Kutatásai kiterjednek a történelemelmélet, a történeti módszertan és a historiográfia területére. Könyve: *Le fondement selon Husserl. La doctrine de la phénoménalité dans la phénoménologie husserlienne* címmel megjelenés előtt áll.

Tengelyi László egyetemi tanár. Tanított az ELTE-n, vendégprofesszorként több európai és amerikai egyetemen. Jelenleg a Wuppertali Egyetem vezető professzora. Kötetei magyar, német és francia és angol nyelven jelentek meg. Magyarul olvasható kötetei: *Autonómia és világrend. Kant az etika fundamentumáról*. Budapest: Medvetánc, 1984; *Kant*. Budapest: Kossuth Kiadó, 1988; *A bűn mint sorseseemény*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 1992; *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 1998; *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz, 2007; legújabb könyve: (Hans-Dieter Gondek-kel): *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

Ullmann Tamás az ELTE BTK Filozófia Intézetének docense. Kutatási területe Kant filozófiája, a fenomenológia és a XX. századi francia filozófia. Fontosabb publikációi: *La genèse du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*. Paris: L'Harmattan, 2002; *Aláthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan, 2010; *Kontinentális filozófia a XX. században*. (Olay Csabával közösen) Budapest: L'Harmattan 2011.

Weiss János egyetemi tanár. Diplomái megszerzése után közel tíz évet Németországban töltött, ahol Jürgen Habermas, Manfred Frank, Axel Honneth és Albrecht Wellmer tanítványa, illetve munkatársa volt. Jelenleg a Pécsi Tudományegyetemen tanít. Számos könyve és fordítása jelent meg. Legújabb kötetei: *Die Konstitution des Staates. Zu einer staats-theoretischen Reformulierung der kritischen Theorie*. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main – Wien, 2006; *Kant után szabadon. Tanulmányok a konstellációkutatás köréből*. Budapest: Áron Kiadó, 2007.

ISBN 978-963-87429-7-1

ISSN 1786-3465

Felelős kiadó: Tudástársadalom Alapítvány

Borítóterv: Csizmadia Katalin

Könyvterv: Somogyi Gyula

Szöveggondozás, korrektúra: Skaliczki Orsolya

Tördelés: Kerülő Tünde

Nyomta és kötötte: Akaprint Nyomdaipari Kft.

Felelős vezető: Freier László