

Kant idealizmusa

Az *idealizmus* kifejezés, akárcsak az *idealista*, filozófiai jelentése mellett őrzi a köznapiság értelmét is. Az egyikben az elme vagy a tudat valamiféle elsőbbségére, a másikon bizonyos magasrendű eszmékre, eszményekre utal. A két különböző használat nyilvánvalóan kapcsolódik az *idea* terminushoz (a köznyelvi talán még inkább az *ideál* szóhoz), ami önmagában jelzi filozófiatörténeti eredetüket: egyfelől a platóni, másfelől a Descartes és Locke teremtette újkori hagyományt.¹ Hogy ez utóbbi szerinti szóhasználat a filozófiában lényegében kiszorítani látszik az előbbit,² azt jól mutatja, hogy az idealizmus mai filozófiai fogalma ezen alapszik.

E folyamatnak már előrehaladott szakaszában emel szót Kant az *idea* kifejezés platóni jelentésének megóvása mellett. A képzetfajták általa felvázolt „rangsorában” egy különleges ág csak az ideáké, és nem volna szabad azokat szerinte mindenfajta képzetre érteni, érzékiekre kiváltképpen nem. Egyenesen elviselhetetlennek találja, ha például a piros szín képzetét ideának nevezik (Kant 2004a. 316, A320/B376–377).³ Ennek az álláspontnak is vannak persze újkori képviselői. Másrészt viszont éppen a bíralt tág, karteziánus–lockeiánus jelentéshez kapcsolódik az *idealizmus* szakszó, amelyet Kant is alkalmaz a saját rendszerére valamilyen értelemben. Jóllehet nem reflektál erre a szókapcsolatra, mégis érdemes ezt megkísérelnünk. Ez a kettősség ugyanis élesen megvilágítja Kant kétirányú elkötelezettségét, egyúttal pedig rendszere példát ad a kétféle idealizmus összekapcsolására.

Először az idealizmus két különböző felfogásának mozgatórugóit szeretném megvilágítani, mégpedig az *idea* fogalmának két, mondhatni, ellentétes értelmé alapján. Ehhez valóban a legalkalmasabb lesz egyes korábbi gondolkodók köz-

¹ Az ehhez a témához kapcsolódó kutatást az OTKA K67798 számú pályázat segítette.

² Olyannyira, hogy a Platón-kutatás az angol nyelvű irodalmat követve mintegy kitért, és a *forma* szót használja még az *idéa* fordításaként is. Lásd a fordítók előszavát: in Taylor 1997. 7–8.

³ A *tiszta ész kritikája* esetében a szokásnak megfelelően adom meg az első (A) és/vagy a második (B) kiadás oldalszámát, amelyek megtalálhatók a hivatkozott magyar kiadásban is.

ti polémiákat felidézni, mégpedig mindenekelőtt azért, mert állításom szerint Kant gondolkodásmódját úgy kell tekintenünk itt is, mint az általa felállított antinómiák esetében: a két oldal nézetét meghatározó *érdekek* egyikéről sem mondhatunk le. Ezután Kant ideafogalmát kell közelebbről megvizsgálnunk, valamint a szerepeket, amelyeket az a kritikai rendszerben betölteni hivatott, különös tekintettel az említett két szempont esetleges összekötésére és az összekapcsolás módjára. Csak ezek után lesz érdemes saját deklarált (transzcendentális) idealizmusát szemügyre venni, és megkísérelni Kant arra vonatkozó megnyilvánulásait egy ilyen átfogó képbe illeszteni.

I. ELLENTÉT EGYES ÚJKORI ELŐDÖK IDEAFOGALMAI KÖZÖTT

Induljunk ki Descartes *Elmélkedéseiből*! Az ellenvetésekre adott válaszai során többször is kifejezetten reflektál a saját ideafogalmára, sőt definíciót is ad rá, amikor – elfogadva a javaslatot – szintetikus, azaz geometriai módon is bizonyítja a metafizika két fő tételét. „Az *idea* néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk. Olyannyira, hogy ha egyszer valamit szavakba foglalok, és egyszersmind értem is, amit mondok, e pusztán tény alapján bizonyos, hogy megvan bennem annak ideája, amit a kimondott szavak jelentenek” (Descartes 1994. 124). Descartes további tisztázó megjegyzéseket tesz az ideákról általában, amikor egy másik bíráló, nevezetesen Hobbes, kizárólag képzeleti képet (az agyban „lefestett” képmást) hajlandó érteni az *idea* szón, idézve a harmadik elmélkedés első pillantásra esetleg így is érthető passzusát. „Én azonban másutt is, de különösen éppen azon a helyen megmutatom, hogy mindazt ideának nevezem, amit az értelem közvetlenül fölfog. Olyannyira, hogy mivel akarás és félség közben észlelem, hogy akarok és félek, magát az akarást és félséget is az ideák közé számítom.” Azt is hozzáteszi, hogy az *idea* nevet azért használja így, „mivel a filozófusok már régóta alkalmazzák az isteni elme észlelési formáinak jelölésére” (Descartes 1994. 144). Ezzel a jelek szerint könnyedén átlép a vizsgálatunk középpontjában álló problémán. Isten ideáinak magasztos fogalmát az emberi elme műveleteire és alkotásaira alkalmazza, egy pusztán technikainak látszó célzattal: hogy *mindent* ideának nevezhessen, amit közvetlenül észlelünk. A gondolkodás vagy az észlelés „formáinak” egy gyűjtőfogalom alá rendelését szolgálja tehát az *idea* szó ebben a legtágabb értelemben.

Valóban megerősíteni látjuk ezt „különösen éppen azon a helyen”, ha szem előtt tartjuk a fenti meghatározásokat. Descartes a harmadik elmélkedés elején bizonyos „nemek alá” foglalja a gondolatokat, hogy megállapítsa, melyeket mondhatjuk közülük igaznak vagy hamisnak. „Egyesek ezek közül mintegy a dolgok képei, s egyedül ezeket illeti meg tulajdonképpen értelemben az *idea* elnevezés: mint amikor embert, vagy kimérát, vagy az eget, vagy egy angyalt,

vagy pedig Istent gondolom el” (Descartes 1994. 47). Bár Descartes pusztán annyit válaszol Hobbes ellenvetésére, hogy „könnyű bebizonyítani” az anyagokról vagy Istenről, hogy ideáik nem alakkal és színnel bíró dolgokból összetett képmások, a definícióból kitűnik, hogy ez a felsorolás többi tagjára is igaz. Az ember vagy az ég is annyiban ideák, amennyiben „elgondolom” őket, avagy „észlelem”, miként az akaratra és a félelemre vonatkozóan láttuk indokolni a kiterjesztett fogalomhasználatot (Descartes 1994. 143–144). Éppen az utóbbiakkal folytatja a harmadik elmélkedésben.

Más gondolatok ellenben az előbbiektől eltérő formákkal rendelkeznek: amikor akarok vagy félek, amikor állítok vagy tagadok, mindig megragadok ugyan egy bizonyos dolgot mint gondolatom szubjektumát, ám a dolog hasonmásán felül valami mást is átfog gondolkodásom. Az ilyen gondolatok egyik részét az akarások, vagyis az affektusok képezik, másik részét pedig az ítéletek (Descartes 1994. 47).

Kifejezetten erre a helyre hivatkozva rögzíti tehát Descartes, hogy az efféle gondolati formákat is ideának kívánja nevezni.

Kétségtelenül elfedi ezt a tág jelentést az, hogy itt a szó nem fordul elő, a folytatásban pedig – a témára térve – azt állapítja meg, hogy „pusztán magukat az ideákat”, „ha egyedül önmagukban tekintjük” őket, nem illeti meg az igazság vagy a hamisság, hanem csakis az ítéleteket, amikor „a bennem lévő ideákról” ítélek (Descartes 1994. 48). Úgy tűnik, itt az idea fent említett „tulajdonképpeni” értelméhez tartja magát Descartes. Szerencsére a megkülönböztetés kicsivel később kiéleződik, s így elkülönítettebb ítéletet hozhatunk róla. Amikor ugyanis annál az elejtett megjegyzésnél, hogy „minden idea csak mint dolgok ideája lehetséges”, Burman⁴ rákérdez a semmi ideájára, már az eredeti szöveg alapján is alátámaszthatóan nevezi azt Descartes „pusztán tagadó”, „negatív” *ideának* (lásd Descartes 1994. 68). Az igazán lényeges azonban a válasz folytatása: „A szerző azonban itt az idea kifejezést tulajdonképpeni és szigorú értelemben fogja fel. Vannak még a közös fogalmaknak is, másfajta ideáik, amelyek tulajdonképp nem dolgok ideái. Ebben az esetben azonban az idea kifejezést tágabban értjük” (Descartes 1994. 55. jz.)

Ezek alapján a következőket foglalhatjuk az idea legtágabb jelentésébe Descartes-nál. Már „tulajdonképpeni” értelemben is a láthatótól az elképzelhetőn át a pusztán elgondolható dolgok jelöléséig terjed a fogalom használata. De a közös fogalmak idea voltát sem egy későbbi feljegyzésből kell megtudnunk. Mikor például a gondolatok formáinak idézett specifikálása után az ideákat eredetük szerint velünk születettek, külső eredetűekre és saját tevékenységünkől adódókra osztja fel Descartes, akkor a legelső fajta reprezentánsaiként éppen ilyeneket sorol fel: dolog, igazság, gondolkodás. Továbbá ugyaninnen vehetünk

⁴ A Burman-jegyzetéről lásd a fordító utószavát: Descartes 1994. 216.

példát azokra az „eltérő formájú” gondolati formákra is, amikor a megragadotton felül „valami mást is átfog” a gondolkodás. Ugyanis „*megértem*, mi a dolog, mi az igazság, mi a gondolkodás”, „most zajt *hallok, látom* a Napot, érzem a tüzet”, „a sziréneket, a hippogriffeket és a többieket én magam *találom ki*” (Descartes 1994. 48–49. Kiemelés tőlem – H. Z.), és mind a definíciók, mind az akarásról és a félésről mondottak alapján e műveleteket is ideáknak tarthatjuk.

Kantnál mármost ennek a legáltalánosabb ideafogalomnak felel meg a *képzet* (*Vorstellung*) mint nemfogalom, vagy még inkább a *tudatos képzet* (*perceptio*). Ez egyaránt maga alá foglal pusztán a szubjektumra vonatkozó érzetet és a tárgyra vonatkozó szemléletet, illetve fogalmakat, az utóbbiak pedig lehetnek akár empirikusak, akár tiszta fogalmak, melyeknek egyik sajátos fajta a kanti értelemben vett idea (Kant 2004a. 316, A320/B376–377). A fogalmak magukban foglalják a *kapcsolat* fundamentális képzetét is, és „a sokféleség *szintetikus* egységének képzete” teszi az *ítéletek* alapját (Kant 2004a. 144 skk., B130 skk.). Továbbá anélkül, hogy el kellene merülnünk az ebből fakadó problémákban, a megismerési ítéleteken kívül beszélhetünk morális és esztétikai, sőt ez utóbbiak esetén reflektáló, illetve érzék-ítéletekről is (Kant 1997. 44–45). Mindeközben a képzetek körében maradunk.

A széles jelentéstartalmú fogalom megegyezése mellett azonban a bevezetőben említett terminológiai ellentét magyarázatához is méríthetünk gondolatokat az elődöktől. Az idea átfogó értelmét védelmezi nagyon határozottan Arnauld a Malebranche-sal folytatott vitában, amikor szigorúan azonosítja az ideát az észlelettel (gondolattal). Kiváltképp alkalmasak ennek bemutatására azok a definíciók, amelyeket „a reprezentatív létezőknek tekintett ideák hamissága” geometriai módszerrel való bizonyításához ad meg. Emeljük ki ezek közül először a témánk szempontjából legfontosabbakat!

2. Gondolkodni, megismerni és észlelni egy és ugyanazon dolog.
3. Ugyancsak egy és ugyanazon dolognak tekintem egy tárgy *ideáját* és egy tárgy *észleletét*. Nem foglalkozom azzal a kérdéssel, hogy vajon más dolgokra is alkalmazható-e az idea elnevezés. Az azonban bizonyos, hogy léteznek ebben az értelemben vett ideák, s ezek az ideák lelkünk attribútumai vagy módosulásai.
[...]
9. Midőn azt mondom, hogy az *idea* egy és ugyanazon dolog, mint az *észlelet*, észleleten értem mindazt, amit elmém felfog akár a dolgok első megragadása, akár a velük kapcsolatban hozott ítéletek, akár bármi más eredményeképpen, amit okoskodás segítségével fedez fel bennük (Schmal 2010. 182, 184).

Ideának nevezhetem tehát akár a dolgok megragadásának, akár róluk szóló ítéletem és következtetésem eredményét is. Látunk még szöveghelyet arra, hogy a téves vagy alaptalan következtetésekét is. Talán egyedül a megismerésre utalás szűkíti itt Descartes (akaratra, affekciókra is kiterjedő) ideafogalmát.

Fokuszáljunk hasonlóképpen Malebranche érvelésében is az *idea* kifejezésre! Idea és észlelet azonosítását egy helyen Arnauld így nyomatékosítja: „nem kötöm magam az *idea* szóhoz”, a lényeg, hogy „valamennyi észleletünk egyidejűleg áll relációban a lelkünkkel mint annak módosulása, és a tárgyakkal mint az, ami által ez utóbbiakat észleljük” (Schmal 2010. 205). Malebranche erre valóssággal fölcattan:

Arnauld úr hajlandó lett volna megválni az idea kifejezéstől, [...] amely szerinte teljesen haszontalan, hiszen *az észleletek és az ideák az ő szótárában egy és ugyanazon dolog*. Miként váljunk meg azonban attól, amit e szó Szent Ágoston szótárában jelent? Itt ugyanis számtalan helyen azt találom, *az ideák örökkévalóak, szükségszerűek, változhatatlanok és valamennyi elme számára közösek, ezek pedig olyan minőségek, amelyek egyáltalán nem illetik meg az emberi elme változásnak kitett és partikuláris módosulásait.* (Schmal 2010. 205–206)

Malebranche szerint ideák csakis az isteni s nem a változó emberi elmében vannak, nem fogadható el tehát Descartes könnyelmű terminológiai döntése. Számára pusztán „belső érzékelés” az, ha a lélek észleli a saját gondolatait, legyenek azok akár érzetek, akár „az elképzelés, a tiszta értelmi megragadás, vagy egyszerűen a megértés esetei” (Schmal 2010. 165). Még a descartes-i értelemben világos és elkülönített ideák is a lélek „sötétséggel teli módosulásai” (lásd Schmal 2010. 210, 222, 223) közé tartoznak, és igazságkritériumul nem szolgálhat más, mint „a teremtő azon Ideája, amely alapján megalkotta a teremtményét” (Schmal 2010. 213). A lélek észleleteire alapozott „igazságok – amelyek bizonyosan nem mások, mint az ideák egymás közötti relációi – maguk is tűnékenyek és partikulárisak, ami semmivé teszi a tudományok bizonyosságát” (Schmal 2010. 238).

Ugyanakkor Isten mint „a világban ható egyetlen reális ok”, *hatóképessége* révén biztosítja az örök igazságok lehetőségét, így a reprezentáció Malebranche-nál „a kauzalitás fogalmára redukálható” (lásd Schmal 2006. 123–127, különösen 126). Számára a „reprezentatív észleletek” majdnem önellentmondó kifejezés. „Reprezentálni és észlelni – e két dolog oly kevésbé egy és ugyanaz, mint valamit adni és kapni. Hogyan állíthatnánk akkor, hogy az észleletek reprezentálnak?” (Schmal 2010. 210, 208).

Az értelem, vagyis az észlelés lelki képessége tisztán passzív [...]. A lélek egy gondolkodó szubsztancia, intelligencia, amely észlel, ám pusztán azt észleli, ami érinti őt, ami hatást gyakorol rá. Nem ő maga gyakorol hatást önmagára, nem ő maga a saját világossága a szó formális értelmében. [...] Semmi más nem képes hatást gyakorolni rá és megérinteni, csak az isteni ideák, az Istenség, a legfőbb Ész világossággal és hatóerővel teli szubsztanciája. Ebben áll a nagysága. Semmi más nem gyakorolhat rá hatást, csak ami fölötte van (Schmal 2010. 208).

A „mindent Istenben látunk” eszméje ezt a teljes függőségünket fejezi ki, ezért hangsúlyozza Malebranche, hogy Istenben, és nem Istenből részesedünk, amikor a testeket megismerjük: bennünk semmilyen módon nem jön létre a reprezentáló ideák tökéletessége (Schmal 2010. 167–168, 210; Malebranche 2007. 22).

Arnauld másként viszonyul a lélek passzivitásához, és másban látja a „nagyságát”. Az ideák általi reprezentáció, vagyis „az a mód, ahogyan valami objektív értelemben az elmében van, oly egyedülálló módon jellemzi az elmét és a gondolkodást – hiszen ezek sajátos lényegét jelenti –, hogy hiába is keresnénk bármi hasonlót abban, ami nem elme és nem gondolkodás” (Schmal 2010. 183). Ebben a kiindulópontban mutatkozik meg a tudatosság és – Schmal Dániel szavaival – „az emberi értelem erejének és méltóságának descartes-i retorikája” (Schmal 2006. 98–99). Olyannyira, hogy Arnauld szerint a tudományok is „azokból a reflexiókból épülnek fel, amelyekkel az emberek a saját észleleteiket illették” (Schmal 2010. 188–189). Hogy ideáink „az általunk elgondolt dolgokat reprezentálják, [...] ez csupán annyit jelent, hogy az általunk elgondolt dolgok *objektív értelemben* az elménkben vagy a gondolatainkban vannak”, amint Arnauld egyszerűen azt érti, hogy elgondoljuk az illető dolgot, „akár létezik az elmén kívül, akár nem” (7., 8. és 5. definíció, Schmal 2010. 182–183). A 4. posztulátumban kifejezetten állítja: „ha létezőként ismernék meg egy olyan testet, amelyik nem létező, akkor ebben a tekintetben tévednék, ám ettől még nem kevésbé volna igaz, hogy e test objektív módon létezne az elmében, még ha az elmén kívül nem létezne is”, sőt ismerettel rendelkezem róla, amennyiben lehetséges létezőként ismerem meg (Schmal 2010. 186). „Így aztán amikor a Napra gondolok, e percepció közvetlen tárgya a Nap objektív realitása, amely jelen van az elmém számára. A lehetséges vagy ténylegesen létező Nap pedig – amely az elmémén kívül létezik – ezen észlelet (mondjuk így) közvetett tárgya.” Tehát az ideák „képezik gondolkodásunk közvetlen tárgyát, ami nem akadályozza annak, hogy az ideákon keresztül azt a tárgyat is lássuk, amelyik formálisan tartalmazza mindazt, ami objektív módon van meg az ideában” (Schmal 2010. 189). Nyilvánvaló, hogy Kant is ragaszkodik az emberi értelemnek ehhez a kitüntetettségéhez, és a tudomány, sőt az egész megismerés nála is észleletekből épül fel. Sőt, az idealizmus tárgyalásánál még radikálisabb álláspontjával szembesülünk majd az objektivitás, a közvetlen, illetve közvetett megismerés és egyáltalán az elmén vagy a gondolkodáson kívüliség értelmezésében. Másfelől az *idea* szó és jelentése feletti aggodalom Malebranche oldalán mutatja Kantot, ámbár rögtön szembe tűnik, hogy nála az idea a képzeleteink közé tartozik, míg Malebranche szerint semmiképpen sem. Ez egészen éles különbséget eredményez, különösen mivel hatóképességüket így „a világban ható egyetlen” olyan, nem pusztán jelenségek közt működő oknak köszönhetik, amelyről valóban tudhatunk: a szabad akaratnak.

Tovább árnyalja a képet Locke és Leibniz ideafelfogása, ami külön érdekes Kant vélhető olvasmányai miatt. (Az *Újabb értekezések* 1765-ös megjelenésének

nagy jelentőséget szoktak tulajdonítani a kritikai filozófia kialakulásban). Locke ugyanolyan problémamentesnek látja az ideafogalmat, mint Arnauld, és olyan átfogónak, mint Descartes. Az *Értekezés* bevezető fejezete így deklarálja ezt:

Miután véleményem szerint ez a szó a leginkább alkalmas annak megjelölésére, ami az értelem tárgyát alkotja, valahányszor csak az ember gondolkodik, annak kifejezésére használom, amit az elméleti kép, képzet, faj szavak jelentenek, bármi legyen is az; tehát annak kifejezésére, mondom, amivel az elme gondolkodás során foglalkozik; és nem kerülhettem el sűrű használatát. (Locke 2003. 36, I. I. 8)

„Az idea a gondolkodás tárgya” – hirdeti azután a második könyv legelső szakaszának címe is, ám pillanatnyi kétséget sem hagy afelől, hogy az emberi *elme* tartalmazza ezeket a „tárgyakat”: az ember „elméje gondolkodás közben nem foglalkozik mással, mint a benne lévő ideákkal” (Locke 2003. 107, II. I. 1). Az, hogy az ideák a gondolkodás tárgyai, Locke-nál is azt jelenti, hogy az elmében (a „sötét szobában” – Locke 2003. 172, II. XI. 17) vannak. Saját értelmének „e kicsiny világában” gyakorolhatja uralmát az ember, jóllehet nem az egyszerű ideák létrehozását, de legalábbis felidézésüket, összehasonlításukat, egyesítésüket illetően: ebből kell felépülnie az egész emberi tudásnak (Locke 2003. 124, II. II. 2). A Descartes–Locke-féle ideafelfogás „tisza” változatát láthatjuk majd Kantnál: „csupán magával az ésszel és a tiszta gondolkodással foglalkozom, amelyet kimerítően ismerhetek anélkül, hogy önmagamon kívül, a távolban kutakodnék, mert önmagamban lelem meg.” (Kant 2004a. 20, AXIV)

Leibniz azért üdvözli az ideának a gondolkodás tárgyaként való megjelölését, mert számára ez a tartósságot és a dolgokkal való megfelelést jelenti. Szerinte is közvetlen, belső tárgyról van szó, ám „ez a tárgy a dolgok természetének és minőségeinek kifejeződése. Ha az idea a gondolkodás *formája* volna, akkor együtt születnék és együtt szűnnék meg az aktuális gondolatokkal, melyek megfelelnek neki. De mivel a gondolkodás *tárgya*, ezért képes időben megelőzni és túlélni a gondolatokat” (Leibniz 2005. 79; lásd még 112). De már a Locke-ra való reflexiót jóval megelőzően is alkalmazza ezt a megfogalmazást, miként azt is, hogy „lelkünknek az a *tulajdonsága*, hogy kifejez valamilyen természetet, formát vagy lényezetet, pontosan a dolog ideája, amely bennünk van, mégpedig mindenkor, akár gondolunk rá, akár nem” (Leibniz 1986. 39–40. Kiemelés tőlem – H. Z. Lásd még 203–205). Másképp használja a metaforát is: „a lélek egy kicsiny világ, amelyben az elkülönített ideák Istent jelenítik meg, a zavaros ideák pedig a világegyetemet.” (Leibniz 2005. 79) Az ideák tehát Leibniznél nem annyira az emberi értelem alkotásának terepét jelentik, mint inkább Isten és a világegyetem megjelenítői. Hasonló megállapítást tehetünk ebben a tekintetben Spinoza ideafogalmáról is, gondoljunk akár csak a gyakran idézett tételre: „Az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata.” (Spinoza

2001. 92) Mindkét filozófusra értve állapítja meg Schmal Dániel, hogy számukra az idea „nem a személyes tudatosság egy epizódja, hanem az *egész* egy olyan objektív kifejeződése, amelynek csupán több vagy kevesebb eleme emelhető be a tudatosság mindenkori körébe” (Schmal 2007. 15).

A rövid áttekintés eredményeképp két alapvetően eltérő felfogását és használatát láthatjuk az idea fogalmának. Egyesek számára azt a keretet vagy „világot” fejezi ki, amelyen belül az individuum szabadon határozza meg megismerését és cselekvését – akár helyesen, akár tévesen. Ebben a tekintetben tehát a független önmeghatározás elvét jeleníti meg (ahol az önmeghatározás éppenséggel tudásunk határainak pontos meghatározása is lehet, mint Locke-nál és Kantnál). Mások az ideát eleve szorosán az elmén kívüli valósághoz kötik, amivel egyrészt igazságot vagy akár értéket és méltóságot tulajdonítanak neki, másrészt – éppen ezért – az ember bizonyos függőségét fejezi ki a fogalom, még akkor is, ha egyértelműen az elmébe helyezik (mint Leibniz).

Ha mármost az ész öntörvényhozására vagy az értelem által a természetnek adott törvényekre gondolunk, hozzávéve, hogy a kategóriák és a szemléleti formák is a tudatos képzetek közé tartoznak, akkor nem lehet kérdéses, hogy Kant beletartozik az első táborba. Az *idea* szó kitüntetése viszont az utóbbiakkal rokonítja, ám egyelőre sokkal kevésbé világos, hogy miképpen. A következő szakasz témája ezért a kifejezésnek általa tulajdonított értelem, és az a szerep, amit a rendszerében betölteni hivatott, mégpedig éppen a kanti filozófia most említett alaptételeinek érdekében. Ebből kiindulva állapíthatjuk meg, hogyan viszonyul a bevezetőben vázolt kétféle *idealizmus* fogalomhoz Kant rendszere és abban az, amit ő maga is idealizmusnak nevez.

II. KANTI-PLATÓNI IDEÁK ÉS A „GONDOLKODÓ TERMÉSZET” IDEÁJA

Malebranche Szent Ágostonra hivatkozik az *idea* szó és fogalom méltóságának helyreállítása érdekében (lásd legfőképpen Malebranche 2007. 16–26), Kant magára Platónra, akire Ágoston is. Jellemző különbség azonban, hogy míg Malebranche, szándéka szerint, kiegészíti Ágoston gondolatát az új tudomány eredményeivel, hogy az ideákra alapozza a dolgok és a matematikai tudományok valóságát, addig Kant ellenkezőleg: meglehet, Platón az ideákat maguknak a dolgoknak ősképeiként tekintette, sőt a matematikai fogalmakra is kiterjesztette, de éppen *nem* ez az, amiben követi őt. Szerinte ugyanis „Platón kiváltképp abban lelte föl ideáit, ami gyakorlati, azaz ami a szabadságon nyugszik, a szabadság pedig az ész sajátlagos termékeiként létrejövő ismereteknek rendelődik alá” (Kant 2004a. 312, A314–315/B371). Kant két ilyen „produktumot” tüntet ki mindenekelőtt: az *erény* és az *állam* ideáját, mégpedig a következőképpen:

mindenki tudja, hogy midőn valakit az erény mintaképeül állítanak elébe, az igazi, eredeti minta mégiscsak az ő fejében lesz; ezzel veti egybe (és ennek alapján értékel) az állítólagos mintaképet. E benső minta pedig az erény ideája, [...] a méltó vagy méltatlan erkölcsi tulajdonságokról csak ezen idea segítségével lehet ítéletet alkotni, s így csakis ennek alapján közeledünk az erkölcsi tökélyhez [...]. Hogy az állam alkotmányának a lehető *legnagyobb emberi szabadságot* kell biztosítania, mégpedig olyan törvények alapján, melyek gondoskodnak róla, hogy *mindenki szabadsága összeférhessen mindenki másnak a szabadságával* [...], ez mindenképpen szükségszerű idea, melyet nemcsak akkor kell szem előtt tartani, midőn először vázolják föl az állam alkotmányát, de bármely törvény megalkotásakor is. (Kant 2004a. 313–314, A315–316/B372–373)

Látható, hogy a szigorúan kanti értelemben vett idea nemcsak hogy az ember elméjében („fejében”) van képzetként, hanem tudatosan reflektál is rá („egybeveti”, „szem előtt tartja”). A két erkölcsi idea továbbá olyan, „ahol az emberi ész valódi kauzalitást mutat föl, s ahol ideák hatóokkává (a cselekedeteknek és azok tárgyainak okává) lesznek” (Kant 2004a. 314, A317/B374). Ezekben túlmenően azonban az a „szárnyalás és fölemelkedés” is követésre méltó, amely „a világ célokon – azaz ideákon – nyugvó” rendjét, sőt a dolgok végső okait is a legfőbb értelemben rejlő ideáknak tulajdonítja. Persze ez a követés – nemcsak a későbbiekből, hanem már innen, az első *Kritikából* is megtudjuk – csakis morális alapon lesz lehetséges: teleológia és teológia is „ama felséges erkölcsi építmény[ben]” kap helyet. Érthető ennek fényében a Malebranche tiltakozására emlékeztető felhívás: „kérem azokat, akiknek kedves a filozófia [...], óvják az *idea* kifejezés eredeti jelentését, hogy többé ne keveredjék össze más kifejezésekkel, melyek hanyag összevisszaságban szoktak mindenféle képzeteket jelölni.” (Kant 2004a. 315–316, A317–319/B374–376). Különben „oda lesz maga a gondolat is, melyet egyes-egyedül a kérdéses szó őrizhetett volna meg” (Kant 2004a. 311, A313/B369).

Már az 1770-es *Székfoglaló értekezés*ben megkapja a szó ezt a kiemelkedő jelentőséget, mégpedig ugyancsak Platónra utalva. A metafizika mint a tiszta értelem használatának első elveit tartalmazó első filozófia *pozitív* céljaként (*finis dogmaticus*) egy olyan tant jelöl meg Kant, melyben a tiszta értelemnek az ontológia és a *psychologia rationalis* „által kifejtett általános elvei végül mintaképpé formálódnak”.

Ez a TÖKÉLETESSÉG MINT GONDOLATI TÁRGY. Ez azonban vehető elméleti, s vehető gyakorlati értelemben is. Az előbbi értelemben nem lesz más, mint a legfőbb létező, ISTEN; az utóbbiban pedig az ERKÖLCSI TÖKÉLETESSÉG. [...] A legnagyobb mérvű tökéletességet mostanság eszménynek (*ideale*) nevezik – Platónnál ez az eszme (*idea*) nevet viseli (így például magának az államnak az eszméje)

[...]; Isten pedig, mivel a tökéletesség eszményeként ő a megismerés elve, valóságos létezőként ezért ő egyszersmind minden tökéletesség létrejövésének elve is (Kant 2003. 534–535, AA II. 395).

Ugyanakkor az ideának-ideálnak ez a legmagasabb értelme *nem* témája a szék-foglalónak (a *perfectio* nem is fordul elő benne e rövid paragrafuson kívül). Az értekezés ugyanis a metafizika azon *negatív*, előkészítő részéhez (*propaedeutica*) tartozó „próbatanulmány”, amely „az érzéki ismeretnek az értelmetől való megkülönböztetésére tanít” (Kant 2003. 534, AA II. 395). Ám ennek a feladatnak a teljesítésében is kiemelkedő szerepet kap az *idea* kifejezés. Már a mű elején alkalmazza Kant az „egyetemes értelmi képzetekre”, melyek segítségével szintézis megy végbe, és az „egyszerű részek eszméjére”, melyekhez az összetétel értelmi fogalmát általánosan tagadva jutunk (Kant 2003. 523, AA II. 387). Később az elvonatkoztatás műveletével összefüggésben „tisztá eszmeként” használja a terminust, s az elme ezen absztrakt vagy „absztraháló” eszméire a metafizika alapfogalmait hozza példaként: lehetőség, létezés, szükségszerűség, szubsztancia, ok (Kant 2003. 534–536, AA II. 394–395). Sőt, a tisztá szemléleti formák közül legalábbis az idő képzetét is ismételten ideának nevezi (Kant 2003. 538–539, AA II. 398–399).

Noha ez utóbbi szóhasználat nem marad meg (*kategóriák*, illetve *szemléleti formák* lesznek a bevett kifejezések), az ideák kiemelt szerepét később is nyomon követhetjük nemcsak a rendszer doktrinális, hanem kritikai részében is. Azt mondhatjuk, hogy az *idea* fogalmának használatai kijelölik a kanti rendszer fő vonalait, és ezen a nyomon eljutunk arra a pontra is, ahol Kant „idealizmusnak” titulálja a megismerésről alkotott rendszerét.

Alátámasztja ezt a *Logika* is, ahol a fogalmak tárgyalásának elején általános összefoglalót találunk az ideáról (vagy „észfogalomról”). Az *idea* valóságos tárgyra nem vonatkozik, hanem „az észhasználat ősképet” tartalmazza. Nyilván az empirikus értelemhasználat átfogó összefüggéseihez regulatív elvet adó világ-egész ideája, illetve a morális-gyakorlati alapon bizonyítható ideák (szabadság, Isten) a legfontosabbak. De Kant ilyennek tartja egy tudomány előzetes általános alaprajzának ideáját is. Erre pedig most egyetlen sajátos „tudomány”, a transzcendentális filozófia miatt érdemes felfigyelnünk, különösen mert az ideák feladatai közé sorolja azt is, hogy a lehetséges tapasztalat elveiről kimutassák: nem vonatkoznak magukban való dolgokra, sem a tapasztalat tárgyaira *mint* magukban való dolgokra (Kant AA IX. 92–93).

A *tiszta ész kritikájának* Módszertanában, az Architektonika-fejezetben az *idea* pontosan a tudomány és a rendszer fogalmával kapcsolatban kap különleges szerepet. Ismereteinknek „rendszer kell alkotniok, mert csak rendszerbe foglalva támogathatják és mozdíthatják elő az ész lényegi céljait. Rendszeren azt értem, hogy a sokféle ismeret, egyazon ideának alárendelődve, egységet alkot”. Általában „tudomány csakis architektonikusan jöhet létre”, azaz *idea* alapján, „ahol

az ész *a priori* adja föl a célokat, s nem a tapasztalattól várja őket”. Továbbá a rendszerek „egymás közt, az emberi megismerés rendszerében, valamennyien ismét csak egy egész részeként, célszerű módon egyesülnek, s teszik lehetővé minden emberi tudás architektonikáját” (Kant 2004a. 647–649, A832–835/B860–863). Ennek az átfogó rendszernek a felvázolására vállalkozik Kant a mű végén, mégpedig a filozófia tudományának ideája, „világfogalma” nyomán. Ennek során ama *filozófus* ideálját tartja szem előtt, aki „törvényhozója az emberi észnek”, s ekként minden ismeretünket és minden tudományunkat „irányítja és eszközül használja az emberi ész lényegi céljainak előmozdítására”. Ezt azért teheti, mivel e „tanító [...] törvényhozásának ideája minden emberi észben megtalálható”, hiszen a „lényegi célok” végső soron egyetlenegy végcélban egyesülnek, amely nem más, mint „az ember egész rendeltetése” (Kant 2004a. 651–652, A848–850/B866–868).

Miképpen illeszkedik ebbe a (tudomány)képbe a transzcendentális filozófia, közelebbről az a „propedeutika”, melyet a *Kritika* nyújt? (Lásd Kant 2004a. 653, A841/B869). Valóban találhatunk olyan utalásokat már a mű első felében is, amelyek az architektonikus követelményeknek megfelelően tudománnyá teszik a transzcendentális logikát. A Bevezetés VII. szakaszának címe és témája például nem véletlenül „A tiszta ész kritikájának nevezett külön tudomány ideája és felosztása”, s benne kifejezetten „a rendszer mint olyan általános szempontja alapján” teszi meg Kant a híres felosztást érzékiség és értelem között is (Kant 2004a. 68, 72, A10, 15/B24, 29). A transzcendentális analitika bevezető része pedig szintén ennek az elméletnek az alkalmazását mutatja. E tudomány teljes voltának biztosítása

csak azáltal valósítható meg, ha adva van az *a priori* értelmi megismerés egészének eszméje, valamint az egésznek alkotó fogalmaknak ezen idea által meghatározott felosztása, tehát a tudomány rendszerként való összefüggése. A tiszta értelem [...] ismeretei összességének – egyetlen idea alapján megragadandó és meghatározandó – rendszert kell alkotnia (Kant 2004a. 115, A64–65/B89–90).

A tiszta értelmi fogalmak, a kategóriák „felfedésének vezérfonalát” is az teszi lehetővé, hogy „valamely fogalom vagy eszme alapján össze kell függniök egymással” (Kant 2004a. 116–117, A66–67/B91–92). A következő lapokon azután pontosan megtudjuk, mi a szóban forgó „egyetlen idea”. A kategóriatábla felírása után így összegez Kant: „Felosztásunkat rendszeresen, egy általános elvből – nevezetesen az ítélés képességéből (vagy ami ugyanaz, a gondolkodás képességéből) – kiindulva végeztük el.” (Kant 2004a. 127, A80–81/B106. A fordításon módosítottam – H. Z. Lásd még 118, A69/B94)

A transzcendentális dialektika végén azután ugyanezen elvek nyomán tudhatjuk meg, miként tulajdoníthatjuk önmagunknak a nevezett képességeket, sőt aktív és passzív képességeink egységét is. Az emberi elmében megfigyelhető

jelenségek, műveletek, benyomások okaként képességeket, s ezek alapjaként lehetőleg egyetlen alapképességet feltételez az ész benne mint szubsztanciában (Kant 2004a. 520–521, 537, A648–649, 672/B676–677, 700). Pusztán a belső érzék alapján persze ilyen ismeretre nem tehetünk szert. A *gondolkodó természet* mint egyszerű, állandó, azonos és rajta kívüli dolgokkal kölcsönviszonyban álló lélek *ideáját* használhatjuk erre, legalábbis regulatív elvként.

Itt azonban semmi más nem lebeg a[z ész] szeme előtt, mint a lélek jelenségeinek magyarázatában megvalósítandó, szisztematikus egység elvei, melyek azt kívánják, hogy minden meghatározást valamilyen egységes szubjektumban foglaljként, minden képességet – amennyire lehetséges – valamilyen egységes, alapvető képességből levezettként, minden változást egyazon állandó lény állapotaihoz tartozóként tekintsen, és minden térbeli *jelenségről* mint a *gondolkodás* műveleteitől teljességgel különböző valamiről alkosson képzetet (Kant 2004a. 544, A682–683/B710–711).

Felsorakoztatni látjuk itt a lélek attribútumainak a megengedett (nem tárgy megismerésének igényével fellépő) és éppen a transzcendentális logikában központi jelentőségű használatát – az önismeret bírálatát adó Paralogizmus-fejezet négy témájának öntudatra korlátozását. Az első három valójában felfedezhető az appercepció eredendő szintetikus egysége alapvető premisszájának bemutatásakor a transzcendentális dedukcióban (Kant 2004a. 145, B131–132), a negyedik érinti az érzéki szemlélet kritikai elméletét és a transzcendentális idealizmust.

A „kizárólag önmagával foglalatoskod[ó]” tiszta ész azon transzcendentális ideáinak egyike a lélek mint gondolkodó természet, amelyek végső célja, hogy az értelem ismereteit rendszeres egységben fogják össze (lásd pl. Kant 2004a. 542, A680/B708) – végső soron, mint a Módszertan rendszertervezetéből tudjuk, morális rendeltetésünk érdekében. Ily módon szolgálja az öntudat (descartes-i) függetlenségének ideája az erkölcsiség (platóni) eszméjét Kantnál. Ebben az általános sémában, ezt megerősítendő, kellene ezután elhelyeznünk az idealizmus kinyilvánított kanti formáját is.

III. A TRANSCENDENTÁLIS IDEALIZMUS ÉS KANT KETTŐS IDEALIZMUSA

A *tiszta ész kritikájának* első kiadásában a „transzcendentális pszichológia negyedik paralogizmusa” tárgyalja kifejezetten „a külső viszony idealitásának” problémáját. Kant szerint a tévkövetkeztetés gyökere a „rajtunk kívül” kifejezés azon felfogása, amely szerint ez az *elmén* kívüli, magukban való dolgokra vonatkozik. E transzcendentális realitás feltevése mellett érthető, sőt jogos volna a külső érzékek minden tárgyának létezését illető kétely, azaz az empirikus idealizmus. Saját transzcendentális idealizmusa szerint viszont „a külső tárgyak (a testek)

csupán jelenségek, vagyis nem egyebek képzeim egy fajtájánál, melyeknek tárgyai csak e képzetek révén valamik, tőlük elválasztva azonban semmik”, formális feltételeikkel, a térrel és az idővel együtt, amint erről már a transzcendentális esztétikában „hitet tett” (Kant 2004a. 705–706, A370; lásd 83, 89, A28, 36/B44, 52). Ez teszi lehetővé az empirikus realizmus szilárd megalapozását, amennyiben a külső tárgyak valóságáról így nem okozatról okra való következtetés, hanem *közvetlen* észlelés révén tudunk.

Ez az észlelés tehát (hogy ezúttal csak a külső szemléleteknél maradjunk [színek, meleg – az előző mondatban, H. Z.] valami valóságosat képzel el a térben. Mert először is az észlelet egy valóság képze, ahogyan a tér sem egyéb az együttlét lehetőségének képzeténél. Másodsor: e valóságot a külső érzék előtt, azaz térben képzeljük el. Harmadsor: maga a tér nem más, mint pusztá elképzelés, azaz benne csak az számíthat valóságosnak, amit benne elképzelünk, és fordítva: ami benne adott, vagyis amit észlelet segítségével elképzelünk, az valóban benne is van [...].

Minden külső észlelés tehát közvetlenül bizonyít valami valóságos dolgot a térben, vagy ő maga a valóságos dolog, ennyiben tehát kétségtelen az empirikus realizmus, vagyis külső szemléleteinknek valami valóságos dolog felel meg a térben. A tér maga persze, minden jelenségével mint képzetekkel együtt csak bennem van (Kant 2004a. 708–709, A374–375).

Az itt olvasható valóságos *esse est percipi* elv hasonló határozottsággal fogalmazódik meg ott is, ahol Kant az antinómiák feloldásának kulcsaként hivatkozik a transzcendentális idealizmusra.

A transzcendentális esztétikában elégséges bizonyítékát adtuk, hogy mindaz, amit térben vagy időben szemlélünk, tehát a számunkra lehetséges tapasztalat minden tárgya csupán jelenség, azaz pusztá képzet, s mint ilyen (*so wie sie vorgestellt werden*) – tehát mint kiterjedt létező vagy mint változások sora – önmagában, gondolkodásunkon kívül nem létezik. Ezt a tanítást nevezem *transzcendentális idealizmusnak*.⁵

Kant rögtön igyekszik elhatárolni tanát az afféle empirikus idealizmustól, amely a tér saját valóságosságát feltételezi, míg benne a kiterjedt dolgok létezését tagadja vagy kétségesnek tartja. „Transzcendentális idealizmusunk ezzel szemben megengedi, hogy a külső szemlélet tárgyai, ahogyan a térben szemléljük őket,

⁵ Némi jelentőséget tulajdoníthatunk annak a *ténynek*, hogy Kant ezen a ponton a második kiadásban egy lábjegyzetben megismétli a *Prolegomena*-ban mondottakat arról, hogy szerencsésebb volna a formális idealizmus elnevezés. Ugyanis, miként az előszóban beszámol róla, csak az előző, Paralogizmus fejezet végéig terjednek módosításai a szövegen, részben időhiány miatt (Kant 2004a. 45–46, BXXXIX–XL). Az itteni (lényegében egyedüli) kivétel azt mutatja, hogy ezen a helyen biztosan nem siklott át olvasatlanul, mégis teljesen változatlanul hagyta a „szubjektivista” álláspontot.

valóságosak legyenek, és hogy minden időbeli változás is valóságos legyen, pontosan úgy, ahogyan a belső érzék élénk tárja” (Kant 2004a. 412–413, A490–491/B518–520). A tárgyak tehát „ahogyan” észleljük őket, egyrészt nem léteznek a gondolkodásunkon (elménken) kívül, másrészt valóságosak.

Az így deklarált elmélet nyomán nem csoda, hogy az olvasókban felmerült és felmerül a Berkeley idealizmusával való rokonság kérdése. Iktassunk is ide mindjárt egy meggyőzőnek ható passzust! *Három párbeszéd*nek velejét abban foglalja össze Berkeley, hogy csak egyesíteni kívánta egyfelől a köznép, másfelől a filozófusok által vallott igazságot. „Az előbbi azon a véleményen van, hogy *azok a dolgok, amelyeket közvetlenül észlel, valóságos dolgok*; az utóbbi meg azt vallja, hogy *a közvetlenül észlelt dolgok csakis ideák, amelyek csak az elmében léteznek*. E két fogalom összehangolása alkotja valójában a lényegét annak, amit kifejtettem” (Berkeley 1985. 413). Az „elmében létező” dolgon – mint figyelmeztet – nem mást ért, mint hogy azt az elme felfogja és észleli (Berkeley 1985. 394), és ennek megfelelően kell értelmezni a külső, „abszolút” létezés elleni érveit. Colin Turbayne-nek a témában klasszikus cikke igen meggyőzően mutatja be azt a párhuzamos gondolatmenetet, ahogy a két filozófus érvel a transzcendentális realizmus, illetve a materializmus ellen, majd a szkepticizmus-idealizmus álláspontján az *idea*, illetve *képzet* jelentéskörének úgyszólván korlátlan kiterjesztése révén túllépve igazolja az empirikus realizmust („az emberi ismeretek valóságosságát és tökéletességét”, hogy csak a *Három párbeszéd* teljes címéből idézzünk) (Turbayne 1969. 94–103).

További megegyezés az, ahogy a *Prolegomená*ban a másodlagos minőségek általánosan elfogadott pusztá jelenségként, azaz képzeteinkként létezésének mintájára, annak kiterjesztése gyanánt beszél Kant a térbeli tulajdonságokról. Még az a Locke-ra érthető utalás is származhatna Berkeley tollából, hogy nincs több értelme a tér képzetének a tárgyhoz való maradéktalan hasonlóságot tulajdonítani, mint annak, hogy a piros érzete hasonlít a cinóberben meglévő okához. Azon vád elleni védekezés része ez, hogy az általa vallott idealizmus kétségbe vonja a *gondolkodó lényen* kívüli dolgok létezését. Nagyon is elismeri ő, hogy léteznek testek „mint érzékeink *rajtunk* kívül található tárgyai”, mégis kiállhat a maga elmélete mellett, melyet itt így idéz fel: „minden test a térrel együtt, amelyben található, pusztá képzet bennünk, semmi egyéb, és a mi *gondolatainkon* kívül egyáltalán nem létezik” (Kant 1999. 49–51, AA IV. 289. Kiemelés tőlem – H. Z.).⁶

Igaz, *A tiszta ész kritikájában* éppenséggel eltanácsol attól, hogy a másodlagos minőségek analógiájára magyarázzuk a tér idealitását, lévén azokat sem tekint-

⁶ „Az, hogy léteznek rajtunk kívül (a térben) testek, éppoly bizonyos tapasztalat, mint az, hogy én magam – a belső érzékhez tartozó képzet tanúsága szerint – (az időben) létezem. A *rajtunk kívül* fogalma ugyanis csupán térbeli létezést jelent. Ámde [...] arra a kérdésre, hogy a testek (mint a külső érzék jelenségei) létezhetnek-e testekként *gondolataimon kívül*, fenntartás nélkül tagadó választ adhatunk” (Kant 1999. 112, AA IV. 337 – Kant kiemelései).

hetjük magukban való dolgok tulajdonságainak. E hasonlóság ellenére ugyanis „a szó pontos értelmében ezek egyáltalán nem ideális jellegűek” (Kant 2004a. 83, B44). A teret az teszi transzcendentális értelemben ideálissá, ami egyúttal empirikusan reálissá is: hogy *a priori* megismerés lehetőségfeltétele (Kant 2004a. 83–84, A28–30/B44–45).⁷ Ez már valóban lényegi különbség a két filozófus rendszere között, melyre Kant a *Prolegomena*-ban tér ki kifejezetten, cáfolandó a Berkeleyével való rokonságot. Annak a szövegrésznek a vizsgálata egyúttal alkalmat teremt majd arra, hogy összekapcsolni lássuk Kantnál az idealizmus két értelmét.

A *Kritikában* Kant inkább Descartes „szkeptikus” idealizmusával foglalkozik, és annyiban méltányolja, hogy tárgyak elmén kívüli létezésének bizonyíthatatlanságát megmutatva rákényszerít a helyes álláspont, nevezetesen a transzcendentális idealizmus felvételére. A külső érzék tárgyait képzeteknek tekintve ugyanis lehetővé válik az az *empirikus* értelemben vett *dualizmus*, amely „elismarthatja a matéria létezését anélkül, hogy kilépne a pusztá öntudatból, vagy hogy még többet feltételezne, mint a bennem lévő képzetek bizonyosságát, vagyis a *Cogito ergo sum* tételét”, s így a szubsztanciák különbsége valójában „a tárgyakról alkotott képzetek fajtái között van” (Kant 2004a. 705, 711, A370, 379).⁸ A test és a lélek kölcsönviszonyával kapcsolatos minden nehézségnek az a „transzcendentális dualizmus” az okozója, amely a „külső jelenségeket nem képzetként számítja a szubjektumhoz, hanem úgy, ahogy őket az érzéki szemlélet szolgáltatja nekünk, rajtuk kívül helyezi el mint objektumokat, és teljesen elválasztja a gondolkodó szubjektumtól” (Kant 2004a. 717–718, A389). Ha nem esünk áldozatul annak az illúzióknak, melynek során a külső jelenségeket önmagukban való dolgokként „hiposztazáljuk”, akkor a kérdés

⁷ A másodlagos minőségek ellenben „egyáltalán nem szükségszerű feltételek, nem olyanok, amelyek nélkül a tárgyak nem lehetnek számunkra az érzékek objektumává” (Kant 2004a. 83, A29). Az idealitás fogalmát a szemlélet a priori formáira szűkítő megjegyzést egyesek a realitásra is vonatkoztatva úgy értették, mintha Kant szerint az érzeteknek nem volna szerepük a megismerésben. A látszólagos különbséget Henry E. Allison a „szubjektivista” Berkeley hátrányára, Margaret D. Wilson a józan ész empirizmusa oldalán álló Berkeley előnyére gondolta felhasználni (Allison 1973. 55; Wilson 1999. 294–305). Az érzetek vagy az észleletek (érzetet tartalmazó tudatos képzetek) azonban elengedhetetlen összetevői az ismereteknek (jóllehet „*önmagukban* nem teszik lehetővé tárgyak megismerését”) (Kant 2004a. 83, B44. Kiemelés tőlem – H. Z.). Az idézett 4. paralogizmus mellett említsük meg igazolásul a rendszertanilag alapvető helyeket: Az észlelés anticipációit és az általában vett empirikus gondolkodás 2. posztulátumát (Kant 2004a. 196 skk., A166/B207 skk., 242–243, A225/B272–273). Az empirikus képzetek realitásának lehetősége (persze nem szükségszerűsége) nem kérdéses Kant számára, a bizonyítandó „jogigény” az, hogy a tapasztalat pusztá lehetőségfeltételei is (s ezek valóban és egyedül szükségszerűen) empirikusan reálisnak minősíthetők.

⁸ Ilyen engedményre Berkeley is hajlandó, ha a „szóbeli újítástól” idegenkedők békétlenségétől tart valaki: „tartsd meg az *Anyag* szót, és alkalmazd az érzéki tárgyakra, ha úgy tetszik; azzal a kikötéssel, hogy észleletsgüktől különböző fennállást nem tulajdonítasz nekik” (Berkeley 1985. 411).

már nem az, hogy kölcsönviszonyban van-e a lélek más, rajtunk kívül eső idegen szubsztanciákkal, hanem csupán az, hogy miként kapcsolódnak össze belső érzékünk képzetei külső érzékünk módosulásaival, és hogy miként kapcsolódhatnak ezek össze egymással állandó törvények szerint úgy, hogy egy tapasztalatban összefüggjenek.

Ameddig a külső és belső jelenségeket mint a tapasztalatban foglalt pusztá képzeteiket hasonlítjuk össze, addig nem találunk semmi olyan logikátlanságot, ami a két-féle érzék kölcsönviszonyát meglepővé tenné (Kant 2004a. 715, A386).

A *Prolegomena* szerint is így oszlatja el a transzcendentális idealizmus a „materiális vagy karteziánus” idealizmusnak a külső érzék tárgyai létezését illető kételyét. „Ha ugyanis a tér nem más, mint érzékelőképességem formája, akkor bennem lévő képzetként éppoly valóságos, mint én magam, és akkor már csupán a benne foglalt jelenségek empirikus igazsága kérdéses.” Ez pedig a külső és belső jelenségeknek és kapcsolataiknak a tapasztalat általános törvényeihez való viszonyán múlik (Kant 1999. 111–113, AA IV. 336–337; lásd Kant 2004a. 709, A376).

Az utóbbi pontot tekintve *A tiszta ész kritikája* második kiadásának idevonatkozó híres betoldásai („Az idealizmus cáfolata” és az Előszó ehhez kapcsolódó hosszú lábjegyzete) biztosan nem hoznak változást. „Hogy ez vagy az a vélt tapasztalat nem merő képzeletszülemény-e, ezt sajátos meghatározásaik alapján, továbbá minden valóságos tapasztalat kritériumaival való egybevetésük alapján kell kiderítenünk” (Kant 2004a. 247, B279). „[D]e az eljárás során mindig az a tétel szolgál alapul, hogy valóban létezik külső tapasztalat.” Ennek igazolását viszont már valódi bővítésnek mondja Kant, s jóllehet „csak a bizonyításmód tekintetében” (Kant 2004a. 47, lj., 45, lj., BXXI, lj., XXXIX, lj.),⁹ mégis ki kell térnünk rá, mert a látszat, de legalábbis a szokásos értékelése szerint ellentétben áll az emberi elme önállóságának a fentiekben határozottan kirajzolódó, a Descartes-énál is „idealistább” koncepciójával.

1. „Az idealizmus cáfolata” (kitérő)

A „tantétel” így szól: „Tulajdon létezésem pusztá – ámbár empirikusan meghatározott – tudata bizonyítja a térben rajtam kívül lévő dolgok létezését.” (Kant 2004a. 245, B275) A vizsgálandó kérdés, hogy *mi* bizonyít *micsodát*, a bizonyítás mikéntje és érvényessége csak ennek tisztázásához érdekes most.

Az empirikus meghatározottság beiktatása feltételként kulcsfontosságú, ezt nyilvánvalóvá teszi a bizonyítás első mondata is: „Tudatában vagyok létezésemnek

⁹ Korábban ugyanis pusztán a belső és a külső érzék párhuzamára alapozta az idealitás, illetve az idealizmus cáfolatát, azaz annak igazolását, hogy a belsőnek nincs kitüntetettsége a külsővel szemben (lásd Kant 2004a. 706, A371, Kant 1999. 111–112, AA IV. 336–337).

mint az időben meghatározott létezésnek.” (uo.) Ez a tartalmas *sum* teljesíti azt a követelményt, hogy Kant rendszerében *tapasztalatnak*, ismeretnek minősül, így lehet a bizonyítás premisszája, szükségszerűen összekapcsolván az időben létező tudatot „a rajtam kívül lévő dolgok létezésével mint az időbeli meghatározás feltételével” (Kant 2004a. 245, B276). A megkülönböztetés önmagam *tudata* mint „valamely gondolkodó szubjektum öntevékenységének merőben *intellektuális* képzete” (Kant 2004a. 247, B278) és önmagunk *meghatározott* tudata mint „belső tapasztalat” között jelen van a tételhez fűzött mindhárom megjegyzésben is, de egészen kifejezett az elsőben:

ha létezésünk tudata nem is, időbeli meghatározása – tehát a belső tapasztalat – csupán a külső tapasztalat közvetítésével lehetséges. A »Vagyok« képzete, kifejezvé a tudatot, mely bármely gondolatunkhoz társulhat, természetesen közvetlenül magában foglalja a szubjektum létezését, de még nem jelenti e létezés *ismeretét*, tehát empirikus tudást, azaz tapasztalatot, mert ez utóbbi nem csupán valamilyen létező gondolatát tartalmazza, hanem szemléletet is, s itt ez belső szemlélet, melynek – vagyis az időnek – vonatkozásában a szubjektum meghatározást kell nyerve; ehhez pedig okvetlenül szükség van külső tárgyakra, következésképpen maga a belső tapasztalat csupán közvetett tapasztalat, s csak külső tapasztalat révén válik lehetségessé. (Kant 2004a. 246, B277)

„Az idealizmus cáfolatának” premisszája nem azonos „létezésem *intellektuális tudatával* – mely az összes ítéletemet és értelmi műveletemet kísérő »*vagyok*« képzetben foglaltatik” (Kant 2004a. 46, lj., BXL, lj.), és a transzcendentális appercepcióval sem.¹⁰ A szubjektum létezését „természetesen közvetlenül magában foglaló” *cogitóból* önmagában *nem* lehet külső tárgyakra következtetni Kantnál, ahogy Descartes-nál sem. Nem ilyesmivel próbálkozik Kant, hanem – hogy az idealizmus ellen fordíthassa annak fegyverét (Kant 2004a. 245, B276) – eleve a saját elmélete szerint empirikus tudásnak minősülő „belső tapasztalatról”, az „időben meghatározott létezéséről” állítja, hogy Cartesius számára kétségbevonhatatlan (Kant 2004a. 244, B275).¹¹

¹⁰ A második kiadásra átirrt Dedukció-fejezetben egy külön paragrafust szentel Kant ennek a megkülönböztetésnek (Kant 2004a. 162–163, B157–159). Egy szintén a második kiadásban található jegyzet szerint az Én intellektuális képzete ugyan empirikus képzetet is feltételez anyagként, s így a „Gondolodom” ítélet empirikus, ez (vagy a vele azonos „Létezem” tétel) pusztán *meghatározatlan* észleletet fejez ki, és „megelőzi a tapasztalatot, melynek a kategória révén – az idő vonatkozásában – meg kell határoznia az észlelés tárgyát” (Kant 2004a. 346–347, lj., B422–423, lj.). Esetünkben nem a „tisztá intellektuális képesség” és az annak használata számára „anyagi” feltétellül szolgáló empirikus tudat megkülönböztetése a lényeges, hanem az, hogy ezek egyikével sem azonosíthatjuk a kategóriák révén időben meghatározott belső tapasztalatot.

¹¹ De csak a magyar fordítás teszi hozzá, hogy Cartesius szerint „is”.

Ami azt illeti, Descartes a számára igazán „kétségbevonhatatlant” gyakran fogalmazza meg időhatározó kíséretében: „ameddig azt gondolom, vagyok valami”, „valahányszor kimondom, vagy elmémmelegragadom”, „mindaddig, amíg gondolkodom”, „ameddig megmaradunk az én iménti ismereténél, addig” (Descartes 1994. 34, 36–37). Sőt, még a múlta-jövőre vonatkozóan is kimondja, hogy a legfőbb hatalom sem „érheti el sohasem, hogy semmi legyek, ameddig azt fogom gondolni, hogy valami vagyok; sem azt, hogy valamikor is igaz legyen, hogy sohasem voltam, mikor egyszer már igaz az, hogy vagyok” (Descartes 1994. 47). Ezek azonban a gondolkodás és a létezés állandó fennmaradását (vagy pillanatonkénti újrateemtését [Descartes 1994. 61]) és változatlanágát fejezik ki, míg Kant cáfolatában az empirikus meghatározottság a képzetek *váltakozása* miatt időbeli – amint az a „bizonyításból” is látszik (lásd Kant 2004a. 46, lj., BXXXIX, lj.).¹² Kant úgy állítja be, mintha Descartes összemossná a „vagyok” említett két, empirikus és „intellektuális” értelmét, és nem veszi tudomásul a filozófus érveinek „transzcendentális” jellegét.¹³

Belső tapasztalatról (amely „súlyos” kifejezést tehát nem szabad azonosítanunk a pusztán szubjektív élményként értett tapasztalattal) beszél Kant a *Prolegomenában* és a *Kritika* első kiadásában is az idealizmussal kapcsolatban (Kant 1999. 111–112, AA IV. 336–337; Kant 2004a. 413, A491/B519), de egy „értelmes emberek” által tett, az idő idealitását nehezményező ellenvetésnél is. Eszerint képzeink váltakozása, még ha tagadunk is minden külső jelenséget, időbeli módosulások valóságát bizonyítja, következőképpen magáét az időt is. Kant hozzáteszi, hogy a bírálók hasonló érvet a térrel kapcsolatban nem tudtak előterjeszteni, mert „szemben áll velük az idealizmus” (Kant 2004a. 89–90, A36–38/B53–55). Az érvben felismerhetjük Lambert és Mendelssohn egy-egy reakcióját a szemléleti formáknak a *Székszóló értekezésben* előadott elméletére. Előbbi éppen azzal toldja meg, hogy „legalább saját képzeiről még egy idealistának is el kell ismernie, hogy van bennük változás, például kialakulnak és megszűnnek, s ezek a történések valósággal lejátszódnak és léteznek” (Kant 2003. 654; lásd még 665, továbbá Kant beszámolóját Schultz lelkész recenziójáról: 679–680; AA X. 107, 115, 133–134). Az a benyomásunk támadhat mindebből, hogy Kant olyan ellenfelet választott magának „empirikus idealistaként”, aki azt valóban csak „játssza” (lásd Kant 2004a. 705, A369).

A történeti vonatkozásokat azonban most félretéve, vajon mit ér ez a „cáfolat” magában Kant rendszerében? Hiszen a szóban forgó „belső tapasztalat”, „meghatározott létezés” egy empirikus ismeret, amely a kritikai filozófiában nem

¹² Illetve B275 is a magyar fordításban, az Előszóából – Kant utasítása szerint – beillesztve.

¹³ Lásd ehhez Boros Gábor értelmezését, amely szerint önmagam gondolata vagy ideája Descartes-nál (is) „azokat a gondolatainkat kíséri, melyeknek tartalma más, mint önmagunk”, „az a különleges idea, amely benne foglaltatik valamennyi többi dolog bármilyen kognitív aktus révén létrejövő ideájában” (Boros 2004. 33–34).

képvisel sem olyan abszolút bizonyosságot, még kevésbé olyan kiinduló alapot, mint Descartes és az ő számára is a „Gondolkodom”. Persze adott létezés lévén már következik belőle, a tapasztalat analógiáinak révén, hogy például valamely állandó szubsztancia alapul szolgáljon a számára.

Az érv sarokpontja, amelyre Kant a legnagyobb súlyt fekteti, láthatóan az, hogy ez a szubsztancia külső, térbeli kell, hogy legyen. Ezzel eljutottunk ahhoz, hogy mit is bizonyít ez a tapasztalati, egy bizonyos „tárgyra” vonatkozó feltevés. Természetesen „a térben rajtam kívül”, nem pedig önmagukban való dolgok létezését. Azt is láttuk, hogy persze csak *általában*: „ez vagy az a vélt tapasztalat” külön vizsgálatot kíván a valóságosságát illetően. Éppen ezért lehet megvilágító, hogy Kant az idealizmus cáfolatát „a *külső szemlélet* objektív realitásának szigorú” bizonyításaként nevezi meg, amely talán még a metafizika „lényegi céljai” szempontjából is fontos (Kant 2004a. 45. lj., BXL. lj. Kiemelés tőlem – H. Z.). A második kiadásban még az alaptételek rendszerének lezárásakor is fontosnak találja Kant felhívni a figyelmet a *külső szemléletek* szükségességére a kategóriák objektív realitásának kimutatásához. Végig is pásztázza, kivált a viszonykategóriákat, bemutatva, hogy dedukciójukkor mennyire elengedhetetlenek a térbeli szemléltetés példái. Megjegyzésével szándéka szerint (a pusztán a belső tudatra hagyatkozó önismeret korlátainak demonstrálásán túl) az idealizmus előadott cáfolatát is alátámasztja (Kant 2004a. 255–257, B291–294). Ez valóban pontos kifejezés, amennyiben a cáfolat épít az alaptételek analitikájára. Érdeemes ugyanis figyelmet szentelni annak, hova is illesztette be Kant a második kiadásban az idealizmus cáfolatát.

Mintegy függelékként kapcsolódik az empirikus gondolkodás második posztulátumához, amely egy tárgy valóságos voltához azt követeli meg, hogy az a tapasztalat analógiái szerint összefüggjön az észleletek némelyikével. Mert ez esetben „a mondott analógiák vezérfonalát követve valóságos észleleteinktől lehetséges észleletek egy során át eljuthatunk a dologhoz” (Kant 2004a. 242–243, B272–273). A második kiadásba ide illesztett „Idealizmus cáfolatát” azzal a kijelentéssel vezeti be, hogy az idealizmus „súlyos ellenvetéssel él a létezés közvetett bizonyításának e szabályai ellen” (Kant 2004a. 243–244, B 274), majd a Descartes-nak tulajdonított cáfolandó nézetet úgy definiálja, mint amely szerint a tárgyak létezése a térben rajtuk kívül kétséges és bizonyíthatatlan. Ezek után úgy vélhetnénk elhelyezni a cáfolatot ebben a témakörben, hogy az idealizmus csupán a saját magunk létezését mint közvetlen tapasztalatot fogadja el, a külső tárgyakét (amire csak következtethetünk) viszont nem (lásd Kant 2004a. 244–245, B274–276), ám a posztulátumra alapozva bizonyíthatjuk: a külső dolgok közvetett (lehetséges) észlelete is valóságos tapasztalatnak minősül. Csakhogy Kant a *tapasztalat* szónak az észleletek helyébe csempészésével és e terminussal a saját rendszerében vele járó tartalmas fogalomnak az idealistára oktrojálásával egyenesen megfordítja a viszonyt. Az idealizmus által közvetlennek ítélt állítólagos „belső tapasztalat csupán közvetett tapasztalat, s csak külső tapasztalat ré-

vén válik lehetségessé”, mely utóbbiról pedig állítja: „bizonyítottuk, hogy a külső tapasztalat voltaképpen közvetlen tapasztalat” (Kant 2004a. 246, B276–277).

Mit jelenthet tulajdonképpen Kant rendszerében a „közvetlen tapasztalat” kifejezésben a közvetlenség? A most olvasottak szerint azt, hogy a külső tapasztalat feltétele (közvetítője) a belsőnek. Ezzel Kant a valóságosság posztulátumát egy nem várt fordulattal az önismeretre alkalmazza, megmutatva, hogy ennek is össze kell függenie egy valóságos észlelettel, amely külső: egy „állandó észlelését” feltételezi (Kant 2004a. 245, B275–276). Ám azt mégsem gondolhatjuk, hogy ezen észlelet közvetlensége e speciális közvetítő szerepéből adódik. Azt pedig, hogy „bizonyítottuk”, úgy érthetjük, hogy egy létezés ismeretéből indultunk ki, amely a posztulátum szerint megkövetel vele összefüggő közvetlen „tapasztalatot” (helyesebben: észleletet) is. Nem transzcendentális dedukcióval van dolgunk, mert nem általában a tapasztalat lehetőségfeltételét mutattuk fel, hanem csak egy sajátos tapasztalatét: az önismeretét (amelyről nem árthat ismét hangsúlyozni, hogy nem azonos a transzcendentális dedukció premisszájaként is szolgáló öntudattal).¹⁴

S valóban a helyére is teszi Kant a közvetlenség kérdését, és ezzel magát a cáfolatot is egy lábjegyzetben. „A külső dolgok *létezésének* közvetlen tudatát a fenti tétel nem feltételezi, hanem bizonyítja, függetlenül attól, hogy belátjuk-e e tudat lehetőségét vagy sem” – kezdi (Kant 2004a. 246, lj., B276, lj.). Ez a súlyos feltételből eredő (mégoly „szigorú”) bizonyítás „e tudat lehetőségének” kritikai előfeltevésén alapul, erről szól valójában a lábjegyzet folytatása.

Az ilyen tudat lehetőségét firtató kérdés a következőképpen hangoznék: csupán belső érzékkel rendelkezünk-e, a külső jelenségek kapcsán pedig csak képzeletünkre hagyatkozhatunk, de érzékre nem? Világos azonban: hogy valamit akár csak elképzeljünk mint rajtunk kívül lévő, azaz a szemléletben megjelenítsük érzékünknek, ehhez már rendelkezniünk kell külső érzékkel, és így közvetlenül meg kell különböztetnünk a bármiféle képzeletre jellemző spontaneitástól valamely külső szemlélet puszta receptivitását. Mert ha a külső érzék sem volna egyéb a képzelet termékénél, ezáltal megsemmisülne maga a szemlélés képessége, melyet a képzelőtehetségnek kell meghatároznia (Kant 2004a. 246, lj., B276–277, lj.).

A probléma tehát a képességek szintjén merül fel, és a kritikai filozófia egyik alapfeltevésének, spontaneitás és receptivitás megkülönböztetésének részeként a külső érzék és szemlélés képességére tartozik, amely által egyedül kaphat „adatokat” a diszkurzív értelem.¹⁵ A rendszer egészéből és magából a rend-

¹⁴ Allison joggal bírálja e különbségtétel elmulasztása miatt azt a Strawson által forgalomba hozott interpretációt, amely a cáfolatot a transzcendentális dedukcióhoz tartozónak tekinti (lásd Strawson 2000. 167–172, Allison 1983. 294–296).

¹⁵ Allison a bizonyítást és annak előfeltevését két egymástól elválasztható érvek tartja. Az előbbiről joggal állapítja meg, hogy elfogadva a „belső tapasztalat” feltevését a szkepti-

szereszméből kiindulva pedig láttuk az előző részben, hogy ez az előfeltevés már a lélek ideájának a kritika mint a rendszer propedeutikája céljából való regulatív használatán alapul. Ezért nem „puszta hívésként” (lásd Kant 2004a. 46. lj., BXXXIX, lj.) alapozza meg a külső érzék nyújtotta érzetek realitását az, hogy az ész „minden térbeli *jelenségről* mint a *gondolkodás* műveleteitől teljességgel különböző valamiről”, nevezetesen mint a *gondolkodás anyagáról* alkot képzetet (Kant 2004a. 544, A682–683/B710–711).

„E transzcendentális idealizmus mellett tettünk hitet (*haben wir uns... erklärt*) már az elején” (Kant 2004a. 705, A370), és ezt az állásfoglalást magyarázza azután az idővel kapcsolatos említett ellenvetésre adott válasz a transzcendentális esztétikában.

Az idő kétségkívül valóságos – mint a belső szemlélet valóságos formája. Tehát szubjektív realitás illeti meg belső tapasztalatunk vonatkozásában, azaz valóban rendelkezem az idő, valamint időbeli meghatározásaim képzetével. Valóságosnak tekinthető, csak nem tárgyként, hanem olyan képzetként, melyben önmagamat mint objektumot fogom föl (Kant 2004a. 90, A37/B53–54).

A tiltakozás az idő idealitását illetve, ragaszkodván az ezzel ellentétesnek gondolt realitásához. Kant az utóbbi fogalom kiterjesztésével és egyben az előbbi pontosításával megszünteti az ellentétet: azzal, hogy „semmi egyéb, mint belső szemléletünk formája”, „empirikus értelemben, minden tapasztalatunk feltételeként, az idő reális marad” (Kant 2004a. 90, A37/B54). Ugyanez vonatkozik az idealizmusnak úgyszólván áldozatul dobott térre is. A külső tárgyak szemléletének formája sincs máshol, mint „a szubjektumban, akinek a tárgy megjelenik, amely azonban e tárgyhöz mint jelenséghez valóságosan és szükségszerűen hozzátartozik” (Kant 2004a. 91, A38/B55). Ezzel pedig (a „cáfolatot” a maga helyén kezelve) visszatértünk a Berkeley-féle idealizmushoz való viszony, az azzal való egyezés vagy különbség problémájához.

kus-idealista igazi cáfolatával megfelel Kant itteni szándékának. Az utóbbit viszont, vagyis a külső érzék objektív realitását, amelyből pedig maga a bizonyítás is táplálkozik, inadekvátnak és Kant „képességpszichológiájával” összefonódó dogmatikus állításnak tartja. Nem látja jogosultnak a következtetést pusztán külső *képzetekből* a tényleges tapasztalatnak és valóságos létezésnek a „háttérére”. Ezt szerinte Kant csak tervként fogalmazhatta meg a cáfolatot záró utolsó megjegyzésben: „Itt csak annyit kellett bizonyítanunk, hogy egyáltalán bármiféle [*überhaupt*] belső tapasztalat csupán valamilyen (*überhaupt*) külső tapasztalat révén lehetséges” (Kant 2004a. 247, B278–279; Allison 1983. 300–303). Valójában azonban a cáfolat eleve csak a második posztulátum és az egész transzcendentális logika mint háttér előtt merülhet fel.

2. Az idealizmus igazolása

Hogy rendszerének sajátosságát tisztázza, Kant a *Prolegomenában* pontos meghatározásokat próbál adni az eltérő nézetekről. Ezek megfelelő szemszögből és megvilágításban tekintve talán valóban segítenek megérteni az ő álláspontját.

Minden valódi idealista mondanivalója – az eleai iskolától Berkeley püspökig – a következő formulában foglalható össze: »minden ismeret, amely az érzékekből vagy a tapasztalatból származik, merő látszat, és csupán a tiszta értelem és ész eszméiben van igazság.«

Az én idealizmusom irányadó és meghatározó alaptétele ezzel szemben a következő: »a dolgokról minden olyan ismeret, amelyet a tiszta értelemből vagy a tiszta észből merítünk, merő látszat, és csupán a tapasztalatban van igazság.«

De hát ez szöges ellentéte a tulajdonképpeni idealizmusnak. Mi késztetett akkor arra, hogy e kifejezést épp az ellenkezőjére használjam fel? (Kant 1999. 160, AA IV. 374).

Berkeley idealizmusát nevezi még misztikusnak és rajongónak is Kant (Kant 1999. 55, AA IV).¹⁶ Nem tudjuk meg innen, pontosan miért rajong szerinte a püspök, sokkal inkább azt, mit tagad, mégpedig dogmatikusan. Ebben persze Kant (legjobb esetben is) téved, ám pillanatnyilag nem azt kutatjuk, mennyire ismerte Berkeley filozófiáját, vagy hogy milyen manőverekkel iparkodott elhárítani az összehasonlítást,¹⁷ hanem csak azt, ami ebből a transzcendentális idealizmus értelmezéséhez felhasználható. Nyilván az ellentét hangsúlyozása érdekében sarkította ki a saját idealizmusának leírását is, de anélkül, hogy távolabbi összefüggésekre hivatkoznánk, már a rögtön ezután következő magyarázatból is látszani fog, hogy ez így szintén hamis.

Mi is hát az a közös pont, amely miatt a „szöges ellentét” dacára ezt az elnevezést választotta?

¹⁶ Persze nem csak ő, de hogy eleai filozófus volna, azt a gondolatot talán Hamanntól vette: „Az eleata, misztikus és rajongó *Cloyne*-i püspök” (Hamann 2003. 263; lásd Turbayne 1969. 115. lj.).

¹⁷ A leginkább elfogadott nézet szerint csak másodkézből való ismeretei voltak Kantnak, bár elvileg olvashatta a *Három párbeszédet* németül, valamint *A mozgásról* című latin nyelvű írást. Komoly kihívást intézett ez ellen Turbayne tanulmánya, melynek konklúziója szerint Kant gondosan tanulmányozta és teljesen megértette az említett műveket, amiből következően Berkeleyről tett elferdített megnyilatkozásait szándékos félreértelmezéseknek kell tekintenünk (Turbayne 1969. 113–115). Érdekes módon Allison úgy próbálja védelmezni a königsbergi bölcset „filozófiai jelentőségét és személyes becsületességét” e támadás ellen (Allison 1973. 49), hogy elfogadja Turbayne tézisént Kant Berkeley-ismereteiről, és bizonyítani próbálja, hogy Kant nagyon is adekvát módon írja le a rendszerük közti alapvető különbségeket.

A tér és az idő – mindazzal együtt, amit magukban foglalnak – nem önmagukban való dolgok, s nem is ilyen dolgok önmagukban való tulajdonságai, hanem pusztán az e dolgokról adódó jelenségekhez tartoznak; e pontig ugyanazt vallo, mint az idealisták. Csakhogy ők – s közülük is elsősorban Berkeley – a teret pusztá empirikus képzetnek tekintették, úgy vélvén, hogy az – összes meghatározásával egyetemben – éppúgy csak tapasztalat vagy észlelés útján ismerhető meg, akárcsak a benne lévő jelenségek (Kant 1999. 160–161, AA IV. 374).

Ha nem volna itt jelezve egy fordulat („csakhogy”), akkor a fenti „alaptételekre” hagyatkozva (álnaivan) úgy vélekedhetnénk, még mindig tart a nagy egyetértés, s csak most válik el az ocsú a búzától: a „valódi” idealista számára a tér és a benne lévő jelenségek azért merő látszatok, mert csak tapasztalat vagy észlelés útján ismerhetők meg, az „enyém” szerint viszont éppen *ezért* van bennük igazság. Csakhogy a valódi *csakhogy* persze ezután következik. Kant arra hivatkozik, hogy megmutatta: a teret „összes meghatározásával egyetemben megismerhetjük *a priori*, minthogy a tér – s éppígy az idő is – érzékelésünk tiszta formájaként minden észlelést vagy tapasztalatot megelőzően birtokunkban van, s ez tesz egyáltalán lehetővé minden érzéki szemléletet és egyszersmind minden jelenséget is”. Továbbá:

tekintve, hogy az igazság kritériumait általános és szükségszerű törvények adják kezünkbe, Berkeley értelmezésében a tapasztalat nem tartalmazhatja az igazságnak semmilyen kritériumát, mivel (összerinte) az abban feltáruló jelenségek alapjául *a priori* semmi sem szolgál, amiből egyenesen következik, hogy a tapasztalat nem egyéb, mint merő látszat; ezzel szemben a mi felfogásunk szerint a tér és az idő (a tiszta értelmi fogalmakkal való kapcsolatukban) minden lehetséges tapasztalatnak *a priori* törvényt szabnak. (Kant 1999. 161, AA IV. 375)

Ami azt illeti, Berkeley nagyon jól megvan az ő igazságkritériumaival, és téves következtetésnek tartja, hogy ezekkel a tapasztalatot látszattá változtatná (lásd pl. Berkeley 1985. 191–194). Az igazság az, hogy ebben a tekintetben ő az „én idealizmusom” képviselője. Ezzel szemben Kant „valódi” és „tulajdonképpen” idealistának bizonyul azzal, hogy a tapasztalatban csak a tiszta érzéki formák és a tiszta értelmi fogalmak összekapcsolásából eredő általános és szükségszerű törvények adják az igazságot, ezek hiányában az merő látszat volna.

Ennyiben tehát ez a kiforgatott és hamis beállítást is vet némi fényt a transzcendentális (formális, kritikai) idealizmus mivoltára, az elhárító gesztus meggyőző voltának kérdésétől eltekintve is. „A tulajdonképpen idealizmus mindig hajlamos a rajongásra, nem is való másra; a magam idealizmusát ellenben egyedül arra szánom, hogy a tapasztalat tárgyairól *a priori* szerzett ismereteink lehetőségét érthetővé tegye” (Kant 1999. 161, lj., AA IV. 375, lj.). Való igaz, a tiszta értelmi fogalmak (kategóriák) dedukciójának eredménye, hogy csak tapasztalati

megismerésre alkalmazhatók. Ennyiben jogosan vallja Kant, hogy „[a]z én helyem a tapasztalat termékeny mélye”, s hogy a *transzcendentális szó* (az *igazság* jelzőjeként is) azt hivatott jelölni, „ami a tapasztalatot (*a priori*) megelőzi ugyan, ám anélkül, hogy bármi más rendeltetése volna, mint hogy a tapasztalati megismerést lehetővé tegye” (Kant 1999. 159, lj., AA IV. 373, lj.).

Csakhogy ez az idealizmus „távrolról sem alkotja [...] a rendszer lelkét” (Kant 1999. 160, AA IV. 374). Ellenben ugyanezen dedukció másik oldala, hogy a tapasztalattal (annak lehetőségfeltételeiként) legitimált kategóriák jogalapot teremtenek a tiszta ész ideáinak morális és teológiai használatához. A tiszta ész e „gyakorlati célzatú kibővülését” gondosan és pontosan előrejelzi az első *Kritika*, és alkalmazza a második (lásd különösen Kant 2004a. 168, lj., B166, lj., illetve Kant 2004b. 63–71, 160–169, AA V. 50–57, 134–140). A transzcendentális dedukciónak ezt a kettős funkcióját és a kettős szándékot, amit beteljesít, jól kifejezi Kant *határ* metaforája a maga két oldalával. Ám „[a] tapasztalat, amely mindent magában foglal, ami az érzéki világhoz tartozik, nem szab határt önmagának [...]. Csak az szabhat neki határt, ami rajta teljességgel kívül esik, ez pedig a tiszta értelmi létezők tartománya. Ez azonban számunkra üres tér, legalábbis amennyiben ezen értelmi létezők természetének *meghatározásáról* van szó” (Kant 1999. 142, AA IV. 360–361). Maga a határ viszont, melyet az ész szab az értelemnek, pozitív ismeret, és pontos megvonásában kulcsszerepe van a szemléleti formák *a priori* voltának – amelyek, mint korábban láttuk, mindenekelőtt *ezért* mondhatók „ideális jellegűeknek” (Kant 2004a. 83, B44).

Hogy tehát „csupán a tapasztalatban van igazság”, azt Kantnál a *tiszta értelem* állapítja meg, mégpedig az *ész eszméinek*, közelebbről a metafizika kidolgozásának „lényegi céljai” érdekében végzett „tudományos kritika” részeként (Kant 1999. 143, AA IV. 362). Ily módon a transzcendentális idealizmus rendszere – a tiszta filozófiához tartozó „eszköztár” részeként – a transzcendentális ideák (Isten, halhatatlanság, szabadság) szolgálatában áll, melyek a legfőbb célra irányuló morális viselkedésünkkel függenek össze (Kant 2004a. 625, A800–801/B828–829). A metafizika két részének ezt a rendjét adja vissza *A tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában a „próbakő” hasonlat, amely a megismerés *a priori* módon való jelenségekre korlátozását az ész feltétlen ideáinak pusztá – de immár cáfolhatatlan – elgondolhatóságával legitimálja (Kant 2004a. 34 skk., BXVIII skk.). És ezt látjuk megelőlegezni abban a szakaszban, amely a kritikát az ideák strukturálta „felséges erkölcsi építmény” számára talajt előkészítő munkaként jeleníti meg (Kant 2004a. 315, A319/B375–376).

A tudás korlátozása továbbá a túlvilági élet olyan reménye, a szabadság olyan tudata és a világ teremtőjébe vetett olyan hit kedvéért történik, amelyek a „közönséges emberi értelmet” meggyőző *észérveken* nyugszanak. A filozófiai iskoláknak itt, vagyis „az általános emberi érdekeket érintő dolgok terén”, arra kell szorítkozniuk, hogy az emberek túlnyomó és „a legnagyobb tiszteletet érdemlő” többsége számára „általánosan hozzáférhető és a morál céljaira elégséges bizo-

nyítékokat kidolgozzák” (Kant 2004a. 41–42, BXXXII–XXXIII). Végeredményben tehát a mindennapi szóhasználat értelmében vett „közönséges” idealizmus céljai vezérlik a filozófus kritikai idealizmusának kiépítését. Ez az eszme pedig ismét fel kell, hogy idézze Berkeley alapvető szándékait is.

A *Három párbeszéd* előszavában úgy vall erről – a *Tanulmányra* is értve természetesen –, mint arról a gyógyomódról, amely az érzékeink hatáskörébe nem tartozó dolgok utáni hiábavaló és haszontalan kutatástól az emberi értelmet viszsztatéríti a józan ész természetes alapelveihez. Ez (a tudomány gyakorlatra irányulásán túl) azzal a jótékony hatással járna, hogy

az erkölcs és a természeti törvény tanulmányozása jobban elterjedne a tehetséges és jó képességű emberek körében, [...] pontosan meghatározódna a jó és a rossz mértéke, és a természetes vallás alapelvei éppoly ügyesen tagolt és világosan összekapcsolt, szabályszerű rendszerré formálódnának, mint némelyik más tudomány alapelvei, [...] azt is megmutatnák, hogy a kinyilatkoztatásnak az emberi kutatás körébe tartozó területei a józan észnek a lehető legjobban megfelelnek (Berkeley 1985. 278–279).

Berkeley a *Tanulmány* II. részeként végül is nem, Kant viszont megvalósította lényegében ezt a programot a „talaj megtisztítása” után a második két *Kritiká*-ban, valamint erkölcs- és vallásfilozófiai műveiben.

A két filozófus közötti rokonságnak e legfőbb célokat illetően az látszik elene mondani, hogy Berkeley a megismerés alapelvei révén bizonyítani véli a lélek halhatatlanságát és Isten *közvetlen* gondviselését is. Különösen az utóbbi szemléletmód miatt érdemelheti ki a „rajongó és misztikus” jelzőket. Kantnak az efféléttől való állítólagos „irtózását” a Berkeleyval való elutasító magatartása indokának vélhetnénk, még a róla való ismereteinek alapossága vagy felületessége kérdésétől függetlenül is (lásd Turbayne 1969. 115). Telitalálatnak minősíthetjük Norman Kemp Smithnek azt az erre utaló megjegyzését, mely szerint Kant Berkeley idealizmusát a spiritiszta Swedenborg tanításával kapcsolta össze, amely képzettársítást megerősített, hogy Platón mellé helyezte az ír filozófust (Kemp Smith 1923. 158, 4. l.). Az *Egy szellemlátó álmában* a „fantaszta” (és már az adott fejezet címe szerint is „rajongó”) főbb elképzeléseinek ismertetése után Kant pontosabb fogalmát adja Berkeley idealizmusának is, mint a róla szóló kijelentéseiben. „Egy eljövendő értelmező ebből majd arra következtet, hogy Swedenborg idealista, mert e világ materiájának még saját szubzisztenciáját is tagadja, s ebből következőleg talán csak összefüggő jelenségnek tartja, mely a szellemvilággal való összekapcsolódásából fakad” (Kant 2003. 500, AA II. 364). Azután pedig „minden rajongók legádázabbja vad agyrémeinek” taglalását egy aggályait kifejező, (Szókratészre is találó) sejtelmes hasonlattal zárja. „[H]abár a természet jelenségeinek elkötelezett kutatója” szekrényében torzszülöttek kitömött példányait is tárolja, „mégis igen óvatosnak kell lennie, hogy ne mutassa meg azokat bárkinek, s főleg ne túlságosan egyértelműen”, mivel az olvasók

között „az ideális befogadás [vagy fogantatás: *Empfängnis* – H. Z.] tekintetében másállapotúak is akadhatnak” (Kant 2003. 502, AA II. 366; vö. Platón 2001. 24–28). Ezzel viszont már az is felrémlik, hogy mit is talált el valójában Kemp Smith megjegyzése.

Kant ugyanis nemcsak kifejezi „hajlandóságát”, sőt elfogultságát az efféle „agyrémek” iránt, és vallja be később Mendelssohnak, hogy az irónia hangneme ennek leplezésére is szolgált (lásd Kant 2003. 468, 484–485, 622, AA II. 335, 349–351, X. 70), de éppen ebben a műben adja először nyilvánosan is (talán szerinte még így is „túlságosan”) egyértelmű jelét annak, hogy ő maga is áldott állapotban van. Itt tűzi ki a metafizika elé azt a feladatot, hogy az emberi ész pontos határainak megvonásával semmissé tegye a nem érzékelhető világban található tárgyak kutatását, a hasznosság és (immár néven nevezve Szókratészt) „a bölcs együgyűség” tanaihoz térítvén ezzel (Kant 2003. 486, 504–506, AA II. 351–352, 368–369). Az utóbbi az erényre és a másvilág reményét arra alapozó erkölcsi hitre vonatkozik (Kant 2003. 509, AA II. 372–373), de „az immateriális világ erkölcsi egységeként” egy kitérőben még a „szellemvilág” elképzelése is kap hipotetikus értelmet (Kant 2003. 465–469, AA II. 334–337). Szó volt már róla, hogy a négy évvel későbbi, tartalmában és előadásmódjában is ellenpontnak tartott *Székfoglaló értekezés* a metafizika pozitív, „dogmatikus” részének tárgyaként az isteni és erkölcsi tökéletesség platóni ideáját jelöli meg. De emellett még ebben a szigorúan tudományos műben sem tagad meg magától Kant egy – ezúttal Malebranche rendszeréhez közel állónak vallott – „misztikus vizsgálódások nyílt vizeire” kimerészkedő megjegyzést. Egy a metafizikai bizonyosság határait átlépő, de „fáradozásra érdemes” kutatás kimutathatná, hogy a tér és az idő – értelemmel fölfogható okaikat tekintve – nem más, mint az emberi elmét minden mással egyetemben fönntartó végtelen erőnek a megjelenő tárgyak körén belüli mindenütt-jelenválósága, illetve örökkévalósága (Kant 2003. 552–553, AA II. 409–410).

Bátran állíthatjuk, hogy Kant nemhogy irtózott volna a misztikusoktól és rajongóktól, hanem egyenesen vonzódott a nézeteikben megbúvó végső szándékhoz, és tévedés volna ezt a vonzalmat a „prekritikai korszakhoz” kötni. Hiszen *mindhárom* Kritikának a végén, az egész rendszer betetőzéseként adja elő (a kétségkívül nagyon is *közvetett* teleologikus gondviselés alátámasztásául) Isten transzcendentális predikátumait morálteológiai alapon bizonyító koncepcióját. Az elsőben még tervezetként (Kant 2004a. 635, A815/B843, lásd 515, A641–642/B669–670 is), a másik kettőben már a kategóriák dedukciójának arra az eredményére hivatkozva, hogy általuk gondolhatók el még az ideák semmiféle tapasztalatban meg nem adható tárgyai is, amelyek realitását itt a tiszta gyakorlati ész teremti meg (Kant 2004b. 162–167, AA V. 136–140; Kant 1997. 389, 433–435, AA V. 444, 483–484). A rajongás elutasítása tehát nem a „misztikus” nézeteknek szól, hanem a bizonyító alapok hiányának. Nem mintha neki, Kantnak volnának kételyei, hanem mert a filozófia ideálja nála a „tudomány útján haladó” böl-

cesség. A bölcsesség „rászorul a tudományra, nem azért, hogy tanulhasson tőle, hanem hogy annak közvetítésével előírásainak érvényt és tartósságot szerezhessen” (Kant 2004a. 659, A850/B878, Kant 1998. 29, AA IV. 404; lásd még pl. Kant 2004b. 130, AA V. 108).

Lehetséges ezért oly módon is védelmezni Kant „filozófiai jelentőségét és személyes becsületességét”, hogy közben akár feltételezzük a Berkeley eszméiről való pontos ismereteit, de nem próbáljuk igazolni a róla adott félreértelmezéseit. Eszerint Berkeley elméletét egészséges „magzatként” ugyan, mégis szörnyszülöttnek beállítva kellett Kantnak rejtegetnie az arra tapasztalhatóan nem fogékony közönség elől. Sajátos fénytörésbe kerül így Turbayne cikkének Ernst Machra hivatkozó zárómondata, amely szerint Berkeley nézetét Kant titokban megőrizte (Turbayne 1969. 116). S ez talán még Swedenborgéról is elmondható. Platónra gondolva pedig nem is kell titokról beszélnünk, csakis az őrzésről.

IRODALOM

- Allison, Henry E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven and London, Yale University Press.
- Allison, Henry E. 1973. Kant's Critique of Berkeley. *Journal of the History of Philosophy*. 11/1. 43–63.
- Berkeley, George 1985. *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Ford. Faragó Szabó István – Fehér Márta – Vámosi Pál. Budapest, Gondolat.
- Boros Gábor 2004. Descartes és Kant. *Világosság*. 45/10-11-12. 27–35.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Hamann, Johann Georg 2003. *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Rathmann János. Pécs, Jelenkor.
- Kant, Immanuel 1992. *Werkausgabe III–IV. Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel AA (1902–). *Kants Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, II–V., IX–X. kötetek. Berlin, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel 2004a. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2004b. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor – Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva – Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kemp Smith, Norman 1923. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London, Macmillan.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest, Európa Könyvkiadó.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor – Kékedi Bálint – Moldvay Tamás – Sallay Viola. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest, Osiris.
- Malebranche, Nicolas 2007. *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Ford. Kékedi Bálint – Moldvay Tamás – Schmal Dániel. Budapest, L'Harmattan.
- Platón 2001. *Theaitétosz*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Schmal Dániel 2006. *Természettörvény és gondviselés. Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. Budapest, L'Harmattan.
- Schmal Dániel 2007. Az érzékelés „nyelve” a XVII. században. *Magyar Filozófiai Szemle*. 51/1–2. 1–19.
- Schmal Dániel (szerk.) 2010. *Lélek és elme a kartezianizmus korában. Elmefilozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan.
- Spinoza, Benedictus 2001. *Etika*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Budapest, Osiris.
- Strawson, Peter F. 2000. *Az érzékelés és a jelentés határai*. Ford. Orosz István. Budapest, Osiris.
- Taylor, A. E. 1997. *Platón*. Ford. Bárány István – Betegh Gábor. Budapest, Osiris.
- Turbayne, Colin Murray 1969. Kant's Relation to Berkeley. In Lewis W. Beck (szerk.) *Kant Studies Today*. LaSalle (Illinois), Open Court. 88–116.
- Wilson, Margaret Dauler 1999. *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press.