

Komorjai László

Dedukció és intencionalitás

A gondolkodást gyakran paradoxonok mozgatják. Az egyik legáltalánosabb, hogy miként jelenhet meg a tudatban valami tudatidegen, valami a tudat számára transzcendens. Sok mély filozófiai kérdés felfogható úgy, mint ennek a problémának egy speciális esete. Hogyan ragadhatók meg általános érvényű és szükségszerű, *a priori* törvényeket vagy ideális matematikai objektumokat egyedi és egyszeri gondolataim révén? Hogyan tudom a másik embert a vele kapcsolatban adódó élményeimen keresztül úgy felfogni, mint egy tőlem független akarattal bíró, teljesen soha meg nem ismerhető, önálló lényt? Hogyan jelenik meg egy tőlem független, tér-időbeli tárgy a perspektivikusan adódó, szubjektív tapasztalatok áramában? Az ideális, matematikai világ, a társszubsjektumok által konstituált szociális világ és a tér-időbeli világ legalapvetőbb paradoxonai mind a tudat transzcendenciájában rejlő paradoxon speciális esetei.

Az intencionalitás husserli problémájában ugyanez az általános probléma fogalmazódik meg. Tartalmát tekintve annak az elképzelésnek a forrása, amelyet Husserl az intencionalitásról felvázol, nem annyira azoknál a szerzőknél – Brentanónál vagy Meinongnál – keresendő, akiktől Husserl a fogalmat közvetlenül átveszi, hanem sokkal inkább Kantnál. Bár *A tiszta ész kritikájának* egésze felfogható úgy, mint egy válaszkísérlet az előbbi – paradoxon formájában felvetett – kérdésre, a legmélyebb pont, ahová ez a gondolatmenet „alászáll”, a műnek *A tiszta értelmi fogalmak dedukciója* című fejezetében található. Ez az a rész, ahol Kant azt próbálja megvilágítani, hogy „miként vonatkozhatnak fogalmak *a priori* tárgyakra” (KANT 1995, 134; A85/B118)¹, vagy más szavakkal, hogy „min nyugszik a kategóriák mint *a priori* fogalmak objektív érvényessége” (uo. 139, A93/B126). Bár a műben e megfogalmazások majdnem minden eleme sajátos értelemmel bír, az azonban már e rövid meghatározásokból is világos, hogy Kant ezen a helyen az előbb vázolt paradox kérdést igyekszik megválaszolni: miként tehet szert valami szubjektív – egy megismerőképeség funkciója, ahogyan Kant a kategória fogalmát meghatározza – objektív érvényességre.

Az objektív realitás vagy érvényesség fogalma Kantnál a szubjektív érvényesség fogalmával szembeállítva egy párt alkot. Ez a fogalmi pár visszautal Descartes egy ideákra vonatkozó megkülönböztetésére, amely a legszorosabb kapcsolatban áll az előbbieken megfogalmazott paradoxonnal.

KARTEZIÁNUS KÉTÉRTELMŰSÉGEK

Amikor Descartes a *Harmadik elmélkedés* elején addigi belátásait összegezve felvázolja, hogy mi az a bizonyosság, amelyhez előzőleg, a *Második elmélkedés* során eljutott, úgy tűnik, korábbi gondolatainak értelme egy új irányba tolódik el. A *Második elmél-*

¹ *A tiszta ész kritikájának* idézések, a magyar kiadás oldalszáma után az első és a második kiadás oldalszámait is megadom.

kedésből és az előbb említett összefoglalás felütéséből úgy gondolhatnánk, a *cogito* bizonyossága nem más, mint saját *aktivitásom* bizonyossága. „Én gondolkodó dolog vagyok, azaz kételkedő, állító, tagadó, egy keveset ugyan megértő, ám annál többet nem ismerő, akaró, nem akaró, elképzelő és még érzékelő is.” (DESCARTES 1994, 45.) Descartes azonban azonnal továbblép, és az előbb felsorolt aktivitások bizonyosságát arra vezeti vissza, hogy valami módon az ezek tárgyaként szolgáló *ideák*, vagyis nem a gondolkodás, hanem a „gondolkodás bizonyos *módozatai*” bizonyosak. „Mert amint az imént fölfigyeltem rá, jóllehet mindaz, amit érzékelek vagy elképzelek, rajtam kívül talán semmi, afelől mégis bizonyos vagyok, hogy a gondolkodásnak azok a módozatai, amelyeket érzeteknek és képzeletbeli képeknek nevezek – amennyiben ezek pusztán a gondolkodás módozatai –, énbennem léteznek.” (Uo.)

Descartes az utóbbi bizonyosságot – szemben az aktivitásként felfogott *cogito* jóval összetettebb bizonyosságával – egy egyszerű tényre alapozza: anélkül is bizonyos lehetek abban, hogy „a dolgokról alkotott ideák, vagyis ismeretek elmém számára jelenvalók [...], hogy amaz ideák bennem vannak”, hogy elfogadnám, „léteznek bizonyos dolgok rajtam kívül is, és az említett ideák ezekre mennek vissza” (uo. 46). Úgy tűnik, Descartes szerint az ideákra vonatkozóan képes vagyok az utóbbi típusú ítéleteimet felfüggeszteni, még akkor is, ha az előbbiben nem kételkedhetem. Egy ideát ebből a szempontból tehát lehetséges „így is” meg „úgy is” tekinteni. Sok tévedésnek éppen az a forrása, hogy ahelyett, hogy egy ideát csak az előbbi módon fognánk fel, az utóbbi módon tekintjük. „Hiszen csakugyan! Ha pusztán magukat az ideákat mint gondolkodásom bizonyos módozatait tekinteném, s nem vonatkoztatnám őket semmi másra, aligha szolgáltatnának tévedéseimnek alapanyagot.” (Uo. 48.)

Descartes az ideák felfogásának ezt a kettős irányát terminológiai szempontból is rögzíti. Ha egy ideát intencionális, azaz egy tőle független tárgyat reprezentáló elemként fogunk fel, akkor az ideának 'objektív realitása' van. A megkülönböztetés másik oldalának megnevezésére, tehát egy ideára, amennyiben azt nem mint intencionális létezőt, hanem csak mint az „elme módosulását” tekintjük, a 'formális realitás' fogalmát alkalmazom.²

Mindebből úgy tűnik, Descartes szerint az, hogy egy idea pusztán az elme egy „módosulása”, vagy ezen felül még vonatkozik egy tőle függetlenül létező tárgyra is, nem magának az ideának valamiféle önmagában is megragadható sajátossága, hanem a megismerő szubjektum az, aki az ideát egy tárgyra vonatkoztatja. E nélkül a vonat-

² Bár ez Descartes szövegeiből nem egyértelmű, úgy tűnik, ez a fogalom nem csupán az ideáktól eltérő dolgokra, hanem az ideákra is alkalmazható. Az előbbieket esetében a formális realitás azonban éppen a tudattól független létezőt jelöli, hiszen egy tetszőleges dolog formális realitása – ahogyan Cottingham az angol fordítás egy lábjegyzetében a fogalom középkori használatára utalva megjegyzi – az adott dolog önmagában vett realitása, amennyiben a dolgot minden egyéb dologra való vonatkozás nélkül tekintjük (DESCARTES 1984, 28). Bár az ideákra vonatkozóan Descartes kijelenti, hogy esetükben „csak objektív realitásról beszélhetünk” (uo. 52), röviddel ezután azt fejtegeti, hogy ideát okozhat egy olyan ok is, „amely semmit nem önt át az ideámba abból az aktuális vagy formális realitásból, amellyel rendelkezik” (uo. 52). Itt valószínűleg az ideáknak arról a csoportjáról beszél, amelyek – ahogyan korábban fogalmaz – „saját tevékenységem eredményei” (uo. 48), amelyeket tehát „más ideák hoznak létre” (uo. 53). Ekkor az ideának nem lesz objektív realitása, hiszen egy idea objektív realitása éppen az őt kiváltó ok formális realitásából ered (lásd például 52). Lehetséges tehát, hogy egy ideát nem a neki megfelelő tárgy vált ki, így ebben az értelemben nem reprezentál semmit, „ebből azonban nem következtethetünk arra, hogy ez az idea kevésbé reális” (uo.). Egy ideának tehát az objektív realitáson túl rendelkeznie kell másféle realitással is, ennek megfelelően Descartes szerint mindebből inkább az következik, „hogy magának ennek az ideának olyan a természete, hogy *önmagából kizárólag annyira formális realitást bont ki*, amennyit gondolkodásomtól kölcsönöz, lévén annak modusza” (uo. kiemelés tőlem). Úgy tűnik tehát, beszélhetünk egy idea formális realitásáról is, ráadásul a fogalom általános használatával összhangban éppen akkor, ha az ideát önmagában, minden vonatkozás nélkül, csak mint az elme moduszát tekintjük. (Talán érdemes ehhez hozzátenni, hogy a *formális realitás* általam használt fogalma ennek megfelelően nem azonos azzal a descartes-i fogalommal, hogy valami *formális módon van meg* az ideák objektumaiban.)

koztatás nélkül az ideák egy homogén mezőt alkotnak. „Nemde, ameddig ezek az ideák csak a gondolkodásnak bizonyos módozatai, addig nem fedezek föl bennük semmilyen egyenlőtlenséget [...]” (Uo. 51.)

Éppen ezért tudom kétféleképpen felfogni „magát az ideát”; s ezen múlnak azok az *Első elmélkedésben* felbukkanó érvek is, amelyek az álom hipotéziséből, illetve a hamis démon feltevéséből indulnak ki. Ezért tartja tehát Descartes kezdetben elfogadható feltevésnek azt, hogy a tudatfolyam egésze nem más, mint valamiféle koherens, életfogytiglan tartó álom. Ha reprezentáló erő szempontjából az ideák „önmagukban véve” teljesen homogének, akkor lehet tökéletesen azonos egy álomban megjelenő és egy valódi tapasztalatokban felbukkanó idea.

Ezen elképzelésnek megfelelően az ideák olyan elemek lennének, amelyeket amellé, hogy külső dolgokat reprezentáló „képzeletbeli képek” gyanánt is felfoghatunk, pusztán a tudatfolyam elemeiként is tekinthetünk, éppen úgy, ahogyan egy dolgokat ábrázoló valódi képet nézhetünk úgy is, mint színes foltok minden értelmet és tárgyi vonatkozást nélkülöző halmazát. Mindebből úgy tűnhet, hogy az ideák önmagukban nem intencionálisak.

Érdekes módon azonban az ideák elmebeli homogenitásának gondolata a későbbiek során gyakorlatilag eltűnik. A tézisnek – főként a *Harmadik meditáció* után kezdődő gondolatmenetekben – több dolog is ellentmondani látszik. Először is az objektív realitás fogalmát Descartes kifejezetten úgy használja, mintha maguknak az ideáknak egy tulajdonsága lenne. „Valamely idea objektív realitásán az idea által megjelenített dolog létezését értem, *amennyiben az az ideában van.*” (DESCARTES 1994, 124. Kiemelés tőlem.) Ekkor tehát az, hogy egy idea megjelenít-e egy dolgot vagy sem – a korábban mondottakkal ellentétben – magának az ideának valamiféle sajátossága volna. A homogenitás tézisének egy változata azonban még ezzel együtt is fenntartható. A *Harmadik elmélkedés* alapján ugyanis úgy tűnik, még az objektív realitással rendelkező ideák esetében is van értelme feltenni azt a kérdést, hogy létezik-e a nekik megfelelő tárgy vagy sem. Ilyen szempontból tehát az ideák még mindig egyenértékűek.

Az első kétértelműség azonban egy másikat is szül. Descartes-nak ugyanis – a homogenitás-tézis előző változatának következtében – annak a feladatnak a megoldásához, hogy egy ideától eljusson a neki megfelelő tárgyhöz, az objektív realitás fogalmán túl még az okság egy elvét is segítségül kell hívnia: „[...] a teljes ható okban legalább annyi realitásnak kell benne rejlenie, mint ugyanezen ok okozatában” (uo. 51). Az elvet rögtön kiterjeszti az ideák okaira is, amelyekben – ennek megfelelően – „legalább annyi formális realitás van, mint amennyi objektív realitással az idea rendelkezik” (uo. 52). Mint ismert, Descartes a gondolatmenetnek ezen a pontján csak ennek az elvnek a segítségével tudja Isten létezését belátni. Úgy tűnik tehát, egy idea objektív realitása önmagában még nem garancia a neki megfelelő tárgy létezésére.

Ennek azonban ellentmond az *Ötödik elmélkedésben* felelevenített ontológiai isten-érv, és tulajdonképpen már a *cogito* érv is. A *Meditációk* egész gondolatmenete azon alapul ugyanis, hogy a homogenitás tézisével ellentétben vannak bizonyos kitüntetett ideák – például a gondolkodás, az én és az Isten ideája –, amelyek objektív realitása már szavatolja a nekik megfelelő tárgy létét is. Azáltal, hogy felfogom az adott idea belső jegyeit, felfogom azt is, hogy a neki megfelelő tárgy szükségképpen létezik. Bizonyos ideákról tehát Descartes nyilvánvalóan azt gondolja, hogy ha ténylegesen felfogtam tartalmukat, akkor nem vagyok képes az idea tárgyát nemlétezőnek tekinteni. Továbbá, minthogy a tárgy létezésének garanciája tetszőleges ideára ezen „kitüntetett

ideákból” sugárzik szét, így bármely idea esetén a neki megfelelő tárgy létének belátása végső soron valamely idea objektív realitásán alapul. E gondolatmenetekben nyoma sincs annak, hogy az adott ideák sajátosságain túl az okság korábban alkalmazott elvét is szükséges volna segítségül hívni.

Talán éppen azért távolodik el Descartes ezen a ponton az ideák homogenitásának téziséstől, mert ebből a tételből kiindulva az elmélkedések gondolatmenete látszólag csak akkor érheti el a célját, ha az okság elvére is hivatkozik. Ez az elv azonban – mint azonnal látni fogjuk – az *Elmélkedések* egész gondolatmenetétől idegen, ráadásul körben forgóvá is teszi azt.

A gondolatmenet egyik fennmaradó problémája tehát, hogy kétértelmű marad az idea objektív realitása és a neki megfelelő tárgy közötti kapcsolat mibenléte. Az egyik lehetőség, hogy az objektív realitás és a tárgy kapcsolatát az előbb említett okság elve biztosítja. Egy ideának ebben az esetben akkor lenne objektív realitása, ha egy tőle független dologra, valamiféle „okra” lehetne visszavezetni. „De hogy emez idea inkább ezzel vagy azzal az objektív realitással rendelkezik, s nem mással, annak alapját egy olyan okban kell keresnünk, amelyben legalább annyi formális realitás van, mint amennyi objektív realitással az idea rendelkezik.” (Uo. 52.) Ekkor például az, hogy Isten ideája objektív realitással rendelkezik, azzal volna magyarázható, hogy a róla alkotott ideám végső oka valamiképpen maga Isten: „[...] Isten miközben megteremtett, azt az ideát belém bocsátotta, miként a mesterember is rajta hagyja kézjegyét a művén” (uo. 64). Egy ilyen értelmezés nyilvánvalóan körben forgó volna, és a mű egészébe sem illene, hiszen az *Elmélkedések* gondolatmenetét éppen az jellemzi, hogy az ideák objektív realitásából kiindulva kíván eljutni az ideáknak megfelelő tárgy létének belátásához. Ha az objektív realitás valamiképpen egy külső tárgy „kauzális nyoma” volna az ideán, akkor a gondolatmenet már feltételeznél, hogy vannak külső tárgyak.

A másik út, hogy a tárgy létezését éppen az idea objektív realitásán keresztül közelítjük meg. Bár az *Elmélkedések* egész gondolatmenete ezt az irányt követi, ebben az esetben szükség volna az objektív realitás fogalmának egy a tárgy fogalmától független meghatározására. A *Harmadik elmélkedés*ben azonban nyoma sincs egy ilyen próbálkozásnak.

Descartes az első elmélkedésben egy végtelenen radikálisnak szánt gesztussal felfüggeszti a tudat-tárgy megkülönböztetést, és úgy tűnik, eljut a tiszta tudatmező, az ideák homogenitásának felismeréséhez. Később, mivel az ideák formális és objektív realitása közötti különbségről a tárgy fogalmára való hivatkozás nélkül nem tud számot adni, eltávolodik az „ideák homogenitásának” téziséstől, s a formális és objektív realitás fogalmi párján keresztül a kezdetben felfüggesztett dualizmust egyszerűen beemeli a tudatba. Ezáltal rejtett és közvetett módon feltételezi azt az objektív valóságot, amelynek a létét eredetileg belátni akarta.³

Ez vagy egy ehhez hasonló lépés szükségszerűnek tűnhet, hiszen ha az ideákat egy a reprezentáció szempontjából homogén tudatmezőnek tekintenénk, és pusztán erre szorítkoznánk, akkor minden eszközt elveszítenénk, amelynek segítségével az

³ Bár Descartes-tal kapcsolatban Husserl leggyakrabban azt az ellenvetést fogalmazza meg, hogy összekeveri a tiszta én fogalmát a lélek fogalmával, amely „a tiszta testtől való korábbi absztrakció eredménye, és ezután az elvonatkoztatás után, legalábbis látszólag, ennek a testnek a kiegészítése” (Husserl 1998, 109), azt is rögtön világossá teszi, hogy ez a probléma csupán Descartes „objektívizmus iránti szembeötlő érdeklődésének” következménye (lásd uo. 19. §. A fordítást módosítottam.). Ez az érdeklődés vezet Descartes-ot arra, hogy egy olyan „önnön fonák beállítódása szempontjából jelentősnek tűnő” problémát akarjon megoldani, „amely más formában Kantnál tér vissza: miként igényelnek maguknak objektív módon »igaz«, metafizikailag transzcendens érvényességet az ész bennem létrejövő képződményei (a 'clarae et distinctae perceptiones')” (uo. 110).

objektív és a pusztán formális realitás közötti különbséget meg tudnánk ragadni. Valójában azonban az ideák tudatbeli homogenítására vonatkozó elképzelést fenntartva is számot lehet adni az objektív realitás fogalmáról. Descartes erre a *Hatodik elmélkedés* végén maga is felfigyel. Az objektív realitás mibenlétének megragadásához kiindulhatunk magából a tudatból anélkül, hogy ezt a sajátosságot az *egymástól elszigetelt* ideák tulajdonságaként kezelnénk.

Az *Első és a Második elmélkedés*ben Descartes lényegében még úgy érvel, hogy bár az *álom és a tapasztalat megkülönböztethetetlen*, mégsem tudjuk a valóság létét a tapasztalatainknak egy tökéletesen harmonikus álommal való azonosítása révén megkérdőjelezni, mert bizonyos igazságok még akkor is fennállnak, ha álmodjuk őket. A *Hatodik elmélkedés* legvégén azonban az álomra hivatkozó szkeptikus érv helytelenségét már éppen az álom és tapasztalat *megkülönböztethetőségére* alapozza. Most már a korábban tagadott megkülönböztetés egy egészen új útját javasolja, „még hozzá azt, hogy az emlékezet sohasem kapcsolja össze az álmokat az élet valamennyi többi cselekedetével, ahogyan ez az ébren lévővel történni szokott” (DESCARTES 1994, 107). Az álom hipotézisével tehát most már az a probléma, hogy az álmaink során az ideák *kapcsolata*, azok *szintetikus egysége* másként szövődik, mint a tényleges tapasztalat során. Ez a különbség akkor is megmaradhat, ha „magukat az ideákat” – Descartes kezdeti megfigyelésével összhangban – objektív realitás szempontjából egy homogén, neutrális közegnek tekintjük, azaz fenntartjuk, hogy „önmagukban” semmi olyan jegyük nincs, amely az egyiket inkább egy tárgy ideájának tüntetné fel, mint a másikat. Ekkor tulajdonképpen tagadjuk, hogy lenne értelme az ideák „belső jegyeként” felfogott objektív realitásról beszélni.

Úgy tűnik, a Descartes utáni karteziánus gondolkodók egy kis lépéssel továbbviszik azt a gondolatot, amely már Descartes *Elméltedéseiben* kibontakozni látszott. Leibniz például kifejezetten abból indul ki, hogy a „jelenség realitásának” egyik jele, „ha összhangban van más, gyakran jelentkező jelenségekkel, úgyhogy a jelenség részeinek ugyanaz a helye, rendje és eredménye, mint a hozzá hasonló jelenségeknek”, sőt még ennél is továbbmenve kijelenti, hogy „a legerőteljesebb ismertetőjegy azonban az élet egész lefolyásával való összhang” (LEIBNIZ 1986, 210). Leibniznél azonban az ideák realitásának „legerősebb jele”, vagyis tökéletes koherenciájuk, csak valószínűsíti egy idea objektív realitását. Ezért úgy véli: „nincs tehát olyan érv, amelynek segítségével feltétlenül bizonyítható volna a testek léte, és amely teljesen kizárná annak lehetőségét, hogy csupán jól elrendezett álmok volnának elménk tárgyai, amelyeket mi igaznak tartunk, és egymással való összhangjuk következtében a gyakorlatban is igaznak bizonyulnak” (uo. 211).

A másik fontos elmozdulás Descartes-hoz képest az, hogy az előző elgondolásnak megfelelően megváltozik a dolog és az idea közötti kapcsolat természete. Mivel egy idea objektív realitását nem maga az idea fejezi ki, hanem valamiképpen az ideák egész rendszere, ezért az objektív realitást nem biztosíthatja pusztán a dolog és az idea közötti kauzális kapcsolat, hanem sokkal inkább a „dolgok és az ideák rendje” közötti kapcsolat. Egy idea – ismét Leibniz kifejezésével élve – „ábrázolhat” egy dolgot úgy is, hogy nincs közöttük közvetlen oksági viszony, mégpedig akkor, ha valamiképpen az a rend, amelybe az idea illik, megfelel annak a rendnek, amelybe a dolog illik. Ez a „magasabb rendű” megfelelés vagy harmónia azonban Leibniznél ismét visszavezet az okság fogalmához. Bár egy idea „ábrázolhatja” a dolgot anélkül, hogy közvetlenül a dolog okozná, az ilyen típusú viszony arra utal, hogy az ábrázoltnak és az ábrázolónak közös oka van. „Az is lehetséges, hogy kölcsönösen ábrázolják egymást azok,

amelyeknek közös okuk van, például a taglejtés és a beszéd.” (Uo. 204.) Az új elgondolás szerint összefüggő rendszerek megfelelése nem magyarázható pusztán az elemek között fennálló kapcsolattal. Két rendszer összhangja azt követeli meg, hogy az elemek mindegyike, tehát a rendszerek egésze egy közös okból származzon.

A Descartes utáni karteziánus gondolkodás két olyan jegyét emelhetjük ki tehát, amelyek témánk szempontjából fontosak lesznek. Ezek nyomai Descartes-nál még anélkül jelennek meg, hogy teljes mélységükben fel lennének tárva. Az ideák objektív realitásának ismérve egyre kevésbé magának az ideának a jegye, és egyre inkább az ideák szintetikus egységével, azok „koherenciájával”, vagy a közöttük lévő összhanggal azonosul. Az eredeti descartes-i elképzeléstől való távolságot jól jelzi például az ontológiai istenérvvel kapcsolatos ellenérzés foka. Másrészt az idea és az idea által „ábrázolt” tárgy kapcsolata egyre kevésbé vezethető vissza a dolog és az idea közötti kauzális viszonyra. Az a gondolat már Descartes-nál is megtalálható, hogy egy idea nem feltétlenül hasonlít a neki megfeleltethető tárgyra, az idea maga nem is valami „képszerű” dolog, ő azonban még azt állítja, ha egy idea rendelkezik objektív realitással, akkor ennyiben a dolog „kauzális nyomát” viseli magán. Mint láttuk, Leibniznél már eltűnik a dolog és az idea közötti direkt kauzális kapcsolat gondolata. Bár a kauzalitás maga mint magyarázó elv megmarad a sémában, de eggyel magasabb szintre tevődik át. Ezek azok a gondolati kezdemények, amelyek *A tiszta ész kritikájában*, azon belül is elsősorban a transzcendentális dedukcióval foglalkozó részben végleges formát kapnak, s így a Descartes által kezdeményezett fordulatot beteljesítik.

A TRANZSCENDENTÁLIS DEDUKCIÓ GONDOLATA KANTNÁL

A kanti fordulat könnyen visszaadható a Descartes által bevezetett terminológiával. Nem az objektív realitás mibenlétét kell a tárgy egy meghatározatlan fogalmán keresztül megközelíteni, hanem éppen fordítva, a tárgy fogalmához kell az objektív realitás fogalmán keresztül eljutni. Mint láttuk, az ideák tárgyi vonatkozása, „objektív realitása” Descartes után fokozatosan az ideák közötti harmonikus egység meglétét kezdte jelölni. Kant egy lépéssel továbbmenve éppen erre alapozva határozza meg magát a tárgy fogalmát is. „Az objektum pedig nem más, mint az a valami, aminek fogalmában egységbe foglaltatik egy adott szemlélet sokfélesége.” (KANT 1995, 147; B137) Valóban, nem pusztán az az állítás értelmes, hogy egy tapasztalatban adódó élményt, például egy látványt, azért ruházok fel objektív realitással, azért tartok egy *tárgyról adódó élménynek*, mert harmonikusan beilleszkedik a tapasztalatfolyamba – például ha kicsit elmozdulok, nem tűnik el, nem alakul át hangélménnyé stb. –, hanem az is, hogy a *tárgy maga nem más*, mint egy bizonyos szintetikus egység. Ha a tapasztalatfolyamban például egy tárgyi aspektust nem követ szabályszerűen egy másik, akkor azt nem neveznénk tárgynak, sokkal inkább hallucinációnak vagy érzéki csalódásnak. Bizonyos értelemben tehát a tárgy fogalmán éppen az élmények egyfajta szabályszerű egységét értjük. Ennek megfelelően nemcsak úgy gondolhatjuk, hogy azért követnek a tapasztalataink bizonyos szabályszerű rendet, mert egy és ugyanaz a tárgy okozza őket, hanem fordítva: a dolgon azt is állíthatjuk, az, hogy egy tárgy okozza őket, nem jelent mást, mint hogy ilyen és ilyen szabályszerű rendet követnek.

Kantnál tehát már nem pusztán az a Descartes-tól eredeztethető gondolat bukkan fel, hogy „csakis a tudat egysége teszi, hogy a képzetek tárgyra vonatkoznak, más szó-

val, hogy objektív érvényesség illeti meg őket” (uo.). A legfőbb újdonság nála, hogy ez éppen azért igaz, mert a tárgy fogalma maga is a képzetek egységének fogalmára, tehát valamiféle tudati egységre épül. Így nem csak azt fogadhatjuk el, hogy a tudaton kívül nem kell másra hivatkoznunk annak belátásához, hogy egy képzetnek megfelel egy tőle független tárgy, hanem ugyanez mondható el az objektív realitás és az ezen keresztül meghatározott tárgy fogalmáról is.

Kant ezen felül úgy gondolja, hogy a tapasztalatban felfedezhető mindenfajta összefüggés és kapcsolat valamiképpen egy megismerő-képesség működésére utal: „valamennyi képzetünk közül egyedül a kapcsolat nem származhatik tárgyakból; ez csupán a szubjektum alkotása lehet, lévén az összekapcsolás a szubjektum öntevékenységének aktusa” (KANT 1995, 142; B130). Ezért bármiféle a tapasztalatban felfedezhető egység – amelyet Kant analitikus egységnek nevez – feltételezi az értelem szintézisét, vagyis egy szintetikus egységet, „mert ahol az értelem előbb nem kapcsolt össze semmit, ott semmit nem is bonthat föl” (uo.). Az értelem különféle szintetizáló funkcióit, és a nekik a tapasztalatban megfelelő „analitikus egység” alapvető típusait Kant kategóriáknak vagy tiszta értelmi fogalmaknak nevezi (lásd például KANT 1995, 125; A79/B105), s ennek megfelelően a tárgy és a szintézis előbb elemzett kapcsolatát gyakran a kategória fogalmának segítségével fejezi ki: „Valamely tárgynak egyáltalán mint tárgynak a fogalmai nem mások, mint a kategóriák” (uo. 141; B128). Ezek után világos, hogy az úgynevezett kopernikuszi fordulat unalomig ismételt megfogalmazása, amely szerint nem az ismeretek igazodnak a tárgyakhoz, hanem éppen fordítva, csak egy olyan előzetesen megfogalmazott kép, amely meglehetősen félrevezető. Mivel Kantnál a korábban így vagy úgy, de mégis kauzálisnak tekintett idea-tárgy viszony teljesen eltűnik, s ezzel együtt maga a tárgy fogalma is értelemszerűen átalakul, ezért a korábbi elképzelésektől eltérően, nála egyáltalán nincs két olyan megmaradó elem, amelyekről értelmesen lehetne állítani, hogy a viszonyuk „megfordul”. A tárgy fogalma az új elképzelés szerint valami egészen mást jelent. Ezzel együtt az a feltevés, hogy tapasztalataink egész folyama nem más, mint egy harmonikusan kibomló „jól szervezett álom”, amelynek azonban semmilyen tárgyi vonatkozása nincs, valójában egy bizonyos típusú (úgynevezett transzcendentális) ellentmondást foglal magában, hiszen mind a tárgy fogalma, mind a tárgyi vonatkozás éppen a „jól szervezettség” eredményeként adódik.

A tárggyal kapcsolatos fogalmak ilyen átalakulása és a kategória egy sajátos fogalmának bevezetése után azonban éppen az válik kérdésessé, hogy mi szükség van arra, amit Kant dedukciónak nevez, vagyis annak magyarázatára, hogy miként vonatkozhatnak a kategóriák *a priori* a tárgyakra. Ha a kategória fogalma nem más, mint egy tárgy általános fogalma, akkor az definíció szerint „vonatkozik” a tárgyakra. Ha a tárgy nem más, mint szintetikus egység, akkor minden tárgy definíció szerint alá van vetve az értelem lehetséges szintetizáló funkcióinak, vagyis a kategóriáknak.

A dedukciót, illetve a fogalmak analitikáját azonban megelőzi *A tiszta ész kritikájának* egy másik igen fontos része, a *Transzcendentális esztétika*, amely látszólag éppen azt taglalja, hogy miként adódhatnak számunkra tárgyak *szemléletileg*, tehát mindenfajta fogalmat megelőzve. Itt Kant azokat a *szemléleti* formákat (a teret és az időt) tanulmányozza, amelyek maguk is egyfajta szintézis nyomán, de mindenfajta fogalom nélkül tesznek szert *a priori* objektív érvényességre. „Mivel ugyanis valamely tárgy csupán az érzékelés ilyen tiszta formáinak közvetítésével jelenhet meg előttünk, azaz csak így válhat az empirikus szemlélet objektumává, ezért a tér és az idő nem egyéb tiszta szemléletnél, mely *a priori* módon tartalmazza a tárgyak mint jelenségek lehetőség-

gének feltételét, s bennük a szintézis objektív érvényre tesz szert.” (KANT 1995, 136; A89/B121–122)

Úgy tűnik, *kategoriális* szintézisek nélkül is lehetségesek tárgyak, nevezetesen olyanok, amelyeket kizárólag a tér és az idő szabályai határoznak meg. Közvetlenül az *Esztétika* és a kategóriák bevezetése után Kant ennek megfelelően látszólag tagadja a dedukció lehetőségét: „Az értelem kategóriái ezzel szemben nem olyan feltételek a számunkra, melyeknek híján nem lehetnének tárgyak adva nekünk a szemléletben; a tárgyak kétségkívül megjelenhetnek előttünk a nélkül, hogy szükségszerű viszonyban lennének az értelem funkcióival, és következésképpen az *a priori* értelem nem tartalmazza feltételeiket.” (Uo.)

A *Transzcendentális esztétika* és a kategóriák fogalmának bevezetése után úgy tűnik, hogy *egyrészt* vannak a tér-időbeli *dolgok*, amelyek ugyan maguk is szintetikus egységek, de szintézisüket tisztán a tér és az idő törvényszerűségei határozzák meg, *másrészt* vannak az értelem magasabb szintű fogalmi szintézisei, amelyek a már függetlenül adott, térbeli és időbeli dolgokat *tapasztalattá* szervezik. A dedukció feladata éppen az, hogy kimutassa: valójában ez nincs így. Sokkal inkább úgy áll a dolog, hogy a fogalmi, kategoriális szintézisek nélkül *tér-időbeli dolgok sem* adódhatnak a tapasztalatban. Azok a szabályszerűségek, amelyek látszólag tárgyakat szerveznek egy egységes tapasztalatfolyammá, valójában maguknak a tárgyaknak is lehetőség-feltételei, s éppen ezt fogalmaztuk meg korábban kissé előreugorva. Az, hogy kétféle egymástól függetlenül elképzelhető szintézis van, s így a nekik megfelelő tárgyságok (a tér- és időbeli dolgok és a belőlük szerveződő tapasztalatfolyam) elvben egymástól függetlenül tehetőek, egy olyan látszat, amely a dedukció elvégzése előtt még fennáll, amelyet azonban éppen a dedukció hivatott eloszlatni. Ez a gondolat egyben annak a másik elcsépzelt kanti szlogennek a mélyebb értelmét is megadja, amely szerint a tapasztalat lehetőségének feltételei egyben a tapasztalt tárgy lehetőségének feltételei is. *Ennek*, vagyis *A tiszta ész kritikája* központi tézisének belátása a dedukció feladata, nem véletlen tehát, hogy Kant maga is a dedukció fejezetet tartja a mű legfontosabb részének.

A DEDUKCIÓ KÖZPONTI RÉSZE: A KÉPZELŐERŐ SZINTÉZISE

Mindezek után nem csoda, hogy a fejezet centrális gondolata szoros kapcsolatban áll a tér és az idő fogalmával. A dedukció eredményét megelőlegezve és a kanti terminológiától kissé elszakadva ez a gondolat röviden a következőképpen adható vissza: a tér és az idő maguk sem mások, mint valamiképpen az értelem szintetizáló funkcióinak, vagyis a kategoriális szintéziseknek az „eredményei”, pontosabban, azok „megjelenésmódjai” az érzékiségben. Kant ezt a második kiadásban – maga is kissé előreugorva – már az *Esztétikában* kimondja, amikor a szemléletről azt állítja, hogy „formája szerint csak valamilyen belső érzet lehet”, ami alatt azt érti, hogy a tér és az idő „semmi egyéb nem lehet, mint az a mód, ahogyan elménk saját tevékenysége – nevezetesen képzeleteink létrehozása – által, tehát saját maga által afficiálja önmagát” (KANT 1995, 100; B67–68). Hogy ebben a megfogalmazásban mit jelenthet az „elme saját tevékenysége”, és az önaffekcióban mi afficiál mit, az az *Esztétikában* még nem teljesen világos, hiszen az érzékiségen kívül itt még nem esik szó sem a másik elmebeli képességről, az értelemről, sem annak „tevékenységéről”, a szintézisről, sem a szintézis különféle módjairól, a kategóriákról. Itt még akár azt is gondolhatnánk, hogy az önaffekcióban valamiképpen az érzékiség vonatkozik önmagára. (Valójában azon-

ban már ebben a részben is nyilvánvaló, hogy az érzékiség passzív képesség, nem lehet tehát semmilyen szerepe a „képzetek létrehozásában”). A dedukció-fejezetben viszont teljesen világossá válik, hogy az önaffekció, amelynek révén a szemlélet formáját tekintve meghatározódik, s amelyre Kant már az *Eszttikában* utal, nem más, mint az *értelem* hatása az érzékiségre.

Kant itt az értelemnek, amennyiben ezt a sajátos affekciót végzi, a képzelőtehetőség nevet adja, amely tehát „meghatározhatja az érzéket – formája szerint”, és ennyiben „a képzelőtehetőség az érzékelés *a priori* meghatározásának képessége, és amikor, a *kategóriáknak megfelelően*, létrehozza a szemléletek szintézisét, ez nem lehet más, mint a képzelőtehetőség transzcendentális szintézise, amely az értelem hatása az érzékiségre” (uo. 156; B152).

Összegezve a dedukció központi gondolatmenetét: mivel minden tárgyiség vagy térbeli vagy időbeli, s mivel a tér és az idő nem mások, mint a kategóriák érzéki megjelenésmódjai, ezért minden tárgyiség maga is a kategóriák által meghatározott; tehát a kategóriák *a priori* objektív realitással rendelkeznek.⁴

AZ ELSŐ SZINTÉZIS: AZ APPERCEPCIÓ EREDENDŐ EGYSÉGE

A dedukció azonban nem az előbb vázolt elgondolással indul. Az elsőhöz hasonlóan a második kiadás gondolatmenete is egy hármas szintézis felvázolása köré szerveződik, és a képzelőerő előbb vázolt transzcendentális szintézise ezek közül csak a második. Ugyan a tapasztalatot általában jellemző szintézisek felmutatása nyilvánvalóan a kategóriák tapasztalatban betöltött szerepét szemlélteti (hiszen a szintézis funkciói maguk a kategóriák), azt azonban, hogy mint ilyenek egyben a tárgyak szintézisének elvei is, csak azon keresztül mutathatja meg Kant, hogy valamiképpen a szintéziseket a térre és az időre is vonatkoztatja. Ez a megfigyelés vezetett el a dedukció gondolatmenetének legmélyebb rétegeihez. Bár a három szintézisből kettő nyíltan magára a térre és az időre vonatkozik, a második kiadás gondolatmenetében elsőként sorra kerülő szintézis látszólag független a tértől és az időtől.⁵

A dedukció legkülső rétege olyan általános szintézisek jelenlétét igyekszik kimutatni a tapasztalatban, amelyek nélkül nincs tapasztalat, amelyek tehát a tapasztalatfolyam egészét áthatják. A szintézisekkel párhuzamosan Kant igyekszik felvázolni egy képet arról is, hogy milyen lenne az élményfolyam, ha az adott szintézisek nem jellemeznék. (Azért kell itt a Kant által nem használt „élményfolyam” kifejezést alkalmazni, mert a szintézisek hiányában nem beszélhetünk tapasztalatról.) Ezeket az elképzeléseket, amelyek a tapasztalati káosz különböző formáit fogalmazzák meg, káosz-hipotéziseknek nevezhetnénk. Az általános szintézisek sorában az első – amelynek eredményét Kant az appercepció eredendő egységének nevezi – abból az egyszerű megfigyelésből származik, hogy élményeim, legyenek akár olyan különmeműek, mint egy tárgy tapasztalata, egy matematikai sejtés, egy hangélmény vagy egy megfoghatatlan fájdalomérzet, összekapcsolódnak azáltal, hogy valamennyien egy identikusan megmaradó szubjektumhoz tartoznak, vagyis valamennyien az *én* élményeim. Bár kezdetben Kant ismét kissé körülményesen fejezi ki magát: „lehetségesnek kell lennie, hogy a 'gondolkodom' valamennyi képzetemmel együtt járjon” (KANT 1995, 143; B131), azonnal világossá teszi, hogy a „gondolkodom” képze által képviselt egység, egy-

⁴ A gondolatmenetnek ez a része, amely eredetileg a dedukciónak csak a második fő lépése, a 24. §-ban található.

⁵ Ezt Kant a 16. §-tól tárgyalja.

fajta öntudat, így ezt az egységet az öntudat transzcendentális egységének is nevezi (lásd uo. 144; B132). Az is erről tanúskodik, hogy miféle káosz-hipotézis felel meg a szintézis első formájának: ha ez a szintetikus egység nem jellemezné a tudatfolyamot, akkor „oly sokszínű és változatos énem volna, amilyen sokfélék a képzetek, melyeknek tudatában vagyok” (uo. 145; B134). Nyilvánvaló, hogy az ilyen szélsőségesen skizofrén élményfolyam aligha volna tapasztalatnak nevezhető.

Bár az appercepció eredendő szintetikus egysége első pillantásra nem kapcsolódik a tér-időbeli egység problémájához, Kant azonnal világossá teszi, hogy ha közvetett módon is, de valójában még itt is erről van szó. Az appercepció eredendő egysége és a tér-időbeli egység *ugyanaz* az egység, két különböző nézőpontból nézve: „Ha bármely szemlélet lehetőségét az érzéki benyomások vonatkozásában vizsgáljuk, úgy e lehetőség első elve a transzcendentális esztétika szerint a következő: minden szemléleti sokféleség alárendelődik a tér és az idő formai feltételeinek. Ha az értelem vonatkozásában vesszük szemügyre *ugyanezt* a lehetőséget, első elve ez lesz: minden szemléleti sokféleség alárendelődik az appercepció eredendő, szintetikus egységének.” (Uo. 146; B136. Kiemelés tőlem.) A dedukció középpontját alkotó gondolat ismerete *előtt* mindez talán kissé homályosan hangzik. Miért ne lehetne egy minden tér-időbeli szervezethez nélkülözhető élményfolyam még mindig egy énhez tartozó folyam? Miért valósulna meg *ugyanaz* a lehetőség az appercepció szintetikus egysége és a tér-időbelileg megformált tapasztalatáram révén?

Kant elgondolása azon alapul, hogy az appercepció eredendő egysége a kategóriákon keresztül kapcsolódik a szemléleti formákhoz. Ennek megfelelően az előbbi kérdésre adott válasza két elemet tartalmaz. Elsőként megvilágítja, hogy mi köze az *öntudatnak* a kategóriákhoz, majd elérkezve e rész központjához, arról beszél, hogy mi köze a kategóriáknak a térhez és az időhöz. Az első probléma megoldása viszonylag egyszerű. Mint láttuk, Kantnál az öntudat nem más, mint a sokféleségben levő legáltalánosabb egység tudata. Mivel mindenfajta egység a kategóriális szintézis eredménye, ezért ez igaz az öntudatra, vagyis az appercepció eredendő egységére is. „Adott valamely szemlélet, amelyet magaménak nevezek, és adott a benne rejlő sokféleség: e sokféleséget az értelem szintézise útján az öntudat *szükségszerű* egységéhez kapcsolom, s ama kapcsolat képze a kategória segítségével jön létre bennem.” (KANT 1995, 151; B144) A második lépés az, amelyre a dedukció gondolatmenetének előzetes felvázolásakor az előző pontban már kitértem. Mivel a tér és az idő az értelem kategóriális működése által „belülről” afficiált érzékiség formája, ezért a legáltalánosabb értelmi egység, amely a kategóriák révén jellemzi a tapasztalatot, s amely az appercepció szintetikus egységében is megnyilvánul, nem más lesz, mint a tér-időbeli egység, csakhogy most pusztán az „értelem vonatkozásában”.

Hogy miféle egység az, amelyet a tapasztalataink pusztán az „értelem vonatkozásában” mutatnak fel, azt Kant az analitika egyik legutolsó részében, az úgynevezett *phaenomena-noumena* fejezetben fejti ki részletesen, de mivel a gondolatmenet megkívánja, a témára egy paragrafus erejéig már itt, a dedukció fejezet első lépésében kitér. A tiszta értelmi fogalmak – tudjuk meg a 23. §-ban – mentesek az érzékek által szabott korlátoktól, és bár az érzékiségünk meghatározására vannak „kitalálva”, vagyis pusztán „empirikus használatuk” lehetséges, mégis „mindenféle szemlélet tárgyaira kiterjednek, akár hasonlít a mienkre ez a szemlélet, akár nem” (uo. 154; B148). Ha a saját érzéki szemléletünkön túlra terjesztjük ki e fogalmakat, vagyis ha a kategóriális, értelmi egységet önmagában, tisztán, az érzékiségre való minden vonatkozás nélkül tekint-

jük, az appercepció egysége akkor is megmarad, így valamiféle üres tárgyiság fogalmához jutunk. „Mert ebben az esetben üres fogalmakkal van dolgunk – olyan tárgyak fogalmaival, melyek lehetséges vagy nem lehetséges voltáról e fogalmak segítségével nem tudunk ítéletet alkotni – objektív realitás nélküli puszta gondolati formákkal, mert ezek csupán az appercepció szintetikus egységét tartalmazzák.” (Uo.)

Amikor tehát a kategóriák bevezetése után, de még a dedukció előtt Kant „valamely tárgy mint tárgy” fogalmát egyszerűen azonosítja a kategóriával, akkor még nem tudhatjuk, hogy csak a tárgyra mint üres „gondolati formára”, mint tisztán értelmi egységre utal. Itt, illetve a Noumena-fejezetben azonban már azt is világossá teszi, hogy ez a tiszta értelmi egység tulajdonképpen nem is tárgy, hiszen „nem rendelkezünk szemlélettel, melyre amaz egységet vonatkoztathatnánk, s amelynek segítségével fogalmaink valamilyen tárgyat határozhatnának meg” (uo.). Ennek megfelelően az appercepció egysége által meghatározott én fogalma is csak egy üres egység, „mert az Én-ben mint egyszerű képzetben nincs adva semmiféle sokféleség” (uo. 145; B135).

A részleteket – ahogyan Kant a paragrafus utolsó mondatában maga is megjegyzi – csak a már említett zárófejezetben találjuk. Ugyancsak itt kereszteli el ezt a furcsa, minden érzéki kilúgozásával nyert sematikus tárgyformát („valamely tárgy mint tárgy” fogalmát, vagy „a lehetséges tapasztalat tiszta sémáját” (KANT 1995, 250; A237/B296) negatív értelemben vett noumenonnak. Ezen a ponton is egyértelművé teszi, hogy valójában ez a tárgyiság nem tárgy: „a tiszta kategória nem határoz meg objektumot, hanem csupán annak ad kifejezést, ahogyan egy tárgyat egyáltalán mint tárgyat különböző módusok szerint elgondolunk” (uo. 256–257; A247/B304).

Kant a dedukció fejezetben látszólag egy furcsa játékot játszik. Elsőként megmutatja, hogy a tárgy nem más, mint szintetikus egység, tehát kategória. Azután arra figyelmeztet, hogy a tárgy mégsem kategória, hanem sokkal inkább szemléleti, tér-időbeli egység, amelynek talán semmi köze az értelemhez és a kategóriákhoz, s így a kapcsolat belátásához egy külön eljárásra, a „dedukcióra” van szükség. Majd a dedukcióban egy meglehetősen spekulatív elképzelést vázol fel, amely szerint a szemlélet, legalábbis formája szerint, maga is a kategóriák által meghatározott belső érzék. A tárgy tehát formája szerint mégiscsak „kategória” lesz, vagyis az értelem „érzéki kifejeződése”. Ehhez természetesen ismét hozzáteszi, hogy csak annyiban igaz, amennyiben az értelem ténylegesen össze van kapcsolva az érzékiséggel. A kategoriális egység önmagában éppen hogy nem tárgy, csak a tárgy egy üres formája, negatív értelemben vett noumenon; olyan, mint egy kiszínezetlen kifestőkönyv, amelyben csak a sémák, a kontúrok, vagy inkább csak a kontúrokra utaló jelek találhatók meg. Egy szemlélet vagy egy tárgy értelmi vonatkozása, értelmi „vetülete” csak akkor jelenik meg, ha az értelmet eközben az érzékiséggel is összekapcsoltnak tekintjük.

Kant az appercepció eredendő egységének vizsgálatát csak a dedukció „első lépésének” nevezi, mert ez egy tisztán „intellektuális” vetülete ugyanannak az egységnek, amelynek érzéki vetülete például a tér-időbeli egység. A második lépésben vizsgált két szintézis már közvetlenül az érzékiség formáival foglalkozik, éppen ezért tekinti Kant ezek vizsgálatát egy az előzőtől elkülönítendő lépésnek. A második szintetikus egység a tapasztalatáram tér-időbeli szervezetségéért felelős. Ezt a képzelőerő transzcendentális szintézisének nevezi, s korábban – mint a dedukció központi gondolatát tartalmazó részt – már megvizsgáltuk. E szintézis hiányában észleleteink mind egy azonosan megmaradó én észleletei volnának, de nem mutatnának tér-időbeli szervezetséget. Amint a dedukció második lépése rámutatott, ez egy transzcendentális ellentmondás.

AZ APPREHENZIÓ SZINTÉZISE

Az utolsó kérdés az, hogy a dedukció elé kitűzött feladat beteljesítéséhez – a tér és az idő szintézisének és a kategoriális szintézis kapcsolatának megvilágítása után – mi szükség van egy további szintézis vizsgálatára. Ezt az utolsó szintetikus formát Kant az apprehenzió szintézisének hívja, s szükségességére világosan rámutat: „Most magyarázatot kell adnunk arra, hogy a kategóriák révén *a priori* ismereteket szerezhethünk bármiféle tárgyról, mely érzékeinknek megjelenhet, mégpedig olyan ismereteket, melyek nem a tárgyak szemléletének formájára, hanem összefüggéseik törvényeire vonatkoznak.” (Uo. 161; B159)⁶ Amikor korábban úgy fogalmaztunk, hogy a dedukció feladata megmutatni: a tapasztalatot szervező általános törvényszerűségek egyben maguknak a tér-időbeli tárgyiságoknak a szintéziséért is felelősek, akkor ez valójában két feladatot jelentett. Az egyik a térre és az időre vonatkozik, a másik a „bennük levő” dolgokra. A dedukció eddigi lépéseiben csak annyit láttunk be, hogy a kategóriák az appercepció tisztán intellektuális egységén felül még a tér-időbeli egységért, illetve magáért a térért és az időért is felelősek. Ez azonban látszólag nyitva hagyja azt az elméleti lehetőséget, hogy a *térben és az időben megjelenő dolgok* által képviselt („összefüggéseik törvényeire vonatkozó”) szintetikus egység valamiképpen ettől független. Az apprehenzió szintézise éppen egy tárgy mint jelenség sokféleségének egységére utal: „az apprehenzió szintézisének a sokféleség egyetlen empirikus szemléletben való összefogását értem, ami lehetővé teszi a sokféleség (mint jelenség) észlelését” (uo. 162; B160). E lépés előtt látszólag még elképzelhető olyan tárgyak tapasztalata, amelyek mind az appercepció eredendő egységének (s így ugyanannak az identikusan megmaradó szubjektumnak a tapasztalatai), mind a tér és az idő szintéziseinek alá vannak vetve, *belső* szervezettségük mégis eltér az általunk megszokottól. A tapasztalatban adott dolgok ugyanis nem pusztán térbeli és időbeli szervezettséggel rendelkeznek, hanem megvan a rájuk jellemző, látszólag az előzőtől független *belső* szabályszerűségük is. E szintézis hiányára Kant olyan példákat hoz fel, mint: „ha a cinóber hol vörös, hol fekete, hol könnyű, hol nehéz volna, ha egy ember hol ebbe, hol abba az állati alakba változna át” (uo. 646; A100–101)⁷. A dedukció utolsó lépésének feladata tehát annak belátása, hogy ennek a „rendnek” a forrásai is a kategóriák. Ugyanazok a törvények szervezik magát a teret és az időt is egységgé, mint amelyek a térben és az időben megjelenő dolgokat. „Rendelkezünk mind a külső, mind a *belső a priori* érzéki szemlélet formáival, a tér és az idő képzetével, és a jelenségekben adott sokféleség apprehenziójának szintézise mindenkor meg kell feleljen e képzeteknek, hiszen maga kizárólag e formákhoz igazodva mehet végbe.” (KANT 1995, 162; B160) E tézis belátásával a dedukció valóban befejezettnek tekinthető, hiszen így a kategóriák nem pusztán a tér-időbeli szintézis elveit, hanem a tárgyakat meghatározó szintézisek törvényszerűségeit is meghatározzák.

Az utolsó lépés megértésének kulcsa, hogy „a térről és az időről nem pusztán mint az érzéki szemlélet formáiról alkotunk *a priori* képzetet, hanem mint olyasvalamiről, ami

⁶ Az utolsó, harmadik szintézist tárgyaló rész a 26. §.

⁷ Ezek a példák a dedukció első kiadásából valók, ahol Kant az általam tárgyalt, a dolog észlelésének *belső* törvényei által képviselt egységet több részre bontva tárgyalja. A példák az ún. reprodukció szintézisének hiányát szemléltetik, amelyet Kant a második kiadásban nem különít el az apprehenzió szintézisétől. Erre a dedukció szempontjából nincs is szükség, hiszen mindkét szintézis a dolgok *belső* „összefüggéseinek törvényeire” vonatkozik, és nem a szemlélet formáira. A példa tehát megfelelően szemlélteti a második kiadásban szereplő harmadik szintézis hiányát is.

maga is szemlélet (sokféleséget foglal magába), tehát *a priori* képzetükben benne van e sokféleség egységének meghatározása” (uo.). A tér és az idő tehát Kantnál nem pusztán tárgyakat egymással összekapcsoló forma, hanem a tárgyra jellemző sokféleséget (például tárgyi aspektusokat vagy az érzéki sokféleséget) összekapcsoló forma is. Az a szintézis tehát, amely a tárgyat – például az érzéki sokféleség alapján – megszervezi, és az, amely magát a teret adja, egy és ugyanaz, mert maga a tárgy is teret és időt foglal magába. Ez pedig azért van így, mert Kant szerint a teret (és az időt is) kétféleképpen tudjuk tekinteni: egyrészt mint „amiben a tárgy van”, másrészt mint „ami a tárgy tere”, azaz mint ami maga is lehet tárgy. Kant e kétféle aspektus megkülönböztetésére a „szemléleti forma” és a „formális szemlélet” terminusokat vezeti be. Bár „a tér mint tárgy képzele többet tartalmaz a szemlélet pusztá formájánál; ugyanis magában foglalja, hogy az érzékelés formájának megfelelően adott sokféleség *szemléletes* képzeté egyesül, oly módon, hogy a *szemlélet formája* pusztán a sokféleséget adja, míg a formális szemlélet a képzet egységét” (uo. B161. lábjegyzet), a kétféle tér- és időfogalmat még sincs értelme szembeállítani. A „szemlélet formája”, vagyis a dolgokat felölölő tér és idő, valamint a „formális szemlélet”, vagyis a tárgy tere és ideje (a „tér mint tárgy”) valójában ugyanannak két különböző aspektusa. Ugyanaz a viszony a szemlélet formái és a formális szemléletek, vagyis a második és a harmadik szintézis eredményei között, mint az appercepció egysége és a szemléleti formák, vagyis az első és a második szintézis eredményei között volt. Bár a tér-időbeli egységet csak az általában vett érzékiség „hozzáadása” révén kapjuk a tisztán kategoriális, értelmi egységből (a negatív értelemben vett noumenon fogalmából), tehát a tér-időbeli tárgy általában vett képzele is több „a valamely tárgy mint tárgy” formális vagy üres képzeténél, mégis – mint láttuk – Kant szerint a két dolog „ugyanannak a lehetőségnek” két különböző aspektusa. Ugyanez igaz a második és harmadik szintézis eredményeként előálló egységekre is: egyazon dolog két különböző aspektusai. A tér és a térbeli dolog szintézisei végső soron ugyanazon alapulnak.

TEORETIKUS KONSTRUKCIÓ ÉS SZEMLÉLETES BELÁTÁS A DEDUKCIÓ MÖGÖTT

Mint láttuk, a dedukció magját az a gondolatmenet alkotja, amely közvetlenül összekapcsolja a kategoriális szintéziseket a tér-időbeli szintézisekkel, s amely ennek megfelelően a kategoriák objektív realitásának bizonyításában a legfontosabb lépést elvégzi. Azonban az értelem és az érzékiség együttműködéséről, az önaffekcióról és a belső érzéknek az értelem kategoriális működése általi meghatározásáról itt felvázolt kép – bármennyire kifinomult és lenyűgöző is – első pillantásra pusztá spekuláció. Mint azonban Kantnál annyiszor, a teoretikus konstrukciók mögött most is mély, szemléletes belátások húzódnak meg.

A dedukció során a hármas szintézis tárgyalásakor Kant a szintiszta fogalmiság és a tiszta érzéki sokféleség között egy kontinuos spektrumot igyekszik felvázolni. Ennek során a tapasztalatot jellemző legátfogóbb egység szemléletileg egyre telítettebb formákban bontakozik ki. A dedukció során olyan élményünk lehet, mint amikor egy háromdimenziós kép az érzéki tartalom fokozatos hozzáadódása révén rajzolódik ki előttünk. Kezdetben még a körvonalak is csak valamiféle utalások révén sejlenek fel, majd, ahogyan határozottabbá válnak, a kép egyszerre mélységi dimenzióval is telítődik, végül a színek fokozatos megjelenésével teljes gazdagságában tűnik fel.

A kategóriák önmagukban az értelem tiszta funkciói. Ezekből valamiféle üres, tisztán fogalmi egységhez jutunk, ha „szemléletet általában” adunk hozzájuk, vagyis az értelmet a szemlélettel általában (nem feltétlenül a mi érzéki szemléletünkkel) összekapcsoltnak gondoljuk. Ez lenne az appercepció egysége, amely az én egy üres fogalmát körvonalazza. (Specifikusabb formában pedig az, amit Kant negatív értelemben vett noumenonnak nevez.) Ha ezen felül a *ránk* jellemző szemlélet formáját is hozzáadjuk az előbbi „elegyhez”, akkor a teret és az időt kapjuk, ha pedig még valamiféle érzéki sokféleséget is – ismét csak általánosságban –, akkor a tér-időbeli dolog olyan általános formájához (egy tárgy teréhez vagy a „térhez mint tárgyhoz”) jutunk, amelylyel például a geometria foglalkozik. Kant úgy gondolja, hogy mindezek a tárgyságok a kategóriák „egyre érzékibb” kifejeződése, vagyis ugyanaz a szintézis nyilvánul meg bennük, más és más, egyre inkább „átérzékített” formában.

Ez a „telítődés” a sematizmus-fejezetben tovább folytatódik. Itt már nem az egész tapasztalatra jellemző általános szintetikus formák kerülnek terítékre, a kategóriák már nem általában játszanak szerepet, hanem az egyes kategóriák érzéki formái, idői megjelenései külön-külön kerülnek a vizsgálódások középpontjába. Itt és a következő fejezetben, vagyis *Az alaptételek analitikája* című részben, Kant megpróbálja az előbb felvázolt teoretikus konstrukciót egyrészt szemléletileg megalapozni, másrészt valamilyen mértékben bizonyítani. Ezekben a részekben tehát az a gondolatmenet zárul le, amely a dedukcióban kezdődött, s amelynek során az értelem szintetizáló funkcióinak, a kategóriáknak az objektív realitását beláttuk. Kant tehát itt megpróbálja a tapasztalatnak azokat az elemeit és törvényszerűségeit felvázolni, amelyekben az egyes kategóriák ténylegesen megjelennek, amelyekben tehát az értelem különböző funkcióinak működése tapasztalatilag tetten érhető. Ezek közül talán azok a részek a legizgalmasabbak, amelyek az idő különböző aspektusainak (állandóság, egymásutániség, egyidejűség) tapasztalatáról próbálják kimutatni, hogy a kategoriális „működés” eredményei, tehát az időbeli módusokat megpróbálják valami nem időbelire visszavezetni.

Az a fontos gondolat azonban, hogy az idő megjelenési formáinak tapasztalata általában valamiféle nem-időbelin alapul, megőrizhető a kanti képesség- és kategória-tantól függetlenül is. Például Husserl is úgy gondolja, hogy az objektív idői különbségek tapasztalata valamiképpen nem objektív időbeli módosulásokra vezethető vissza. Nála „az idői különbségek őstudatban, retencióban és protencióban konstituálódnak” (HUSSERL 2002, 51), amelyek viszont az objektív külső időtől megkülönböztethető, szintén objektív, de Husserl által immanensnek nevezett időtudat elemei. Bár Kantnál hiányzik az immanens és az objektív, külső idő teljes megkülönböztetése, az idői különbségekben kifejeződő, mélyebben fekvő kategoriális szintézis gondolata nyilvánvalóan megelőlegezi azt. Az immanens időfolyam husserli elképzelése, amely az idői különbségek konstitúcióján kívül minden más objektivitás konstitúcióját is megalapozza, felfogható annak az általánosabb kanti gondolatnak a folytatásaként, hogy az öntudat egysége, a tér és az idő valamint a tárgyszférákat jellemző még specifikusabb szintézis egy és ugyanazon törvényszerűségek alapján szerveződik. Azok az alapvető fontosságú belátások tehát, amelyek a dedukcióban és az azt követő fejezetekben megfogalmazódnak, részben megőrizhetőek anélkül, hogy mögéjük gondolnánk a Kant által feltételezett képességek és affekciók komplex rendszerét.

Az immanens, mindent átfogó időkonstituáló folyam hiánya Kantnál egy másik problémával is összefügg. Említettük, hogy a descartes-i formális és objektív realitás fogalmi párja részben megfeleltethető a kanti szubjektív és objektív realitás fogalmainak.

Descartes-nál azonban feltűnik az a gondolat, hogy az ideák bizonyos módon felfogva egy homogén élményfolyamot alkotnak. Ugyanazok az elemek rendelkeznek egy bizonyos aspektusból pusztán formális realitással, mint amelyek, egy másik aspektusból nézve, objektív realitással vannak felruházva. Ez a gondolat Kantnál a szintézis fogalmának térhódításával teljesen eltűnik. Nála, mint láttuk, az objektív realitás nem valamiféle aspektusváltás, hanem a kategóriák szintetizáló működésének eredménye. Ezzel párhuzamosan az objektív realitás párfogalma, a pusztá szubjektív realitás, a káosz-hipotézisekhez, a minden szintézist nélkülöző, szétszórt érzéki sokféleség fogalmához kötődik, amely semmilyen aspektusból sem válhat szemléletessé, sőt semmilyen módon nem lehet adott. Az érzéki sokféleség, a magában való dolog tudatbeli „képviselőjeként” éppen olyan továbbemelezhetetlen, mint maga a magánvaló. Míg Descartes-nál az objektív realitás fogalma szorult tisztázásra, addig Kantnál a szubjektív realitás fogalma áll ellen a további analízisnek. Ha Kant gondolatmenetéből ki akarjuk küszöbölni a kategóriákat, mint valamiféle tapasztalat mögött húzódó szervező elveket, akkor egyben az általuk szervezett pusztá érzéki anyag fogalma is feleslegessé válik, vagy legalábbis átalakul. Az immanens időfolyam husserli gondolata ezen a ponton előrelépést jelent a kanti sémához képest. Bár Husserlnél is jelen van a kanti érzéki sokféleség fogalmát sok ponton megidéző hyletika gondolata – gyakran tűnik úgy, hogy az időfolyamban úszó elemek továbbemelezhetetlen érzéki adatok –, az immanens időfolyam fogalmának közelebbi vizsgálata mégis világossá teszi, hogy az nem abban különbözik az objektív idő áramától, hogy „más elemek” alkotják, hanem sokkal inkább a szerveződésének módjában. Ezek a gondolatok sok szempontból jobban kapcsolhatók a descartes-i aspektusváltás elképzeléséhez, mint a kanti kategoriális szintézisekhez. A Gurwitsch által kezdeményezett Gestalt-pszichológiára építő fenomenológia ennek megfelelően meg is kezdte a *hyle* fogalmának kiküszöbölését a fenomenológiai elemzésekben, valójában azonban ehhez már Husserl bizonyos elemzései is sok támpontot nyújtanak. Az érzéki anyag kiküszöbölésének legfontosabb problémája, hogy miként kapcsolhatók össze egymással a kanti szintézisek mögött rejlő felismerések és a descartes-i aspektusváltás gondolata. Azt hiszem, a döntő lépést ezen a ponton a tapasztalati értelem, vagyis a *noéma* husserli fogalmának bevezetése jelenti, ennek elemzése azonban a dedukciót felvető eredeti problémákon már jócskán túlvezetne.

Kant gondolatai tehát nem pusztá teoretikus konstrukciókon alapulnak, hanem olyan finom megfigyeléseken, amelyek akár fenomenológiai jellegű vizsgálódások kiindulópontjaként is szolgálhatnak.

IRODALOM

DESCARTES, René 1984. *The Philosophical Writings of Descartes Vol II*. Trans.: John Cottingham – Robert Stoothoff – Dugald Murdoch. Cambridge: CUP.

DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.

HUSSERL, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford.: Berényi Gábor – Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.

HUSSERL Edmund 2002. *Előadások az időről*. Ford.: Sajó Sándor – Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz.

KANT, Immanuel 1995. *A tiszta ész kritikája*. Ford.: Kis János. Budapest: Ictus.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 1986. *Válogatott filozófiai írásai*. Ford.: Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest: Európa.



MUNKÁCSI Márton: Nyári tábor/Summer Camp, Bad-Kissingen, 1929
modern silver print, 35 x 28 cm, MIO