

Szegedi Nóra

A reflektáló ítélőerő előzményei és szerepe a kanti tapasztalatelméletben

Az *ítélőerő kritikájához* írt Bevezetés első változatában Kant a kategóriák empirikus képzetekre alkalmazásának feltétele, a transzcendentális sematizmus kapcsán a következő meglepő kijelentést teszi: „Ilyenkor az ítélőerő a reflexióban egyszersmind meghatározó is, és az általános természetfogalmak transzcendentális sematizmusa egyben azon szabályként szolgál számára, amely alá az adott empirikus szemléletek szubszumálandók.” (KANT 2003a, 30; AA XX, 212)¹ Ebben az állításban két mozzanat döbbsenheti meg a gyanútlan olvasót. Az egyik, hogy az ítélőerő néhány bekezdéssel korábban bevezetett kettős működése, amelyet Kant szigorúan elkülönített egymástól, most együtt jelenik meg. A másik *A tiszta ész kritikájára* vonatkozó utalás, melyből az derül ki, hogy az ítélőerő a sematizmus-fejezetben leírt funkciójában nem pusztán meghatározó, hanem reflektáló is.² Márpedig erről az egyáltalán nem mellékes körülményről az első *Kritika* sehol sem tesz említést. A következőkben ennek a kettős rejtélynek szeretnék utánajárni egy olyan perspektívából, amely mindkét *Kritikában* egy tárgykonstitúció-elmélet körvonalait keresi. Ez utóbbi kifejezést a husserli értelemben használok, a tárgytapasztalatnak azt a megközelítését értve alatta, amely azt tudati teljesítményként ragadja meg. Noha Kant a *Kritikákban* inkább ennek a priori határfeltételeit kutatja és igazolja, egyfajta „transzcendentális pszichológia”³, a tapasztalatot létrehozó mentális működések leírása mégsem idegen tőle. Ebből a nézőpontból következően az ítélőerőnek a tárgytapasztalásban betöltött szerepére koncentrálok, s ezen belül is a tárgy mint olyan létrejöttéhez nélkülözhetetlen működésére. Figyelmem kívül hagyom tehát *Az ítélőerő kritikájának* azon részeit, amelyek a tárgytapasztalat esztétikai vagy etikai vonatkozásait tárgyalják, vagyis a Bevezetések kivételével jóformán az egész művet.⁴

A vizsgálódást nyilvánvalóan *A tiszta ész kritikájánál* érdemes kezdeni. Mielőtt azonban nekifognánk, vegyük szemügyre az ominózus mondat kontextusát, hogy tudjuk, merre érdemes elindulni. Az első Bevezetés A reflektáló ítélőerő címet viselő fejezete az ítélőerő kétféle funkciójának megkülönböztetésével kezdődik, majd Kant gyorsan leszögezi, hogy a reflektálás éppúgy valamiféle princípiumra szorul, mint a meghatározás, amennyiben nem „találomra és vaktában” történik. Ezt az elvet keresve először az „általános természetfogalmakat”, vagyis a kategóriákat intézi el a fent idézett mon-

¹ Kant műveire a következőképpen hivatkozom: *A tiszta ész kritikájára* az első (A) és a második (B) kiadás oldalszámaival, a többi írásra az akadémiai kiadás [*Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preussische (később: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, 29 kötet, Walter de Gruyter, Berlin 1902- (AA)] kötet- és oldalszámaival; ezt megelőzően a magyar fordítás éve és oldalszáma szerepel. Ezeket lásd a bibliográfiában.

² A reflektáló ítélőerőnek az első *Kritikában* betöltött szerepével foglalkozik: LIEPKE 1966; uő. 1964; KUGELSTADT 1998; LONGUENESSE 1995; uő. 1998. A kijelentés fontosságára hívja fel a figyelmet: GUYER 1990.

³ A kifejezéshez lásd KITCHER 1990.

⁴ A tárgytapasztalat esztétikai aspektusait (szép, fenséges) mutatja be kifejezetten fenomenológiai nézőpontból és nagyon érzékletesen: ULLMANN 2007.

dattal, mondván ezeknél a reflexió nem szorul külön elvre a meghatározáshoz képest. „Azoknak a fogalmaknak az esetében azonban, amelyeket adott empirikus szemléletekhez még meg kell találni, és amelyek egy olyan különös természeti törvényt feltételeznek, mely szerint egyedül lehetséges *különös* tapasztalat, az ítélőerőnek egy sajátos, szintúgy transzcendentális elvre van szüksége a reflexióhoz.” (KANT 2003a, 30; AA XX, 213 – Kant kiemelése. A fordítást módosítottam.) A reflektáló ítélőerő tulajdonképpen terepe tehát, ahol önálló princípiummal rendelkezik, a különös tapasztalat, az empirikus törvények és fogalmak világa, amelyet a tiszta értelmi fogalmak nem határoznak meg kimerítően.

Noha *A tiszta ész kritikája* sematizmus-fejezete az ítélőerőt csupán az utóbb meghatározónak nevezett funkciójában tárgyalja, a műnek több olyan pontja van, amely összefüggésbe hozható a harmadik *Kritikában* bemutatott reflexív működéssel, csak hogy Kant ezt nem az ítélőerőhöz köti. Az egyik a Dialektikához írt függelék, ahol az ész működésének egy olyan módja, a regulatív észhasználat áll a centrumban, amely éppúgy az empirikus törvények lehetőségét hivatott biztosítani, mint a reflektáló ítélőerő *Az ítélőerő kritikájában*. *A tiszta ész kritikájának* ezt a részét, illetve a regulatív észhasználat és a reflektáló ítélőerő viszonyát a szakirodalom bőven tárgyalja. Nem így az Analitika függelékét, amely *A reflexió fogalmak amphiboliája* címet viseli, és amelyet ebben a vonatkozásban tudomásom szerint csak Béatrice Longuenesse vett tekintetbe (lásd LONGUENESSE 1998, 107–166; 1995, 329–333)⁵, aki viszont sem a Dialektika függelékének, sem *Az ítélőerő kritikájának* nem tulajdonít – legalábbis tapasztalatelméleti szempontból – kellő jelentőséget. Hangsúlyozza viszont, hogy a reflexió logikai formája mint az értelem funkciója az értelem logikai használatához tartozik, amelynek Kant részben az Analitika elején szentel egy rövid szakaszt, részben pedig a *Prolegomena* néhány paragrafusát tárgyalja az észleleti és tapasztalati ítéletek megkülönböztetése kapcsán, valamint a Jäsche-logikában találhatunk hozzá fontos adalékokat.

Az alábbiakban először az értelem logikai használatát elemzem az említett szövegekre támaszkodva, majd az ész regulatív funkcióját a Dialektika függeléke alapján. Megpróbálok rávilágítani mindkét képesség nélkülözhetetlen konstitúcióelméleti szerepére, ugyanakkor azokra a hiányosságokra is, amelyek egyiket a másikra utalják. Végül azt vizsgálom, miként egyesíti a reflektáló ítélőerő az értelem logikai használatának és az ész regulatív működésének elemeit, illetve mennyiben jelent előrelépést a tárgykonstitúció-elmélet szempontjából az a modell, amely *Az ítélőerő kritikája* bevezetési alapján rekonstruálható.

A LOGIKAI ÉRTELEMHASZNÁLAT SZEREPE A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA ÉS A PROLEGOMENA TAPASZTALATELMÉLETÉBEN

Az értelemről a logikai értelemhasználatról szóló fejezet elején azt tudjuk meg, hogy a különféle képzeteknek egy közös képzet alá sorolása révén lesz a fogalmak forrása.⁶ A fogalmak viszont lehetséges ítéletek predikátumai. A test fogalma például nem más, mint állítmány abban az ítéletben, hogy minden fém test vagy minden fa test vagy minden porcelán test stb., azaz a fém, a fa, a porcelán közös vonásait egyesítő képzet, amely ezek közvetítésével vonatkozik a tárgyakra. Fogalmak és ítéletek (ez utóbbiakon belül az álta-

⁵ Az Amphibolia-fejezetről és a róla szóló irodalomról jó áttekintést ad Malter, aki azonban nem lát szorosabb összefüggést e fejezet tematikája és a Dialektika függeléke, illetve *Az ítélőerő kritikája* között (MALTER 1982).

⁶ Ehhez és a következőkhöz lásd KANT 2004, 117–118, A68–69/B 93–94.

lánosak, vagyis a törvények) kölcsönösen implikálják egymást: az ítéletek fogalmak közötti viszonyok, a fogalmak pedig az alájuk tartozó speciálisabb fogalmak egyesítései, ahol az egyesítés mikéntjét ítéletek fejezik ki (vö. KANT 2004, 118, A69/B94; AA XXIV, 662–663).⁷ Kant itt empirikus fogalmakon mutatja be az értelem működését, és ez nem véletlen. Noha az értelem, az a priori fogalmak, a kategóriák forrásaként, transzcendentális használatában szoros kapcsolatban áll a logikai működéssel – Kant egyenesen azt állítja, hogy ugyanarról a funkcióról van szó (KANT 2004, 125–126, A79/B105) –, az összefüggés igencsak bonyolult. Ezzel azonban most nem foglalkozunk, miként azzal sem, hogy miként jönnek létre az olyan a priori fogalmak, mint például a matematikaiak.

Meg kell vizsgálnunk viszont közelebről, hogy hogyan alakul ki az empirikus fogalmak rendszere. Kant ezzel itt nem törődik, hiszen a műnek ezen a pontján a logikai értelemhasználatra csak a transzcendentálissal összefüggésben van szüksége. A *tiszta ész kritikája* más szövegrészei, a *Prolegomena* és a *Logika* viszont segítenek ezt megérteni. Az empirikus fogalmak kialakulásának alapja nyilvánvalóan az érzéki tapasztalat. Noha a *Prolegomena* az első *Kritika* népszerűsítésére készült, ennek megfelelően a tapasztalat a priori lehetőségfeltételei, a tiszta szemléleti formák és a tiszta értelmi fogalmak állnak a centrumában, mégis, az észleleti és a tapasztalati ítéletek közötti különbség kapcsán Kant fontos dolgokat árul el a tapasztalat genezisééről és ezzel összefüggésben az empirikus fogalmak és törvények keletkezéséről is. A 29. §-ban Hume okság-értelmezésével vitatkozva azt írja, hogy bizonyos esetekben „az észleletben olyan viszonzyszabályra lelünk, amely kimondja, hogy egy meghatározott jelenségre állandó jelleggel egy másik következik (s ez megfordítva nem így van). Ez az eset módot ad a hipotetikus ítélet alkalmazására. Azt mondhatom például, hogy ha egy testre elég sokáig süt a nap, akkor az felmelegszik” (KANT 1999, 79–80; AA IV, 312). A Kant által korábban észleletinek nevezett ítéletfajtaival állunk tehát szemben, amelyet az jellemez, hogy az értelem az észleletek között pusztán logikai kapcsolatot létesít (uo. 62; AA IV, 298). A gondolatmenet tétje annak bizonyítása, hogy ez a logikai értelemhasználat még nem eredményez törvényt, így objektív ismeretet, ehhez a kategóriákat létrehozó transzcendentális működésre is szükség van. Számunkra most az a lényeges, hogy a logikai értelemhasználat, s ezzel együtt az empirikus szabályok és fogalmak feltétele az „erre módot adó” észlelés.

Ha arra vagyunk kíváncsiak, milyen értelmi műveletek révén jönnek létre az észleletek alapján az empirikus fogalmak (és ezzel együtt a törvények), akkor a Jäsche által kiadott logikai előadásoknak a fogalmakról szóló paragrafusaihoz érdemes fordulni. Kant a fogalmat általános (repraesentatio per notas communes), vagyis reflektált képzetként (repraesentatio discursiva) határozza meg (KANT 1902, AA IX, 91). Ez utóbbi definíció már a fogalom eredetére is utal, amely formáját tekintve az összehasonlítás, a reflexió és az absztrakció hármas működésében keletkezik. A képzetek (empirikus fogalmak esetében ezek nyilvánvalóan észleletek) összehasonlítása, a közös jegyek megkeresése és kiemelése, illetve a többi jegytől való elvonatkoztatás alkotja tehát azokat az értelmi műveleteket, amelyek során az empirikus fogalmak kialakulnak.⁸ A *tiszta ész kritikája* a fent említett okból nem tárgyalja részletesen az értelem logikai tevékenységét, az Analitikához csatolt függelékben azonban, amelynek elsődleges célja, hogy gátat vessen a transzcendentális amphiboliának, vagyis a tiszta értelmi tárgy

⁷ Az utóbbi időzi: BRANDT 1991, 111.

⁸ Kant a fa fogalmának létrejöttén mutatja be a folyamatot (KANT 1902, AA IX, 94–95).

és a jelenség felcserélésének (KANT 2004, 282, A270/B326), mind a reflexió, mind az összehasonlítás döntő szerephez jut.

Az Amphibolia-fejezet arra világít rá, hogy a fogalmak pusztja összehasonlítása, amely az ítéletalkotást szolgálja, s amelyet Kant logikai reflexiónak nevez, megtévesztő lehet, ha nem vesszük figyelembe egyúttal ezek „transzcendentális topikáját” (uo. 281, A268/B324), azt, hogy mely képességgel (az értelemmel vagy az érzékiséggel) állnak összefüggésben. Ha ugyanis Leibnizhez hasonlóan a dolgokat a tiszta értelemhez tartozónak tekintjük, akkor például az ugyanazon fogalmi meghatározásokkal rendelkező tárgyak azonosnak tűnnek, holott – figyelembe véve, hogy érzéki, azaz tér- és időbeli objektumokról van szó – már pusztán a térben elfoglalt helyzetük megkülönbözteti őket. A logikai reflexiót tehát – amelyet az ítéletláblázat négyes felosztásának megfelelően négy reflexiós fogalompár (azonosság és különbözőség, megegyezés és ellentmondás, külső és belső, illetve anyag és forma) irányít – a transzcendentális reflexiónak kell kísérnie, ha nem akarunk sem Leibniz, sem Locke hibájába esni, akik közül az előbbi intellektualizálta a jelenségeket, utóbbi pedig szenzualizálta az értelmi fogalmakat (vö. KANT 2004, 283, A271/B327).

A reflexiónak ily módon kettős jelentést ad Kant: logikai formájában a fogalmak összehasonlítása a fentebb felsorolt reflexiós fogalompárok mentén, transzcendentális fajtája viszont „a szubjektív feltételeket igyekszik meglelni, amelyek mellett fogalmakhoz juthatunk”, vagyis „adott képzeteknek a különböző megismerésforrásainkhoz való viszonyának a tudata” (uo. 276, A260/B316. A fordítást módosítottam).⁹ Vizsgálódásaink e pontján a logikai reflexió érdekel minket közelebről, hiszen ez tartozik a logikai értelemhasználat körébe. Igaz ugyan, hogy az értelem itt egy lehetséges *ítélet* kedvéért hasonlítja össze a fogalmakat, mégis azonosíthatjuk ezt azzal az értelmi művelettel, amelyet a *Logika* az (empirikus) *fogalmak* létrejöttének magyarázatában összehasonlításnak (komparáció) nevezett.¹⁰ Ezt a fent említett, fogalom és ítélet közötti összefüggés egyértelműen szavatolja. Ennek alapján leszögezhetjük, hogy az empirikus fogalmak és törvények létrehozásában az értelmet – természetesen a kategóriák mellett – a priori reflexiós fogalompárok irányítják, amikor „az érzéki benyomások nyersanyagát” a komparáció, reflexió és absztrakció műveletei révén tapasztalattá formálja (lásd uo. 51, B1).¹¹ Ez azonban önmagában még nem ad magyarázatot az empirikus fogalmak és törvények által behálózott tapasztalat egészének szisztematikus egységére. Ehhez egy másik, a tapasztalatot totalitásában megcélzó képességre van szükség: az észre.

A REGULATÍV ÉSZHASZNÁLAT A DIALEKTIKA FÜGGELÉKÉBEN

Az ész tapasztalásban betöltött funkcióját Kant a Transzcendentális dialektikában tárgyalja, ahol azt a „természetes és elkerülhetetlen illúziót” kívánja feltárni, amelyet e képesség okoz (KANT 2004, 301, A297–298/B354). Az ész szerepe azonban korántsem merül ki az illúziókeltésben – működésének pozitív oldalára már a Dialektika főszövege is utal, az azt követő függelék pedig teljes terjedelmében ennek bemutatása

⁹ Ennél a meghatározásnál ugyan a reflexióhoz Kant nem teszi hozzá a „transzcendentális” jelzőt, a továbbiakból azonban egyértelműen kiderül, hogy erről van szó. Fontos, hogy a logikai reflexiót ugyanaz a négy reflexiós fogalompár irányítja, mint a transzcendentálisat. Ez (is) arra utal, hogy a kétféle reflexió valójában egymással összefüggésben megy végbe.

¹⁰ A *Logika* és az Amphibolia-fejezet összefüggéséhez lásd LONGUENESSE 1998, 124–127.

¹¹ Longuenesse hívja fel a figyelmet *A tiszta ész kritikája* második kiadásához írott bevezetés első mondatára, ahol Kant az ismeretek keletkezéséről szólva tulajdonképpen az értelem imént vázolt logikai tevékenységére utal (LONGUENESSE 1998, 114).

tölti ki. A *tiszta ész kritikájának* e fejezete két egymással összefüggő lényegi kérdést vet fel, és az értelmezések is ezek körül kristályosodtak ki. Az egyik az észhasználat elvének státusza és dedukciójának problémaköre, a másik a reflektáló ítélőerőhöz való viszony, melynek *Az ítélőerő kritikája* Bevezetéseiben leírt működése feltűnő hasonlóságot mutat a Dialektika függelékében ábrázolt – Kant által regulatívnak nevezett – észhasználattal. Ez utóbbi kérdésre adott válasz, amely már átvezet a harmadik *Kritikához*, nyilvánvalóan erősen függ attól, hogy miként foglalunk állást a regulatív észfunkció tapasztalatelméleti szerepe ügyében. Kezdjük tehát ezzel.

Az ésszel kapcsolatban általánosságban azt tudjuk meg, hogy az „az értelmi szabályok princípiumok szerinti egységének képessége” (KANT 2004, 304, A302/B359. A fordítást módosítottam). Az ész tehát az értelemhasználat egységét célozza, vagyis elve szubjektív (maxima), amennyiben nem közvetlenül a tapasztalatot, hanem egy a tapasztalatban konstitutív szerepet játszó képességet határoz meg. Dialektikus látszat akkor keletkezik, ha az észnek ezt az értelmet szabályozó, regulatív elvét konstitutívnak vesszük, és maguknak a dolgoknak tulajdonítunk feltétlen egységet, figyelmen kívül hagyva, hogy tapasztalatunk mindig idő- és térfeltételek alatt áll, ezért a dolgok teljes egysége hozzáférhetetlen számunkra.

Azt az egységet, amelyet az ész az értelemhasználat számára előír, Kant a Dialektika függelékében többféleképpen írja le. Nevezi kollektív egységnek, szembeállítva az értelem saját disztributív egységével, majd a megismerés szisztematicitásának, amely „minden lehetséges empirikus fogalom bizonyos szisztematikus egységét” fedi, amikor pedig közelebbről ragadja meg ezen egység elvét, akkor egyrészt a homogenitás, specifikáció és affinitás egymással összefüggő princípiumait említi, másrészt – a Függelék második fejezetében – a korábban már tárgyalt három észeszmére: a lélek, a világ és Isten ideájára utal. Konkrét példái az elv alkalmazására a tiszta föld, tiszta víz, tiszta levegő, illetve a különböző mentális képességek forrásául szolgáló alapképesség (Grundkraft) a lélekben – ezeket teoretikus segédeszközként használjuk ahhoz, hogy a tapasztalat sokféleségét közös eredőre vezessük vissza.¹² A regulatív észvel e zavarba ejtően sokféle megjelenési formája között próbálunk meg a következőkben rendet teremteni, hogy azután tisztázni tudjuk tapasztalatelméleti státuszát.¹³

A TAPASZTALAT SZISZTEMATIKUS EGYSÉGÉNEK ELVE

Az elv speciálisabb megfogalmazásai alapvetően három csoportba oszthatók: az egyik a teoretikus segédfogalmak, a másik a homogenitás, specifikáció és affinitás hármasszabályrendszere, a harmadik pedig az észeszmék csoportja. Mindezek nyilvánvalóan a továbbiakban a szisztematicitás elvének nevezett általános princípium alkalmazásai. Kant ugyanis ez utóbbit az ész érdekére vezeti vissza, mégpedig egy olyan ket-

¹² A különböző megfogalmazásokhoz lásd KANT 2004, 517, 518, 518, 520–521, 523, 527, 536–538, A644/B672, A645/B673, A646/B674, A648–650/B676–678, A652/B680, A657–658/B85–686, A670–673/B698–701. Az elv előzményei, „az értelemhez való igazodás elvei” (principia convenientiae) egyébként – mint arra Smith rámutatott kommentárjában (SMITH 1923, 548) – már az 1770-es *Székfoglaló értekezésben* is megjelennek (lásd KANT 2003b, 563; AA II, 418). A „teoretikus entitás” kifejezést Griertől vettem át (GRIER 1997, 3).

¹³ Erre a sokféleségre többen is felhívták már a figyelmet, újabban például Guyer (GUYER 1990), és Grier (GRIER 1997, 2–3), de a különféle formák közötti összefüggések feltérképezésére tudomásom szerint még senki sem vállalkozott. Zocher egyenesen reménytelennek látja a három észvel (homogenitás, specifikáció és affinitás), valamint a három észeszmé (lélek, világ, Isten) összhangba hozását, emiatt egyszerűen – a Patchwork-theory alkalmazásaként – különböző időpontokban és különböző célből keletkezett szövegeknek tekint az ezeket, amelyeket Kant utólag szerkesztett össze (ZOCHEER 1958).

tős érdekre, melyből az egyik az egységre, vagyis a tapasztalati sokféleségnek a közös nemekre történő visszavezetésére irányul, a másik viszont a sokféleségre, arra, hogy a fajok mind nagyobb számát fedezzük fel. Az első érdeken alapul a homogenitás elve, a másodikon a specifikáció.¹⁴ A szisztematicitás elve tehát „a legnagyobb kiterjedés melletti legnagyobb egységre” törekvésként – vagy ahogy Kant a Függelék első részének vége felé fogalmaz – „az értelem adta ismeret *maximális* felosztásának és egyetlen elvben való *maximális* egyesítésének eszméjeként” konkretizálódik, amely a homogenitás és specifikáció egymással ellentétes és ugyanakkor egymást kiegészítő elveit takarja (KANT 2004, 517, 532, A644/B672, A665/B693. Kant kiemelése). A regulatív észvel utóbb idézett formája kapcsán azt is megtudjuk, hogy ez tulajdonképpen a meghatározatlan szisztematikus egység alkalmazására szolgáló séma, amelyhez érzéki séma nem adható – ezt az észeszme helyettesíti. Kant azonban a séma terminust nem csupán a hármasszabályrendszerrel összefüggésben használja; a Függelék második részében a három észeszmet rendszeresen a szisztematicitás elve sémájának nevezi.

A teoretikus fogalmak a fentiek alapján – és ezt a szövegkörnyezet több helyen is alátámasztja (uo. 518–519, 520–521, 523–524, A646/B674, A648–650/B676–678, A652–653/B680–681) – valójában olyan hipotetikus nem-fogalmak, amelyek a homogenitás és specifikáció elvének alkalmazása révén jönnek létre. Az „alapképesség” fogalma ezen felül a lélek eszméjével is szoros kapcsolatban áll: abból vezethető le (lásd uo. 544, A682–683/B710–711). Az elv azon általános formulája, mely az értelemhasználat számára kollektív egységet ír elő, részben szintén a lélek, részben pedig Isten eszméjére vonatkoztatható: a kifejezés a Paralogizmusfejezetben és a transzcendentális ideálról szóló részben fordul elő.¹⁵ Hátra van még az affinitás elve, amely – mint látni fogjuk – kitüntetett szerepet játszik a szisztematikus egység elvének különféle megfogalmazásai között. Minden fogalom affinitásának vagy kontinuitásának a princípiuma az első két elv, a homogenitás és a specifikáció egyesítése, és a szisztematicitás elvének beteljesítése. Abból fakad ugyanis, hogy egyrészt a fogalmi hierarchia csúcán egyetlen nem helyezkedik el (a homogenitás törvénye), s ezen keresztül minden forma mindegyik másikkal összekapcsolódik, másrészt, hogy a piramis lefelé végtelenül kiszélesedik (a specifikáció törvénye), azaz az egyes individuumokat nem lehet egyértelműen meghatározni véges számú fogalom segítségével, mert minden faj további alfajokra oszlik. Ez utóbbiból adódik, hogy az egyedi dolgok közötti különbségek soha nem lehetnek a legkisebbek. Amennyiben az affinitás fogalma a fenti értelemben magában foglalja a homogenitás és a specifikáció elvét, annyiban a tapasztalat szisztematikus egysége minden dolog affinitásában jut kifejezésre.

Az előzőeket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a szisztematikus egység elve egyrészt a homogenitás és specifikáció szabályai révén alkalmazható a tapasztalatra, amelyek végső soron az affinitás elvében egyesülnek, másrészt a lélek, a világ és Isten eszméje segítségével. Ez utóbbi három közül a léleknek mint a regulatív észelv sémájának az a szerepe, hogy a „gondolkodó természet” különféle megnyilvánulásait egyetlen alapképességre, azaz voltaképpen egy e képességeket magában foglaló közös nemre vezesse vissza (vö. KANT 2004, 544–545, A682–684/B710–

¹⁴ Két helyen esik szó a kettős érdekről: KANT 2004, 525, 533–534, A654–655/B682–683, A666–668/B694–696.

¹⁵ Továbbá az A-dedukcióban, az appercepcióval összefüggésben. Lásd KANT 2004, 681, 694, 474, A117, A353, A582/B610.

712). Az „általában vett világfogalom”, melynek a megismerésben betöltött regulatív szerepével kapcsolatban Kant az Antinómiákhoz utalja az olvasót (nyilván az utolsó két szakaszhoz, amelyek az ész regulatív működésével foglalkoznak), annyiban különbözik a másik két észeszmétől, hogy noha hozzájuk hasonlóan transzcendens, hiszen bizonyos feltételsorok abszolút teljességét foglalja magában, mégis – a lélek és Isten fogalmától eltérően – közvetlenül vonatkozik a tapasztalatra, amennyiben objektuma a tapasztalat tárgyainak összessége. A világ eszméjében kifejeződő előírás azt parancsolja meg az értelemnek, hogy ne álljon meg semmiféle tér- vagy időbeli határnál, végső elemnél, első oknál vagy szükségszerű létezőnél. Nem határoz meg azonban speciális feltételeket az értelmi működés számára; a kategóriák elégségesek ehhez (lásd uo. 545, A684/B712). Nem így az isteneszme, amely tulajdonképpen átfogja a másik kettőt, amennyiben „minden dolog célszerű egységét” foglalja magában azáltal, hogy ezeket egy legfőbb értelemből mint okból származtatja (uo. 546–547, A685–687/B713–715). A harmadik észeszme kitüntetett szerepét mutatja az is, hogy Kant a Függelék második fejezetét nagyrészt ennek szenteli, és a szisztematicitás elvének az első részben tárgyalt formáját is ezzel hozza kapcsolatba, amikor „a lehető legnagyobb sokféleség mellett létrejövő célszerű egységet”, amely a homogenitás és specifikáció elvében manifesztálódik, „egy legfőbb teremtető” eszméjének tudja be.

Az ész regulatív működésének elve, a tapasztalat szisztematikus összefüggése tehát – figyelembe véve, hogy az affinitás a másik két szabály, a homogenitás és specifikáció egysége – egy olyan affinitásban mutatkozik meg, amely mögött egy célszerűen működő legfőbb okot, Istent kell feltételeznünk. Pontosabban: úgy kell tekintenünk a természetre, mintha az egy isteni ész által célszerű módon megalkotott egész lenne, amelyben a célszerűség a dolgok közötti rokonságban nyilvánul meg. Ezt az affinitás és az isteneszme között fennálló kapcsolatot egy a transzcendentális ideálról szóló fejezetben található lábjegyzet is alátámasztja, ahol Kant a következőket írja: „Ezen alaptétel [a teljes meghatározás alaptétele] tehát minden dolgot egy közös korrelátumra, nevezetesen a lehetőségek teljességére vonatkoztat, amely, ha (mint minden lehetséges predikátumhoz való anyag) egyetlen dolog eszméjében lenne megtalálható, minden lehetségesnek az affinitását bizonyítaná azáltal, hogy ezek teljes meghatározásának alapja azonos.” (Uo. 467, A562/B600, lábjegyzet – a fordítást módosítottam.) Ezt a kissé bonyolultnak tűnő mondatot – a tágabb összefüggést is tekintetbe véve – úgy értelmezhetjük, hogy minden lehetséges dolog affinitását a transzcendentális ideálból való származtatásával kell magyaráznunk. A transzcendentális ideál egy olyan létező fogalma, amely minden lehetséges, egymással ellentétes predikátum pár közül a pozitívakkal rendelkezik. Amikor tehát egy dolgot erre mint alapjára vezetünk vissza, úgy tekintjük, mintha ennek a korlátozása lenne, azaz bizonyos predikátumaival rendelkezne, másokkal nem. Ahogy Kant fogalmaz (uo. 470, A576/B604), a dolgokat ezáltal anyaguk (tartalmuk) tekintetében a transzcendentális ideálból eredeztetjük. Ez a transzcendentális ideál mint legvalóságosabb lény (ens realissimum) Isten (uo. 472, A580/B608). Az affinitás tehát itt is a dolgok isteni eredetének pecsétje. Fontos különbség azonban a Dialektika függeléke és a transzcendentális ideálról szóló részből idézett lábjegyzet között, hogy míg az előbbi szerint Isten célszerű teremtető tevékenysége eredményének kell tekintenünk a dolgok közötti szisztematikus összefüggést, az utóbbi alapján a közös isteni alaptól származás következményének, ami nem feltételez tudatosságot.

Miután sikerült egységesíteni a szisztematicitás elvének különféle formuláit, meg kell vizsgálnunk, milyen státusza van ennek a kanti tapasztalatelméletben, továbbá tisztázni kell azt az ezzel összefüggő kérdést is, hogy szükséges-e, illetve lehetséges-e az ész-princípium transzcendentális dedukciója. Ezzel kapcsolatban Kant egymásnak ellentmondó kijelentéseket tesz a Dialektika függelékében, ami megosztja az értelmezőket.¹⁶ Mivel véleményem szerint az ambiguitás mögött – tapasztalatelméleti, fenomenológiai kifejezéssel élve – tárgykonstitúció-elméleti nehézség húzódik, a következőkben ennek a problémának a felkutatására törekszem, amely – mint látni fogjuk – egyúttal az ész tárgykonstituáló működésének feltárását is megköveteli. Ez utóbbi pedig visszavezet minket az értelem logikai működésének az első részben elvégzett analiziséhez.

A SZISZTEMATICITÁS ELVÉNEK TAPASZTALATELMÉLETI STÁTUSZA

A tapasztalat szisztematikus egységének princípiumát Kant regulatívnak nevezi, mivel ez az észnek az értelem működésére vonatkozó előírását tartalmazza, vagyis nem közvetlenül a tapasztalat tárgyainak valamilyen sajátosságát határozza meg, nem konstitutív. Ugyanezen okból a szubjektív jelzővel is ellátja, és amennyiben magának az észnek az érdekét juttatja kifejezésre, e képesség maximájának tartja (uo. 533, A666/B694). Logikai elvnek is hívja, szembeállítva a transzcendentális, azaz az objektív szükségszerűséggel rendelkező elvekkel (uo. 520, A648/B676). Ezek a jelzők arra utalnak, hogy az ész pusztán heurisztikus-metodológiai szerepet játszik a megismerésben, feladata arra korlátozódik, hogy az értelemhasználat egységét biztosítva rendszerszerűvé, tudományossá tegye a tapasztalatot, amely e nélkül szabálytalan – pontosabban csupán a kategoriális törvények által meghatározott – maradna. Ennek az interpretációnak azonban maga Kant mond ellent, amikor kijelenti, hogy „a szabályok ész általi egységének logikai elve” nem létezhetne egy transzcendentális elv nélkül, majd megerősíti ezt az általános elv minden egyes konkrét formulája, a nemek (vagyis a homogenitás), a specifikáció és a folytonosság (avagy affinitás) elve kapcsán (uo. 522, 524, 526, 529, A650–651/B678–679, A654/B682, A656/B684, A660/B688). Állítását a következőkkel indokolja:

„Ha az elénk táruló jelenségek között oly nagy volna a különbség – nem mondom, hogy a forma tekintetében (hisz a formát illetően hasonlíthatnak egymásra), hanem tartalmilag, tehát a létezők sokféleségének vonatkozásában –, hogy a legélesebb emberi értelem sem lenne képes összehasonlítás útján a legcsekélyebb hasonlóságot fölfedezni e jelenségek között (ez az eset, természetesen, elgondolható), akkor egyáltalán nem léteznék a nemek logikai törvénye, sőt nem léteznék maga a nem fogalma vagy bármiféle általános fogalom, mi több, bármiféle értelem sem, mivel az értelemnek kizárólag ilyen fogalmakkal van dolga. Így tehát a nemek logikai elve, ha a természetre kívánjuk alkalmazni (természet alatt csupán a számunkra adott tárgyakat értem), feltételez egy transzcendentális elvet. Ez utóbbi a lehetséges tapasztalat sokféleségében szükségképpen egyneműséget feltételez (még ha ennek mértéke a priori nem is határozható meg), mert enélkül nem volnának lehetségesek empirikus fogalmak, tehát tapasztalat sem.” (KANT 2004, 524, A653–654/B681–682)¹⁷

¹⁶ A kétféle értelmezéshez és ezek elnevezéséhez lásd GEIGER 2003.

¹⁷ Vö. uo. 522, A651/B679.

Miért lenne azonban lehetetlen az egyneműség, illetve az empirikus fogalmak (és törvények) nélküli tapasztalat? Erre a kérdésre végső soron az a válasz, hogy ebben az esetben nem tudnánk alkalmazni a kategóriákat (vö. PILOT 1995, 178–179). Vegyük az okságnak a *Prolegomenában* szereplő példáját. Ha egy bizonyos eseménnyel mindig más és más járna együtt, s a körülmények sohasem lennének azonosak (például a kő felmelegedését hol napsütésben, hol esőben, hol ködben, s ezen kívül is mindig más eseményekkel összekapcsolva észlelnénk), akkor képtelenek lennénk használni az okság kategóriáját, hiszen az szabályszerű összefüggést feltételez két esemény között. De maga a kő empirikus fogalma sem létezne, ha a dolgokkal kapcsolatos észleleteink nem mutatnának bizonyos egyformaságot, amelynek alapján a szubsztancia kategóriája alkalmazható volna. Amennyiben pedig kategóriák nélkül nincs tapasztalat, annyiban ezek használatának feltétele, a tapasztalat meghatározatlan egyneműségére épülő empirikus fogalmak és szabályszerűségek rendszere nem csupán logikai követelmény, hanem valódi transzcendentális elv.

Az észelv transzcendentális volta azonban egyúttal azt is jelenti, hogy objektív realitással rendelkezik a tapasztalat tárgyai tekintetében. Kant ezt több helyen leszögezi, ugyanakkor hozzáteszi, hogy ez az objektív érvényesség meghatározatlan, hiszen semmiféle konkrét tulajdonsággal nem ruházza fel a tárgyat.¹⁸ Igaza van tehát azoknak az értelmezőknek, akik arra világítanak rá, hogy a Dialektika függelékében egy újfajta elv jelenik meg, amely nem illeszkedik az eddigi szubjektív-objektív, logikai-transzcendentális distinkcióba, s ennek oka a szisztematikus egység princípiumának meghatározatlansága (vö. BRITTEN 1991, 174; GEIGER 2003, 293–294). Kant mégis megpróbálja az elv státuszát rögzíteni, mégpedig egy olyan dedukció révén, amely eltér ugyan a kategóriákétól, de éppúgy a priori fogalmak objektív érvényességének igazolására szolgál, mint az előbbi.¹⁹ Csakhogy ezek az a priori fogalmak eszmék, hiszen a szisztematicitás elve – bármely fentebb elemzett formájában – észeszme, vagyis túllépi a lehetséges tapasztalat határait. Mint ilyen, önmagában vett tárgyként (Gegenstand schlechthin) nem igazolható, ám úgynevezett eszmében foglalt tárgyként (Gegenstand in der Idee) a tapasztalásban betöltött funkciójának szükségszerűsége kimutatható. Amikor Kant a tapasztalat szisztematikus elvéből származó észeszmeiket eszmében foglalt tárgynak nevezi, akkor a tapasztalatban betöltött regulatív szerepükre utal: ebben az értelemben például Isten fogalma nem egy transzcendens tárgyra vonatkozik, hanem előírás arra nézve, hogy a természetet úgy tekintsük, mintha az a legmagasabb ész műve volna, vagyis értelmünkkel a célszerűség nyomait keressük benne. Ennyiben ezek az eszmékben foglalt tárgyak (a lélek, a világ és Isten, illetve a Függelék első felében szereplő maximum és egység ideája) a szisztematicitás regulatív elvének sémái, azaz alkalmazásának konkrét feltételei (KANT 2004, 532, A665/B693). Márpedig a tapasztalat szisztematikus egységének elve nélkül – mint az imént láttuk – nem lehetségesek empirikus fogalmak és törvények, tehát tapasztalat sem. Úgy tűnik, a dedukció sikeres. Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk az észelv működését, súlyos problémák adódnak.

Az eszmében foglalt tárgyként az értelem használatát reguláló észeszmeiket ugyanis az érzékelhető dolgok analógiájára kell elképzelni: Istent például egy olyan valóságos szubsztancia analógiájaként, „mely – az ész törvényeinek alapján – minden dolognak

¹⁸ A meghatározatlan objektív érvényességhez lásd KANT 2004, 531, 532, 535, 543, A663/B691, A665/B693, A669/B697, A680/B708.

¹⁹ Kant bizonytalan abban, hogy egyáltalán dedukciónak nevezhető-e az eljárás. Ezt jelzi, hogy a Függelék első részében még lehetetlennek nyilvánítja az észelv dedukcióját (KANT 2004, 531, A664/B692), a második részt viszont szinte teljes egészében a dedukciónak szenteli.

oka” (vö. uo. 539, A675/B703)²⁰. Valójában – mint azt a *Prolegomená*ból tudjuk (KANT 1999, 138–141; AA IV, 357–360) – az analógia ezekben az esetekben nem is az eszme és a valóságos dolog között áll fenn, hanem egy eszmének a tapasztalati világhoz való viszonya és két jelenség viszonya között. Amikor például a világot úgy tekintjük, mint amelynek oka az isteni ész, akkor egy analógia lebeg a szemünk előtt: ahogyan az emberi ész által meghatározott akarat az oka bizonyos jelenségeknek a világban, ugyanígy az isteni ész működése az oka a világ létezésének és milyenségének. Az ész-eszmék alkalmazása ily módon empirikus ismereteket feltételez. De nem csak annyiban, amennyiben nem adhatunk nekik jelentést előzetes tapasztalatok nélkül, hanem a konkrét esetekre történő alkalmazásuk is a tapasztalathoz utal minket. Ennek igazolására idézzük fel a Függeléknek azt a bekezdését, amelyben Kant az ész regulatív használatát a legkonkrétabban ábrázolja.²¹

Az ész képességét itt úgy határozza meg Kant, hogy az a különöst az általánosból vezeti le. Ha az általános adott, akkor a levezetés csupán az ítélőerő szubszumáló működését követeli meg, ilyenkor az észhasználat apodiktikus. Ha ellenben az általános csak problematikus módon adott, vagyis mint eszme létezik, akkor az ész úgy jár el, hogy a különös eseteket megpróbálja ebből levezetni. Ha ez sikerül, akkor – hipotetikusán – el lehet fogadni az általánost és további különös esetek levezetésére lehet használni. A leíráshoz ugyan közvetlenül nem kapcsolódik példa, de egy oldallal később Kant – miután a hipotetikus észhasználat elvéről megállapította, hogy logikai és nem transzcendentális – az ész hipotetikus működését a lélek képességeit magában foglaló alapképesség eszméjén mutatja be. Adva vannak az emberi elme különféle megnyilvánulásai, s az ész ezeket próbálja meg egységesíteni először relatív értelemben vett alapképességekben (komparative Grundkräfte), majd ez utóbbiakat egyetlen alapképességben. Eközben összehasonlítja az első látásra nagyon is eltérő képességeket, és megpróbálja felkutatni az azonosságokat. Azokat a műveleteket végzi tehát, amelyeket Kant a Transzcendentális analitika különböző részeiben, a *Logikában* és a *Prolegomenában* az értelem logikai funkciójának tulajdonított – az észleletek összehasonlítását, a közös jegyek megkeresését és a többtől való elvonatkoztatást, amelyek ott az empirikus fogalmak forrásai voltak.

Ahogyan az értelem logikai használatának elemzése – melyet a tanulmány első részében végeztünk el – átvezetett a tapasztalat szisztematikus egységének a priori észleléhez, úgy most az ész princípiumának alkalmazása visszautal az empirikus fogalmak eredetéként szolgáló műveletekhez, amelyeket a Dialektika függelékében Kant az észhez kapcsol. Úgy tűnik, a tapasztalathoz mint empirikus rendszerhez mindkettő elengedhetetlen. A dolgozat hátralevő részében először a két képesség kapcsolatát vesszük szemügyre, és rámutatunk azokra a problémákra, amelyek Kantot arra indíthatták, hogy a tapasztalat empirikus törvények szerinti szisztematicitását egy harmadik, *A tiszta ész kritikájából* még hiányzó képességhez, a reflektáló ítélőerőhöz kösse, majd – visszatérve az előadás kiindulópontjaként szolgáló idézethez – rekonstruálni próbáljuk azt a tárgykonstitúció-elméletet, amelyben a tiszta értelmi fogalmak sematizmusa mellett a reflexió is döntő szerephez jut.

²⁰ Az analógia fogalmához lásd még KANT 2004, 532, 541, 553, A665/B693, A678/B706, A696/B724; VIDRÁNYI 1998, 26–29. Az analógia átfogó jelentőségére Horváth Zoltánnak a *Nyelv, megértés, interpretáció* című, 2006. szeptember 28-ai konferencián tartott előadása hívta fel a figyelmemet, aki a fogalom különféle előfordulásait a kanti életmű egészében áttekintette.

²¹ Ehhez és a továbbiakhoz lásd KANT 2004, 519–521, A646–650/B674–678; a *Módszertan* Diszciplína-fejezetének a hipotetikus észhasználatról szóló részét, különösen: uo. 604–606, A771–773/B799–801.

ÉSZ ÉS ÉRTELEM: A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA KETTŐS SEMATIZMUSA

Noha *A tiszta ész kritikája* sehol sem ábrázolja együttesen az ész és az értelem tárgykonstituáló működését, s amikor külön-külön tárgyalja őket, akkor sem tevékenységük bemutatására helyezi a hangsúlyt – hiszen a mű célja a tárgytapasztalat a priori feltételeinek felkutatása és igazolása, nem pedig az elme működéseinek leírása –, mégis érdemes megkísérelni egy ilyesfajta rekonstrukciót, hiszen a szöveg maga is ad támogatást ehhez. Először is Kant a Dialektikában nyilvánvalóvá teszi, hogy az ész szabályozza az értelem működését, s utóbbi ezáltal hoz létre empirikus fogalmakat. Azt is láttuk azonban, hogy a szisztematicitás észelve, amely a tapasztalat empirikus fogalmak és törvények szerinti egységét írja elő, meghatározatlan: konkrét alkalmazásához a tapasztalatot kell segítségül hívni; az értelemnek az összehasonlítás, reflexió és absztrakció révén kell az észleletek között szabályszerű kapcsolatokat keresnie. Csakhogy felvetődik a kérdés, vajon a természet kellő egyneműséget mutat-e ahhoz, hogy az értelem az ész útmutatása segítségével empirikus törvényeket és fogalmakat alkosson.²² Márpedig e nélkül – mint láttuk – a kategóriákat sem tudnánk alkalmazni, vagyis egyáltalán nem lenne lehetséges a tapasztalat. Ezt a nehézséget próbálja meg Kant kiküszöbölni azzal, hogy az ész logikai elvét egy transzcendentális princípiumra alapozza. De miként követhetjük meg a priori alapon a természet egyneműségét, azaz affinitását? Olyan probléma ez, amelynek forrása végső soron az a duális tárgykonstitúció-elméleti modell, amely az érzékiség és az értelem elválasztottságából indul ki, s a lehetséges közös gyökerüket számunkra megismerhetetlennek nyilvánítja (lásd KANT 2004, 72, A15/B29).

Ebből fakad Kant hezitálása az elv státuszát illetően: pusztán logikai princípiumként a szisztematicitás nem ad garanciát a tapasztalatra, hiszen csak az értelemhasználat számára ír elő szabályt, de alkalmazásának lehetőségét a véletlenre bízta. Transzcendentális elvként viszont lehetetlent követel: magukról a dolgokról állít valamit, méghozzá azt, hogy adódásuk megfelel egy minimális rendnek abban az értelemben, hogy az érzékelőképességre gyakorolt hatásuk révén létrejövő észleletek kellő egyneműséget mutatnak az értelemhasználat számára. A másik ezzel összefüggő probléma, amelyet *A tiszta ész kritikája* nem tud kezelni, a szisztematicitás elvének meghatározatlansága. A Dialektika függeléke azáltal, hogy az észnek tudja be a tapasztalat empirikus fogalmak szerinti összefüggését, ezt egy olyan totális rendnek állítja be, amely – az elv transzcendentális értelmezését választva – vagy eleve megvan a természetben, csak éppen fel kell fedeznünk, s ebben az esetben a meghatározatlanság szubjektív²³, vagy – ha pusztán logikai szabályként tekintjük – nem világos, hogy egy meghatározatlan eszme miként tudja szabályozni az értelem tevékenységét. Ez utóbbi probléma megoldására vezette be Kant az eszmében foglalt tárgy fogalmát, amely sematizálja a szisztematicitás elvét.

A tiszta ész kritikája tárgykonstitúciós modelljét ily módon két képesség, az ész és az értelem kettős sematizmusa uralja. A tiszta értelmi fogalmak szemléletekre alkalmazását a képzelőerőből származó transzcendentális séma segítségével az ítélőerő végzi, amely itt – a harmadik *Kritika* terminológiájával – meghatározó funkciót tölt be: az általánost, a fogalmat határozza meg az egyedivel, a szemlélettel, vagy másként,

²² Vagy a *Prolegomena* imént idézett megfogalmazását idézve: módot ad-e az észlelés az empirikus törvényekre és fogalmakra.

²³ Lásd Makkreel cikkét, aki szerint az ész hipotetikus használatában is megelőzi az általánost az egyedit, csak éppen az előbbi szubjektív szempontból bizonytalan (MAKKREEL 1991, 50).

a szemléleteket fogalmak alá rendeli. Az ítélőerő teljesen mechanikusan jár el, hiszen az értelem a priori fogalmi alkalmazásuk szabályait eleve magukban foglalják. A Dialektika függeléke azonban módosítja ezt a képet, noha Kant erre sehol sem utal. Kiderül ugyanis, hogy a kategóriák empirikus fogalmak egész rendszerének közvetítésével vonatkoznak a szemléletekre; a kategóriák transzcendentális sematizmusa csak egy másik – *A vallás a pusztá és határain belül* című műben az analógia sematizmusának nevezett – eljárással kiegészítve működik, amelynek az ész adja a szabályát (lásd KANT 1980, 190; AA VI, 65 lábjegyzet).²⁴ Ennek státusza azonban kétesnek bizonyult. Másrészt közelebbről megvizsgálva azt is láttuk, hogy az analógia sematizmusa olyan, az észleletek összehasonlításán alapuló empirikus műveleteket követel meg, amelyeket Kant itt, a Dialektika függelékében az ész hipotetikus funkciójához kapcsolt, míg a mű más részében és a *Prolegomenában* az értelem logikai használatához csatolt.

Ezt a kettős sematizmust váltja fel *Az ítélőerő kritikájában* a sematizmus és reflexió kettőssége, amelyről a tanulmány elején idézett mondat is szól. S noha a harmadik *Kritika* középpontjában a „pusztá reflexió” áll, amely a tárgyak esztétikai megítélésének alapja, a Bevezetések megfelelő támpontot adnak ahhoz, hogy megvizsgáljuk, mennyiben hoz újat a mű a tárgykonstitúció terén az első *Kritikához* viszonyítva.

SEMATIZMUS ÉS REFLEXIÓ AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁBAN

A kijelentés a tiszta értelmi fogalmak tapasztalatra vonatkozásáról, amelyben Kant megállapítja, hogy az ítélőerő a reflexióban sem szorul külön elvre, egy olyan téma sűrűjébe vezet minket, amelyet *A tiszta ész kritikája* Dialektika-fejezetéhez csatolt függelékéből már ismerünk: a természet empirikus törvények és fogalmak szerinti rendszerének problémakörébe. Az „általános természetfogalmakkal” ellentétben ugyanis a különös természeti törvényt feltételező, a különös tapasztalatot lehetővé tevő empirikus fogalmak a reflektáló ítélőerő önálló transzcendentális törvényét követelik meg, amelyet itt a következő formulába önt Kant: „a természet az ítélőerő érdekében egy logikai rendszer formája szerint specifikálja empirikus törvényekké általános törvényeit” (KANT 2003a, 33; AA XX, 216). Ez a természet célszerűségének fogalma, amelyet egyértelműen a reflektáló ítélőerőnek tulajdonít és nem az észnek.²⁵

Az első Bevezetés tehát ugyanazokra a kérdésekre keres választ, ugyanazoknak a fogalmaknak a segítségével, mint amelyekre a Dialektika függeléke, s hasonló nehézségekkel viaskodik – azzal a jelentős különbséggel, hogy a harmadik *Kritikában* az egész problémakomplexumot a reflektáló ítélőerő nyakába varrja Kant. A továbbiakban azt vizsgáljuk, mit nyer ezzel a tapasztalatelmélet. A legfontosabb talán az, hogy a reflektáló ítélőerő egyesíti magában azokat a funkciókat, amelyek külön-külön ugyan megvoltak a regulatív észben és az értelem logikai működésében, de explicit módon nem kerültek egymással kapcsolatba, s amelyek közül az első a priori és transzcendentális,

²⁴ A kifejezés Kantnak a *Pályamű a metafizika haladásáról* címmel kiadott, a Berlieni Királyi Tudományos Akadémia által meghirdetett pályázatára készült vázlataihoz írott egyik megjegyzésében is előfordul, lásd AA XX, 332. Ugyanott a főszövegben a sematizmussal szembeállítva szimbolizmusnak nevezi a metódust (KANT 1980, 357; AA XX, 279–280), eredményét szimbólumnak. *Az ítélőerő kritikája* 59. §-ban (KANT 2003a, 268–270; AA V, 351–353) pedig ugyanebben az ellentét-párban, de a reflektáló ítélőerő működéséhez kapcsolódva jelenik meg az analógián alapuló szimbólum fogalma, ahogyan egyébként a Jäsche-féle *Logika* is (AA IX, 132–133) az ítélőerőnek tulajdonítja az analógiás következtetést. Az analógia sematizmusa, avagy a szimbolizmus tehát a kilencvenes évektől kezdve a reflektáló ítélőerő funkciója lesz, eljárás módját azonban – legalábbis részben – az összes szöveg hely tanúsága szerint a (gyakorlati) ész érdekei határozzák meg.

²⁵ Lásd a következő mondatot.

a második pedig empirikus és logikai. A reflektáló ítélőerő elve az a transzcendentális elv, amelyet Kant *A tiszta ész kritikájában* még az észhez kötött, tevékenysége viszont pontosan azokat a mozzanatokot foglalja magában, amelyeket a logikai értelemhasználatnál láttunk: reflexió, összehasonlítás. Még a reflexiónak az a kétféle értelme is előkerül az első Bevezetésben, amelyet az Amphibolia-fejezet logikaiként és transzcendentálisként különített el: a képzeteket vagy egymással vagy a megismerőképességgel hasonlítjuk össze (lásd uo. 29; AA XX, 211).²⁶

Az észleleteket a specifikáció elvének vezérfonalán összehasonlító ítélőerő alkalmas arra, hogy egyrészt megőrizze princípiumának meghatározatlanságát, másrészt a mindenkori empirikus adatokkal dolgozva mégiscsak a tapasztalatra alkalmazza azt. Az előbbi azért rendkívül fontos, mert ezáltal a tapasztalatelméletben teret kap a kreativitás, amely a természet technikájának fogalmában fejeződik ki. Immár nem egy kirakós játék hiányzó elemeit keressük, amikor empirikus törvényeket és fogalmakat alkotunk, hanem a korábbiakat a jelenlegi észleletekre alkalmazva, ám ezek fényében állandóan újraírva formáljuk meg a tapasztalatot.²⁷ És ez egyúttal azt is jelenti, hogy az első *Kritikával* ellentétben a harmadik számot tud adni a tapasztalásnak arról az aspektusról, amellyel Husserl a genetikus fenomenológiában foglalkozik, és amelynek csirái fellelhetők a *Prolegomena* korábban idézett gondolatmenetében, az észleleti ítéletek tapasztalativá válásában. Arról ugyanis, hogy az aktuális tapasztalatot mindig meghatározzák a korábbiak, mégpedig nemcsak oly módon, hogy az érzéki sokféleség szintézisének során meg kell őriznünk a korábbi benyomásokat – ezt fedi a reprodukció szintézisének fogalma *A tiszta ész kritikája* első kiadásának Dedukció-fejezetében –, hanem hosszabb távon is. Erre a reflektáló ítélőerő azért alkalmas, mert az empirikus törvények és fogalmak létrehozásakor egy olyan, már meglévő, fogalmi hálóban kell elhelyeznie az új észleleteket, amelyet a korábbi tapasztalatok feszítettek ki.

További előnye a harmadik *Kritikának* az elsővel szemben, hogy a szisztematicitás elvének az észről az ítélőerőhöz kerülése révén jóval lazább lesz e tapasztalatelméleti princípium kapcsolata egy olyan súlyos teológiai előfeltevéssel, mint a transzcendentális ideál eszméje.²⁸ Nem kell minden lehetséges dolog affinitását a tapasztalat lehetőség-feltételeként feltételeznünk vagy előírni, elegendő, ha az aktuális észlelések és az ezekkel közvetlenül összefüggők bizonyos mértékű rokonságot mutatnak. Minimális egyneműsége azonban az ítélőerőnek is szüksége van ahhoz, hogy a feladatát teljesítse. Ez pedig azt jelenti, hogy az ítélőerő szubjektív maximája, amely a Bevezetések új terminusával heautonóm elv²⁹ – vagyis saját működése számára ír elő törvényt –, s amelyet Kant továbbra is transzcendentálisnak, vagyis a tapasztalat lehetőség-feltételének tart, olyan alapon nyugszik, amely számunkra ismeretlen. Egyetért-

²⁶ Erre a megfelelésre az Amphibolia-fejezet és *Az ítélőerő kritikája* között Malter is felfigyel (MALTER 1982, 134. lábjegyzet), de nem tulajdonít neki különösebb jelentőséget. Holott fontos szerepe van a tárgykonstitúció-elmélet esztétikai megalapozásának abban a kísérletében, amellyel Kant a harmadik *Kritikában* próbálkozik. Ennek bővebb kifejtése messze meghaladja e tanulmány kereteit, ehelyütt csak egy a témával foglalkozó kiváló magyar nyelvű szakirodalomra hívnám fel a figyelmet: PAPP <http://esztetika.elte.hu/segedanyagok/Kant/PZ/index.htm>.

²⁷ A reflektáló ítélőerő produktivitását, az invenció szerepét Kaluza is kiemeli disszertációjában, és úgy értékeli, hogy ezáltal a fogalmak alkalmazásának problematikája tekintetében Kant *A tiszta ész kritikája* szubszumpciós-mechanikus logikájától egy produktív lehetőség felé mozdul el (KALUZA 1971, 119, 123, 126). Makkreel pedig kifejezetten egy új tapasztalat-modellt lát *Az ítélőerő kritikájában* (MAKKREEL 1990).

²⁸ Brandt Horstmann-nal polemizáló tanulmányában egyenesen úgy fogalmaz, hogy „1788–89-ben Isten – rövid időre – megbukott” a természet technikája gondolatának megjelenésével, amely az első Bevezetést uralja (BRANDT 1989, 186).

²⁹ A heautonómia fogalmához lásd KANT 2003a, 42–43; AA XX, 225; uo. 95; AA V, 185–186.

hetünk tehát Rudolf Makkreellel abban, hogy *Az ítélőerő kritikájában* a szisztematikus rend „hermeneutikai kihívás” (MAKKREEL 1991, 63), továbbra is kérdéses marad azonban, mi garantálja, hogy meg tudunk felelni ennek a kihívásnak, amelyen pedig – úgy tűnik – a tapasztalat egyáltalában vett lehetősége múlik.

IRODALOM

- BRANDT, Reinhard 1989. The Deductions in the Critique of Judgement: Comments on Hampshire and Horstmann. In Förster E. (ed): *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford UP.
- BRANDT, Reinhard 1991. Die Urteilstafel: *Kritik der reinen Vernunft* A67–76; B92–201. Hamburg: Felix Meiner.
- BRITTAN, Gordon G. 1991. Systematicity and Objectivity in the Third Critique. *The Southern Journal of Philosophy* 30, Suppl., 167–186.
- GEIGER, Ido 2003. Is the Assumption of a Systematic Whole of Empirical Concepts a Necessary Condition of Knowledge? *Kant-Studien* 94, 273–298.
- GRIER, Michelle 1997. Kant on the Illusion of a Systematic Unity of Knowledge. *History of Philosophy Quarterly* 14, 1–28.
- GUYER, Paul 1990. Reason and Reflective Judgement: Kant on the Significance of Systematicity. *Nous* 24, 17–43.
- KALUZA, Björn 1971. *Kants „Kritik der Urteilskraft im Entwurfe beider Einleitungen*. Freiburg: Offsetdruckerei J. Krause.
- KANT, Immanuel 1902-(AA). *Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 29 kötet. Berlin: Walter de Gruyter.
- KANT, Immanuel 1980. *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford.: Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat.
- KANT, Immanuel 1990. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- KANT, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford.: John Éva és Tengelyi László. Budapest: Atlantisz.
- KANT, Immanuel 2003a. *Az ítélőerő kritikája*. Ford.: Papp Zoltán. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 2003b. *Prekritikai írások*. Ford.: Ábrahám Zoltán. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford.: Kis János. Budapest: Atlantisz.
- KITCHER, Patricia 1990. *Kant's Transcendental Psychology*. New York – Oxford: Oxford UP.
- KUGELSTADT, Manfred 1998. *Synthetische Reflexion. Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants theoretischer Philosophie*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- LIEDKE, Max 1964. *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg.
- LIEDKE, Max 1966. Der Begriff der Reflexion bei Kant. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 207–216.
- LONGUENESSE, Béatrice 1995. The Transcendental Ideal and the Unity of the Critical System. In *Proceedings of the 8. International Kant Congress*. 521–537.
- LONGUENESSE, Béatrice 1998. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton – Oxford: Princeton UP.
- MAKKREEL, Rudolf A. 1990. *Imagination and Interpretation in Kant*. Chicago – London: The University of the Chicago Press.
- MAKKREEL, Rudolf A. 1991. Regulative and Reflective Uses of Purposiveness in Kant. *The Southern Journal of Philosophy* 30, Supplement, 49–63.
- MALTER, Rudolf 1982. Reflexionsbegriffe. Gedanken zu einer schwierigen Begriffsgattung und zu einem unausgeführten Lehrstück der Kritik der reinen Vernunft. *Philosophia Naturalis* 19, 125–150.
- PAPP Zoltán. *Elidőzni a szépnél: Kant esztétikájáról*: <http://esztetika.elte.hu/segedanyagok/Kant/PZ/index.htm>.
- PILOT, Harald 1995. Die Vernunftideen als Analoga von Schemata der Sinnlichkeit. In Christel Fricke – Peter König – Thomas Petersen (szerk.): *Das Recht der Vernunft*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- SMITH, Norman Kemp 1923. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. London: Macmillan.
- ULLMANN Tamás 2007. *Kant és a hatyú. Holmi* 19/3, 341–353.
- VIDRÁNYI Katalin 1998. A kanti istenfogalom. In Geréby György – Molnár Péter (szerk.): *Krisztológia és antropológia*. Budapest: Osiris.
- ZOCHER, Rudolf 1958. Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12, 43–58.