

Boros Gábor

Descartes és Kant

Természetesen nem lehet célom ebben a rövid írásban, hogy a teljesség igényével beszéljek arról, ahogyan Descartes-ot és Kantot egymásra lehet vonatkoztatni. Még akkor sem, ha Descartes Kant számára már semmiképp sem tartozott a filozofálást elsődlegesen meghatározó gondolkodók közé. Kant korában már nem találunk kar-teziánusokat vagy antikarteziánusokat a szó szoros értelmében. A korabeli filozófia fő vonatkoztatási pontjai olyan gondolkodók, mint Leibniz és Hume, Wolff és Crusius, Baumgarten és Tetens vagy akár Rousseau és Hutcheson, akik maguk is már inkább közvetetten, leginkább kritikailag foglaltak állást Descartes-tal kapcsolatban. Kantnak tehát már nem a descartes-i tanrendszer egészével, belső összefüggéseinek feltárá-sával és problematikus pontjainak megvilágításával volt dolga, hanem olyan egyes érvek-kei, állásfoglalásokkal, tételekkel, melyek a filozofálás meghatározott irányát inkább csak jelezték, mintsem rendszeresen kifejtették volna. Ennek megfelelően fogok eljárni magam is: a következőkben néhány olyan kanti állásfoglalást idézek fel, melyek vala-miképp Descartes-ra vonatkoznak, s amelyek a fő kanti kérdések közül a „Mit lehet tudnom?” körébe tartoznak.

I.

A Descartes–Kant viszonyt talán Cassirer láttatja a legkevésbé problematikusnak, mikor Kant-monográfiáját a következő mondattal zárja: „Föltételes és föltétlen, véges és végtelen, tapasztalat és spekuláció közt új összefüggést teremtven Kant Platón-hoz és Arisztotelészhez képest a filozófiai gondolkodás egy új típusát teremtette meg: az idealizmus sajátosan modern fogalma, melynek alapjait Descartes és Leibniz már lefektette, Kant filozófiájában érik be, nála teljesebben ki szisztematikusan.” (CASSIRER 2001, 445.) Cassirer tehát egy folyamatosan előrehaladó filozófia előfeltevéséből kiindulva Kantot a Descartes–Leibniz vonal kiteljesítőjének tekinti – természetesen elte-kintve ennek során a Leibnizet Descartes-tal szembeállító megannyi részlettel. Életé-ben legalább egyszer Kant is ilyennek látta Descartes-hoz fűződő viszonyát, ha nem is az idealizmus vonatkozásában. *Az ég általános természettörténete...* című mű előszá-váról van szó, ahol Kant ugyanazon metafizikai előfeltevés alapján egy másik globá-lis fejlődésvonalat húz meg: amellelt, hogy illő módon közvetlen kortársaira – Wright-ra, Bradleyre, Maupertuis-re – hivatkozik a részletek tekintetében, egy Epikurosztól s Lucretiustól kiinduló és „Cartesiuson” áthaladó fejlődésvonalat vázol fel. Itt Cartesius természetesen azért kap kitüntetett szerepet, mert az ókoriaktól eltérően már ugyan-azzal a teremtéstörténettel állt szemben elmélete megalkotásakor, mint Kant, továbbá az égitestek keletkezését ugyanúgy „puszta mechanikai törvények szerint merészelte magyarázni” (KANT 1974, 44), ahogyan Kant, amiből következően Kant ugyanazt „a jog-

szerű igazságosságot” kéri „méltányos bírától”, mint amelyet Descartes élvezett. Amikor tehát – miként Kant fogalmaz – „az értekezés tulajdonképpeni témáját tartalmazó *második részben* megpróbálom pusztán mechanikai törvények segítségével kifejezni a világegyetem jelenlegi állapotának a természet ősallopotából való létrejöttét” (KANT 1974, 49), akkor ezzel nemcsak, hogy Descartes *Le monde*-jának fő tételét „a »filozófiai« természetmagyarázat általános elvének rangjára” (CASSIRER 2001, 56) emeli, hanem ugyanúgy igényt tart arra is, hogy ne tekintsek „büntetendőnek vagy istent kisebbitendőnek” (KANT 1974, 44).

2.

Ezzel azonban talán már véget is ért a Kant által egyértelműen tanúsított filozófiai sorsközösség. Az 1755-ös kozmológiai művet követő írások határozott elfordulást mutatnak Descartes alap gondolataitól. Ebben az időszakban veti el a karteziánus metafizika olyan alapmeggyőződéseit, mint amilyen a test szubsztancialitásának és térbeliségének az euklideszi geometriában megalapozódó egysége. A metafizika és a geometria „házasságának” véget vet a „fizikai monásztan” következő állítása: „Mivel pedig a tér nem szubsztancia, hanem a szubsztanciák külső relációjának valamiféle jelensége, ezért nem ellentétes a szubsztancia egyszerűségével, vagy ha jobban tetszik, egyszerűségével az, hogy kétfelé osztható az a reláció, melybe egy és ugyanazon szubsztancia beilleszthető.”¹ A kritika előtti írásokkal kapcsolatban két további fő kérdést szokás megemlíteni, amelyekben Kant határozottan Descartes ellen lép fel. Az egyik az istenbizonyítékok kérdése, a másik a módszeré. Az eleven erőkre vonatkozó írást azért nem említem, mert itt Kant megpróbál a karteziánusoknak s a Leibniz-követőknek egyformán igazságot szolgáltatni, azaz kimutatni, hogy Leibniz alapvetően nem haladja meg az erő mértékét a sebességnek, nem pedig a sebesség négyzetének függvényében megadó karteziánusok álláspontját. Leibniz pártját – mondja Kant az előszóban – egyedül az tünteti ki, hogy „csaknem valamennyi tapasztalat az ő oldalukon van”². Ezzel szemben „A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása”, valamint „Az egyetlen lehetséges érv, mellyel Isten létezése bizonyítható” című írásokban a leghatározottabban elveti azt az „ontológiai” érvelésmódot, amely – mint Wolfgang Röd kimutatta (lásd különösen RÖD 1992, 80 skk.) – minden racionalista metafizika sarokköve. Descartes, mint ismeretes, az *Elmélkedések* ötödik részében úgy próbált érvelni Isten létezése mellett, hogy abból indult ki, Isten valamennyi tökéletesség foglalatosa, a létezés pedig egyike a tökéletességeknek. Ennélfogva Istennek rendelkeznie kell a létezés tökéletességével, tehát szükségképp létezik (lásd DESCARTES 1994, 82). Csakhogy Kant már a mű első fejezetének 2. cikkelyében leszögezi, hogy a létezés (das Dasein) feltétlen tételezés (absolute Position oder Setzung), és ennyiben teljességgel különbözik bármilyen predikátumtól, amelyek pusztán viszonyított módon tételeznek valamit mint egy dolog jellemző jegyét. Ennek alapján le is vonja a következtetést, hogy „a lét [Dasein] egyáltalán nem predikátum, tehát nem is tökéletességi predikátum, s ezért az olyan magyarázatból, amely valamely lehetséges dolog fogalmának kialakítása végett

¹ „A metafizika alkalmazása a természetfilozófiában, ha azt összekapcsoljuk a geometriával. Ennek első példája a fizikai monásztan.” (KANT 2003, 71.)

² „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte [...]” (KANT 1960, I, 25.)

különböző predikátumok önkényes egyesítését foglalja magában, sohasem következethetünk e dolog létezésére, következésképp Isten létezésére sem” (KANT 2003, 208; a fordítást módosítottam – B. G.). „[...] az eredetileg Anselmustól származó, majd Descartes által újjáalkotott érv [...] Kant ontológiai felismeréseinek fényében pusztán légnak bizonyul.” (TENGYELI 1995, 49.)

3.

A másik fontos kérdés az imént említettek közül a módszer kérdése. Kant ugyanis nem csupán a testek szubsztancialitása és a térbeliség tekintetében semmisítette meg geometria és metafizika „házasságát”, hanem a módszer tekintetében is. Köztudott, hogy Descartes az algebra, a geometria és a logika előnyös oldalait összekapcsolva próbálta meg kialakítani azt az általánosan, a filozófia minden területén alkalmazandó matematikai módszert, amelynek segítségével a filozófiának a mai értelemben vett természettudományokon innen s túl fekvő területei – a metafizika s az etika – ugyanolyan sikeresek lehetnek, mint amazok. Spinoza *more geometrico*, geometriai rendben dolgozta ki az etikát, melyet még Locke is demonstratív tudománynak tart. Közismert Hobbes és Leibniz igyekezete is a matematikai módszer valamilyen formájának alkalmazására.

A „Vizsgálódások a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról” című írásban Kant ezzel szemben egyetértően idézi Warburton püspököt, aki szerint „semmi sem volt károsabb a filozófia számára a matematikánál, mégpedig gondolkodási módszerének utánzásánál, hiszen azt a metafizikában lehetetlen használni” (KANT 2003, 265). Ennek oka Kant szerint teljesen világos: a matematikusnak nincsen kész fogalma tárgyáról: „önkényes összekapcsolással” maga hozza létre azt, „melyet először éppen ezáltal lesz lehetséges elgondolni” (KANT 2003, 262). A matematika tehát a szintézis útján jut el definícióihoz. A filozófia – azaz a „világbölcselet” – s különösképpen a metafizika ezzel szemben analitikusan kell hogy eljárjon. A „metafizikában van egy számomra már – jóllehet zavarosan – adott fogalom, s ennek kell fölkeresni a világos, kifejtett, határozott megfeleljét” (KANT 2003, 266). Kant példája a helytelenül, szintetikusan megadni próbált metafizikai fogalomra Leibniz „szunnyadó monása”, de kétségkívül fölhozhatta volna Spinoza kiinduló definícióit is az *Etika* egyes könyveinek elejéről. A világbölcseletnek, illetve a metafizikának voltaképp nem is feltétlenül kell eljutnia végső definíciókhoz, hiszen „a magasabb filozófia legfontosabb tevékenysége [...] bizonyíthatatlan alapigazságok felkutatásában áll” (KANT 2003, 263), s itt egy „mérhetetlenül nagy felületet” betöltő táblázatról van szó, ami folyamatosan növekszik, amíg csak létezik effajta megismerés (vö. még RÖD 2003, 160 skk.). Aligha kétséges, hogy Kant kritikája lényegi fenntartások nélkül vonatkoztatható Spinoza, Leibniz vagy épp Wolff bizonyos gondolatmeneteire.

Descartes-tal azonban némileg más a helyzet. S hogy ez így van, azt már voltaképp annak alapján is gyaníthatjuk, hogy Kant írásának második elmélkedése a következő mondattal kezdődik: „A metafizika nem más, mint ismereteink első alapjairól szóló filozófia.” (KANT 2003, 265.) Descartes, mikor *A filozófia alapelvei* előszavában, a Picot-levélben a metafizikát említi, rögtön hozzáteszi: „mely a megismerés alapelveit tartalmazza” (DESCARTES 1996, 16), az első résznek pedig, amely a metafizikai elmélkedések összefoglalását nyújtja, a következő alcímet adja: „Az emberi megismerés

alapelvei”. Ezek a megegyezések olyan, mélyebb rokonságról árulkodnak Kant és Descartes közt, amelyre nemsokára még visszatérünk. Most azonban még a módszer vonatkozásában arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy amennyire igaz az, hogy Descartes a matematikai módszer meghonosítása mellett foglalt állást a filozófiában, annyira kétségtelen az is, hogy az *Elmélkedések*hez írott második sorozat ellenvetésekre adott válaszában megkülönbözteti a *geometriai módon való íráson belül* a bizonyítás rendjét és elvét (ordo & ratio demonstrandi). A renddel most nem kell foglalkoznunk, annál inkább az elvvel, hiszen kétféle van: az analízis, illetve a szintézis útján történő bizonyítás. A szintézis útján gyakorlatilag ugyanazt érthetjük, mint amiről Kant a matematikusok kapcsán beszél, noha a megokolás eltérő, de ettől most eltekinthetünk. Definíciók, posztulátumok, axiómák, teoreémák és problémák alkotják a szintetikus út alapzatát. Ennél azonban fontosabb az analízis útja, „amely által módszeresen és mintegy a korábban ismertből kiindulva jutunk el a dologhoz [...]” (DESCARTES 1994, 121.) Nem állítom, hogy a descartes-i gondolatmenet minden eleme megegyezik Kantéval, azt azonban már igen, hogy ez a bizonyos „korábban ismert” nem más, mint a már előzetesen adott, zavaros fogalom, amelyből módszeresen törekszünk „a dologhoz”, vagyis a lehetőség szerint világos és elkülönített fogalomhoz. A régi geometrékkal – s mondhatnánk, a Kant által szem előtt tartott újabb filozófusokkal – szemben Descartes „egyedül az analízist követte [...] Elmélkedései[...]ben”, azaz semmi másra nem törekedett, mint arra, hogy az olyan, a mindennapokban valamiként már mindig is értett, ám nem odavaló elemekkel kevert fogalmakból, mint amilyen az én, a gondolkodás, az idea, az Isten, a rossz, eljusson evidens belátásban megragadott változatukhoz (vö. BOROS 1998, 180 skk.; 248 skk.). „A legfontosabb – mondja Kant –, amit fel kívánok mutatni: a metafizikában teljességgel analitikusan kell eljárunk, valójában ugyanis az a feladata e diszciplinának, hogy fölbontsa zavaros ismereteinket.” (KANT 2003, 273.)

Még egyszer hangsúlyozom, nem szeretném elmosni a különbségeket Descartes és Kant metafizikai-világbölcseleti módszertana közt, hisz például teljesen nyilvánvaló, hogy Descartes nem értene egyet Kanttal abban, hogy a Newtonnak tulajdonított természettudományos módszer ugyanaz, mint a metafizika igazi módszere. Mégis, az analitikus módszer hangsúlyozása jóval több pusztá felületi egyezésnél.

4.

Most szeretnék visszatérni a korábban függőben hagyott közös vonáshoz, hogy tudniillik mind Descartes, mind Kant az emberi megismerés alapelveinek kutatásaként fogja fel a metafizika alapfeladatát. Cassirer modern idealizmusról, Tengelyi László „antropológiai fordulatról” beszél, mikor azt akarják kifejezésre juttatni, hogy valami olyasmi megy végbe Kantnál, ami Descartes-nál kezdődött. Az utóbbi években Wolfgang Röd hangsúlyozta azt a közösséget, amelyet a megismerés alapvetésének a metafizika lényegi feladatává tétele jelent. Röd saját tapasztalatelméleti vizsgálódásának keretei közt igyekezett föltárni a transzcendentálfilozófia descartes-i kezdeményeit (lásd pl. RÖD 1971; 2003, 173–202). A következőkben ezek a vizsgálódások alkotják majd kiindulópontomat anélkül, hogy szolgálaián másolnám őket.

A descartes-i filozófia kiinduló élménye a kora újkori tudomány, amely elfordította a figyelmet a tudomány hagyományos kiindulópontjától, az emberi érzékszervek által

feltárt világ értelmezésétől. Új világok tárultak fel, s ez a tény fölvetett egy sajátos legitimációs problémát: milyen alapon tarthat igényt objektív érvényességre az a tudomány, amelynek alapelemei a normális emberi érzékelésben sohasem jelennek meg? A tudományos magyarázat *par excellence* modelljét alkotó mozgástörvények például olyan folyamatokról beszélnek, melyek a „valóságban” egyszerűen nem fordulnak elő. Descartes kielezi ezt a kiinduló helyzetet az ún. ideisztikus előfeltevés révén: megismerésünk közvetlen tárgyai ideák, hogyan lehetséges mégis, hogy a nem ideális valóság struktúráit ismerjük meg? Descartes számára itt kellett következnie a megismerés lehetőségfeltételei újszerű metafizikai vizsgálatának, mert ezt a szakadékat az ideák s a világ közt az ember tudományos – azaz a ható okságra koncentrááló mechanikai – vizsgálatával nem hidalhatta át, s minden más jellegű vizsgálat a hagyományos, finalista metafizika kontextusába helyezte az embert. A megismerés alapelveinek metafizikai vizsgálata tehát Descartes számára azt jelentette, hogy a hagyományos metafizika témái közül kiemelte azokat, melyek a tudományos megismerés megalapozása szempontjából elengedhetetlenek voltak. Vagyis Isten létezése és *verax*, igazmondó volta nem egy leíró metafizika elemeiként voltak fontosak, hanem a megismerés alapelveiként. A korábban már érintett ontológiai istenérv azért volt fontos Descartes – és minden racionalista gondolkodó – számára, mert az általa bizonyított Isten alfája és ómegája, alapzata és záróköve volt a megismerés igazolásának. A pusztán a fogalomból következő lét két rendet köt eltéphetetlenül egymáshoz: a gondolkodás – az ideák – s a „dolgok” rendjét, melyekről Spinoza nem győzte hangsúlyozni, hogy azonosak, s melyekről Descartes a következő, nehezen túlbecsülhető jelentőségű állítást teszi az *Értekezés a módszerről* ötödik részének elején: „[...] felfedeztem néhány törvényt is, amelyeket Isten olyképp állapított meg a természetben, s amelyeknek olyan fogalma- it véste a lelkünkbe, hogy kellő megfontolás után nem tarthatjuk kétségesnek pontos érvényesülésüket mindabban, ami van vagy történik a világban.” (DESCARTES 1992, 53.) Bármilyen fordulatot tesz is a kora újkori tudomány az érzékszervektől elzárt területek felé, az ideák közegében zajló tudományos megismerés eredménye mégis érvényes „a világban”, hiszen Isten garantálja.

Ami a kanti transzcendentálfilozófiát illeti, a korábban mondtak alapján nem kételkedhetünk abban, hogy alapvető módon tér el ettől a descartes-i kezdeménytől. Hiszen nemcsak a megismerés igazolásának alapja és záróköve, az ontológiai érv vesztí el súlyát a lét fogalmának új értelmezése következtében, hanem az ideák rendjének s a dolgok rendjének megfeleléséről való meggyőződés is. A már korábban említett korai írás, amely „A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása” címet viseli, nemcsak azért érdekes, mert már tartalmazza a descartes-i istenbizonyíték kritikáját, hanem azért is, mert a gondolkodás és a lét, az alapok és az okok rendjének azonoságát – melyet hagyományosan a *causa sive ratio* tételben szokás összefoglalni – határozottan elveti.³ A XI. tétel a következő, az elégséges alap elvéből – Kant szerint – jogtalanul levezetett tételből indul ki: „*Semmi sincs megalapozott [rationatum] nélkül*, vagyis mindennek, ami van, megvan a maga következménye [consequentia].” (KANT 2003, 48.) Kant itt Baumgartenhez kapcsolja e tételt, de ennek nincs jelentősége, hisz a *causa sive ratio*ként általánosan elfogadott elvről van szó. „Ennek az elvnek az igazsága, ha pusztán megismerési alapokról [rationes cognoscendi] van szó,

³ Sajnos a magyar fordítás a döntő terminusok tekintetében félrevezeti az olvasót: a *ratio*t s a *causát* egyaránt oknak, a *ratioinatumot* és a *consequentia*t egyaránt következménynek fordítja.

sértetlen marad – kezdi a cáfolatot Kant. – Csakhogy ha a létezésben megalapozottakat [rationata existendi] értjük ezen, a létezők nem rejtik őket magukba a végtelenségig, mint ahogyan ezen értekezés utolsó szakaszában látni fogjuk, ahol cáfolhatatlan érvekkel fogjuk megtámogatni a tételt, hogy valamennyi olyan szubsztancia mentes minden változástól, amelynek semmilyen kapcsolata nincs másokkal.” (KANT 2003, 48.) A gondolkodás és a lét rendje tehát nem párhuzamos: igaz lehet valami az egyikben anélkül, hogy a másikban is igaz lenne. Ezzel a karteziánus ismeretelméleti metafizika vagy – ahogyan Röd nevezi – első filozófia két fő oszlopa ledőlt. A kanti fordulat azáltal lesz igazán antropológiai, hogy úgy véli, a megismerés-metafizika korábban járhatónak vélt teologizáló útja valójában járhatatlan.

5.

A teologizáló változat kudarcra utáni megismerés-metafizikának, amely nem kíván építeni egy, úgyszólván az ember feje fölött, már eleve megalkotott megismerési világrend elgondolására, óhatatlanul nagy hangsúlyt kell helyeznie az emberre. Az „ember” azonban nyilvánvalóan túlságosan meghatározatlan kifejezés, hiszen például Hume „antropológiai fordulata” egy naturalizáló filozófiához vezet, ami semmiképp nem mondható el Kantéről. Kant számára azonban nem a Hume-mal való egybemosás tűnik veszélyesnek, hanem az, hogy esetleg összekeverik a „materiális idealizmus” két változatának valamelyikével. Ezt a különös kifejezést *A tiszta ész kritikája* második kiadásába beillesztett, „Az idealizmus cáfolata”⁴ című rész alkalmazza, miközben mindjárt két változatra bontja. „Problematikus idealizmusnak” nevezi azt az álláspontot, melynek megfelelően „a térben rajtuk kívül lévő tárgyak létezése [...] kétséges és bizonyíthatatlan”. Kant ezt az álláspontot tulajdonítja Descartes-nak. A „dogmatikus idealizmus” képviselőjének – akit Berkeley-vel azonosít – azt az álláspontot tulajdonítja, hogy a fenti tárgyak léte „egyenesen hamis vagy lehetetlen”. Berkeley-ről e cáfolat során nem beszél, kétségkívül közelebb érzi magához Descartes álláspontját, s ezért fordít nagyobb figyelmet megcáfolására: a problematikus idealizmus, mint mondja, „ésszerű tan, és megfelel az alapos filozófiai gondolkodás követelményének”. Ám ettől még lehet téves, s épp ennek kimutatása az idealizmus cáfolatának célja. Bizonyítani kell, hogy miközben Descartes egyedül az én belső tapasztalatát tartotta kétségbevonhatatlannak, addig a valóság az, hogy ez a tapasztalat csakis „a külső tapasztalat feltételezése alapján lehetséges”.

A bizonyítandó tétel tehát a következő: „Tulajdon létezésem pusztá, ámbár empirikusan meghatározott tudata bizonyítja a térbeli dolgok rajtam kívüli létezését.”

A bizonyítás pedig: „Létezésemnek mint az időben meghatározott létezésnek vagyok tudatában. Minden időmeghatározás feltételez valami *megmaradót* az észlelésben. Ez a megmaradó azonban nem lehet valamilyen bennem lévő szemlélet. Hisz létezésem meghatározásának minden olyan alapja, mely bennem lelhető fel, csakis képzet [Vors-tellung] lehet, s így ez alapoknak, mivel maguk is képzetek, szükségük van valamilyen tőlük különböző megmaradóra, amire vonatkoztatva váltakozásuk s ennél fogva léte-zésem az időben, melyben váltakoznak, meghatározható. Így tehát ezen megmaradó észlelése csupán egy rajtam kívüli *dolog*, s nem egy rajtam kívüli dolog pusztá *kép-*

⁴ A következő idézetek forrása: KANT 2004. A fordítást helyenként módosítottam.

zete révén lehetséges. De mivel az időbeli tudat szükségszerűen össze van kapcsolódva ez időmeghatározás lehetőségének tudatával, ezért ez az időbeli tudat a rajtam kívüli dolgok létezésével [Existenz] mint az időmeghatározás feltételével is szükségszerűen össze van kapcsolódva; tehát tulajdon létezésem tudata egyszersmind más, rajtam kívüli dolgok létezésének közvetlen tudata is.” (KANT 2004, 245.)⁵

Ez igen szubtilis bizonyítás. Hiszen teljességgel formális kapcsolatot hoz létre énem és a külső dolgok közt anélkül, hogy szükséges volna valamilyen tartalmi kapcsolatra is utalni. Mert nem arról van szó, hogy jelenségek (Erscheinungen) vannak bennem, melyekhez hozzá kellene tartozzék az, ami megjelenik, s nem is arról, hogy képzetek, azaz „elém állít(ód)ások” (Vorstellungen) vannak bennem, melyekhez hozzátartozik az, ami „elém állítódik”, a pontról pontra való tartalmi megfelelés kényszerét vonva maga után – legalábbis ideális megismerési feltételek esetén. Nem, itt pusztán magának a faktumként tapasztalt képzetváltakozásnak idői meghatározása az, ami valami megmaradó után kiált, amit – a feltevés szerint – lehetetlen fellelni magában a tudatfolyamban. Így aztán önmagunk tudatával kényszerűen együtt-tételeződik valami rajtunk kívül létező dolog is, amiről viszont nem tudunk bármi közelebbit mondani – de nem is kell, hogy tudjunk. Ami tételeződik, az egy nem tudom, micsoda = X.

Ha ez az interpretáció helyes, akkor nagyjából azon a ponton vagyunk, ahol a *causa sive ratio* megfelelés lehetőségét vonta kétségbe Kant. Ott arról volt szó, hogy nincs egyértelmű megfelelés az ideák rendje s a dolgok rendje közt, amiből akár a dogmatikus idealizmus álláspontja is következhetett volna. Hiszen a „meghatározó alapok” – *Bestimmungsgründe, rationes determinantes* – léte felől semmi kétség nem volt, elménk tartalmairól közvetlen tudomásunk volt. Az idealizmus cáfolata ennek fényében a karteziánus racionalista metafizika harmadik oszlopának ledöntése, azé, amit Wolfgang Röd nyomán ideisztikus előfeltevésnek vagy ideizmusnak nevezünk (vö. RÖD 2003, 173–202; 1998, 62 skk.). Ezen Descartes-tól Hume-ig egyformán érvényesnek tekintett meggyőződés szerint közvetlenül csakis ideáinkat, nem pedig az általuk megjelenített – élénk állított – külső tárgyakat ismerjük meg. Ebből fakadt a külvilág létét illető kétely megannyi alakváltozata, s Kant ennek próbálta elejét venni azzal, hogy kimutatni igyekezett, nem a tudatunkból következettünk a külső dolgok léteire, hanem azt énünkkel egyforma eredetiséggel, egyforma közvetlenséggel tapasztaljuk. Tehát van külső dolog, de nincs pontról pontra való, tartalmi megfelelés.

De tekintsünk vissza egy pillanatra Descartes-ra, s vizsgáljuk meg, hogy nála mi a lehetőségfeltétele annak, hogy önmagunkról megbizonyosodjunk!⁶ Nem tudok róla, hogy Descartes valaha is beszélt volna olyan véges dolgokról, melyek kizárólag önmagukat gondolják el. Önmagunk gondolatát, ideáját Descartes-nál inkább olyan „felettes gondolatként” tehetjük érthetővé, amely azokat a gondolatainkat kíséri, melyeknek tartalma más, mint önmagunk. Egyenesen rendkívüli nehézségekkel kell szembenéznünk, ha önmagunkat akarjuk elgondolni. Az első elmélkedés kizárólagos tárgya ennek előkészítése, s az egész második elmélkedést is akkor értjük csak meg igazán, ha a kanti értelemben vett metafizikai analízis eseteként értelmezzük: adva van egy zavaros fogalmunk az énről, s megpróbáljuk megtisztítani. Azt, hogy mit jelent a *sum, existo*, csak az elmélkedés végén tudjuk meg, nem akkor, mikor a démoni reflexió kikényszeríti kimondását. A fő dolog az, hogy belássuk, elménk tekintetét *bármely* gondolat

⁵ KANT 1960, III. alapján módosított fordítás.

⁶ A következőkkel kapcsolatban lásd még BOROS 2004.

elgondolásakor képesek vagyunk elfordítani a benne célba vett dologtól önmagunk felé, amely szintén benne van bármely gondolatban, ám teljesen másképp, mint a megcélzott dolog. S mivel semmi jel nem mutat arra, hogy Descartes másként gondolta, szerintem a fordított megállapítás is igaz: önmagunk ideája csakis egy másra célzó gondolat kísérelőjeként tudatosítható.

A második elmélkedés egyik legismertebb részlete, a viaszdarab ideájának elemzése azt a célt szolgálja, hogy Descartes megmutathassa, önmaga ideája egyáltalán nem egy partikuláris idea a többi *mellett*, hanem az a különleges idea, amely benne foglaltatik valamennyi többi dolog bármilyen kognitív aktus révén létrejövő ideájában. Lényegtelen, milyen dolgot jelenítünk meg, s az se számít, a megjelenítés milyen módján jelenítjük meg. Mindettől függetlenül bármely idea mint megjelenítési aktus alkalmas rá, hogy megbizonyosodjunk önmagunknak mint gondolkodó dolognak létezéséről – s csak így bizonyosodhatunk meg róla.

„Mert lehetséges, hogy az, amit látok, valójában nem viasz, s az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs szemem, amivel valamit is láthatnék, az azonban egyáltalán nem lehetséges, hogy miközben látok valamit, vagy – s ezen immár ugyanazt értem – azt gondolom, hogy látok valamit, én magam, aki gondolkodik, ne legyek valami.” (DESCARTES 1994, 42.)

A „vagyok” Descartes-nál alapvetően „gondolkodom”, éspedig kettős értelemben: egyfelől mint egy tőlem különböző dolog megjelenítése – észlelés, elképzelés, akarást stb. –, másfelől mint az illető dolgot megjelenítő én cselekvő együtt-tudása (*conscientia*), felettes gondolata.

7.

Milyen következtetésre juthatunk mindebből Descartes és Kant viszonyát illetően, azon túl, hogy némiképp módosítottuk „Az idealizmus cáfolata” Descartes-interpretációját? A döntő kérdés mindenképp, hogy honnan van az a „megmaradó”, ami az idői meghatározás feltételét adja. Kantnál, mint láttuk, a rajtunk kívül létező dologból, mert az én önmagában egy tudatfolyam. Azt hiszem, Descartes-nál a helyzet fordított. Hiszen mikor fölteszi a kérdést, hogy mi a forrása abbéli meggyőződésünknek, hogy a viaszdarab egymást követő alakváltozatai mind egy, azonosként megmaradó viaszdarab változatai, akkor úgy válaszol, hogy e meggyőződésünk forrása nem valamely külső, dologi tulajdonságban keresendő, az elmén kívül, hanem éppenséggel az *elmében*: a *mentis inspectio* teszi azt, hogy azonosnak tekintem a viaszdarabot az abszolút módon diszkontinuus mozzanatokon keresztül. „Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy e viaszdarab megragadása nem látás, nem tapintás, s nem is elképzelés – és soha nem is volt az, bármennyire úgy látszhatott is korábban –, hanem kizárólag az elme belátása [...] Vagyis azt, amiről úgy vélekedtem, hogy a szememmel látom, mégiscsak egyedül az elmében lévő ítélőképesség révén ragadom meg.” (DESCARTES 1994, 41.)

Vagyis a megmaradó Descartes-nál nem a külső dolog, hanem éppenséggel az elme, és ez még akkor is nagy különbség a kanti elgondoláshoz képest, ha nem feltétlenül szükségszerű, hogy ezt a megmaradó elmét szubsztanciaként próbáljuk megragadni. A második elmélkedésben még Descartes sem teszi ezt. Ráadásul a *mentis inspectio* épp az a gondolat, amelyet – más vonatkozásban – a transzcendentálfilozófia egyik legfontosabb descartes-i kezdeményeként szokás számon tartani.

IRODALOM

- BOROS Gábor 1988. *René Descartes*. Budapest: Áron.
- BOROS Gábor 2004. Interioritás, szubjektivitás és interszubjektivitás Descartes-nál. In Boros Gábor – Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája*. Budapest: Világosság könyvek 1.
- CASSIRER, Ernst 2001. *Kant élete és művei*. Budapest: Osiris.
- DESCARTES, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Budapest: Ikon.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES, René 1996. *A filozófia alapelvei*. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 1960. *Werke*. Hrsg.: W. Weischedel. Frankfurt am M.: Suhrkamp.
- KANT, Immanuel 1974. *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Budapest: Gondolat.
- KANT, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz.
- RÖD, Wolfgang 1971. *Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse unter besonderer Berücksichtigung der cartesianischen Methodologie*. Bonn: Bouvier.
- RÖD, Wolfgang 1992. *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. München: Beck.
- RÖD, Wolfgang 1998. *Bevezetés a kritikai filozófiába. Kant filozófiájának főbb problémái*. Debrecen: Csokonai.
- RÖD, Wolfgang 2003. *Hagyomány és újítás a filozófiában*. Budapest: Áron.
- TENGELYI László 1995. *Kant*. Budapest: Áron.



Mediterrán