

Az empirikus fogalmaktól a testig Egy kanti probléma Merleau-Ponty felől olvasva *

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19751>

Immanuel Kant hatása talán azoknál a gondolkodóknál a legérdekesebb, akik nem a betű szerinti hűséget tartják a legfontosabbnak, ám nem is vele szemben határozzák meg magukat, hanem inkább eredeti célkitűzéseit igyekeznek kreatív módon továbbgondolni. Náluk a kanti örökséghez való hűség sokszor Kant ellenében valósulhat csak meg igazán. A fenomenológia esetében például rendkívül termékenynek bizonyult az az ellentmondás, amely a benne megfogalmazódó Kant-kritika, és a mégis megkerülhetetlen kanti inspiráltság között áll fenn. A tág értelemben vett transzcendentális beállítódás itt az *intellektualizmus* éles kritikájával társul, vagyis azon gondolat elvetésével, hogy a tapasztalat megformálásában jól elkülöníthető és invariáns *értelmi tevékenységek* közreműködését kell feltételeznünk – ahogyan ezt Kant kétségtelenül tette. Így Merleau-Ponty is, amikor a *test* fenoménjét állítja vizsgálódásai középpontjába, a lehető legtávolabb pozicionálja magát mindenfajta intellektualizmustól, számára azonban ez egyáltalán nem jelenti a transzcendentális megalapozás igényének elvetését, és ezzel magyarázhatjuk azt, hogy a tapasztalat genezisének kutatásakor valamilyen nem-intellektuális, ám mégis transzcendentális aktivitás keresésére indul. Tanulmányomban azt fogom bemutatni, hogy Merleau-Ponty ezen vállalkozása egy kanti probléma továbbgondolásának, megoldási kísérletének is tekinthető, s ez éppen arra világít rá, hogy Merleau-Ponty csak Kant intellektualista meggyőződéseinek ellenében tekinthető igazán a „transzcendentális világvázlat” képviselőjének,¹ s így Kant autentikus örökösenek.

Kant és Merleau-Ponty először is tehát nem állnak olyan távol egymástól, mint gondolnánk. Bizonyosan összeköti őket a radikális idealizmus kritikája és az érzéki világhoz kötöttségünk hangsúlyozása. Ahogy Kant elveti az intellektuális szemlélet gondolatát, és az emberi végességet állítja a középpontba, úgy Merleau-Ponty is világon-létünk eredetiségét igyekszik megragadni, s erőtel-

* Köszönettel tartozom anonim referenseimnek, akik megjegyzéseikkel nagyban hozzájárultak szövegem végleges struktúrájának és gondolatmenetének kialakulásához.

¹ Vö. Tengelyi 2017. 221–226.

jesen bírálja az abszolút, külső megfigyelő elképzelését, amelyet – egy különben Kantnál is megjelenő kifejezéssel – *koszmotheórosznak* is nevez.² Mind Kant, mind Merleau-Ponty számára rendkívüli jelentőséggel bír tehát az a gondolat, hogy *érzékliség* és *értelem* szorosan összetartoznak, egymásra vannak utalva, hogy egyik sem lehetséges a másik nélkül.³

Fontos persze a különbségeket is látni. Kant intellektualizmusával szemben Merleau-Ponty kiinduló belátása éppen az, hogy a világhoz való viszonyunk vizsgálatakor nemcsak az empirizmust, de az intellektualizmust is meg kell haladnunk.⁴ Ezen keresztül jut el a sajáttest központi jelentőségéhez, ami Kantnál semmiféle lényegi szerepet nem kap, számára viszont állandó kiindulópont és hivatkozási alap. Továbbá – noha az érzékliség mindkettőjük számára fontos és redukálhatatlan eleme a tapasztalatnak –, míg Kant egyfajta érzéki sokféleség szukcessziójaként képzei el a tapasztalatot, addig Merleau-Ponty a *Gestalt* fogalma alapján értelmezi azt: szerinte előbb észlelünk egészes formákat, mint hogy ezek elemi részeit befogadnánk, s így nem létezik neutrális érzetadat, hanem az már eleve értelemmel bír (Merleau-Ponty 2012. 25–26).

Érzékelhetünk tehát hasonlóságokat, ám a két szerző közötti különbségek is mindenképpen szembetűnők. Tanulmányomnak azonban mégsem az a célja, hogy a két szerző nézeteltéréseit kifejtse, ahogyan az sem, hogy hasonlóságuk mellett érveljen. Ehelyett Merleau-Ponty egy specifikus problémája, az *intellektualista reflexió* kritikája felől szeretnék Kanthoz közelíteni. Ha ezáltal mélyebben és specifikusan e problémán keresztül értjük meg Kant tapasztalatelméletét, s innen térünk vissza Merleau-Ponty megoldási javaslatához, akkor talán ez utóbbi legitimitását is felkészültebben ítélni tudjuk meg. Átfogó összevetés helyett tehát egy meghatározott gondolatmenetet követve először Merleau-Ponty intellektualizmus-kritikáját fogom röviden bemutatni (I), majd azt fogom megvizsgálni, hogy vajon Kant filozófiáját mennyiben érinti ez a kritika (II). Végül mindezek alapján tekintek rá ismét Merleau-Ponty elképzelésére (III).

I. A REFLEXÍV INTELLEKTUALIZMUS KRITIKÁJA MERLEAU-PONTYNÁL

Merleau-Ponty szerint az empirizmus – akár dogmatikus, akár szkeptikus – abba a hibába esik, hogy nem reflektál azokra a módosításokra, amelyeket a megfigyelő a világban eszközöl éppen azért, hogy megfigyeli azt. Ez a megközelítés így a passzív, külső szemlélő álláspontjára helyezkedik. Ezért mindenképpen

² Eredetileg Christiaan Huygens kifejezése: Merleau-Ponty 2021. 234. lábjegyzet; 2006. 28, 130, 254; vö. GS XXI. 43, 101, 553.

³ Kant már prekritikai korszakban is megfogalmazza, hogy lét nélkül nincs gondolkodás, s „[a] létről [...] nem a logika dönt” (Tengelyi 1988. 39).

⁴ Már a fenomenológia felé fordulása előtti, *A viselkedés struktúrája* című művének is ez volt a célja (Merleau-Ponty 1967).

bele kell kezdenünk a tapasztalatra irányuló reflexió műveletébe. Általánosságban a reflexív leírás feladata nem más, mint *a tapasztalat szubjektív feltételeinek feltárása* (később persze ez a szubjektivitás bizonyulhat maga is levezetettnek). Merleau-Ponty szerint a tapasztalat megértéséhez elengedhetetlen a reflexió, ennek intellektualista típusait azonban egész munkássága során éles kritikával illette.⁵ Értelmezésében az intellektualista reflexió ugyanis abban bízik, hogy *a priori* feltételekből egyértelműen meg lehet konstruálni a tapasztalatot olyanak, amilyen az valójában, vagyis, hogy a reflexió képes pontosan azt az utat bejárni, amelyet az intellektuális teljesítmények jártak be a tapasztalat létrehozásakor, csak éppen visszafelé.

Merleau-Ponty azonban emlékeztet rá, hogy a reflexió mindig az eleven, konkrét tapasztalattól indul el, s innen következtet vissza annak lehetőségfeltételeire (Merleau-Ponty 2006. 48). Az intellektualista reflexió megfélekedzik erről: kiindulópontját teljességgel maga mögött hagyja, s ezáltal elkerülhetetlenül absztrahál és általánosít. Csak úgy állíthatja azt, hogy tiszta konstitutív tevékenységekre bukkant, amelyeknek a tapasztalat csupán utólagos *terméke*, hogy elvonatkoztat tőle, mint saját szubsztrátumától. Ezzel azonban az a probléma, hogy miután a reflexió ellökte magát a konkrét tapasztalattól, a tiszta értelemben csak a konstitúció elvont és általános elveit fedezheti fel, amelyekből viszont már nem képes újraalkotni éppen azt a *faktikus* tapasztalatot, amelytől elindult.⁶ Nem vonatkoztathatunk el tehát a tapasztalattól, s így a reflexió *eljárását* is csak erre alapozhatjuk, ami azt jelenti, hogy ez nem egy tiszta gondolati művelet, hanem maga is egy valós, időben lezajló folyamat (Merleau-Ponty 2006. 59). Mivel az intellektualista reflexió éppen ezt tagadja, ezért végeredményben mindenre képes reflektálni, csak éppen saját magára nem (Merleau-Ponty 2006. 46; 2012. 84). „A reflexió mindent magába kebelez, kivéve önmagát mint e visszahódításra törekvő erőfeszítést, mindent megvilágít, kivéve saját szerepét” (Merleau-Ponty 2006. 47).

A reflexió feladása és valamilyen realizmushoz való visszatérés azonban szintén nem megoldás, hiszen ha a tapasztalat formai geneziséét keressük, akkor nem feltételezhetjük eleve megformált magánvaló dolgok létezését. „A reflexív filozófia nem csupán csábító lehetőség, hanem olyan ösvény, amelyet végig kell járnunk” (Merleau-Ponty 2006. 46). Egy olyan reflexióra van tehát szükségünk Merleau-Ponty szerint, amely számot vet saját világon belüli szituáltságával, mindazokkal a változtatásokkal, amelyeket benne véghezvisz, s azzal, hogy mi-

⁵ A következőkben főként Merleau-Ponty kései, befejezetlenül maradt művére, *A látható és a láthatatlanra* fogok támaszkodni, mert itt szerepel a reflexív intellektualizmus kritikájának legkompaktabb kifejtése, ugyanakkor el fogok tekinteni az életművön belüli eltolódásoktól, fordulatoktól, és a szerző általánosabb törekvéseire fogok fókuszálni.

⁶ Ez a megfigyelés még Husserl intellektualistának semmiképpen sem nevezhető reflexiójára is igaz, hiszen ő az élményszféra elemzésekor eidetikus struktúrákra redukálja a faktikus tapasztalatfolyamatot (Merleau-Ponty 2006. 60–61).

vel ő maga is valós folyamatként része a világnak, ezért ezek a módosulások őt magát és eredményét is érintik. Ezt azonban nem úgy kell érteni, hogy a reflektáló értelem álláspontjáról az *ész* álláspontja felé kellene továbblépünk, amely a reflektálót, a reflektáltat és a reflexió folyamatát is egyetlen totalitás mozzanataiként szemlélhetné.⁷ Merleau-Ponty megmarad az érzéki szemlélet primátusánál, s így jut el a világba szövődött test gondolatához.⁸ A reflexió nem szakad el az érzékiségtől, hanem éppenséggel visszavezet ahhoz, hiszen a reflektáló tevékenység maga is megtapasztalható, valóságos folyamat (Merleau-Ponty 2012. 65). Ezért eredménye sem egy tiszta intellektus, hanem egy világba belevetett, annak kiszolgáltatott szubjektivitás, vagyis a test. Ez a radikális, kiteljesített reflexió tehát a testhez vezet bennünket, s ezt nevezi Merleau-Ponty *A látható és a láthatatlanban hiperreflexiónak (surréflexion)*⁹ (Merleau-Ponty 2006. 52–53).

Ez tehát röviden Merleau-Ponty intellektualizmus-kritikája és megoldási javaslata. Hogyan vonatkoztatható viszont mindez Kant filozófiájára? Bár Kant intellektualizmusa nyilvánvaló, esete mégis komplex. Nem véletlen, hogy Merleau-Ponty általában inkább a neokantiánusokat idézi, amikor az intellektualizmust bírálja, Kanttal kapcsolatban pedig sokkal elismerőbben fogalmaz, sőt, az intellektualista reflexió kritikájakor kifejezetten egyetértőleg hivatkozik rá:

Miközben Kant analitikája minden lépését a híres „ahhoz, hogy a világ egyáltalán lehetséges legyen” fordulattal igazolja, hangsúlyozza, hogy számára vezérfonallul mégis a világ irreflexív képe szolgál, hogy a „világ” hipotézise megelőzi a reflexív lépések szükségszerűségét és hogy a világ gondolati felépítésének bemutatása, amit az *Analitika* célul tűz ki maga elé, nem annyira megalapozó jelentőségű, mint inkább csak azon eredeti tény utólagos kifejeződése, hogy már mindig is tapasztalom a világ létezését, más szavakkal a világ belső lehetőségének gondolata azon a tényen alapul, hogy képes vagyok látni a világot, azaz egy teljesen más típusú lehetőségen [...] (Merleau-Ponty 2006. 48).

Azt hangsúlyozza itt a szerző, hogy Kant pontosan tisztában van azzal, hogy kiindulópontunk mindig a tapasztalat (Merleau-Ponty 2006. 59–60). Azt viszont semmiképp sem vitathatjuk, hogy Kant szerint a tapasztalat egy termék, amely

⁷ Merleau-Ponty a dialektikát is bírálja, amennyiben az formalizálódik, absztrahálódik, és nem a tapasztalatról szól többé. Ehelyett szintézis nélküli dialektikát, egyfajta *hiperdialektikát* tartana kívánatosnak, amelynek a lehetőségét Sartre kritikája kapcsán fejti ki (Merleau-Ponty 2006. 110–111).

⁸ Ahogy azonban már utaltam rá, az érzetet nem analizálhatatlan adatként, hanem eleve egy környezetbe illeszkedő és viselkedést kiváltó, vagyis értelemmel terhes mozzanatként fogja fel, ezzel nemcsak Kanton, de Husserlen is túllépve (Merleau-Ponty 2012. 25–26, 236–239).

⁹ Ez a kifejezés csak itt jelenik meg, de a gondolat már korábbi szövegekben is központi jelentőségű, például: Merleau-Ponty 2012. 15, 61, 243, 253, 266–267; 2005. 107.

tevékenységek közreműködése által jön létre. Ám Merleau-Ponty mintha azt állítaná itt, hogy a tapasztalat már Kantnál is eredendőbb, mint bármiféle intellektuális tevékenység. Talán két tapasztalatról volna itt szó? Egy, amitől elindulunk, és egy másik, amelyhez a transzcendentális szférán való áthaladás után megérkezünk? Vagy túl szabadon értelmezi itt Merleau-Ponty Kantot, és a tapasztalat, amitől a reflexió elindul, teljesen azonos azzal a tapasztalattal, ami az intellektuális tevékenységek termékeként létrejön, vagyis a reflektálatlan implicit igazsága azonos a reflektált explicit igazságával? Mennyiben tekinthetjük Kantot intellektualistának és mennyiben leegyszerűsítő, ha így teszünk? A következőkben egy olyan kanti problémát fogok megvizsgálni, amely részletesebb megértése talán közelebb vihet bennünket e kérdések megválaszolásához.

II. AZ EMPIRIKUS FOGALMAK PROBLÉMÁJA KANTNÁL

Amit Merleau-Ponty elég tágan és további pontosítás nélkül reflexiónak nevez, az Kantnál inkább maga a transzcendentális kutatás.¹⁰ Ennek során azokat a szubjektív lehetőségfeltételeket kutatjuk fel, amelyek nélkül nem volna lehetséges tapasztalat. Ehhez azonban egyfajta „képességmatafizika” is társul Kantnál, ami azt jelenti, hogy a transzcendentális szféra nemcsak tiszta lehetőségek terepe, hanem egyben *intellektuális képességeké* is, amelyek e lehetőségeket valóságba fordítják, vagyis létrehozzák a tapasztalatot.¹¹ Ennyiben jogosan merülhet fel Merleau-Ponty intellektualizmus-kritikája, hiszen itt a tapasztalatot *megelőző* működésekről van szó.¹² Amire azonban *A látható és a láthatatlan*ból vett iménti idézet utalt, szintén jelen van Kantnál, hiszen ő nem állítja, hogy a transzcendentális kutatás feltárhatna egy olyan *a priori* alapelvet, amely a tapasztalat *teljes meghatározása* számára konstitutív princípiumként szolgálhat.¹³ Azért nem lehetséges ez, mert a transzcendentális kutatás csak a tapasztalat *általános* struktúráit hivatott megalapozni, a sokféleség *teljes* meghatározásához azonban *empirikus fogalmakra* is szükségünk van, amelyeket viszont csak a tapasztalatból nyerhetünk ki.¹⁴ Ahhoz tehát, hogy jobban eligazodhassunk a Merleau-Ponty-féle intellek-

¹⁰ Ahogy látni fogjuk, a „reflexió” kifejezés egy specifikusabb jelentéssel fog szerepelni Kantnál.

¹¹ Vö. Komorjai 2017. 148–150.

¹² Már Husserl is ezért kritizálja erőteljesen Kantot (Husserl 1974; 1998. 122–134; vö. Ullmann 2009).

¹³ Egy ilyen princípiumot határozná meg a transzcendentális ideál, vagyis Isten fogalma, ami nem más, mint a jelenségek teljes meghatározásának alapja. Ez a fogalom azonban nem rendelkezik objektív realitással (B 599–618).

¹⁴ A probléma azért merülhet fel egyáltalán, mert Kant szembefordul az intellektuális szemlélet addig uralkodó gondolatával. Egy ilyen szemlélettel rendelkező isteni elme volna csak képes a valóságot minden esetlegességével együtt egyetlen összefüggő rendszerként megteremtteni, s így az empirikus fogalmak is ebből az elméből származnának. Tömör tör-

tualizmus-kritika kanti relevanciája kapcsán, meg kell vizsgálnunk az empirikus fogalmak szerepét.¹⁵ Ez igen sokrétű, és sok irányból vizsgált problémakör, amelynek a következőkben csak néhány mozzanatát szeretném kiemelni.¹⁶

Először is, mit értsünk az „empirikus fogalom” kifejezés alatt? Vegyük számba ehhez a kanti architektonika néhány lényegi elemét. Véges lényekként rá vagyunk utalva az érzéki szemléletre. Az érzékekben egy sokféleség adódik, ám ez mindig csak valamilyen forma által összefogottként képes tudatosulni. Egyfelől beszélhetünk a szemlélet tiszta *a priori* formáiról (térről és időről), másfelől pedig az ezeknek alávetett empirikus, avagy természeti formákról, amelyek a tárgy bármely különös és esetleges meghatározását jelenthetik.¹⁷ A formákhoz fogalmak tartoznak. Kant nagy újítása az, hogy a fogalmakat *nem halmazoknak* tekinti, amelyekbe a tárgyak besorolhatók, hanem *szabályoknak* a képzelőerő számára, hogy a szemléletben adott sokféleséget mely formák szerint, miként szintetizálja.¹⁸ A külső érzék tiszta formáinak, azaz a térbeli formáknak a geometria fogalmai adnak szabályt, a belső érzék tiszta formáinak, vagyis az időmeghatározásoknak vagy sémáknak pedig a kategóriák (B 176–188). Ez alapján úgy tűnik, hogy az empirikus formákhoz empirikus fogalmak kell, hogy tartozzanak, másként a képzelőerő nem volna képes a sokféleség különös formákban való szintézisére. A fogalmak minden esetben azt ragadják meg a formákban, ami egyneműnek mutatkozik bennük, ezért minden fogalom bizonyos fokú általánosságot tartalmaz. A tiszta formák esetében az egyneműség nem kérdéses, hiszen itt valójában nem a formai egységtől kapja a fogalom az egységét, hanem a fogalom mint szabály írja elő a forma számára az egységet. Az empirikus fogalmakra azonban ez nem igaz, mert már ahhoz is, hogy szabályként szolgálhassanak a képzelőerő számára, először létre kell hoznom őket a tapasztalat alapján. Kant világossá teszi, hogy bár ezek is az értelemhez tartoznak, eredetük a tapasztalatban ke-

téneti összefoglalót ad az intellektuális szemlélet fogalmáról Cassirer *Kant élete és műve* című könyvében: Cassirer 2001. 301–304.

¹⁵ A *természettudomány metafizikai kiinduló elvei* című szövegből megtudjuk, hogy a természettudománynak is szüksége van empirikus fogalmakra. Ezek azonban csak kiindulópontként szolgálnak számára, a tudományos megismerés ezután teljességgel a priori módon folyhat tovább (Kant 2018. 8). Mivel tehát itt az empirikus fogalmak lehetősége és objektív érvénye előfeltételezett, ezért ezzel a szöveggel nem fogok behatóbban foglalkozni.

¹⁶ Kimerítően tárgyalja a témát: Pippin 1982. 104–123, Anderson 2015. 333–372. A magyar nyelvű szakirodalomban főként John Éva, Komorjai László és Papp Zoltán foglalkoztak az empirikus fogalmak problémájával: John 2002; Komorjai 2017; Papp 2010.

¹⁷ Az „empirikus forma” kifejezés *A tiszta és kritikájában* csak egyszer fordul elő, az A-dedukcióban (A 128), ám amikor például a dialektika függelékében Kant *empirikus egyneműségekről* beszél, akkor ezeket aligha érthetjük másként, mint empirikus *formák* között fennálló egyneműségekként (B 682). Az *ítélőerő kritikájában* a „természeti forma” kifejezést használja Kant, amelyet azonos jelentésűnek kell tekintenünk az „empirikus forma” kifejezéssel, hiszen a jelenségvilág azon specifikus, esetleges meghatározásaira utalnak, amelyek túl vannak a transzcendentális formák és fogalmak által meghatározottakon (ÍK 88–89).

¹⁸ Az előbbi típust nevezi Cassirer *szubsztanciafogalomnak*, az utóbbit pedig *funkciófogalomnak* (Cassirer 1923; vö. John 2002. 179–180).

resendő (B 263; GS IX. 92). Megalkotásuk csak a különös formák között előzetesen mutatkozó hasonlóságok alapján lehetséges. Noha az empirikus fogalmak az általános *a priori* fogalmak specifikációinak tekinthetők, a tiszta értelem nem tartalmazhatja a specifikáció szabályát: bár a különös csak az általános alatt lehetséges, mégsem vezethető le abból, hanem csakis a tapasztalatból nyerhető (B 165). Kant az empirikus fogalmak tapasztalat alapján való megalkotását *empirikus dedukciónak* is nevezi (B 117–119), a *Jäsche Logikában* pedig megadja ennek főbb lépéseit. Ezek az *összehasonlítás*, a *reflexió* és az *absztrakció*: a képzeteket először összehasonlítjuk egymással, majd a reflexió által kiemeljük a hasonló mozzanatot, s végül elvonatkoztatunk mindentől, amiben különböznek a képzetek (GS IX. 94–95).

Számunkra mindebből az a lényeges, hogy a képzetek empirikus formái között eleve meglévő hasonlóságokat kell konstatálnunk. Az empirikus fogalmak ugyanis nem származhatnak a tiszta értelemből, csak a tapasztalatból, így viszont úgy tűnik, egyfajta *rejtett empirizmust* kell feltételeznünk Kantnál.¹⁹ Hiszen kénytelenek vagyunk a képzetek különös formái közti hasonlóságokat *nyers tényekként* elfogadni, amelyeknek nem adható további transzcendentális megalapozása.²⁰

A *tiszta ész kritikája* első kiadásának dedukció-fejezetében (A-dedukció) felbukkan néhány fogalom, amelyek a második kiadásban már csak alig, vagy egyáltalán nem szerepelnek, viszont éppen erre az önkéntelen empirizmusra próbálnak reflektálni: ezek a *reprodukción*, az *asszociáción* és az *affinitás* fogalmai (vö. Ullmann 2010. 35–52). Az asszociáció és a reprodukció az empirista eljárásai, hogy fogalmakat alkothasson a tapasztalat leírására, az affinitás pedig az a tapasztalatban mutatkozó előzetes rendezettség, amely ezt lehetővé teszi. Kant azonban anélkül, hogy ezeknek részletesebb leírását adná, rögtön azok felé a transzcendentális feltételek felé halad tovább, amelyeknek lehetővé kell tennie őket. Ezért bevezeti a *reproduktív képzelőerő* transzcendentális képességét, amely lehetővé teszi, hogy az előző pillanat benyomását megtartsam az elmémbe, hogy aztán asszociálni tudjam a következőével (A 100–102). Ugyanígy az affinitás is szert tesz egy transzcendentális alapra, amely biztosítja, hogy a képzetek *egyáltalán asszociálhassanak*, azaz hogy hasonlóság mutatkozik köztük²¹ (A 114). Azt azonban egyik elv sem határozza meg, hogy pontosan melyik képzetemet melyikkel

¹⁹ Kantra persze prekritikai korszaka óta nagy hatással volt a hume-i empirizmus, ám sohasem fogadta el annak végső belátásait (Tengelyi 1988. 44, 50–51; vö. Papp 2010. 43–56).

²⁰ De persze a magánvaló dologban sem kereshetjük ezek okait, ennyiben *szeptikus* empirizmust feltételezhetünk.

²¹ „[V]alamennyi jelenség szükségszerű törvények szerinti egyetemleges kapcsolatban áll, *transzcendentális affinitásban* tehát, melynek az *empirikus affinitás* csak következménye” (A 113–114). Nem derül ki azonban, hogy milyen módon következik az empirikus affinitás a transzcendentálisból. Itt valószínűleg hibásan fogalmaz Kant, hiszen, ahogy láttuk, attól, hogy a különös meghatározások általánosaknak vannak alávetve, nem következik, hogy levezethetők ezekből.

asszociáljam, hogy melyik melyikkel áll az affinitás viszonyában.²² Így ezek a fogalmak valójában nem kiküszöbölni próbálják a rendszerből az empirizmust, hanem egyfajta „transzcendentális védelmet” biztosítanak számára.

A képzetek empirikus vonásai tehát teljesen esetlegesek, a fogalomalkotás-kor viszont mégiscsak kell valamilyen irányelveket követnünk, hogy fogalmaink ne legyenek véletlenszerűek. Ezt a problémát a *Függelék a transzcendentális dialektikához* című fejezetben próbálja megoldani Kant. Miután a tiszta ész ideáiról bebizonyította, hogy nem használhatók *konstitutív* értelemben, azaz nem határoznak meg tárgyakat, megkísérli meghatározni *regulatív* használatuk lehetőségét. Az ész fogalmai nem vonatkoztathatóak tárgyakra, az értelem fogalmainra azonban igen.²³ Az ész legitim feladata tehát az, hogy az értelem fogalmai közé a lehető legnagyobb mértékű rendezettséget vigye, hogy a „lehető legtágabb kiterjedés mellett a lehető legnagyobb egységet [biztosítsa] számukra” (B 672). Ennek érdekében az észnek három elvet kell követnie: (1) az *egyneműség* elvét, amely az empirikus azonosságokat kutatja fel és egyre általánosabb nemfogalmakat határoz meg, (2) a *változatosság* elvét, amely az empirikus különbözőségeket keresi és egyre specifikusabb fajfogalmakat állapít meg, s végül (3) az *affinitás* elvét, amely a fajok közti folytonos átmenetet biztosítja, vagyis a formák kontinuitását (B 685–686). Ezek az elvek azonban regulatívak lehetnek csupán, hiszen nem tárgyakra vonatkoznak, hanem csak értelmünk használatát szabályozzák.

Ha elfogadjuk az empirizmus korlátozott fennállását a kanti filozófiában, akkor képesek lehetünk empirikus fogalmakat alkotni, valamint az iménti elvek segítségével szisztematikus hierarchiába is rendezhetjük őket. Ám így is megválaszolatlanul maradt egy igen lényeges kérdés. Lehetséges, hogy itt és most egy észleleti ítéletben hasonlóságokat konstatalok (az empirizmus értelmében *csak* ennyi lehet bizonyos), de mi biztosítja, hogy nem csak véletlen egybeesésekről van szó, azaz hogy a hasonlóság a természet egy *lényegi* egyneműségére utal?²⁴ Másként megfogalmazva a kérdést: miként vonatkozhatnak az empirikus fogalmak *tárgyakra*? Cassirer Lotze ellenpéldájával szemlélteti a problémát:

ha a cseresznye és a hús közös tulajdonságaiból egy felsőbb fogalmat alkotunk, amelynek jellegzetességei a következők lesznek: piros, lében gazdag és ehető, akkor ezzel

²² Papp Zoltán részletes elemzésekkel mutat rá erre: Papp 2010. 71–148.

²³ Ahogy az értelem fogalmai csak rendezik az érzéki sokféleséget, de nem teremtik azt, úgy az ész fogalmai, vagyis az ideák csak rendezik az értelem fogalmainak, de szintén nem teremtik azokat (B 671–672).

²⁴ A *Prolegomenában* olvashatunk *észleleti ítélet* és *tapasztalati ítélet* megkülönböztetéséről. Míg az első esetében képzeink szubjektív, esetleges összekapcsolódásáról állítunk valamit, addig az utóbbi esetében a képzeteket egy tárgyra vonatkoztatjuk, s így összekapcsolódásuknak szükségszerű érvényt tulajdonítunk (Prol. 18. §).

az eljárással nem egy logikailag érvényes fogalmat, hanem csak egy jelentésnélküli verbális együtttest nyerünk (Cassirer 1923. 7. Sajtát fordításában idézi: John 2002. 179–180).

A kézenfekvő megoldás az volna, ha a tárgyakban objektív egyneműségeket konstatálhatnánk, hiszen így egyértelmű kritériumot kapnánk a releváns és az irreleváns hasonlóságok elkülönítéséhez. Ilyeneket azonban nem konstatálhatunk közvetlenül, hiszen így csak képzetek vannak adva számunkra. Ahhoz, hogy a tárgyban bármi objektívre leljünk, fogalomra van szükségünk, amit azonban (mivel itt most empirikus fogalmakról van szó) csak a képzetek alapján alkothathatunk meg. A hasonlóságok relevanciájának alapját tehát nem kereshetjük a tárgyban, s így az egyetlen lehetőségünk, ha arra találunk valamilyen szabályt, hogy *a képzetek szintjén* miként különítsük el egymástól a releváns és az irreleváns hasonlóságokat.²⁵ Így tehát fordítva járunk el, és ez a szabály lesz annak a kritériuma, hogy a képzetek hasonlóságai, és így az empirikus fogalmak tárgyakra vonatkozzanak. Nos, ez a szabály nyilvánvalóan *a priori* kell, hogy legyen, hiszen ha például empirista módon a képzettársítások során tapasztalt *megszokáshoz* fordulnánk, akkor nem lelnénk általános szabályra, és megmaradnánk a szubjektív ítéletek világában.²⁶

Kant *Az ítéelőőr kritikájában* épp egy ilyen szabály keresésére indul.²⁷ Ennek érdekében megkülönbözteti a *meghatározó* és a *reflektáló ítéelőőrt*.²⁸ A meghatározó ítéelőőr feladata az, hogy az egyedi tiszta szemléletet a sematizmus által egy adott általános fogalom eseteként mutassa fel, eltekintve minden esetleges vonásától.²⁹ *A tiszta ész kritikájában* még csak ezzel találkoztunk (B 171–175). *Az ítéelőőr kritikája* vezet csak be a *reflektáló ítéelőőr* képességét, amely akkor lép működésbe, amikor az értelem nem adja meg számára a fogalmat, amelynek alá kell rendelnie az egyedi esetet, vagyis amikor ez utóbbi nem tiszta, hanem *em-*

²⁵ Ha találunk egy ilyen szabályt, akkor ez eloszlatná azt a balsejtelmünket is, hogy talán a természet különös vonásait tekintve akár teljességgel kaotikus is lehetne (B 681–682, ÍK 30–31). Ez tehát „*a priori* garancia [volna] a természet megvadulása ellen” (Papp 2010. 88).

²⁶ Persze ettől még helyezkedhetünk erre az álláspontra is, vagy lehetünk akár pragmatisták is, és várhatjuk a gyakorlattól, hogy kiszelektálja számunkra a hasznos fogalmakat. Sőt, tekinthetjük ez utóbbit társadalmi konstrukció vagy éppen nyelvi sematizáció eredményének is. Ezek a megoldások azonban mind igen távol állnának Kanttól, kövessük hát továbbra is az ő gondolatmenetét.

²⁷ Papp Zoltán joggal mutat rá, hogy e mű eredeti vállalása nem kevesebb, mint a jelenségek empirikus rendezettségét érintő probléma megoldása, vagyis kezdeti célkitűzéseiben nem esztétikai mű, csupán menet közben válik azzá (Papp 2010. 10–14).

²⁸ A reflexió jelentése Kantnál általában *összehasonlítás*: a képzetek egymással, vagy valamely megismerőképességünkkel való összehasonlítása (ÍK 29). Az utóbbi típus már *A tiszta ész kritikájában* megjelenik (B 317). A *Jäsche Logikában* az összehasonlítás egy külön funkció, és a reflexió csak a megtalált hasonlóság kiemelése, a kritikákban azonban a reflexió végzi mindkét feladatot.

²⁹ Ahogy Tengelyi kiemeli, *a tiszta szemlélet is egyedi*, hisz csak egyetlen tér és egyetlen idő van (Tengelyi 1988. 75).

pirikus szemlélet. A reflektáló ítélőerő az, amelyik ilyenkor megalkotja az empirikus fogalmat az empirikus megjelenítések összehasonlítása által, feltehetőleg úgy, ahogyan a *Jäsche Logikában* olvashatjuk. Miután viszont már megalkottuk a megfelelő empirikus fogalmat, azután ismét a meghatározó ítélő lép működésbe, hogy a különös szemléleteket alárendelje a kapott fogalomnak (ÍK 37–38).

Maradjunk azonban a *fogalomalkotás* problémájánál. Ahogy láttuk, a reflexióhoz mindig szükség van egy *szabályra*, ami meghatározza, hogy a képzeteket mely formáik szerint vessük össze egymással, és melyeket hagyjuk figyelmen kívül (ÍK 29). Ilyen szabályt azonban nem adhat az értelem, hiszen az minden különös empirikus tulajdonságtól elvonatkoztat, nekünk azonban olyan szabályra van szükségünk, amely képes figyelembe venni ezeket. Ezért Kant arra a megállapításra jut, hogy *ezt a szabályt csak az ítélőerő adhatja önmagának* (ÍK 96). Ebből viszont az következik számára, hogy az ítélőerő ezen fogalma nem vonatkozhat konstitutív módon a képzetek szintézisére, hanem mégis *közvetlenül a tárgyra kell vonatkoznia*, így azonban csak feltételes érvénnyel rendelkezhet. Ezért Kant végül mégiscsak egy olyan fogalmat keres, amely magát a *természetet* feltételezi önmagában rendszerezettnek, s ettől várja, hogy a hasonlóságok relevanciája számára kritériumként szolgáljon.³⁰ Ez lesz „[a]z ítélőerő sajátlagos elve [amely] így hangzik: *a természet az ítélőerő érdekében egy logikai rendszer formája szerint specifikálja empirikus törvényekké általános törvényeit*” (ÍK 33). A fogalom pedig, amely ezt a specifikációt megjeleníti számunkra, nem más, mint a *célszerűség* fogalma. „A célszerűség ugyanis az esetlegesnek mint olyannak a törvényszerűsége” (ÍK 35). Egy célszerű elrendeződésben az esetleges megmarad esetlegesnek, de mégis egy szükségszerű rendbe illeszkedik.³¹ Másként fogalmazva: a reflektáló ítélőerő, amikor a célszerűség fogalmát alkalmazza a természetre, akkor úgy jeleníti azt meg, mintha egy szabadon teremtő értelem hozta volna létre, formailag éppen így elrendezettnek (ÍK 89). Ha pedig a természet célszerű, akkor az azt jelenti, hogy empirikus fogalmaink megfelelően lettek megalkotva, vagyis – még ha csak e rendszer részeként is – *objektív érvénnyel rendelkeznek*.

Ebben azonban sajnos nem lehetünk bizonyosak. Ahogy már említettem, a reflexió szabályát nem az értelem adja, hanem az ítélőerő, a célszerűség fogalma tehát csak szubjektív érvénnyel bírhat. Az ítélőerő így csupán *olyannak feltételezi* a természetet, *mintha* az magától empirikus fogalmi hierarchiánkhoz igazodna, és semmiféle *a priori* biztosítékunk nincs arra, hogy az ítélőerő feltételezése

³⁰ *Természeten* itt az érzékileg adott tárgyak, azaz a jelenségek összessége értendő.

³¹ Kant különbséget tesz formális és reális célszerűség között. Míg az első egy rendszer célszerű elrendeződését jelenti, vagyis az elemek egymáshoz való viszonyaira vonatkozik, addig a második egy tárgyat önmagában tekint célszerűnek valamilyen cél vonatkozásában (ÍK 34–35, 49, 103, 297). Számunkra itt csak a formális célszerűség a fontos, a reális, amellyel *Az ítélőerő kritikája* teleológia-fejezete foglalkozik, jelenlegi problémánk szempontjából nem annyira lényeges.

helytálló. Ám ha *a priori* biztosíték nincs is, másfajta talán mégis van. Ha ugyanis egy tárgyat úgy jeleníték meg, mintha az egy célszerű rendszerbe illeszkedne, akkor ez Kant szerint azt jelenti, hogy a tárgyat szépnek látom (ÍK 46). Ebben az esetben képzelőerő és értelem előzetes fogalmi irányítás nélkül is összhangba kerül egymással (ÍK 38), hiszen ilyenkor a képzelőerő úgy jeleníti meg a természetet, mintha az spontán módon igazodna empirikus fogalmi hierarchiámhoz, noha erről az említett okokból nincsen biztos tudásom. Mégis létrejöhet az összhang, s képes érzékileg afficiálni elmémet, ezáltal létrehozva az *öröm érzését* (ÍK 40, 97). Tehát csupán indirekt módon, az öröm fellépéséből következtethetünk az empirikus formák szisztematikus rendjére és fogalmi megragadhatóságára, vagyis abból, hogy szépnek látjuk a természetet, mintha egy végtelen és szabad elme műalkotása volna.³² Ezeket a belátásokat azután a szép észleléséről való jól ismert elemzések követik, amelyek azonban nem visznek közelebb bennünket az empirikus fogalmak problémájához.

Kant megoldási javaslatát tehát így foglalhatnánk össze: az ítéelőerő célszerűnek feltételezi a természetet azért, hogy lehetővé váljon a reflexió, azaz a képzetek közti releváns hasonlóságok kiemelése és az empirikus fogalmak megalkotása, végül pedig a célszerűség megjelenítése által kiváltott örömezés, azaz a szép tapasztalata megerősít bennünket abban, hogy a feltételezés helytálló.

Úgy gondolom, hogy ez az elképzelés két esetben működhetne. Egyrészt (1) akkor, ha lenne egy előzetes elvünk, amely segítségével megfelelően szelektálhatunk a képzetek hasonlóságai között, és így fogalmakat alkothatunk, majd pedig a természet célszerűségének érzete visszaigazolná, hogy helyes volt az eljárásunk. Ha viszont (2) nincs ilyen előzetes elvünk, akkor találmra is elkezdhetünk fogalmakat alkotni, majd pedig az említett érzetet a megfelelő fogalmak utólagos kiválasztásának szempontjaként alkalmazhatjuk. Egyikről sincs szó azonban Kantnál, ő ugyanis magát a feltételezett célszerűséget tekinti egy olyan elvnek, amely alapján megindulhat a fogalomalkotás. „Mert ha ezt nem előfeltételezhetnénk, s nem tennénk meg ezt az elvet az empirikus megjelenítések kezelésének alapjául, akkor minden reflektálás pusztán találmra és vaktában történnék, és nem volna semmi alapunk abban bízni, hogy összhangban van a természettel” (ÍK 30). Végső soron tehát egy fikcióra kell alapoznunk nemcsak azt, hogy fogalmaink objektív érvénnyel bírnak, de azt is, hogy a fogalomalkotás egyáltalán lehetséges. Előre el kell ugyanis képzelniünk egy célszerűen teljesen elrendezett világot, és erről kell aztán úgymond „lemásolni” fogalmainkat. Ezál-

³² Ahogy Papp érzékletesen fogalmaz: „Ez hát [Az *ítélőerő kritikája*] nívója: hogy a természet célszerűsége szépségként ad hírt magáról az ítéelőerő örömteli reflexiójában” (Papp 2010. 224). Komorjai László felhívja a figyelmet az elképzelés körkörösségére: az empirikus tapasztalat rendszerezésének alapját kerestük, s egy empirikus érzethez jutottunk vissza (Komorjai 2017. 193). Ő azonban affirmálja ezt a körkörösséget, és (tágabb gondolatmenetének ezen a pontján) a tapasztalatfolyam eredendő alaptalanságának bizonyítékát látja benne (Komorjai 2017. 194–195).

tal viszont teljességgel kiüresedik az az alapállás, hogy az empirikus fogalmakat csak a tapasztalat alapján hozhatjuk létre. Úgy tűnik, ennél még az is biztosabb megalapozást jelent, ha visszatérünk a *megszokás* empirista kritériumához.

III. KONKLÚZIÓ

Tanulmányom első részében Merleau-Ponty intellektualizmuskritikáját mutattam be. Ennek központi gondolata abban állt, hogy az intellektualista reflexió nem képes önmagára, mint a világban lezajló folyamatra reflektálni, ezért a szerző a reflexió radikalizálását, a hiperreflexió bevezetését javasolja, amely képes az önmagára való reflexióra, miközben az érzékiséget nem tekinti levezetettnek. A második részben azt vizsgáltam, hogy Kant filozófiájára mennyiben érvényes Merleau-Ponty kritikája, és ennek érdekében az empirikus fogalmak problémáján keresztül igyekeztem rámutatni, hogy Kant elméleti filozófiája nem merülhet ki egyszerű intellektualizmusban, hanem redukálhatatlanul előfeltételez egyfajta empirizmust. Mit jelent ez utóbbi konklúzió a két szerző viszonyára nézve?

A Kant által feltárt transzcendentális szféra nem képes egymagában létrehozni a tapasztalat teljességét, ennyiben tehát igaza van Merleau-Pontynak: a kanti transzcendentális kutatás a konkrét, eleven tapasztalattól indul. Innen eljut ugyan az általános formai és fogalmi feltételekhez,³³ az empirikus fogalmak vizsgálata alapján azonban azt kell állítanunk, hogy *visszafelé már nem vezet út*. Tengelyi László rávilágít, hogy Kant tudományos nyelvezetéhez egyfajta *mitikus* beszédmód is társul: arról a keletkezéstörténetről van szó, amely során a szubjektum „egykor” formába öntötte a tapasztalatot (Tengelyi 1988. 97–98). Úgy vélem, pontosan ezt a mitikus eljárást leplezi le az empirikus fogalmak problémája. Ez ugyanis arra világít rá, hogy kizárólag intellektuális teljesítmények alkalmazása által nem juthatunk el a szemléletben adott sokféleségtől ahhoz a szinte határtalan gazdagságot, ám mégis felbonthatatlan belső kohéziót mutató tapasztalathoz, amellyel ténylegesen rendelkezünk. Mégis rendelkezünk ezzel a tapasztalattal, ami épp ezért nem lehet kizárólag termék, hanem valamiként jelen kellett lennie mindenfajta formaadás megindulása előtt. Az empirikus fogalmak mellett tanúskodnak tehát, hogy Merleau-Pontynak igaza van, Kant valóban előfeltételezi azt a tapasztalatot, amelyhez azután el akar jutni.

Van itt tehát egy eldöntetlenség, intellektualizmus és empirizmus egyfajta keveredése. Valóban olyan, mintha két tapasztalatról volna szó: az egyik az a termék, amit az intellektuális tevékenységek létrehoznak, a másik viszont az egész

³³ Ha pedig ezen a ponton mindezen feltételektől elvonatkoztatnánk, akkor valóban egy nyers, kaotikus sokféleség marad csupán, hiszen, emlékezzünk vissza, az általános transzcendentális megformáltság nélkül az empirikus sem lehetséges.

transzcendentális kutatás empirikus kiindulópontja, ahol együtt van forma és tartalom, általános és különös, szükségszerű és esetleges – és amelyet semmiféle értelmi tevékenység nem képes maradéktalanul újraalkotni.

Kant tehát világosan látta, hogy az intellektualista reflexió képtelen reflektálni érzéki kötöttségünkre. Ezért vagy (1) teljesen felszámoljuk az érzékiséget, vagy pedig (2) vissza kell térnünk annak dogmatikus elgondolásához, ezzel korlátozva a reflexió érvényét.³⁴ (1) Az első irányba indultak el a német idealizmus képviselői, akik az érzékiséget levezetettnek tekintették. Így azonban nem annyira a reflexió radikalizálását végezték el, hanem sokkal inkább feladták azt, hiszen számukra így már nem a tapasztalat szolgált kiindulópontként, hanem spekulatív elvek. (2) A második megoldás intellektualizmus és empirizmus vegyítése, ahogy láttuk, ez Kant megoldása. Lehetséges azonban egy harmadik megoldás is, ez volna Merleau-Ponty elképzelése. Ha nem akarunk az idealizmus felé elmozdulni, viszont meg akarjuk haladni a dogmatizmus minden formáját, vagyis az empirizmust is, akkor egy olyan formáló aktivitást is fel kell tételeznünk, amely nem tekinthető intellektuális teljesítménynek. Elképzelhető-e egy nem-intellektuális transzcendentális megalapozás? Merleau-Ponty válasza igenlő: nem más ez, mint testi működésünk. Ahogy láttuk, a radikális reflexiónak önmagára, saját világban való lezajlására is reflektálnia kell, s így pontosan a tapasztalat genezisének erre a testi alapjára bukkanhat rá. A test ugyanis részt vesz a világ megformálásában, ám maga is része annak, így ezáltal önmagának és saját formaadó tevékenységének megformálásában is közreműködik. Amikor tehát a testi tapasztalatra reflektálunk, akkor már nem előre adott formákat találunk, hanem ezek keletkezésének lehetünk tanúi. A hiperreflexió által úgy írjuk le a tapasztalatot megvalósító formákat, mint amelyek ugyan egy transzcendentális aktivitás termékei, ám amely aktivitás egyben maga is bele van vetve a világba, átjárva annak befolyása által. Egy olyan szubjektivitás tevékenysége ez, amely nem tiszta szellem, hanem az érzéki világba beleszótt szubjektivitás, vagyis test.

IRODALOM

- Anderson, R. Lanier 2015. *The Poverty of Conceptual Truth: Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724575.001.0001>
- Cassirer, Ernst 1923. *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Ford. Marie Collins Swabey – William Curtis Swabey. Chicago–London, The Open Court Publishing Company.
- Cassirer, Ernst 2001. *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris – GondCura Alapítvány.

³⁴ Dogmatizmuson alatt itt most csak a szubjektum passzivitását értem az érzéki tulajdonságokkal szemben, ami így a szkepticizmust is magában foglalja.

- Husserl, Edmund 1974. Kant and the Idea of Transcendental Philosophy. Trans. Ted E. Kein, Jr. – William E. Pohl. In *The Southwestern Journal of Philosophy*. 5/3. 9–56. <https://doi.org/10.5840/swjphil19745335>
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia: Bevezetés a fenomenológiai filozófiába*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- John Éva 2002. Az empirikus törvény fogalma a kanti rendszerben 1781 és 1787 között. In Czeglédi András et al. *Ész, természet, történelem: Filozófiai tanulmányok*. Budapest, Áron. 149–191.
- Kant, Immanuel 1923. *Logik. Physische Geographie. Pädagogik. (Gesammelte Schriften, Band IX)*. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel 1936. *Opus postumum I. (Gesammelte Schriften, Band XXI)*. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva – Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Kant, Immanuel 2018. *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei*. Ford. Blandl Borbála. Budapest, Áron.
- Kant, Immanuel 2018. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Komorjai László 2017. *Idő és folytonosság: A tapasztalatfolyam fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice 1967. *La structure du comportement*. Paris, Presses universitaires de France.
- Merleau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Merleau-Ponty, Maurice 2021. *La nature. Cours du Collège de France*. Paris, Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice 2005. A nyelv fenomenológiájáról. In Merleau-Ponty: *A filozófia discréte*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, Európa. 81–109.
- Papp Zoltán 2010. *Elidőzni a szépnél: Kant esztétikájáról*. Budapest, Atlantisz.
- Pippin, Robert B. 1982. *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven – London, Yale University Press.
- Tengelyi László 1988. *Kant*. Ford. Tengelyi László – Vidrányi Katalin. Budapest, Kossuth.
- Tengelyi László 2017. *Östények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz.
- Ullmann Tamás 2009. Husserl és Kant. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Husserl és a Logikai vizsgálódások: Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest, L'Harmattan. 178–199.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma: Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.