

Kant gyakorlati platonizmusa

Ha lehet is más nézőpontokból beszélni Kant platonizmusáról, a jelen írásban mindenesetre onnan közelítem meg e témát, hogy szerinte mi Platón tanításának a jelentése, illetve a jelentősége az ő számára, mi az, amit magáévá tesz belőle. Kant Platón-értelmezésének rekonstrukciója csak annyiban célom, amennyiben – általa kinyilvánítottan – érdemi inspirációs forrás volt számára az ókori filozófus. E hatástörténeti összefüggés mindazonáltal direkt utalások révén nem igazolható olyan mértékben, ahogyan pedig a két gondolkodó párhuzamba állítható intenciói megérdemelnék. Ezért elsősorban az utóbbiak hangsúlyozására törekszem, pontosabban a platóni ideák és a szókratészi módszer kapcsolatának felmutatására mindkettejük filozófiájában. Így két értelemben is „gyakorlatinak” mutatkozik majd Kant platonizmusa.

Egy Kant által kifejezetten a mintául szolgáló Platónnak szentelt fejezetből indulok ki az I. részben. Az idea fogalmának egyes gyakorlati területekre alkalmazása az, amit követni szándékozok, ilyen az erény, az állam, de közvetve a természet célszerűségének az isteni értelemben rejlő ideája is. Kant evidensnek tekinti az ideák olyan jellemzőit, melyeknek éppen az ellenkezőjét tartja a platonizmus – önmagát határozottan annak nevező – ma is befolyásos irányzata, a logikai vagy matematikai platonizmus. Két tulajdonságról van szó: az ideák képzetek (így aligha „elmefüggetlenek”), és okok, oksági hatással bírnak. A II. részben megpróbálok utánajárni annak, vajon mennyiben igazolhatók e kanti megítélések a platóni szövegekben. A Kant értelmezését véleményem szerint megerősítő Platón-idézetek arra is rámutatnak majd, hogy az általa kitüntetett gyakorlati jelleg magában a szókratészi dialektikus módszerben is jelen van. A III. rész témája ennek mintegy fordítottja: a platóni eszmék – a közvetlenül morális tárgyakon túl – a kanti rendszer alapelemeiben is hatnak a teleológiától az architektonikán át a konstitutív tudatig és a kopernikuszi fordulatig. Végül a IV. részben megpróbálok a két filozófus e rokonságát a dualizmusnak egy nem metafizikai vagy elmefilozófiai, hanem a korábbiakkal összhangban gyakorlati fogalmával megragadni.

I. KANT KINYILVÁNÍTOTT PLATONIZMUSA

Kant Platónról való utalásai közül kifejezetten pozitív és egyben kiemelkedő jelentőségű az, amely *A tiszta ész kritikája* transzcendentális dialektika részének elején található *Az ideákról általában* című szakaszban. Nem éppen ezt látszik alátámasztani az innen szállóigévé vált részlet, amely elsőre talán félreérthető, összefüggéséből kiemelve pedig bizonyára érthetetlen.

Nem bocsátkozom itt irodalmi vizsgálódásokba, hogy tisztázzam, milyen értelmet tulajdonított e nagy filozófus az idea kifejezésnek. Csupán annyit jegyzek meg, hogy sem a köznapi beszédben, sem az írásokban nem ritka dolog, hogy összevetve a gondolatokat, melyeket egy szerző a tárgyáról előad, jobban megértjük a vizsgált szerzőt, mint amennyire ő értette önmagát, mivel fogalmát nem eléggé pontosan határozta meg, és ezért olykor szándékával ellentétes módon beszélt vagy akár gondolkodott. (Kant 2004a. 312, B 370.)

Ha meggondoljuk, e szavak szerint a „jobban” a szerző fogalom-meghatározására vonatkozik, megértésünk viszont a (talán nem mindig szerencsés módon kifejezett) *szándékát* célozza, jelen esetben Kant részéről Platón elgondolását az *idea* mibenlétéről és fontosságáról. Annyira, hogy ezt a szakaszt arra szánja, hogy Platón ideafogalmának általa helyesnek tartott értelmét mintaként tekintve rajzolja meg a filozófia (leendő) tudományának nagy vonalait. Első lépésben ezt tekintjük át, mielőtt a következő részben valóban összevetjük (ezzel is) a gondolatokat, melyeket az illető „szerző a tárgyáról előad”.

„Platón kiváltképp abban lelte föl ideáit, ami gyakorlati, azaz ami a szabadságon nyugszik, a szabadság pedig az ész sajátlagos termékeiként létrejövő ismereteknek rendelődik alá” (uo., B 371). Elsősorban az *erény* és az *állam* tökéletes állapotának az ember „saját fejében” lévő belső *mintaképe*re gondol Kant ilyen termékeként. Ezeket nem a tapasztalatból merítjük, hanem éppen hozzájuk kell mérnünk a tapasztalatot, miközben megvalósításuk során nem szükséges ismernünk az „ősképtől” elválasztó távolságot, mert e téren „szabadságunkban áll minden kijelölt határon túllépni”. Az erényre nézve: „a méltó vagy méltatlan erkölcsi tulajdonságokról csak ezen idea segítségével lehet ítéletet alkotni, s így csakis ennek alapján közeledünk az erkölcsi tökélyhez”. Az állam alkotmányának ideáját pedig, melynek mindenki számára a lehető legnagyobb szabadságot úgy kell biztosítani, hogy az összeférhessen mindenki más szabadságával, nemcsak első felvázolásakor kell szem előtt tartani, de bármely törvény megalkotásakor is (uo. 313–314, B 372–374). Itt az ideák által „az emberi ész valódi kauzalitást mutat fel”, s ennek felfedezésével „Platón egészen különleges szolgálatot tett” (uo. 315, B 375).

Kant továbbá az erkölcsiség mellett a természet vonatkozásában is jogosultnak találja az ideákból való eredet feltételezését. A növények és az állatok, maga

a rendezett világegyetem, „mindez tisztán mutatja, hogy csupán ideák alapján lehetséges”. Meglehet, azt már Platón „kifejezőmódjának túlzásai” közé sorolja, hogy az egyes fajok ideái hiánytalanul meghatározottak a legtökéletesebb lény értelmében, és mint ilyenekben rejlik bennük „a dolgok első oka”. De „szellemének szárnyalás[át], mellyel fölemelkedik az anyagi világ leképező szemlélésétől a világ célokra – azaz ideákra – nyugvó, architektonikus összefüggéseiig”, figyelemre és követésre méltónak ítéli (uo. 314–315, B 374–375).

Az így felfogott platóni ideában Kant a filozófia rendszerének fő céljait jelöli meg. A filozófia „igazi méltósága” mindezek alapján az erkölcs, a törvényhozás és a vallás, valamint a teleológia és a teológia elvei vizsgálatának véghezvitelében áll.¹ E „felséges erkölcsi építményhez” azonban előzőleg szükséges „elegyengetni és megszilárdítani a talajt”, azaz pontosan megismerni a tiszta ész transzcendentális használatát, elveit és ideáit (uo. 315, B 375–376). Ennek megfelelően a transzcendentális ideák bevezetésével folytatódik a mű, amelyek a viszonykategóriáknak (szubsztancia, okság, kölcsönviszony) a feltétlenül kitért fogalmi: a halhatatlan lélek, a szabad akarat, Isten (uo. 317–318, B 378–379; 325–328, B 390–395). Ami pedig a „talaj elegyengetését” illeti, ismeretes a transzcendentális dialektika vizsgálatának negatív eredménye mindhárom észfogalom tárgyának megismerhetősége tekintetében.² A platóni örökséget viszont akkor tudjuk értékelni Kantnál, ha a szilárdan megvont határokon belül emelt „erkölcsi építményre” tekintünk, amit majd a III. részben pontosan ebből a nézőpontból meg is teszünk.³

¹ Az idea szó már az 1770-es *Székfoglaló értekezés*ben megkapja ezt a kiemelkedő jelentőséget, ugyancsak Platónra utalva. A metafizika pozitív tanként (mert negatívként módszertanikritikái már itt is) a mintaképként tekintett *perfectio noumenon* meghatározását célozza, amely elméleti értelemben Isten, gyakorlati értelemben az erkölcsi tökéletesség. „A legnagyobb mérvű tökéletességet mostanság eszménynek [*ideale*] nevezik – Platónnál ez az eszme [*idea*] nevet viseli (így például magának az államnak az eszméje)” (Kant 2003. 535, AA II. 396).

² Idézzük fel azért innen, hogy az Antinómia-fejezetben platonizmusnak nevezi Kant a tézisek mellett szóló gyakorlati és spekulatív *érdeket*, mely „négy tétel az erkölcs és a vallás megannyi alapköve” (uo. 400, B 499; 397, B 494). A Dialektika istenbizonyításokat bíráló fejezete (*A tiszta ész ideálja*) pedig szintén egy *Az ideákról általában* című szakasszal kezdődik, mielőtt a transzcendentális változat kritikájára térne. Az ideál valamely idea által meghatározható egyedi dolog, és Kant szerint ilyen volt Platónnál az isteni értelem ideája, „minden lehetséges lények legtökéletesebbike és a jelenségvilágban foglalt másolatok ősalapja”. Ha az ennek megfelelő teremttörő nem is, „gyakorlati erő, mégis van bennük”. Az erény és a bölcsesség ideák, de maga a bölcs: ideál; „olyan ember tehát, aki csak gondolatban létezik, azonban tökéletes összhangban van a bölcsesség ideájával [...] *őskép* gyanánt szolgál a másolat maradéktalan meghatározásához, és cselekvéseinknek nincs más zsínórmértéke, mint e bennünk rejtőző, isteni ember viselkedése, mellyel a tulajdon viselkedésünket összevetvén megítéljük és jobbá tesszük magunkat, jóllehet azon *ősképet* soha nem érhetjük el” (uo. 464–465, B 596–597).

³ Nem hallgathatunk persze arról sem, hogy Platónról illetően mindamellet általában több a bíráló megjegyzés Kant részéről. Talán a legismertebb az ilyenek közül a Bevezetésben található „az ideák szárnyán” az érzéki világon túl, „a tiszta értelem üres terébe” merészkedő Platónról (uo. 57, B 9). De a misztikus jelző a művet záró rövid történeti szakaszban is kijár Platónnak észbeli ismereteink tárgyára és eredetére vonatkozó nézeteiért egyaránt

Szorosan a témához tartoznak még Kantnak Szókratészra tett hivatkozásai is. Ezek közt három-négy jellegzetes motívumot lehet jól elkülöníteni. Az *erény* és általában a gyakorlati szféra elsőbbsége legalább olyan hangsúlyos, mint a Platón-utalásoknál.⁴ Az idea fogalma és a visszaemlékezés-tan helyett világos *módszert* tulajdonít Szókratésznek, melynek segítségével tudatára ébredhetünk a *bennünk rejlő* erkölcsiségnek.⁵ Ennek eszköze az a *vizsgálódó-cáfoló* szkeptikus módszer, amelynek a kritikai filozófia is örököse.⁶ Azért is érdemes mindezt szem előtt tartanunk, mert az alábbi Platón-hivatkozásokban Szókratész, értelmezésükben pedig ezek a fogalmak játsszák majd a főszerepet.

A Platónnak tulajdonított és követésre érdemesnek talált eszméknek két jellemzőjéről úgy tűnhet, Kant a maga elgondolásaihoz igazította őket. Egyrészt a „belső” (és a „saját fejében”) a transzcendentális idealizmus fogalmi keretében értendő. A vizsgált szakaszt a *képzetek* fajtáinak felosztása, „rangsora” zárja, melynek tetején találjuk az ideát, azaz a tiszta ész fogalmát (uo. 316, B 376–377). Másrészt az ideák *kauzális* hatását is szó szerint kell venni: az erkölcs terén „az ideák hatóokokká (a cselekedeteknek és azok tárgyainak okává) lesznek” (uo. 314, B 374). Csak a *megismerhetőség* tekintetében kell az okokat is (nemcsak az okozatokat) a tapasztalati világ jelenségeire korlátoznunk. Ellenben a gyakorlati idea „kauzalitást ad a tiszta észnek, hogy a valóságban hozza létre azt, ami fogalmaiban rejlik” (uo. 322 – módosítva, B 385). Az ideák kauzalitása a morális törvényből fakad, amely a kanti etikának lesz kimondott tárgya, és az ember (vagy más eszes lény) közvetítésével értendő. E két jellemzőnek azért is szentelek különös figyelmet a továbbiakban, mert homlokegyenest ellentmondanak az önmagát „platonizmusnak” nevező, ma is nagy hatású értelmezésnek a matematikafilozófiában és az analitikus filozófiának köszönhetően újraéledt metafizikában. Absztrakt tárgyak feltevésére építenek, amelyek amellet, vagy épp amiatt, hogy nem tér- és időbeli létezők, nem is mentálisak, és kauzális hatásuk sincs (Balaguer 2016, Linnebo 2018). Nyilvánvaló, hogy Platón ideafogalmából ered ez az elképzelés, és ha nem is kívánnak már ahhoz kapcsolódni, a címke mégis visszahat e névre.

(uo. 662, B 881–882). Számos további kanti szöveghely is ekként, vagy legalábbis az intellektuális szemléletet elfogadó rajongóként említi őt (pl. Kant 2003. 557, AA II. 413; uo. 677, AA X. 131; Kant 2004b. 168, AA V. 141). Még kiemelt szakaszunkban sem marad el a megjegyzés, hogy az ideák „misztikus levezetése” (vagyis Platón visszaemlékezés-elmélete), valamint a spekulatív ismeretekre és a matematikára való kiterjesztése terén nem tudja követni (Kant 2004a. 312 j.; B 371 j.). Ez utóbbinak bírálatával is gyakran találkozunk Kantnál, de sokszor dicséri is Platont, amiért észrevette a matematikában alkalmazott gondolkodás kiemelkedő értékét (Kant 2004b. 113, Kant 1997a. 296, AA V. 93, 363, Kant 1992. 161–162, AA VIII. 391).

⁴ Kant 2003. 505, AA II. 369; AA IX. 29; AA XXIV. 36, 802.

⁵ Kant 1991. 32, AA IV. 404; uo. 489, 527, 601, AA VI. 376, 411, 479; AA IX. 144–145, AA XXIV. 132, 292, 780, 843–844.

⁶ Kant 2003. 534, AA II. 395 (a metafizika negatív, kritikai feladata *elencticus* a szókratészi *elenkhosz* nyomán; e fogalomhoz lásd Bene 2007. 69–72, Bárány 2007. 126–134); Kant 2004a. 41, B XXXI; AA XXIV. 72, 207, 212.

Sajnálatos, hogy Kant nem bocsátkozott „irodalmi vizsgálódásokba” az ügyben sem itt, sem máshol.⁷ Meglehet, Kantnak nem is igen volt módja ilyesmire, mivel nem olvasott Platón-szövegeket.⁸ A következőkben ezért megpróbálom helyette megtenni, legalább nagy vonalakban, arra keresve a választ, hogy mennyiben Platóné az ő „platonizmusa”.⁹

II. PLATÓN GYAKORLATA

A Kant által gyakorlatinak mondott, kitüntetett tárgyak kétségkívül a legfőbb platóni témák. Az erény mibenléte körül forognak a korai szókratészi dialógusok, az államról pedig a legnagyobb szabású könyve szól. A teleológiához mindenekelőtt a *Timaios* kozmogóniáját kapcsolhatjuk. Ez nem igényelné a Platón-szövegek közelebbi vizsgálatát, ahogy az sem, hogy Kant joggal kapcsolta össze mindezeket az idea fogalmával. A platóni ideafogalom kanti értelmezését megítélendő inkább a jelzett két kérdésre keresek választ bennük. Vajon mennyiben mondhatjuk, hogy az idea Platónnál is az ember „saját fejében” lévő belső mintakép, azaz képzet a későbbi szóhasználatban, valamint azt, hogy oksági hatással bír?

⁷ Egy némileg kivételt képező helyen, a filozófiában meghonosodott „előkelő hangnemből” szóló írásában az akkoriban németre fordított „másik Platónt, a levélíró” igencsak lekezelő hangnemben idézi, mint akit „nem szívesen kevern[e] össze” még azzal a Platónnal sem, aki legalább „nem saját hibájából” vált „mindenféle ábrándozás szülőatyjává” (Kant 1992. 164–165, AA VIII. 398). Magam sem szeretném összekevernem az efféléket Kant igazán „rendszer szintű” megnyilatkozásaival, amelyek egyébként innen sem hiányoznak.

⁸ Egyik anonim bírálómnak sok megjegyzéséért vagyok hálás. Egyebek mellett fölhívja a figyelmet, hogy lényegében ma is helytállóan tartják Gerhard Mollowitz álláspontját, miszerint Kant kizárólag Johann Jakob Brucker filozófiatörténeti munkájából ismerte Platónt, akit éppen a *Kritika* itt vizsgált szakaszában meg is említ (mellesleg csakis itt, és pedig rosszul: Kant 2004a. 313, B 372). Mindazonáltal valószínűsíthetjük, hogy Kant legalábbis hozzáférhetett Platón-dialógusok latin kiadásaihoz már korábban is. Továbbá, ha haszonnal forgatta is Brucker művét, akár erősen hatott rá annak Szókratész-tisztelete, illetve Platón-kritikája, előbbi módszerének, valamint az ideafogalomnak a nagyra értékelését aligha vehette a szerzőtől (Fistioc 2002. 8–11, 16 skk.). Ezért ha nem további forrásra, akkor valami különleges összhangra utal már az, ahogyan maga Mollowitz összegez, miután idézetek sokaságával támasztja alá Kant Platón-felfogásának Brucker könyvétől való „függését”. A Kant számára ilyen módon közvetített platóni filozófiának döntő hatása volt a kritikai filozófiára, mégpedig pontosan az (isteni értelem által szemlélt, de Brucker részéről nem jó szemmel nézett) *idea* analógiái, egyrészt az érzéki világot meghatározó tiszta szemléleti formák, másrészt a gyakorlati szférát és a morálteleológiát meghatározó ideál fogalma révén (Mollowitz 1935. 20 skk., 39–50).

⁹ Talán másban is felmerül az említett kritikusom által megfogalmazott elvárás, miszerint „a kanti filozófia platonikus vonásait elsősorban a leibnizi és a wolffianus gondolkodás hagyományelemeinek konstellációjában” kellene megragadni, és a morál terén „sem tanácsos túl szorosra húzni a kapcsolatot Platónnal”, mivel azt is átszövi a Kant-kortárs „eklektikus-neowolffianus dialógus”. E tekintetben mindenképpen csalódást kell okoznom: koroktól független gondolatokat és korokon átvélő egybeeséseket szeretnék megragadni egészen másféle dialógusok segítségével.

Kezdjük az utóbbival. Az ideák ok mivolta egyáltalán nem rendkívüli, akár alapvetőnek is mondható éppen a bevezetésük szempontjából a platóni dialógusokban, ideértve azokat a helyeket is, amikor okhatározó vagy egy ige utal erre. Szókratész rendszeresen fogalmaz úgy, hogy egy bizonyos idea „teszi” a dolgokat valamilyenné, „miatta” olyanok, amilyenek, „általa” nevezzük meg őket (Sedley 2007. 54). Ezek általában kulcselemei valamely fogalmi meghatározásnak, illetve egy ilyen kísérletének. A tág értelemben vett kauzalitás kritériuma lehet annak is, hogy egy ideát létezőnek ítéljük. Jó példa a *Nagyobbik Hippiasz* egy előszeretettel idézett szöveghelye: „ugyebár az igazságosság teszi igazságossá az igazságos embereket? [...] És ugye a bölcsesség teszi bölccsé a bölcseket, és a jó teszi jóvá mindazt, ami jó? [...] Akkor bizonyára ezek is létezők, mert ha nem léteznének, semmiképp sem lenne ilyen hatásuk. [...] nem a szép teszi széppé mindazt, ami szép? [...] Akkor bizonyára ez is létező valami.” (*Nagyobbik Hippiasz* 278c–d.)

Az ideák ok voltán alapulnak a *Phaidón* döntőnek szánt érvelései is, amikor Szókratész a „legbiztosabbnak” tűnő premisszaként ragaszkodik ahhoz, hogy „a szép dolgok a szépségtől lesznek szépek” (*Phaidón* 100e). Itt látszólag további magyarázatot is ad a „részesedés” fogalmával, e szóhoz viszont már egyáltalán nem ragaszkodik. Rögtön a bevezetése után is két másikkal igyekszik megvilágítani: ami szép, azáltal szép, hogy „a szépségből részesedik”, „ahhoz az egyszerű és józan és talán együgyű magyarázathoz tartom magam, hogy a dolgot nem más teszi széppé, mint magának a szépnek a jelenléte, vagy közössége a dologgal, függetlenül attól, hogy ez hogyan történik” (100c–d). Kicsivel később megjelenik az a fogalmazásmód is, hogy az ideák „benne vannak a dolgokban, és éppen amiatt, hogy bennük vannak, viselik a nevüket a róluk elnevezett dolgok” (103b–c). E „bennünk lévő” ideákkal kapcsolatban is óvakodnék a létezőknek egy további (immár harmadik) osztályát felvenni és számukra külön terminust bevezetni, inkább maradnék annál, hogy ezek nem mások, mint „a formák úgy, ahogy bennük (a látható világ személyeiben és dolgaiban) megjelennek” (Platón 2020. 103, 181. j.; Máté 2020. 157–158). Platón is így lehet vele, csak úgy sorjáznak itt e bennü(n)k-lét leírásának különféle módjai. A dolgok vagy személyek „rendelkeznek” a megnevezésükre is szolgáló tulajdonságokkal, például kicsinységük és nagyságuk van, s adott esetben ezek egyikét vagy másikat „nyújtják”, „kínálják fel”, lehetővé téve a nagyságbeli összehasonlítást. „Miközben én szépen megvárom és befogadom a kicsinységet, de közben ugyanaz maradok, aki voltam, és ugyanazon emberként vagyok kicsi” (102c–e, 103b).¹⁰

¹⁰ A *Kharmidész*ben – egy, a jelen rész másik témája szempontjából sem érdektelen fel-szólításban – is előfordul a kifejezés: „még jobban figyeld meg a dolgot, tekints magadba, és fontold meg, milyenné tesz téged a benned lévő bölcs józanság, és milyen az önmagában, hogy ilyenné tehet téged” (160d–e). Két „szféra” (bennem-lét, önmagában-lét) helyett itt is gondolhatunk egyetlen *okszági* viszonyra két modalitással: tesz, tehet.

Felbukkan ugyanakkor a *Phaidón*ban a visszaemlékezés-érv kapcsán egy másik irányú viszony, amely a dolgok felől közelít az ideákhoz. A láthatóan, érzékelhetően egyenlő dolgok „szeretnének olyanok lenni, mint az egyenlőség”, mindegyikük „törekszik arra, hogy olyan legyen”, „próbálnának felérni ahhoz, ami maga az egyenlőség, de elmaradnak tőle”, mert tökéletlenebbek, sohasem lehetnek hiánytalanul olyanok (74d–75b). A két egymásnak ellentmondani látó megközelítés összhangját megvilágítják Máté András szavai: „Az ideák anynyiban *miért*jei a látható világ dolgainak, amennyiben normát jelentenek számukra. Egy bizonyos idea úgy viszonyul a látható dologhoz, amely részesedik belőle, mint a konkrét erkölcsi norma, amit a helyes cselekedet követ, magához a cselekedethez. A világ dolgai tehát az ideákhoz, mint normákhoz igazodnak” (Máté 2020. 153). Platón egész filozófiájának alapvetése, hogy a dolgok miértjét kutató kérdésre, hogy miért olyanok, amilyenek, „a válasz a hozzájuk képest jóban, azaz az ideákban keresendő” (uo. 154).

Ennek az emberi cselekvéssel vont analógiának az alapja éppen az a speciális oksági hatás, amelyről Kant az említett szakaszban beszél: az idea mint *mintakép*, amely egy eszes lény értelmének és akaratának közvetítésével hat, aki felismeri a mintát és aszerint cselekszik. Előbbire szép példa az *Euthüphrón*ból: „erre az ideára taníts meg [amely által jámborak a jámborak], hogy mi is az, hogy reá tekintve s mintául véve, ha megfelel neki az, amit te csinálsz vagy másvalaki, jámbornak nevezhessem, ha pedig nem felel meg, istentelennek” (*Euthüphrón* 6e). Nyilván joggal kapcsolja a mintakép fogalmát Kant a platóni ideális államhoz, az *Állam*nak valóban az alapeszméjét fejezi ki (Bene 2007. 88–90). A dialógus résztvevői az állam számára adandó „minta végett keres[i]k magát az igazságosságot és a tökéletesen igazságos embert”. Vezetésére ennek megfelelően olyasvalaki lesz alkalmas, aki általában is az ideákra irányítja a gondolkodását, „szemét az elrendezett és örökké változatlan dolgokra függeszti [...] Ezek mintáját igyekszik követni, és lehetőleg hozzájuk hasonul” (*Állam* 472c, 500b–c). Az ilyenek, vagyis az állam vezetésére kiválasztott filozófusok képzésének végső célja pedig a Jó ideájának megismerése – nem önmagáért, hanem azért, „hogy megpillantva magát a Jót, életük hátralévő részében ezt alkalmazzák mintaként az állam, a polgárok és önmaguk helyes irányításában” (540a).

Éppígy alátámaszthatjuk Kantnak a platóni teleológiáról mondott szavait. Már a *Phaidón* Szókratészének az oksággal szemben támasztott azon legmagasabb követelménye alapján is, miszerint ha a „mindent elrendező értelem” az oka mindennek, akkor „bizonyára mindent úgy rendez el és helyez el, hogy az a lehető legjobb legyen” (*Phaidón* 97c). Ennek az isteni értelemnek a metaforájaként tekinthetjük a *Timaiosz* démiurgoszat (Lennox 2007. 138–139, 144 skk.; Bene 2007. 82–83). A mindenség jóságos alkotója tevékenysége során „az örökkévaló mintáképre tekintett”, hogy „minden a lehető leghasonlóbb legyen őhozá” (*Timaiosz* 29a, 29e–30a). A kanti filozófiában is helye van az ilyen, ideáknak tulajdonított, nem jelenségek közötti és időszámok vezérelte kauzalitás-

nak, pontosabban a kritika egyik fő célja ezt a helyet megteremteni – elhárítván az „intelligibilis okság”, a „*causa noumenon*” lehetőségével szembeni ellenvetéseket (Kant 2004a. 444 skk., B 566 skk.; Kant 2004b, 61–62, AA V. 48–50) –, hogy az erkölcsiség tölthesse be azt a „lehető legjobb” érdekében.

Ami a mintakép *belső* voltát illeti, nemcsak Platónnál látszik ellentmondani ennek az ideára gyakran használt fordulata: „maga a szép [*auto to kalon*], maga a jó, maga az erény”. Kant legismertebb kifejezése is az ideák révén elgondolt tárgyakra: „magában való dolog” (*Ding an sich*). Ám látni való, hogy ezek a kifejezések mindenekelőtt a *jelenségvilágtól* hivatottak elhatárolni e dolgokat. A „fejüinktől” is, amennyiben az is ennek a világnak a része, de nem, amennyiben a gondolkodó *elmét* értjük rajta. Amikor Kant először megteszi megkülönböztetését az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világról értekezve, akkor is – az ókor „előkelő vizsgálódására” hivatkozva – *gondolati* tárgyokról (*noumena*) beszél a megjelenők (*phaenomena*) mellett, ahogy azután az egész kritikai rendszer alappillére lesz az elgondolható (akár „magában való”) dolog elkülönítése a megismerhetőtől (Kant 2003. 533, AA II. 395; Kant 2004a. 38, 154–155, 168. j.; B XXVI, 146, 166. j.).

Ez a fogalmi megkülönböztetés felidézi Platónét,¹¹ kivált, ha annak plasztikus megjelenítésére gondolunk a vonalhasonlatban, ahol a látható dolgokkal szemben „ésszel felfoghatókként” vannak az ideák megjelölve (*Állam* 509d–511e). Még arra is csábítást érezhetünk néhol, hogy az ideát az elmében lévőnek gondoljuk a Descartes-féle idea vagy a Kant-féle képzet módjára. Ilyesmibe botlottunk az iménti *Kharmidész*-idézetben: „figyeld meg a dolgot, tekints magadba, és fontold meg”, de lényegesebb, hogy az ideális állam alapításakor is. Nem lehetnek az állam őrei azok, „akiknek a lelkében nincs jelen semmiféle világos minta, és nem képesek rá, hogy [...] mindig erre vonatkoztatva és elméjükkel mindig a lehető leggondosabban ezt szemlélve alkossák meg a szépek, az igazságosnak és a jónak evilági törvényeit” (484d–e). Ellenben aki meglátja ezt a mintát, a „csak gondolatban” létező államét, és „hajlandó önnön lényének bensőjét a látottak szerint megszervezni”, az „saját államában” – függetlenül attól, hogy fog-e az majd a valóságban is létezni – „csakis ennek az államnak az ügyeit intézheti, másét semmi esetre sem” (592a–b).

Megalapozatlan lenne persze valamiféle „mentális szférát” koholni a Platón szövegek nyomán, de szükségtelen is. Kant (avagy a Kant szerinti Platón) szándékához nem ez a döntő: „mindenki tudja, hogy midőn valakit az erény mintaképül állítanak elébe, az igazi, eredeti minta mégiscsak az ő fejében lesz; ezzel veti egybe (és ennek alapján értékeli) az állítólagos mintaképet” (Kant 2004a.

¹¹ Nem ért egyet ezzel a megítéléssel Ulrike Santozki, aki szerint az 1770-es *Disszertáció* utalásában ókoriakon inkább a szkeptikusokat kell érteni. Mert Platónnál a megkülönböztetés az érzéki világ elmarasztalásával jár együtt, míg az értekezés felértékeli azt, a rá vonatkozó tudományt éppen az érzéki formák révén alapozza meg. A platóni ideá(l)nak csak az erkölcsi-ség szempontjából van jelentősége a műben (Santozki 2004. 49 skk., 58 skk.).

313, B 372). A kanti értelemben vett idea (itt az erényé) nemcsak az ember elméjében („fejében”) van képzetként, hanem *tudatosan* „egybevet vele”, „szem előtt tart” (uo. 314, B 373). Utóbbinak a mintaként tekintett ideák megfelelnek Platónnál is.

Erre helyezve a hangsúlyt vegyük figyelembe: a dialektika módszerében, általános leírásában és alkalmazásaiban a dialógusok során egyaránt, alapvető mozzanat, hogy Szókratész (vagy másvalaki) mondhatni folyamatosan reflektál a saját fogalomalkotására, a „szokása szerint” feltételezett ideák *hipotetikus* volta. Feltevésük sohasem végleges kiindulópont, mindig ki van téve a további vizsgáltnak, cáfolatnak, esetleges módosításnak, vagy éppen magasabb feltételt keresnek, amelyből levezethető.¹² „Magukat” az ideákat Szókratész (avagy Platón) nem szemléli, nem visszaemlékezik rájuk, legalábbis mi nem ennek vagyunk tanúi. Sőt, annak sem, hogy végérvényesen feltételeznék őket, hanem annak, hogy a róluk szóló beszélgetéseket, érvmeneteket *vezeti*, és az ideák kiindulópontul szolgáló feltevését is *uralja*.

A fenti „irodalmi vizsgálódások” nemcsak alátámasztják a Platónról adott kanti értékelések pozitív oldalát, de azt is sejtetik, hogy a kifejezetten említett területeken túl is kínáltak (vagy kínálhattak volna) Kantnak mintát „e nagy filozófus” gondolatai. Már e kiemelt részletekből és futólagos megállapításokból is látható, hogy a Kant által felismert és nagyra tartott gyakorlati jelleg nem korlátozódik Platónnál a vizsgálódás (morális) tárgyaira, hanem kiterjed annak *módszerére* is. Az ideák feltételezésének és általában a hipotetikus módszernek mindig célja van, s végső soron persze a lélek jobbá tétele a cél (akár az államalapítás és államvezetés mintájaként is), így az mégiscsak erkölcsi.

III. „A KOPERNIKUSZI FORDULAT ÉS KANT PLATONIZMUSA”

Kelemen János egyik írásának címét tulajdonítottam el, aki a platóni ihletésben találja meg azt a közös pontot, amely Kantot – tényleges hivatkozások híján is – a humanista filozófusokhoz köti egy döntően fontos kérdésben. A *Kritika* általam is kiemelt szakaszára utalva pontosan abban látja e Platón-értelmezés lényegét, hogy bizonyos területeken (erkölcs, törvényhozás, vallás) az *észnek valódi kauzalitása* van, amennyiben az ideák a cselekedeteknek és azok tárgyainak okaivá lesznek. Ezt az alapgondolatot ismeri fel az *a priori* ismereteket adó matematika és általában a tudat konstitutív természetének tétele háttérében, amely szerint a tudat ténylegesen létrehozza a tárgyait (Kelemen 2006. 251–253).

Szeretnék ehhez a belátáshoz nemcsak csatlakozni, de további gondolatokkal megerősíteni és kibővíteni azt, több lépésben jutva el a kopernikuszi fordulat

¹² Lásd *Phaidón* 101d–e, *Állam* 510b, 511b, illetve Szabó 1978. 171 skk.; Platón 2013. 68–69, 103. j.

ilyen értelemben vett platonizmusáig. Azt keresem tehát a kanti filozófia legfontosabb részeiben, ami az ideák nevezett tulajdonságát mutatja (esetleg ki-mondottan hivatkozva is e fogalomra): hogy általa tisztán az ész képes ok lenni.

Első lépésként elég visszautalni a Kant által kiemeltként kezelt, közvetlenül az erkölcsiséghez kapcsolódó területekre. A *moralitás* adja a mintát az egész áttekintéshez, hiszen „ha az ész tiszta észként valóban gyakorlati, akkor tettek révén bizonyítja önmaga és fogalmai realitását”, ahogy áll már *A gyakorlati ész kritikájának* első bekezdésében, és igazolja is majd az analízis „mint eredendően törvényadó” ész (Kant 2004b. 7, 41, AA V. 3, 31). Természetesen egy korlátozott terület az, ahol e „tettek” érvényesülnek, tudniillik az akarat képessége, amely (függetlenül a fizikai képességtől) „meghatározza saját kauzalitását” (uo. 21, AA V. 15). Itt az ész megteremti egy érzékin túli, „*ősképi természet*” formáját, s „ez az eszme, mintegy előrajzolatként, valóban mintájául szolgál akaratmeghatározásainknak”. „Mert a morális törvény az eszme szerint ténylegesen egy olyan természetbe helyez bennünket, ahol az ész, ha a neki megfelelő fizikai képesség társulna hozzá, a legfőbb jót hozná létre” (uo. 55, AA V. 43).¹³

Az *államot* illetően a kanti életmű végén keletkezett művek is változatlan formában állítják elének a „mintaképet”. Az *erkölcsök metafizikája* szerint emberek *a priori* szükségszerű jogi törvények alatti egyesülése „*eszmei állam* [*der Staat in der Idee*], amilyenek a tiszta jogi elvek szerint lennie kell. Ez az eszme szolgál minden közösséggé váló (tehát belső) igazi egyesülés számára zsinórmértékül (norma)” (Kant 1991. 417, AA VI. 313). A *fakultások vitájában* is olvasható, hogy az államnak az az alkotmánya, melyet „platonikus *eszménynek* (*respublica noumenonnak*) nevezhetünk, nem üres agyrém, hanem egyáltalában minden polgári alkotmány örök normája” (Kant 1997b. 429, AA VII. 91).

Vegyük figyelembe azután, hogy a kiindulópontunkként szolgáló fejezetben harmadikként felhozott *teleológia* is morális célzatú. Az ideákra tekintő isteni értelem hozza létre a világegyetem természeti lényeit, márpedig Platónnál jó maga az alkotó, és a lehető legjobb az alkotása. Az *ítélőerő kritikája* szerint is egy morális alapú teológiának és teleológiának kell kiegészítenie a fizikai teleológiát. A világ szerves lényei sajátos formáinak és viszonyainak lehetőség-okaként elgondolt, szándékok szerint ható produktív értelem kauzalitását az *ember mint morális lény* határozza meg. Itt ő az idea tehát, a teremtés végcélja, aki a célok rendjében önmaga eszméjén kívül nem függ további feltételtől, mert egyedül benne lelhető fel a célokkal kapcsolatos feltétlen törvényadás és annak objektuma, a legfőbb jó a világban (Kant 1997a. 377 skk., AA V. 434; Kant 2004a. 634–636, B 842–843).

¹³ Ulrike Santozki szerint Kant „tudatosan elhallgatja”, hogy a Jónak a morális törvényből való levezetésével immár elfordult a platóni modelltől, így próbálván gondolati fejlődését törésmentesnek beállítani (Santozki 2004. 139). Bevallom, én ezt a csínynt rendkívül jól sikerültnek tartom.

Ám e kitüntetett területeken túl is megtalálhatjuk Kantnál a Kelemen által felismert konstitutív platóni gondolkodást, éspedig a kritikai filozófia alapelemeiben. Még mindig az idea fogalmánál maradva, egy sajátos tárgyra és az azt létrehozó „déliurgoszra” külön is alkalmazza Kant. Általában véve a tudományról van szó, melyet egy idea alapján vázol föl a megalkotója, mert csakis így jöhet létre architektonikusan, azaz rendszerként, amelyben „a sokféle ismeret, egyazon ideának alárendelődve, egységet alkot”. A morális-gyakorlati célzat sem kétséges: ismereteinknek azért kell rendszert alkotniuk, „mert csak rendszerbe foglalva támogathatják és mozdíthatják elő az ész lényegi céljait” (Kant 2004a. 647–649, B 860–863).

Mindjárt a legközvetlenebb példán érlelgethetjük ezt a gondolatcsírá, hiszen még ugyanitt, *A tiszta ész kritikája* Architektonika-fejezetében adja meg Kant a filozófia tudománya átfogó rendszerének vázlatát a filozófusnak mint „az emberi ész törvényhozójának” ideálját szem előtt tartva, aki minden tudományunkat „eszközül használja az emberi ész lényegi céljainak előmozdítására” (Kant 2004a. 651–652, B 867).¹⁴ Másfelől már maga a *Kritika* igényt tart rá, hogy tudománynak, azaz rendszernek minősüljön. A transzcendentális analitika például az a priori megismerés elemeit a tiszta értelem ismeretei egészének ideája alapján tárja föl, és ezen belül a kategóriák felfedésének vezérfonalát is egy olyan eszme adja, amelynek alapján azok összefüggenek egymással: az ítézés általában vett képessége, míg a következtetésé majd a transzcendentális dialektika vezérfonala lesz (uo. 115, 118, 127, 317 skk., B 89–90, 94, 106, 378 skk.).¹⁵ Itt tehát magát a kritikai filozófia architektusát látjuk, amint ideákra tekintve gyakorolja a rendszeralkotás – nem közvetlenül, ámde közvetve: morális – gondolati tevékenységét.¹⁶

Továbbmenve, ha jól szemügyre vesszük (mi is) ezeket az eszméket és követésük eredményét, akkor a velejében, tudniillik az *egyáltalában vett gondolkodásban gyakorlati* ember képét pillanthatjuk meg. Már maga a gondolkodás, az ítézés képességének gyakorlása Kant tipikus szóhasználata szerint: *cselekvés (Handlung)*. Az értelem sajátos cselekedete, nevezetesen *szintézis*, a képzetek összekapcsolása. Ez – mint maga is képzet – az egyetlen, amely a szubjektum alkotása, nem pedig a külvilág (avagy akár a túlvilág) tárgyaitól származik (Kant 2004a. 144, B 130). Az eszes lény *aktivitása* egyedül ebben mutatkozik meg (nem valamiféle mozgásban vagy dinamikában).

¹⁴ Miként a szókratészi dialektika – az alapfeltevések felszámolásával a bizonyos kiindulóponthoz visszatérve – „segédekként és munkatársakként” alkalmazza majd a többi mesterséget, „amelyeket megszokásból gyakran tudományoknak nevezünk, de amelyekre más név illenék”, ideértve még a geometriát is (*Állam* 533c–d).

¹⁵ Már a Bevezetés is szól a tiszta ész kritikája mint tudomány ideájáról: Kant 2004a. 68–71, B 24–28.

¹⁶ E két bekezdés tartalmát máshol már kifejtettem a „kanti-platóni” ideafogalom nyomán: Horváth 2012. 58–60.

Ha innen a tudat konstitutív volta felé lépünk tovább, akkor először rögzítsük, hogy a gondolkodás pontosan megállapított szabályait írja elő a logika, amely elvonatkoztat a megismerés minden tárgyától, így benne „az értelemnek kizárólag önmagával és önnön formájával van dolga” (Kant 2004a. 28, B IX). A tárgyak felé azzal nyit a gondolkodó elme, hogy e szabályokat *alkalmazza* a szemlélet képzeire. Amennyiben a tárgyak közti különbségektől elvonatkoztatunk, úgy a tiszta szemlélet képzeire vonatkoznak az ekként kategóriáknak nevezett szabályok, s az őket leíró transzcendentális logikában az értelemnek ugyan már nem kizárólag önmagával, de csakis az *általában vett tárggyal* és annak formájával van dolga. Fogalmi és szemléleti képességeink ilyen összekapcsolása magyarázatot ad az *a priori* megismerés lehetőségére, és ezzel a tapasztalatéra, „mely nem nélkülözheti az értelem közreműködését, s az értelem szabályát már mielőtt a tárgyak adva lennének nekem, vagyis *a priori* módon, feltételeznem kell. Ám e szabály *a priori* fogalmakban nyer kifejezést, és így minden tapasztalati tárgynak szükségszerűen ilyen fogalmakhoz kell igazodnia, s azokkal összhangban kell lennie.” (Uo. 33, B XVII–XVIII.) Ezért a tapasztalati tárgyak *a priori* törvényeit kutató transzcendentálfilozófus a megismerőképességek vizsgálatára szorítkozva valóban követheti abban a matematikust, hogy „ha bizonyossággal akar valamit *a priori* módon tudni, akkor semmit nem szabad a dolognak tulajdonítania, ha az nem következik szükségszerűen abból, amit – fogalma alapján – ő maga helyezett bele” (uo. 29–30, B XII). E tudomány területén tehát teljesülni látjuk, hogy „az ész csak azt látja be, amit maga hoz létre, a saját terve szerint”. Sőt, a matematikát is felülmúlva (amely a szemléletre alkalmazza fogalmait) „diszkurzív módon” *pusztán fogalmak* által jut el tételeihez, fogalomként kezelve a tiszta szemléleti formákat és időfeltételeit, a transzcendentális sémákat is, s így itt „az ész óhatatlanul önnön tanítványa lesz” (uo. 30, 31, 569–572, B XIII, XIV, B 747–750).¹⁷

A kopernikuszi fordulatnak ezek az erős és valóban lényegre törő megfogalmazásai a *Kritika* második kiadásának *Előszavában* mindazonáltal nem szabad, hogy elhomályosítsák a megkülönböztetést elméleti és gyakorlati ész között, hogy a tárgyat *pusztán meghatározzuk* vagy *valósággal létre is hozzuk*, amit Kant nem kevésbé hangsúlyoz ugyanítt (Kant 2004a. 28, B IX–X). Amit a fentiekben láttunk, az, hogy a tárgy *meghatározása* csakis úgy lehetséges, hogy megismerőképességeink (közelebbről a tiszta értelmi fogalmak és a tiszta szemléleti formák) *a forma tekintetében létrehozzák* az objektumot. Mindig járul azonban olyan „anyag” is a tárgytapasztalathoz, amelynek máshonnet kell adva lennie, mindezenre ilyen az érzet.

¹⁷ Hogy „fogalomként kezeljük” a szemlélethez vagy a képzelőerőhöz is tartozó képzeteket, az nem jelenti sem e képességek, sem a szóban forgó kérdések bonyolultságának tagadását. Csak a transzcendentális analitikához szükséges absztrakciót és fogomanalízist, amelyre Kant rendre fölhívja a figyelmet, és amely a szintézis képzetére is vonatkozik (lásd ehhez és az előző két bekezdéshez: Horváth 2014. 14–18, 21–27).

Gyakorlati viszont az, aminek létrejöttét egyedül a szubjektumnak, az ő szabad akaratának tulajdonítjuk, minden elméleti megfontolást, okot vagy körülményt félretéve. Ezért lehetséges egyáltalán erkölcsiség, ekkor ugyanis nem máshonnan, hanem a tiszta gyakorlati észből származik az „adat”: az erkölcsi törvény tudata („a tiszta ész egyetlen faktuma”, Kant 2004b. 41, AA V. 31). Az erkölcsiségnek ezt az elvét tartja szem előtt és alkalmazza megítéléseinek mércejeként valójában a „közönséges” emberi ész is, amikor különbséget tesz jó és rossz között. Jóllehet nem gondolja azt el olyan általános formában, elkülönítetten, mint a morálfilozófus, de az „önnön tanítványaként” működő ész leg-sajátabb – nevezetesen *szókratészi* – példája lehet, „ha – anélkül, hogy bármi újra megtanítanánk – felhívjuk figyelmét önnön elvére, amiként Szókratész is tette” (Kant 1998. 28, AA IV. 404).

A „kopernikusziként” emlegetett, kifejezetten a tapasztalat tárgyaira korlátozódó „gondolkodásmódbeli fordulat” pedig ezt a tanulást szolgálja, amennyiben az *a priori* ismeretek körének meghatározásával egyúttal megvonja megismerésünk határait. Megcáfolja ugyanis ezzel a lehetőséget annak, hogy az elméleti ész akadály a gyakorlati ész tapasztalaton túli, ám „teljességgel szükség-szerű, gyakorlati (erkölcsi) használatának” (Kant 2004a. 37 skk., B XXIV skk.). Az ész nem engedheti elvitatni önmagától a feltétlen *kell* lehetőségét semmiféle *van-nincs* ítéletével. Egyenesen „próbaköve” a kopernikuszi fordulatnak, hogy – „*Szókratész módszerével*” – bizonyítsa tudatlanságunkat e téren (uo. 41, B XXXI).

A *metafizika* első és második része közti kapcsolatként írja itt le Kant ezt az összefüggést (uo. 34, B XVIII–XIX). „Sorsává vált szerelméről” rég megvallotta, hogy immár csak mint „az emberi ész határaitól” szóló tudománytól” reméli kegyeit (Kant 2003. 503–504, AA II. 367–368). E tudomány azért kecsesget sikerrel, mert – mint *A tiszta ész kritikája* első Előszavában írja – „csupán magával az ésszel és a tiszta gondolkodással foglalkozom, amelyet kimerítően ismerhetek anélkül, hogy önmagamon kívül, a távolban kutakodnék, mert önmagamban lelem meg” (Kant 2004a. 20, A XIV). Láttuk, hogy a metafizika „első részeként” az értelem *a priori* megismerőképességeit vizsgáló transzcendentális analitika tartja magát ehhez. Ezért elégedetten összegezhet így Kant a mű végén: „A matematika, a természettudomány s még az ember empirikus tudása is rendkívül értékesek mint az emberiség [...] lényegi céljainak eszközei, ám csak oly módon lehetnek azok, hogy közvetíti őket az ész pusztá fogalmakból merített megismerése, mely [...] nem egyéb metafizikánál” (uo. 659, B 878). Ami pedig a „második részt” illeti, negatív oldalán a transzcendentális dialektika azért nyújthat „tökéletesen világos, szcientifikus önismeretet” – a morált és a vallást a (törvényt nem ismerő) spekulatív észtól megvédendő –, mert a benne fölmerülő kérdések megválaszolására okvetlenül képesek vagyunk, „ugyanis – akárcsak a helyes és a helytelen esetében – a tárgy egyáltalán nem létezik a fogalmon kívül” (uo. 659, 404, B 877, 505). Pozitíve pedig az „önmagában gyakorlati ész”, amely „a törvény pusztá formája által” határozza meg az akaratot, „posztulálja” a

spekulatív ész eszméit, és teremt nekik gyakorlati vonatkozásban realitást (Kant 2004b. 40, 146 skk., 157 sk., AA V. 31, 122 skk., 132).

Talán nem méltatlan mindezt úgy összegezni, hogy a transzcendentális filozófia a maga módján teljesíti a platóni dialektikának azt a követelményét, mely szerint az az előfeltevések feltétlen kiindulópontjából „képek”, vagyis bármi-féle érzékelhető alkalmazása nélkül, „csak magukat az ideákat használva halad ideákon át ideák felé, s jut el legvégül ugyancsak ideákhoz” (*Állam* 510b, 511b–c).

IV. GYAKORLATI DUALIZMUS

Reményeim szerint sikerült kimutatni, hogy a Kant által hivatkozott morális témákon túl az azokat előkészítő, általa módszerként is felfogott transzcendentális vizsgálódás szintén lényegi elemekként rejti magában a platóni örökséget. A következőkben megpróbálom abban megragadni e rokonságot, hogy mindkettjük filozófiájának közös jellemzője valamilyen (igen gyakran inkább vádként hangoztatott) *dualizmus*. Olyan címke ez is, amelynek érdemes lesz mögé nézni: mit is rejt az ő esetükben. Az eddigiek előkészíthettek arra, hogy a „két világ” eszméjén túlmenően, ami bizonyára elsőként jutna eszünkbe, egy a filozófiákat egészében átható gondolkodásmódot lássunk benne.

Maga a „dualizmus” szó persze kettejük közül csak Kantnál fordulhat elő, nála sem gyakran. Két helyen mégis érdemes lesz számba venni, hogyan viszonyul ő maga hozzá, mert egyúttal az egész kanti rendszer kettősségére is rávilágítanak. Mindkét esetben rögtön szembesítem a kanti gondolatokat Platón szövegeivel, annál is inkább, mivel erősen úgy tűnhet, mintha a két filozófus alapeszméi közti ellentétre is rámutatnának.

Az egyik Kant *Minden dolgok vége* című írásában található, ahol az örökkévalóságot illető unitárius rendszerrel állítja szembe a dualistát. Előbbi úgy tartja, hogy minden ember örök üdvösségre jut végül, utóbbi szerint csak a kiválasztottak, mindenki más az örök kárhozatra. Mindkét elképzelés teljességgel meghaladja az emberi ész spekulatív képességét, de éppen ez az, ami „visszatérít bennünket ahhoz, hogy ez észeszméket merőben a gyakorlati használat föltételeire korlátozzuk”. E tekintetben a dualista mellett „döntő gyakorlati érdekű ok szól” a könnyen egykedvű biztonságérzetbe ringató unitáriussal szemben. Az életvitelünket uraló jó vagy rossz elvekhez mért érdekem és bűnök következményeit kell az örökkévalóságot illetően remélnünk (még ha önismerete éppúgy elégtelen mindenkinek a maga valódi morális értékéről ítéletet mondani, mint máséről), és „úgy cselekednünk, *mintha* volna egy másik élet, s mintha a morális állapot, melyben a jelenlegit befejezzük, következtével egyetemben, midőn belépünk e másik életbe, változtathatatlan maradna” (Kant 1997b. 239–240, AA VIII. 328–330).

Az erkölcsiségnek, sőt az erény és a (túlvilági) boldogság összekapcsolásának tekintetében Kant bátran vállalhatja, és ahogy láttuk, vállalja is a platóni örökséget. A *Phaidón*ban a lélek halhatatlanságának bizonyítása után a halálba induló Szókratész azzal búcsúzik tanítványaitól, hogy „nem csupán annak az időszaknak a szempontjából, amelyet általában életnek szoktunk nevezni, hanem az idő teljességének a szempontjából kell a léleknek gondját viselnünk”. „Hiszen a Hádészba indulva csak azt tarthatja meg, amit megtanult és magába szívott, és [...] alapvetően ettől függ, hogy az emberre a halál után jó sors vagy szenvedés vár”. Ez utóbbi két kimenetelt írja le részletesen az intést megerősítő az itt következő mítosz. Ennek státuszára azért jellemző az elején kétszer is hangsúlyozott „azt mesélik”, valamint a záró szavak: „Az értelmes ember a kelleténél jobban nem fog amellet erősködni, hogy mindez tényleg úgy van, ahogy előadtuk”. A lényeg: „Ahhoz azonban érdemes ragaszkodni, [...] hogy hitünk szerint tényleg ez vagy valami hasonló lesz a lélek sorsa és lakhelye, ha egyszer a lélek valóban halhatatlan” (*Phaidón* 107c–d, 114d).

Ugyanakkor e legutóbbi állítás bizonyított volta és különösen, hogy az erény követésében látszólag rá épít Szókratész, pontosan az, amit Kant nem fogad el. Éppen ellenkező a logikája a „morál valláshoz vezet”, avagy a jelen összefüggésben inkább „a morál vezet a valláshoz” elvének. Az erkölcsi törvényből adódó parancs követése érdekében kell posztulálnunk a lélek halhatatlanságát, ahogy Isten létezését is. Ezek a gyakorlati posztulátumok a morális törvény meghatározta akarat (feltétlen „kell”) által megkövetelt elméleti („van”) előfeltevések (Kant 2004b. 147, 157–158, AA V. 122, 132). Említsük azért meg, hogy a dialógus drámai tetőpontján, amikor a legkeményebb ellenvetésekkel szembesül, Szókratész is mintegy „érdekeinket faggat[va]” tekint a vitakérdésre, mielőtt alapos és hosszas vizsgálatához látna (mint majdan Kant az antinómiák feloldását megelőzően: Kant 2004a. 396, B 493). Félő ugyanis, hogy az adott kérdésben és a jelen helyzetében nem a tudásvágy, hanem a (nem is annyira másokat, mint saját magát) meggyőzni akarás fogja vezetni, hiszen annak sikere esetén mindenképpen jól jár. Ha tényleg halhatatlan a lélek, rendjén való, hogy higgyen benne, ha ellenben a halál után nincs tovább, akkor legalább siránkozásával nem lesz mások terhére, tudatlansága pedig hamarosan úgymint semmivé válik. Barátainak mindazonáltal azt javasolja, hogy inkább az igazsággal törődjenek az eztán következő érvmenetek során, ne vele (*Phaidón* 91a–c). E megfontolás morális alapon javított változatára nekünk mégis vissza kell majd térnünk Platón esetében is.

Mert ami Kantot illeti, a híres „korlátoznom kellett a tudást, hogy a hit számára teret nyerjek” kijelentés éppen azt fejezi ki, hogy cáfolnia kellett a spekulatív ész azon igényét, hogy tapasztalatokon túli ismeretekre tegyen szert, hogy ezzel Isten, szabadság és halhatatlanság morális-gyakorlati észhasználathoz szükséges (pusztán elméleti alapon sem nem állítható, sem nem tagadható) feltevéseit elfogadhatóvá tegye (Kant 2004a. 40, B XXX). A tapasztalaton túlira vonatkozó

tudatlanságunk bizonyításával szándékozik megvédeni az erkölcsöt és a vallást az azokat támadó ellenvetésektől. Ám e kritika magának a *spekulatív* észnek a feladata, neki *kötelessége* vizsgálat alá vonni önnön ítéleteinek jogigényét és megállapítani saját határait (uo. 41–43, B XXXII–XXXIV; Kant 1998. 72, AA IV. 456). Jóllehet Kant morális kötelességről tanít, nem másféléről (például „intellektuálisról”), ez mégsem az elméleti és gyakorlati ész összekeveredése, hanem az utóbbi *primátusa* az előbbi felett.¹⁸

A vizsgálat eredménye a transzcendentális idealizmus tana. A kifejezés megválasztása a transzcendens dolgokról való ismereteink lehetetlenségére utal a külvilág tárgyainak létezését kétségesnek tartó empirikus idealizmus analógiájára, amely utóbbi kételyt Kant egyáltalán nem oszt. Ehhez kapcsolódik a másik ígért kanti szövegrész, amely dualizmust emleget pozitív hangsúllyal. A transzcendentális idealista „lehet empirikus realista, azaz *dualista*”, írja Kant *A tiszta ész kritikája* első kiadásának *Paralogizmus*-fejezetében, értve ezen, hogy „elismerheti a matéria létezését anélkül, hogy kilépne a pusztá öntudatból”. Ha a külső érzék tárgyait jelenségeknek tekintjük, akkor azok nem mások, mint képzetek, és a dualizmus itt csupán a *képzetfajták között* áll fenn: egy dolog vagy *csak* a belső érzékhez, vagy a külsőhöz *is* tartozik, de előbbihez és formájához, az időhöz *mindenképpen* – esetleg utóbbihoz és így a térhez is (Kant 2004a. 705–707, 715, A 370–373, 385). Ezzel szemben eszünk „közönséges fogalmai szerint” vagyunk dualisták abban a transzcendentális értelemben, hogy a külső jelenségeket nem gondolkodó szubjektumunkhoz számítjuk képzetként, hanem tőle elválasztva mint rajtunk (nem pusztán térbeliként értve) kívüli objektumokat helyezük el őket. Képzeteinknek ebből a hiposztázálásából származik a lélek és a test kölcsönviszonyával kapcsolatos minden szerencsétlen probléma, hiszen így érzékeinkkel össze nem kapcsolódó, számunkra ismeretlen magukban valóan létező dolgokról kérdezősködünk (uo. 711–712, 717–719, A 379–380, 389–392).

Miért lehet érdemes a transzcendentális idealizmus empirikus realizmusát *dualizmusként* leírni (még ha Kant nem is igen teszi ezt máskor)?¹⁹ Meglátásom szerint azért, mert az viszont nagyon is lényegbevágó, a transzcendentális analitika programját adó kérdés, „hogy miként kapcsolódnak össze belső érzékünk képzetei külső érzékelésünk módosulásaival [...] állandó törvények szerint úgy, hogy egy tapasztalatban összefüggnek”, miként „állnak kapcsolatban egymással érzékelésünk képzetei, hogy azok, amiket külső szemléleteknek nevezünk, empirikus törvények szerint mint rajtunk kívül lévő [térbeli!] tárgyak képzelhetők” (uo. 715–716, módosítva, A 386–387). Vagyis az empirikus dualizmus eleve a két fél (nem ellenpólus) *kapcsolatára* mutat, összekapcsol(ód)ásuk mikéntjét

¹⁸ Habár a „primátus” fogalmát Kant csak szorosabb értelemben vezeti be, a már említett posztulátumokra értve, úgy gondolom, joggal vonatkoztatjuk sokkal tágabb értelemben az egész kanti rendszerre (lásd Horváth 2011; Horváth 2020. 59–62, 241–245, 345 skk.).

¹⁹ További ilyen helyek: AA 18. 309–310, 615.

kutatja. Vezérfonala ezzel a kritikai rendszert tagoló további dualitásoknak, mint például empirikus és *a priori*, szemlélet és fogalom, ahol a kérdésfeltevéshez ugyan alapvető ezek éles megkülönböztetése, maga a megoldandó kérdés azonban az *összefüggésük mikéntjére* vonatkozik.

Mármost, Platón nem éppen a transzcendentális realizmust valló rosszfajta dualisták táborába tartozik-e? Igazán van bőven erre utaló kanti passzus, de azért mégiscsak az nyom többet a latban, ha magánál Platónnál látunk, még inkább, ha Platónról hallunk ilyet. A *Parmenidész*ben az önállóan létező formák, valamint a dolgok belőlük való részesedésének elméleteit vagy fél tucat ellenérvel támadva leckézteti az idős Parmenidész az ifjú Szókratészt, s e „sok nagy nehézség közül a következő a legnagyobb”. Az önállóan és függetlenül létező formák egymás viszonyában azok, amik, míg másfelől, minthogy „közülük egy sincs meg bennünk”, a körünkben lévő dolgok szintén egymás viszonyában azok, amik. Így aztán „a bennünk meglévő dolgoknak nincs semmilyen közülük a formákhoz, a formáknak nincs közülük mihozzánk” – szól a különféle „dualizmusok” ellen azóta is visszhangzó tipikus vád. Továbbá „maguknak” a dolgoknak a tudománya adja „a” tudást, a „mi tudásunk” viszont a mi ilyen-olyan, „idelent található” dolgainkról szól. Mivel pedig „magukkal a formákkal nem rendelkezünk, s azok nem is létezhetnek minálunk”, ezért közülük egyet sem fogunk megismerni, számunkra megismerhetetlen maga a szép és a jó is (*Parmenidész* 133b–134b). A legvégső, még „ennél is rettentőbb” nehézség szerint az ideák feltevéséből az következne, hogy az istenek éppúgy nem ismerhetnek meg és uralhatnak bennünket, ahogy mi sem őket. Erre a végkifejletre az addig zavarodottan helyeselgető Szókratész már csak meghökkenni tud: „Igensak különös okfejtés az, amely az istent megfosztja a tudástól” (134e).

Nagyon fiatal kellett legyen az a Szókratész, akit egy ilyen merev, valóban semmire sem jó ideatan feltételezésével sarokba lehetett szorítani. Akár csupán a fenti II. rész alapján is kijelenthetjük, hogy az a Szókratész, akit (ennél jobban) ismerünk, mindig is az „idelent található” dolgok viszonyában, azokhoz folyamodva hozza fel beszélgetéseiben az ideákat, vezeti rá példák segítségével partnereit a róluk való gondolkodásra. Nagyon is „létezhetnek minálunk”, megvannak bennünk, rendelkezünk velük, ez lehet egyáltalán az alapja annak, hogy rájuk hivatkozik Szókratész, amikor valamely szavunk vagy fogalmunk vizsgálatához lát – még ha esetleg „önálló és független létezőnek” mondja is őket.

De hallgathatunk magára Parmenidészre is, aki a legkevésbé sem akarja lebeszélni Szókratészt dédelgetett elképzeléseiről – éppen ellenkezőleg! Már a cáfolatok közben kétszer is figyelmeztet, hogy természetadta tehetség, sőt rendkívüli képesség, továbbá széleskörű tapasztalat szükséges ahhoz, hogy valaki szembeszálljon ezekkel a nehézségekkel, és ráadásul még a bizonyítás hosszú és rögzös útját is követnie kell az illetőnek (133b, 135a–b). Azután pedig arra buzdítja Szókratészt, hogy gyakorlással képezze magát kifejezetten a gondolkodás révén megragadható formák elkülönítésében és meghatározásában (135c–e),

majd maga mutat példát az ilyen „edzésre”, ez volna a dialógus második, hosszabb része.

Ám végül is *miért* kell ezt tenni? Azért, mert „ha valaki – ezekre és további nehézségekre való tekintettel – nem engedi meg, hogy a dolgoknak legyenek formáik, és nem hajlandó elkülöníteni a dolog formáját a dologtól, akkor nem is lesz olyan támpontja, amihez a gondolkodása igazodhat, [...] ezáltal a beszélgetést és a gondolkodást teljesen ellehetetleníti és tönkreteszi” (135b–c). Ez a haloványnek látszó, vélt „transzcendentális realistáink” szerint azonban mégiscsak döntő érv²⁰ pontosan egy *gyakorlati érdeket* nevez meg mint a dualitás felvételének mozgatórugóját. Lássunk erre még két fontos példát!

A *Menón*ban azt a teóriát, hogy a tanulás valójában visszaemlékezés a születésünk előtt elsajátított tudásra, azzal támogatja meg Szókratész, hogy az „tevékenységre sarkall, kutatásra ösztönöz” (ellentétben a tudás lehetőségét cáfolni látszó „szofista szócsellel”, amely „csak tétlenséget szül”). Habár itt még kijelenti, hogy bizonyosan hiszi az elmélet igazságát, a rákövetkező híres jelenet után, melyben egy matematikai tételen és egy rabszolga fiún mutatja be, hogy – mint bárkiben – „igaz vélemények vannak őbenne, amelyek, ha kérdésekkel felébresztjük őket, tudássá alakulnak”, ismét visszatér a gyakorlati szempontú indokláshoz. „Amúgy nem ragaszkodnék mindenben az elhangzottakhoz, egyet kivéve: ha azt gondoljuk, hogy amit nem tudunk, azt kötelességünk felkutatni, akkor jobbak leszünk, bátrabbak, szorgalmasabbak, mint ha azt gondolnánk, hogy amit nem tudunk, azt nem is lehet megtalálni, és nem is kell felkutatnunk – ez ügyben a szavak és a tettek mezején, képességemhez mérten, minden küzdelmet vállalnék” (*Menón* 81d–e, 86a–c).

Az ideák feltételezéséről különösen részletes és a legmélyebb motivációt is feltáró leírást kapunk a *Phaidón*ban. Minthogy a lehető legjobb, isteni okokat nem sikerült felfedeznie vagy másvalakitől megtanulnia, Szókratész az okok felkutatásának egy másik, „második legjobb” módszerét igyekezett „összetákolni és összefércelni” magának (*Phaidón* 99c–d, 97b). A dolgok lényegét gondolatok, szavak, érvek (*logosz*) által vizsgálja, hozzájuk „menekülve” veszi alapul a legbiztosabbnak ítélt hipotéziseket, és próbálja társainak is megmutatni „az okságnak azt a fajtáját”, amelyet kidolgozott. „E célból a már jól ismert formáinkhoz térek vissza, és tőlük indulok el: azt feltételezem, hogy van valami, ami önmagában szép, és ami önmagában jó és nagy és így tovább minden esetben” (99e–100b). Szintén e *célból feltételezi* azután az ideákból való részesedést a maga többféle megfogalmazásában, valamint a további (a dialógusban fő) cél, a lélek halhatatlanságának bizonyítása érdekében.

Ám ha nem gondoljuk, hogy a „második legjobb hajóút” úti célja más, mint a legjobb, akkor az ideák feltevése hozzájárulhat a dolgokat „megkötni és

²⁰ Ugyanezzel indokolja Platón a formák egymással való „összefonódásának” megengedését a *Szofistá*ban (259e–260b).

összetartani” képes „valóban jó és helyénvaló” megismeréséhez is (uo. 99c).²¹ Ez pedig más, jobb megvilágításba helyezhetné Szókratész idézett figyelmeztetését esetleges elfogultságáról saját halála kérdésében. Biztonsággal feltehetjük ugyanis, hogy mindig morális megfontolás, egy „valóban jó és helyénvaló” (másokat és önmagát) meggyőzni akarás vezet, bármely adott vitakérdést „a lehető legjobban elrendezendő”. A tudás ehhez szolgálhat „segédként”, feltéve, hogy megszívleljük az *Euthüdemosz* azon gondolatmenetét, mely szerint olyan tudásra van szükségünk, „amelyben az alkotás teljesen egybeesik annak ismeretével, hogy hogyan kell fölhasználnunk, amit megalkottunk”, ideszámítva nemcsak a pénzszerzés vagy az orvoslás tudományát, vagy akár a matematikát, de még annak tudását is, ami halhatatlanná képes tenni az embert (*Euthüdemosz* 289a–b).

Magam ideérteném az arról való tudást is, hogy miért szükséges ideákat feltételeznünk. Így még többet mondana A. E. Taylor e helyhez fűzött megjegyzése: „Itt is megfigyelhetjük a »gyakorlati ész« primátusát, ami mind Szókratész, mind Platón, mind Kant gondolkodását egyenlő mértékben határozza meg” (Taylor 1997. 143. j.). Mert arra a tudásra is vonatkozik e primátus, amely saját hiúságát leplezi le. Ezért szegődik majdan a kritikai filozófia is a szókratészi „bölcesség kísérlőjévé” azzal, hogy az ember szívébe vésett erkölcsiség és az abból fakadó hit védelmezőjeként egyesíti a „két, igen eltérő természetű, s kezdetben igen különböző irányba tartó” törekvést, a hiú és elégedetlen tudásvágyat, valamint a nyugodt és megelégedett bölcsességet (Kant 2003. 505 – módosítva, 509, AA II. 369, 372).²² „Dualistáink” a másik világ, az ideák vagy egyáltalában valamely, az érveléshez vagy a rendszeralkotáshoz alkalmas kettősség feltételezésének szükségességéről végső soron gyakorlati-morális érdekekre hivatkozva győznek meg. Célok irányítják az ironikus dialógust éppúgy, mint az észkritikát, ezek pedig másfelől (bármely ontológiát vagy elmemetafizikát megelőzően) igazolják az ilyen feltevéseknek legalább az elgondolhatóságát.

IRODALOM

- Balaguer, Mark 2016. Platonism in Metaphysics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (szerk.), <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/>>.
- Bárány István 2007. Utószó. In Platón: *Prótagorasz*. Ford. Faragó László, Bárány István. Budapest, Atlantisz. 107–168.

²¹ Rafael Ferber hasonlata szerint az „evezés”, azaz a *logosz* által közvetített diszkurzív vizsgálódás, az *elenkhosz* a filozófia járható útja, szemben az isteni megismerés számára lehetséges „vitorlázással”. E „második legjobb út” morális értelmét tulajdonítja szerinte Kant annak a Platónnak, akit szembeállít az intellektuális szemléletet hangsúlyozó „levélíróval” (lásd 7. j.) (Ferber 2010. 384–385, 381).

²² Arról, hogy Kant valóban kritikai filozófiájának programját hirdeti meg e lapokon, lásd Horváth 2020. 59–62.

- Bene László 2007. Görög-római filozófia. In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 23–253.
- Ferber, Rafael 2010. Platon und Kant. In Ada Neschke-Hentschke (szerk.): *Argumenta in dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. Akten des internationalen Symposions vom 27. – 29. April 2006 im Istituto Svizzero di Roma. Basel, Schwabe. <https://www.unilu.ch/fileadmin/shared/Publicationen/PlatonKant.pdf>
- Fistioc, Mihaela C. 2002. *The Beautiful Shape of the Good: Platonic and Pythagorean Themes in Kant's Critique of the Power of Judgment*. New York – London, Routledge.
- Horváth Zoltán 2011. A kritikai filozófia önreflexiója a tiszta gyakorlati ész primátusának vezérfonalán. In Blandl Borbála – Gulyás Péter – Marosán Bence (szerk.) „A margók előadója voltam”. *Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére. (Világosság könyvek; 5.)* Budapest, Tudástársadalom Alapítvány. 135–170.
- Horváth Zoltán 2012. Kant idealizmusa. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/2. 49–76.
- Horváth Zoltán 2014. Kant analitikus módszer. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/4. 8–30.
- Horváth Zoltán 2020. *Kant prekritikai fordulata*. Budapest, L'Harmattan.
- Kant, Immanuel 1902. (AA). *Kants Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel 1991. *Az erkölcsök metafizikája*. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1992. A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. *Gond.* I/2. 160–172.
- Kant, Immanuel 1997a. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 1997b. *Történefilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós, Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor, Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 2004a. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2004b. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kelemen János 2004. A kopernikuszi fordulat és Kant platonizmusa. *Kellék*. 24. 249–253.
- Lennox, James G. 2007. Platón nem természetes teleológiája. In Betegh Gábor – Böröczki Tamás (szerk.) *A formák és a tudás. Tanulmányok Platón metafizikájáról és ismeretelméletéről*. Budapest, Gondolat. 129–153.
- Linnebo, Øystein 2018. Platonism in the Philosophy of Mathematics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.) <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/platonism-mathematics/>>.
- Máté András 2020. Utószó. In *Platón 2020*. 131–166.
- Mollowitz, Gerhard 1935. Kants Platoauffassung. *Kant-Studien*. 40/1–2. 13–67.
- Platón 1984. *Kharmidész*. In *Összes művei I.* Ford. Papp János. Budapest, Európa. 55–95.
- Platón 1984. *Euthüphrón*. In *Összes művei I.* Ford. Kerényi Grácia. Budapest, Európa. 96–135.
- Platón 1984. *Euthüdimosz*. In *Összes művei I.* Ford. Steiger Kornél. Budapest, Európa. 853–916.
- Platón 1984. *Timaios*. In *Összes művei III.* Ford. Kövendi Dénes. Budapest, Európa. 307–409.
- Platón 2003a. *A szofista*. Ford. Kövendi Dénes, Bene László. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2003b. *Nagyobbik Hippiász, Kisebbik Hippiász, Lakhész, Lüsziész*. Ford. Mészáros Tamás, Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2013. *Menón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2017. *Parmenidész*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2018. *Állam*. Ford. Szabó Miklós, Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2020. *Phaidón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.

- Santozki, Ulrike 2004. *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*. Inauguraldissertation, Philipps-Universität Marburg. <https://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2004/0626/pdf/dus.pdf>
- Sedley, David 2007. Platóni okok. In Betegh Gábor – Böröczki Tamás (szerk.) *A formák és a tudás. Tanulmányok Platón metafizikájáról és ismeretelméletéről*. Budapest, Gondolat. 53–71.
- Szabó Árpád 1978. *A görög matematika kibontakozása*. Budapest, Magvető.
- Taylor, Alfred Edward 1997. *Platón*. Ford. Bárány István – Betegh Gábor. Budapest, Osiris.