

Kant a természet fogalmáról, avagy egy kritika kritikája*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19746>

Wittgenstein: *Miért mondják az emberek, hogy természetesebb feltételezés volt az, hogy a Nap kering a föld körül, mint az, hogy a Föld forog a tengelye körül?*

Anscombe: *Gondolom azért, mert úgy látszott, mintha a Nap keringene a Föld körül!*

Wittgenstein: *Hm, és az milyennek látszott volna, ha a Föld forgott volna a tengelye körül?*

(Anscombe 1959. 15.)

Aligha vitatható tény a filozófia történetével kapcsolatban, hogy egy filozófus jelentőségét nem mindig a műveiben fellelhető nézetek igazságtartalma alapján ítéljük meg. Kevesen vannak, akik azon az alapon tagadnák Berkeley filozófiatörténeti jelentőségét, hogy az anyagi szubsztancia tagadását nehezen hihető és nagy valószínűséggel hamis nézetnek tartják. Egy filozófus egyes belátásai és érvei érdeklődésre, reflexióra és válaszra érdemesek lehetnek még akkor is, ha alapvető téziseit és így elméletének egészét elfogadhatatlannak tartjuk.

Kant azonban ebben a tekintetben mintha kivétel volna. Egyes filozófusok nemcsak visszautasítják, de alaposabb vizsgálódásra érdemtelennek tartják a transzcendentális idealizmus egész ötletét. Mások az alapgondolatban zseniális és megkerülhetetlen filozófiai belátásokat vélnek felfedezni, még ha talán el is ismerik, hogy a fogalomhasználat feleslegesen mesterkélt, egyes érvek nehezen követhetők és itt-ott mintha ellentmondások bukkannának fel a rendszerben. Az alapgondolat azonban a helyén van, a részletek megértése, az elemek összeszerkesztése pedig a jólképzett Kant-interpretátor nemes feladata.

Én a jelen írásban azonban amellet szeretnék érvelni, hogy Kant filozófiáját úgy lenne helyes vizsgálni és értelmezni, ahogyan azt például a korábban említett Berkeley filozófiája kapcsán a legtöbb filozófiatörténész teszi. Kant filo-

* Köszönettel tartozom a tanulmány két anonim bírálójának hasznos és tanulságos megjegyzéséért, amelyek sokat segítettek álláspontom világosabb megfogalmazásában; még ha terjedelmi okokból kisebb részüket sikerült is csak beépíteni a szöveg végleges változatába.

zóiájának részleteiben zseniális és történetileg maradandó érveket, ötleteket, meglátásokat találunk, de a transzcendentális idealizmus rendszere épp annyira tarthatatlannak tűnő filozófia nézet, mint Berkeley immaterializmusa.

A statisztikai adatok persze nem ezt bizonyítják, hiszen míg az önmagát Berkeley követőjének valló filozófus egzotikum számba megy, a tág értelemben vett kantianizmus ma is élő doktrína; és ami talán ennél is fontosabb, a kanti fogalomhasználat óriási hatást gyakorolt a filozófia szinte minden későbbi irányzatára, függetlenül attól, hogy követni kívánja-e Kant eredeti „transzcendentálisizmusát”, nem is beszélve az idealizmusáról. Kant ebben az értelemben megkerülhetetlen. Megkerülhetetlenségének magyarázata azonban nem a tanaiban rejlő igazság, amit aztán érdemes tovább bontogatni.

De végül is mit tekinthetünk a kanti filozófiai megközelítés fundamentumának, ami nélkül nem létezhet transzcendentális idealizmus? Az erre a kérdésre adott válasz bizonyos szempontból mindig önkényes döntés, mivel a rendszer gazdagsága sok alkalmat nyújt a válogatásra a tekintetben, mit is tekintünk benne alapvetőnek; nem is beszélve arról, hogy lehetséges-e egyetlen ilyen fundamentumot találni. Mégis, az önkényesség kockázatát vállalva, kiemelnék egy elemet a kanti filozófiából; egy olyan elemet, amire aztán igyekszem a kanti kritikai filozófia e rövid kritikáját felfűzni.

Ez pedig a következő: a kanti filozófia alapvető tézise, hogy a mindennapi értelemben vett érzéki tapasztalat lehetőségét konstituáló elvek, szabályok és fogalmak megegyeznek azokkal az elvekkel, szabályokkal és fogalmakkal, amelyek a természet tudományos megismerését lehetővé teszik. Ez pedig annak a következménye, hogy mind a tapasztalat, mind pedig a természet létezésének feltétele, hogy ezeket a konstitutív elveket a racionális megismeréshez elengedhetetlen képességeink működése *írja elő*.

Úgy vélem, aki a fenti állításokat nem fogadja el, az hasznos ötleteket méríthet Kant egyes esetekben kétségtelenül maradandó meglátásaiból néhány konkrét filozófiai probléma kapcsán, de épp annyira nem lehet a szó eredeti értelmében vett kantianus, ahogyan senki sem lehet berkeley-ánus, ha úgy mellelleg elfogadja az anyagi szubsztancia létezését. Amellett fogok érvelni azonban, hogy ez az alapvető, ha úgy tetszik a kantianizmust konstituáló tézis nem plauzibilis, sőt megkockáztatnám, hamis. Mindez nem pusztán történeti szempontból érdekes, már csak azért sem, mert a filozófiában, a diszciplína jellegénél fogva, semmi sem „pusztán történeti”. A kanti tézis elutasításának messzemenő következményei vannak a tudományról alkotott filozófiai elképzeléseinkre csakúgy, mint a metafizikáról vagy a filozófiai tevékenységről általában alkotott nézeteinkre.

I. ELSŐ LÉPÉS: A TERMÉSZET MINT A JELENSÉGEK VILÁGA

Kant természetről alkotott felfogásának kiindulópontja a természet két fogalmának megkülönböztetése. A természet egyik fogalma a természet „*materialiter*”, azaz „materiális értelemben”; a másik a természet „*formaliter*”, azaz formális értelemben. Ha csak magát a kifejezést tekintjük, arra gondolhatnánk, hogy a *materialiter* értelemben vett természet az anyagi világ összességére utal. Ez a gondolatunk azonban téves. Mint látni fogjuk, a kanti rendszerben, mindaz, ami a világ valós anyagi természetére vonatkozik, az a természet *formális*, nem pedig materiális értelméhez tartozik.

Kant értelmezésében a természet materiális értelemben a lehetséges tapasztalatok, pontosabban *e tapasztalatok érzéki összetevőinek*, összessége. „Észlelési módunk” *anyaga* az érzet (TÉK, B 60).¹ Miután a tapasztalat érzéki szemléletet feltételez, a természet ilyen módon a *külső* érzetek (vagy az érzékszervek működése által) adott *jelenségek* összessége: azaz „*fenomena*” (MAN, 467; PRO, 88).² Hogy a természet, mint az anyagi világ összessége és a kanti „materiális értelemben vett” természetfogalom közti különbséget érzékeltessük, érdemes felhívni rá a figyelmet, hogyan értelmezi át Kant azt a karteziánus elképzelést, hogy az anyag olyasvalami, ami „kitölti a teret”.

Azt a fordulatot, hogy az „anyag kitölti a teret”, épp úgy megtalálhatjuk Descartes-nál, mint az eredeti karteziánus anyagfelfogást kritizáló Locke-nál: akármi is az anyag, annak lényegéhez tartozik, hogy kitölti a teret.³ A kérdés „csak” az, vajon ez a valami végtelenül osztható-e és *hiánytalanul* kitölti-e a teret vagy inkább a *test* alapvetőbbnek tekintett fogalmából vezethető-e le; technikaibb értelemben, hogy az anyag korpuszkuális szerkezetű-e vagy sem. Kant filozófiájában azonban a teret, amely a külső észleléshez kapcsolódó tapasztalat szemléleti formája, nem az anyag tölti ki, hanem a tapasztalat tárgyai, de csakis annyiban, amennyiben azok a közvetlen érzékelés számára adva lehetnek.

A kanti rendszerben az érzékelés feladata, hogy az érzetek a tényleges tapasztalás folyamata során tartalommal töltsék meg a puszta szemléleti formát. Kantnál a természet „materiális” értelemben ez a tartalommal megtöltött szemléleti forma, nem pedig az elmétől függetlenül létező anyag. A kanti terminológiát

¹ Továbbá „Azt, ami a jelenségen belül az érzetnek megfelel, a jelenség *anyagának* nevezem, ...” (TÉK, B 34). A következőkben *A tiszta ész kritikájára* a szokásos módon az A és B kiadás oldalszámait használva, a *Prolegomenára* a magyar fordítás oldalszámái alapján hivatkozom. Utóbbi esetben a fordításokat némileg módosítottam.

² Kant szerint a belső tapasztalatnak is vannak törvényei; ilyenek például a „reproduktív” képzetalkotást meghatározó empirikus törvények (TÉK, B 152). Ezek megismeréséhez „belső érzetekre” van szükség. Az ezzel a fogalommal kapcsolatos problémákkal, amelyek az önismeret nem pedig a természet megismerhetőségének filozófiai problémájához kapcsolódnak, jelen tanulmányban nem foglalkozom.

³ Descartes eredetileg a *test*, nem az anyag, fogalmát jellemezte így, vö. Descartes 1642/1994. 35. A korpuszkuális filozófia azonban azonosította az anyagot egy bizonyos típusú testtel, vö. Locke 2003. 128–129.

követve azt mondhatjuk, hogy a természet ebben az értelemben szükségképpen *fenomenális*, tehát az érzetek számára közvetlenül megjeleníthető kell, hogy legyen. Mint látni fogjuk, e felfogás egyik következménye, hogy azokat a hagyományos vitákat, amelyek az anyag természetére (például végtelen oszthatóságára) vonatkoznak, Kant nem tekinti a tudomány által eldönthető kérdésnek, hanem a metafizika eldönthetetlen problémái közé sorolja.⁴

A tudomány története e tekintetben nem Kantot igazolta, nem annyira azért, mert az atomizmus tudományosan elfogadott és igazolt nézetté vált – hiszen az anyag alapvető fizikai összetevőinek jellemzői mind a mai napig vita tárgyát képezik a fizikában –, hanem azért, mert manapság senki sem tagadná, hogy az erre vonatkozó kérdés a tudomány által eldöntendő kérdés. Ezt tekinthetnénk akár jelentéktelen történeti epizódnak is – ahogyan például Kant eukleidészi geometria vagy az arisztotelészi logika melletti elköteleződését gyakran szokás az irodalomban – de én a későbbiekben amellett fogok érvelni, hogy az anyag természetére vonatkozó kérdés kanti értelmezése nem egy mellékes probléma, amit a megfelelő történeti keretben kell kezelni, hanem a kanti megközelítés problematikus voltának markáns jele.

Ha mármost a természet materiális értelemben a lehetséges tárgyak összessége, amint azok az emberi tapasztalatban az érzékek közvetítésével megjelennek, mi lehet akkor a természet formális értelemben? Egy lehetséges válasz, hogy a természetnek valamely olyan eleme, ami túl van a pusztán a tapasztalat által konstituált valóságon és ami csakis absztrakt fogalmak segítségével ragadható meg. De Kant nem így jellemzi a természet „formális” értelmét. Szerinte a természet formális értelme azon jelenségek összessége, amelyek viselkedése valamely törvényhez illeszkedik, méghozzá *a priori* és *szükségszerű* módon.

A „formális értelem” tehát épp úgy feltételezi az érzéki tapasztalatot, mint a materiális, csak más szempontból vizsgálja azt. Materiális értelemben az érzéki megjeleníthetőség (fenomenalitás) számít, míg formális értelemben a szabályszerűség, rendezettség. De a rendezettség szükségképpen csakis a tapasztalat rendezettsége, nem a tapasztalattól függetlenül is létező vagy annak alapjául szorgáló világe. E ponton érdemes Kantot magát hosszabban is idézni:

A jelenségek rendjét és szabályszerűségét, amit *természetnek* nevezünk, mi magunk visszük tehát bele, és meg sem tudnánk találni őket benne, ha nem mi, vagy nem elménk természete helyezte volna bele őket eredetileg. (TÉK, A 125.)

⁴ Amint azt világossá is teszi az ész „dialektikus használatát” tárgyaló első két, ún. „matematikai” antinómia kapcsán. Ezek az antinómiák a véges és végtelen feltételek problémáját tárgyalják, és később még röviden visszatérek rájuk.

A *Prolegomenában* pedig így fogalmaz:

A természet legfőbb törvényhozói mi magunk vagyunk, azaz a saját értelmünk, és ezért a természet egyetemes törvényeit nem a természetben kell keresnünk a tapasztalat segítségével, hanem épp ellenkezőleg, a természetet, amennyiben az egyetemes törvényeknek engedelmeskedik, csakis a tapasztalat lehetőségének feltételeiben kell keresnünk, amik a szenzibilitásban és az értelemben találhatók. [...] A lehetséges tapasztalat elvei és a természet lehetőségének törvénye közti eme (meg)egyezés, mondhatjuk, e szükségszerű (meg)egyezés, csak két okból eredhet: vagy tapasztalat révén a természetből vesszük a törvényeket, vagy ellenkezőleg, *a természet maga az általában vett tapasztalat lehetőségének törvényeiből ered* és ezért voltaképp teljesen azonos a tapasztalat pusztán egyetemes törvényszerűségével. Az első azonban ellentmond önmagának, mivel a természet egyetemes törvényeit csak *a priori* módon (azaz minden tapasztalattól függetlenül) ismerhetjük meg és így is kell megismernünk ahhoz, hogy az értelem empirikus használatának alapjává tehessek. Így csak a második válasz marad. (PRO, 89, saját kiemelésem.)

Mindez vonatkozik nemcsak a természetre magára, hanem a természetet vizsgáló tudományra is. Kant elméletében a tudománynak is olyan általános érvényű (*gemeingültig*, Kant egy gyakran használt szakkifejezése), szükségszerű elveket kell meghatároznia, amelyek eredete, mint látni fogjuk, csakis *a priori* lehet. Mindebből az következik, hogy a tapasztalat lehetőségére és a természet megismerésének lehetőségére vonatkozó kérdés voltaképp azonos. Kérdezhetjük azt is,

Hogyan lehetséges *a dolgoknak* mint a tapasztalat tárgyainak szükségszerű törvényszerűségét *a priori* megismerni; vagy azt, hogyan lehetséges magának *a tapasztalatnak* szükségszerű törvényszerűségét valamennyi tárgya tekintetében *a priori* megismerni? [...] Közelebbről megvizsgálva, a válasz e kérdésre, akár így, akár úgy fogalmazzuk is meg, a tiszta természetismeret tekintetében (és itt csak ez a releváns) egy és ugyanaz. Hiszen azok a szubjektív törvények, amik lehetővé teszik a dolgok tapasztalati ismeretét érvényesek magukra a dolgokra mint a lehetséges tapasztalat tárgyaira is. (PRO, 60.)

Másképp fogalmazva ez annyit tesz, hogy azok a szabályok, amelyeket az értelem „előír” a tapasztalat számára, tehát amelyek nélkül a világ nem *jelenhetne meg* számunkra rendezett szerkezetben, azonosak kell legyenek a természettudomány által feltárt törvényekkel. Ahogyan a tapasztalatot magát és annak tárgyait, úgy a tudomány által felfedezett természeti törvényeket is végső soron a *mi* kognitív képességeink működése „írja elő”. Mit több, e törvényeket ugyanazon kognitív mechanizmus működése alapozza meg – az értelem és a szemlélet tárgyalkotó képessége, ami a szintézis segítségével működik –, mint ami azt magyarázza, miként rendelkezhetünk tapasztalatokkal egyáltalán.

Összefoglalva tehát, Kant szerint *ugyanazon elveknek* kell magyarázniuk azt, hogy (a) miként lehetséges rendezett tapasztalat; (b) miként lehetséges a természet; (c) miként lehetséges a természetről alkotott tudomány. *Erről* a felfogásról állítom, hogy nincs okunk elfogadni, mivel egyáltalán nem tükrözi sem azt, ahogyan a természetet általában felfogjuk, sem pedig azt, amire a tényleges tudomány törekszik, vagy amit a természet tudományos felfogása alatt értünk, különös tekintettel a newtoni fizikára, ami Kant számára az egyetlen tényleges természetre vonatkozó tudomány (MAN, 470).⁵ Kant felfogása a tapasztalat feltételeinek és a természeti törvények lehetőségének mesterséges összekapcsolásán alapszik, és ennek súlyos ára van mind a tudományról, mind a metafizikáról alkotott elmélete vonatkozásában.

Mielőtt a kanti kritikai elmélet kritikájába kezdenék, fontosnak tartom leszögezni, hogy azt az elképzelést, hogy az emberi tapasztalat működése, a világ tárgyak, folyamatok és események struktúrájában való szemlélete olyan szabályokat feltételez, amelyek nem alapulhatnak a szubjektum számára pusztán véletlenszerűen megjelenő szenzumok összeségén, vagy másképp fogalmazva, hogy a tapasztalat fogalmi, diszkurzív jellege nem vezethető le semmilyen módon a pusztá érzetektől, Kant egyik legfontosabb, minden tekintetben maradandó belátásának tekintem.

Ugyancsak a kanti filozófia korszakos felismerésének tartom annak belátását, hogy a természet alapvető szerkezete nomikus, és hogy ezért annak megértéséhez, hogy mi a természet, a kulcs a természeti törvények természetének megértésében keresendő. Ezzel összefüggésben azt is érdemes megjegyezni, hogy Kant volt az első filozófus, aki az emberi szabadság és a természet viszonyára vonatkozó kérdést a *törvények* és a szabadság viszonyában fogalmazta meg ahelyett, hogy pusztán az isteni mindenhatóságról vagy a motivációs oksági kapcsolatok mibenlétéről értekezne.

Mindezek kétségkívül a kanti filozófia eredeti, maradandó és a filozófia későbbi fejlődését alapvetően befolyásoló eredményei. De önmagukban nem tesz elfogadhatóbbá vagy plauzibilisebbé azt az elméletet, ami a *fizikai értelemben vett természet* törvényeit az *emberi tapasztalatot* konstituáló szabályok segítségével akarja megérteni; nem is beszélve arról, hogy voltaképp a természetet magát ezekkel a szabályokkal igyekeznek azonosítani.

Először is, még ha igaz is, hogy az értelem írja elő, szabja meg, hogy a tárgyak milyen formában és rendben jelenhetnek meg *számunkra* olyankor, amikor *tapasztaljuk őket*, ez önmagában semmiképp sem bizonyítja, hogy *ugyanazek* a szabályok határoznák meg, hogy a testek vagy az anyag miként viselkednek a természetben. Annak lehetőségét, hogy meghatározott módon tapasztaljuk

⁵ Kant a természetre vonatkozó ismeretek közül csak azt tekintette szigorú értelemben tudománynak, ami alkalmazza a matematikát, ez pedig Kant korában alapvetően a newtoni mechanikát jelentette.

a tárgyakat és eseményeket talán valóban spontán, azaz nem pusztán receptív mentális mechanizmusok irányítják. És talán azokat az elveket, amik az emberi tapasztalatot lehetővé teszik, nem csupán a pszichológia tudománya vizsgálhatja, hanem, más szempontból ugyan, de a filozófia is. Mindebből azonban nem következik, hogy ezeknek az elveknek azonosaknak kellene lenniük a természet azon törvényeivel, amelyek a *tudatos kutatás, felfedezés és elméletalkotás tárgyai*.

Másképp fogalmazva: a kanti rendszerben a természet törvényeinek *felfedezése* épp úgy az ész reflexiója eredménye kellene, hogy legyen, ahogyan a kategóriák, mint a tapasztalat rendjét meghatározó szabályok *azonosítása* az ész feladata. A tapasztalat rendjét lehetővé tevő értelmi kategóriák Kant filozófiájában az ész reflektív tevékenységének tárgyává is tehetők. A kategóriák „spontán” működése önmagában nem követeli meg, hogy képesek legyünk tudatosítani őket, azonosításuk a transzcendentális filozófiai feladata. De a kanti rendszer logikájából az következik, hogy e kategóriák valamilyen módon a természetre, mint a tapasztalat lehetséges tárgyainak összességére vonatkozó törvényeket is meg kellene, hogy határozzák. Így végső soron a természet alapvető törvényei is az ész reflektív kutatásának tárgyivá válnak.

Az alapvető probléma ezzel az elképzeléssel az, hogy a világot a kanti filozófia előtt is ugyanazon a módon tapasztaltuk, mint ahogyan azt Kant filozófiai felfedezései után tesszük, de a fizikáról vagy az anyag természetéről nem úgy gondolkodunk Newton vagy Einstein után, ahogyan előtte tettük. Lehetséges, hogy mióta van emberi tapasztalat, a kategóriák által meghatározott szabályokat alkalmazzuk a *tapasztalat tárgyainak* „megalkotásakor”. De a természet működéséről alkotott felfogásunk nem volt mindig azonos azzal, amit például a kanti gondolkodás számára oly fontos Newton után gondolunk róla.⁶

Ez pedig csakis azért lehetséges, mert a világra vonatkozó ismereteink jóval túlmutatnak azon, amit a tapasztalatra közvetlenül is alkalmazható fogalmak segítségével meg tudunk ragadni. Ezt talán Kant sem tagadná, de az a legkevésbé sem világos, hogy ez miként egyeztethető össze azzal a felfogással, ami a tapasztalat lehetőségére vonatkozó szabályokat ugyanazokkal az elvekkel akarja magyarázni, mint a természet törvényeit.

Azok a tapasztalatban alkalmazott kategóriák, amelyek a tapasztalatot renddé szervező szabályokat megalapozzák, univerzálisak, ezért, mint látni fogjuk, alkalmazásuk a kanti rendszerben *a priori* igazságokat követel meg. Az *a priori* és a kivétel nélküli egyetemesség összekapcsolására, ami a kanti filozófiai egyik alappillére, a következő szakaszban még visszatérek. Egyelőre elég annyit szem előtt tartani, hogy Kant rendszerében minden univerzális igazság *a priori* forrá-

⁶ Kant transzcendentálisizmusa és a newtoni fizika szoros kapcsolatáról vö. Cassirer 2001. 205–206; és különösképp Martin 1955. 67–97. Martin szerint – aki e tekintetben a marburgi neokantiánus hagyományt követi – Kant természetfogalma voltaképp azonos a newtoni mechanika elveivel.

son kell, hogy nyugodjék. Ezért a természet alapvető törvényei, amennyiben ezek univerzális igazságokat fejeznek ki, szintén valamely *a priori* megismerhető alapokon kell, hogy nyugodjanak (MAN, 469–470).

Kant természetesen sehol nem állítja, hogy a természet törvényeit *ugyanazzal* a transzcendentális filozófiai módszerrel – bármi is legyen ez: transzcendentális dedukció vagy az ítéletek formális osztályozásából kiinduló levezetés – kellene felfedeznünk, igazolnunk, vagy megalapozzuk, mint a tapasztalatot lehetővé tevő szabályokat. A természetnek vannak empirikus, csakis tapasztalati úton felfedezhető törvényei is. Egyfelől

A természet empirikus törvényeit, amelyek előfeltétele a meghatározott észlelés, meg kell különböztetnünk a tiszta vagy általános természettörvényektől, amik nem meghatározott észleléseken alapulnak [...] (PRO, 90)

Másfelől azonban

[...] a természetet eleve bizonyos – mégpedig *a priori* – törvények *teszik lehetővé*, az empirikus törvények csupán a tapasztalat közvetítésével állhatnak fönn és ismerhetők meg, s ily módon feltételezik azon eredendő törvényeket, melyek magát a tapasztalatot lehetővé teszik. (B 263; saját kiemelésem.)

De miként lehetséges, hogy a természet törvényei empirikus kutatás tárgyát is képezhetik, ha a természet rendjét meghatározó szabályok, azaz a természeti törvények végső forrása ugyanazon fogalmak és elvek kell, hogy legyenek, mint amik az emberi tapasztalatot általában lehetővé teszik és amik pusztán *a priori* eszközökkel ismerhetők meg? Hogy erre a kérdésre nincs *egyszerű* válasz, azt a kanti elmélettel szimpatizáló szerzők sokféle, egymással sok tekintetben összeegyeztethetetlen válaszai bizonyítják talán a legjobban.⁷

Ezeket a válaszokat azonban nem fogom itt részletezni, mivel úgy vélem, hogy a kérdésre a kanti rendszeren belül nem adható felelet. Mint láthattuk, Kant válaszkísérlete azon alapul, hogy a természet törvényeiben van valamilyen *a priori* „tiszta elem”; valahogy úgy, ahogyan a tapasztalatban az érzetek által biztosított tartalom mellett kell, hogy legyen valamilyen *a priori* szabály, ami tapasztalattá rendezi őket.

⁷ A különböző elméletekről vö. a Massimi–Breitenbach 2017 által szerkesztett kötetben található tanulmányokat. Az empirikus törvények problémájával kapcsolatban lásd John 2002. A törvények metafizikai státuszával kapcsolatos 18. századi vitákról, amelyek részben a kanti elmélet háttérül szolgálnak, kiváló történeti áttekintést ad Charrak 2006.

Bár maguk az empirikus törvények semmiképp se eredeztethetik magukat a tiszta értelemből, ugyanúgy nem, mint ahogy a jelenségek felmérhetetlen sokféleségét sem érthetjük meg eléggé az érzéki szemlélet tiszta formájából. De *minden empirikus törvény csak az értelem ama tiszta törvényeinek különleges meghatározása*, amelyek mellett és amelyek normája szerint azok egyáltalán lehetségesek, és a jelenségek törvényes formát öltenek; ... (TÉK, A 127; saját kiemelésem.)

Kant tehát azzal érvel az *a priori* szabályok szükségessége mellett, hogy a tapasztalati sokféleségben mindig felfedezhető valami általános, ami a tapasztalat rendjét magyarázza, és ami éppen univerzális általánosságánál fogva csakis *a priori* eredetű lehet.

Ha azonban elválasztjuk egymástól a természet törvényeiben található „tiszta elemet” minden mástól, amit a törvény tartalmaz, meg kellene tudnunk magyarázni, mi a kettő közti viszony.⁸ Úgy tűnik számomra, hogy csak két lehetőség adott e viszony magyarázatára. Vagy azt állítjuk, hogy az empirikus törvények – vagy legalábbis az empirikus törvények azon aspektusa, ami a pusztán esetleges empirikus általánosításokkal szemben törvénnyé teszi őket – levezethetők az *a priori* tartalomból; vagy azt, hogy az empirikus tartalom valamiképp „hozzájuk adódik”.

Ha azonban az első lehetőséget fogadjuk el, abból az következik, hogy *minden* törvény voltaképp *a priori* eredetű és ezért megmagyarázhatatlan, hogyan segíthet minket – vagy miért kellene, hogy segítsen egyáltalán – a tapasztalat a felfedezésükben. A második lehetőségből ellenben az következik, hogy az empirikus törvények voltaképp nem a természet valós törvényei, mert eredetükben nem lehetséges fel a tapasztalatot és ezzel a jelenségeket lehetővé tevő *a priori* alap.

Arról, hogy Kant pontosan miként képzelte el ezt a viszonyt, legföljebb sejtéseink lehetnek. Egyes esetekben példaként az okságot, mint univerzális szabályt hozza fel, néhány esetben említi a szubsztanciát, mint az állandóság elvét (PRO, 58–59). Csakhogy ezek olyan, a kategóriák alkalmazása által meghatározott szabályok, amelyek *minden* lehetséges tapasztalat feltételei. Ha pusztán ez határozná meg a természet törvényeit, abból az következne, hogy ha lehetséges okság vagy létezik szubsztancia (illetve *léteznek* szubsztanciák: nem világos, Kant csupán egy szubsztanciát, az anyagot magát tételezi-e szubsztanciaként vagy a változások tárgyait általában tekinti szubsztanciáknak), akkor annak *önmagában* meg kellene határoznia, hogy *mik* az oksági viszonyokat és kölcsönhatásokat meghatározó empirikus törvények. Vagyis annak a kijelentésnek, hogy „minden eseménynek van oka”, *a priori* meg kellene alapoznia, hogy *mik* a releváns okok.

⁸ Már Gottfried Martin is felhívta rá a figyelmet, hogy Kant alulértékeli az *a priori* és a *posteriori* ismeret megkülönböztetésével kapcsolatos nehézségeket a fizikával kapcsolatban, vö. Martin 1955. 210.

Ez azonban nyilvánvalóan nincs így, és Kant sem gondolhatta így. Miért ne fogadhatná el bárki, hogy minden jelenségnek van oka, és tagadhatná például a newtoni fizikát? Kant válasza erre a kérdésre ismét csak az, hogy azért, mert az értelem nem a tapasztalatból meríti a törvényeket, hanem előírja számára azokat (PRO, 90). De még ha igaz is, hogy az mód vagy azok a szabályok, ahogyan vagy amelyek szerint a természetet *tapasztaljuk*, valamiképp az értelem működésének termékei, azt már nagyon nehéz elfogadni, hogy amikor a tudomány a fizikai természet törvényeit felfedezi, nem tesz mást, mint az elme saját működésének elveit azonosítja.

Márpedig Kant végső soron pontosan ezt állítja. Nem csupán a geometria *a priori* törvényeit írjuk elő olyankor, amikor tárgyait a szemlélet segítségével megkonstruáljuk, hanem például az asztrifikáét is. Kant nem kevesebbet állít, mint hogy az asztrifiká *a priori* elveken nyugszik, amennyiben az erőhatás távolság négyzetével történő csökkenése valójában az *a priori* szemléletből levezethető, hasonlóképp Newton többi törvényéhez (PRO, 91–92; TÉK, B 21).⁹

Ebből azonban az is következik, hogy maga az emberi tapasztalat sem lenne lehetséges, ha csak Newton törvényei nem lennének érvényesek. De nem azért, mert a fizikai elvek működése *behatárolja* azt, hogy miként érzékelhetjük a világot, pontosabban, hogy mit tapasztalhatunk általában, hiszen ezt senki sem tagadná. Hanem azért, mert a tapasztalat szabályainak alkalmazásával mi *teremtjük meg* azt, ami a saját lehetséges megismerésünk tárgya. A természet ismerete voltaképp nem más, mint emberi *önismeret*, mivel az ember nem része, hanem alkotója a természetnek.

Az az elképzelés, hogy a tudományos elméletek voltaképp valamiféle *a priori* konstrukció eredményei, rendkívül nagy hatású ötletnek bizonyult. Ezen alapul gyakorlatilag a teljes újkantiánus tradíció tudományfelfogása.¹⁰ Amiben azonban Kant követői szinte egységesen eltérnek Kant eredeti elképzelésétől, az az, hogy a tapasztalatban jelenlevő *a priori* elemet nem örök antropológiai adottságként, hanem történeti produktumként fogják fel.

Ez utóbbi, számos okból kifolyólag, valóban az eredeti kanti elmélet plauzibilis módosításának tűnik. Más kérdés, hogy az ily módon modernizált, újraértelmezett *a priori a priori*nak tekinthető-e még a szó eredeti, kanti értelmében, vagy pedig használata során csak annyi történik, hogy egy a kantitól alapjaiban különböző filozófiai elméletre alkalmazunk egy Kanttól kölcsönzött fogalmat. Véleményem szerint az utóbbi a helyzet. A Kantot követő elméletek többnyire

⁹ A kritika két kiadása között íródott MAN teljes koncepciója azon alapul, hogy a newtoni fizika törvényei *a priori* megalapozhatók a szemlélet *a priori* formáinak és a hozzájuk kapcsolódó matematikai konstrukciók alapos vizsgálata segítségével. A természet minden törvényének *a priori* rendszerbe foglalása egy olyan terv volt, amihez Kant élete végéig hű maradt. Egyes értelmezések szerint a kategóriák rendszere is voltaképp levezethető a newtoni dinamika három alaptörvényéből, végső alapja tehát nem a „transzcendentális dedukció”.

¹⁰ Vö. például Cassirer 1910.

ugyanis az *a priori* elemet a természetet reprezentáló tudományos elméletekben keresik.¹¹ Ám nem követik Kant saját felfogását, ami szerint a *természet léte maga* is ugyanezen elveken kell, hogy nyugodjék.

Ennek jó oka van. Ha ugyanis Kantot követve a természet tudományos reprezentálásához szükséges *a priori* elveket azonosítanánk a természettel magával, de ezen elvekről Kanttal ellentétben azt állítanánk, hogy azok történetileg változnak, akkor ez egyben azt is jelentené, hogy magának a természet rendjének is ily módon kellene változnia. Azaz például a newtoni mechanika törvényei nem lehetnének érvényesek az ókori Athénban. Ez nyilván abszurd következmény. És éppen ezért, a kanti filozófiai rendszerrel teljes mértékben összeegyeztethetetlen az a feltevés, hogy a természetet reprezentáló tudományos elméletek *a priori* elemei vagy elvei történetiek legyenek.

Valójában Kant – a Hegel előtti filozófiai hagyomány szellemében – élesen megkülönbözteti, sőt szembe állítja egymással a pusztán esetleges tényeket vizsgáló történeti ismereteket a szisztematikus, racionális tudással (TÉK B, 864; MAN, 467–468). Ha azonban szakítunk Kant ezen felfogásával és elismerjük, hogy az eszmék története egyben a természet megértéséhez elengedhetetlen fogalmak változását és fejlődését is jelenti, akkor nem lehetünk következetes követői Kantnak, és ezáltal az sem lesz világos, hogy mi szükségünk van egyáltalán az *a priori* szabályok kanti indítatású fogalmára a természet törvényeinek megértésének kontextusában.

Pontosabban fogalmazva a kérdésünk arra vonatkozik, hogy miért segítene jobban bennünket a természettudományok működésének megértésében valamiféle *a priori* feltételek keresése, mint az, hogy a racionalista hagyományt követve megkülönböztetjük az ész-ismereteket a pusztá érzéki és/vagy tény-ismeretektől. Ahhoz, hogy erre választ kapjunk, részletesebben is meg kell vizsgálnunk a kanti *a priori* fogalmát, amit a kortárs filozófiában sokan tévesen azonosítanak azzal, amit a racionalisták korábban ész-ismeretnek neveztek.

II. MÁSODIK LÉPÉS: AZ A PRIORI, AZ ANALITIKUS ÉS AZ UNIVERZÁLIS IGAZSÁG

Mint láttuk, Kant azért vélte úgy, hogy a tapasztalat lehetőségének elemzése egyben a tudomány lehetőségét is megalapozza, mert a természet fogalmát azonosította azzal, ami számunkra a tapasztalatban megjelenik. Az emberi tapasztalat lehetősége és a világ tudományos megismerésének lehetősége ugyanazokon a feltételeken nyugszik, és ezért a filozófia feladata is mindkét esetben ugyanaz: ezeknek a feltételeknek az azonosítása.

¹¹ Vö. Reichenbach 1920 és a részben őt követő, részben Kantot értelmező Friedman 2009.

A filozófiai vizsgálódás kiindulópontja persze lehet más és más. A *tiszta ész kritikájában* Kant az általában vett tapasztalat elemzéséből, illetve a tapasztalati ítéletek általános szerkezetének vizsgálatából indul ki, hogy aztán a mű vége felé az ész filozófiában és a tudományos ismeretalkotásban betöltött szerepét igyekezzen tisztázni. A *Prolegomena* kiindulópontja ezzel szemben a tudomány (matematika, fizika, metafizika) lehetőségére vonatkozó kérdés. Világos azonban, hogy Kant szerint a tudomány lehetőségére vonatkozó kérdés is csak a tapasztalat feltételeinek vizsgálata segítségével válaszolható meg.

A tapasztalat és a tudomány lehetőségére vonatkozó kérdéseket Kant rendszerben az kapcsolja össze, hogy mindkettő az ítéletalkotás ugyanazon típusú képességét feltételezi. Mind az általános értelemben vett emberi tapasztalat lehetőségének, mind pedig a tudomány lehetőségének alapja annak megértése, hogyan lehetségesek *szintetikus a priori* ítéletek. A szintetikus *a priori* ítéletek lehetőségére vonatkozó kérdés azonban nyilván feltételezi annak előzetes megértését, hogy egy ítélet mikor és miért tekinthető egyáltalán szintetikus *a priori*-nak.

A Kant művére reflektáló filozófiai hagyomány többsége elsősorban azt a kérdést vizsgálja, hogy igaza van-e Kantnak abban, hogy léteznek ilyen ítéletek és hogy valóban alkalmasak-e a tapasztalat lehetőségének vagy a tudományos elméletek megalapozására. Azt azonban mind a Kanthoz visszanyúló, őt követő hagyomány, mind pedig e hagyomány kritikusainak többsége elfogadja, hogy az ismeretek két jól elkülöníthető csoportra, az *a priori* és az *a posteriori* ismeretekre oszthatók.

A két hagyomány közti különbség abban áll, hogy melyik milyen szerepet szán az *a priori* ismereteknek a természet megismerésében. A *poszt*-kantianus empirista felfogás szerint az *a priori* ismeret nem lehet szintetikus, míg a *neo*-kantianus hagyomány szerint sem a tapasztalat, sem a természetről szóló tudomány nem lenne lehetséges szintetikus *a priori* ítéletek nélkül. Véleményem szerint azonban az igazán érdekes kérdés az, hogy vajon mi alapozza meg azokat a megkülönböztetéseket, amik az ítéletek kanti csoportosítását lehetővé teszik.¹²

Első megközelítésben a „szintetikus *a priori*” ítélet kanti koncepciója egy szemantikai és egy episztemikus kritérium összekapcsolásának az eredménye. Mindkét kritérium bevezetése, abban az értelemben, ahogyan Kant használja őket, Kant filozófiai újítása, bár az „*a priori*” esetben találunk filozófiatörténeti előzményeket.¹³ Ezt azért érdemes hangsúlyozni, mert a filozófia történetében

¹² Bár az *a priori* és *a posteriori* valamint az analitikus és szintetikus kijelentések közti megkülönböztetés értelmének vizsgálata nem újdonság, az ezzel kapcsolatos vitákat sokszor nem Kant eredeti megkülönböztetése, hanem e fogalmak Frege és elsősorban Carnap filozófiájában történő használata határozza meg, ami nem azonos Kantéval. Utóbbi viták kiindulópontja Quine 1973; a viták értelmezéséről vö. Huoranszki 2023. 84–91. Azt természetesen nem állítom, hogy a kanti problémának semmi köze ne lenne a kortárs vitákhoz. Épp ellenkezőleg, úgy gondolom, hogy a megkülönböztetések eredetének alapos vizsgálata segít a jelenlegi viták megértésében is.

¹³ A Kantot megelőző bevett használatról vö. Adams 1994, 109–110.

mindkét kritériumot gyakran használják a Kant előtti filozófiai érvek interpretációja során is. Amikor azonban ezt tesszük, óvatosan kell eljárunk, mert a kanti fogalmak visszavetítéséből súlyos félreértések adódhatnak.¹⁴

Azt már láthattuk, hogy Kant értelmezésében csak akkor lehet egy ismeret *a priori*, ha nem a tapasztalatból ered, és ennyiben nem feltételez érzeteket. A prioritás tehát az érzékekre támaszkodó, tapasztalati ismeretek vonatkozásában illeti meg az ilyen ismereteket, amennyiben utóbbiak „megelőzik” az empirikus, *a posteriori* ítéleteket. Kant azonban nem tagadja, hogy időben minden ismeretünk a tapasztalattal, az érzékek stimulálásával kezdődik.¹⁵ Az ismeretek eredetére vonatkozó kérdés csakis azok természetére, nem pedig keletkezésük időbeli rendjére, utalhat. Az *a priori* ítéletek eszerint olyan természetűek, hogy végső forrásuk nem lehet az észlelés vagy általában az érzékszervek használata, hanem csakis valamely más, az érzékeléstől független képesség gyakorlása. Az ilyen ítéletek lehetőségének alapja, hogy a bennük szereplő *fogalmakat* nem a tapasztalatból merítjük.

Az *a priori* ismeretet tehát olyan ítélet fejezi ki, amelynek végső forrása vagy az értelem, vagy az ész kell, hogy legyen. E két képesség sajátos megkülönböztetése szintén Kant újítása. A megkülönböztetés elsődleges (bár korántsem egyetlen) célja, hogy megalapozza az *a priori* fogalmak használatának megengedhető tartományát. Az értelem fogalmait, bár nem a tapasztalatból merítjük őket, a tapasztalati, azaz részben az érzékekre támaszkodó ismeretek alkotása során alkalmazzuk. Használatuk nem az empirián alapul, de feltételezi azt, egyébként önmagukban alkalmazhatatlanok. Miután alkalmazásuk feltételezi az érzékelést, ezért bár *a priori*ak, az általuk létrehozott ismeretek egy bizonyos értelemben mégsem „tiszták”.¹⁶ A tiszta fogalmak azok, amelyek alkalmazása sem feltételez valamely csak az érzékelés által lehetővé tett tárgyat (TÉK, B 3).

¹⁴ Ilyen például az az állítás, hogy Hume szerint a *matematikai* állítások analitikusak, vagy hogy Leibniz szerint *minden* igazság analitikus. Fontos azonban leszögezni, hogy sem Hume (akit nem érdekelt a szemantika), sem Leibniz (aki az igazság természetéről alkotott felfogást nem kapcsolta össze a még nem is létező kanti értelemben vett *a priori*val), sem más korai modern filozófus nem rendelkezett az analitikus igazság fogalmával.

¹⁵ „Semmi kétség, hogy minden ismeretünk a tapasztalattal kezdődik; hisz mi más készítené munkára megismerőképességünket, ha nem az érzékeinkre ható tárgyak [...]” (TÉK, B 1); „Minden ismeretünk az érzékekkel kezdődik, onnan az értelemhez kerül, majd az észnél fejezi be útját; [...]” (TÉK, B 355).

¹⁶ „Az *a priori* ismeretek közül pedig tiszta ismereteknek nevezzük azokat, melyekhez semmi empirikus nem keveredik. Így például az a tétel, mely szerint minden változásnak oka van, *a priori* tétel ugyan, ámde nem tiszta, mert a változás fogalmát csakis a tapasztalatból meríthetjük.” (TÉK, B 3). Azt a nyilvánvaló ellentmondást, hogy az értelem fogalmai „tiszták” mégis *kizárólag* a tapasztalatra alkalmazhatók, Kant a sémák bevezetésével igyekszik feloldani, amik a fogalmak és a szenzumok közti *a priori* kapcsolatot hivatottak megteremteni. A sematizmus szerepével és értelmezésével e tanulmányban nincs mód foglalkozni. Bár kétségtelen, hogy hozzátartozik Kant természetről és természettudományról alkotott teljes elméletéhez, az itt tárgyalt problémák megoldásához közvetlenül nem járul hozzá.

Az *a priori* ezen értelmezését némileg bonyolítja, hogy Kant rendszerében az észlelésnek magának is vannak olyan formai feltételei, amelyek *a priori*ak, viszont nem fogalmi, diszkurzív jellegűek; mi több, számos helyen ezeket is „tisztának” tekinti. Ezek a tiszta tér és tiszta idő. A tiszta tér és tiszta idő egyfelől a tapasztalatban megjelenő tárgyak formai feltételei, másfelől – a megszokott kanti kettőség jegyében – lehetővé teszik az aritmetikát és geometriát mint *a priori* elveken nyugvó tudományt (TÉK, B 34–35). A továbbiakban azonban a tiszta szemléleti formákkal, tehát a tapasztalat nem-diszkurzív feltételeinek kérdésével nem foglalkozom.

Ami számunkra most fontos, az az, ahogyan Kant az *apriorit* összekapcsolja két másik fogalommal: először is az *univerzalitással* vagy kivétel nélküli általánossággal, másodsor pedig ez utóbbi révén a *szükségyszerűséggel*. Az olyan ítéletek, amelyek kivétel nélküli általános igazságokat fejeznek ki, Kant szerint csakis *a priori* eredetűek lehetnek. Mivel minden empirikus, az észlelésen alapuló ítélet tagadása is igaz lehet, ezért az ilyen állításokat nem tekinthetjük kivétel nélkülinek a szó kanti értelmében. Ez utóbbi értelemben ugyanis a kivétel nélküliség magában foglalja a kivétel *lehetetlenségét*, tehát az univerzális ítélet szükségyszerű voltát. Ebből pedig az következik, hogy az *a priori* ítéletek egyben szükségyszerű igazságok is, *szükségyszerűségük alapja* pedig a kivétel nélküli, tehát egyetemes általánosság.

Annak, ahogyan Kant összekapcsolja a szükségyszerűség fogalmát az egyetemes általánossággal és az *a priori* eredettel, mind a filozófia történetében, mind Kant saját filozófiai rendszerében nagy jelentősége van. Tegyük fel, hogy azt a kijelentést, hogy „Szókratész ember” szükségyszerű igazságnak fogadjuk el. Mit jelent azonban az, hogy a Szókratészra vonatkozó igazság „univerzális”? Ha Kant felfogását követjük, akkor képesnek kell lennünk arra, hogy az efféle, hagyományosan esszenciálisnak tekintett tulajdonságot állító és ezért szükségyszerűnek tekintett kijelentéseket valamiféle „univerzális” igazságot kifejező mondathoz kapcsoljuk. Bár a gondolat messze áll Kanttól magától, érdemes megjegyezni, hogy a kortárs modális szemantikák többsége éppen ezt teszi, amikor az esszenciális tulajdonságokat kifejező mondatokat a világok feletti univerzális kvantifikáció segítségével kísérli meg értelmezni.¹⁷

Az azonban már a kanti filozófia lényegét érinti, ahogyan Kant egy állítás feltételezett univerzalitásából annak szükségyszerűségére következtet, utóbbiból pedig arra, hogy igazságának eredete csakis *a priori* lehet. Érvei szerint, miután a tapasztalat lehetetlen lenne bizonyos univerzális igazságok feltételezése nélkül, ezen igazságok egyben szükségszerűek és ezért *a priori*ak is kell, hogy

¹⁷ A szükségyszerűség és a kvantifikáció összefüggéséről, különös tekintettel Kantra, lásd bővebben Huoranszki 2001. 124–135. Kit Fine nagy hatású kritikája az esszenciák úgynévezett „modális értelmezésével” kapcsolatban éppen ezen összefüggés megkérdőjelezésén alapul (vö. Fine 1994), bár Fine maga sosem említi, hogy a probléma gyökere a modalitás és az univerzalitás összekapcsolásában lelehető fel.

legyenek. Ami tehát a tapasztalatra vonatkozó fogalmakat illeti, ezek annyiban alapozhatnak meg *a priori* ítéleteket, amennyiben utóbbiak egyetemesen igazak és ezért egyben szükségszerűek is.

Kant már idézett példáját, az okságot említve, empirikus értelemben bármely eseménynek lehetett volna valami más is az oka, mint ami valójában az oka volt. Az ellenben nem lehetséges, hogy legyen olyan esemény, amely nem egy másik esemény oksági következménye (TÉK, B 252). A „minden tapasztalható eseménynek oka van” tehát *a priori* igazság, mely az értelemből, nem pedig az észlelésből vagy megfigyelésből származik.¹⁸

Kant szerint az ilyen, a tapasztalatra vonatkozó, mégis univerzálisan igaz kijelentéseknek egy további jellegzetessége, hogy túl azon, hogy *a priori*ak, egyben „szintetikusak” is. Azt azonban, hogy mit ért Kant az ítéletek szintetikus jellegén, csak úgy érthetjük meg, ha szembe állítjuk ezeket az ítéletek egy másik csoportjával, amit Kant *analitikusnak* nevez. Az analitikus ítélet fogalma Kant saját filozófiai újítása, aminek történeti jelentőségét nehéz lenne túlbecsülni. A későbbiek során ugyanis Kant legtöbb empirista kritikusa éppoly gyakorisággal használja e fogalmat, és épp annyira támaszkodik rá, mint Kant maga.

Első megközelítésben Kant analicitásról alkotott elmélete Leibniz igazság-elméletének szűkítéseként értelmezhető.¹⁹ Leibniz szerint egy kijelentés akkor igaz, ha a kijelentés szubjektuma tartalmazza a predikátumot; és ami ennél is fontosabb, *azért igaz, mert* a kijelentés szubjektuma tartalmazza a predikátumot. Ezért Leibniz elméletét az „igazság fogalmi tartalmazás elméletének” nevezhetjük.

Leibniz úgy tekintett erre az elméletre, mint *bármely* igazság (filozófiai értelemben vett) magyarázatára. Kant ellenben úgy vélte, hogy Leibniz elmélete csak *bizonyos* ítéletekre alkalmazható, méghozzá azokra, amelyeket analitikusnak nevez. Ezeket az ítéleteket az jellemzi, hogy bár igazak, nem bővítik ismereteinket, miután nem tesznek mást, csak kifejezik a szubjektumként bennük szereplő fogalom „logikai lényegét” (PRO, 57). Hogyan lehetséges ez? Úgy,

¹⁸ Érdemes megemlíteni, hogy néhány értelmezés szerint az okság problémájának elemzése, ami jóval túlmutat egy a hume-i kihívásra adott válaszon, szolgáltatja az egész transzcendentális rendszer alapját, vö. Peuch 1990 és Watkins 2005. Emellett szól egyebek mellett, hogy Kant az elégséges alap elvét, ami a Leibnizet követő német metafizika központi fogalma volt, kizárólag a kauzalitás kapcsán említi a TÉK-ban, a wollfianus hagyományt kritizálva azonban nem logikai igazságként, hanem a tapasztalatot konstituáló szintetikus elvként értelmezi újra.

¹⁹ Ebből ered az a korábban már említett gyakori félreértés, ami szerint Leibniz minden igaz kijelentést analitikus igazságnak tekintett. Valójában azonban „csakis a végtelenséget egyszerre megragadó Istennek van fenntartva annak belátása, hogy miként van az állítmány az alanyban, és csakis ő látja be *a priori* az esetlegességek elégséges alapját, amely belátás hiányát az *a posteriori* tapasztalat pótolja a teremtményekben” (Leibniz 1986. 172). Leibniz fogalmi tartalmazásról szóló elmélete tehát egy az igazság mibenlétéről alkotott metafizikai felfogás, nem egy olyan szemantikai elmélet, ami összeköti a szemantikát az ismeretelmélettel. Utóbbi, mint látni fogjuk, Kant találmanya.

hogy ha egy ítéletünk analitikus, akkor a kijelentés szubjektumába „már eleve belegondoltuk” a predikátumot (TÉK, B 11).²⁰

Következésképp Kant szerint az analitikus igazságok „elve” az ellentmondás (TÉK, B 191; PRO, 21). Miután az analitikus ítéletek esetében az ítélet szubjektumát eleve „úgy gondoljuk el”, mint aminek alkotóeleme – ha úgy tetszik: használatának lehetőségfeltétele – az ítéletben szereplő predikátum, az állítás tagadása *szükségszerűen* hamis kell, hogy legyen. A döntő momentum ezen a ponton az, hogy Kant egy *episztemikus* kritériumot vezet be annak érdekében, hogy megalapozzon egy az igazság természetére és modalitására vonatkozó *szemantikai* megkülönböztetést.

Szintetikusak így azok az ítéletek lesznek, amelyek *nem* az ellentmondás elvén alapulnak. Ebből az látszik következni, hogy azok a szintetikus ítéletek, amik igazak ugyan, de *lehetnének* hamisak is. És ez valóban így is van az empirikus ítéletek esetében, amelyek Kant szerint mind szintetikusak. A kanti elmélet központi tézise azonban éppen az, hogy vannak olyan ítéletek is, amelyek bár nem analitikusak, mégis szükségszerűséget fejeznek ki. Ilyenek például a matematikai állítások, de ilyenek azok a fentebb már említett, a tapasztalatot lehetővé tévő állítások is, mint hogy minden eseménynek van oka. Miután azonban Kant szerint a természet tudományos megismerését ugyanazok az elvek teszik lehetővé, mint amik a tapasztalatot általában, a szintetikus *a priori* ítéletekről alkotott elmélet egyben a világ tudományos megismerhetőségéről alkotott elmélet is kell hogy legyen.

Mint említettem, a leggyakrabban tárgyalt probléma a kanti elmélettel kapcsolatban éppen az, hogy valóban szükségünk van-e a szintetikus *a priori* ítéletekre ahhoz, hogy akár a tapasztalat, akár a tudományos ismeret lehetőségét megértsük. Az empirista tradíció például nem fogadta el Kant erre vonatkozó érveit. A legtöbb logikai empirista a matematikai igazságokat Frege nyomán – és Kanttal ellentétben – vagy analitikus igazságnak, vagy legalábbis nyelvi konvenciókon alapuló igazságnak tartotta; a természet tudományos vizsgálatában pedig kizárta bármilyen *a priori* igazság feltételezését. Ami pedig a tapasztalatot *leíró* állításokat illeti, az empiristák ugyan nem tagadták, hogy ezek tartalmazhatnak konvencionális elemeket, de azt igen, hogy ezek tennék a tapasztalatot magát, illetve annak tárgyát, lehetővé.

Kant elméletével kapcsolatban azonban van egy mélyebb probléma is, ami nem a szintetikus *a priori* ítéletek feltevésének szükségességét, hanem magát az analitikus és szintetikus ítéletek megkülönböztetését érinti, mivel a legkevésbé sem világos, hogy a természetet leíró és magyarázó fogalmaink esetében miként alkalmazható ez a megkülönböztetés. Nem világos, hogy az analitikus ítéletek miként ragadhatnák meg az ilyen *fogalmak* „logikai lényegét” azáltal,

²⁰ A kanti analicitás és a leibnizi fogalmi igazság viszonyáról és ennek metafizikai jelentőségéről lásd még Huoranszki 2023. 81–89.

hogy a predikátumot „már eleve bele gondoljuk” a szubjektumba. A problémát pedig éppen az okozza, ahogyan Kant egy az igazság természetét érintő kérdést igyekszik összekötni egy episztemikus kritériummal, nevezetesen az *a priori* megismerhetőség kérdésével.

Kant két olyan példát hoz fel az analitikus és szintetikus ítéletek megkülönböztetésének illusztrálására, amelyek a természet tudományos megismerése szempontjából is érdekesek; az egyik egy fizikai, a másik egy kémiai példa.²¹ Fizikai példája a „test” fogalmával kapcsolatos. Kant állítása szerint az, hogy a test kiterjedt, analitikus ítélet, az viszont, hogy a testnek van súlya, szintetikus. A kiterjedés nélküli test tehát ellentmondás, a súlytalan test viszont nem az, mivel a fizikai értelemben vett test fogalmába feltételezése szerint „eleve bele gondoljuk” a kiterjedést, de nem gondoljuk bele a súlyt. Az azonban teljesen homályban marad, hogy miért is „gondolunk” vagy „nem gondolunk” valamit bele egy fizikában is használatos fogalomba. Descartes szerint a súly valóban nem része a test fogalmának, Newton szerint viszont egyértelműen az.

Általában azt, hogy mit gondolunk egy fogalom „lényegéről”, a tudományban nem *pusztán* az dönti el, hogy „mit gondolunk a fogalomba *eleve* bele”, hanem sokkal inkább az, hogy a fogalom milyen szerepet játszik egy elméletben. De, ami ennél is fontosabb, még abban az esetben is, ha a kiterjedést a test lényegének gondoljuk, ezt nem azért tesszük, mert a kiterjedés *fogalmának* van „logikai lényege”, hanem azért, mert a *testeknek maguknak* vannak lényegi tulajdonságai. A szükségyszerűség ezekhez a lényegi tulajdonságokhoz, nem pedig a fogalmak ismeretéhez kapcsolódik, vagyis ahhoz, hogy „mit gondolunk eleve bele” valamilyen fogalomba. Ezért semmi sem támasztja alá azt a feltevést, hogy ezeket a lényegi tulajdonságokat *a priori* módon kellene azonosítanunk. A szükségyszerűség és az *a priori* ismeret kanti összekapcsolása nem tűnik megalapozott elképzelésnek.²²

Kant másik sokat idézett kémiai példája az az állítás, hogy az arany sárga fém. Ami az állítás egyik felét illeti, arra a korábban elmondottak érvényesek. Az, hogy az arany szükségképpen *fém*, egy elmélet következménye, nem egyszerűen olyasvalami, amit minden előzetes empirikus vizsgálattól függetlenül már „belegondolunk” az arany fogalmába. De mi a helyzet az állítás azon részével, ami szerint az arany sárga? Modern szóhasználattal, ez tisztán tapasztalati, nem „elméleti” terminusnak tűnik. Csakhogy éppen ezért tagadhatjuk is, hogy az állítás ezen része valóban analitikus igazságot fejez ki.

Véleményem szerint azonban ezzel a példával nem az a probléma, hogy ne tekinthetnénk egy az arany színére vonatkozó állítást fogalmi igazságnak, hanem

²¹ Egy másik példája a „A tanult ember nem lehet tanulatlan” (TÉK, B 192) is érdekes kérdéseket vet fel az ítéletek analicitásával kapcsolatban, de erre most itt nincs módunk kitérni.

²² Közismert módon Kripke is e mellett érvel (vö. Kripke 2007), de ezt az azonosságállítások logikája alapján teszi, és ezért szerintem a természeti fajták kapcsán érvei nem helytállóak. Erről bővebben lásd Huoranszki 2023. 91–94 és 107–118.

az, hogy amennyiben annak tekintjük, *hogyan zárhatunk ki* más állításokat. Ahogy Kant maga is megjegyzi

Ugyanis mivel az empirikus fogalom csupán az érzékek tárgyainak némelyik ismervét tartalmazza, ezért soha nem biztos, hogy *a szóban, mely ugyanazt a tárgyat jelöli, nem gondolunk hol kevesebb, hol meg több jegyet*. Így az egyik ember az „arany” fogalmába súlya, színe, tisztasága mellett beleértheti azt is, hogy nem rozsdásodik, míg a másik nem is tud erről. (TÉK, B 756, saját kiemelésem.)

Ebből pedig az látszik következni, hogy az egyik ember számára „Az arany rozsdásodik” állítás fogalmi ellentmondás, a másik számára nem. Az „empirikus fogalmak” esetében, tehát azoknak a fogalmaknak az esetében, amiket a természetet vizsgáló tudományok használnak, az analitikus és szintetikus igazságok megkülönböztetése alkalmazhatatlan. Nem azért, mert nincs egy adott elméleten belül fogalmi igazság, hanem azért, mert a fogalmi igazság természete nem érhető meg *episztemikus kritériumok* segítségével.²³

Számos további fontos kérdés is felvethető a fogalmi igazságok szerepéről a természetismeretben, amit azonban itt nem szükséges részletesebben tárgyalnunk.²⁴ Ami számunkra fontos, az az, hogy amennyiben a Kant megkülönböztetésével kapcsolatos fenti ellenvetések helytállóak, abból az is következik, hogy a világ tudományos megismerésének lehetőségére vonatkozó kérdés nem vehető fel oly módon, ahogyan azt Kant tette; vagyis úgy, hogy az valójában az állítólagosan *a priori* szintetikus ítéletek lehetőségére vonatkozik. Mégpedig azért nem, mert az empirikus elméletek fejlődése fogalmi változásokat is maga után von. Ami korábban „szintetikusnak” tűnt, azt ma már „belegondoljuk” a fogalomba; és fordítva, amit valaha belegondoltunk egy fogalomba (például, hogy a víz a négy *elem* egyike), azt valami mással helyettesítjük (azzal, hogy a víz *vegyület*).

Annak, hogy Kant a természet tudományos megismerhetőségére vonatkozó kérdést a szintetikus *a priori* ítéletek lehetőségére vonatkozó kérdéssel azonosította, ismét csak az a mélyebben rejlő oka, hogy nem különböztette meg egymástól a természet tudományos megismerésének feltételeit az általában vett emberi tapasztalat lehetőségére vonatkozó feltételektől, szemben a tudomány azon racionalizmusból eredő, valóban kritikai elméletével, ami szerint a természet megismerése épphogy a közvetlen tapasztalaton alapuló ítéletek előzetes kritikáját feltételezi.²⁵

Mindebből az is következik, hogy Kant szerint semmi, ami túlmutat a lehetséges tapasztalaton, nem lehet a természettudomány része, lényegénél fogva

²³ A problémáról más szemszögből lásd még Beck 1956 és Bennett 1966. 6–7.

²⁴ Ezekről lásd részletesebben Huoranszki 2023. 4. fejezet.

²⁵ A karteziánus metafizika védelmében vö. Vernes 1982. Bár részleteiben érveink különböznek, Vernes művének általános szemlélete nagy hatással volt jelen tanulmány gondolatmenetére.

csakis a metafizikai vizsgálódás körébe tartozhat. A metafizikai állítások olyan szintetikus *a priori* ítéleteket fejeznek ki – pontosabban kellene, hogy kifejezzenek –, amelyek igazságát nem korlátozhatja a tapasztalat. Éppen ezért azonban elméleti értelemben tulajdonképpen metafizikai *ismeret* nem is létezhet. Ami marad a metafizikából mint tudományból, az a metafizika iránti igény kritikai vizsgálata. Minden metafizika, ami ennél többre vállalkozik, csakis „dogmatikus” lehet, azaz kritikátlanul axiómáknak tekint olyan szintetikus ítéleteket, amelyek valójában túl vannak az emberi megismerés lehetőségének határain.

A kanti rendszer egyik legfontosabb következménye tehát az emberi ész szerepének radikális korlátozása mind a természet megismerésében, mind a metafizikában. Kant rendszerében az értelem spontán tevékenysége, a *szintézis* az, ami lehetővé teszi, hogy a pusztá érzeteket olyan tárgyként fogjuk fel a tapasztalatban, amelyek egymással térbeli és időbeli viszonyban állnak (egymásutániság vagy egyidejűség) és amelyek képesek hatni egymásra (oksági viszonyban, illetve a kölcsönhatás viszonyában állnak egymással). Az értelem spontán tevékenységétől elkülönített ész fogalmai ezzel szemben nem alkalmazhatók az értelmi szintézis által létrehozott tapasztalati világra. Nemcsak abban az értelemben, hogy az „ész fogalmai” közvetlenül nem vonatkozhatnak a tapasztalat tárgyaira, hanem abban a sokkal radikálisabb értelemben sem, hogy *segítségükkel egyáltalán nem vagyunk képesek* a természet megragadására.

Kant óva int bennünket attól, hogy az ész fogalmait (az ideákat) a természetre próbáljuk alkalmazni. Nemcsak annyit állít, hogy az ész fogalmai nem segíthetnek bennünket a természet megértésében, de emellett is érvel, hogy minden az alkalmazásukra irányuló kísérletet szükségképpen félrevezet bennünket. Kanti nyelven kifejezve, az ész fogalmai sosem nyújthatnak igaz szintetizáló ismeretet. A *szin*-tézisre törekvés, szemben az értelmi fogalmak segítségével alkotott ítéletekkel, az ész elméleti használata esetében csak *illuzórikus* lehet, a szó „transzcendentális” értelmében. Az ész csakis *anti*-téziseket alapozhat meg: olyan állításokat, amelyek szükségképpen összeegyeztethetetlenek egymással. Az ész helyes használata ezért, amennyiben a természetre vonatkozik, csakis „dialektikus” lehet, tehát csakis az ellentmondások kibontását szolgáló tevékenysége korlátozódhat.²⁶

²⁶ Ezt néhány interpretátor vitatja, lásd például Ferrarin 2015. Ferrarin rendkívül érdekes Kant-értelmezése azonban szerintem csak arra mutat rá, hogy Kant nem szakított teljesen a természet és benne az ész szerepének egyfajta hagyományos teleologikus vagy „architektonikus” szemléletével, de nem bizonyítja, hogy a természettudományokban az észnek *fogalomalkotó* szerepe lehetne; márpedig éppen ez a szerep az, ami a modern tudományt lehetővé teszi.

III. HARMADIK LÉPÉS: A MAGÁBAN VALÓ DOLOG ÉS AZ OBJEKTIVITÁS ÁTÉRTELMEZÉSE

Kant természetéről alkotott felfogása közvetlenül kapcsolódik ahhoz a kérdéshez, hogy miként értelmezhetjük az objektivitás filozófiai fogalmát. Az objektivitás természetére vonatkozó filozófiai kérdést úgy érthetjük meg legkönnyebben, ha különbséget teszünk az objektivitás metafizikai és az objektivitás episztemikus fogalma között. Talán nem túlzás azt állítani, hogy az objektivitás episztemikus értelmezésének első szisztematikus kifejtése Kant filozófiája. Az objektivitás hagyományos értelmezése a metafizikai volt.

Az objektivitás, a metafizikai értelmezés szerint, a valóság azon aspektusa, amelyik létezhet – vagy létezik – attól függetlenül is, hogy miként reprezentáljuk, vagy reprezentáljuk-e egyáltalán. A valóság ezen aspektusát tekinthetjük az elmefüggetlen materiális, „fizikai” világnak, amiről a tudomány adekvát képet akar alkotni. De az objektivitás önmagában nem követeli meg, hogy az elmefüggetlen valóság materiális legyen. A platóni értelemben vett formák is objektívek ebben az értelemben, sőt Berkeley érzéki ideái is annak tekinthetők, amennyiben Isten elméjében, és ennyiben az *emberi* megismeréstől függetlenül, léteznek.²⁷

Kant a metafizikai objektivitást feltételező filozófiai rendszereket „transzcendentális realistának” nevezi, és szembe állítja velük saját „transzcendentális idealizmusát”.

Minden jelenség *transzcendentális idealizmusán* azt a tanfogalmat értem, amely szerint őket együttesen pusztá képzeteknek tekinthetjük, nem pedig magukban való dolgoknak, s ennek megfelelően az idő és tér csupán szemléletünk formái, nem pedig a tárgyak mint magukban való dolgok önmagában adott meghatározói vagy feltételei. Ezzel az idealizmussal egy *transzcendentális realizmus* áll szemben, mely úgy tekinti a teret és időt mint valami eleve (érzékelésünktől függetlenül) adott dolgot. A transzcendentális realista tehát a külső jelenségeket [...] magukban való dolgoknak képzeleli, amelyek tőlünk és érzékelésünktől függetlenül léteznek, tehát amelyek tisztán értelmi fogalmak szerint is kívül lennének rajtunk. (TÉK, A 369.)

A „transzcendentális realizmus” ezen jellemzése eleve kizárja a természet racionalista felfogását, amint azt Kant – a maga módján, saját terminológiáját alkalmazva – világossá is teszi.

²⁷ „[...] nyilvánvaló, hogy a dolgok, amelyeket észlelek, saját ideáim, s hogy idea másképp nem létezhet, mint az elmében; nem kevésbé világos az sem, hogy ezek az általam észlelt ideák vagy dolgok – akár ők maguk, akár őskepek – az én elmémtől függetlenül léteznek [...]” (Berkeley 2006. 192).

Tulajdonképpen ez a transzcendentális realista az, aki [...] miután tévesen feltételezte az érzéki tárgyakra, hogy amennyiben külső tárgyak, akkor magukban valóan, érzékek nélkül is létezniük kellene, e szempontból minden érzéki képzetünket elégtelennek találja ahhoz, hogy bizonyossá tegye valóságos voltukat. (Uo.)

Kétségtelen, hogy a racionalista felfogás nem „idealista” abban az értelemben, hogy a teret és a tárgyak térbeli tulajdonságait, illetve az időt és az események időbeli rendezettségét, elmefüggetlen realitásnak tekinti. Berkeley például jogosan állítja szembe saját filozófiai elképzelését Malebranche racionalista felfogásával, mivel utóbbi szerint nemcsak, hogy érzékeink néhány alapvető kérdésben félrevezetnek bennünket az érzékelt világ természetét illetően, de ráadásul ezt a világot olyan fizikai, anyagi („abszolút külső”) természetű valóságnak tekintti, amit „absztrakt (azaz nem érzéki) ideák” segítségével ismerhetünk meg (Berkeley 2006. 192).

Az azonban már nem áll, hogy ezt azért tenné, mert – ahogyan Kant állítja – a tárgyaknak, mint külső *jelenségeknek* vagy „érzéki tárgyaknak” „objektív realitást” tulajdonítana. Épp ellenkezőleg, a klasszikus racionalista – és nézetem szerint a modern tudományos – felfogás szerint a természet *valós* szerkezete csak az ész segítségével fogható fel, mivel a fizikai világ maga nem egy „jelenség” (fenomén) vagy a „lehetséges tapasztalat összessége”.

Másképp fogalmazva, az a mód, ahogyan az értelmi fogalmakat használja a tudomány, egyáltalán nem feltételez olyan tárgyakat, amelyek közvetlenül meg kell, hogy jelenjenek az érzéki tapasztalatban, szemben azzal, amit Kant állít.²⁸ A modern fizikában használatos fogalmak egészen bizonyosan ilyenek. Az „értelem” kifejezés a természeti megismerés kontextusában tehát közelebb áll az „intellektus” hagyományos fogalmához – aminek a kanti rendszerben az „ész” kifejezés felel meg – mint a kanti „értelemhez”, aminek használatát az érzékek működése korlátozza.

Kant egész rendszerének egyik alapfeltevése, hogy az intellektus által konstruált fogalmak, amelyek tartalma közvetlenül nem érinti a tapasztalatot, nem reprezentálhatják a természetet. Nekem azonban úgy tűnik, hogy a modern tudomány egy jelentős része éppen ezt teszi. Az, hogy egy tudományos elmélet *konfirmációja* a tapasztalat *segítségével* történik, semmiképp sem jelenti azt – ahogyan azt később az empiristák és a kantianusok jelentős része egyaránt feltételezte –, hogy a természetet reprezentáló elméletek *tartalmát* is korlátoznia kellene annak, hogy közvetlenül mi tapasztalható.

²⁸ „[...] végső soron minden gondolkodásnak, [...], a szemléletre kell vonatkoznia, a mi esetünkben tehát az érzékelőképességre; mert nekünk más módon nem lehetnek adva tárgyak” (TÉK, B 33).

Másképp fogalmazva, nem egy elmélet tesztelhetősége határozza meg, hogy annak mi a tartalma. Azoknak a mérőműszereknek az állása, amelyek segítségével empirikusan konfirmáljuk, hogy az elektron részecske természetű (is), nem azonos annak megértésével, hogy mikrofizikai értelemben *mit jelent* az elektron részecske – vagy éppen hullám – természete. Ezért azoknak a nyilvánvalóan tapasztalati képességeknek a vizsgálata, amelyek lehetővé teszik, hogy felismerjünk és leolvassunk egy mérőműszert, kevésbé segítenek bennünket abban, hogy megértsük azt, miként lehetünk képesek a világ anyagi természetét reprezentáló elméleteket alkotni.

Valójában ezt a késői empiristák egy jelentős része sem tagadja. A logikai empiristák ugyanis felismerték, hogy a modern tudományos elméletek – mindenekelőtt a számukra alapvetőnek tekintett fizikai elméletek – értelmességét semmilyen módon sem korlátozhatja az, hogy mi tapasztalható vagy mit vagyunk képesek megfigyelni. Az érdekes kérdés azonban az, hogy ha ezt elismerjük, milyen alapon tekinthetjük mégis a tudományt megalapozni igyekvő filozófiát empiristának. És mint látni fogjuk, ugyanez a probléma merül fel a kantianizmussal kapcsolatban is: mi marad Kant eredeti elképzeléseiből, ha filozófiáját oly módon igyekszünk átértelmezni, hogy az a természetről alkotott tudományos ismereteink filozófia alapjául szolgálhasson?

Kant szerint saját transzcendentális idealizmusa összeegyeztethető az „empirikus realizmussal”, azzal a tézissel tehát, hogy a külső dolgok létezésére nem következtetünk, amennyiben azok közvetlenül adóttak a tapasztalatban. Az, hogy a külső dolgok létezésének tudata nem következtetés eredménye, a kanti elmélet vonzó aspektusának tűnhet. Csakhogy Kant a „külső dolgok” alatt olyan „matériát” ért, „mely semmi, ha leválasztjuk az érzékelésünkről”, „olyan képzetek fajtája (szemlélet), amelyeket külsőknek *nevezünk*” (TÉK, A 370, saját kiemelésem). Az azonban korántsem világos, hogy ha így értjük, miért tagadná bárki is, hogy a külső tapasztalat tárgya közvetlenül, nem pedig következtetés révén adott. Következtetésre akkor van szükségünk, amikor felismerjük, hogy az érzéki adottságok *materiális alapja* valami nem közvetlenül érzékelhető *is* lehet.

Ennek lehetőségét ismerte fel a karteziánus racionalizmus, Kant azonban – szemben a modern tudománnyal – ezt eleve kizárja. Ehelyett a „transzcendentális értelemben vett realizmussal” száll vitába, ami állítása szerint „érzékelésünk modifikációit önmagukban létezőkké változtatja” (B 519). Az nem világos, hogy pontosan ki képviseli a „transzcendentális értelemben vett realizmust”, de a szöveggörnyezet alapján Kant itt az empiristákra gondolhat. A karteziánusok ugyanis sohasem állítottak ilyesmit. Descartes maga híres viaszgyertyára vonatkozó példájában például amellet érvel, hogy a materiális tárgyakat csakis értelmünk segítségével foghatjuk fel, ezért éppenséggel *nem* azonosíthatók „érzékelésünk modifikációiként” (Descartes 1642/1994. 39–40).

Kant rendkívül sokat vitatott válasza korai kritikusaik arra az ellenvetésére, hogy saját transzcendentális idealizmusa lényegileg nem különbözik a hagyo-

mányos idealizmustól *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában található.²⁹ Itt Kant amellett érvel, hogy „létezőm pusztja [...] tudata bizonyítja a térben rajtam kívül lévő dolgok létezését”, mivel „maguknak a képzeteknek is szükségük van valamilyen tőlük különböző állandóra, melynek vonatkozásában meghatározható változásuk” és „ezen állandó észlelését csupán egy rajtam kívül létező dolog teheti lehetségessé” (B 275). Kant ebből ismét arra következtet, hogy a külső tapasztalat tárgyai közvetlenül, nem pedig következtetés révén adottak számunkra (B 276).

Ezzel az érveléssel nem az a probléma, hogy ne mutatna rá valami lényegre a külső és belső tapasztalat szükségképpen különbségéről, hanem az, hogy a legkevésbé sem világos, hogyan cáfolja Berkeley idealizmusát. Ez utóbbi ugyanis nem tagadja – sőt, a fentebb jelzett kartéziánusok felfogással szemben ismételt hangsúlyozza – hogy a tapasztalat tárgyai közvetlenül, nem pedig értelmi következtetés révén adottak számunkra. Amit Berkeley állít, az az, hogy ez önmagában elegendő annak bizonyítására, hogy nem létezhet az elvileg érzékelhetetlen tulajdonságokkal (is) rendelkező „materiális szubsztancia”, tehát a hagyományos értelemben vett *anyag*.

Ezt azonban Kant érvei egyáltalában nem cáfolják. Sőt, valójában pontosan ezt állítják, mivel a „külső”, szemben Berkeley szóhasználatával, a Kanti filozófiában nem az elme-független valóságot, az állítólagos „magában vett dolgot” jelenti, hanem a tér szemléleti formája által meghatározott, pusztja jelenségként értelmezett valóságot. Az első kiadás szóhasználatára visszatérve, a transzcendentális idealizmus *a materiának mint (rendezett) jelenségnek* tulajdonít valóságot (TÉK, A 371).³⁰ Csakhogy a „materialitásnak” *ezt* az értelmét Berkeley sem tagadja.³¹

Amit az idealista tagad, az a csak az ész által megragadható, az érzékek által nem korlátozott materiális valóság, tehát az eredetileg kartéziánus értelemben vett anyag létezése. Bár Berkeley Locke anyagfogalmának kritikájából indul ki, mint láthattuk, kritikájának alapvető célpontja a kartéziánus, elmétől függetlenül létező anyag, test és tér fogalma (aminek létét Locke sem tagadta, csupán némileg átértelmezte). Azt Berkeley sem állítja, hogy ne lenne *valami* a szubjektumtól független alapja a tapasztalatban megjelenő, érzékelhető világnak. Amit tagad, az az, hogy ez az alap lehet materiális is.

²⁹ Kant egyébként egy helyen arról panaszkodik, hogy kritikusai filozófiáját részben a „transzcendentális idealizmus” kifejezés használata miatt értették félre, és úgy véli, talán szerencsésebb lett volna azt „kritikai idealizmusnak” nevezni, vö. PRO, 293.

³⁰ Ugyanez áll a szubsztrátumként értelmezett anyag fogalmára a második kiadás egy rendkívül nehezen értelmezhető szöveghelyén, ahol Kant, bár Leibniz monászára utal, feltételezhetően azt a klasszikus, Berkeleytől származó problémát tárgyalja, hogy miként lehetséges benső („intrinszikus”) tulajdonságokat tulajdonítani az anyagnak, vö. TÉK, B 340–341.

³¹ „A jelenségek magyarázata tehát annyit jelent, hogy bebizonyítjuk, miképpen támadnak bennünk ideák olyan módon és rendben, ahogyan érzékeinkbe pecsétlődnek” Berkeley 2006. 213. Lásd továbbá *A mozgásról* című tanulmányt, amelyben Berkeley a newtoni fizika teljes, idealista értelmezését adja.

Kant idealizmus ellen felhozott érve azért nem érintheti Berkeley az anyag létezése ellen felhozott érveinek lényegét, mert a transzcendentális idealizmus *természetfogalmából* az következik, hogy minden hagyományosan materiálisnak tekintett tulajdonság (térbeli kiterjedtség, az anyag mozgását és változását meghatározó törvények) elmefüggő kell, hogy legyen.³² Amit Kant tesz, az pusztán annyi, hogy filozófiájában Isten közvetlen szerepét a – talán Isten által teremtet – magában való dolog veszi át, mint ami a „külső” tapasztalat elmefüggetlen, de egyben megismerhetetlen, alapja.³³

A természet Kant filozófiájában a természetkutatás és a természetre vonatkozó ismeret tárgya ugyan, rendszerében azonban a metafizikai értelemben vett objektivitás alapja a *magában való dolog*, nem pedig a természet.³⁴ A magában való dolog azonban nem szolgálhat semmiféle ismeret alapjául, mivel „Gondolkodásunk tárgyainak tartományát [...] nem tudjuk kiterjeszteni az érzékelésünket meghatározó feltételeken túlra” (TÉK, B 343). Következésképp sem a hétköznapi értelemben vett tapasztalat tárgyai, sem a tudományos ismeret tárgyai nem lehetnek objektívek abban az értelemben, hogy ezek a „tárgyak” az emberi tapasztalattól függetlenül is létezhetnének és valamilyen módon azok alapjául szolgálnának.

Ha elfogadjuk Kant anyagi valóság természetére vonatkozó felfogását, de nem akarjuk tagadni, hogy *kell lennie* valamifajta különbségnek a pusztán szubjektív tudatállapot és az objektivitás között, abból az következik, hogy az objektivitás releváns fogalma nem lehet metafizikai, csakis episztemikus. Ez magyarázza, hogy miért kell Kantnak az objektivitás hagyományos, metafizikai fogalmát egy olyan episztemikus fogalommal helyettesítenie, amely szerint az objektivitás jelentése azonos azzal, ami *interszjektíve megismerhető*. Ennek a változásnak a filozófia későbbi fejlődésére gyakorolt hatását aligha lehet túlértékelni.

A kanti filozófiai rendszer lényegi következménye, hogy a természetről alkotott tudásunk *csak* az interszjektivitás episztemikus értelmében lehet objektív. Kant felfogásának legtömörebb összefoglalását a *Prolegomena* 19. paragrafuszában találhatjuk, ahol a következőt állítja:

Az objektív érvényesség és a (mindenki számára) szükségszerű egyetemes érvényesség egymással felcserélhető fogalmak, és bár a magukban vett tárgyakat (*Objekt an sich*)

³² „Így tehát nem ismerhetjük meg a dolgok (a szubsztanciák) létezésének szükségszerű voltát, csupán állapotukét, mégpedig az észlelésben adott más állapotokból kiindulva, az ok-ság empirikus törvényei alapján.” TÉK, B 280. A *Prolegomena*-ban a fizikai mérték kapcsán Kant explicit módon úgy beszél a *jelenségekről* mint a tiszta szemlélet tárgyairól, hogy azok *kitöltik (einnehmen)* a teret (PRO, 76).

³³ Ezért függetlenül attól, hogy helyes-e Kant érveinek az az invenciózus rekonstrukciója, ami szerint a térbeliség önmagában elégséges az elmefüggetlen valóság igazolásához (vö. Guyer 1987. 279–323), Kant egészen bizonyosan nem cáfolta az idealizmust abban az értelemben, amelyben az az elmefüggetlen *anyag* létezésének tagadását jelenti.

³⁴ Kant jegyzeteiben említi, hogy a dolgok mint fenomének a mi érzékeink termékei, míg Isten a magában vett dolgok teremője, vö. Martin 1955. 186.

sohasem ismerhetjük, mivel az ítéleteket egyetemes érvényűnek és ezáltal szükség-szerűnek tekinthetjük, ezek egyben az objektív érvényességet is magukban foglalják. (PRO, 63.)

Amíg tehát az érzékelés (*Wahrnehmung*) pusztán szubjektíve érvényes ítéletek alkotását alapozhatja meg, amennyiben egy bizonyos egyén által egy bizonyos időben megjelenő észleletből nem következik, hogy bárki más, beleértve magát az érzékelő egyént is, bármely más időpontban hasonló észleletekkel rendelkezzen, az objektív ítéletalkotás feltételeinek biztosítaniuk kell az *ebben az értelemben vett* objektivitást is. Ebben az esetben, szemben a szubjektív „észlelési ítélettel”,

Amit meghatározott körülmények között tanít nekem a tapasztalat, ugyanazt kell, hogy tanítsa *bármely időpontban*, érvényessége tehát nem korlátozódik valamely szubjektumra vagy annak egy meghatározott időbeli állapotára. (PRO, 64.)

Amint pedig azt már korábban is láthattuk, Kant felfogásában az egyetemesség és szükségszerűség magyarázata csakis az igazság *a priori* eredete lehet. A kanti rendszerben tehát a tapasztalat és a természet objektivitásának végső alapja is episztemikus.³⁵

Ez nem azt jelenti, hogy Kant maga tagadta volna, hogy az objektivitásnak van metafizikai értelme is. Ennek a metafizikai értelemben vett objektivitásnak azonban nincs köze ahhoz, amit mi természetként ismerünk meg, mivel a természet, mint láttuk, definíció szerint a jelenségek összessége. A jelenségek azonban

[...] nem magukban való dolgok, hanem maguk is képzetek, amelyeknek megvan a saját tárgya, melyet mi már nem nézhetünk meg, s ezért nem-empirikus, azaz transzcendentális tárgynak =X nevezhetjük. E transzcendentális tárgy tiszta fogalma (mely valóban minden ismeretünk esetében =X) az, ami minden empirikus fogalmunkban egy tárgyra egyáltalán mint tárgyra vonatkozhat, *vagyis objektív realitást teremthet*. (TÉK, A 109, saját kiemelésem.)

Kant tehát nem tagadja, hogy a metafizikai értelemben vett objektivitás lehetséges, sőt bizonyos értelemben szükséges feltétele is minden empirikus ismeretnek. Ugyanakkor olyan feltétel is, ami – legalábbis az emberi elme számára – teljességgel megismerhetetlen. Hogy megértsük, miért, ismét csak a kanti rendszerben található számos szubtilis megkülönböztetés egyikére kell hivatkoznunk. Kant ugyanis nemcsak az *a priori* és *a posteriori* ítéletek közt von

³⁵ Az objektivitás kanti, episztemikus értelmezésének egy a jelen tanulmánytól eltérő, de elgondolkodtató kritikáját adja Meillassoux 2010.

éles határt, hanem az *a priori* (tehát minden tapasztalatot megelőző) ítéletekben alkalmazott fogalmak két típusa között is.

Az egyik típusba azok a fogalmak tartoznak, amelyek alkalmazhatósága feltételezi a tiszta értelmi kategóriákat, mivel utóbbiak nélkül az ismeretek tárgya nem jöhet létre sem a tapasztalatban, sem az attól elválaszthatatlan tudományos ismeretben. A fogalmilag reprezentálható tapasztalati tárgyak ugyanis az érzetek szintézisének eredményei. Hogy ez a szintézis maga megelőzi-e a fogalomalkotást (azaz, hogy a szintézis feltételezi-e a képzelőerő előzetes aktivitását) vagy a szintézis maga az érzetek fogalmak alá rendezését jelenti-e, az vitatható, és a Kantról szóló irodalomban gyakran vitatott kérdés.³⁶ Az azonban bizonyos, hogy a szintézisen alapuló *ítélet* lehetősége feltételezi a kategóriák alkalmazását. Ezért nem lehetséges sem az empirikus fogalmak alkalmazása, sem a természet ismerete a kategóriák használata nélkül. A kategóriák használata azonban feltételezi az érzetek által nyújtott „anyagot”, ellenkező esetben a kategóriák „üresnek” (TÉK, B 75).

Az *a priori* fogalmak másik csoportját az ész *ideái* alkotják, azaz olyan fogalmak, amelyek nem alkalmazhatók a közvetlen tapasztalatra, és ami ennél fontosabb, mint láthattuk, közvetlenül a természetre sem. Azt gondolhatnánk, akkor talán valami természetén túlira lennének alkalmazhatók, amilyenek mondjuk a platóni ideák vagy formák. Ez annál inkább is észszerű feltételezésnek tűnik, mert Kant maga is hangsúlyozza egy ponton, hogy az „idea” kifejezést nem a korábban bevett karteziánus, hanem az eredeti platónihoz közelebb álló értelemben használja. Ugyanakkor azt is világosság teszi, hogy a platóni értelem revízióra szorul.³⁷

Platón számára az ideák „maguknak a dolgoknak az ősképei”, amelyek az érzékek használatától mentes észből erednek (TÉK, B 370). Platón azonban nemcsak normatív (gyakorlati, azaz etikai) kontextusban, hanem a természet, a rendezett világegyetem megértésének vonatkozásában is alkalmazta az ideákat, és e tekintetben Platón tanai félrevezetőek (TÉK, B 374), mivel az ész *a priori* fogalmai, az ideák, amelyek nem vonatkoznak közvetlenül a tapasztalatra, semmilyen módon sem reprezentálhatják a természetet.

³⁶ Egyfelől „A képzelőtehetségnek kell ugyanis a szemlélet sokféleségét egy *képpé* formálnia, előzetesen tehát fel kell vennie a benyomásokat a tevékenységbe, vagyis érzékileg fel kell fognia őket”. Másfelől a képzelőerő reprodukív képesség, a reprodukcióhoz szabályokra van szükség, a szabályokat pedig a fogalmak alapozzák meg (TÉK, A 120). Nem világos tehát, hogy a képzelőerő szintetizáló tevékenysége megelőzi-e, vagy épp ellenkezőleg, feltételezi az érzetek fogalom alá rendezését a tapasztalatban.

³⁷ Ennek az az alapja, hogy „sem a köznapi beszédben, sem az írásokban nem ritka dolog, hogy összevetve a gondolatokat, melyeket egy szerző a tárgyról 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.” TÉK, B 370.

Mi több, az ész tiszta, *a priori* foglmainak, amennyiben azok nem a tapasztalatra vonatkoznak, valójában *nincs*, és nem is lehet, tárgyak.

Az ész valóban megköveteli a szabályok sokféleségét és az elvek egységét, hogy az értelmet maradéktalanul összefüggésbe hozza önmagával [...] De az ilyen elv *nem ír elő törvényt a tárgyknak*, és nem tartalmazza ama lehetőség alapját, hogy ezeket egyáltalán mint tárgyakat megismerjük és meghatározzuk, [...] (TÉK, B 362, saját kiemelésem.)

[...] az ész soha *nem irányul közvetlenül* a tapasztalatra vagy *valamiféle tárgyra* ... (TÉK, B 359, saját kiemelésem.)

Kant szerint az a feltevés, hogy az ideák, tehát a közvetlen empirikus tartalommal nem rendelkező fogalmak tárgyakra vonatkozhatnak, nem csupán téves, hanem kifejezetten félrevezető is. Az ideáknak ugyanis, ha vonatkoznának valamire, a magukban való dolgokra kellene vonatkozniuk, ezekről azonban nem alkothatunk fogalmakat. Az ész tevékenysége ezért nem segíthet bennünket abban, hogy a természetre vonatkozó teoretikus ismeretekre tegyünk szert, azaz amikor a természet törvényeit vagy azok metafizikai alapját szeretnénk azonosítani.

[...] a kategóriákkal ellentétben, az ész ideái nem segítenek bennünket abban, hogy az értelmet a tapasztalat tekintetében használni tudjuk, hanem éppenséggel teljesen figyelmen kívül hagyhatjuk őket, mivel ellentmondásban állhatnak az ész maximáival és akadályozhatják a természetismeretet [...] (PRO, 104.)

Az „ész maximái” nem a természetre magára vonatkoznak, hanem pusztán a természetet reprezentáló elméleteink rendszerére, és ennyiben „szubjektívek”. Az „értelmünk vagyonával való gazdálkodás szubjektív törvényei”, amelyek célja, hogy értelmi foglmainak használatát a „lehető legkisebb számú fogalomra vezessük vissza”; arra azonban nem jogosítanak fel, hogy a „szubjektív maximának objektív érvényességet is tulajdonítsunk” (B 362). Ha ennél többre hivatottnak tekintjük az ész ideáit, annak eredménye a transzcendentális illúzió, vagyis a szubjektív maximák megengedhetetlen „objektíválása”, ami téves következtetésekhez vagy „paralogizmushoz”, végül pedig feloldhatatlan ellentmondásokhoz, antinómiákhoz vezet.

Mit jelent mindez valójában? Röviden azt, hogy Kant szerint az ész képtelen olyan fogalmakat alkotni, amelyek segítségével megismerhetjük a természet tapasztalatban alkalmazott fogalmakon túli szerkezetét. Előbbi foglmaink használata a metafizika területére korlátozódik, a metafizikát pedig élesen el kell választanunk a természetismerettől. A természetismeret olyan tapasztalati fogalmakat használ, amelyeknek forrásai részben empirikusak, részben *a priori*

módon adottak számunkra, de sohasem alkalmazhatók az érzetek által adott, azokban megjelenő világon túl.

Hogyan beszélhet akkor Kant mégis a természettudományok metafizikai alapjairól? Úgy, hogy Kant – legalább – két különböző értelemben használja a „metafizikai” kifejezést. Az egyik értelemben a metafizika voltaképp az ismeretelméletet alapozza meg. Arra a kérdésre keresi a választ, hogy „mit lehet tudnom”. Márpedig mint azt Kant többször világossá teszi, abban nem kételkedhetünk, hogy a természetről alkotott tudomány létezik. Miután pedig tudomány – sőt tudás általában – csak akkor létezhet, ha annak *a priori* alapjai vannak, a természetről alkotott elméletnek is kell hogy legyenek *a priori* alapjai. A „természettudomány metafizikájának” feladata ezen *a priori* elvek azonosítása.

Ez azonban a legkevésbé sem jelenti azt, hogy az ész önmagában képes lenne olyan fogalmak alkotására, amelyek elvileg érzékelhetetlen tárgyakra is vonatkoznak. Ezért az ész szerepe a természet megismerésében mindössze a fogalmak ökonomikus elrendezésére korlátozódik, ami egyfajta *a priori* szabály az elméletalkotás vonatkozásában. De ennél semmi több. Ha az ész ennél többre vállalkozik, az szükségképpen feloldhatatlan ellentmondásokhoz vezet, nem olyan metafizikai belátásokhoz, amelyek a természet megismerésében is szerepet játszhatnak.

Kant ezeket az ellentmondásokat antinómiáknak nevezi, és két csoportba osztja őket. A második csoportba az úgynevezett „dinamikus” antinómiák tartoznak, amelyek valamilyen módon az okság fogalmához kapcsolódnak, és az jellemzi őket, hogy bár látszólag egymásnak ellentmondó állításoknak tűnhetnek, helyesen értelmezve a megfelelő állítások konzisztensek egymással. Ez úgy lehetséges, hogy a tézis és az annak látszólag ellentmondó antitézis nem ugyanarra a világra vonatkozik. A természetben megvalósuló kauzális szükség-szerűség például azért egyeztethető össze a „szabadság általi okozással”, mert az előbbi a jelenségvilág (elméleti) törvényeire, míg utóbbi a noumenális, intelligibilis világ (gyakorlati) törvényeire vonatkozik.

Érdekes módon, bár Kant, mint láttuk, tagadja, hogy az ész ideáinak lehetnek tárgyai, amennyiben azokat a természet megismerésének kontextusában alkalmazzuk, azt nem tagadja, hogy az ideáknak lehetnek tárgyai, amennyiben azokat gyakorlati kontextusban használjuk (TÉK, B 369). A szabadság eszméje például olyan idea, amelynek alapja a morális törvény, márpedig ez utóbbi oksági működése nem a fenomenális, hanem az észbeli, azaz noumenális világban keresendő.

Jelen vizsgálódásunk tárgya azonban nem Kant szabadságról alkotott felfogása³⁸, hanem a természetre és annak megismerésére vonatkozó nézetei. Ezek szempontjából pedig az első két antinómia a releváns, amelyeket Kant „mate-

³⁸ Erről, valamint a Kant kompatibilizmusával kapcsolatos vitákról, lásd bővebben Huoranszki 2004.

matikainak” nevez, és amelyek két olyan egymásnak ellentmondó állítást fogalmaznak meg, amelyek közül *mindkettő* hamis. Ez pedig oly módon lehetséges, hogy az állítások megfogalmazása egyaránt feltételezi azt, hogy alkalmazhatók (illetve azoknak *kell* lenniük) a jelenségek világára és azt is, hogy ha helyesen értelmezzük őket, akkor nem alkalmazhatók erre a világra.

A részletekre itt most nincs mód kitérni, annyit azonban fontos megemlíteni, hogy ezek az antinómiák az anyag végtelen oszthatóságára, illetve a fizikai világ térbeli és időbeli végtelenségére vonatkoznak. A végtelen – pontosabban a feltételek végtelen sorozata – fogalmának alkalmazása teszi őket „matematikaivá”.

Modern megfogalmazásban röviden úgy foglalhatjuk őket össze, hogy a két antinómia közül az egyik az anyag mikroszkopikus szerkezetére, a másik pedig a fizikai kozmológiára vonatkozik. Mint korábban említettem, manapság aligha tagadná bárki is, hogy ezek a kérdések a természetismeret, egészen pontosan a fizika tárgykörébe tartoznak, és hogy velük kapcsolatban olyan egymást kizáró hipotéziseket lehet megfogalmazni, amelyek közül valamelyik igaz, míg a többi hamis.³⁹ Kant azonban éppen ennek lehetőségét látszik tagadni.

Mi a következménye mindennek a kanti filozófiára nézve? A sztenderdnek mondható értelmezés szerint⁴⁰ Kantnak igaza van annyiban, amennyiben úgy véli, hogy a tapasztalaton túlmutató fogalomhasználat nem lehet a természetismeret része. Két dologban azonban téved.

Egyrészt bár *bevezeti* az objektivitás megfelelő, az interszubjektivitáson alapuló fogalmát, *megengedi*, hogy létezzék valami, ami nem pusztán episztemikus és ami annak alapjául szolgál: „=X”, a megismerhetetlen transzcendentális tárgy általában. Ez a feltevés azonban szükségtelen. Az objektivitás interszubjektivitáson alapuló fogalma akkor is megállja a helyét, ha tagadjuk a magában való dolog létezésének szükségességét, sőt lehetőségét is. Ennek a nézetnek egyik legmarkánsabb megfogalmazása Hilary Putnam nevezetes „internális realizmusa”. „Manapság – állítja Putnam – a noumenális világ fogalmát egy teljesen felesleges metafizikai elemnek szokás tekinteni Kant gondolkodásában” (Putnam 1981. 61).

Másrészt Kant helytelenül húzza meg azokat a határokat, amelyek között az empirikus fogalomhasználat megengedett. A mikrofizika vagy a kozmológia még ezeken a határokon belül van, az Isten létére vagy a metafizikai értelemben vett szabadságra vonatkozó kérdések azonban valóban túlmutatnak rajta. Éppen ezért megválaszolhatatlanok is. S mivel e kérdésekre adott válaszkísérletek nem lehetnek részei a világról alkotott racionális ismeretnek, talán azt is be kell látnunk, hogy végső soron nem is értelmeseek.

³⁹ A kozmológiai hipotézisekről kiváló, a laikus számára is érthető összefoglalást ad Mack 2022. Ami az anyag végső összetevőit illeti, hasonlóan jó bevezetést nyújt Gribbin 2019.

⁴⁰ Természetesen fontos hangsúlyozni, hogy amit óvatos kifejezéssel sztenderdnek mondható értelmezésnek nevezek, korántsem az egyetlen lehetséges értelmezés. Történetileg voltak például „realista” kantianusok, akik szerint a magában való dolog megismerhető.

Eszerint Kant helyesen értelmezte az objektivitás fogalmát, ami a publikus, tapasztalati igazolhatósághoz kapcsolódik. A kozmológia és a mikrofizika a tapasztalat által és ezért a publikusan igazolható elméletek tárgya lehet, a metafizikai problémák azonban kívül esnek mindazon, amiről értelmes elmélet alkotható. Kant objektivitásra és tudományos elméletekre vonatkozó elképzelései abban az értelemben alapvetően helyesek, hogy csak az olyan kérdések tekinthetők értelmesnek, amelyeket képesek vagyunk kivonni a metafizika hatóköréből és empirikus tartalommal megtölteni. A racionalista „szkeptikus realizmus” tarthatatlan álláspont, a tudomány számára Kant „empirikus realizmusa” az irányadó.⁴¹

A sztenderd értelmezés azonban szerintem mindkét szempontból hibás. Egyrészt úgy vélem, Kantnak igaza van abban, hogy az episztemikus interpretáció önmagában, a metafizikai objektivitás valamilyen fogalma nélkül nem tartható elképzelés.

Mindazonáltal a pusztá jelenségek merőben intelligibilis okát transzcendentális objektumnak nevezhetjük, egyszerűen azért, hogy ily módon legyen valamink, ami megfelel az érzékelésnek mint receptivitásnak. Ennek a transzcendentális objektumnak tudhatjuk be a lehetséges észleleteink egész terjedelmét és minden összefüggését, és kijelenthetjük róla, hogy minden tapasztalat előtt, magában valóan adott. (TÉK, B 522–523.)

Az interszubjektivitás *alapja* tehát túl kell, hogy mutasson nemcsak az individuális, nézőpontjuk tekintetében elkülönült szubjektumokon, hanem a szubjektivitáson általában. Jacobinak teljesen igaza volt, amikor azt állította, hogy nem léphetünk be a kanti rendszerbe a magában való dolog fogalma nélkül. De sajnos igaza volt abban is, hogy a magában való dolog feltételezésének szükségessége miatt nem is maradhatunk meg a rendszer keretei közt.⁴²

A metafizikai értelemben vett objektivitásról ugyanis csak akkor kell azt feltételeznünk, hogy megismerhetetlen és ezért racionálisan értelmezhetetlen, tehát hogy a kanti értelemben vett „magában való dolog”, ha Kantot követve elfogadjuk, hogy az ismeretek lehetséges tartalmát az érzékek működése kell, hogy korlátozza. Ez azonban nincs így. A modern tudomány nem a Kant-inspirálta „internális realizmus” igazságát, hanem az általa visszautasított „szkeptikus realizmus” (amire valójában csak a hume-i perspektívából kell szkepszissel tekintenünk), azaz a racionalizmus igazságát támasztja alá.

⁴¹ A verifikacionizmus, a metafizikai realizmus és „verifikációtanszcendens” igazság problémájáról lásd részletesen Huoranszki 2001. 23–36.

⁴² Kant néhány neves értelmezője szerint ez nincs így, mert a kanti elméleten belül is megőrizhető az objektivitás pusztán episztemikus fogalma, lásd elsősorban Allison 1983 illetve Ameriks 1992. Ezen interpretációk meggyőző kritikáját adja többek között Guyer 1987 és Langton 1998.

A természet nomikus szerkezete nem ismerhető meg olyan fogalmakkal, amelyeket a hétköznapi tapasztalatra alkalmazunk, hanem csakis az ész által alkotott „teoretikus” fogalmakkal. Ezen fogalmak alkalmazásának korlátja pedig az elménk működésétől függetlenül létező természet maga, nem pedig az, hogy az érzékeink milyen észleleteket nyújthatnak nekünk. Természetesen az észlelésnek megvan a maga szerepe a világ tudományos megismerésében, de ez semmilyen módon sem korlátozza a tudományos fogalomalkotást abban, hogy a világ objektív szerkezetét intelligibilis fogalmakkal – a kanti elmélet szóhasználatában, az ész fogalmaival – reprezentálja; vagy legalábbis, hogy a kategóriákat ne csak a szemlélet működését feltételező tárgyakra alkalmazza.

Ahogy korábban említettem, abból a mindenki által elfogadott igazságból, hogy a tudományos elméletek *konfirmációja* megköveteli az érzékek használatát, hibás lenne azt a következtetést levonni, hogy az elméletek tartalmát az érzékek bármilyen módon is korlátozzák. Filozófusként mindössze azt a sokkal szerényebb következtetést vonhatjuk le, hogy a természetről alkotott bármely teljes elméletnek tartalmaznia kell egy olyan részt is, ami magyarázhatóvá teszi, miért éppen akként érzékeljük az elménktől függetlenül is létező világot, ahogyan az a tapasztalatban megjelenik számunkra. Ez azonban egy a természet racionalitása megismeréséhez tartozó feladat, nem pedig egy annak reprezentálhatóságán értelmezett korlát.

IV. KONKLÚZIÓ: KANT, A „KOPERNIKUSZI FORDULAT” ÉS A RACIONALISTA HAGYOMÁNY

A *tiszta ész kritikájának* második kiadásához írt Előszavában Kant saját filozófiai rendszerét Kopernikusz asztronómiai felfedezéséhez hasonlítja. Gyakran idézett, és sokat vitatott, önértelmezése szerint a transzcendentális idealizmus filozófiájának alapgondolata megegyezik Kopernikuszéval, amennyiben utóbbi azon a feltevésen alapul, hogy „a megfigyelő kering, és a csillagok nyugalomban vannak”.

Ugyanezt a kísérletet elvégezhetjük a metafizikában is, a tárgyak *szemlélete* kapcsán. Ha a szemléletnek kell a tárgyakhoz igazodnia, akkor nem látom be, miként szerezhetnénk bárminemű *a priori* tudást; ha azonban a tárgy (mint az érzékek objektuma) igazodik szemléletalkotó képességünk tulajdonságaihoz, akkor egész jól el tudom képzelni ezt a lehetőséget. (TÉK, B XVII.)

Kant azonban e helyen figyelmen kívül hagyja Kopernikusz felfedezésének egy fontos következményét. Kopernikusz elméletének ugyanis *éppen az a lényege, hogy elszakad attól*, ahogyan számunkra a világ a szemléletben közvetlenül megjelenik. Feltevésének merészsége éppen abban rejlett, hogy az égitestek moz-

gását nem úgy értelmezte, ahogyan azok számunkra közvetlenül megjelennek a tapasztalatban.

A kopernikuszi elmélet sikere pontosan azt bizonyítja, hogy racionális értelmi belátás segítségével túl tudunk lépni a tapasztalaton annak érdekében, hogy a számunka a szemléletben megjelenő világot helyesen értelmezzük. Ahogyan azt egyébként Galilei egy alkalommal világossá is teszi.

Nem tudom eléggé csodálni azon gondolkodók éleselméjűségét, akik az intellektusuk pusztá erejénél fogva erőszakot tudtak tenni saját érzékeiken úgy, hogy elfogadják azt, amit az ész diktál nekik, szemben azzal, amit az érzéki tapasztalat mutat [...]. Ahogy mondtam, határtalan csodálatot érzek olyankor, amikor arra gondolok, hogy Arisztarkhosz vagy Kopernikusz *képesek voltak rá, hogy értelmük legyőzze érzékeiket*, amelyek, előbbire fittyet hányva, hiszékenységük szolgájává tette volna őket. (Galilei 1632/1970. 422, saját kiemelésem.)

Valójában tehát a Kopernikusz utáni természettudományhoz közelebb áll a közvetlen érzéki tapasztalat kritikáján alapuló karteziánus metafizika, mint Kant kritikája, ami a természetismeretben – szemben a gyakorlati filozófiával – az érzéki tapasztalat jelentőségét hangsúlyozza az ész autonóm szerepének rovására.

Ezt a kanti kritikával szemben álló, alternatív kritikai megközelítést jól szemlélteti Descartes és a racionalisták egyik kedvelt csillagászati példája. A karteziánus metafizika episztemológiai kiindulópontja az a belátás, hogy a „természetes hajlandóság” (aminek nyilván része a közvetlen tapasztalat) számos olyan dolog reflektálatlan elfogadására készítet bennünket, „amiről az ész igyekszik lebeszélni”, és

ezért sok esetben éppenséggel nagy eltérés tapasztalható köztük, mint ahogyan például a Napnak is két különböző ideáját fedezem föl magamban: az egyiket mintegy az érzékekből mértem ... az az idea a Napot igen kicsinek tünteti föl előttem; a másikat az asztronómiai számításokból mértem, azaz vagy bizonyos velem született fogalmakból csalogatom elő, vagy bármilyen más módom magam hozom létre, s ez a Napot a Föld többszörösének mutatja. Márpedig mindkét idea nem lehet hasonló a Naphoz, és józan eszem arról győz meg, hogy éppen az hasonlít hozzá a legkevésbé, amelyik látszólag közvetlenül belőle áramlott ki.” (Descartes 1994. 50–51.)

Azzal szemben tehát, amit Kant és követői állítanak, Descartes – és általában a racionalista metafizika – a világ megismeréséről alkotott felfogása éppenséggel nem „dogmatikus”, hanem nagyon is kritikai.

Még hozzá éppen abban az értelemben kritikai, amiben sem azok az empiristák, akik a fogalomalkotást arra korlátozzák, ami az érzéki tapasztalatban megjelenhet vagy abból levezethető, sem pedig Kant, aki a tapasztalat nevében ugyancsak szigorúan korlátozza az ész használatának körét a természetismeretben, nem le-

hetnek kritikáiak. A racionalista megközelítés szerint ugyanis a tudomány éppen azért képes a természet valós, objektív szerkezetének megragadására, mert nem érzéki, hanem pusztán az ésszel megragadható fogalmakat „hoz létre” annak érdekében, hogy képes legyen a világot megfelelő módon magyarázni és adekvát, pusztán az ész segítségével megismerhető fogalmakkal reprezentálni.

Bármi is legyen ezért a tudományos elméletek és a metafizika közti különbség, az nem ragadható meg annak segítségével, hogy a tapasztalatra, mint a megismerés határára hivatkozunk. Az, hogy mi érzékelhető és mi nem, önmagában nem *korlátozhatja* a tudományos fogalomalkotást; mint ahogy az sem igaz, hogy a metafizika ne hivatkozhatna a tapasztalatra és annak működésére. A tudományos elméletek, szemben a metafizikai elméletekkel, kétségkívül empirikusan *tesztelhető* elméletek. De Kant úgy tekint a tudományos elméletekre, mintha azok tartalma végső soron a tapasztalatról, nem pedig a tapasztalattól függetlenül létező *dologról magáról* szólna.

Végül is tökéletesen *mindegy*, hogy azt mondom-e: a térben empirikusan haladva *felfedezhetek* csillagokat, melyek százszor akkora távolságra vannak tőlem, mint a legtávolabbi látható csillagok, vagy azt mondom: meglehet, a világűrben *léteznek* ilyen csillagok, bár soha egyetlen ember nem észlelte vagy fogja észlelni őket. Mert [...] a csillagok [...] függetlenül bárminemű lehetséges tapasztalattól, számomra akkor sem léteznének, azaz volnának tárgyak, ha csak nem foglaltatnak benne az empirikus regresszus sorában. (TÉK, B 524, saját kiemelésem.)

Én azonban úgy látom, hogy ez a felfogás, ami a létezés ismeretét ahhoz kapcsolja, hogy mit észlelhetünk és mit nem, összeegyeztethetetlen a természet azon fogalmával, amelyen a tényleges természettudományok nyugszanak. Kantnak minden bizonnyal igaza van abban, hogy „minden ismeretünk az érzékekkel kezdődik” és „az észnél fejezi be útját; [...]” (TÉK, B 355). De ebből nem következik, hogy a tudományok által kutatott természet azonos lenne az érzékieleg tapasztalható „jelenségvilággal”; még ha a természetnek nyilvánvaló módon lehetővé kell is tennie azt, hogy bizonyos körülmények között képesek legyünk egyes dolgok észlelésére.

A tudomány által vizsgált legtöbb entitás és tulajdonság azonban nem az érzékelés, hanem a racionális elmélet- és fogalomalkotás tárgya. Végső szerkezetét tekintve a világot csakis a közvetlen tapasztalaton túljutni képes intellektuális megismerés segítségével foghatjuk fel. Így bár Kant filozófiája számos hasznos támpontot ad a hagyományos empirizmus egy lehetséges kritikájához, a racionalista hagyománnyal kapcsolatos kritikája a természet fogalmának és az arról alkotott ismeretnek éppolyan félrevezető értelmezésén alapul, mint az általa meghaladni kívánt hume-iánus empirizmus.

IRODALOM

- Adams, Robert M. 1994. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. New York, Oxford University Press.
- Allison, Henry E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven, Yale University Press.
- Ameriks, Karl 1992. Kantian Idealism Today. *History of Philosophy Quarterly*. 9/3. 329–342.
- Anscombe, Gertrude Margaret Elisabeth 1959. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London, Hutchinson.
- Beck, Lewis W. 1956. Kant's Theory of Definition. *The Philosophical Review*. 65/2. 179–191. <https://doi.org/10.2307/2182830>
- Bennett, Jonathan 1966. *Kant's Analytic*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Berkeley, George 2006. *Tanulmányok az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Szerk. Alt-richter Ferenc. Budapest, L'Harmattan.
- Cassirer, Ernst 1910. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin, Bruno Cassirer.
- Cassirer, Ernst 2001. *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris.
- Charrak, André 2006. *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle. La philosophie seconde des Lumières*. Paris, Vrin.
- Davies, Paul 1995. *Isten gondolatai. Egy racionális világ tudományos magyarázata*. Ford. Béresi Csilla. Budapest, Kulturtrade kiadó.
- Descartes, René 1642/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Ferrarin, Alfredo 2015. *The Powers of Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226243290.001.0001>
- Fine, Kit 1994. Modality and Essence. *Philosophical Perspectives Vol. 8, Logic and Language*. 1–16. <https://doi.org/10.2307/2214160>
- Friedman, Michael 1992. Causal Laws and the Foundation of Natural Science. In Paul Guyer (szerk.) *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press. 160–199. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521365872.006>
- Friedman, Michael 2009. Einstein, Kant, and the Relativized *A Priori*. In Michel Bitbol – Pierre Kerszberg – Jean Petitot (szerk.) *Constituting Objectivity*. Springer, Dordrecht. 253–267. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9510-8_15
- Galilei, Galileo 1632/1970. *Dialogo sopra i due massimi sistemi*. Torino, Einaudi.
- Gribbin, John 2019. *Hat lehetetlen dolog*. Ford. Both Előd. Budapest, Akkord.
- Guyer, Paul 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624766>
- Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- Huoranszki Ferenc 2004. Törvénné tett szabadság. *Világosság*. 45/10–11–12. 65–81.
- Huoranszki Ferenc 2023. *Túl a modern metafizikán*. Budapest, Typotex.
- John Éva 2002. Az empirikus törvény fogalma a kanti rendszerben 1781 és 1787 között. In Czeglédi András – Novák Zsolt – Schreiner Dénes – Trencsényi Balázs (szerk.) *Ész, természet, történelem*. Budapest, Áron Kiadó. 149–191.
- Kant, Immanuel 1787/2004. (TÉK) *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis János). Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 1783/1999. (PRO) *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 1786/1968. (MAN) *Metaphysische Anfangsgänge der Naturwissenschaft*. In *Kants Werke, Akademie Textausgabe*. Band IV. Berlin, Walter de Gruyter. 465–566.
- Kant, Immanuel 1788/1974. Pölitiz-féle metafizikai előadások. In *Vallás a pusztaság és határain belül és más írások*. Szerk. Hermann István. Budapest, Gondolat Kiadó. 128–133.

- Kripke, Saul. 2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Leibniz, Wilhelm Gottfried 1986. *Válogatott írásai*. Szerk. Márkus György. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Langton, Rae 1998. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. New York, Oxford University Press.
- Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest, Osiris.
- Mack, Katie 2022. *A mindenség vége (mármint asztorfizikai szempontból)*. Ford. Dedinszky Zsófia. Budapest, Typotex.
- Massimi, Michela – Angela Breitenbach 2017. (szerk.) *Kant and the Laws of Nature*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316389645>
- Martin, Gottfried 1955. *Kant's Metaphysics and Theory of Science*. Manchester, The University Press of Manchester.
- Meillassoux, Quentin 2010. *After finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London, Bloomsbury.
- Peuch, Michel. 1990. *Kant et la causalité. Étude sur la formation du système critique*. Paris, Vrin.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625398>
- Quine, Willard van Orman 1973. Az empirizmus két dogmája. Ford. Faragó-Szabó István. *Magyar Filozófiai Szemle* 17/1–2. 225–239.
- Reichenbach, Hans. 1920. *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*. Berlin, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-50774-8>
- Vernes, Jean-René. 1982. *Critique de la Raison Aléatoire ou Descartes contre Kant*. Paris, Aubier Montaigne.
- Watkins, Eric. 2005. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511614217>