

A transzcendentális modalitás koncepciója *A tiszta ész kritikájában*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19752>

A látszat kétségkívül az, mintha ily módon kimutattuk volna, hogy a lehetséges dolgok mennyisége fölülmúlja a valóságosakét, hisz az előbbiekhöz még hozzá kell járulnia valaminek, hogy az utóbbiak létrejöjjenek. De nem ismerek efféle hozzáadást. Mert amit még hozzá kellene tenni a lehetségeshez, az lehetetlen volna. (TÉK B 284.)

„Hogyan lehetségesek szintetikus *a priori* ítéletek?” – hangzik *A tiszta ész kritikájának* központi kérdése (TÉK B 19). Másként fogalmazva: milyennek *kell* lennie az emberi megismerőképesség struktúrájának ahhoz, hogy objektív képzeteket alkothasson a saját tevékenységétől függetlenül létező realitásról? P. F. Strawson híres kritikájának bevezető részében, mely kétséget kizáróan az analitikus Kant-kutatás egyik programadó dokumentuma, kijelenti, hogy bár Kant korszakalkotó teljesítményt hajtott végre „az érzékelés és a jelentés határainak” megvonásával (vagyis a transzcendentális argumentum megfogalmazásával), végül mégis túllépte őket, mivel kritikáját ezen határokon túlról (ti. a transzcendentális idealizmus álláspontjáról) fogalmazta meg, „amely pont, ha a határok helyesen vannak megadva, nem létezhet” (Strawson 2000. 10). Úgy véli, Kantnak elsősorban azért nem sikerült megadnia a szintetikus *a priori* ismeret szabatos definícióját, mert olyasmit keresett, ami eleve nem lehetséges. Strawson szerint a transzcendentális idealizmus két legnagyobb, egymással lényegileg összefüggő tévedése a „fenomenalista idealizmus” (ÉJH 322), illetve a külső világ érzékfelettsége melletti elköteleződés („noumenalizmus”), hiszen ezáltal Kant eleve megoldhatatlan formában veti fel a tapasztalat és a tárgy közti viszony problémáját (vö. Cerf 1972; Matthews 1969). Az alábbiakban mindenekelőtt Strawson ezen konklúziójával szemben kívánok állást foglalni, miközben egy ezzel ellentétes állítás mellett érvelek.

Álláspontom szerint Strawson helyesen ismerte fel, hogy a kanti vállalkozás al-fája és ómegája a „jelentésség elve”, amelynek értelmében fogalmainkat csak akkor alkalmazhatjuk érvényesen, ha meg tudjuk határozni ennek konkrét empirikus vagy tapasztalati feltételeit (Strawson 2000. 15), de úgy vélem, az elv az általa megfogalmazott formában inkább az ő, mintsem Kant álláspontját tükrözi,

még hozzá elsősorban éppen azért, mert koncepciózusan nem vette figyelembe a *Kritika* tágabb kontextusát, mindenekelőtt a prekritikai szövegeket.¹ Tanulmányom első részében tehát ismertetem Strawson kritikáját, annak témám szempontjából legfontosabb, egymással szorosan összefüggő és véleményem szerint kulcsfontosságú téziseire fókuszálva, jelezve az általam támadhatónak vélt mozzanatokat, miközben megkísérlem az utóbbiak kapcsán felmerülő problémák tisztázását. A szöveg második részében Kant prekritikai, illetve kritikai modalitás-koncepcióit összegzem, a harmadikban az általam legrelevánsabbnak tekintett kortárs Kant-elemzések konklúzióit ismertetem, a negyedik, befejező részben röviden bemutatom saját pozíciómat.² A kanti tézisek rekapitulációja, illetve saját álláspontom ismertetése során két olyan kortárs értelmezőre (Stang 2016; Leech 2023) hivatkozom majd rendszeresen, akik nézetem szerint plauzibilis és szabatos módon rekapitulálják a transzcendentális modalitás végtelenül összetett problémáját, miközben elkerülik a lehetséges világokba vezető zsákutcákat. Előbbi alatt elsősorban azt értem, hogy az említett értelmezések arra törekcszenek, hogy a kanti jelentésség-elvet³ a modalitás-problémával együtt kezeljék, ahelyett, hogy a kettőt valamilyen módon egymásra próbálnák redukálni. Mindezekon túl, illetve mindezek alapján amellet fogok érvelni, hogy Kant a modalitásnak egy sajátos kognitív szemantikába ágyazott transzcendentális koncepcióját dolgozta ki, ebből pedig plauzibilis arra következtetni, hogy (i) a transzcendentális metafizika számára, ha nem is végső, de legalábbis heurisztikus interpretációs keretet nyújthat egyfajta modális szemantika (Hanna 2001; Stang 2016; Leech 2011; 2023), illetve hogy (ii) a transzcendentális appercepció értelmezhető a tudat kognitív-funkcionális, konkrétan epigenetikus modelljeként (Hanna 2001; Jackendoff 1991; Stang 2016. 244–254; Sturm-Wunderlich 2010).

I. EGY „METAKRITIKA” KRITIKÁJA

Strawson szerint *A tiszta ész kritikájában* igenis megtörténik a transzcendentális metafizika pozitív kifejtése – vagy ahogyan tendenciózusan nevezi: a „tapasztalat pozitív metafizikájának” kifejtése –, még hozzá a mű legfontosabb és legnehezebb részében, az *Analitikában*, melynek kulcsa a *Dedukció*-fejezet. Az

¹ Strawson maga is hangsúlyozza, hogy „nem tanulmányozta behatóan sem Kant jelentéktelenebb elődeit, sem Kant kisebb írásait, sem pedig azt a számtalan kommentárt, amely a mű megjelenését követő két évszázadban megjelent”, vagyis interpretációja vállaltan és koncepciózusan nem kíván „filozófiatörténeti szakmunka lenni” (ÉJH 9).

² Ezúton szeretnék köszönetet mondani szövegem első változata anonim recenzenseinek. Kritikáik megerősítettek abban, hogy álláspontomat nemcsak artikuláltabban, hanem egyszersmind jóval határozottabban kell kifejtenem.

³ Ennek értelmében a kategóriák és a tiszta ész alapelvei csakis annyiban *a prioriak*, amennyiben adottak szükségszerű tapasztalati alkalmazhatóságuk feltételei.

érvmenet arra az előfeltevésre épül, hogy a tapasztalás mint olyan megkövetel valamilyen minimális struktúrát, amelyben elgondolható lesz, két sarkalatos pontja pedig (i) az ún. objektivitás-tézis, amely kimondja, hogy az általában vett tapasztalás előfeltétele a tapasztalat tárgyainak objektív, elmfüggetlen létezése, azaz tér- és időbeli realitása, illetve (ii) a tudat szükségyszerű egységének tézise, amelyben az előbbi végül – és sajnálatos módon – feloldódik.⁴

Kevésbé meglepő tehát, hogy Strawson is azok taborát erősíti, akik kifejezetten ironikusan viszonyulnak ahhoz az egyébként nagyon is tudatos stratégiához,⁵ amelynek értelmében a *Dedukció* nem igazolni, pusztán magyarázni akarja az *a priori* fogalmak transzcendentális használatának létjogosultságát. A Kant-monográfia második részének *Objektivitás és egység* címet viselő alfejezetében Strawson a kanti *Analitika* részletes elemzését végzi el. Álláspontja szerint a transzcendentális idealizmussal kapcsolatos legnagyobb probléma, hogy nem képes számot adni a tapasztalat és a tárgy közti viszonyról, mivel a *Dedukció*-fejezet nem teljesíti voltaképpen rendeltetését, ti. a tudat egysége és a tapasztalat objektivitása közti közvetlen analitikus kapcsolat felmutatását, méghozzá elsősorban azért nem, mert a kategóriatáblázat tapasztalati alkalmazhatóságát teljes egészében a szintézis elvére, azt pedig a transzcendentális öntudat egységére alapozza.

Strawson a következőképpen foglalja össze az általa transzcendentális érvelésként azonosított és validált gondolatmenet lényegét: „Olyan *okfejtésként* kezeltem a Dedukciót, mely a tapasztalat általános fogalmának elemzésén keresztül ahhoz a következtetéshez jut el, hogy bizonyos objektivitás és egység szükségyszerű feltétele a tapasztalat lehetőségének.” (ÉJH 36–37, kiemelés az eredetiben.) Meg kell tehát találnunk a tapasztalat azon vonásait, amelyek az egyedi *dolgok* általános fogalom alá rendelésének követelményéből fakadnak – másképpen fogalmazva azokat a paramétereket, amelyek mentén lehetségessé válik, hogy az elmfüggetlen létezőkre vonatkozóan objektív ismeretekre tegyünk szert. Ez a törekvés (ti. „az analitikai vállalkozás”) az, amellyel Strawson maga is egyetért, és amelyet ugyanakkor eleve ellehetetleníteni vél azáltal, hogy Kant mindezt a „tapasztalás” szó meghatározásától teszi függővé (vö. ÉJH 93–94). Bár Strawson nem gondolja alapvetően elhibázottnak a formális és transzcendentális logika megkülönböztetését, ennek konkrét megvalósítását, ti. a kategóriatáblázatnak az ítéletek táblájából történő levezetését már több ponton is problematikusnak ítéli. (i) Nem tartja kellőképpen megalapozottnak a tizenkét ítélettípus és a nekik megfelelő kategóriák meghatározását, másrészt módszertanilag hibás döntésnek ítéli (és e tekintetben vélhetően igaza is van), hogy Kant majd csak a *Dedukció*-fejezet után ad számot a kategóriák empirikus alkalmazhatóságának (ti.

⁴ Strawson hangsúlyozza az érv (Kant által is elismert) körkörös jellegét: „Kant tehát azt a kijelentését, hogy nem lehetséges ilyen [ti. a szintetikus egységet nélkülöző – L. E.] tapasztalás, arra a tautológiára alapozza, hogy az egyetlen tudathoz tartozó képzetek tapasztalásának ki kell elégítenie az egyetlen tudathoz tartozás feltételeit.” (ÉJH 122.)

⁵ A *Dedukció*-fejezet érvelési stratégiájáról lásd pl. Heinrich 1988.

sematizálhatóságának) lehetőségfeltételeiről. (ii) Ahogyan azt a bevezetőben is említettem, Strawson meg volt győződve arról, hogy a transzcendentális idealizmus „fenomenalista-noumenalista” pozíciója az, amely Kantot sajnálatosan (ám szükségképpen) eltérítette a transzcendentális érv analitikus érvként történő kifejtésétől – mely utóbbi, ha jól sejttem, a mai terminológiával leginkább valamiféle ítéletre vonatkoztatott konceptualizmust jelentene. Ebből fakad szerinte az, hogy Kant az elemfüggetlen realitás megismerését végső soron a transzcendentális appercepció eredendő szintetikus egységére vezeti vissza azáltal, hogy az objektivitás-feltétel teljesüléséhez önmagában elégséges analitikus egységet szintetikus egységgé degradálja (vö. ÉJH 120–121). Fontos azonban leszögezni, hogy Strawson a realitást (világot) objektív és azonosítható partikulárek összességeként gondolja el, tehát úgy véli, azt különböző fajtájú dolgok, nem pedig különböző fajtájú események alkotják. A partikulárekra vonatkozó objektív ismeret tehát folyamatosan fennálló és ismétlődő mentális reprezentációk révén adódik, a tudat és tárgy közti lényegileg analitikus kapcsolatról pedig az ítélet ad számot (Iseminger 1966; Strawson 1959). Strawson ennek megfelelően úgy értelmezi a „jelentésség” kanti elvét, mint amelynek értelmében csak azoknak a fogalmaknak van voltaképpeni kognitív funkciója, amelyeket partikulárek instanciálhatnak. Kantnál azonban a kategóriák nem az instanciáció, hanem *a reprezentáció* lehetőségét alapozzák meg, és csakis annyiban *a priori*ak, amennyiben adottak szükségszerű tapasztalati alkalmazhatóságuk feltételei (Cerf 1972; Matthews 1969).

Mint arra korábban már utaltam, Strawson szerint a *Kritika* Achilles-sarka a szintézis problémája. Úgy véli, a tapasztalat egysége csakis annyiban tekinthető *a priori*nak, amennyiben analitikus, így Kant részéről végzetes (és az általa *ab ovo* diszkreditált transzcendentális pszichológia számlájára írandó) tévedés azt egy szintetikus folyamattól tenni függővé (ÉJH 37) – én azonban éppen ezt az érvelést érzem kifejezetten problematikusnak. Egyrészt a formális és a transzcendentális logika modelljei közti egyik legfontosabb különbség az, hogy míg az előbbi „nem tesz különbséget empirikus és tiszta ismeret között” (TÉK B 82), tehát tárgyának tekintetében semleges, utóbbi távolról sem az. „Az analízis egyazon fogalom *alá* rendel különböző képzeteket (egyebek között ezzel a művelettel foglalkozik az általános logika). A transzcendentális logika viszont arra tanít meg, hogyan kell, nem a képzeteket, hanem a képzetek *tiszta szintézisét* fogalmi alakra hozni.” (TÉK B 104, kiemelések az eredetiben.) A transzcendentális szintézis, mint tudjuk, többretegű folyamat, hiszen a szemlélet (reprezentáció) és a fogalom (rekogníció) szintézise egyidejűleg valósul meg, méghozzá a képzeldőerő reproductív szintézisének közvetítésével – Béatrice Longuenesse közismerten a „hármasszintézis” (*threefold synthesis*) terminust vezeti be a *Kritika* gondolatmenete szempontjából nélkülözhetetlen alapvetés rögzítésére (Longuenesse 1998. 33–58).

A szükségszerűségnek mindig transzcendentális feltétel az alapja. Valamennyi szemléletünk sokféleségének szintézisében, tehát általában az objektumok fogalmainak, következésképp a tapasztalat összes tárgyának szintézisében is meg kell, hogy legyen ezért a tudat egységének transzcendentális alapja, mely nélkül lehetetlen volna szemléleteinkhez valamilyen tárgyat gondolni; mert *a tárgy* nem egyéb, mint az a valami, aminek *fogalma a szintézis ilyen szükségszerűségét fejezi ki.* (TÉK A 106, kiemelések tőlem – L. E.)

Kant tehát az objektivitás-követelményt valóban a szintetizáló tudat eredendő egységének objektivitásából deriválja, ez a manőver azonban több, mint indokolt. Ha ugyanis a képzet tárgyra vonatkozását *szükségszerű viszonyként* gondoljuk el, az *egyazon* tárgyra vonatkozó ismereteink *egysége* is szükségszerű. Számunkra azonban csak képzeink adódnak, a nekik megfelelő (magábanvaló) X pedig „*sámunkra semmi*, ezért az egység, amelyet a tárgy szükségessé tesz, nem lehet más, mint a tudat formai egysége a képzetek sokféleségének egységében” (A 105, kiemelés tőlem – L. E.).

Kant tehát egyszerűen annyit állít, hogy a tapasztalat univerzalitása a tiszta szemlélet és a kategóriák által szabályozott, maguk a szabályok pedig (funkcióként) a transzcendentális öntudat eredendő szintetikus egységében (azon belül pedig elsődlegesen a képzelőerőben) adottak. Strawson azonban azt kéri rajta számon, hogy *az ismereteket önmagának tulajdonítani képes* tudat egysége és az általa tapasztalt partikuláris objektivitása között szükségszerű logikai kapcsolatot mutasson fel; valójában tehát ő az, és nem Kant, aki az empirikus öntudat faktuális feltételeinek terhét rója a pusztán formális lehetőségfeltételeket tartalmazó transzcendentális öntudatra, ezzel pedig végső soron diszkreditálja ez utóbbit (Cerf 1972). Ennek oka vélhetően az, hogy Strawson azáltal, hogy a partikulárisakat az általános fogalmak instanciációiként, a szemléletet pedig a fogalom ítéletben történő predikációjának tapasztalataként értelmezi, az észlelés általa preferált oksági elméletének fogalmi szükségszerűséget tulajdonít. Ahogyan fogalmaz: amennyiben a transzcendentális öntudat tartalmazza a „tapasztalat önmagunknak tulajdonítása valamennyi feltételét”, akkor végső soron nem több az empirikus öntudat lehetőségénél, önálló jelentőséggel azonban nem bír. Ha ellenben nem tartalmazza ezen feltételeket, akkor valóban nem jelent többet (és nem is kell hogy többet jelentsen) a tapasztalás logikai szubjektumánál – ekkor viszont „a tapasztalás szubjektumának azonosságára empirikusan alkalmazható fogalomtól függetlenül is teljesen értelmes” (ÉJH 145). Ezzel szemben, ahogyan láttuk, az értelem (racionalitás) kanti fogalma, amely pusztán a szemlélet fogalom alá rendezésének képességét jelenti, nem involválja, hogy ezen képességet egyúttal (és egyidejűleg) önmagának is tulajdonítsam – a faktuális és fogalmi kritériumok azonosítása tehát téves, és önmagában egyébként sem alapozza meg a kettő közti közvetlen, analitikus viszonyt (vö. Cerf 1972. 607–610).

Strawson tehát úgy értelmezi a TÉK 16. §-át, mint amely a tapasztalatok önmagának tulajdonítása lehetőségét kizárólag a tapasztalatok eredendő összekapcsoltságától teszi függővé. Az adott szöveghelyen, amely a *Kritika* legismertebb passzusainak egyike, Kant így ír: „*lehetségesnek* kell lennie, hogy a »Gondolkodom« valamennyi képzetemmel együtt járjon” (TÉK B 132) – ez pedig mindössze annyit állít, hogy mindez pusztán szükséges, de nem elégséges előfeltétele annak, hogy az elmfüggetlen létezőket tárgyként ismerhessem meg. Hiszen tudjuk: a megismerés az érzékelőképesség és az értelem összhangját, a szemléleti sokféleség fogalom alá rendezését követeli meg, a realitás egysége tehát szükségképp a forma egységében válik megtapasztalhatóvá. Béatrice Longuenesse és Nicholas Stang amellet érvelnek, hogy a kanti ítélet-konceptió alapvetően hüломorf, amennyiben anyag (fogalmi elemek) és forma (az egység elve) komplexumát hozzák létre (Longuenesse 1998. 147–163; Stang 2016. 175). Ezt a funkciót azután a kategóriák kvázi „megöröklük” az ítéletektől. Ha azonban ezt az állítást kibontjuk, azt láthatjuk, hogy ugyanez a mechanizmus működik a szintézis mindhárom szintjén: a fogalom a szemléleti sokféleséget; a szemlélet az érzeteket, a transzcendentális appercepció pedig a lehetséges tapasztalatokat rendezi egységforma alá. Rendelkeznünk *kell* a tér és az idő *a priori* fogalmaival mint a tapasztalás szubjektív formai feltételeivel ahhoz, hogy a rajtunk kívül és tőlünk függetlenül létező külvilág dolgai afficiálni tudják az érzékelőképességet. Birtokában *kell* hogy legyünk a tiszta értelmi fogalmaknak ahhoz, hogy a szemléleti sokféleség egységét a fogalom egysége alatt megismerhessük. „Lehetségesnek *kell* lennie, hogy a »Gondolkodom« valamennyi képzetemmel együtt járjon [...]” (B 132, kiemelés tőlem – L. E.). Az emberi értelem csak lehetőségként (tiszta értelmi eszmeként, tárgy nélküli gondolatként) képes elgondolni a totalitást mint aktuális egységet, azonban szükségszerűen meg kell ezt tennie, amennyiben egyáltalán gondol valamit – és éppen itt húzódik a diszkurzív megismerés határa: ott tudniillik, ahol a tér, az idő és az okság törvényei kijelölik.

Strawson is azok közé a szerzők közé tartozik, akik igyekeznek a kanti geometriát az eukleidészi téren belül tartani. Úgy véli ugyanis, hogy Kant geometriai filozófiája csakis akkor nem tekinthető teljes tévedésnek, ha képes korrigálni a korabeli (ti. 20. század közepi) pozitivistá geometria-elméletet. Strawson „az eukleidészi geometria fenomenális interpretációjaként” (ÉJH 379) érti a kanti geometriát, a tiszta szemléleteket „fenomenális alakzatoknak” tekintve, amelyek egyfajta „fenomenális analiticitással” ruházzák fel a rendszert (vö. ÉJH 376–385).⁶ Akadnak azonban olyanok is, akik azt állítják, hogy annak voltaképpeni próbaköve épp a nem-eukleidészi kereteken belüli alkalmazhatóság (Cerf 1972. 601–602), vagy, ha nem is fogalmaznak ennyire határozottan, de semmi-

⁶ A félreértések elkerülése végett fontos megjegyezni, hogy Strawson nem a kanti, hanem a kortárs értelemben használja a „fenomenális” kifejezést.

képp nem gondolják, hogy a tér Kantnál szükségszerűen eukleidészi volna (lásd pl. Longuenesse 1998. 283–291; Tengelyi 1995. 22). De vajon mivel magyarázható az értelmezéseknek ez a kritikus ponton történő polarizációja? A specifikusan emberi értelem sajátossága, hogy képes ugyanazon egy realitást két különböző módon, egymásnak ellentmondó törvényszerűségek alapján *elgondolni*. *Megismerni* ugyanakkor csakis diszkurzívan áll módjában, amennyiben képes megteremteni érzékiség és értelem összhangját; csakis ebben az esetben válhat valóban „két világ polgárává”. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a „két világ” valóságosan létezne, hiszen az elgondolhatóság és a reális létezés viszonya távolról sem problémamentes.

II. PREKRITIKAI *VERSUS* KRITIKAI MODALITÁS

1. A prekritikai korszak modalitás-koncepciója (PKM)

Vizsgálódásaim egyik legfontosabb premisszája az a belátás, hogy a kanti *oeuvre* egyik legfontosabb karakterjegye és legnagyobb erénye egy olyan határozott és következetes folytonosság, amelyet sem az életmű egésze, sem a részproblémák elemzésekor nem hagyhatunk figyelmen kívül.⁷ Köztudott, hogy az emberi ész lényegileg antinomikus természetének gondolata, amely azután a teljes kritikai vállalkozás központi tézisévé nőtte ki magát, már jóval a fordulatot megelőzően megfogalmazódott Kantban, vélhetően Franz Albert Schultz és königsbergi professzora, Martin Knutzen hatására. Míg Schultz a pietista dogmák és a racionalizmus, addig Knutzen a metafizikai és a természettudományos világképek között feszülő ellentmondásokra hívta fel a figyelmét. Első önálló írásaiban Kant határozottan (de némi finomítással) a leibnizi metafizika álláspontja mellett kötelezi el magát, azt állítva, hogy az „igazi” létezők a magukbanvaló, téren és időn kívüli, ún. „fizikai monászok”; a kiterjedés és a mozgás pedig ezen egyszerű szubsztanciák egymásra gyakorolt dinamikus kölcsönhatásának „jelenségszintű megnyilvánulásai” (vö. Tengelyi 1995. 13–17). Ha azonban a valódi létezők a tapasztalat számára nem hozzáférhetőek, akkor elemi erővel merül fel a kérdés: hogyan válhat a metafizika megalapozott tudománnyá? A háromdimenziós tér szükségszerűen leképezi ugyan a világegyetem rendjét meghatározó célszerű összhangot, azonban ennek leírása meghaladja az eredendő antinomikus emberi értelem képességeit.

Kant tehát már az 1750–1760-as években kritikai vizsgálat tárgyává tette a tradicionális (leibnizi, wolffi, baumgarteni) metafizikák 0. premisszáját, ti. a dol-

⁷ E tekintetben Nicholas Stang és Tengelyi László interpretációi (legalábbis az általam vizsgált problémák vonatkozásában) meglepő párhuzamosságot mutatnak, ezért a prekritikai modalitás-koncepció rekonstrukciója során az ő értelmezéseiket tekintem mérvadónak.

gok és a képzetek rendje közti megfelelés tézisé, felismerve, hogy (i) egy adott rend(szer) szándékos, illetve spontán „célszerűsége” lényegileg különbözik; ezzel összefüggésben pedig azt is, hogy (ii) a logicista metafizika talán tévúton jár, amikor az ellentmondásmentességet tekinti az ontológia első alapelvének. Más-képpen fogalmazva: mi van akkor, ha a metafizika megalapozásának kísérletei éppen azért vallanak sorra kudarcot, mert mindezidáig nem voltak képesek a logika és az ontológia összhangjának megteremtésére, azaz a dolgok és a képzetek rendje közti szükségszerű megfelelés *igazolására*?

A hagyományos metafizikák egyik legnagyobb tévedése tehát az, hogy axiómaként kezelik a fenti megfelelést, és ennek értelmében két alapvető ontológiai kategóriával dolgoznak: a létező és a nemlétező entitások osztályával. Kant szerint azonban távolról sem mindegy, minek a létezését állítjuk: ti. magukét a létező dolgokét vagy pusztán a rájuk vonatkozó fogalmakét. Amikor az ellentmondásmentesség elve alapján határozzuk meg a létezésre vonatkozó állításaink igazságértékét, tehát bizonyos tulajdonság-párok (pl. gondolkodás és kiterjedés) metafizikai inkompatibilitására a rájuk vonatkozó állítások logikai inkonzisztenciájából következtetünk (ti. azt feltételezzük, hogy egyazon tárgyban történő instancializálódásuk logikai ellentmondáshoz vezet). Kant azonban rámutat, hogy a létezők, illetve a fogalmak között más típusú ellentmondás áll fenn. Míg a logikai ellentmondás esetében a viszony (fogalmi) elemei kölcsönösen tagadják egymást (negáció), addig „reális repugnanciáról” akkor beszélünk, mikor önmagukban pozitív okok (dolgok vagy tulajdonságok) kölcsönösen kioltják, kvázi „kiszorítják” egymást (priváció). Utóbbi esetben a létezőkre vonatkozó predikátumok lehetnek ugyan logikailag konzisztensek, reálisan (ti. nem-logikailag) mégis inkompatibilisnek bizonyulnak; tehát vannak olyan logikai lehetőségek, amelyek metafizikailag/reálisan nem lehetségesek (Kant 2003b).

A témám szempontjából legfontosabb prekritikai szöveg kétséget kizáróan az Isten létezése bizonyításának általában vett lehetőségét problematizáló *Beweisgrund* (Kant 2003a, a továbbiakban BG). Kant itt amellet érvel, hogy bár a hagyományos ontológiai istenérvek arra hivatkoznak, hogy mivel a létezés Isten lényegében foglaltatik („ontoteizmus”), ezért az „Isten nem létezik” propozíció logikai ellentmondáshoz vezet. Kant szerint azonban az ilyen típusú érvelések hibásak, mert a létezés nem „reális predikátum”, emellett az arisztotelészi logikával polemizálva úgy véli, az elégséges alap elve nem szükségképp előfeltételezi az ellentmondásmentességet. Az eddigiekből azonban belátható, hogy amennyiben ez így van, akkor a logicizmus is téves: ti. ha Kant igazolni tudja, hogy Isten létezése nem *logikailag* szükségszerű, akkor egyúttal azt is bizonyítja, hogy a létezők és nemlétezők megkülönböztetése csakis azután lehetséges, miután megkülönböztettük egymástól az elmefüggetlen dolgok és az elmefüggő képzetek rendjét, illetve számot adtunk a kettő közti viszony természetéről.

A BG központi állítása tehát az, hogy a létezés a „közönséges szóhasználatban [...] nem annyira *magának a dolognak* a predikátuma, hanem sokkal inkább

a dolgról alkotott gondolaté” (BG 122, kiemelések tőlem – L. E.); vagyis valamit olyan predikátumokkal jellemzünk, amelyeket együttesen az adott dolog képzetében/fogalmában gondolunk el. Ugyanígy járunk el egy asztal, egy unikornis és Isten esetében is, mégis konszenzus van a tekintetben, hogy ezeket az entitásokat nem egyféleképpen tekintjük létezőknek. Ennek oka az, mondja Kant, hogy bár intuitíve már mindig is különbséget teszünk az ún. *viszonyított*, illetve az *abszolút tételezés* között, ezt az eredendő, implicit distinkcióit azonban épp az emberi gondolkodás diszkurzivitása fedi el előlünk, amely nyelvi-fogalmi jellegéből kifolyólag lényegileg mesterséges. „*Elgondolhatjuk* valaminek mint jellemző jegynek valamely dologra való pusztta vonatkozását”, ekkor a létige (*Sein*) pusztán a kopula grammatikai funkcióját tölti be; vagy tételezhetjük abszolút értelemben létezőként (*Dasein*), amikor is „a dolgot önmagában és önmagáért tételezve *szemléljük*” (BG 123, kiemelés tőlem – L. E.). Mikor tehát Isten mindenhatóságát állítom, akkor az 'Isten' fogalmával jelölt entitásnak a 'mindenhatósággal' mint tulajdonsággal való együttes létezésének tényét predikálom, ezzel azonban csak a szubjektum és predikátum *összetartozásának* logikai szükségszerűségét nyilvánítom ki, nem pedig Isten reális létezését.

Az ún. „belső lehetőség” mindig valamin belül, ti. az adott entitás és a vele együtt elgondolt tulajdonság között áll fenn; méghozzá oly módon, hogy ezek adják a lehetőség (ti. a propozíció igazsága) anyagi-reális vetületét, míg az ellentmondásmentesség a formáját. Ezért van az, hogy míg nem ellentmondás azt állítani, hogy „semmi nem létezik” (hiszen semmit nem tételeztünk, aminek a lehetőségét ez megszüntethetné), „ám az ellentmondás, hogy valamilyen lehetőség van, de semmi sincs, ami valóságos volna” (BG 128) – *a lehetőségnek ugyanis (reális) előfeltétele a létezés*. A lehetőség vagy egy reális létező meghatározása (ekkor lényegében ő maga is valóságos), vagy pedig „belső lehetősége egy másik létezés által, annak következményeként adott” (BG 129).⁸ Kant ezután oda konkludál, hogy ahhoz, hogy egyáltalán bármi létezessen, (i) léteznie kell valaminek, ami minden lehetséges létezés első, reális alapja; és hogy (ii) ennek a valaminek „teljességgel szükségszerűen” kell léteznie. Ha pedig minden más csak viszonyítottan tételezett, akkor (i) a szükségszerű lény egy, egyszerű, örök; és (ii) benne nem létezhet hiány, tehát ellentmondás sem.

Kant tehát a *Beweisgrund*-ban azt állítja, Isten létezésének bizonyítása csakis a fenti érvek mentén volna lehetséges, azonban aktuálisan mégsem az, mert olyan axiómára (ti. a szükségszerű létezés előfeltételezésére) épül, amelynek igazsága diszkurzíve beláthatatlan.⁹ Ezért is olyan meglepő, hogy a székfoglá-

⁸ Az abszolút és viszonyított tételezés koncepciója, illetve a kopula ítéletekben betöltött funkciója kapcsán szükséges volna legalább egy rövid kitérőt tenni az arisztotelészi szubsztancia- és kategória-tan irányába, de jelen keretek között célszerűbbnek látom ettől eltekinteni.

⁹ „Az esetleges dolgok tapasztalata tehát nem nyújt alkalmas érveket, hogy megismerjük annak létezését, ami lehetetlen, hogy ne létezzék” (BG 214).

ló értekezésben (Kant 2003c) hátrál egy lépést, mikor a jelenségeket és a magukban való dolgokat egyaránt megismerhetőnek tekinti, és a két szféra között pusztán a rájuk vonatkozó ismeretek *természetében* lát különbséget: a szemlélet egy partikuláris tárgy *közvetlen reprezentációja*, a fogalom ellenben olyan általános reprezentáció, amely *lehetőség szerint* instancializálódhat (egy tárgyban). De vajon hogyan lehetséges a szükségszerű létezés és a reális lehetőség közti megalapozó reláció mentális reprezentációja, másképpen fogalmazva: hogyan lehetségesek a reális lehetőséget reprezentáló tiszta értelmi fogalmak? Ezek azok a kérdések, amelyeket Kant leghíresebb, Marcus Herznek írott levelében megfogalmaz, és amelyekre azután majd' tíz évig érleli a választ.

A prekritikai korszak modalitás-konceptióját összegezve elmondhatjuk, hogy az alapvetően a logikai, illetve a reális modalitás megkülönböztetésére épül: míg előbbi kimerül az ellentmondásmentesség elvének alkalmazásában a szubjektum és a predikátum(ok) közti viszony tekintetében, addig utóbbi ezen túl az ún. „reális alap” meglétét is kiköti. A reális lehetőség ezáltal nem pusztán (i) az elemek *konzisztenciáját* követeli meg, hanem (ii) azt is, hogy az elemek *önállóan* lehetségesek legyenek: valaminek *reálisan* léteznie kell ahhoz, hogy a predikátumok alkalmazása egyáltalán *lehetséges* legyen.

2. A kritikai korszak modalitás-konceptiója (KM)

Kant kifejezetten későn, csak az *Analitika* zárófejezetében ad számot a jelenség és a magábanvaló *transzcendentális* fogalmairól, majd kijelenti: szükséges megkülönböztetnünk egymástól a *noumenon* negatív és pozitív fogalmát. Míg előbbi esetében pusztán elvonatkoztatunk az érzéki szemlélettől, utóbbi azonban eleve *nem lehet* érzéki szemlélet tárgya, csakis intellektuális szemléletét, amellyel véges emberi lényként nem rendelkezünk (vö. TÉK B 307). Henry E. Allison hangsúlyozza: az emberi értelem a jelenség transzcendentális fogalmának korrelátumaként el *kell* hogy gondolja a negatív értelemben vett *noumenont* (Allison 2004. 50–73; vö. TÉK B 298; Kisner 2021; Leech 2014), amely azonban, ahogyan Kant fogalmaz: „puszta *határfogalom*, az érzékelés túlzott igényeinek korlátozására szolgál” (TÉK B 311, kiemelés az eredetiben). A *noumenon* negatív fogalma tehát nem az elmefüggetlen realitás, hanem a rá vonatkozó ismereteink határát jelöli ki.

Kant az A-Dedukcióban határozottan leszögezi: „az ismeretnek megfelelő, következésképp attól egyszersmind különböző [...] tárgyat csakis mint valamit általában = X gondolhatjuk el” (TÉK A 104), ahol X nem más, mint

az objektum, amelyre a jelenséget általában véve vonatkoztatom, a transzcendentális tárgy, vagyis a *teljességgel meghatározatlan gondolat valamiről egyáltalán mint valamiről*. Ez nem nevezhető *noumenon*nak [ti. pozitív értelemben – L. E.], mert nem tudom,

hogy magában valóan mi, s pusztán úgy van fogalmam róla, mint az érzéki szemlélet tárgyaról általában véve, mely tehát *minden jelenség esetében ugyanaz*. (TÉK A 253, kiemelések tőlem – L. E.)

A negatív értelemben vett *noumenon* tehát a voltaképpeni *transzcendentális tárgy*. Míg a magábanvaló dolog csak az isteni, intellektuális szemlélet számára *megismerhető*, negatív módon a tiszta elméleti ész számára is *elgondolható*. Az elmfüggetlen, objektív realitást a diszkurzív emberi értelem csak annyiban ismerheti meg, amennyiben az számára lehetséges tapasztalat tárgyaként, azaz jelenségként adódik. A *Kritikában* tehát a tudat kognitív struktúrája már nem pusztán az elgondolhatóság lehetőségfeltételeit biztosítja, hanem egyúttal az ismeret határait is kijelöli. Ezen a ponton érdemes felidézni az általános és transzcendentális logika, valamint az ítéletek, illetve a kategóriák táblája közti viszony sokak által problematikusnak vélt kérdését.

Míg az ítéletek táblája a puszta fogomelemzésre épülő általános logika alapvető funkcióit rögzíti, és „elvonatkoztat az értelmi megismerés minden tartalmától és a megismerés tárgyai közti minden különbségtől” (TÉK B 78), addig a transzcendentális logika előfeltételezi, hogy „a dolgokat a lehetséges tapasztalat tárgyainak tekintjük” (B 148) – épp ezért a tiszta értelmi fogalmaknak olyannak kell lenniük, mint amelyek eleve magukban foglalják empirikus alkalmazásuk lehetőségfeltételeit.¹⁰ A kategóriák önmagukban nem-sematizáltak, tehát végső soron az ítélőerő sematizmusa teszi lehetővé, hogy az akcidentális tulajdonságai tekintetében időben változó tárgyat képes vagyok egyazon szubsztanciális egység alatt elgondolni, vagyis hogy a szemlélet tárgyai már mindig is úgy adódnak számomra, mint amelyek a megfelelő kategória alá esnek. Mindennek, ti. a hármas szintézisnek a lehetőségét a transzcendentális öntudat teszi lehetővé azáltal, hogy megteremti a (reprodukció) egységének feltételeit. „Így tehát a sémák nem egyebek, mint szabályokon alapuló *a priori* időmeghatározások, melyek minden lehetséges tárgy vonatkozásában megadják – a kategóriák rendjében haladva – az idősort, az idő tartalmát, az időbeli rendet s végezetül az idő összességét” (A 145/B 184–185). A transzcendentális sémák konkrét alkalmazásának kritériumait a szintetikus alaptételek rögzítik: míg az analitikus ítéletek alaptétele a puszta ellentmondásmentesség, addig a szintetikus ítéletek legelső alaptétele voltaképpen azt a Strawson által végzetes tévedésnek minősített elvet mondja ki, amelynek értelmében az objektív ismeret lehetőségfeltételeit a hármas szintézis teremti meg. Tudjuk: a reprezentáció szintézise a szemléletben

¹⁰ A *Dedukció* 12. paragrafusában Kant hangsúlyozza, hogy „a megismerés egyáltalán mint megismerés lehetőségének logikai kritériumai” az ún. „transzcendentális predikátumok” (kvalitatív egység, kvalitatív sokaság, kvalitatív teljesség), melyek a mennyiség kategóriáit már eleve transzcendentális minőséggel ruházzák fel, „mégpedig azáltal, hogy a megismerés mint elv minősége révén különmemű ismeretelemek is összekapcsolódnak a tudatban” (TÉK B 115).

és a rekogníció szintézise a fogalomban *egyidejűleg* zajlik, és a reprodukció szintézisének közvetítésével a transzcendentális appercepció révén válik *megtapasztalhatóvá*. Azonban arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a fenti kifejezések mind a magukban való dolgok, illetve az ezek összességéként adódó realitás eredendő, *megismerő tevékenységünktől függetlenül fennálló* egységének „helyreállítására” vonatkoznak. A transzcendentális sémák tehát megadják a szemlélet tárgyainak (pontosabban a rájuk vonatkozó empirikus fogalmaknak) az extenzív és intenzív mennyiségét, és meghatározzák őket egymáshoz, illetve az értelemhez viszonyított létezésük vonatkozásában.

Egy, a transzcendentális modalitás-koncepcióra fókuszáló elemzés számára a szintetikus alaptételek közül értelemszerűen az empirikus gondolkodás posztulátumai a legfontosabbak, hiszen ezek határozzák meg az objektív empirikus ismeretek hatókörét, vagy pontosabban: a megtapasztalhatóság kritériuma alapján megszabják az ismeretek objektív érvényességének hatókörét. Kant itt újfent hangsúlyozza, hogy a modalitás kategóriái semmit nem tesznek hozzá a fogalomhoz, pusztán „a megismerőképességhez való viszonyt fejezik ki” (TÉK B 266). A modalitás transzcendentális kategóriáinak funkciója abban áll, hogy valamenyny egyéb kategória alkalmazhatóságát az empirikus használatra korlátozzák; tehát már nem pusztán a tárgy fogalmának elgondolhatósága, hanem ugyanezen tárgy objektív realitása kapcsán döntenek.

- (1) Ami megfelel a tapasztalat formai feltételeinek a szemlélet és a fogalom vonatkozásában, az *lehetséges*.
- (2) Ami összefügg a tapasztalat (az érzékelés) materiális feltételeivel, az *valóságos*.
- (3) Aminek a valóságoshoz fűződő viszonyát a tapasztalat általános feltételei határozzák meg, az *szükségszerűen* van (létezik). (B 266, kiemelések az eredetiben.)

De vajon effektíve milyen műveletet hajtanak végre a modális kategóriák a másik három kategóriacsoporton, hogyan történik mindez, milyen eredménnyel jár – és milyennel nem? A következőkben ezeket a kérdéseket szeretném a lehető legszabatosabb formára hozni.

III. AZ ELGONDOLHATÓSÁGTÓL A TRANSCENDENTÁLIS MODALITÁSIG

Ahogy az az eddigiekből kiderült, értelmezésem szerint a kanti transzcendentális filozófia középpontjában az 'objektivitás' fogalma áll, amelyet azonban kizárólag a prekritikai és kritikai modalitás-koncepciók közti folytonosság figyelembevételével lehet (i) plauzibilisen értelmezni, ezáltal pedig (ii) továbbgondolásra alkalmassá tenni. A fentiekben implicit módon emellett próbáltam érvelni, hogy az antinómiák feloldására irányuló törekvésnek nem pusztán egy,

hanem legalább két sorsfordító pillanata volt, vagy másképpen fogalmazva: a jelenség és a magábanvaló dolog megkülönböztetése (i) nem történt volna meg, és (ii) nem válhatott volna a transzcendentális idealizmus első premisszájává, ha Kant előzőleg nem vet számot a logikai és a reális modalitás különbségével. Úgy vélem tehát, hogy a *Kritika*, különösen az *Analitika* eredményeinek értékelése során nem pusztán arról kell beszámolnunk, amit a modell képes elvégezni, hanem arról is, amit nem – ti. ez a rendszer mint egész szempontjából legalább annyira fontos. A transzcendentális gondolkodást és a korlátait kijelölni hivatott modalitás-koncepciót tehát tézisésem szerint csakis akkor kezelhetjük a helyi értékén, ha az általunk adott leírás nemcsak a pozitív, hanem a negatív kritériumokat is képes kezelni. Utóbbi kapcsán viszont egy pillanatra se feledjük: a transzcendentális ismeret nem a dolgokra, hanem a rájuk vonatkozó megismerésünk *a priori* lehetőségére vonatkozik – tehát a korlátok megadását is kizárólag az utóbbi értelemben teszi lehetővé.

Alapvetően azoknak adok igazat, akik Kantot nem tekintik modális monistának,¹¹ azt azonban már nem gondolom, hogy a modális dualizmus melletti elköteleződés végleges vagy kielégítő alternatívát jelentene. Egyrészt azért nem, mert a kanti rendszer modális dualizmusként történő értelmezése több problémát is felvet, ezek közül most mindössze néhányat szeretnék jelezni. (I) A modális dualizmus hagyományosan a metafizikai/alethikus és az episztemikus modalitás megkülönböztetését jelenti, ez azonban sem terminológiailag, sem tartalmilag nem problémamentes. Az 'episztemikus modalitás' kifejezés tágan érte pusztán a modalitásnak mint olyannak az ismereteinkhez képest történő meghatározását jelenti, tehát leginkább a 'modális racionalizmus' értelmében használatos. Nincs azonban egyértelmű konszenzus abban a kérdésben, hogy a modális racionalizmus modális monizmust implikál-e, azazhogy az aprioritás metafizikai szükségszerűségre történő alapozása vajon olyan közel hozza-e egymáshoz a két, elvben különböző típusú modalitást, ahol azok már lényegében azonosnak tekinthetők. Vagy másképpen fogalmazva: el kell-e vetnünk a dualizmust ahhoz, hogy Kantot modális racionalistának tarthassuk (vö. Chalmers 2002; Franken 2022; Kripke 2004). (II) Még ha tovább szálazzuk is a megkülönböztetést, akkor sem sikerülhet eljutnunk a specifikusan transzcendentális modalitás definíciójáig, mert ez a fajta distinkció (explicit vagy implicit módon) már eleve a lehetséges világok elméletének (LV) kontextusán belül kezeli a modalitásproblémát, vagyis arra az előfeltevésre épül, hogy az elgondolható lehetséges világok száma vagy nagyobb, mint az aktuálisan létezőké, vagy pedig a kettő egybeesik. Kantnál azonban, ahogyan láttuk, a modalitás koncepcióját mind a prekritikai, mind

¹¹ A modális monizmus lényegében a modalitás hagyományos metafizikai/alethikus modalitásfogalmára épül, amely szerint ami csak szükségszerűként gondolható el, az metafizikailag is szükségszerű – ebben az esetben tehát az elgondolható és a létező lehetséges világok száma azonos (vö. Hanna 2001. 272).

a kritikai korszakban (i) a reálisnak a pusztá logikai lehetőséghez, és ezzel együtt a (ii) a létezésnek a lehetőséghez viszonyított elsőbbsége határozta meg. Ebből pedig az is következik, hogy – ahogyan azt pár sorral feljebb írtam – a transzcendentális modalitás definíciójának valamilyen módon képesnek kell lennie a negatív paraméterek kezelésére is, méghozzá nem a kontrafaktualitás, hanem a propozíciók szintjén. Úgy vélem tehát, hogy a transzcendentális modalitást a fenti okokból nem a modális dualizmus terminológiailag bizonytalan, tartalmilag pedig félrevezető kontextusán belül kell kezelnünk, hanem épp ellenkezőleg: *olyan alapvető modális keretrendszerként, amely egyáltalában véve lehetővé tesz bármely további modális distinkciót.* Ahhoz azonban, hogy erre alkalmas legyen, minimum két, véleményem szerint korrelatív feltételnek teljesülnie kell: (A) a lehetséges világok helyett a lehetséges kogníció szemantikájára kell épülnie, ugyanakkor (B) képesnek kell lennie a hiperintenzionalitás¹² problémájának kezelésére. Ennek részletes igazolására jelen munka keretei között nincs lehetőség, ezért mindössze néhány olyan szempontra szeretném felhívni a figyelmet, amelyekről hipotézisem alátámasztását remélem.

1. Relatív modalitás és „modális transzcendentalizmus”

Jessica Leech a modalitás általa preferált és kantiánusnak tekintett modelljét „modális transzcendentalizmusnak” nevezi, legfőbb előnyét abban látja, hogy az egyfajta középutat jelent a modális realizmus és antirealizmus között azáltal, hogy kielégítő leírást tud adni a metafizikai/alethikus és az episztemikus modalitás közti viszonyról (Leech 2023. 150–151). Megkülönbözteti a logikai/abszolút és a metafizikai/relatív modalitást, és azt állítja, hogy míg előbbi a pusztá elgondolhatóság kereteit szabja meg, addig a nem-logikai modalitás az objektív ismeretek tekintetében relatív, amennyiben különböző, speciális feltételekhez köti a propozíciók igazságát¹³ – ennek eklatáns példája a reális modalitás kanti modellje (Leech 2011. 208–260; Leech 2023. 25–41). A „modális transzcendentalizmus” központi tézise a következő: ha egy (lehetséges vagy aktuális) szubjektum akkor és csak akkor képes objektíven gondolkodni, ha képes modális metafizikai fogalmakat alkalmazni, akkor mindez metafizikailag szükségszerű (Leech 2023. 105–106).

Az empirikus posztulátumokat Leech *a priori* alapelveknek tekinti, amelyek pusztán vonatkoznak a reális modalításra, de nem definiálják azt (Leech 2023. 40; vö. Leech 2017). Itt azonban mintha egymásra csúszna az aprioritás

¹² A terminust a bevett értelemben használom: H kifejezés hiperintenzionális, amennyiben még hasonló intenziójú kifejezésekkel sem helyettesíthető *salva veritate*.

¹³ Az ítéletek táblája értelemszerűen *de dicto* modalításokkal dolgozik, amennyiben a világról tett legalapvetőbb kijelentéseinket pusztán formájuk szerint osztályozza, a kategóriák táblája viszont elvben már képes lehet a *de re* modalítások kezelésére (Leech 2023. 171–181).

és a transzcendentalitás, illetve a reális és az empirikus objektivitás fogalma. A transzcendentális modalitás megköveteli a kategóriák empirikus alkalmazhatóságát, konkrétabban: a sematizálhatóságát. Ha ettől a szemponttól eltekin-tünk, könnyen eshetünk abba a hibába, hogy összemoszuk a materiális és a reális szükségszerűség fogalmait és kritériumait. Leech szerint, bár ontológiai kategó-riáinak tekintetében nem kifejezetten gazdaságos, a lehetséges világok szeman-tikája bizonyos szempontból, ti. egyfajta heurisztikus interpretatív keretként, mégis hasznunkra lehet a kanti modalitás-konceptió termékeny továbbgon-dolásában.¹⁴ Ennek szellemében a metafizikai szükségszerűséget egy olyan, a kanti „modális transzcendentalizmuson” alapuló formális modellben kívánja leírni, amely (i) az objektivitás-feltételt a konjunkciós tulajdonságra¹⁵ alapozza, miközben (ii) felszámolja a lehetőség és szükségszerűség duális viszonyát (vö. Leech 224–228). Mivel azonban nem veszi figyelembe sem a negáció és a reális ellentmondás közti distinkciót,¹⁶ sem az analitikus és a szintetikus egy-ség lényegi különbségét, ezért egy ilyen értelmezés nem képes az aprioritás és transzcendentalitás közti komplex viszony kezelésére.¹⁷ A posztulátumokat *a priori* elvekként értelmezi és hangsúlyozza, hogy ezek nem alkalmazhatók partikuláris létezőkre. Ezek azonban már mindig is partikuláris létezőkre vo-natkoznak, transzcendentalitásuk pedig – amennyiben érvényesek – abban nyilvánul meg, hogy a modalitás kategóriáinak hatókörét az *egyelőre* pusztán le-hetséges tapasztalat tekintetében korlátozzák. A modalitás posztulátumokban megjelenő kategóriái, ahogyan a tiszta szemléleti fogalmak és az összes többi, tiszta értelmi fogalomként értett kategória is, csak empirikusan reálisak, transzcendentálisan pusztán ideálisak – ez azonban nem megszünteti, pusztán feltéte-lekhez köti reális modalitásukat.

¹⁴ Különösen ha olyan LV-ontológiát választunk, amely a modalitás fogalmát a lehető leg-relativisztikusabban értelmezi (lásd az ersatzizmus különböző változatait) (vö. Leech 2023. 234).

¹⁵ Ti. ha A és B egyaránt metafizikailag szükségszerű, akkor ebből következik, hogy (A és B) is metafizikailag szükségszerű.

¹⁶ Ennek oka szerintem az, hogy mivel Leech a kanti modalitást lényegileg relatívnak tekinti, az abszolút szükségszerűséget pedig a logikai szükségszerűséggel azonosítja, sem a megalapozás, sem az abból levezetett reális ellentmondás esetében nem veszi figyelembe az abszolút szükségszerűség konstitutív szerepét (vö. Leech 2023. 34–41).

¹⁷ A relatív modalitás Leech-féle modellje annyiban kétségkívül „kantianus”, hogy a me-tafizikai szükségszerűséget a lehetséges tapasztalat általános feltételeit rögzítő propozíciók egy csoportjának függvényeként kezeli (Leech 2011. 193), annyiban viszont mégsem az, hogy – talán éppen az LV-ontológiáktól való (véleményem szerint teljesen indokolt) távolságtartás okán – az objektivitás-tézis értelmezés túlságosan is közel marad Strawsonhoz, inkább anali-tikus, mint szintetikus feltételként kezeli.

2. Reális lehetőség és hiperintenzionalitás

Nicholas Stang ezzel szemben hangsúlyozza: a reális lehetőség az ellentmondásmentességet reális elemek között tételezi, ehhez pedig az is szükséges, hogy az atomi predikátumok instanciációja is *lehetséges* legyen.¹⁸ Ennek kapcsán legalább két észrevételt érdemes tenni: (i) az instanciációként értett aktualizálódás reális lehetőségén belül el kell különítenünk ennek formális és anyagi feltételeit: előbbit a szemlélet tiszta *a priori* formáinak megléte (a tér és az idő), utóbbit viszont ezeknek az aktuális tapasztalata elégti ki; mindez pedig akkor (és anynyiban) tekinthető szükségszerűnek, amennyiben a nomikus lehetőségen, azaz a természetes fajták reális lényegének megfelelő természeti törvényeken alapul (vö. Stang 2016. 228–259). (ii) Másrészt ne feledjük: a reális ellentmondás nem negáción, hanem priváción alapul, ez pedig megengedi, hogy elgondolható lehetőségek metafizikailag/reálishan ne legyenek lehetségesek. A reális ellentmondást megalapozó viszony tehát hiperintenzionális, mert ez esetben egy szükségszerű propozicionális igazság tagadása bizonyos dolgok reális lehetőségét megszünteti, míg másokét nem (Stang 2016. 125–126; 148; 204; 211/43–44. l.).

Mindezt a kritikai modalitás-koncepcióra alkalmazva azt láthattuk, hogy a reális lehetőség hatóköre különbözik a *noumena* és a *phenomena* esetében. A reális modalitást ezért Stang tovább differenciálja aszerint, hogy a reális lehetőség aktuális alapja 'immanens' vagy 'transzcendens'. Előbbi esetben formális, empirikus, illetve nomikus reális lehetőségről beszélhetünk – ezek lényegében a posztulátumokban meghatározott eseteket jelentik. Itt a modalitás sematizálható kategóriái arra vonatkoznak, hogy egy *adott jelenséget* lehetségesként, valóságosként vagy szükségszerűként ismerem meg. A 'transzcendens' aktuális alap a noumenális lehetőség két esetét teszi lehetővé: az első esetben a *noumenon* a noumenális szférán belül, míg a másodikban a jelenségvilágban működik reális-aktuális alapként.¹⁹ Az előbbi viszonylag problémamentes: ez a pozitív noumena szférája, amelyről semmilyen ismerettel nem rendelkezhetünk. A másik opció, amikor a *noumenon* valamilyen jelenség transzcendens aktuális-reális alapja, már jóval problematikusabb. Stang ezt az alosztályt a szabad akarat problémájának (vagyis a determinizmus és a szabadság közti antinómiának) a megoldására vezeti be. Az érv a következő: míg az jelenségek között empirikus-kauzális, addig a *noumenon* és *phenomenon* között noumenális-kauzális okság működik.²⁰ Utóbbi

¹⁸ Bár az instanciáció fogalma Strawsonnál és Stangnál egyaránt kitüntetett jelentőségű, de a fogalom alkalmazása tekintetében lényegi eltérésekre lehetünk figyelmesek. Strawson a kifejezés extenzióját szigorúan a jelenségvilágra korlátozza, és az objektív ismeret lehetségére szempontjából szükségszerű feltételként kezeli, Stang ellenben ez utóbbi vonatkozásban elégségesnek tekinti az instancialisáció lehetőségét.

¹⁹ Tí. a *noumenon* reális alapja nem lehet jelenség (vö. Stang 2016. 272).

²⁰ Bár az ok mindkét esetben reális alapot jelent, az empirikus okság esetében az ok immanensen aktuális-reális, a noumenális okság esetében viszont transzcendensen. Stang ennek megfelelően nem a hagyományos logika mentén különbözteti meg a pozitív és a negatív *nou-*

azért *kell* hogy lehetséges legyen, mert másképpen a jelenségek világa nagyobb lenne, mint a noumenális szféra; másrészt azonban ekkor a *noumenon*nak pusztán a tiszta eszméjével, azaz „tárgy nélküli gondolatával” (B 146) rendelkezünk.²¹ Bár ez utóbbi esetben nem tudunk kielégítően számot adni az oksági viszony működéséről, ez Stang szerint nem problematikus, mert a noumenális lehetőség mint olyan eleve nem tartozik az emberi értelem hatókörébe.

IV. HIPERINTENZIONALITÁS ÉS TRANSCENDENTÁLIS KVANTIFIKÁCIÓ

Tanulmányom zárásaként újra fel kell tennem a kezdeti kérdést: vajon összességében mennyiben volt sikeres a kritikai vállalkozás, vagyis Kantnak sikerült-e a képzet tárgyra vonatkozását szükségszerű viszonyként felmutatni? Láthattuk: ezt lényegében a hármas szintézis egysége teszi lehetővé, melynek lehetőségét a transcendentális appercepció biztosítja és fejezi ki. A természeti (jelenségvilágbeli) szükségszerűség törvényei tehát egybeesnek az értelem mint szintetikus egység törvényeivel; az empirikus ismeretek igazsága pedig éppen azért pusztán hipotetikusán szükségszerű, mert a természetben nincs hiány, ugrás, véletlen vagy végzet (vö. TÉK B 280–283; Stang 2016. 244–254).

Ahhoz tehát, hogy az objektivitás-feltétel valóban világ-függetlenné tegye a transcendentális modalitást, nem elegendő, ha a dolgok és a képzetek közti esetlegesen aktuális megfelelésről képes (szintetikus *a posteriori* ítéletek formájában) számot adni. Sőt, még csak az sem, ha képes mindezt nem az analitikus, hanem a szintetikus *a priori* ítélet lehetőségére alapozva véghezvinni. Hajlamosak vagyunk ugyanis megfelelkezni az elgondolható lehetséges ismeretek negyedik típusáról, amelyet – éppen a transcendentális fordulat okán – Kant már a *Kritika* elején kizárt a vizsgálódás köréből: ti. az *a posteriori* analitikus ismeretekről.²² Az, hogy az aprioritás és a szükségszerűség Kant számára nem ugyanazt jelentik, a logikai és a reális modalitás prekritikai megkülönböztetésének ismeretében immár kvázi triviális. Ugyanez érvényes az analitikus–szintetikus distinkció esetében is, amelynek voltaképpen funkciója éppen az, hogy a pusztán elgondolható és az

menont: abból indul ki, hogy a diszkurzív értelem számára a *noumenon ab ovo* negatív (tehát nem lehet érzéki szemlélet tárgya), és a diszkurzív értelem esetében tisztán negatív is marad, azaz intellektuális szemlélet tárgya sem lehet. Az isteni értelem viszont képes az intellektuális szemléletre, azaz a pozitív *noumenon* intellektuális szemléletére.

²¹ Stang példája a noumenális-kauzális okság működésére a szabad akarat.

²² A probléma kapcsán sok szempontból meggyőzőek a Kripke- és Putnam-féle esszencializmus érvei (pl. Kripke 2004; Putnam 2010), én azonban nem érzem kielégítőnek ezeket, mert azért, hogy a rendszert terminológailag inkonzisztensnek tekintik, eleve eliminálják egy, a kanti modellre épülő modalitás-koncepció lehetőségét. Ha azonban mégsem szeretnénk lemondani ez utóbbiról, akkor érdemesebb lehet abból kiindulnunk, hogy a realitásnak vannak nem-reprezentálható tulajdonságai, a modalitásnak pedig alapvető, egymásra redukálhatatlan típusai (pl. Fine 1994; 2002; Jenkins 2011; Jenkins and Nolan 2012; Nolan 2014).

empirikusan megismerhető közti különbséget rögzítse az ítéletek formájának vonatkozásában. Utóbbi, ti. az empirikus megismerés az, amely a noumenális szférában érvényét veszti – ezért amikor Kant azt állítja, nem lehetségesek *a posteriori* analitikus ítéletek, pusztán annyit állít, hogy a diszkurzív emberi megismerés számára jelentés nélküliek volnának olyan ismeretek, amelyek a tapasztalaton alapulnak, miközben érvényességük pusztán a logikai konzisztenciától függ. Ez csak egy olyan értelem számára nem jelentene problémát, amely számára nincs különbség a képzetek két típusa, illetve a lehetőség és a szükségszerűség között – ti. egy ilyen értelem számára a logikai és a metafizikai szükségszerűség is egybeesne. Az *a posteriori* analitikus ítéletek látszólagos paradoxitásából mindössze az következik, hogy ilyen típusú ítéletek érvényessége, az *a posteriori* szintetikus ismeretekéhez hasonlóan, feltételekhez kötött. Azonban míg előbbieket esetében ezek a feltételek teljesülnek, utóbbiakéban nem. Ha ezt megengedjük, akkor sokkal remélhetjük, hogy lehetséges világok feltételezése (vagy azok kizárása) nélkül is számot tudunk adni a kontrafaktualitásról, méghozzá a hiperintenzionalitás egy, a kognitív szemantikába ágyazott elméletén belül, ahol a duális viszony már nem a lehetőség és a szükségszerűség, hanem a transzcendens és a transzcendentális modalitás között áll fenn. Az ilyen típusú elmélet modális szemantikáját kezelni képes formális eljárást pedig, úgy vélem, joggal nevezhetjük „transzcendentális” kvantifikációnak.²³ Utóbbinak itt még vázlatos kifejtésére sem vállalkozom, mindössze azokat a megkülönböztetéseket listázom, amelyek a modell minimális kereteit megszabják.

Az analitikus *a priori* ítéletek igazsága, amelyekben a szubjektum intrinzikusan tartalmazza a predikátumot, formálisan szükségszerű. A szintetikus *a posteriori* állításokban a szubjektum és a predikátum közti szintézis lehetősége az esetleges tapasztalaton alapul, az ilyen ítéletek reálisan lehetségesek. A szintetikus *a priori* ítéletekben azonban azt állítjuk, hogy egy adott tulajdonság, amely nem foglaltatik benne a szubjektum fogalmában, mégis hozzá kell hogy tartozzon ahhoz, hogy ez a viszony reálisan szükségszerűként legyen megismerhető (a második két kategória közti különbség kapcsán lásd TÉK B 201–202, l.j.). Az analitikus *a posteriori* ismeretek a szintetikus *a posteriori* állításokhoz hasonlóan hipotetikusan érvényesek, azonban modalitásuk nem transzcendentális, hanem transzcendens.

- analitikus *a priori* ítélet → transzcendentális-formális szükségszerűség
pl. Minden test kiterjedt.
- szintetikus *a posteriori* ítélet → transzcendentális-reális lehetőség
pl. Vannak súlyos testek.

²³ Augustín Rayo a transzcendensre vonatkozó ítéletek kapcsán beszél „transzcendentális kvantifikációról”, megengedve, hogy az általa „transzcendentálisnak” nevezett állítások még „üres” világokban is szükségszerűen igazak legyenek. Én nem így, hanem a klasszikus kanti definíciónak megfelelően használom a „transzcendentális” kifejezést (vö. Rayo 2021. Ch. 11).

- szintetikus *a priori* ítélet → transzcendentális-reális szükségszerűség
pl. Mindennek, ami bekövetkezik, oka van.²⁴
- analitikus *a posteriori* ítélet → transzcendens modalitás
pl. A Hesperus az Phosphorus.

A transzcendentális kvantifikációnak mint eljárásnak tehát képesnek kell lennie (i) az első három, illetve negyedik eset közti hiperintenzionális viszony kezelésére, méghozzá oly módon, hogy (ii) mindezt egy kognitív szemantikába ágyazza. Utóbbinak nemcsak azért van jelentősége, hogy a hiperintenzionális viszonyt a már eleve reális lehetőséget kifejező proposíciók között mutassa fel, ezáltal is elhatárolódva a kontrafaktuálisokra épülő LV-kontextustól, hanem mindenekelőtt azért, mert egy ilyen törekvés egybevág Kant eredeti szándékaival is. A *Dedukció*-fejezetet summázó híres 27. §-ban Kant a következőket írja:

Mármost a tapasztalat és a tárgyairól alkotott fogalmak közötti, *szükségszerű* megfelelés kétféleképpen gondolhatón el: vagy a tapasztalat teszi lehetővé ezeket a fogalmakat, vagy ezek a fogalmak a tapasztalatot. A kategóriák (és a tiszta érzéki szemlélet) esetében az első összefüggés nem áll fenn [...]. Következésképpen csak a második lehetőség marad (mely mintegy a tiszta ész *epigenezisének* rendszere): az tehát, hogy a kategóriák az értelem oldaláról megalapozzák minden tapasztalat lehetőségét. (B 166–167, kiemelések az eredetiben.)

Kant tehát nem pusztán ismerte a korban meglehetősen fontos tudományos vitát az epigenezis és a preformáció kapcsán, hanem nagyon is határozott álláspontja volt annak metafizikai és ismeretelméleti vonatkozásait illetően (az idézett szakasz folytatásában kizárja az általa „középutas” megoldásnak tekintett preformáció-elméletet). A transzcendentális megismerés tétje nem a pusztá elgondolhatóság, hanem a tapasztalati ismeret lehetősége, a szükségszerűen igaz diszkurzív ismeret lehetőségfeltételeit pedig az emberi megismerőképesség struktúrája biztosítja.

Korábban (Lamár 2025) már érveltem amellet, hogy az indexikusság a transzcendentális öntudat konstitutív eleme, így erre most nem térnék ki részletesen (vö. Shoemaker 1968). Mindössze arra szeretnék rávilágítani, hogy amennyiben az indexikusságot – némiképp leegyszerűsítő módon – a direkt referencia jelölésére szolgáló szemantikai viszonyként értelmezzük, akkor plauzibilisen érvelhetünk amellet, hogy a transzcendentális appercepció „énje” nem pusztán

²⁴ Vö. TÉK B 201–202, lj. a dinamikai alaptételekről: „Az egyesítés második neme (*a nexus*) a *szükségszerűen összetartozó* sokféleség szintézise – például szükségszerűen tartozik hozzá az akcicens valamely szubsztanciához vagy az okozat az okhoz [...]; itt is megkülönböztethetünk fizikai kapcsolatokat, melyek a jelenségeket egymással kötik össze, és metafizikaiakat, melyek az *a priori* megismerőképességben kötik össze a jelenségeket.” (Kiemelések az eredetiben.)

azért alkalmas az általános szubjektum szerepének betöltésére, mert szingulárisan referáló kifejezésként immúnis az ún. téves azonosításból eredő hibára, hanem mert ebből egy további következtetést is levonhatunk. A transzcendentális appercepció, éppen azért, hogy a szintézis eredendő egységének modelljeként szolgál, egyúttal kifejezi ezen egység *transzcendentális szükségességét* is. Mindebből pedig az is következik, hogy az elgondolható, azaz logikailag-metafizikailag lehetséges világokban a szintetikus *a priori* proposíciók igazsága konzisztensen tagadható lehet, ha azonban csakis a megtapasztalható világon belül alkalmazzuk őket, épp ezen állítások szükségszerű igazsága lesz az, ami megvonja a határt lehetőség és lehetetlenség között.

IRODALOM

Rövidítések feloldása

BG Kant, Immanuel 2003a.
 ÉJH Strawson, Peter F. 2000.
 TÉK Kant, Immanuel 2018.

- Allison, Henry E. 2004. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven – London, Yale University Press.
- Cerf, Walter 1972. Critical Notice. *Mind*. 81/324. 601–617. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXXI.324.601>
- Chalmers, David J. 2002. Does Conceivability Entail Possibility? In Tamar Szabó Gendler – John Hawthorne (szerk.) *Conceivability and Possibility*. Oxford, Oxford University Press. 145–200. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198250890.003.0004>
- Fine, Kit 1994. Essence and Modality. The Second Philosophical Perspectives Lecture. *Philosophical Perspectives*. Vol. 8. Logic and Language. 1–16. <https://doi.org/10.2307/2214160>
- Fine, Kit 2002. The Varieties of Necessity. In Tamar Szabó Gendler – John Hawthorne (szerk.) *Conceivability and Possibility*. Oxford, Oxford University Press. 253–281. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198250890.003.0007>
- Franken, Dirk 2022. Against Modal Dualism. *European Journal of Philosophy*. 30/2. 608–622. <https://doi.org/10.1111/ejop.12701>
- Hanna, Robert 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- Henrich, Dieter 1988. Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique. In Eckart Förster (szerk.) *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*. Stanford University Press. 27–46. <https://doi.org/10.1515/9781503621619-006>
- Iseminger, Gary 1966. Our Conceptual Scheme. *Mind*. 75/297. 131–134. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXV.297.131>
- Jackendoff, Ray 1991. The Problem of Reality. *Noûs*. 25/4. 411–433. <https://doi.org/10.2307/2216072>
- Jenkins, Carrie S. 2011. Is Metaphysical Dependence Irreflexive? *Monist*. 94/2. 267–276. <https://doi.org/10.5840/monist201194213>
- Jenkins, Carrie S. – Daniel Nolan 2012. Disposition Impossible. *Noûs*. 46/4. 732–753. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2011.00831.x>

- Kant, Immanuel 2003. Az érzékelhető és értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről. Székfoglaló értekezés (1770). Ford. Tengelyi László. In uő: *Prekritikai írások. 1754–1781*. Budapest, Osiris–Gond. 521–565.
- Kant, Immanuel 2003a. Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható. Ford. Mesés Péter. In uő: *Prekritikai írások. 1754–1781*. Budapest, Osiris–Gond. 113–215.
- Kant, Immanuel 2003b. Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére (1763) In uő: *Prekritikai írások. 1754–1781*. Ford. Aradi László. Budapest, Osiris–Gond. 217–254.
- Kant, Immanuel 2018. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kisner, Manja 2021. On the Difference between Kant’s Intellectual Intuition and Intuitive Understanding in the First Critique. In Camilla Serck-Hanssen – Beatrix Himmelmann (szerk.) *The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress*. Berlin, De Gruyter. 555–564. <https://doi.org/10.1515/9783110701357-050>
- Kripke, Saul 2004. Azonosság és szükségyszerűség. Ford. Csaba Ferenc. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 39–68.
- Lamár Erzsébet 2025. Minding the gap. Az öntudat „kognitív” modellje Kantnál. In Forczek Ákos – Ullmann Tamás (szerk.) *Azonosság és emlékezet*. Budapest, L’Harmattan. Megjelenés alatt.
- Leech, Jessica 2014. Making Modal Distinctions. Kant on the Possible, the Actual, and the Intuitive Understanding. *Kantian Review*. 19/3. 339–365. <https://doi.org/10.1017/S1369415414000156>
- Leech, Jessica 2017. Kant’s Material Condition of Real Possibility. In Mark Sinclair (ed.) *The Actual and the Possible. Modality and Metaphysics in Modern Philosophy*. New York, Oxford University Press. 94–116.
- Longuenesse, Béatrice 1998. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691214122>
- Matthews, H. E. 1969. Strawson on Transcendental Idealism. *The Philosophical Quarterly*. 19/76. 204–220. <https://doi.org/10.2307/2218107>
- Nolan, Daniel 2014. Hyperintensional metaphysics. *Philosophical Studies*. 171/1. 149–160. <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0251-2>
- Putnam, Hilary 2010. A „jelentés” jelentése. Ford. Kovács János – Polgárdi Ákos. *Különbség*. 10/1. 13–74.
- Rayo, Agustín 2021. Beta-Conversion and the Being Constraint. *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 95/1. 253–286. <https://doi.org/10.1093/arisup/akab009>
- Shoemaker, Sydney S. 1968. Self-Reference and Self-Awareness. *The Journal of Philosophy*. 65/19. Sixty-Fifth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division. 555–567. <https://doi.org/10.2307/2024121>
- Strawson, Peter F. 2000. *Az érzékelés és a jelentés határai*. Ford. Orosz István. Budapest, Osiris–Gond.
- Sturm, Thomas – Falk Wunderlich 2010. Kant and the Scientific Study of Consciousness. *History of the Human Sciences*. 23/3. 48–71. <https://doi.org/10.1177/0952695110363355>