

Ujvári Márta

KANTI TÉMÁK
a mai angolszász
analitikus
filozófiában

Akadémiai Kiadó
Budapest

212
UJVÁRI MÁRTA

KANTI TÉMÁK
A MAI ANGOLSZÁSZ
ANALITIKUS
FILOZÓFIÁBAN

AKADEMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1991

2170
005283
UJVÁRI MÁRTA

KANTI TÉMÁK A MAI ANGOLSZÁSZ ANALITIKUS FILOZÓFIÁBAN

MTAK



0 00008 78500 8



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1993

695200

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADEMIA
KÖNYVTÁRA

ISBN 963 05 6527 7

Kiadja az Akadémiai Kiadó, Budapest

Első kiadás: 1993

© Ujvári Márta, 1993

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás,
a nyilvános előadás, a rádió- és televízióadás,
valamint a fordítás jogát, az egyes fejezeteket illetően is.

Printed in Hungary

M. TUD. AKADEMIA KÖNYVTÁRA

Könyvtár 6.2.2./19 ..33.. sz.

TARTALOM

Bevezetés	7
I. Témák az érzékiség tanához	25
1. A tér és az idő: érzékiségünk formái	25
2. A szemlélet szisztematikus kétértelműségei	40
3. A matematika szintetikus a priori jellegéről	48
4. A kanti ismeretelmélet modális vonásai és a lehetséges világok „szemantikai neokantianizmusa”.	62
5. Az egzisztencia „nem igazi predikátum”?	78
6. A tapasztalatmetafizika problémái. Hogyan illeszkedik egymáshoz az érzékiség és az értelem tana?	91
II. Témák az értelem tanához	100
1. Fogalmak, kategóriák, sematizmus, transzcendentális szemantika	100
2. Transzcendentális dedukció. Az appercepció egységének tétele	115
3. Az „idealizmus cáfolata”: a személyazonosságról	129
4. A tapasztalat analógiái: permanencia és kauzalitás.	135
III. Transzcendentális érvek: visszapillantás a rendszerre	153
Irodalom	176

BEVEZETÉS

Az utóbbi három évtizedben „kanti témák” címszó alatt olyan írások jelentek meg az angolszász filozófiában, amelyek releváns és vitatott ismeretelméleti, logika-filozófiai és tudományfilozófiai kérdéseket elemeznek Kant *A tiszta ész kritikájának* egy újabb értelmezését felhasználva. Példának okáért W. Sellars egyik tudományfilozófiai könyve a „variációk kanti témákra” alcímet viseli, J. Hintikka egyik logika-filozófiai könyvének alcíme pedig: „kanti témák a logika-filozófiában”.¹ S mindezek mellé még oda vehetjük a kanti ismeretelmélet mai, úgynevezett standard értelmezését, mely Bennett és Strawson nevéhez fűződik.²

Ez a filozófiai jelenség nem meglepő, hiszen az empirista előfeltevésekkel dolgozó, analitikus módszerű angolszász ismeretelmélet hosszú története során többször is megkísérelte, hogy a kanti filozófiához való viszonyában határozza meg önmagát. Ennek az a filozófiatörténetből is jól ismert oka, hogy *A tiszta ész kritikája* jelentős részben válasz a metafizikai ismeretek lehetetlensége mellett érvelő hume-i elméletre. Ez utóbbi szerint a tapasztalati előfordulások, események olyan magyarázatai, amelyek szükségszerű kapcsolatokat (pl. oksági összefüggéseket) állítanak ezen előfordu-

¹ W. SELLARS: *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes* London, Routledge and Kegan Paul, 1968; J. HINTIKKA: *Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

² J. BENNETT: *Kant's Analytic*. Cambridge, University Press, 1966. P. F. STRAWSON: *The Bounds of Sense*. London, Methuen, 1966.

lások, események között, a tapasztalatból le nem vezethetők, azzal nem igazolhatók; ezek a magyarázatok elménk hajlamait mutatják, amelyektől elkülöníthető mindaz, ami empirikusan leírható. Vagyis a gondolkodás a priori vonásai nem szükséges feltételei az empirikus ismeretek leírásának — állítja Hume. Kant erre válaszul éppen azt akarja kimutatni, hogy milyen a priori feltételek mellett adott a tapasztalati megismerés lehetősége, melyek azok az a priori komponensek, amelyek szükségképp részei a tapasztalat leírásának; közismert megfogalmazásban: melyek a tapasztalat szintetikus a priori elvei? Továbbmenve, az emberi ismeretek egyéb területén, pl. a matematikában, hogyan hatnak szintetikus a priori elvek? Világos ennek alapján, hogy a hume-i tradíciójú ismeretelméletnek újra és újra fontolóra kell vennie Kant szisztematikusan előterjesztett szintetikus a priori elméletét. A kérdés alapvető mivoltát mutatja, hogy éppen ebben ragadta meg a Kanthoz való viszonyt és definiálta ezáltal önmagát mint irányzatot a neopozitívizmus vagy logikai empirizmus. Neves képviselőjének, Moritz Schlicknek század eleji megfogalmazása szerint „a logikai empirizmus egyenlő a szintetikus a priori tagadásával”.

Mára megváltozott a helyzet: újra fontolóra veszik a szintetikus a priori típusú tudás-igényeket. A kanti gondolatok újra-legitimálásához a tágabb értelemben vett ismeretelmélet területén hozzájárult az a tapasztalat — egy hosszú logikai-empirista korszak után —, hogy a metafizikai megfontolások nem iktathatók ki teljesen még az ún. tudományos igényű filozófiából sem. Gondoljunk csak arra, hogy például a verifikációs elv a saját standardjaival nem mérhető, hiszen az elv sem logikai, sem tapasztalati úton nem igazolható. Az ilyesfajta elvek, amelyek magát a feltevésrendszert adják meg, az elkerülhetetlen minimális metafizikai elkötelezettségeink kifejezői. Ez a felismerés abba az új megvilágításba helyezi a kanti ismeretelméleti metafizikát, hogy talán sikerrel rekonstruálható belőle egy alapvetően empirista ismeretelmélet minimálisan szükséges metafizikai feltevésrendszere. Ezért érdekelt a poszt-pozitívista korszak Kant tanulmányozásában. „Kanti témának” pedig az számít a kanti elméletből, amit mai ismeretelméleti igé-

nyek alapján újraértelmeznek.³ A „kanti témák” irodalmában tulajdonképpen a saját belső változásait fejt ki a posztpozitivist, analitikus filozófia. Ebben az értelemben tehát nem hagyományos, filozófiatörténeti jellegű Kant-kutatásról vagy Kant-exegézisről van szó, hanem a „kanti témáknak” a könyvben is említett szerzői a tágabb értelemben vett ismeretelmélet területén működnek.

A bevezető fejtegetések alapján az a munkahipotézisem, hogy a szintetikus a priori-nak egy újabb értelmezésben való elfogadása nyitja meg a kanti témák sorát. E gondolat alapján a könyv első részében a kanti érzékiségelmélethez, második részében pedig a kanti fogalomelmélethez kapcsolódó témákat fejtem ki. E kettőt egybefogja az utolsó fejezet, amely Kant érvelési stratégiáját tárgyalja a „transzcendentális érvek” címszava alatt.

A szintetikus a priori kanti és újabb, domináns értelmezése a következőképp adja meg az *első rész* fejezeteinek összefüggését: mivel Kant szerint az (euklideszi) geometria szintetikus a priori ismeretei az objektumok tiszta szemléleti konstrukcióján alapulnak, először a tér—idő—tant kell elemezni úgy, mint ami lehetőséget ad tiszta szemléletekre. Majd a kanti szemlélettant kell elemezni úgy, hogy ez lehetőséget adjon általában az individuumok megjelenítésének, konstrukciójának elméletére (1., 2. fejezet). Ugyanis így lehet kiterjeszteni — némi módosítással — a kanti szintetikus a priori-t a kvantifikációs logikára, ahogyan azt Hintikka teszi (3., 4. fejezet).

A szemléletnek általában nem szokás önálló fejezetet szentelni; itt azonban az indokolja ezt a lépésemet — a tiszta tudományok szintetikus a priorija mellett —, hogy Kantnál a szemléletek az empirikus individuumok megjelenési módjai is egyben. *Azt állítom, hogy Kant a szemlélet sajátosságai, a szenzibilitásunk struktúrája alapján fogja egy rendszerbe a fenomenális világot és a konstrukció világát.* Lényegében ez a koncepcionális alapja az első rész témáinak. Magát a gondolatot pedig a szemléletről szóló fejezetben

³ Használja a „kanti témák” kifejezést és megjelöli az általam is kidolgozott kanti témákat KELEMEN JÁNOS: A nyelv transzcendentálfilozófiai fogalma c. tanulmányában, Magyar Filozófiai Szemle 1979/3—4. 359—388.

készítem elő, ahol ezzel kapcsolatban a szemlélet újabb, intencionális értelmezését hangsúlyozom.

A fenomenális világnak és a konstrukció világának egy rendszerbe tartozása, ami alapján egybefogom az első rész témáit, korántsem új gondolat; következménye, értelmezése annak, amit hagyományosan „kopernikuszi fordultnak” szokás nevezni Kantnál. A mai angolszász Kant-értelmezés azonban két külön vonalon halad: a deskriptív tapasztalatmetafizikát (Strawson) és a tiszta tudományok konstruktív metafizikáját (Hintikka) fejt ki. Mivel a könyvben arra törekszem, hogy egy koherens Kant-képbe illesszem, azzá egészítsem ki az újabb, analitikus ihletésű Kant-irodalmat, egységben adom elő a különböző szerzők által kifejtett deskriptív és konstruktív metafizikát.

A deskriptív tapasztalatmetafizika legjobb, koherens kifejtése Strawsontól származik. Lényege röviden a következő: a tapasztalatot általában jellemzi egy egységes tér—idő-keret a viszonylag tartósan fennálló fizikai tárgyakkal és a változásaikkal alkotott eseményekkel; ezekről érzéki szemléleteket alkotunk, amelyeket egységes és folytonos öntudatunkban a kategóriák és elveik segítségével rendezünk objektív érvényű tapasztalattá.

Tekintsük a konstruktív metafizikát, kapcsolódva a Kant-felfogás megváltozásának már bevezetett gondolatához. Ismeretes, hogy a logikai empirizmus uralmának éveiben elutasították a matematikai-geometriai ismeretek Kant által állított szintetikus a priori jellegét, mivel egy ilyen kombináció megengedése felborította volna az irányzat pillérét, a „logikai” és a „tapasztalati” dichotómiáját. Napjainkban azonban a kvantifikációs logika egyik alapvető bizonyítási eljárását néhány jelentős logikus (pl. J. Hintikka, E. W. Beth) *filozófiailag* úgy értelmezi, hogy az megfelel az euklideszi geometria Kant által adott szintetikus a priori magyarázatának. Kant azt állítja, hogy ismereteket itt a „fogalmak *konstrukciója* révén nyerünk. Egy fogalmat konstruálni azt jelenti, hogy megalkotjuk a priori módon a fogalomnak megfelelő szemléletet”

(A713/B 741).⁴ Vagyis megalkotunk egy bizonyos leírásnak, feltételnek stb. megfelelő szemléletet, szemléleti objektumot. Erről olyan új ismereteket nyerhetünk, amelyek nem adódnak e leírások, feltételek nyelvi-logikai elemzéséből. Ezért ismeretbővítő (szintetikus) lépés a konstrukció. A szemléleti objektumnak „szinguláris tárgynak kell lennie, és mégis, mint egy fogalom (univerzális reprezentáció) konstrukciójának, általános érvényességet kell kifejeznie mindama lehetséges szemléletekre, amelyek ugyane fogalom alá tartoznak” (A 713/B 741). Más szóval az egyedi geometriai objektumon elvégzett bizonyítást felruházzhatjuk általános érvénnyel, kiterjeszthetjük minden, ugyane konstrukciós szabály szerint előállítható objektumra. *Tetszőleges*, hogy közülük melyik objektumot választjuk ki a tétel reprezentálására. Ami bizonyítható egy univerzum tetszőlegesen kiválasztott individuumáról, az abban az univerzumban általános érvénnyel bizonyítható.

A kvantifikációs logika is felhasználja ezt az összefüggést. Egy egyedi kijelentés például a benne szereplő individuum tetszőlegessége esetén reprezentálja, igazolja a neki megfelelő általánosabb jellegű kijelentést (pl. Ha Szókratész fut, akkor valami fut.). Úgy is szokás mondani, hogy az előbbi *egzisztenciálisan megjeleníti* — és ezáltal igazolja — az utóbbit. Az egzisztenciális megjelenítés fontos, kvantifikációs logikai következtetéséhez hasonlóan funkcionál Beth és Hintikka szerint a kanti konstrukciós lépés. Mindkettő azáltal ad szintetikus eredményt, hogy általános érvényűvé terjeszti ki a szinguláris objektumokról nyert tudást, ami éppen azért tehető meg, mert ezek a mi konstrukcióink, illetve általunk nyelvileg-fogalmilag ábrázolt objektumok. Hintikka és Beth tehát a konstrukciós lépés alapján értelmezik a tiszta tudományok kanti szintetikus a priori-ját. Értelmezésük gyökeres fordulatot jelent B. Russell törekvéséhez képest, aki — mint ismeretes — a matematika analitikus jellegét kívánta bizonyítani. Az analitikus jelleg mellett érvelt

⁴ I. KANT: Kritik der reinen Vernunft. Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1979. Ez a kiadás megadja a Kritika első (A) és második (B) kiadásai közötti különbségeket, az eredeti oldalszámok feltüntetésével. A Kant-idézésnek ez az általánosan elfogadott technikája, ezt követem a könyvben.

a neopozitivistá Carnap is. Az interpretációs váltással azonban megváltozott a Kant-értékelés. Ezt Stegmüller így fogalmazta meg: „Kant századunk konstruktivistái előtt elfogadta azt az *elvet*, hogy a *matematika a logikából nem levezethető* ... és meg volt győződve arról, hogy filozófiai bizonyítást tudna adni az elvre. A bizonyítás annak kimutatásából állna, hogy a minden matematikai következtetésben fellépő konstruktív elem logikai argumentumokkal nem kicserélhető.”⁵

A matematikai szintetikusság másik, újabban elterjedt értelmezése Lamberttől és Parsonstól származik.⁶ Eszerint az egzisztenciális jellegű és ezáltal szintetikus posztulátumokból származik át a matematikai rendszerekre a szintetikusság. Az egyik értelmezés tehát a bizonyítás egyik lépésében, a konstrukcióban jelöli meg a szintetikusság forrását, a másik a kiindulási feltételekben, a posztulátumokban. Mindkét értelmezés pontos kifejtése megtalálható Gottfried Martin ontológiai Kant-rekonstrukciójában.⁷ Az úgynevezett angolszász Kant-értelmezés tehát, legalábbis a tiszta tudományok konstruktív metafizikájának vonalán, kapcsolódik a német ontológiai Kant-értelmezéshez.

Nézzük tovább, hogy a kanti ismeretelméleti rendszer milyen egyéb részeinek hagyományos, „szilárd” neopozitivistá értelmezését vette revízió alá a szintetikus a priori újabb mérlegelése, vagyis folytassuk tovább azt a gondolatot, amely megadja e könyv fejezeteinek rendjét, összefüggését.

Az előbbiekből tudjuk, hogy az egzisztenciális megjelenítés lépése szintetikus, azonban a kvantifikált modális logika fő problémája éppen az, hogy itt nem mindig lehet megjeleníteni, azonosítani az individuumokat. A modális kontextusokban Hintikka az úgyneve-

⁵ W. STEGMÜLLER: Aufsätze zu Kant und Wittgenstein. Darmstadt, Wissenschaft. Buchgesellschaft. 1972., 11—12. o.

⁶ Gordon Brittan különbözteti meg a Hintikka—Beth, illetve a Lambert—Parsons Kant-rekonstrukciót az általam is felhasznált módon. G. BRITTAN: Kant's Theory of Science. Princeton University Press, 1978.

⁷ GOTTFRIED MARTIN: Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Walter de Gruyter Berlin, 1969.

zett „lehetséges világok” elméletét javasolja az individuumok azonosítására: az számít valóságos individuumnak, amelyik megőrzi identitását a különböző lehetséges világokban, vagyis azokban a világokban, amelyek tudásunkkal, hitünkkel stb. kompatibilisek. De ha az individuumok azonosságának, létezésének megállapítása itt nem olyan egyszerű eljárás, mint a közvetlen ismeretség tárgyai esetében, akkor a jogos létezésállítást különlegesen informatív lesz a modális kontextusokban! Különlegesen informatív lesz, ha azonosíthatjuk azt az individuumot, amelyről különböző hitünk, tudásunk, percepciónk stb. van.

Hogyan módosítja ez Kant létezéselméletének korábbi, „szilárd empirista” felfogását? Mi következik ebből a kanti létezéselméletre nézve, amelyet korábban az ontológiai istenértv sikeres bírálataként fogadtak el? Ismeretes, hogy az érv híres kanti kritikája annak kimutatásán alapult, hogy az egzisztencia nem predikátum, hanem extra-konceptuális, extra-logikai tudásunk része. Standard megfogalmazásban: az egzisztencia logikailag előfeltevés. Ez a létezés-konceptió érvényben volt mindaddig, amíg a kvantifikációnak a modális kontextusokban való alkalmazása meg nem mutatta, hogy a létezés itt nem előfeltételezhető. Ezért ma az egzisztenciát újra predikátumként értelmezik a modális logika igényei miatt. De hogyan lehet ekkor elkerülni az ontológiai érv érvényességét? Ebben a helyzetben most azt vizsgálják, hogy valóban szükséges-e az ontológiai érv sikeres bírálatahoz az egzisztencia előfeltevéskénti kezelése, amint azt a kanti felfogás példázza, vagy elutasítható az ontológiai érv úgy is, hogy közben az egzisztenciát predikátumként értelmezik? Más szóval, kielégíthető-e oly módon a modális logika szükséglete, hogy közben ne kötelezzék el magukat az ontológiai érvelés mellett? Kant reménnyel kecsegtet, mert álláspontját úgy fogalmazta meg, hogy „az egzisztencia nem igazi predikátum”. Vagyis predikátum, csak nem igazi predikátum — óhajtja kiolvasni ebből néhány logika-filozófus. Mint látható, az egzisztencia témája is demonstrálja azt a tételemet, hogy ma az újabb ismeretelméleti-logikai problémák tükrében értelmezik újra a kanti elméletet. Hogy ez miképpen is történik az adott vonatkozásban, kiderül a 4. és az 5. fejezetből.

Az individuumok azonosítása a kvantifikált modális logikában olyan problémákat vet fel, amelyek hátterében a következő, Hintikka által megfogalmazott kantianus gondolat rejlik: „az individuumok függnék a mi konceptuális feltevéseinktől, és ettől függetlenül Ding an sichjük nem írható le.” Hogyan jelentkezik az individuumoknak a mi konceptuális feltevéseinktől, a mi propozicionális attitűdünktől való függése a kanti rendszerben? Mi a kanti ismeretelmélet modális vonása? Ennek a kérdésnek a megvizsgálása újdonsága a könyvnek. Ezzel kapcsolatban a „lehetséges tapasztalat” fogalmát elemzem. Abból indulok ki, hogy Kantnál az említett függés úgy jelentkezik, hogy általában a lehetséges tapasztalat a priori feltételei — egyben a tapasztalat tárgyai lehetőségének feltételei. Vagyis a lehetséges tapasztalat tárgyának lenni azt jelenti, hogy *szükségképp* a *lehetséges tapasztalat* a priori feltételei alá tartozni. Ami *lehetséges* a tapasztalatban, az *szükségképp* megegyezik a tapasztalás érzéki és konceptuális feltételeivel. A tapasztalati lehetőség tehát szigorú értelmű, egy rendszer feltételei szerinti lehetőséget jelenti, és nem valamiféle empirikus esetlegességet. S ez éppen azért van így, mert a leíró tapasztalatmetafizikát meghatározza az a priori struktúra, az, ahogyan mi egyáltalán ismereteket *nyerhetünk* a dolgokról. Így Kant rendszerébe a modális szempont eleve beépül (lásd a 4., 5. fejezetet). Az érzékiségről szóló részben a „szemlélet” testesíti meg ezt a vonást; a fogalomról, az értelemről írott részben pedig az appercepció egységét kifejező „én gondolom” propozicionális attitűdje.

Az érzékiségnek szentelt részben világossá kellett tennem, hogy Kantnál megőrződik a szemlélet „adott” jellege, receptivitása. Ha Kant nem tartaná meg ily módon a receptivitást, akkor nem vethetné föl a kategóriák igazolását, szerepük kimutatását a tapasztalatban; az igazoláshoz feltételeznie kell a független, az „adott” komponenszt. Ezért a kanti rendszernek lényeges eleme a receptivitás és spontaneitás szisztematikus kettőssége. Ez ugyan már régóta felismert igazság a Kant-kutatásban, de különösen relevánssá az utóbbi időben vált, amikor az *igazolás* problémáját úgy kezdték vizsgálni az angolszász ismeretelméletben, hogy a verifikációt már feladták, de valamilyen minimális empirista kritérium kielégítésére töreked-

tek. Ilyen kontextusban pedig a kanti megoldás már alternatívát jelentett.

Ebben az összefüggésben vizsgálom az *igazolás kérdését* a könyv *második részében*; itt a fogalmak szerepének kimutatása, a kategóriák transzcendentális dedukciója és két kategoriális elv igazolásának vizsgálata alkotja az idevágó kanti témákat.

Az igazolásnál a mai angolszász kritikának az a kiindulópontja, hogy Kant ki akarta mutatni a fogalmak *szignifikanciáját*, azaz empirikus alkalmazását, jelentőségét. A szignifikanciára törekvős szellemében értelmezni a kanti ismeretelméletet — ez alkotja a kanti ismeretelmélet mai angolszász folytatóinak alapvető, közös minimális empirizmusát. Nézzük röviden, hogy hogyan jutottak erre az álláspontra.

A szintetikus a priori kijelentések nem verifikálhatók; elfogadásukkal ezért az igazolás új módjait is keresni kellett! Az angolszász értelmezés harminc évvel ezelőtt még az volt, hogy a kanti igazolás felfogható a verifikáció módosított változataként. Abból indultak ki, hogy a tapasztalatmetafizika kijelentéseit csak a „lehetséges tapasztalatra” apellálva lehet igazolni. Ezért megfelelő értelmezést kerestek a „lehetséges tapasztalatra”. Az úgynevezett *kontrafaktuális* értelmezés szerint a „lehetséges tapasztalat” tulajdonképpen elliptikus kifejezés arra, hogy „ha ilyen és ilyen szituációba kerül-nénk, ezt és ezt tapasztalnánk”. Megadható ezáltal a *verifikálható* tapasztalati kijelentések köre, ami egyben azt is jelenti, hogy nem korlátozódunk a ténylegesen *verifikált* kijelentésekre (B. K. Miller, D. P. Dryer). Ezzel a megoldással túl lehet lépni az *aktuális* tapasztalaton, abból a célból, hogy megmagyarázhassuk az aktuális nem észlelt tárgyakként, eseményeknek az észleléstől független létezését, és így módon korrigálni lehet egy hume-i típusú fenomenalista tapasztalatelméletet.

A lehetséges tapasztalatnak ez az értelmezése mégsem érvényesíthető konzekvensen a kanti rendszerben. Miért? Azért, mert Kantnál a „lehetséges tapasztalat” az aktuális tapasztalat terminusaiban nem kifejezhető konstitutív feltételrendszer, ami azt adja meg, hogy mi számít „tárgynak”, „eseménynek” stb. a tapasztalatban. Ezért a verifikációnak itt egy gyengített változata sem kielégí-

tő. Az érzékszervi receptivitás jelenléte azonban megengedi, hogy a szignifikancia követelményét érvényesíthessük. Vagyis azt, hogy fogalmaink számára empirikus alkalmazást, illetve interpretációt keressünk. A kanti elmélet a receptivitás megőrzésének és a konceptuális aktivitásunk kifejtésének kettősségével, az érzékiségelmélet és a fogalomelmélet közti kényes egyensúlyozásával tulajdonképpen az empirikus szignifikancia mai követelménye szerint jár el. Ebben van az alapvető és mély rokonság a kanti és a mai angolszász ismeretelmélet között. Ezt Strawson ismerte fel először. *The Bounds of Sense* c. nagy hatású Kant-könyvével a hatvanas évek közepén vette kezdetét — és vált azóta elfogadottá — a kanti ismeretelméletnek a szignifikanciára törekvés szellemében való értelmezése. Ezzel kapcsolatban ma újra fontolóra veszik a fogalmak kanti „szabályszerépét” és ennek használhatóságát egy empirista ismeretelméletben. Érdekes, hogy amíg Strawson általános ismeretelméleti szempontból értékelte Kantnál a szignifikanciára való törekvést, addig Stegmüller már egyenesen abban látja Kant érdemét, hogy megoldást javasolt a szignifikanciának a mai tudományelméletben is jelentkező problémájára.⁸ Kant megoldását az úgynevezett *sematizmustan* tartalmazza. A sematizmustant a fogalmakról szóló, 1. fejezetben elemzem: az újabb Kant-felfogást szembeállítom Russell felfogásával, aki a képzelőerő ismeretelméleti szerepének mellőzése alapján mellőzte a sematizmustant.

A 2. fejezetben elemzem a kategóriák transzcendentális dedukcióját. Ezzel kapcsolatban a standard strawsoni álláspont a következő: Kantnak sikerült kimutatnia, hogy a tapasztalat bizonyos, fogalomhordozta összekapcsoltsága szükséges az objektív világ tapasztalatának megalkotásához, de azt nem sikerült kimutatnia, hogy ehhez éppen az általa választott kategóriák szükségesek.⁹ Vagyis nem sikerült — és nem is sikerülhet — egy *kizárólagosnak* tekintett fogalmi séma igazolása. Ezt St. Körner mutatja ki (ld: utolsó feje-

⁸ Stegmüller *német* (osztrák) tudományfilozófus ugyan, de Kant-értelmezésében kapcsolódik az angol analitikusokhoz. A jelzett gondolat megtalálható idézett könyve 41. oldalán.

⁹ P. F. STRAWSON: *The Bounds of Sense*. 118.

zet). A kanti *unikalitás-igényt* bírálja Strawson és Körner mellett G. Bird és W. H. Walsh is.¹⁰ Ez egy igen fontos pont: az analitikusok azt elfogadják Kanttól, hogy valami módon *legitimálni* kell a használt fogalmi sémát, azt azonban elutasítják, hogy csak egy kizárólagos séma legitimálható.

A transzcendentális dedukció elemzésénél kiemelem annak újabb, angolszász felfogását: eszerint az „én gondolom” analitikus komponense a kijelentéseknek, ami által megmagyarázhatóvá válik, hogy az appercepció egysége *atemporális* egység, s nem igényel valamilyen speciális szintézist. Ezt az egységet és „korrelátumát”, a transzcendentális tárgyat *teoretikus konstrukciónak* tekintik. Ami teoretikus konstrukció, annak a világban nincs empirikus esete, előfordulása; nincs olyan dolog, mint „transzcendentális tárgy”. De szerepe, értelme van, nevezetesen: megmagyarázni a tapasztalat tárgyak tapasztalataként való felfogását. Ily módon a transzcendentális tárgy fogalmának *van* szignifikanciája.

Két kategoriális elvnek, a kauzalitásnak és a permanenciaelvnek a kanti igazolását, illetve ezek újabb felfogását vizsgálom a 4. fejezetben. (Permanenciaelvnek a tapasztalat első analógiáját nevezem, amelyet hagyományosan a szubsztancia megmaradása vagy változatlansága elveként tartanak számon. Ezt a metafizikai elvet azonban Strawson átértelmezte az empirizmus számára fontos permanenciaelvvé; az ő értelmezését követem.) Mindkét kategoriális elv esetében Kant amellett érvel, hogy a tapasztalat szubjektív rendjétől különbözik a tárgyak, események objektív rendje. A permanenciaelv igazi kategoriális elv abban az értelemben, hogy a tárgyak viszonylagos permanenciája valóban feltétele a tapasztalatnak. Ezáltal ismeretelméleti és nem természettudományos megmaradási elvként nyer értelmezést az első analógia: ennek az az alapja, hogy a tudománytól külön úton, önállóan fogalmazható meg az a feltevés, mely szerint a megismerés lehetőségéhez teljesülnie kell bizonyos permanenciának a világban.

¹⁰ G. BIRD: Kant's Theory of Knowledge, Routledge and Kegan Paul, London, 1962. — W. H. WALSH: Categories. Kant-Studien 45. kötet (1954), idézi: E. Schaper: Arguing Transcendentally. Kant-Studien 63. kötet (1972), 391—408.

Ezzel szemben a kauzalitás elvét irrelevánsnak tartják az angol-szász kommentátorok. Értelmezésük szerint Kant az események tapasztalásának irreverzibilis rendjéből következtet analógiásan a kauzalitás érvényességére: mivel rend (irreverzibilis sor) van a tapasztalatban, ezért rendnek kell lennie a világban is, ami kiváltja ezt a fajta tapasztalatot. Ez azonban a tapasztalati rendből a tapasztalaton kívüli rendre való jogtalan következtetés — így hangzik a jellegzetesen empirista ellenérv. Ezzel lényegében arra mutatnak rá, hogy a kauzalitás elve az ismeretelméleti *realizmus* feltevésén nyugszik. Ezért meg kell vizsgálni, hogy egyáltalán miképpen illeszkedhetnek a kanti rendszerbe a realizmusérvek; arra a következtetésre jutok, hogy ezektől még nem válik realistává a kanti rendszer, de az ilyen típusú érvek kényes pontjai a rendszernek.

A könyv második részének fejezeteit — mint már említettem — az *igazolás* kanti és újabb problémái kötik össze. Emellett a másik fontos összekötő kapocs annak vizsgálata, hogy milyen módon teljesíti a kanti rendszer az empirizmusnak a már jelzett, *permanencia* iránti igényét. Ez is része annak a teoretikus érdeknek, amely a modern empirizmus figyelmét a kanti ismeretelmélet felé fordítja. A permanenciaelv teljesül a könyv második részében tárgyalt témák egy részében is: az appercepció egysége, illetve a transzcendentális tárgy konstrukciója formájában, a tapasztalat első analógiájában explicit módon és az „idealizmus cáfolatának” a személyazonosságra vonatkozó felfogásában. Ez utóbbiban az érv fő súlyát az hordozza, hogy a viszonylag tartós térbeli tárgyak rendszere támpontja az empirikus önmeghatározásnak; ez nyújtja azt a tartósan fennmaradót, amit nem találunk meg tudatállapotainkban. A „cáfolat” felteszi, a tapasztalat *első analógiája* pedig bizonyítja a külső, térbeli tárgyak permanenciáját. Ez az összefüggés a két hely között — mint arra Strawson rámutatott. A transzcendentális tárgyat a jelenlegi összefüggésben úgy értelmezem, hogy a tapasztalati tárgyak folytonosságának hume-i problémáját oldja meg: ez a teoretikus konstrukció ugyanis elliptikus kifejezés a „tárgynak lenni” feltételeire, amelyek között a permanencia az egyik legfontosabb. Az appercepció egysége ugyanilyen szellemben a megismerés feltétele Kantnál, amennyiben kifejezi a szubjektum

oldalán azt az egységet, folytonosságot, amelyet a tapasztalat tárgyaira a transzcendentális tárgy konstrukciója ír elő.

Az utolsó fejezet, a „transzcendentális érvek”, *teoretikus meg-erősítése* a kanti ismeretelmélet eddigi rekonstrukciójának, annak, hogy a receptivitás és a spontaneitás, a leíró és a konstruktív részek együtt alkotják a kanti rendszert. A transzcendentális érvek ugyanis olyan feltevéseket kívánnak igazolni a világról, amelyeknek a megismerés lehetőségéhez általában teljesülniük kell. Így ezek az érvek egyszerre szólnak a világról és elménk konstitúciójáról. Ezeket az érveket, amelyek kifejezik a kanti rendszer alapvonását, csak újabban vizsgálják az angolszász ismeretelméletben; különösen az elmúlt két évtizedben folyt róluk élénk vita. Ennek előtörténetéhez tartozik, hogy az angolszász empirizmus a hatvanas években az analitikus és a szintetikus kijelentésekről, ezek kritériumairól folytatott vitában tisztázta a szélsőséges empirista dogmáktól való eltávolodást, s e folyamat logikus következményeként ma a kanti tapasztalatmetafizikához fordulnak az empirizmus egyes megújítási kísérletei. Előbb ugyanis elfogadható értelmezést kellett találniuk a szintetikus a priori-ra, és csak azután vehették fontolóra a szintetikus a priori kijelentések érvényessége mellett szóló kanti transzcendentális érveket. Bevezetőm elején pedig éppen azt állítottam, hogy a szintetikus a priori gondolatával szembeni megváltozott viszony határozza meg a kanti témákat. Ezt ily módon bemutattam.

Eljárásom lényege az volt, hogy az angolszász Kant-értelmezésben bekövetkezett legutóbbi változásokat visszavezettem az angolszász ismeretelmélet *belső* változásaira.

A magyarázat eme logikája mellett azonban a kanti rendszer is rákényszeríti a saját *belső* logikáját a kanti témák előadására. A rendszer koherenciája ugyanis megköveteli, hogy fontos részeinek ártértelemezését elhelyezzük a rendszer egészében, legalábbis a kanti érzékiség-elmélet és az értelem-elmélet összefüggésrendszerében. Ez azt jelenti, hogy nem a *történetileg* adott kanti rendszer szempontjait érvényesítem, hanem a *logikailag rekonstruálható ismeretelméleti rendszerét*. Ehhez a megoldáshoz felhasználtam *A tiszta ész kritikájának* a transzcendentális esztétika és analitika részeit, „A

tiszta ész diszciplínája” című részben kifejtett matematikafilozófiai gondolatokat, valamint a *Prolegomena* bizonyos helyeit.

A kanti témák koncepcionális egybefogásán túl, amely a konstrukció jelenlétével adja meg az érzékiség témáinak és az értelem témáinak az összefüggését, a könyv újdonsága az eddigi irodalomhoz képest, hogy tisztázza a kanti ismeretelmélet modális vonását (1. rész, 4. és 5. fejezet); kifejti, hogy miért nem értelmezhető a kanti ismeretelmélet nyelvfilozófiailag (2. rész, 2. fejezet); megvilágítja a szkepticizmus relevanciáját a transzcendentális érvelés szempontjából (utolsó fejezet); és rekonstruálja a személyazonosság kanti felfogását (2. rész, 3. fejezet).

Nézzük meg végezetül, hogyan kapcsolható az újabb analitikus irányzat a Kant-értelmezés hazai filozófiai hagyományaihoz. Ez utóbbin főként Alexander Bernát munkásságát kell értenünk, ő az, aki Kant ismeretelméletének empirista vonásait, a Hume-hoz való viszony jelentőségét hangsúlyozta *A tiszta ész kritikája* magyar nyelvű fordításához írott utószavában, valamint a kanti filozófiát ismertető könyvében — jó száz évvel ezelőtt.¹¹ Őt megelőzően pedig Rozgonyi József hangsúlyozta Kantnál a Hume-hatást egy 1792-es művében; kortársa, Sárvári Pál ugyanakkor Locke-ot jelöli meg Kant elődjeként a megismerés fundamentumának keresésében egy 1802-es könyvében.¹² Az empirista Kant-értelmezésnek tehát vannak nálunk hagyományai. Alexander Bernát műveivel egy időben jelent meg H. Vaihinger monstre „Kommentár”-ja, amely azon szempont jegyében íródott, hogy miképpen egyesültek az empirizmus és a racionalizmus hagyományai a kritikai filozófiá-

¹¹ ALEXANDER BERNÁT: *A tiszta ész kritikájáról*. Tanulmány a mű magyar fordításához. Budapest, Franklin Társulat, 1881. újranyomva: 1981., 643—654. o.; ALEXANDER BERNÁT: *Kant élete, fejlődése és philosophiája*. Budapest, 1881. Az Akadémiai Könyvkiadó Hivatala, 268—271.

¹² ROZGONYI JÓZSEF: *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani*. (1792) Itt írja: „Kant egész bölcsélete a Hume nem egészen kioltott tűzének maradványaiból keletkezett”. Idézi: HORKAY LÁSZLÓ: *Kant első magyar követői*. In: *Irodalom és felvilágosodás*, szerk.: Szauder József—Tarnai Andor, Akadémiai Kiadó, 1974., 201—229. o. id. hely: 202. SÁRVÁRI PÁL: *Moralis Philosophia*. Pesten, 1802. Trattner Mátyás betűivel, 18.

ban.¹³ Vaihinger egy további, témánk szempontjából fontos okból is meg kell említenünk: a modern angolszász Kant-értelmezés valójában akkor kezdődött, amikor Norman Kemp Smith lefordította angolra a „Kritikát” 1929-ben, és kommentárt írt hozzá Vaihinger szellemében. Ehhez a Vaihinger-hatáshoz ma ugyanolyan kritikus viszonyulnak az újabb angolszász kommentátorok, mint annak idején a mi Alexander Bernátunk, aki alapos, de érdektelen írásnak ítélte Vaihinger „Kommentár”-jának 1. kötetét, az angolszász kommentátorok pedig a transzcendentális dedukció vaihingeri magyarázatáról nyilatkoznak hasonló értelemben. Mindkét bírálat lényegében a koncepciózusan nagyvonalú megközelítést hiányolja Vaihingernél, azt a fajta megközelítést, amely mostanában olyan koherens és koncepciózus Kant-rekonstrukciókhoz vezet az angolszász irodalomban, amelyek segítségével ma is relevánsnak tartott ismeretelméleti problémákat kívánnak tárgyalni. Az az út tehát, amelyre az angolszász irodalom rátért, legalább két pontban közös Alexander Bernát megközelítésével: 1. amennyire lehetséges, empirista módon értelmezik Kantot, de *nem* a lapos empirizmus szellemében; 2. túljutnak a vaihingeri Kant-exegézis korlátain. Sőt, egy apró, részletbe menő hasonlóságot is találtam: T. D. Weldon az ötvenes évek végéből származó elemzésében egy olyan gondolatot emel ki a kanti térelméletből, amelyet Alexander Bernát is kiemelt, észrevett annak idején németül is megjelent Kant-könyvében, s amelyet más angolszász szerzőknél nem találtam (lásd az 1. fejezet 5. jegyzetét).

Arra kívánok ezzel rámutatni, hogy ma is létezik olyan filozófiai irányzat, nevezetesen a kanti ismeretelmélet újabb angolszász értelmezése, ahol nem kell lemaradásról panaszkodnunk, ellenkezőleg: abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy kiváló hazai elődünk a mai irányzatot anticipálta. Honfitársunk is alapos szerző, de produktuma alapossága ellenére is élvezetes marad, tehetséggel és nagyvonalúan írva őrzi meg gondolatmenete logikáját. Ezért a kanti ismeretelméletben való elmélyedésnek szükségképp együtt kell jár-

¹³ H. VAIHINGER: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 1–2. Stuttgart. 1881. W. Spemann.

nia Alexander Bernát filozófuserényeinek jobb felismerésével. Szerzőnk olyan világosan és fegyelmezetten írt annak idején, hogy az mintául szolgálhatna a mai analitikus filozófiának is. Azt hiszem, nyugodtan elmondható, hogy az empirista szellemű, analitikus módszerű Kant-értelmezés nem idegen a honi szellemi talajon, nem kuriózum — éppen Alexander Bernát munkásságának köszönhetően. Pusztán csak az időbeli folytonosság nem állt fenn mindig — a fonalat azonban bárki felveheti.

Az analitikus Kant-értelmezés, amit itt előadok, nemcsak a kantianus filozófusok érdeklődésére tarthat számot. Ez a kritikai értelmezés ugyanis *része* az analitikus ismeretelméletnek. Ez az ismeretelmélet fenntartja a fogalmi séma legitimálása iránti kanti igényt, ugyanakkor a lehetséges fogalmi sémák *pluralitását* posztulálja — szemben Kanttal. Ezt a pluralitást azonban *nem történetileg* vezeti le, hanem *logikai-konvencionalista* alapon demonstrálja.¹⁴ Ezáltal *alternatívát* nyújt a történeti gondolkodás mellett. (Ez utóbbinak nálunk komoly hagyományai vannak.) Továbbá, a metafizikai előfeltevések mérlegelése hozta közel az analitikusokat Kanthoz, és távolította el a neopozitivista korszaktól; így tehát a neopozitivismussal szemben is alternatívát kínál az analitikus ismeretelmélet. A neopozitivista gondolatok — a történetiség gondolata mellett — szintén gyökeret vertek nálunk. Ezért a honi filozófiai gondolkodás hajlik arra, hogy a *történeti és a pozitivista* megközelítések *dilemmáját* tartsa a lehetséges filozófiai gondolkodásmódok keretének. Az analitikus ismeretelmélet és benne a Kant-kritika viszont éppen ezt a keretet tágítja ki és megmutatja a történeti/pozitivista dilemma *nem kizárólagos* voltát. Az analitikus ismeretelmélet által nyújtott *perspektíva pusztá létezésének a meglátása* is, amihez a jelen könyv mindenképpen hozzásegít, a *szellemi pluralizmus* hasznát nyújthatja tehát az olvasónak, még akkor is, ha nincs semmilyen elkötelezettsége Kant és/vagy az analitikusok mellett.

Hogy *hogyan lehetséges* ez a perspektíva, ami *ténylegesen létezik* — kiderül az itt következőkből.

¹⁴ UJVÁRI MÁRTA: A mai angolszász analitikus filozófia és értelmezései. Magyar Filozófiai Szemle, 1992/3—4.

Még egy megjegyzés. A könyv kéziratát 1985-ben adtam le. Az azóta eltelt időszakban megjelent újabb releváns írások tanulságait már nem vehettem fel a könyvbe, azonban a fő gondolatmenetet és a főbb konklúziókat nem érvénytelenítik az újabb filozófiai fejlemények. Talán inkább a magyar filozófiai élet változott annyit az utóbbi nyolc évben, hogy ma már némiképp más háttérrel feltételezve lehetne megírni a témát. A bibliográfiában megtalálható frissebb, valamint a külföldi publikációim a témához való argumentatívabb hozzájárulásomat tartalmazzák.

I. TÉMÁK AZ ÉRZÉKISÉG TANÁHOZ

1. A tér és az idő: érzékiségünk formái

A „transzcendentális esztétika” c. részben fejti ki Kant azt a tér- és időfelfogást, amely a kopernikuszi nézőpontváltást képviseli az érzékiség elméletében. Tömören úgy fogalmazható meg az itt kifejtett kanti álláspont, hogy a tér és az idő ismeretelméletileg a mi érzéki-szemléleti módjaink, amelyek szerint megismerjük az empirikus jelenségeket, illetve megalkotjuk a tiszta szemlélet tárgyait. Ehhez az állásponthoz, mely alaposabb elemzést igényel, hosszú út vezetett: Kant egész, úgynevezett prekritikai korszaka. Először erről a fejlődésről adok rövid történeti áttekintést, Alexander Bernát idevágó művét felhasználva.¹ Utána a tér- és időérveket elemzem Vaihinger, illetve a modern angolszász kommentátorok alapján, hogy kirajzolódjon az az ismeretelméleti pozíció, amelyet a további tárgyalásban is feltételezek. A legfontosabb, ami itt világossá válik, az az, hogy miképpen fogható fel a tér- és időelmélet a kanti tapasztalatmetafizika és a kanti konstruktív metafizika alapjaként.

A prekritikai korszak döntő eredménye, hogy az érzékiség önálló ismeretforrásként jelenik meg. Az érzékiség és az értelem Leibniz-nél és Hume-nál is csak fokozatilag különböznek; a kanti gondolkodás vívmánya, hogy határozottan elkülöníti egymástól a két ismeretforrást.² A *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Welt*

¹ ALEXANDER BERNÁT: Kant élete, fejlődése és филосоfiája. Budapest, 1881.

² Ezt az eredményt különösen hangsúlyozza Kantnál L. W. Beck, modern angol kommentátor. L. W. BECK: Early German Philosophy. Kant and his Predecessors. Harvard University Press, 1969.

weisheit einzuführen c. 1763-as írásban ez már tisztán megjelenik. Vizsgáljuk meg, hogy ennek milyen hatása van a *tér természetére* irányuló kanti vizsgálódásra.

Az említett írásban merül fel először Kant kedvelt példája, az úgynevezett *inkongruens párok* esete, ami azután több írásban is szerepel — mindegyikben mást hivatván igazolni a térről. „Inkongruensnek” nevezi Kant az olyan térbeli objektumpárokat, amelyek hasonlítanak egymáshoz részeik viszonyai tekintetében, de térbeli elhelyezkedésük különböző. Például mindkét kezünkön egyforma az ujjak, a kézfej elhelyezkedése, leírhatók egyformán, egy dolgot kivéve: nem foglalhatják el ugyanazt a teret, mert az egyik bal, a másik jobb kéz. S ugyanez a helyzet bármely páros testrészünkkel, e részek ruhadarabjaival, példának okáért a kesztyűkkel, ahol nem húzhatom a jobb kesztyűt a bal kézre, és fordítva. A *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* c. 1768-as munkában, amely döntő a tér- és érzékiségelmélet kapcsolata szempontjából, a példa annak igazolására szolgál, hogy a tér *nem konceptuális* természetű. Az 1770-es *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*” (Az érzéki és az értelmi világ formájáról és elveiről) c. tanári székfoglalóban már azt a pozitív állítást kell alátámasztania, hogy a tér az *érzéki szemléletünk formája*, és maga is *szemlélet*. A *Prolegomenában* pedig — ugyane példa alapján — a tér *szubjektív* jellegén van a hangsúly.³ Kant ugyanis a következőképpen aknázza ki a példát: ha a jelzett típusú dolgok között olyan különbség mutatkozik, mely nem derül ki fogalmi leírásukból, hanem csak szemléleti megjelenésükből, akkor a dolgok azonossága vagy különbsége nem redukálható fogalmi azonosságukra vagy különbségükre. A különbség tehát *szemléleti és térbeli*, a térbeli elhelyezkedésből fakadó. Ezért a tér nem fogható fel a benne lévő dolgok függvényeként, azok reláció-rendjeként, hanem függetlennek kell lennie abban az értelemben, hogy éppen ez adja meg azt a *módot*, ahogyan mi az empirikus jelensége-

³ A. C. Ewing tisztázza ily módon a példa szerepét a különböző kanti írásokban. A. C. EWING: *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1967. (első kiadás: 1938) 46—51.

ket tapasztalhatjuk. A másik konklúzió pedig az, hogy a tér maga nem lehet konceptuális természetű, hanem *szemléletnek* kell lennie, hiszen a térbeli különbségek szemléleti különbségként jelentkeznek.

Kant az inkongruencia példáját tehát arra használta fel, hogy a logikai-konceptuális és a tapasztalati ismereteknek általa korábban megállapított különbségét alkalmazhassa térelméletében. Vitatni szokás a példának azt a változatát, amely az „egy kéz univerzum” hipotéziseként jelentkezik az 1768-as írásban. Itt azt állítja Kant, hogy ha egyetlen kézből állna az univerzum, erről szükségképp el tudnánk dönteni, hogy jobb vagy bal kéz, s a döntést nem hozhatnánk más tárgyhoz viszonyítva, hanem csak a térszemlélet alapján. A szokásos ellenvetés erre az, hogy jobb—bal fogalmaink egy tárgyból álló univerzumban nem értelmezhetők, legfeljebb előfeltetelezhetők más, „gazdagabb” univerzummal való ismeretségünk alapján. A világban fennálló tükörszimmetriának persze lehetett heurisztikus hatása Kant gondolati fejlődésére, de az új térelmélet nem vezethető le ebből.

A kanti példák mégis valami fontos dologra utalnak, arra, hogy Kant tisztázni kívánta a *tér és a testek viszonyát* a tér elméletéhez. Ismeretes egyébként, hogy történetileg a teret a testek által elfoglalt helyekhez asszociálták, és egyesek szerint Kant nézetei is beleillettek ebbe a tradícióba.⁴ A tér és a testek viszonya, vagy más oldalról, a matematikai és a fizikai tér kompatibilitása már korábban is foglalkoztatta Kantot. Az 1756-os *Monadologia Physicában* megoldást keresett a konfliktusra, ami a tér végtelen oszthatóságának elmélete és a teret kitöltő, végtelenül nem osztható részecskék elmélete között mutatkozott. Kant javaslata szerint úgy kell felfogni e részecskéket, mint amelyek nem töltenek ki teret, csak pozícióval rendelkeznek. Így nem kell a kiterjedést a tér elfoglalására mutató minőségüknek tekinteni.⁵

⁴ Pl. I. LECLERC: The Meaning of „Space” in Kant. In: Kant's Theory of Knowledge. Selected Papers from the Third International Kant Congress, ed.: L. White Beck. D. Reidel Publ. Company, Dordrecht—Boston, 1974. 87—94.

⁵ Kantnak ezt a gondolatát Alexander Bernát mellett T. D. Weldon is említi. T. D. WELDON: Kant's Critique of Pure Reason. Oxford University Press, 1958. (első kiadás: 1945) I. fej. 26—28.

Ha már természetfilozófiai kérdést említettem, tisztáznom kell, hogy ténylegesen hozzá kapcsolom-e a kanti tér—idő-elméletet az ilyen típusú gondolatokhoz. Jól ismert, hogy a kanti elméletet szokás a newtoni, illetve a leibnizi természetfilozófia hatásával magyarázni. Ebben a könyvben viszont a tapasztalatmetafizika, illetve a konstruktív metafizika részeként, azaz ismeretelméleti szempontból vizsgálom a témát, ezért a továbbiakban nem térek ki a természetfilozófiai értelmezésre. Vagyis nem elemzem a tér—idő és a fizikai testek, események viszonyát, hanem csak azt, hogy milyen szerepet játszik megismerésünkben az a tér—idő-szemlélet, amellyel rendelkezünk. Más szóval, hogy a térbeliség és az időbeliség mint a tapasztalás módjai hogyan határozzák meg a tapasztalás „külső” és „belső”, nyilvános és privát tárgyainak megismerését.

Az új tér-, illetve érzékiségelmélet a latin nyelvű disszertációban már készen áll előttünk; a későbbi fő mű, a *Kritika* transzcendentális esztétikája lényegében megegyezik ezzel. A kész érzékiségtan — melynek analógiájára meg kell alkotni az értelemtant, melyről csak a rend, a szimmetria kedvéért van szó ebben a munkában — a következőket állítja: az érzékiség önálló, független ismeretforrás, hiszen, mint láttuk, a térszemlélet olyan ismereteket nyújt, amelyekhez más módon nem juthatunk. Az érzéki-szemléleti, ugyanakkor bizonyos geometriai ismeretek, az okság és a létezés világos tapasztalatai-ismeretei — melyekről mind még részletesen szólok — szintén alátámasztják Kant szemében az érzékiség szuverenitását. Érzéki ismereteink térben és időben rendeződnek, tapasztalatot csak ezekben a formákban alkothatunk. Vagyis: 1. a térbeliség-tézisén, 2. az időbeliség tézisén, illetve 3. a tér—időbeli egységes keret tézisén alapul Kant tapasztalatmetafizikája, mint azt Strawson megállapítja.⁶ E metafizika még egyéb téziseket — 4. az öntudat szükséges egységének tézisét, 5. az objektivitás tézisét, valamint 6. a permanencia és a kauzalitás téziseit — is feltételezi,

⁶ P. F. STRAWSON: *The Bounds of Sense*. Methuen, London, 1966., 18—26.

mutatja ki Strawson. Ezek belátásához azonban majd túl kell lép-nünk az esztétikán.⁷

A tézisek első csoportja azt állítja, hogy a tér és az idő *feltételei* a tapasztalatnak. Nélkülük nincs tapasztalat, de önmagukban nem tapasztalhatók; nem tárgyai szemléletünknek, mégis érzéki szemlé-leteink rendezési módjai. Kant problémája velük kapcsolatban az, mint azt M. S. Gram megfogalmazza, hogy „valóságosak, de nem valóságos tárgyak”.⁸ Kant pedig úgy mondja, hogy a tér és az idő „*Undinge*”. Ez értelmezhető úgy is, hogy *objektivitásuk* nem jelenik meg egy *objektum* mivoltban; márpedig a kanti tapasztalatmetafizi-kában az objektivitásigény a külső objektumokra támaszkodik. Erre az alapvető esetre viszont nem vezethető vissza a tér és az idő objektivitása.

A térnek és az időnek az a sajátossága azonban, hogy önmagában nem tapasztalható, de nélküle nincs tapasztalat, megmagyarázható az *érzéki megismerésben betöltött szerepével*. A térbeliség és az időbe-liség ugyanis a *módokat* alkotják, ahogyan tapasztalunk; megadják a tapasztalat „formáját”. Ezért nem őket tapasztaljuk közvetlenül, hanem mindent „bennük” tapasztalunk. Ami a tapasztalat „formá-ja”, az nem származhat belőle empirikusan; tér- és időképzetünk tehát „eredeti”, azaz *a priori*. A tér és az idő azonban nemcsak érzékiségünk eredeti formái Kantnál, hanem maguk is „szemléle-tek”. Összegezve a dolgot, Kantnak be kell bizonyítania a térről és az időről, hogy: „nem tapasztalati eredetű (különben nem lehetne az érzékiség *eredeti* formája), hogy szemlélet és nem fogalom (kü-lönben nem lehetne az *érzéakiség* formája), végül, hogy nem tárgyi jellegű (különben nem lehetne az érzékiség *formája*).”⁹

A bizonyítást az esztétika elején a tér- és időérvek kívánják

⁷ Az előbbi főművet megelőzően STRAWSON *Individuals* c. könyvében (Lon-don, Methuen, 1959.) egy résztint Kant által inspirált „deskriptív metafizika” alap-jait adja meg. Itt már szerepel a gondolat, amely szerint az egységes tér—idő keretben való elrendezettség *feltétele* az individuumok azonosíthatóságának. Lásd az I. fejezetet.

⁸ MOLTKE S. GRAM: Kant's First Antinomy. In: Kant Studies Today, ed: L. White Beck, La Salle, Illinois, 1969. 211—229.

⁹ ALEXANDER BERNÁT: Kant élete, fejlődése és filosofiája, 182.

nyújtani. A „Kritika” (B) kiadásából hiányzik a harmadik térérv, helyette a tér „transzcendentális magyarázatával” találkozunk. Az utolsó tér- és időérv különböző, és Vaihinger szerint egymásra átvihető. A második kiadáshoz Kant hozzáfűzi még a tér és az idő *idealitásának* érvét.

Az *első* tér—idő-érv szerint: a tér és az idő nem empirikus fogalmak, amelyek levezethetők a tapasztalatból, ellenkezőleg: reprezentációik (Vorstellungen) feltételei a külső és/vagy a belső tapasztalatnak. Félreérthető a „nem empirikus fogalmak” kifejezés — amire Vaihinger is rámutatott —, mert nem arról van szó, hogy ezek másfajta fogalmak lennének, hanem arról, hogy *egyáltalán nem azok*: reprezentációk, de nem empirikusak. Nem a tapasztalatból származnak, hanem annak *lehetőségéhez* szükségesek. A tér nem empirikus eredetét bizonyítja Kant szerint, hogy a tárgyak *mint* térbeliek tapasztalása előfeltételezi a tér reprezentációját — természetesen nem genetikus, hanem logikai értelemben.

A *második* tér—idő-érv szerint: a tér és az idő szükséges a priori reprezentációk, mivel nem ábrázolhatjuk hiányukat, ugyanakkor tárgyak nélkül is elképzelhetjük őket. Itt az a szokásos ellenvetés, amit pl. Ewingnél is olvashatunk, hogy nem lehet kimutatni ezt a különbséget: ha ugyanis az „ábrázolást” az „elgondolás” értelmében vesszük, a tér—idő és a tárgyak hiánya egyaránt elgondolható. Ha pedig a „mentális kép” alkotása értelmében vesszük, ilyesmit egyiknek a hiányáról sem alkothatunk. Más kommentátorok, pl. Otto Liebmann, Kuno Fischer, Hermann Cohen úgy fogták fel a dolgot, hogy Kantnál a térképzet igen alapvető, elvonatkoztatni tőle lehetetlen. Ez a „Nicht-Hinweg-Denkbarkeit” azonban csak a szubjektum számára fennálló, empirikus szükségszerűség, mondja Herbart, és ezt próbálta meg Kant illegitim módon feltüntetni a tér nem empirikus szükségszerűségének. W. H. Walsh, mai angol kommentátor is úgy véli, hogy a kanti érvek inkább azt mutatják, hogy a tér és az idő *fundamentális* reprezentációk, semmint hogy a prioriak.¹⁰ Ez az értelmezés könnyen utat nyit a kanti a priorinak az

¹⁰ W. H. WALSH: Kant's Criticism of Metaphysics. The University Press, Edinburgh, 1975.

idea innatával való azonosításához, amit Herbart és — angolszász talajra átvive — Norman Kemp Smith is képvisel.¹¹ Smith „prekritikai”, „idea innata”-tanként értékeli tér- és időképzetünk a priori-tását. Veszteség lenne azonban Kant tanait más, filozófiatörténetileg ismert tanokra redukálni. Kant a priori-ját nem „velünkzsülettettsége” jellemzi, hanem „szükségyszerűség és szigorú általánosság a biztos kritériumai az *a priori* tudásnak” (B4). (Ezt más vonatkozásban elemzem még.)

A harmadik térérv azt igazolja, hogy a tér nem fogalom, hanem tiszta szemlélet (*reine Anschauung*). Ezt a következőképp érti Kant: az egyes terek és a tér viszonya más, mint pl. az alá- és fölrendelt fogalmak viszonya. Az utóbbiak értelmét alárendelt fogalmaik teljes kollekciója nyújtja, a teret viszont bármelyik térdarab reprezentálja. Ezért az egyes terek *részei a térnek* mint individuumnak, és nem fogalmilag alá tartozók.¹² A tér *szinguláris* — logikailag: *individuum*. És ami individuumként fogható föl, az nem lehet fogalom, hanem *szemléletnek* kell lennie — mivel a szemlélet Kantnál az *individuumok közvetlen* megjelenési módja.

Ezt a térérvet Walsh így kommentálja: a tér reprezentációja logikailag elsődleges az egyes terek reprezentációihoz képest, mert minden térbeli szituációt *egy egységes* térrendszerben fogunk fel. Ezért a tér „speciális individuum”, maga a „tér” szó metafizikánkban *tulajdonnévként* funkcionál. Ugyanezt a tulajdonnév-felfogást vallja Bennett.¹³ Szerinte a tér és az idő *szingularitása* eleve beépített szemléletünkbe: a térnek és az időnek nincs több esete, *instanciája*, mint ahogyan a fogalmaknak. Kant arra keresett választ — Bennett szerint —, hogy miképpen lehet ez a körülmény egyszerre *szükségyszerű*, de nem az analitikus (fogalmi-definitív) *szükségsze-*

¹¹ Norman Kemp Smith, a Kritika angol fordítója Vaihinger hatását mutató kommentárt írt a műhöz. — A mai angolszász Kant-művelők már nemigen osztják Smith nézeteit, elvetik pl. az a priori „idea innata” szerinti értelmezését.

¹² Ezzel kapcsolatban Parsons azt fejt ki, hogy abszurd, hogy Kant szerint a tér részei nem pontok, hanem egyes terek. CH. D. PARSONS: *Infinity and Kant's Conception of the „Possibility of Experience”*. In: Kant. A Collection of Critical Essays, ed.: R. P. Wolff. Mcmillan, London, 1968., 32—47.

¹³ J. BENNETT: *Kant's Analytic*. Cambridge, University Press, 1966., 63.

rűség módján. A megoldás az, hogy a tér és az idő a priori szemléletek.

A tér és az idő tehát nem szinguláris fogalmak, ha egyáltalán vannak ilyenek, nem deskriptív kifejezések, hanem tulajdonnévként viselkedő szemléletek. Ezért a „csak egy tér van” logikai formája nem azonos a „csak egy nagy német filozófus van” logikai formájával, mondja Bennett, hanem inkább a „csak egy Immanuel Kant van” kijelentéshez hasonlóan funkcionál. Szemléleteink a tulajdonnevek logikáját mutatják. Ebből azonban nem szabad arra következtetnünk, hogy Kantnál a szemléletek — tulajdonnevek. Ez ellentmondana a szemléletek nem verbális jellegének. Határozott különbség van ugyanis a szemléletek és példának okáért az individualizáló leírások között. Míg az előbbiek azt ábrázolják, aminek *közvetlenül* tudatában vagyunk, az utóbbiak *közvetetten*, más dolgokhoz való hasonlóságában-különbségében ábrázolják tárgyukat. A szemlélet feltár olyasmit is, amit a leírás nem: Dryer példájában a „legmagasabb New York-i épület” fogalmában nincs benne a szemlélet *különféléje* (*Mannigfaltige*), hogy hány emeletes, milyen színű, milyen szögből nézem stb.¹⁴ Ezenkívül a szemléletek csak *ábrázolható* dolgokra vonatkozhatnak, hiszen a dolgokkal való közvetlen kapcsolat eredményei vagy ezek konstrukciói. A fogalmaknál ilyen korlátozás nincs: alkothatunk ellentmondásos fogalmakat is, és lehet fogalmunk a „Ding an sich”-ről, de szemléletesleg egyiket sem tudjuk megjeleníteni.

Hiányolhatja az olvasó a most áttekintett térérvnek az időre való kiterjesztését. Valóban, Kant az idő szingularitását és unikalitását is megállapítja, hasonlóan érvelve, mint a térnél: „a különböző idők csak részei egy és ugyanazon időnek” (A 32/B 47). De most mellőzzük ezt az érvelést, mert, mint majd az utolsó tér—idő—érv tárgyalásából kiderül, Kant nem azonos módon fogja fel a „részeket” a tér és az idő esetében.

Csak az igazság kedvéért — és koncepciómtól nem eltávolodva — jegyzem meg, hogy Kant nem mindig tart ki a tér—idő szemlé-

¹⁴ D. P. DRYER: Kant's Solution for Verification in Metaphysics. G. Allen and Unwin, London, 1966., III. fejezet, 65—66.

letként való felfogása mellett. Amikor mint „tisztá szemléletekről” beszél róluk, amelyek csak a „formát” tartalmazzák, amely „alatt” valamit szemlélünk, akkor túlságosan rokonítja őket a tiszta fogalmakkal (Bennett). A *Prolegomenában* pedig az „érzékiesség elemi fogalmaiként” említi a teret és az időt (39. §). Ezenkívül a *Metaphysische Anfangsgründében* a tér *észfogalomként* (Vernunftbegriff), *puszta ideaként* (blosse Idee) szerepel.¹⁵ De tudnunk kell, hogy itt Kant az „abszolút” és nem a *fenomenális* tér fogalmát nevezi észfogalomnak. Az előbbivel most nem foglalkozom, az utóbbira korlátozódok; a kanti ismeretelmélet rekonstrukciója szempontjából egyedül ez látszik ésszerűnek.

Az *utolsó* térérv állítása mindkét kiadásban ugyanaz, de a kommentátorok csak a B kiadás gondolatmenetét szokták fontolóra venni. Eszerint a tér „végtelen számú reprezentációt tartalmaz” (B 40), ami úgy értendő, hogy végtelen számú térbeli konfigurációt ábrázolhatunk, jeleníthetünk meg benne. A „benne” itt olyan értelmű, hogy az egyetlen térben mint individuumban. Az individuumokat a szemlélet azonban „*in concreto*” ábrázolja. Ezért állítja Kant, hogy a „teret végtelen adott nagyságként ábrázoljuk” (A 25/B 40.) Több kommentátort is elgondolkodtatott, hogy miképpen ábrázolhatjuk szemléletileg a végtelen teret és időt. Ewing szerint itt egyszerűen arról van szó, hogy tér—idő—szemléletünk olyan, hogy e dolgok határa, vége piktorálisan nem ábrázolható. N. K. Smith pedig azt a nézetet tulajdonítja Kantnak, mely szerint *kész* idea innatánk lenne a végtelenként felfogott euklideszi térről. Ewingtól értesülhetünk egyébként a neokantiánus E. Caird logikai jellegű értelmezéséről: e sajátos szemléleteink „végtelensége” onnan származik, hogy individuumokat ábrázolnak, amelyek nem redukálhatók véges számú tulajdonságra. Természetesen ennek alapján minden, individuumra vonatkozó szemléletünk „végtelen”. H. J. Paton, az egykor autoritásnak számító angol kommentátor is összekapcsolja a tér—idő *szingularitásának és végtelenségének*

¹⁵ Ezt tárgyalja G. WOHLFART: Ist der Raum eine Idee? Bemerkungen zur transzendentalen Ästhetik Kants. Kant-Studien, 1980/2, 137—155.

kanti állításait.¹⁶ A „végtelen szemléletnek” ez a problémája szerintem abból adódik, hogy Kant nem választ külön két szempontot: azt, hogy mi mindent ábrázolhatunk a térben, és azt, hogy hogyan ábrázolhatjuk a teret. Ténylegesen az utóbbi ábrázolás problematikus.

Az utolsó tér-, illetve időérv *különbségére* Vaihinger hívja fel a figyelmet. Míg a tér „végtelen számú reprezentációt tartalmaz”, addig az „idő végtelensége semmi többet nem jelent”, mint hogy az egyes időreprezentációk az egységes, végtelen időreprezentáció „korlátozása” révén jönnek létre (A 32/B 48). Azért nincs az egyes időrészekről „végtelen számú reprezentációnk”, mert itt nincsenek „valóságos” részek, csak „absztrakt részképzettel” rendelkezünk — állítja Vaihinger. Ez a különbségtevés persze nem indokolt a tér és az idő matematikai leírásaiban, mert eszerint mindkettő folytonossággal rendelkezik. A dolog nyitja feltehetően másban rejlik: abban, hogy a térről szólva Kant nem tud vagy nem is akar megfeleledkezni a térben helyet elfoglaló tárgyakra; az egyes „térrészek” nála ténylegesen a tárgyak *locusait* jelentik. (Ez az a természetfilozófiai örökség, ami megőrződik ismeretelméletében is.) Ugyanakkor az időt a maga matematikai folytonosságában tekinti, amelynek megfeleltethető a dolgok, események „metafizikai folytonossága” (Vaihinger). Sőt, ez utóbbiak rendje belőle levezethető: gondoljunk csak arra, hogy a *szintetikus* oksági szukcessziót az idő *analitikus* szukcessziójával kívánja igazolni! (Egyéb aszimmetriát is kimutatók majd a tér és az idő felfogásai között.)

Vegyük most szemügyre a kanti térelmélet és az euklideszi geometria kapcsolatát. A teret Kant euklideszi típusúnak fogja fel, a geometriai igazságokat pedig szilárd, *nem konvenciókon nyugvó* bizonyosságoknak tekintette. E felfogásokra nézve ugyanakkor cáfoló erejű a nem-euklideszi geometriák létezése, vagyis a különböző axiómarendszereken (konvenciókon) alapuló geometriák létezése, amelyekről egyébként tudomása volt. Mégis, ismeretelméletét alapvetően meghatározza az euklideszi típusú tér, illetve az eukli-

¹⁶ H. J. PATON: Kant's Metaphysics of Experience. G. Allen and Unwin, London, 1936., 90—94.

deszi geometria fundamentális jellegének gondolata. Ezt a problémát a matematika szintetikus a priori jellegéről szóló 3. fejezetben tárgyalom. Most egyszerűen jellemzem a kanti pozíciót, amelynek lényege, hogy az euklideszi geometria *szemléleti* jellege megadja a geometria és a tér összefüggését azzal, hogy a geometria „a tér tudománya”. Megjelenik ez a tér „transzcendentális magyarázatában” (B 41), ahol Kant a térszemléletet a prioritásával — amely az első két térérvben megalapozást nyert — magyarázza a geometria a prioritását. Azt pontosabban, hogy a geometria a priori ismereteket nyújt a térbeli, illetve a térbeliként konstruálható objektumokról. Ez pedig csak azáltal lehetséges, hogy a „külső”, azaz térbeli szemléletünk, amelyben a tapasztalati anyag elrendeződik, illetve a konstrukció végbemegy, a priori struktúrával rendelkezik.

Így valójában a tér „transzcendentális magyarázatának” *kettős* funkciója van. Kant először felhasználja a tér a prioritásának elméletét a geometriai ismeretek bizonyosságának magyarázatához, majd ez utóbbit felhasználja a térelmélet alátámasztására.¹⁷ A neokantiánusok körében meg is oszlottak a vélemények a transzcendentális magyarázatban követett módszerről: Paulsen és Riehl szerint a tér a prioritását Kant nem a geometriából származtatja, hanem éppen a geometria értelmezésének céljára vezeti be; Cohen és Helmholtz pedig azon a véleményen volt, hogy a geometria a bizonyítási alapja a tér a prioritásának (Vaihinger).

A térfogalom transzcendentális magyarázata és a kategóriák transzcendentális dedukciója között, mint arra Vaihinger rámutatott, szoros az összefüggés: mindkettő a szintetikus a priori tudás lehetőségét kívánja megalapozni. Éppen ezért különbözik a transzcendentális térmagyarázat a metafizikaiaktól: az utóbbiak csak azt mutatják ki, hogy a térszemléletet a priori; az előbbi viszont azt, hogy a priori szemléletek alapján szintetikus a priori ismereteket nyerhetünk. Az ilyen ismeretek lehetősége a geometriában *kettős* értelemben is fennáll: a geometriai konstrukció *ideális* objektumaira, valamint az *empirikus-térbeli* objektumokra egyaránt vonatkozik. Kant

¹⁷ H. Vaihinger mutat rá erre. VAIHINGER: Commentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft, Stuttgart, 1881. II. kötet, 203.

ezt azért találja nyilvánvalónak, mert felfogásában a geometriai axiómák „térsemléletünk de facto természetéről” szóló kijelentések, amelyek — mint ilyenek — „perceptuális szükségyszerűséggel” rendelkeznek (Ewing). Ezért nem különül el nála a *konstrukció* világa a *fenomenális* világtól. Perceptuális képességünk, szenzibilizációnk struktúrája alapján értelmezi Hintikka is a geometria és az aritmetika eljárásainak szintetikus a priori jellegéről szóló tant.¹⁸

A térről és az időről az eddigiekben két, egymás mellé állítva szokatlanul ható vonást tudtunk meg: szemléletek vagy szemléleti-leg megragadható individuumok, ugyanakkor más individuumok megismerésének *módjai*.

Szemlélet mivoltukat már megmagyaráztuk; most arról lesz szó, hogy érzékiségünk struktúrája meghatározza a tárgyak tapasztalását. Erre a struktúrára utal a tér—idő sokat vitatott *transzcendentális idealitása*. Mivel ezt Kant az *empirikus realitással* együtt állítja, vegyük mi is együtt a kettőt. Az empirikus realitás azt jelenti, hogy minden, ami a lehetséges tapasztalat tárgya, szükségképp igazodik az érzéki szemlélet módjaihoz, a térhez és az időhöz. Ez utóbbiakra pedig — az előbbivel szimmetrikus — *határfeltételt* kapunk: szenzibilitásunkon kívül a tér és az idő nem értelmezhető. Ez a lényege a transzcendentális idealitás tézisének. A két tézis *nem különböző* tulajdonságokat állít a térről és az időről, hanem a tér—idő természetét az egyik a térbeli-időbeli dolgokhoz, a másik a megismerő struktúránkhoz való viszonylatában fejezi ki. Értelmezhető persze úgy is az idealitás, hogy a tér és az idő az érzéki szemlélet *szubjektív* forrásai. Így az említett határfeltételből könnyen válik *szubjektivitástétel*. Az idealitás-tézist az angol Kant-értelmezés empirista alapon bírálja. J. N. Findlay úgy fogalmazza meg a Prichardtól származó kifogást, hogy a tér és az idő idealitása, az érzéki szemléletre való korlátozottsággal együttvéve, aláássa a saját érvét, hiszen a tárgyakat „látjuk”, a teret és az időt viszont nem.¹⁹ Az ellenvetés

¹⁸ J. HINTIKKA: Kant on the Mathematical Method. In: Kant Studies Today. 117—140.

¹⁹ J. N. FINDLAY: Kant and the Anglo-Saxon Criticism. In: Kant's Theory of Knowledge, 187—207. Itt utal Findlay H. A. Prichard: Kant's Theory of Knowledge (1909) c. könyvére.

azon alapul, amire már utaltam, hogy a tér és az idő nem „rendes” objektumok. Érdekes a Kant-kortársak, Lambert és Moses Mendelssohn ellenvetése az *idő idealitásával* szemben. Úgy érvelnek, hogy bármi legyen is a helyzet a térrel, az idő nem lehet ideális, hanem valóságosnak kell lennie, amit az időben végbemenő változások, többek között a mi reprezentációinkban végbemenő változások bizonyítanak. G. E. Moore is úgy véli, hogy Kant az idő „abszolút realitását” nem tagadhatja anélkül, hogy egyben ne tagadná az „empirikus realitását” is.²⁰ Tehát míg a tér idealitása nem támaszt nehézségeket, addig az időt, melyben reprezentációink megnyilvánulnak, nehéz idealitásában tekinteni. És itt nem csak a kommentátorok ellenvetéséről van szó: Kant számára sem áll azonos alapon érzékiségünk két módja. Az időbeliség minden reprezentációt szükségképpen jellemez, a „belső érzék” tárgyait pedig különösen intim módon. Ugyanakkor Kant objektivitáskonceptiójában meghatározó szerepe van a térbeliségnek, hiszen, mint majd látni fogjuk, időtudatunkat is a térbeli tárgyak tudata közvetíti.

A „külső” értelemszerűen a „térbelit” jelenti Kantnál, ezért analitikus az az állítás, hogy a tér a *külső érzék* formája. A *belső érzék* tanával ezzel szemben sajátos probléma merül fel. Történetileg a külső—belső érzék megkülönböztetés Locke-tól származik, és részben megfelel a leibnizi percepció-appercepció megkülönböztetésnek. Kantnál új helyzet áll elő: a belső érzék tanának, amely tudatállapotaink, benyomásaink, reprezentációink stb. észlelését hivatott magyarázni, úgy kell funkcionálnia, hogy az empirikus szubjektum *önmegismerését* azonos alakra hozza az empirikus tárgyak *megismerésével*. Ahogyan a tárgyról érzékszervi stimuluson át értesülünk, ugyanúgy önmagunk észrevevése is úgy történik a különböző tudatállapotainkban, hogy hatunk önmagunkra, „belsőleg afficiáltatunk” önmagunk által. Máskülönben Kant nem állíthatná konzekvensen, hogy önmagunkat is ugyanolyan empirikus procedúra révén ismerjük meg, mint a térbeli tárgyakat. De a „belső érzék”-nek az a problémája, hogy mi vagyunk az affekció alanya és egyben tárgya is; egyszerre az aktív és a passzív fél

²⁰ Utal erre Walsh, idézett könyvében. II. fejezet, 47—48.

önmagunkban. A belső érzéknek erre a problémájára a második rész 3. fejezetben térek ki bővebben.

A kanti tér- és időelméletet itt oly módon adtam elő, hogy az csak minimális metafizikai elkötelezettséget hordozzon. Így a térnek és az időnek azért jut kitüntetett szerep a tapasztalatban, mert a tér—időbeli pozíció szükséges a tapasztalati dolgok azonosításához. E pozíció ismeretében különböztetjük meg az egyik esőcseppet a másiktól, általában a fogalmilag azonos típusú individuumokat egymástól. E pozíció jelzése — szemben a fogalmi *leírással* — *demonstratív* módja az individuumazonosításnak.²¹ Rendelkeznünk kell tér- és időszemlélettel ahhoz, hogy megalkothassuk tárgyak és események *mint tér—időbeli egységek* tapasztalatát. Ez Kant számára az egyes dolgok azonosításának *objektív* módja: *egység* és *objektivitás* vagy *koherencia* és *objektivitás* meghatározzák egymást ebben a felfogásban. A tér- és időszemlélet előfeltétele mindenfajta szemléleti ábrázolásnak és konstrukciónak; ebben az értelemben, ha úgy tetszik, *a priori*ak.

Nagyjából ezt tekinti Strawson a tér—idő-elmélet „gyenge” értelmezésének. Az „erős”, a „transzcendentális idealizmus” szellemében fogant értelmezés túlzottan kötődik a metaforához, mely szerint a tér és az idő „bennünk” van. Természetesen nem fizikailag-térbelileg, hanem oly módon, hogy e dolgok realitása kizárólag a szenzibilitásunk struktúrájában adott, vagyis a tér és az idő a szenzibilitásunkhoz kötötten szubjektív. Az angolszász Kant-interpretáció számára azonban ez a körülmény még nem vonja maga után a transzcendentális idealizmus álláspontját. Módszerük az, hogy a tér—időbeli dolgok számunkra való, azaz fenomenális objektivitását hangsúlyozzák.

Létezik olyan értelmezés is, amelyik a kategóriákkal való hasonlóságban keresi a magyarázatot. Vaihinger felfogásában a tér és az idő a kategóriákhoz hasonlóan fikciók, pusztán segédfogalmak (Hilf-

²¹ *Rámutatás* és *leírás* a két alapvető módja az individuumhoz jutásnak. Ezt fejezi ki a B. Russelltől származó „knowledge by acquaintance/knowledge by inference” megkülönböztetés, illetve az L. J. Austin által bevezetett demonstratív/deskriptív konvenciók.

vorstellungen), amelyek szükségesek a tapasztalati anyag szisztematikus feldolgozásához.²² E nézet megalapozását „A tiszta ész diszciplínája” c. részben véli Vaihinger megtalálni, ahol az észfogalmak „puszta ideaként”, „heurisztikus fikcióként” szerepelnek (A 771/B 799). Ezzel szemben én azt hangsúlyozom, hogy a tér—idő-elmélet alapvetően kapcsolódik a szenzibilitásunkhoz, csak a kapcsolat alapján tudja Kant megmagyarázni a szintetikus a priori ismeretek lehetőségét. Vaihinger fikcióelmélete feladja ezt a fontos pontot, s így elvesz az érzékiség mint ismeretforrás függetlensége, sajátossága.

A tér és az idő ezért nem működhet úgy a megismerésben, mint a kategóriák. Mégsem valósíthatja meg a kanti rendszer, hogy kategóriamentesen ábrázolja a tér—időbeli tapasztalati ismereteket. Az érzékiségtan önállósága ingatag, amire többen is rámutattak. Düsing például ezt így fogalmazta meg: ha a kategóriák, pl. a reláció, a mennyiség stb. *előfeltételezettek* az időbeli viszonyok tapasztalatához, akkor meginog az az elmélet, mely szerint az érzéki szemlélet megismerésforrás.²³ Ezért Kantnak megoldást kellett keresnie az *időbeliség* és a *kategóriák viszonyának* problémájára. A megoldáshoz bevezeti a „szemlélet formája” és a „formális szemlélet” közti különbséget, amelynek lényege: „a *szemlélet formája* csak a különfélét nyújtja, a *formális szemlélet* viszont a reprezentációk egységét” (B 160). Düsing szerint az utóbbi a „különféle” kategóriális rendezést kívánó egysége, míg az előbbi e „különféle” eredetileg adott létezési módja, amely a kategóriákból nem levezethető.

Világos, hogy a frappáns passzusnak, bárhogyan értelmezzük is, kulcsszava a *szemlélet*. Az érzékiség mint ismeretforrás szuverenitása attól függ, hogy miképpen értelmezzük Kant ismeretelméleti szótárának talán leglényegesebb terminusát, a *szemléletet*. Erről kiderült már egy s más az eddigiekben is, most a részletes tárgyalás következik.

²² H. VAHINGER: Die Philosophie des Als Ob. Leipzig, Felix Meiner, 1922.

²³ K. DÜSING: Objektive und Subjektive Zeit. Kant-Studien 1980/1. 1—35.

2. A szemlélet szisztematikus kétértelműségei

Kant két kritériumot ad a szemléletre: a *közvetlenség* és a *szingularitás* kritériumát. Az előbbi szerint a tárgy a szemléletben közvetlenül adott, az utóbbi szerint a szemlélet mindig csak *egy* tárgyra vonatkozik, mert egyediségében ragadja meg tárgyát s nem más dolgokkal való hasonlóságában, mint a fogalmak. A szemlélet ezért *szinguláris reprezentáció*. A közvetlenség kritériumát az A 19-ben említi Kant, a két kritérium pedig együtt szerepel a *Prolegomena* 8. §-ában és az A 320/B 376—377-ben. Itt szinte abban az értelemben, hogy a közvetlenségből következik a szingularitás is. A két kritérium valóban asszociálható a kanti ismeretelmélet azon „axiómája” alapján, hogy ami közvetlenül megjelenik nekünk, az csak individuális tárgy lehet. Így, mint Parsons megállapítja, „ami a közvetlenségkritériumot teljesíti, az teljesíti a szingularitáskritériumot is”.¹ Fordítva viszont ez nem áll fenn, állítja Parsons, mert alkothatunk szinguláris reprezentációt fogalmi eszközökkel is, olyasmitt, ami a *határozott leírásokhoz* hasonlít, mégpedig anélkül, hogy produktumunk „közvetlenül” vonatkozna tárgyra. Kérdés, hogy ez a gondolat valóban kanti jellegű-e; a válasz attól függ, hogy ténylegesen mire szolgál, milyen funkciót tölt be a *szemléletkonceptió* Kant rendszerében. Nézzük meg ezt közelebbről.

Ha a közvetlenség kritériumát tartjuk dominánsnak, a szemlélet *percepcióhoz* hasonlít. Alátámasztja ezt az a megfogalmazás, hogy a tárgyak az „érzékiesség révén adottak”, ami „egyedül nyújt nekünk szemléleteket” (A 19). Továbbá „az a szemlélet, amely a tárgyhoz érzékelés révén kapcsolódik — empirikus” (A 20/B 34). Ez értelmezhető úgy is, hogy a szemléletek valamiféle mentális képek, amelyek a tárggyal való közvetlen kapcsolat hatására keletkeznek. E „hatás” állandó és standard kiváltói a függetlenül létező tárgyak — állítja az ismeretelméleti *realizmus*. Ez az értelmezés azonban nem vág egybe Kant ismeretelméletének egészével: nála a tárgyak

¹ CH. D. PARSONS: Kant's Philosophy of Arithmetic. In: Philosophy, Science and Method, ed.: S. Morgenbesser, P. Suppes, M. White. St. Martin's Press, New York, 1969., 568—592. o. id. hely: 570.

számunkra létező tárgyak, vagyis jelenségek, amelyek létezési módja nem független a megjelenésük módjától. Nem véletlen, hogy Kant nyomban kitér a *tárgy* kérdésére: „az empirikus szemlélet meghatározatlan tárgyát jelenségnek nevezzük” (A 20/B 34). Hatalmas terjedelmű exegézist kapott már ez az idézet; tegyük hozzá mi is a magunkét. Mi „hiányzik” itt a tárgyból? Milyen értelemben „meghatározatlan” (unbestimmt)? Természetesen nem logikai értelemben, vagyis nem az a helyzet, hogy nem ismerjük a tárgy fogalmának extenzióját és intenzióját. A „meghatározatlanság” abból a tárgyfelfogásból következik, amely szerint az, amit érzékeink nyújtanak, még nem lehet a tárgy koherens képe; nekünk kell megalkotnunk, megkonstruálnunk az adatokból a tárgyat, mégpedig úgy, ahogyan azt a *tárgy fogalma szabályként* előírja. A fogalmaknak ezzel a funkciójával majd az *analitikában* találkozunk. Az esztétikán belül viszont a határozatlansági kijelentés még következtelenségnek látszik, ami igen sok értelmezőt foglalkoztatott.

Vaihinger és Alexander Bernát is úgy látta, hogy *fogalmi-kategorialis* meghatározatlanságról van szó. De értelmezik újabban fenomenalisztikusan² is a határozatlanságot, amire Kant igencsak alkalmat ad azzal, hogy „adatokról”, a „szemlélet különféléjéről”, „empirikus szintézisről” beszél. Már az esztétikában is megjelenik az „érzéki különféle”, de még nem abban az összefüggésben, hogy a szemlélet csak *adatokat* nyújtana a fogalmi szintézis számára. Ehhez feltételezni kell a receptivitás—spontaneitás éles megkülönböztetését (amihez Kant Leibniz *Nouveaux Essais*-jétől kapott ösztönzést). Azt találjuk azonban, hogy a szemlélet vonatkozásában ez a megkülönböztetés nem működik konzekvensen. Mert Kant hol azt állítja, hogy a szemléletek csak az öntudat egységében „adottak”, az „apprehenzió szintézisének termékeként” (transzcendentális dedukció, A változat), hol pedig a receptivitás produktumainak tekinti őket, melyeknek az értelmi műveletek előtt és tőlük függetlenül

² Fenomenalisztikus megközelítésen azt értem, ami a tapasztalati tárgyakat a róluk nyerhető érzetadatok terminusaiban fogja föl. Mivel ezek az adatok változnak a tapasztalóval, a szituációval stb., ebben az értelemben „meghatározatlan” a fenomenalisztikusan felfogott tárgy.

kell meglenniük.³ Vagyis amikor értelmi műveleteinkhez valami független anyagra van szükség, akkor a szemléletek a maguk önállóságában állnak előttünk. Amikor pedig az öntudat eredeti egységének kognitív funkcióját kívánja igazolni Kant, akkor a szemléletek csak „szintézis” eredményeként adódnak.

A „különféle” a receptivitás eleme — mégis ez teszi, paradox módon, tarthatatlanná a receptivitás tanát. A receptivitás a mi passzív regisztráló képességünk, amely csak az érzéki különfélet nyújtja. De a szemléletek *individuumokat* ábrázolnak, amelyek természetesen egyesítik magukban a tapasztalati különfélet. Ezt az egyesítést a receptivitás nem nyújthatja, tehát egyedül a receptivitás alapján individuumokat nem ábrázolhatunk. Az individuumokat ábrázoló szemlélet tehát nem tartozhat tisztán a receptivitáshoz. Ez W. Sellars gondolatmenete, aki azt aknázza ki, hogy a szemlélet-konceptióban ütközik egymással a tapasztalati különféle és az individuummegjelenítés követelménye.⁴ Különösen jól demonstrálható ez a külső (térbeli) szemléleten: ennek individuumai a térszemléletünkben megjelenő „térbeli komplexitások”; a receptivitás viszont nem nyújthatja a „különféle reprezentációját” (csak a „reprezentációk különfélejét”), azaz nem ábrázolhatja a „különfélet mint különfélet”. A megoldás Sellars szerint a szemléletkonceptió ártelmetmezése, mely szerint szemléleteink nemcsak a receptivitáshoz tartoznak, hanem megvan bennük a spontaneitás mozzanata is, különben nem rendelkezhetnénk például térszemlélettel. Egyszerűen az a tény, hogy a szemlélet az „ezek” (bizonyos fajtájú individuumok) reprezentációja, már mutatja a spontaneitásnak a szemléletben való jelenlétét. A szemlélet annyiban konceptuális, állítja Sellars, amennyiben valamit „ez”-ként ábrázolni konceptuális. Ahhoz, hogy a teret individuumként ábrázolhassuk, működnie kell

³ J. BENNETT: Kant's Analytic. Cambridge, University Press, 1966. 111.

⁴ W. SELLARS: Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes. London, Routledge and Kegan Paul, 1968. Sellars különösen értékeli, hogy Kant a szemlélet-tanon belül már különbséget tesz a puszta érzékelés *receptivitása* és az apprehenzió szintézisében adott szemlélet *spontaneitása* között. Ezáltal, mint mondja, elkerülhető a hegeli dialektika megoldása. Lásd I. fejezet: Sensibility and Understanding, 20—25.

„produktív képzeletünknek”, amely képes túljutni az egyes reprezentációk különféléjén. Ami pedig magát a „különfélét” illeti, helyesen mutat rá Sellars, hogy ez nem az, amit a perceptuális tapasztalatban ténylegesen „föllelünk”. „Posztulált” és nem „megtalált” ez a különféle, vagyis *teoretikus konstrukció*. Ez a tapasztalatnak azt a „külső”, „létező”, „nem konceptuális” részét reprezentálja Sellars szerint, amely „irányítja” konceptuális tevékenységünket. Visszakényszerültünk-e ezzel a realizmus álláspontjára? Úgy vélem, nem: mert a „külső létező” feltevése beleágyazódik a tapasztalat kategoriális rendezésének, „meghatározottságának” elméletébe. Ezért igen fontos a „jelenség” már idézett kanti definíciója. Védhető tehát az az értelmezés, amely szerint a „különféle” a posztulált tapasztalati elemek posztulált különféléje, amelyből értelmünk konstruálja még („*ausmacht*”) a tárgyak, események fogalmait (A 105–106). A „különféle” teszi a szemléletet olyan ismeretforrássá, amely egyszerre tartozik az érzékek receptivitásához és az értelem spontaneitásához: „adott” mivolta mutatja receptivitását, konstrukcióigénye viszont szükségessé teszi a spontaneitás működését. Kis híján azt mondtam, hogy Kant „különféléje” megfelel a modern empirizmus érzetadatainak. Ettől az állítástól az tart vissza, hogy a kanti „különféle” része egy bonyolult szintézistannak, amiről még szó lesz.

Az empirikus szemléletről Kant azt állította, hogy van „tárgya”. Ez már különbséget feltételez a szemlélet és a tárgy között: az utóbbi nem lehet maga a szemlélet. A tér—idő—tanból viszont az derül ki, hogy a tér és az idő szemléletek és objektumok is egyben. Tisztázni kell ezért a „szemléletnek lenni” és a „tárgynak lenni” státusát. Mindjárt megvilágosodik ez, ha így tesszük fel a kérdést: Hogyan állapíthatjuk meg valamiről, hogy az „tudatunk állapota” vagy pedig „tudatunk tárgya”? Észrevehető, hogy a *tárgyként*, illetve a *tudatállapotként* való létezés markáns különbsége eltűnik azáltal, hogy *azonos szerkezetbe* foglaljuk mindkettőt: tudniillik birtokos szerkezetbe. Mindkét módon való létezésnek vonatkozása van a mi öntudatunkra; filozófiailag ezt úgy szokás kifejezni, hogy mindkét mód *intencionális*. Utaltam már arra, hogy Kantnál a tárgyak *sámunkra* létező, nekünk *megjelenő* tárgyak. Intencionali-

tásukat ezzel már megadtam, csak ott még nem neveztem nevén a dolgot. (A tudatállapotok intencionalitása pedig egyszerűen következik abból, hogy enélkül nem lennének azok, amik.)

Az intencionalitással szorosan összefüggő vonás az intenzionalitás. Ami „intenzióként”, azaz fogalmi-gondolati tartalomként létezik, az valami módon intencionális is, mert az „in intellectu” létezés nem lehet független elménk hajlandóságától. Fordítva viszont, az intencionalitásból nem következik az intenzionalitás: a kanti jelenség-tárgyak pl. intencionálisak abban az értelemben, hogy az öntudat-egységet feltételezik, ezért leírásukból nem eliminálható ez a vonatkozásuk, de ebből nem következik, hogy elménkben léteznek.

Az előbbiekből azonban következik valami a szemléletre. Megoldódik a kérdés, hogy miképpen lehet pl. a tér és az idő egyszerre tárgy, azaz „valami”, ugyanakkor szemlélet, azaz „nem valami”, hanem a mi kognitív módunk. *Tárgy* és *mód* összefügg az intencionalitásban: a szemléletek individuumokat megjelenítő reprezentációk, ezért tudatunk tárgyai és tudatunk állapotai is. Sokan képviselik ma a szemléletnek ezt az intencionális értelmezését,⁵ egykor viszont bevett szokás volt a Kant-elemzésekben, hogy taglalták a szemlélet feloldhatatlannak tűnő kétértelműségét (klasszikus képviselője ennek H. J. Paton).

Az intencionalitásnak van egy fontos logikai, logika-filozófiai következménye. A reprezentációk (köztük a szemlélet) intencionalitásából következően a reprezentációk nem tárgyak által „okozottak”, hanem „róluk szólnak”, őket jelenítik meg. Ez a procedura a tárgy létezése híján is véghezvihető. Ezért a reprezentációk nyelvi formái ellenállnak az *egzisztenciális általánosításnak*, vagyis az ilyesfajta következtetés jogtalan: „Z. hiszi/látja/elgondolja stb.

⁵ Lásd pl. CH. D. PARSONS: Infinity and Kant's Conception of the Possibility of Experience (idézttem már): R. P. WOLFF: Kant's Theory of Mental Activity. Cambridge, University Press, 1963; W. SELLARS: Kant's Views on Sensibility and Understanding. In: Kant Studies Today, 181—209; W. SELLARS: Some Remarks on Kant's Theory of Experience. Journal of Philosophy 1967. 64. köt., 20. sz. 633—647.

X-et', következésképp 'Van valami, ami X, azaz X ténylegesen előforduló, és Z. hiszi/látja/elgondolja stb. X-et' ". A következtetés érvénytelensége azt jelenti, hogy az individuumok megjelenítéséből nem következik az individuumok létezése, bár természetesen sokszor összefér vele. (Erről a témáról szó lesz még J. Hintikka kanti ihletésű logika-filozófiája kapcsán.)

Az intencionalitás megállapítása után egy választ adhatunk arra a két kérdésre, hogy mit jelent szemléletnek lenni, illetve mit jelent tárgynak lenni. Azt mondhatjuk, Quine-t parafrázálva,⁶ hogy Kantnál „szemléletnek lenni annyi, mint szingulárisként ábrázolt objektumnak lenni”. Ezzel pedig elérkeztünk a *szingularitás*-kritériumhoz, ahhoz, hogy az ábrázolt objektum szingularitása alkotja a szemlélet működőképes kritériumát. A *közvetlenség* kritériuma, mint emlékszünk rá, nem bizonyult kielégítőnek, mert a percepcióhoz hasonlította a szemléletet. Ezzel út nyílik az ismeretelméleti realizmus szellemében való értelmezéshez, amivel szemben a fenomenalista felfogás alternatíváját szokás állítani.

A *szingularitáskritérium* hangsúlyozása esetén az objektumhoz kapcsolódás természete, ennek perceptuális vagy nem perceptuális jellege nyitott, ha úgy tetszik, irreleváns kérdéssé válik. Hintikka egyenesen elutasítja a szemlélet perceptualitását, mert ez akadályozza annak, hogy kiterjessze Kant — szintetikus a priori tudást feltevő — szemléletkoncepcióját a logika és a matematika objektumaira. Hintikka megtartja a *közvetlenség* kritériumát, pontosabban azt állítja, hogy a (nem perceptuális) *közvetlenség* az egyedüli szingularitásfeltétel. Erre az álláspontra többek között az az oka, hogy a szingularitás kritériuma is fölveti a maga problémáját: a másik kritériummal ellentétben ez afelé terel bennünket, hogy keressük a szemléletnek a szingularitást teljesítő *nyelvi* formáit. A két kritérium mérlegelése tehát a *szemlélet verbalizálhatóságának* mérlegelését is jelenti.

⁶ Logikai összefüggésben azt mondja Quine, hogy „létezni annyi, mint egy kötött változó értékének lenni”. Az itt tárgyalt szinguláris létezéshez ld. QUINE: Designation and Existence. In: Readings in Philosophical Analysis, ed.: H. Feigl, W. Sellars, New York, Appleton-Century-Crofts, 1949.

Az eddigiekben elhatároltam a szemléleteket a fogalmaktól, illetve ezek nyelvi kifejezéseitől, és csak a tulajdonnevekkel való analógiát engedtem meg. E fejezet elején viszont említettem, hogy Parsons szerint a szemlélet a határozott leírás formáját is öltheti: azaz az individuumra predikatívan is utalhatunk, a kizárólagosságot pedig a határozott leírás amúgy is teljesíti. Ezzel szemben Hintikka, Sellars, Bennett és Walsh szerint az empirikus szemléletek „mentális demonstratívaként” vagy „tulajdonnévként” funkcionálnak, vagyis *osztenzíven* határozzák meg tárgyukat. A leírás kontra osztenzió jól ismert dilemmájával találkozunk tehát a szemlélet különböző nyelvi megközelítéseiben.

A szemlélet „rámutató” értelmezése közvetlen kapcsolatot feltételez a tárggyal; a közvetlen kapcsolatnak nem kizárólagos, de mégis paradigmatis esete a percepció. Ezért nem véletlen, hogy a „rámutató” értelmezés mellett olyan érvet is felhoznak, hogy „a perceptuális ígék közvetlen tárgyai is lehetnek empirikus szemlélet tárgyai”, tehát az empirikus szemléletek „demonstratívaként” működnek.⁷

Így ismét a szemléletnek a percepcióval való azonosításához jutottunk, amit korábban elutasítottunk az ezzel adódó realizmus miatt. Arról nem is beszélve, hogy a jól ismertre való visszavezetéssel irrelevánssá válna az önálló szemléletproblematika. De van más oka is a leegyszerűsítő magyarázat elutasításának. Ha ugyanis az azonosíthatóság fennállna, a szemlélet — miként a percepció is — csak tudatállapot lehetne, vagyis elveszítené előnyös kétértelműségét, hogy tudatunk állapota és tudatunk tárgya is, azaz „valami”. Ekkor a tér és az idő nem lehetne szemlélet, azaz olyasvalami, amit bár önmagában nem percipiálhatunk, mégis individuumként foghatunk fel. Ezenkívül csak a szemléletnek a percepcióval való azonosítása alapján találhatta Prichard problematikusnak, hogy a tér és az idő „nem látható” szemléletek.

Kant viszont azért folyamodott szisztematikus kétértelműséghez, mert vannak „tisza” szemléleteink is, amelyekhez *nem* per-

⁷ MANLEY THOMPSON: Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology. The Review of Metaphysics 1972. 26. kötet, 314—348.

cepció révén jutunk. Ezek a mi szellemi aktivitásunk termékei, amelyek nem „rámutatnak” tárgyukra, hanem *konstruálják* azt. Az „Anschauung” kifejezés éppen alkalmas erre az értelmezésre: Kant azért döntött mellette, mint azt Vaihingertől megtudjuk, mert a „reine Anschauung” elfogadható szópárosítás, ugyanakkor például az „Empfindung” elé nem tehető a „tisztá” jelző. (A tisztá szemléletekkel a következőkben foglalkozom).

Nem zártuk még le a szemlélet verbalizálhatóságának kérdését. Ha ezt elutasítjuk, nyilvánvalóan megszabadulunk a leírás *kontra* tulajdonnév örökös dilemmájától. De ez önmagában nem cél, itt a szemlélet sajátosságát kívánjuk megragadni. Megállapíthatjuk, másokkal egyetemben, hogy az ábrázolás *szingularitását* csak a szemlélet teljesíti, hiszen a nyelvi kifejezés mindig általános ahhoz képest, amire utal, „túlmutat” rajta azzal, hogy egyéb ismereteket is feltételez. Éppen ezért vagyunk képesek kifejezni fogalmi-verbális eszközökkel az individuum *unikalitását*, vagyis kizárólagosságát, amire viszont a szemlélet nem képes. (Ez Manley Thompson véleménye.) A szemlélet tehát képes a szingularitásra, de nem képes az unikalitás ábrázolására. Ezt vajon Kant is így gondolta? Ragyogó bizonyíték van arra, hogy igen: emlékezzünk csak mélyenszántó gondolatára, hogy a tapasztalat csak azt mutatja meg nekünk, „ami van”, de *azt nem*, hogy *másképp nem lehetséges!* A tapasztalatnak ez a korlátja a szemlélet korlátja: a szemlélet ábrázolhatja szingularitásában, azaz individuumként a teret és az időt, de azt nem mutathatja meg, hogy *csak egy egységes* tér—idő-keret létezik. Ez olyan feltevés, amelynek szükségességét a kanti elme látja be.

A szemlélet nem percepció, de lehet preceptuális tartalma; nem verbalizálható, de a tulajdonnevekhez hasonlóan *egyetlen* individuumot választ ki *mint* individuumot. A szemlélet csak ezzel a *kettősséggel* magyarázható, hogy tudniillik *receptív* és *konceptuális* egyben. Az „érzéki különfélét” receptivitásunk nyújtja, de nem amorf, rendezetlen módon: az empirikus szemlélet „tér—időbeli valami” ábrázolása, s ennyiben konceptuális. „A tér . . . tartalmazza a különféle kombinációját” (B 160), vagyis ami térbeliként ábrázolódik, az rendeztként, individuumként ábrázolódik.

Receptivitás és spontaneitás — e két képességünk egy célt szolgál a szemléletben: az individuumok *mint* individuumok megragadását. Az individualizáció ismert két módja, a leíró és a demonstratív mód közül a szemlélet kétségtelenül az utóbbihoz áll közelebb. De egyértelműen elkötelező kijelentést nem teszek erről a tiszta szemléletek miatt. Természetesen a leíró módot sem nélkülözheti Kant rendszere, hiszen meg kell mutatnia, saját tapasztalatmetafizikáját igazolandó, hogy „másképp nem lehetséges”: mi csak az általa leírt módon juthatunk ismeretekhez. Ezért nem riválisa a szemléleti megismerésnek a fogalmi, ezért nem szükséges megtagadnunk a szemlélettől a konceptuális alkotórészt, mint azt sokan szükségesnek hiszik az érzékiségtan és a fogalomtan koherens magyarázatához — a kategoriális megismerésnek ezzel együtt is van önálló funkciója. A „tapasztalat analógiáiban” pl. a leíró individualizációval találkozunk — állapítja meg R. Howell. A „szemlélet axiómáiban” ezzel szemben demonstratív (perceptuális) a tárgyak azonosítása, mivel szemléleteink a perceptuális térre vonatkoznak.⁸ Howell szerint maga Kant nem különbözteti meg tudatosan az individualizáció két módját: a tapasztalati különféle szintetizálódik a *tárgyak szemléletébe* és a *tárgyak fogalmába* is. Nem kell még sietnünk a döntéssel, hogy melyik mód az uralkodó.

Eddig külön kezeltem a tiszta szemléleteket, mégpedig azon az alapon, hogy Kant azért tartja szintetikus a priori-nak a geometriai-matematikai ismereteket, mert ezekhez, úgymond, tiszta, de szemléleti ábrázolás révén jutunk. Vizsgáljuk meg közelebbről az e szemlélettanra alapuló geometria-, illetve matematikafilozófiát.

3. *A matematika szintetikus a priori jellegéről*

Kant matematikafilozófiáját egykor kategorikusan elutasították a logikai empirizmus képviselői, illetve szellemi elődeik, Frege és Russell. Az elutasítás oka, hogy Kant a matematikai-geometriai ismereteket *szintetikus a priori-nak* nyilvánította, és egy ilyen kom-

⁸ R. HOWELL: Intuition, Synthesis and Individuation in the “Critique of Pure Reason”. *Nous* 1973. 7. kötet, 207—231.

bináció megengedése megingatta volna az irányzat pillérét, a „logikai” és a „tapasztalati” dichotómiáját. Ez nem egyszerűen fogalmi összeférhetetlenség volt, hanem attól tartottak, hogy a tisztán elménkből származó, de a logikai-konceptuális kereteken túlmutató ismeretek legitimizálása rájuk zúdíttja az egész hagyományos metafizikát, amelynek elhárításához pedig az egész filozófiai szótárt revízió alá vették. Olyan radikális megnyilatkozás is elhangzott, Moritz Schlicktől, hogy a logikai empirizmus egyenlő a szintetikus a priori tagadásával.

Ennek az álláspontnak a jegyében kísérelték meg, hogy a szintetikus a priori átértelmezzék a priori analitikussá és lefordítsák az aritmetikát a logikába. A program kitűzői — Frege és Russell — ezzel kívánták bizonyítani a matematika analitikus jellegét. Ehhez használták fel a logika analitikusságának feltevését, amit, mint majd látni fogjuk, már nem osztanak a modern kvantifikációs logika egyes filozofikus hajlamú képviselői. A teljes lefordítás sikertelennek bizonyult, ennek ellenére sokan ma is idegenkedéssel fogadják a szintetikus a priori értelmezést.

Több oka is van ennek. Kezdhetjük azzal, hogy Kant *szemléleti*-nek tartotta a matematikai ismereteket, ellentétben a fogalomelemzésen alapuló filozófiai ismeretekkel. Erre Russell, aki a szemléleti elemet a *képzelőerő*höz tartozónak ítélte, a matematikából kiutasította azt. A szemlélet Kantnál valóban a „képzelőerő szintézisének” terméke, de nem az önkényes fantázia, hanem a „tárgy fogalma” vezérli a mentális aktust, amelyben a tárgyat megjelenítjük. A képzelőerő szerepe, hogy összefogja, interpretálja, kiegészítse a „különféle” adatait.

A szemlélet tehát nem fantáziabeli, de az erre alapozott megismerés megtámadható azzal, hogy valódi tudásigényt csak *kijelentések* testesíthetnek meg. Kant matematikafilozófiája viszont a *szemléleti* és a *propozicionális* értelmezésre is alkalmat ad, és éppen e kétértelműségből fakadtak az elmúlt fél évszázad kommentátorvitái — állapítja meg L. W. Miller.¹ Mert amíg az esztétikában és

¹ L. W. MILLER: Kant's Philosophy of Mathematics. Kant-Studien 1975/3, 297—308.

a *Prolegomenában* a matematika a tér—idő tudománya, és alapja a *tiszta szemlélet*, addig az analitika szerint a matematikai *elvekről* mondható el, hogy a prioriak, és mégis érvényesek a tapasztalatra.

A matematikai szintetikusságnak e szemlélethez kapcsolódó változata adja a *konstrukciós* értelmezést, a kijelentésekhez kapcsolódó változata az *axiomatikus* értelmezést. Hintikka és Beth az előbbi értelmezés híve, Ernst Cassirer² nyomán ma Brittan, Parsons és Lambert az utóbbit vallja. Gottfried Martin³ pedig mindkét értelmezést kifejti; nézzük először az *axiomatikus* értelmezést.

A geometria szintetikusságát úgy magyarázzák az axiomatikus jelleggel, hogy a geometriai kijelentések igazságértéke *függ* az elfogadott axiómarendszertől. Az axióma-kijelentések pedig szintetikusak és különböző axiómarendszerekből különböző érvényes kijelentések vezethetők le. Martin példájában a Bolyai—Lobacsevsz-kij-féle axiómarendszerben érvényes az a kijelentés, hogy „a háromszög szögösszege $< 180^\circ$ ”, a Riemann-féle axiómarendszerben pedig az a kijelentés érvényes, hogy „a háromszög szögösszege $> 180^\circ$ ”. Ugyanilyen jellegű az *egzisztencia-feltevések* értelmében vett szintetikusság, mivel ezek a feltevések is relatívak egy posztulátumrendszerhez képest. Ezt a vonást nemcsak a kanti „szintetikussággal” lehet kifejezni. Ha az adott rendszer kijelentéseiben szereplő dolgok (logikailag: individuumok) státusát tekintjük, akkor *ontológiai relativitásról* beszélhetünk. Ahogyan Quine mondja, „csak az aritmetika számít a számok szempontjából: nem mondhatjuk meg abszolút értelemben, hogy mik a számok; csak az aritmetika létezik”. Ennek megfelelően a „relativista tézis: nincs értelme arról beszélni, hogy mik egy elmélet objektumai, azon túl, hogy hogyan lehet értelmezni vagy átértelmezni azt az elméletet egy másikban.”⁴

² ERNST CASSIRER: Kant und die moderne Mathematik. Kant-Studien 12 (1907) 1—40.

³ G. MARTIN: Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie Walter de Gruyter, Berlin, 1969. (A bevezetőben már említettem.)

⁴ W. O. QUINE: Ontological Relativity. The Journal of Philosophy 65. kötet (1969), 185—212. Lásd még: QUINE: Ontological Relativity and Other Essays. Columbia University Press, New York, 1969.

Itt most azonban nevezzük „szintetikusságnak” azt a vonást, ami az axiómák meglétéből származik át az individuumokra, illetve a levezetett kijelentésekre. A szintetikusság axiomatikus értelmezése együtt jár annak elismerésével, hogy *különböző* axiómarendszerek lehetségesek. A kérdés mármost az, hogy beleillik-e ez a kanti gondolatrendszerbe?

Emlékszünk arra, hogy a tér-érveket úgy terjesztettem elő, a szokásos értelmezéssel összhangban, hogy Kantnál a térszemlélet a prioritása és a geometria a prioritása kölcsönösen feltételezi egymást. Mint említettem, a tér „transzcendentális magyarázatában” szinte eldönthetetlen volt, hogy Kant térszemléletünk a prioritásának bizonyítására a geometria apodiktikusságát használja-e fel, vagy pedig adott és alternatívátlan térszemléletünk alapján magyarázza a geometria szintetikus a priori ismereteit. A lényeg itt az, hogy „a geometria” „a tér tudományaként” jelenik meg, és ily módon *nincs alternatívája*. Ezzel szemben fölvehető, hogy Kant egy berlini matematikus barátja, Lambert révén olyan eredményekről értesülhetett, amelyeket *ma* úgy értékelünk, mint a nem-euklideszi geometriák előfutárait. De természetesen a XVIII. század végén ezeket még nem értékelhették így. Ennek megfelelően azt állítják egyes kommentátorok, pl. Beth,⁵ hogy Kant kizárta a nem-euklideszi geometriák lehetőségét, és az általa kitüntetett szemléletiségkritérium is eleve korlátozást ró a lehetséges geometriákra. Hintikka is fenntartja a szintetikusság konstrukciós (szemléleti) kritériumát és igyekszik kizárni az axiomatikus értelmezést. Ez utóbbinak viszont előnye, hogy feltételezi az alternatív rendszereket. Az axiomatikus értelmezést előterjesztő Martin ugyanakkor osztja egyes újkantiánusok — Nelson, Meinecke és Natorp — felfogását, akik szerint a nem-euklideszi geometriák feltevése beleilleszthető a kanti gondolatrendszerbe.

A kérdés nyilvánvalóan nem dönthető el a szövegek elemzésével, hanem csak valamilyen szempontú rekonstrukciójával. Itt pedig a következő rekonstrukció keretében tárgyalom az egyes témákat: a

⁵ E. W. BETH: Über Lockes 'allgemeines Dreieck'. Kant-Studien 48. köt. (1956—57) 361—380.

kanti ismeretelméleti rendszer az adott és alternatívátlan emberi érzékszervi tapasztalat adott és alternatívátlan konceptualizálását adja meg az appercepció egységéből levezetett kategóriák segítségével. Így egy erős és koherens rendszert kapunk, amelyben megfogalmazható a sajátosan kanti kérdés: az, hogy milyen feltételek mellett *lehetséges* az a fajta megismerés, amellyel *ténylegesen* rendelkezünk. És az *adott* dolog feltételeire rákérdező, úgynevezett „transzcendentális” kérdésfeltevés sajátos logikája szerint e feltételek érzékiségünk és értelmünk alapvető vonásaiban jelölhetők meg. A transzcendentális magyarázat tehát, legalábbis a kanti értelemben vett, feltételezi az *alternatívátlanságot*. Ezért nem fogadhatja el Kant a szintetikusság axiomatikus értelmezését, amely felteszi az alternatív rendszerek lehetőségét.

Nézzük a konstrukciós értelmezést. Hintikka szerint *konstrukción* Kant valamilyen általános fogalmat megjelenítő egyedi dolog bevezetését értette. Azt az eljárást, amelyet a modern logikusok „instanciációs szabályok használatának” neveznének.

A konstrukciós értelmezés Martin előadásában szorosabban kapcsolódik a kanti szövegekhez. Martin szerint a konstrukció lényege (legyen az akár szemléleti, akár szimbolikus), hogy a logikailag lehetséges meghatározásokat, megközelítéseket arra korlátozza, aminek „realitása” van. Ez a konstrukciónak egy olyan általános jellemzése, ahol Kant a matematikai eljárást szembeállítja a filozófiai eljárással. Véleménye szerint ugyanis a matematika — a filozófiával ellentétben — nem létezik pusztán mint „Gedankending”, azaz mint gondolati létező. Mert a definíciók itt „reálisak” abban az értelemben, hogy nemcsak egy fogalmat, hanem annak „objektív realitását” is világossá teszik (A 241). A gyakran idézett kanti példa szerint fogalmilag (logikailag) nem ellentmondásos a két egyenes vonal által határolt síkidom fogalma, de az euklideszi geometriában ez nem konstruálható meg, szemléletileg nem ábrázolható, nincs tehát „realitása” (A 220/B 268). Ezért a konstruálható objektumokra való korlátozás értelmében kell venni a matematika szintetikusságáról, illetve szemléletiségéről szóló kanti tézist — állítja Martin.

Létezik azonban olyan kanti elképzelés is a matematika szintetikusságának alátámasztására, amely már jóval kevésbé védhető. Is-

meretes, hogy a transzcendentális esztétika elején Kant az aritmetikai műveletek vélt *időbeliségével* próbálja bizonyítani a matematika szintetikusságát. Úgy érvel itt, hogy e műveletek „időbeli szukcessziót”, azaz „szintézist” igényelnek (B 15, 16). Ez a „bizonyítás” azután érvényét veszítette azáltal, hogy a logikai program képviselői a „szukcessziót” igénylő műveletek helyett az *atemporalis* osztályrelációkat vezették be.

Nézzünk most meg egy újabb keletű magyarázatot a „ $7 + 5 = 12$ ” kanti példa szintetikusságára. G. Knauss azt állítja, hogy Kant általános fogalomtanában a fogalmak extenziója mellett intenziójuk is megtalálható, mégpedig oly módon, hogy egy fogalom miképpen konstituálódik értelmünkben a transzcendentális szintézis aktusában. Ugyanazon extenzió esetében a konstitúció különböző módjai intenzionálisnak nevezhető különbségeket eredményeznek.⁶ Ugyanahhoz a számfogalomhoz több különböző „szintézis” is elvezethet, gyakorlatilag annyi, ahányféleképpen előállíthatjuk az adott számot. A „ $7 + 5$ ” és a „ 12 ” ilyen értelmű intenzionális különbsége következtében szintetikus Kant számára a „ $7 + 5 = 12$ ” — állítja Knauss. Két ellenvetésem van az aritmetikai műveletek szintetikusságának ezzel az értelmezésével szemben. Az egyik az, hogy a konstitúciós különbség kritériuma alapján szinte minden kijelentés szintetikusnak számít (a tautologikus önazonosság kivételével), így például a „ $7 + 5 = 5 + 7$ ” is! A másik az, hogy ha a „ $7 + 5$ ” és a „ 12 ” között a konstitúció különbsége miatt eleve „intenzionális” különbség adódik, akkor mivel magyarázható, hogy ezek a kifejezések másképp viselkednek az *extenzionális* és az *intenzionális* kontextusokban? Az előbbieken ugyanis felcserélhetők *salva veritate*, az utóbbiakban viszont nem. Ezért felhagyok az „intenzionális” különbségek konstitúciós elméletével, és tovább-elemzem a szintetikusság és a szemléletiség kapcsolatát.

Ami a kanti geometriafelfogást illeti, itt a legnyilvánvalóbb magyarázat rejt veszélyeket magában: könnyű úgy értelmezni a térbeli szemléletet, mint ami a *látás* perceptuális módjában adott. S lehet

⁶ G. KNAUSS: Extensional and Intensional Interpretations of Synthetic Propositions a Priori. In: Kant's Theory of Knowledge, 71—76.

úgy is érvelni, hogy ha az, ami térbeli, csak szemléletként létezik, akkor úgy létezik, ahogyan „látjuk”; tehát nem különül el egymástól a vizuális és a geometriai tér. Többen is észrevették ezt az összefüggést. Ewing pl. megállapítja, hogy Kantnál a vizuális tér teljesen euklideszi típusú, egyszerűen azért, mert Kant szerint másfajta térbeli konstrukciót nem is tudnánk elképzelni. Ez nála azt jelenti, hogy *másfajta geometriai rendszert sem tudnánk elképzelni*. Bennett pedig azt állapítja meg, hogy Kant osztozik a régi „ismeretelméleti tévedésben”, mely szerint a vizuális mezők mint-ha maguk is térbeliek lennének, szemben más szenzorikus állapotokkal.

Most pedig tekintsük a *létezésfeltevésekből* folyó szintetikusságot. Kapcsolódik ez Kant létezéselméletéhez, ami szerint a létezésről csak szintetikus úton nyerhető tudás. A szintetikusságot itt Kant abban az értelemben veszi, hogy „a létezésről csak a tapasztalat tudósít”, ami nyilvánvalóan nem alkalmazható a nem-tapasztalati jellegű tiszta tudományokra. Ekkor felmerül a kérdés, hogy vajon Kant különböző létezés koncepciót dolgozott-e ki az empiriára és a tiszta tudományokra, vagy csak annyiról van szó, hogy nem cserélhető fel a „szintetikus”, illetve a „tapasztalati” minősítés. (Ezt majd a létezésről szóló fejezetben tisztázom.) Egyelőre elfogadható, hogy a szintetikusság jelentheti azt, hogy bevezetünk-megismertünk egy új individuumot. Ez önmagában még nem igényel kétfajta létezéselméletet. De az a különbség fennáll, hogy míg az empirikus létezés kijelentések korrigálhatók, mert esetlegesek, addig a matematikai-geometriai létezés kijelentések bizonyosak, éppen azért, mert ezek „mindig relatívak egy posztulátumrendszerhez képest”.⁷ Kant az utóbbit így fejezte ki: a geometria nem azt állítja, hogy „három szög abszolút szükséges, hanem azt, hogy feltéve, hogy van egy háromszög (azaz, adott egy háromszög), szükségképp három szöget találunk benne” (A 594/B 622). Ezt Kant szembeállítja az ontológiai létezésfeltevessel, mondván: az, hogy „léteznek abszolút szükséges szubjektumok . . . , olyan feltevés, amelyet kétségbe vo-

⁷ R. ABELSON: Not Necessarily. Philosophical Review 1960. 69. köt. 1. sz. 67—84.

nok” (A 596/B 624). Vagyis önmagában semmilyen dolog létezése nem *szükséges*, de *lehetséges* olyan rendszer, amelyben az adott dolog létezése bizonyítható. Ez viszont, mint ahogyan Abelson megállapítja, nem a dolog abszolút szükségessége, hanem a rendszer tulajdonsága. Az ő példájával: a valós számok elméletében bizonyítható az irracionális számok létezése abban az értelemben, hogy egy bizonyos posztulátumból levezethetők — ez azonban a valós számok elméletének tulajdonsága.

A matematikai létezésfeltevések tehát rendszerfüggők. A rendszereket tulajdonságaikkal írjuk le; így bennük a létezést is *tulajdonságokkal*, azaz *predikatívan* fejezzük ki. Ennek standard formája a $(\exists x)Fx$, ahol F valamilyen predikátum. Ez a formula azonban átírható a $\sim (Ux) \sim Fx$ formulába, ahol már nincs utalás semmilyen létezőre! Például a „létezik prímszám” kifejezhető úgy is, hogy „nem igaz, hogy minden szám osztható más számmal” (Abelson). Vagy: ugyane logika ismert vonása, hogy a $(Ux)(Fx \rightarrow Gx)$ logikailag igaz, ha fennáll a $\sim (\exists x)Fx$.⁸

Mindezek miatt felmerült a kérdés, hogy mire vonatkozzon egy logikai elméletben a létezésfeltevés; ezt az adott elmélet *ontológiai elkötelezettsége* kérdésének nevezik. Vita folyt erről a *kvantifikációs logika* művelőinek körében az elmúlt évtizedekben. Két határozott álláspont kristályosodott ki: az egyik Quine-é, aki szerint egy mondat elkötelezi magát az összes kvantorral kötött változó értékeinek létezése mellett. A másik álláspont képviselője, Hintikka úgy fogja fel az ontológiai elkötelezettséget, hogy a kvantorok használata előfeltételezi valamely „*kutatási terület*” létezését. Így pl. ugyanazt a kutatási területet előfeltételezi a $(\exists x)Fx$, mint a $(Ux) \sim Fx$.

Ám nem csak az ontológiai elkötelezettség formájában találkozhatunk a tiszta tudományok létezésproblémájával. Klasszikus megnyilvánulása ennek az úgynevezett „univerzálék” létezése körüli vita. Egyik esete, amelyik egy geometriai példával él, „Locke—Berkeley-probléma” címszó alatt vonult be az ismeretelmélet tör-

⁸ Jelölések: U az univerzális kvantor jele, E az egzisztenciális kvantor jele. F , G stb. predikátumbetűk, x , y stb. individuumváltozók. $\sim$ a negáció jele, $\rightarrow$ a kondicionálás jele.

ténetébe.⁹ Induljunk ki abból, hogy a geometriában bizonyítható néhány tulajdonság általában a háromszögekről, ami azt jelenti, hogy minden lehetséges (tetszőleges) háromszög rendelkezik ezekkel a tulajdonságokkal. A tételeket természetesen általánosan fogalmazzuk meg, általában a háromszögekre mondjuk ki őket. De létezik-e általában a háromszög? Létezik-e olyan *konkrét partikula*, amelyik egyszerre derékszögű is, meg nem is, egyszerre egyenlő szárú is, meg nem is stb.? Egy ilyen létező feltevése ellentmondásos, ezért Berkeley nem enged meg rendszerében szigorúan „univerzális ideát”, ami „egyszerre minden és semmi”. Locke pedig arra a konklúzióra jut, hogy az univerzálék csak az elmében („in intellectu”) léteznek, ezek csak az „elme fikciói”.

A Locke—Berkeley-probléma igazi megoldását többen is Kantnál vélük felfedezni. Lássuk, miért. Kant azt állítja, hogy ismereteket a geometriában a „fogalmak *konstrukciója* révén nyerünk. Egy fogalmat *konstruálni* azt jelenti, hogy a priori módon megalkotjuk a fogalomnak megfelelő szemléletet.” A szemléletnek „*szinguláris* tárgynak kell lennie, és mégis, mint egy fogalom (univerzális reprezentáció) konstrukciójának, általános érvényességet kell kifejeznie mindama lehetséges szemléletekre, amelyek ugyane fogalom alá tartoznak” (A 713/B 741). Itt kapunk választ az univerzális fogalmak és az egyedi instanciák viszonyának problémájára — kitörhettünk a bűvös körből, ahol az univerzális fogalmat egyedi instanciája alapján ruházzuk fel értelemmel, majd azzal küszködünk, hogy ha valami egyedi instancia, akkor hogyan lehet univerzális. A megoldás szerint nem egyedi instanciát keresünk, hanem magunk *konstruálunk* — de mit? Nem a „fogalmat”, mivel ez nem adna szintetikus eredményt, hanem a „fogalomnak megfelelő szemléletet”. Vagyis megalkotunk egy bizonyos leírásoknak, feltételeknek stb. megfelelő objektumot, amelyről — Kant szerint — megjelenítése után olyan új ismereteket is nyerünk, amelyek nem adódnak az objektum pusztá azonosításához szükséges ismeretekből. Az ismeretbővítő (szintetikus) jelleg tehát a konstrukcióból adódik, de

⁹ Lásd BETH, i. m., valamint J. P. NOLAN: Kant on Meaning: Two Studies. Kant-Studien 1979/2, 113—131.

ebből adódik az a prioritás is, mivel a konstrukciót nem a tapasztalat tárgyai, hanem elménk fogalmai vezérlik.

A konstrukciós értelmezés így megmagyarázza a geometria szintetikus a priori kijelentéseit. Az ilyen kijelentések Kant szerint nem nélkülözhetik az általános érvényűséget, vagyis teljesülnie kell annak a feltételnek, hogy az *egyedi* geometriai objektumon elvégzett bizonyítást felruházhassuk *általános* érvénnyel. A fogalmak egyedi instanciái erre nem jogosítanak fel minket, mert *esetlegesen* találjuk meg őket. De a konstrukció feljogosít, mert bár a bizonyítás *különös*, és nem „általános” objektumon történik, de ez olyan, hogy egy adott konstrukciós szabály szerint állítjuk elő, s ezért az így nyert ismeret kiterjeszthető minden, ugyane szabály szerint előállítható objektumra. *Tetszőleges*, hogy közülük melyik objektumot választjuk ki a tétel reprezentálására. Ami bizonyítható egy univerzum *tetszőlegesen* kiválasztott individuumáról, az abban az univerzumban általános érvénnyel bizonyítható. A kvantifikációs logika is felhasználja ezt az összefüggést; példának okáért az „a” individuum tetszőlegessége esetén az „ $Fa \rightarrow Ga$ ” egyedi kijelentés — ha logikai igazság — reprezentálja a „ $(\forall x)(Fx \rightarrow Gx)$ ” általános kijelentést. Úgy is szokás mondani, hogy az előbbi *egzisztenciálisan megjeleníti* — és ezáltal igazolja — az utóbbit. Az egzisztenciális megjelenítés fontos, kvantifikációs logikai következtetéséhez hasonlóan funkcionál Parsons és Hintikka szerint a kanti konstrukciós elmélet. Mindkettő azáltal ad szintetikus eredményt, hogy kiterjeszti általános érvényűvé a szinguláris objektumokról nyert tudást, ami éppen azért tehető meg, mert ezek a mi konstrukcióink, illetve elménk működésére jellemző objektumok.

A konstrukció bizonyos esetben szemléleti; a szemléletiség viszont a matematikában nem teljesül. Ezért itt a szemléletiséghez nem kötődve kell értelmezni a konstrukciót.¹⁰ Kant is ad útmutatót ebbe az irányba: míg a geometriai konstrukciót „oszténzívnek” nevezi, ami „maguknak az objektumoknak a geometriai konstruk-

¹⁰ Erről lásd: J. MICHAEL YOUNG: Kant on the Construction of Arithmetical Concepts. Kant-Studien 1982/1, 17—46.

cióját” jelenti, addig az „algebrában” szerinte „szimbolikus konstrukció” megy végbe (A 717/B 745).

E különbség továbbgondolása Hintikkára hárult, aki — Bethtel együtt — úgy értelmezi a konstrukciót, mint ami nem feltételez közvetlen perceptuális kapcsolatot a tárggyal. Kant viszont, mint azt már Heimsoeth megállapította, hajlott arra, hogy összekapcsolja a matematikai módszert az érzéki percepcióval.¹¹ Az összekapcsolást Kant szemében az indokolta, hogy a matematika individuumokkal dolgozik, amennyiben a fogalmakat „*in concreto*” megjeleníti (A 715/B 743; A 721/B 749; *Prolegomena* 7. §), az individuumok azonosításának pedig — Kant szerint — emberi elmék számára egyedüli módja — a percepció. Mondhatni, Kant faktuális szükségességgént fogja fel, hogy az *emberi* szemlélet perceptuális. Ebből következően a dolgoknak csak a perceptuális azonosítását ismerte el és fel, a *leíró* módot pedig figyelmen kívül hagyta — állítja Hintikka.¹² De emlékezzünk arra, hogy a *szemlélet* tárgyalását azzal zártuk: Kantnál kiolvasható a konceptuális (leíró) azonosítás tendenciája is, de a kérdést függőben hagytuk. Kant ugyanis szisztematikus kétértelműséget mutat: az analitikában azt állítja, hogy konceptuális apparátusunk alkalmazása nélkül nem rendezhetjük a tapasztalatot objektív egységekbe, az esztétikában viszont más pozícióra kényszerül. Itt csak azáltal magyarázhatja az a priori szemlélet „lehetőségét” (értsd: számunkra való szükségességét), hogy a megjelenített tárgyat függővé teszi érzékiségünk feltételeitől, vagyis az a priori tér—idő-struktúrától, amely a szemléletbe eleve beépül. Ebből azonban az következik, hogy a konstrukció nem önkényes, hanem az a priori struktúra lehetőségei által meghatározott procedúra. Most már csak az marad hátra, hogy ezt az a priori struktúrát elkülönítsük a szenzibilitástól.¹³ A geometriában Kant és a kommentátorok többsége elfogadja a szenzibilitást, erről győzi meg

¹¹ H. HEIMSOETH: Studien zur Philosophie I. Kants. Kant-Studien 1956. (48. kötet), Ergänzungshefte.

¹² J. HINTIKKA: „Dinge an sich” Revisited. Kant-Studien 1971. Sonderheft, 86—96.

¹³ J. HINTIKKA: Kant on the Mathematical Method. In: Kant Studies Today, 117—140.

őket az euklideszi bizonyítási eljárás. Hintikka egyenesen rokonítja a fogalmak kanti *in concreto* ábrázolását e bizonyítás úgynevezett *ecthesis* fáziséhoz, amely egy partikuláris objektum megszerkesztéséből áll, amellyel az adott tétel demonstrálható. Ez a lépés az arisztotelészi logikában is megjelenik, a középkori logikában pedig az *ecthesis* utóda az úgynevezett *sylogismus expositoryus*.¹⁴ Ma a kvantifikációs elméletben az *egzisztenciális megjelenítés* szabályában él tovább a partikuláris objektumra való áttérés lehetősége. A folytonosságot tehát az *egzisztenciális* lépés képviseli. De nem áll fenn a folytonosság e lépés alapját, az a priori struktúra értelmezését illetően: ezt a struktúrát csak speciálisan az euklideszi geometria szintetikus a priori magyarázatánál lehet azonosítani a szenzibilitással. A matematikában vagy még inkább a kvantifikációs logikában elménk természete, konstrukciós tevékenysége alapján magyarázhatók a szintetikus a priori ismeretek — állítja Hintikka. Mert itt az individuumok „létezését” azáltal ismerjük meg, hogy „keresük őket”; ezek a „keresés és fellelés” (seeking and finding) játéknak objektumai.

Nézzük meg végül, hogy miképpen vonatkoztatja Hintikka a Kant által a matematikára állított szintetikus eljárást a kvantifikációs logikára. Tudni kell ehhez, hogy a kvantifikációs logika bizonyos tekintetben más, mint a Kant által ismert szillogisztikus logika. Ez utóbbira van mechanikus eldöntési eljárás, míg az előbbire nincs. Az utóbbi szubjektum—predikátum szerkezettel dolgozik, az előbbi logikai függvényekkel, ahol a változók értékei individuumok. Ezért csak a kvantifikációs logikában merülhet fel az individuumok azonosításának Kant által is érzékelt problémája. És éppen ezért csak itt, s nem a hagyományos logikában, merülhet fel a kérdés, hogy mi alkotja azt az a priori struktúrát, ami meghatározza az individuumokat. Tehát a szintetikus a priori egész kétes és izgalmas problematikája kívül esik a hagyományos logikán. Ezért bármit is mond Kant e logikáról — amellyel igen elégedett volt, és

¹⁴ J. HINTIKKA: Kant and the Tradition of Analysis. 9. fejezet a szerző Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic c. könyvében. Oxford, Clarendon Press, 1973.

befejezett tudománynak hitte —, az nem tartozik az ismeretelmélet kanti témái közé. (Ezt még más oldalról is alátámasztom.) Hintikka a következő párhuzamot látja a kvantifikációs elméletről való saját értelmezése és Kant matematika-felfogása között:¹⁵

— A szintetikus érvelés lényege a matematikában Kant szerint *új, a priori* szemléletek bevezetése; ennek kvantifikációs logikai megfelelője az egzisztenciális megjelenítés szabályainak használata. Mindkét esetben „anticipáljuk bizonyos tulajdonságú individuumok létezését, mielőtt a tapasztalat nyújtotta volna őket”.

— Kant szerint „az ilyen érvelés eredményei ennek ellenére alkalmazhatók minden tapasztalatra *a priori* és abszolút szükségességgel”; Hintikka „logikai szükségességre” módosít.

— Kant szerint „ez csak akkor lehetséges, ha az a tudás, amit ezen anticipációk révén nyerünk a létezésről, annyiban kapcsolódik az individuumokhoz, amennyiben ezek csak ama tevékenységek objektumai, amelyek révén tudomást szerzünk individuumok létezéséről általában”; nincs módosítás.

— Kant szerint „az ily módon nyert tudás csak reprodukálni fogja ama tevékenységek struktúráját, amelyek révén tudomást szerzünk individuumok létezéséről általában”; nincs módosítás.

— Kantnál az individuális objektumok létezését megismerő tevékenység az „*érzékelés*”; Hintikka szerint a kvantifikációs elméletben ez a „*keresés és fellelés* tevékenysége”.

— Kant szerint „ennélfogva a matematikai érvelés által nyert ismeret csak annyiban vonatkozik objektumokra, amennyiben azok az érzéki szemlélet objektumai”; Hintikka szerint a „kvantifikációs elméletben nyert tudás csak annyiban alkalmazható individuumokra, amennyiben a keresés és fellelés tevékenysége (elvben) véghezvihető közöttük”.

— Kant szerint „a matematikai érvelésben bevezetett individuumok közötti kapcsolatok (és így a reprezentációik vagy a megfelelő szemléleteik közötti kapcsolatok) a mi szenzibilitásunk struktúrájá-

¹⁵ J. HINTIKKA: Quantifiers, Language-Games and Transcendental Arguments. V. fejezet a szerző Logic, Language-Games and Information c. könyvében. Az idézett párhuzam a 118—119. o.-on található.

nak (formájának) tulajdoníthatók, és azt tükrözik”; Hintikka szerint a „kvantifikációs érvek struktúrája tükrözi a keresés és fellelés struktúráját”.

Ezt az értelmezést az egzisztenciális kvantifikáció nyelvi reprezentánsai is alátámasztják: „található olyan dolog, hogy...”, „konstruálható olyan dolog, hogy...” stb. A keresés és fellelés játéka, az a mód, ahogyan megismerünk, eleve beépül tehát az individuumok leírásába. Parsons szerint ez a „*modális elem*” a kvantifikációs logikában.¹⁶ Ezt a vonást hangsúlyozza Putnam is, sőt, ő ennek alapján javasolja a „matematika modális logikaként” való felfogását.¹⁷ A modális szemponthoz egész kantianus ismeretelméletet kanyarít a konstruktivista logika-, illetve matematikafilozófia.

Tisztázzuk most azt a kérdést, amelyre az olvasó már feltehetően várja a választ: Azt sugallja-e az idézett párhuzam, hogy a (kvantifikációs) logika szintetikus? E logika szintetikuságát támasztják alá az *egzisztenciális* lépések. Ugyanakkor a kvantifikációs mondatok abban az értelemben lehetnek *analitikusak*, hogy lehetnek *tautológiák*, azaz igazak az összes lehetséges állapotleírásban. A tautologikus jelleg megállapítását célzó eljárás során viszont előfordulhatnak olyan lépések, amelyek nem-analitikusak abban az értelemben, hogy „átmennek az egyik objektum létezéséről a másikra”.¹⁸ Ez Hintikka válasza arra a hosszú időn át eretnekségnek számító kérdésre, hogy vajon analitikusak-e a logikai igazságok. A válasz fölhasználja a tautológia és az analitikus igazság Wittgensteintől származó megkülönböztetését. Ennek lényege, példával szemléltetve, hogy míg az „esik az eső vagy nem esik az eső” típusú mondatokból nem tudunk meg semmit az időjárásról (ez tautológia), addig az „ami piros, az nem zöld” típusú mondatok informálnak bennünket

¹⁶ CH. PARSONS: Ontology and Mathematics. Philosophical Review 1971/2. 151—176.

¹⁷ H. PUTNAM: Mathematics without Foundations. The Journal of Philosophy 1967/1. 5—22.

¹⁸ J. HINTIKKA: Are Logical Truth Analytic? Philosophical Review 74. köt. 1965. 178—203.

a színszavak használatáról (ez analitikus mondat). Korábban a logikai empirizmus a tautológiákhoz asszimilálta az analitikus mondatokat, mivel ebben a rendszerben nem volt helye a nyelvhasználatról, illetve elménk működéséről szóló — se nem tapasztalati, se nem logikai — tudásnak. Ma viszont a kvantifikációs logika filozófiája érzékenyen reagál a különbségre.

Több úton is továbbhaladhatunk; megvizsgálhatjuk pl. a felvetődött analitikus—szintetikus különbséget. Ezt filozófiatörténetileg szorososan Kanttal társítják, de ma már elismert dolog, hogy e különbségtevessel valójában a szintetikus a priorit kívánta előkészíteni. Ezt a témát már korábban bemutattam.¹⁹ Tárgyalhatjuk továbbá Kant létezéskonceptióját is, hiszen ennek jelentősége is megmutatkozott, de szemügyre vehetjük a modalitások izgalmas, kantiánusnak feltüntetett filozófiáját is. E két téma érintkezik, kezdjük az utóbbival.

4. A kanti ismeretelmélet modális vonásai és a lehetséges világok „szemantikai neokantianizmusa”

A kvantifikált modális logika filozófiájának Kanthoz való kapcsolódása éppen a kanti ismeretelmélet sajátosságában leli magyarázatát: abban, hogy a kanti kriticismus valamilyen nem extenzionalista és nem realista értelmezést próbál adni arról, „ami van”. Az ilyesfajta értelmezési kísérletek pedig így vagy amúgy a modalitások modern metafizikájához vezetnek. Ezt nem lehetett elkerülni a kanti ismeretelmélet eddigi elemzésében sem: kiderült a szemlélet intencionalitása, aminek következtében az egzisztenciális általánosítás nem mindig alkalmazható a szemlélet tárgyára. A matematika modális felfogásának javaslata pedig az előző fejezetben hangzott el. S általában mindkét területre, a tapasztalatra és a konstrukcióra egyaránt áll az, hogy magán viseli megismerő aktivitásunk, *kognitív módjaink* vonásait.

¹⁹ UJVÁRI MÁRTA: Az analitikus és a szintetikus kijelentések megkülönböztetéséről. Magyar Filozófiai Szemle 1977/3—4, 413—429.

Először a kvantifikált modális logika filozófiai, interpretációs problémáit ismertetem, és ezekhez kapcsolódva jelzem a kanti vonásokat. Ezt követően a kanti ismeretelmélet modális vonásait fejtem ki.

Induljunk ki a kérdésből, hogy a mi elgondolási módjaink mihez kapcsolódnak? A „lehetséges” (M) és a „szükségszerű” (N) modális operátorokat hogyan alkalmazzuk? Ha ezek a teljes állításra („dictum”-ra) vonatkoznak, *de dicto* típusú a modalitás, pl.: $N Ux(Fx \rightarrow Gx)$. Ha a modális operátor egy predikátumra vonatkozik — pl. $Ux(Fx \rightarrow N Gx)$ —, akkor egy dologról (*res*) állítunk valamit modálisan, ezért ezt *de re* modalitásnak nevezik.

A *de dicto* modalításban beszélhetünk úgynevezett „*lehetséges individuumokról*” is. Velük kapcsolatban egy érdekes probléma merül fel, amely megvilágítható Quine példájával. Eszerint nem tudunk választ adni arra a kérdésre, hogy „azonos-e a lehetséges kövér ember az ajtóban a lehetséges kopasz emberrel az ajtóban?”¹ Itt két *különböző* deskripció ad meg individuumokat („lehetséges kövér ember”, „lehetséges kopasz ember”), mégis, az „ajtóban” kifejezés, amely mindkét deskripcióban szerepel, arra utal, hogy ugyanazon helyet foglalja el a térben a két lehetséges individuum. Így, a klasszikus filozófiai felfogás szerint, ugyanarról az individuumról van szó; a deskripciók különbsége miatt viszont ez a feltevés nem jogos. Értelmezésemben a példa arra példa, hogy identitásp problémák merülhetnek fel, ha a „lehetséges individuumokról” szóló beszédbe beleszövünk utalásokat az aktuális világ jól meghatározható helyeire. Ez a „kevert” beszédmód természetesen nem kizárható.

Az individuumokra alkalmazott modalitás egy másik problémája a „szükségszerű” használatából fakad. E használatban az individuumok bizonyos tulajdonságai *lényeginek* minősülnek, amit sokan „esszencializmusnak” bélyegeznek.² Quine gyakran idézett példája

¹ W. O. QUINE: From a Logical Point of View. Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1961. 9. fejezet: Referential Opacity in Modal Contexts.

² Az esszencializmus vádját elutasítja: R. BARCAN MARCUS: Essential Attribution. Journal of Philosophy 1971/7, 187—202.

szerint a matematikusok szükségképpen racionálisak, de nem szükségképpen kétlábúak; a biciklisták szükségképpen kétlábúak, de nem szükségképpen racionálisak; mi akkor a helyzet a biciklista matematikusokkal?³ A biciklista matematikusok szükségképpen és egyben nem szükségképpen racionálisak; szükségképpen és egyben nem szükségképpen kétlábúak. Ez az abszurditás abból származik, hogy a *de re* modalitás függ a tárgyra utalás módjától. Ezért az a helyes eljárás, ha a példában *de dicto* és nem *de re* modalitást állítunk. Az esszencializmus elkerülése érdekében a *de re* modalitást megpróbálták eliminálni a *de dicto* modalitások segítségével. A logikusok tapasztalata szerint azonban ezek a kísérletek vitatható értékűek.

A jelzett problémák elkerülésére javasolja Quine a „fregei terápiát”, azt, hogy a modalitásokat csak *egész kijelentésekre* alkalmazzuk.⁴ Ezzel szemben azt az ellenvetést teszik, hogy ezáltal trivializálódik a modalitások alkalmazása, mert az összes, empirikus jelenséget leíró mondat kontingens lesz, és csak a logikai-matematikai igazságok lesznek szükségszerűek.⁵ Az individuumokat mégsem tudjuk megkerülni, ugyanis a *kijelentések modális státusa függ* attól, hogy hogyan utalunk a bennük szereplő individuumokra. A klaszikus példa szerint ha a $N(9 > 7)$ modális kijelentésben a „9”-et fölcseréljük az extenzionálisan ekvivalens „bolygók száma” kifejezéssel, a kapott $N(a \text{ bolygók száma} > 7)$ kijelentést *nem* állíthatjuk. A modalitások *kantianizmusa* ez: a modalitások nem a dolgok, hanem a róluk szóló beszéd sajátosságai. Az iménti helyettesítés azért szüntette meg a kijelentés szükségszerű jellegét, mert a „bolygók számának” nem szükségszerű tulajdonsága a „nagyobbnak lenni 9-nél”. Más szóval, a bolygók száma nem „merek” jelölő: „éppen 9, de lehetne kisebb 9-nél.” Ezért és a modális kontextus

³ W. O. QUINE: *Word and Object*. MIT Press, Massachusetts, London—New York, 1960. 199.

⁴ W. O. QUINE: *The Ways of Paradox and Other Essays*. Random House, N. Y. 1966. New York.

⁵ H. N. CASTENEDA: *On the Logic of Attributions of Self-Knowledge to Others*. *The Journal of Philosophy* 1968. 65. kötet, 15. sz.

miatt nem alkalmazható rá az *egzisztenciális általánosítás*: nem következtethetünk ebből a kifejezésből arra, hogy $(\exists x) (x = 9)$ és lehetséges, hogy $x < 9$).

A modalitásokban fölmerülő referencia-probléma Churchtól származó megoldása szerint *intenziókat* kell vennünk a változók értékeiként. Az intenzionalizmus gyakran szerepeltetett megoldás.⁶ Alkalmazásával megszabadulhatunk a referencia szempontjából homályos kontextusoktól, állítja például Linsky, csak ügyelnünk kell arra, hogy az intenziók deszignációi *tulajdonnevek* legyenek, s ne leírások, mert csak így alkothatunk az intenziókról szükségszerű azonosságkijelentéseket;⁷ pl.: N (Pegazus = Pegazus). De mi a helyzet akkor, ha pl. az „ $a = b$ ” azonosságkijelentésben az egyik individuumkonstansnak van jelölete, a másiknak pedig nincs? Egyesek az ilyen kijelentést hamisnak tartják; Skyrms szerint viszont egyszerűen nincs igazságértéke!⁸ Quine véleménye az, hogy ha egy kijelentésben *üresen* fordul elő név, akkor nem alkalmazható az egzisztenciális általánosítás.⁹

Új szerep jut tehát a modalitásokban a neveknek, logikailag a szinguláris terminusoknak. Nyilvánvalóan azért, mert a modalitások érzékenyek az objektumra utalás módjára, és a tisztán jelölő nevek csökkentik az ebből eredő kockázatot. A szinguláris terminusok nemcsak alkalmasak modális célokra, hanem nem is lehet *egyszerre* eliminálni az összes szinguláris terminust és ugyanakkor keresni a $(\exists x) (x = a)$ helyettesítési instanciát a kvantorok használatához. Ugyanis ha a tárgyalási univerzum üres, akkor minden univerzálisan kvantifikált mondat igaz, és minden egzisztenciálisan

⁶ Church megoldásáról: D. KAPLAN: Quantifying in. In: Words and Objections, ed.: D. Davidson, J. Hintikka, D. Reidel, Dordrecht, Holland, 1969., 206—242.

⁷ L. LINSKY: Reference, Essentialism and Modality. Journal of Philosophy 1969, 66. köt. 20. sz. 687—700.

⁸ B. SKYRMS: Supervaluation: Identity, Existence and Individual Concepts. Journal of Philosophy, 1968. 65. köt. 16. sz. 477—482.

⁹ W. O. QUINE: Notes on Existence and Necessity. In: Semantics and the Philosophy of Language, szerk.: L. Linsky, The University of Illinois Press, Urbana, 1952.

kvantifikált mondat hamis. Ez Linsky bírálata Quine eliminációs törekvéséről. Linsky megjegyzi továbbá, hogy a modalitások és a kvantifikáció között „fundamentális konfliktus” van, mert a kvantifikáció elvonatkoztat attól a módtól, ahogyan az objektumokra utalunk, a modalitás viszont nem!

Az előbbieken a nevek fontosságát egy speciális problémával, a *jelöléthiányos* nevek kezelésének problémájával *együtt* ismertük meg. E terminusok története röviden a következő. Russell egykor azért különböztette meg a *tulajdonnevet* és a *határozott leírást* egymástól, mert míg az előbbi tisztán jelölő, és így az objektumokkal való közvetlen ismeretséget fejezi ki, addig az utóbbi nem feltételez ilyen kontaktust, mivel jelentése az alkotó szavakon keresztül konstituálódik. A név használata tehát feltételezi a sikeres utalást az objektumra, ezért abszurd tagadni az így megnevezett dolgok létezését. Russell szerint ezért csak a leírás alkalmas a jelöléthiány kifejezésére. Példának okáért a „Franciaország királya bölcs” mondatot Russell a következővel helyettesíti: „egy és csak egy valaki van, aki Franciaország királya, és az bölcs”. Ha Franciaországnak nincs királya, akkor ez a mondat hamis. Ezzel szemben Frege a jelölet nélküli deskripciót tartalmazó mondatokat *igazságérték nélkülinek* tekinti. Ezt a gondolatot fejleszti tovább Strawson oly módon, hogy *előfeltevésnek* tekinti a létezését: így Franciaország királyának létezése feltétele e leírást tartalmazó bármely minőségi kijelentés igazságának és hamisságának. (Ily módon fölöslegessé válik az előbbi kontextuális meghatározás.) Ezt a megoldást veszi át az úgynevezett *szabad logika* Hintikka, Lambert és Fraassen által képviselt ága. Lambert szerint azok a „filozófiai logikusok” fordultak efelé, akik nem tartották kielégítőnek a létezés russelli felfogását.¹⁰ Mert nézzük csak meg az előbbi leírást! Azt állítja, hogy pontosan egy dolog létezik bizonyos tulajdonságokkal, de azt nem mondja meg, hogy ez pontosan melyik individuum. Ez a létezésállítás tehát nem határoz meg identikus individuumot — szögezi le

¹⁰ K. LAMBERT: Notes on Free Description Theory: Some Philosophical Issues and Consequences. Journal of Philosophical Logic, 1972. 1. kötet, 2. szám, 184—190.

Strawson. Saját kanti ihletésű metafizikájában, az *Individuals*ben arra a Kanttal megegyező álláspontra jut, hogy a *tér—időbeli pozíció* megadása feltétele az individuummeghatározásnak. Az identikus individuumok létezését, az úgynevezett *szinguláris létezés*ét fejti ki a szabad logika, amely az *általános létezés*állítások elégtelenségéből indul ki, nevezetesen abból, hogy a létezés nem adható meg maradéktalanul a tulajdonsághalmazok exemplifikálódásában. A szinguláris létezés koncepcióját H. Leonard elevenítette fel, bevezetve rá a $\exists!x$ jelölést. Ő — Quine-nal szemben — azt mutatta ki, hogy a logikai rendszerből nem lehet eliminálni a neveket, leírásokkal helyettesítve őket, mert egy leírás soha nem lehet szinonim egy névvel.¹¹ $\exists!x$ újdonsága, hogy „ x ” értéke név és határozott leírás egyaránt lehet. Mégpedig azért, mert a szabad logika az „ilyen és ilyen” („the so and so”) is *valódi szinguláris terminusként* konstruálja, mondja Lambert, azzal a megszorítással, hogy nem tulajdonít értéket az ilyen és ilyen azon előfordulásainak, ahol ezek nem pontosan egy dologra vonatkoznak a tárgyalási univerzumban.

A szinguláris terminusok új szerepe megkívánja e terminusok sajátosságainak pontosítását. Strawson megállapítja a szinguláris és az általános terminusok azon különbségét, hogy amíg a mondatnak csak az igazságértéke függ attól, hogy a benne szereplő predikátum igaz-e valamire vagy sem, addig a szinguláris terminus utalási kudarcra megfosztja az őt tartalmazó mondatot az igazságérték lehetőségétől. Mert a szinguláris terminusok olyanok, hogy „igazságérték-hiányt hoznak létre, ha nem teljesítik szerepüket”.¹² Ezért a szabad logika az úgynevezett *igazságértékrés* („truth-value gap”) megoldását használja a jelöléhiányos terminusok kezelésére. A szabad logikában a tárgyalási univerzum lehet üres is, és előfordulhatnak benne jelölet nélküli tulajdonnevek.¹³ Ezt az álláspontot

¹¹ H. LEONARD: The Logic of Existence. Philosophical Studies 1956. 7. kötet, 4. szám, 49—64.

¹² P. F. STRAWSON: Singular Terms and Predication. Journal of Philosophy 1961. 58. köt. 15. sz. 393—412.

¹³ A szabad logika filozófiai kifejtését adja: B. C. FRAASSEN: Singular Terms, Truth-Value Gaps and Free Logic. Journal of Philosophy 1966. 53. köt. 17. sz. 481—495.

osztja Celiscsev is, úgy véelve, hogy a tulajdonnevek használatát függetlenné kell tenni a faktuális lét kijelentésektől.¹⁴ A *nevek* és *leírások* korábbi logika-filozófiai konfliktusa ebben a felfogásban tehát megoldódik.

A jelöléthiányos terminust tartalmazó mondatra nem alkalmazható az egzisztenciális általánosítás: $Fa \rightarrow (\exists x)Fx$ nem érvényes, ha pl. $a = \text{Pegazus}$. Hogyan kezelik a szabad logikusok ezt a problémát? Leonard például úgy, hogy az egzisztenciális általánosításba beépít egy kiegészítő egzisztenciális feltevést, azt, hogy a tulajdonnévnek van denotátuma.

Jelöléssel: $Fa \cdot \exists! x \rightarrow (\exists x)Fx$.¹⁵ Itt lép fel az a törekvés, hogy az egzisztencia „beépített predikátummá” váljon. Hintikka hasonló feltevést épít be rendszerébe az egzisztenciális általánosítás érvényességét biztosítandó. Felteszi, hogy ha az a -val, b -vel stb. jelölt individuumkonstansok felcserélhetők az x -szel, y -nal stb. jelölt, kvantorral leköthető, a tárgyalási univerzum elemeire utaló névmáspótlókkal, akkor fennáll az egzisztenciális általánosítás: $[Fa \cdot \exists x(x=a)] \rightarrow (\exists x)Fx$. Quine ennek alapján „helyettesítésinek” minősíti a Hintikka által alkalmazott kvantifikációt. Hintikka viszont ragaszkodik az „objektív” minősítéshez, mert nála kvantorral kötött kifejezésbe nem kerülhet üres terminus. Ugyanakkor Føllesdal megállapítja, hogy Hintikka rendszere, filozófiai céljaival ellentétben, mégiscsak a „helyettesítési” értelmezésben működik.

Tisztázzuk most a kvantifikáció kétfajta értelmezését. A kiindulópont nyilvánvalóan az, hogy a modális kontextusokban sokszor nem teljesül a $(\exists x)(x=a)$. Létezik egy olyan felfogás, mely szerint a szükséges helyettesítési instanciát egy szigorú azonosságkijelentés is nyújthatja, pl. az „esti csillag = esti csillag” azonosság alapján állíthatjuk az esti csillag létezését: $N(a=a) \rightarrow (\exists x)N(x=a)$. Ezt nevezik *identitásparadoxonnak*: az a lényege, hogy a létezés minden identitásból következik. Az egyes szerzők különbözőképpen értékelik ezt az esetet. Barcan Marcus, az egyik modális rendszer megal-

¹⁴ V. V. CELISCSEV: Logika Szuscsesztvovanyija. Nauka, Novoszibirszk, 1976. I. fejezet.

¹⁵ Itt $\cdot$ a konjunkció jele.

kotója úgy véli, hogy az előbbi létezőskövetkeztetés helytálló, mert a kvantifikálásnak az a feltétele, hogy megadassunk egy helyettesítési instanciát, ezt pedig bármelyik identitás nyújtja.¹⁶ Ez a kvantifikáció szélsőséges *helyettesítési* értelmezése. A példa alapján a helyettesítési kvantifikáció triviálisnak tűnik: elesik vele a modális kontextusok létezésproblémája, hiszen bármely, „lehetséges” tulajdonságú dolog létezése bizonyítható. Éppen ezt fejezi ki a Barcan Marcus-formula: $M(\exists x)Px \rightarrow (\exists x)MPx$. Szavakban: ha lehetséges, hogy van P tulajdonságú dolog, akkor van olyan dolog, ami P tulajdonságú lehetne. E formula ellen többen is tiltakoznak, mondván, hogy ez csak akkor lenne érvényes, ha az objektumok egybeesnének az összes lehetséges alternatívában. Ez azonban nem áll fenn, ezért a modális rendszerekben nem működik az extenzionális rendszerekben alkalmazott *egzisztenciális előfeltevés*. Az identitásparadoxon a fő ok, amiért Hintikka saját rendszerében eliminálja az egzisztenciális előfeltevést, és beépített predikátummá változtatja az egzisztenciát.

A helyettesítési kvantifikációval szemben felmerült trivialitás vádját Parsons azzal hárítja el, hogy a helyettesítés azért nem triviális, mert a „ $(Ux)Fx$ »erősebb«, mint a helyettesítés során kapható bármely konjunkciója $Fa \cdot Fb \dots$ stb.-nek; a $(\exists x)Fx$ pedig »gyengébb«, mint a helyettesítés során kapható bármely diszjunkciója $Fa \vee Fb \dots \vee \dots$ stb.-nek.”¹⁷

A kvantifikáció másik, természetesebbnek tűnő értelmezése az *objektív* értelmezés. Ezt Hintikka „objektuálisnak” nevezi, mivel itt a lehetséges argumentumok mind tényleges objektumokat jelölnek. A kvantifikáció mindkét értelmezése Fregétől származik.¹⁸

Vita folyik azonban a kvantifikáció két értelmezése körül. Nyilván azért, mert a modális kontextusok igen érzékenyek az indiduumazonosság problémáira. Az identitásparadoxon megmutatta,

¹⁶ BARCAN MARCUS: Modalities and Intensional Languages. Synthese 1970. 21. köt., 3—4. sz.

¹⁷ CH. PARSONS: A Plea for Substitutional Quantification. The Journal of Philosophy 1971/8, 231—236.

¹⁸ L. STEVENSON: Frege's Two Definitions of Quantification. The Philosophical Quarterly, 1973. 23. köt. 92. sz. 207—223.

hogy egy helyettesítési instancia még nem jogosít fel létezésfeltevésre. Ha ez így van, akkor viszont a *jogos* létezésállítítás különlegesen informatív lesz a modalitásokban! S valóban, a következőknek vagyunk tanúi: az egzisztenciát egykor predikátumként kezelték, hogy fenntarthassák az ontológiai istenérvet. Az érv kanti kritikája — éppen e kényes pontot megbolygatva — kimutatta, hogy az egzisztencia nem predikátum, hanem extra-logikai, extra-konceptuális tudásunk része. Újabb, strawsoni felfogásban: a nevek denotátumának létezése logikailag *előfeltevés*. Ezt a létezésfelfogást senki sem kérdőjelezte meg mindaddig, amíg a kvantifikációnak a modális kontextusokban való alkalmazása meg nem mutatta, hogy a denotátumok létezése általánosan nem tehető fel. — Az egzisztenciát ma egyesek újra predikátumként értelmezik.

Mivel járulhat hozzá Kant ehhez az új értelmezéshez? Miért nyúlnak vissza hozzá a logika-filozófusok? Az ontológiai érv kanti bírálatát sokáig úgy értelmezték, hogy a létezés predikátumként való felfogása maga után vonja az ontológiai érv elfogadását. Ez viszont túl nagy teher. Ezért most azt vizsgálják, hogy valóban szükséges-e az ontológiai érv sikeres bírálatához az egzisztencia előfeltevéses kezelése, vagy pedig megőrizhetik úgy is ezen érv elleni pozíciójukat, hogy közben az egzisztenciát predikátumként értelmezik? Azaz: kielégíthető-e úgy a modális logika szükséglete, hogy közben nem kötelezik el magukat az ontológiai érvelés mellett? Kant reménnyel kecsegtet, mert álláspontját úgy fogalmazta meg, hogy „az egzisztencia nem igazi predikátum” (A 598/B 626). Vagyis predikátum, csak nem valódi predikátum — óhajtják kiolvasni ebből a logika-filozófusok. (A következő fejezetben megnézzük, hogy védhető álláspontról vagy csak pontatlan megfogalmazásról van-e szó.)

A jelölet szempontjából homályos kontextusokban — mint amilyenek a modális, az episztemikus, a doxasztikus kontextusok, sőt, a perceptuális kontextusok is — Hintikka az úgynevezett *lehetséges világok* elméletét javasolja az individuumok azonosítására. Eszerint az individuumokat nem egyetlen kontextus határozza meg, hanem azok a lehetséges kontextusok (lehetséges világok), amelyekben az individuum szerepelhet. A tényleges individuum, amelyhez el aka-

runk jutni, egy „világvonal”, amely összeköti a különböző lehetséges világokat. E világon át történő azonosítás (cross-identification) során olyan leírásokat vagy perceptuális megjelenítéseket kapunk, amelyek csak egy meghatározott individuummal kompatibilisek. Meghatározhatjuk ily módon a különböző perceptuális perspektívák tárgyát identikus individuumként, vagy pl. az irodalmi ismereteinkkel kompatibilis (általuk meghatározott) lehetséges világokban különböző művek szerzőit egyetlen individuumként azonosíthatjuk. Az számít valóságos individuumnak, amelyik megőrzi azonosságát a különböző lehetséges világokban. Az individuumok meghatározása tehát függ a kontextustól, a „keresés és fellelés” játékától, vagyis az individuumok leírására jellemző az a mód, az a tevékenység, ahogyan mi individuumokhoz jutunk.

A „lehetséges világok” Hintikka felfogásában az események lehetséges kimeneteleit jelentik, vagy pedig, a percepció esetében, a perceptuális alternatívák alkotnak lehetséges világokat.¹⁹ Ami az elsőt illeti, ez lényegében a jövőbeli események — Arisztotelész által is felismert — kontingenciája. Ez származik át az ilyen események kijelentéseiben a bennük szereplő individuumokra, pl. hihetünk valamit Kalifornia következő kormányzójáról anélkül, hogy ezt konkrétan valakiről hinnénk.²⁰ A „Kalifornia következő kormányzója” leírás jelölete — hitünkkel egyidejűleg — ismeretlen.

A kijelentéssel kapcsolatos attitűdünk, az úgynevezett propozicionális attitűd itt egy bizonyos hit; ez kombinálódik a példában a „contingentia futurum”-mal. Amíg az utóbbi nyitottságát, eldöntetlenségét könnyű megértenünk, addig alapvetően extenzionalista szemléletünkötől idegen az a gondolat, hogy a tényleges individuumokhoz csak a különböző propozicionális attitűdök kontextusain át történő azonosítással juthatunk el. Pedig éppen ebben áll a lehetséges világok „szemantikai neokantianizmusa”: „Bármit is mondunk a világról, az át van teljesen itatva a magunk alkotta fogalmakkal.

¹⁹ J. HINTIKKA: Objects of Knowledge and Belief: Acquaintances and Public Figures. The Journal of Philosophy 1970. 57. köt. 21. sz. 869—883.

²⁰ J. HINTIKKA: Knowledge and the Known. D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974. 11. fejezet: Knowledge by acquaintance — individuation by acquaintance.

Még az olyan *prima facie* áttetszően világos fogalmakról is, mint amilyen az individuum fogalma, kiderül, hogy függ a különböző lehetséges állapotokkal foglalkozó konceptuális feltevésektől.”²¹ És mivel „logikailag igen különböző, nem reguláris világok is lehetségesek, az e világok hasonlításán, belső regularitásán alapuló individualizáló világvonalak megszakadhatnak. Nem tudjuk eldönteni, hogy más hogyan osztja fel a világot individuumokra, univerzálékra stb. hiszen több strukturálás is lehetséges.”²²

A lehetséges világoknak és individuumaiknak ezt a problémáját a Kripke-féle szemantika oly módon kezeli, hogy kétféle tárgyalási univerzumfogalommal dolgozik: az egyik a lehetséges individuumok univerzuma, amely egy adott értelmezésben változatlan. A másik a kvantifikáció univerzuma, amely változhat világról világra, de mindig része a lehetséges világok univerzumának. Részletesen foglalkozik a Kripke-féle szemantikával Ruzsa Imre az egyik könyvében.²³ A jelen elemzés azonban a lehetséges világok szemantikájának Hintikka-féle, *kifejezetten kantianusnak vallott* értelmezésére korlátozódik. Mérlegelnünk kell még azt, hogy föl kell-e vennünk „lehetséges individuumokat” is. Hintikka több helyen is tiltakozik a feltevés ellen: nem az individuumok „lehetségesek”, hanem az, hogy eljutunk hozzájuk. De hogyan jutunk el hozzájuk? Ha különböző lehetséges világokon át, akkor már nem vallhatjuk Russell-lel együtt, hogy fennáll a dolgokkal való közvetlen ismeretségből származó tudás (knowledge by acquaintance), amely független a propozicionális tudástól. Ellenkezőleg: az objektumoknak a propozicionális attitűdünktől, illetve a lehetséges kimenetelektől való függősége következtében az objektumokról szerzett tudás Hintikkánál a propozicionális tudáshoz hasonul. Ezért az „X. Y. ismeri *b*-t” konstrukció helyett az „X. Y. tudja *b*-ről, hogy...” konstrukciót javasolja. Ezzel még nem tér át az intenzionális felfogásra: csak

²¹ J. HINTIKKA: *Models for Modalities*. D. Reidel, Dordrecht—Holland, 1969., 108—109.

²² J. HINTIKKA: *The Semantics of Modal Notions and the Indeterminacy of Ontology*. Synthese 1970. 21. köt., 3—4. sz., 408—424.

²³ RUZSA IMRE: *Klasszikus, modális és intenzionális logika*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984. 227—248.

kifejezi a konceptuális függést, és azon belül keresi a jelöllet azonosítását.

Érdekes párhuzamot talál Hintikka a jelölletprobléma kapcsán a percepció érzetadat-elmélete és a modális logika intenzionális dolgokat posztuláló irányzata között. Ismeretes, hogy a tökéletlen perceptuális azonosítást és az érzéki csalódások előfordulását megpróbálták azzal magyarázni, hogy nem a valóságos dolgok, hanem az úgynevezett érzetadatok a tárgyai a közvetlen percepciónak. A modális logika egyes művelői hasonló megoldáshoz, intenzionális individuumok feltevéséhez folyamodtak, hogy tárgyalhassák a modális kontextusoknak a jelöllet szempontjából rosszul viselkedő individuumait. „Azon [filozófusok] gondolatmenete, akik hajlandók voltak érzet-adatokat posztulálni . . . hasonlít azon logikafilozófusok gondolatmenetéhez, akik eljutottak az intenzionális entitások felvételéhez, hogy felfogható legyen a kvantifikáció a modális kontextusokban.”²⁴

Hintikka szerint mindkettőnek az a hibája, hogy a „közvetlen tárgy konstrukciót” alkalmazza, ahol igen hangsúlyos a jelöllet hiánya vagy bizonytalansága. A megoldás a „hogy-konstrukció”, a propozicionális tudássá való átalakítás.

Lássuk, hogy ez hogyan alkalmazható, és milyen kvantorhasználatot enged meg a „kantianizmus”, azaz a konceptuális függésen *belüli* jelölletazonosítás filozófiája. Az „*a* látja *b*-t” pl. két különböző módon is lefordítható propozicionális tudássá. Az egyik: $(\exists x)[a \text{ látja, hogy } (b = x)]$ — „bárki is legyen *b*”. $(\exists x)$ értékei itt „vizuális” és nem „fizikai” objektumok. Az utóbbira Hintikka megtartja a $(\exists x)$ kvantort. A másik lefordítás: $(\exists x)[(b = x) \text{ és } a \text{ látja, hogy } (Ey)(y = x)]$. Ez azt mondja, hogy van valamilyen „*b*” vizuális objektum, amelyet *a*-nak sikerült fizikai objektumként azonosítania. Figyeljük meg, hogy itt az objektív értelmű kvantort, a (Ey) -t a propozicionális attitűd kontextuson *belül* helyezi el. Erre az adott okot, hogy sikertelennek bizonyult Quine-nak az a próbálkozása, hogy az ilyen kontextusokat „világosan”, az objektív kvantifikációt a kontextuson *kívül* megengedően kezelje. Mert ha Quine módjára

²⁴ J. HINTIKKA: *Models for Modalities*, 166.

úgy olvassuk a „János ismeri b ”-t, hogy $(Ex) [János\ tudja,\ hogy\ (x=b)]$, azaz „van valaki, akiről János tudja, hogy kicsoda”, akkor ez az állítás következik az egzisztenciális általánosítás alapján abból is, hogy „János tudja, hogy $b=b$,” vagy hogy „János tudja, hogy $a=b$ ”! Vagyis ha az egzisztenciális általánosítás törvénye érvényes lenne intenzionális kontextusokban is, akkor, a példa szerint: ha János meg tud fogalmazni identitásokat, akkor János ténylegesen létező dolgokat ismer. Mint látjuk, az identitásparadoxon komoly negatív érv amellett, hogy az egzisztenciát beépített predikátumként kezeljék.

Nézzük meg végül, hogy milyen mértékben áll a kantianizmus erre az elméletre. A kanti ismeretelmélet legfőbb hozzájárulása a lehetséges világok elméletéhez, mint láttuk, az individuumok függése érzéki és/vagy konceptuális feltételektől. A különbség az, hogy Kantnál ez a függés transzcendentálfilozófiai feltevés, amely meghatározza ugyan az érzékiség és az értelem elméletét, de az individuumok leírására, azonosítására már nincs radikális hatással, talán éppen az alternatív leírások, azonosítások hiánya miatt. A lehetséges világok elméletében viszont nemcsak az előfeltevésekben, hanem a rendszer működésében is megnyilvánul az individuumok függősége. Ezért a Hintikka-féle „lehetséges világok” nem funkcionálnak úgy, mint a kanti „lehetséges tapasztalat”: ez utóbbinak nincs alternatívája, míg az előbbi éppen az alternatívák létezésén, az individuumok különböző azonosításának lehetőségén alapul. De amikor Hintikka függővé teszi a jelöletet konceptuális feltevéseinktől, akkor megoldása nagyon hasonlít ahhoz, ahogyan Kant kezeli a jelenség-dolgok objektív létezését a saját rendszerében. Hiszen Kant azt vallja, hogy az empirikus jelenségek létezése csak tapasztalatilag ismerhető meg (és így nem fogadná el a helyettesítési kvantifikációt). Az ilyesfajta ismeretek ugyanakkor szükségképpen igazodnak az érzékiség feltételeihez, az egzisztenciális igény csak rajtuk keresztül érvényesíthető (vagyis kitapintható az objektív kvantifikáció transzcendentálfilozófiai függése). Az a mód, ahogyan Hintikka a kvantifikáció mindkét értelmezésére támaszkodik, hasonlóságot mutat a kanti szemlélet szisztematikus kétértelműségével is. És megfordítva: amikor Kant azt állítja, hogy a jelenségek

megismerése érzéki szemléletek alkotásában realizálódik, akkor még a közvetlen valamit-tudást is csak a valamilyen *módon*, valamilyen attitűdből, aktív hozzájárulásunkkal történő megismerés formájában tartja lehetségesnek. A propozicionális attitűd rejtve marad Kantnál a szemléletkoncepcióban. Egyetlen helyen fogalmazódik meg expliciten, de ez igen döntő hely: a transzcendentális appercepció egységét és ezen egység tudatát kifejező „*én gondolom*”-ban, amely minden reprezentáció szükséges komponense.

Az intencionális vonás és a modális vonás tehát megjelenik a kanti ismeretelmélet két fő részében, az érzékiség elméletében és az értelem elméletében. Az előbbihez tartozó szemléletkoncepciót már tárgyaltam, most csak emlékeztetek néhány vonására. A transzcendentális appercepció elemzése még hátravan, de előlegezhető néhány idevágó gondolat. A „lehetséges tapasztalat” fogalma pedig alapfogalom Kant ismeretelméletében, ezért meg kell vizsgálni a modális státusát.²⁵

A 2. fejezetben már megállapítottuk, hogy a szemlélet intencionális jellegű. Ennek lényege, röviden, hogy a szemlélet tárgyai az érzékiség módjában *számunkra létező* tárgyak. A „tárgy” tehát Kantnál elliptikus kifejezés a „számunkra létező tárgy”-ra. Ugyanis nem adódik külön a szemlélet tárgya, és külön a mód, ahogyan azt a szemléletben ábrázoljuk; *tárgy* és *mód* összefonódik a szemlélet intencionalitásában. „Számunkra létező individuumnak lenni” és „számunkra létező individuum kognitív módjának lenni” szisztematikus kétértelműségben jellemzi a szemléletet. Speciális esetét alkotja ennek a kétértelműségnek a tér és az idő, amelyek mint individuumok szemléletek, ugyanakkor azt a *módot* képezik, ahogyan más individuumok szemléletileg megjelennek, illetve megjelenítjük őket. Ezért Kant nemcsak úgy beszél a térről és időről mint individuumokról, hanem azt is mondja, hogy a tér és az idő *Undinge*. Részint azért, mert nem „rendes” módon viselkedő, leírható dolgok, részint azért, mert valóban *nem* „dolgok”, hanem a dolgok megjelenési, megjelenítési módjai.

²⁵ UJVÁRI MÁRTA: The Modal Features of Kantian Epistemology. DOXA 1985. 6. szám, 29—36.

Vegyük most szemügyre a modális vonást az értelem elméletében. Amíg az érzékiség elméletében az individuumoknak az érzékiség feltételeitől való függésével találkozunk, addig az értelem elméletében a kijelentések szükséges feltételeként megfogalmazódik az appercepció egysége és ezen egység tudata, amit az „én gondolom” kijelentéskomponens fejez ki. Ehhez a komponenshez Kant a következő érveléssel jut el: nem hozhatnánk létre a tapasztalati különféle szintetikus egységét a tárgyak fogalmában, illetve az ezekkel alkotott kijelentésekben, ha nem rendelkeznenék eleve egy mentális egységgel és egységtudattal. Vagyis Kant számára a tapasztalat szükséges „fogalomhordozta összekapcsoltsága” (Strawson) előfeltételezi az „én gondolom” komponensét, ami nélkül semmilyen tudásigény nem fogalmazható meg. Kant ténylegesen össze is köti az „én gondolom”-nak ezt a funkcióját egy meghatározott fogalmi séma dedukciójával. (Ezt az összefüggést a második rész 2. fejezetében tárgyalom.) Itt most csak az fontos, hogy az „én gondolom” a kijelentések analitikus komponenseként kifejezi a gondolatok, a tapasztalat szükséges egységét és önreflexivitását, és ebben az értelemben feltétele mindenfajta tudásigénynek általában. Azt mondhatnánk, hogy ez az az implicit kijelentésattitűd, amely része minden kontextusnak, ami valamilyen tág értelemben vett tudásigényt fejez ki. Más szóval, az „én gondolom” ténylegesen egy *kijelentés-attitűd-konstans*. Modális szempontból persze triviális a szerepe egy kijelentésattitűd-konstansnak; a kanti ismeretelméletben azonban az „én gondolom” a transzcendentális mechanizmus részeként kifejezi ismereteink függését az egység és önreflexivitás feltételétől. Van szerepe a tapasztalat fogalom hordozta összekapcsoltságában, de nem ad alapot semmilyen speciális fogalmi kapcsolathoz, nem vezethető le belőle a tapasztalat semmilyen meghatározott konceptualizálása.

Vizsgáljuk meg a „lehetséges tapasztalat” fogalmát modális szempontból. Láttuk, hogy a modalitásokat értelmezik a lehetséges világokkal, a lehetséges állapotokkal és a lehetséges individuumokkal; de milyen modális értelme van a „lehetséges tapasztalat”-nak? Kant híres tézise szerint „általában a lehetséges tapasztalat a priori feltételei egyben a tapasztalat tárgyai lehetőségének feltételei”

(A III). Vagyis a tapasztalat tárgyának lenni azt jelenti, mint szükségképp a tapasztalat a priori feltételei alá tartozni: ami „*lehetőség*” a tapasztalatban, az „*szükségképp*” megegyezik a tapasztalás érzéki és konceptuális feltételeivel. A tárgyak lehetőségének megadása ebben az értelemben természetesen nem azt jelenti, hogy „*lehetséges tárgyról*” szól a lehetséges tapasztalat. Először is azért nem, mert Kantnál nincsenek lehetséges tárgyak vagy individuumok. Ez kiderül az ontológiai érv kritikájából, ahol Kant világossá teszi, hogy nincs különbség a lehetséges és a tényleges individuumok leírásai között. Továbbá az „*empirikus gondolkodás posztulátumaiból*” megtudjuk, hogy a modalításokat úgy fogta fel, hogy ezek nem részei a dolgok leírásának, hanem „*csak a fogalomnak a megismerő képességünkhöz való viszonyát fejezik ki*” (A 219). De a legfontosabb az, hogy a „*lehetséges tapasztalat*” *logikai típusa* más, mint a „*lehetséges valami*” logikai típusa: az utóbbi *tárgykonstrukció*, az előbbi pedig rejtett *propozicionális konstrukció*. A „*lehetséges tapasztalat*” ugyanis elliptikus kifejezés egy kijelentéshalmazra, amely megadja a tapasztalat feltételeit. Ezzel a feltételrendszerrel szemben kontrasztként ábrázolható a világ valamilyen kaotikus állapota, egy „*nem lehetséges tapasztalat*”; a „*nem lehetséges individuumokat*” viszont nem ábrázolhatjuk, mint azt a „*Ding an sich*” példája is mutatja.

Kantnál nemcsak „*lehetséges individuumok*” nincsenek, hanem „*lehetséges világok*” sem, mint azt korábban megállapítottam, mivel ismeretelméletében kizárja az alternatív konceptualizálások lehetőségét. Rendszerének fontos része azonban a „*lehetséges tapasztalat*”, melynek speciálisan kanti értelme az előbbiekből kiderült. Más ismeretelméletekhez képest ez valami szokatlan magyarázati elem, de egyáltalán nem szokatlan a tiszta tudományok eljárásával összehasonlítva. Mert a „*lehetséges tapasztalat*” — a tapasztalat tárgyaira nézve — a konceptuális szükségesség és nem az empirikus esetlegesség jellegével rendelkezik. Ily módon a „*lehetséges tapasztalat*” egy konstitutív feltételrendszer elliptikus kifejezése és nem állandó szókapcsolat a laza megengedésre a kanti tapasztalatmetafizikában.

5. Az egzisztencia „nem igazi predikátum”?

Tudjuk a korábbiakból, hogy a szinguláris létezés kifejtő ún. szabad logika a létezés predikátumként értelmezi. És mivel csak a *kontingens* tulajdonságokkal való rendelkezés von maga után létezés, ezért az ontológiai érv — amely egy *szükségszerű* tulajdonságból következtet Isten létezésére — nem lesz érvényes ebben a felfogásban. Így nem kell megfizetni a kanti árat az ontológiai érv elutasításához: „nem szükséges Kantnak az a követelménye, hogy az egzisztencia nem predikátum, az [ontológiai érv] érvénytelenítéséhez. Valójában Kant követelményét visszautasítom: ténylegesen a létezés predikátumként kezelem” — jelentette ki Leonard, a témakör elindítója.¹

A kérdésben Kant álláspontja sem egyértelmű. Egy gyenge pont kínálkozik itt támpontként: Kant azt állítja, hogy „minden egzisztenciális kijelentés szintetikus” (A 598/B 626). Ezen azt érti, hogy „a tárgy, ahogyan ténylegesen létezik, nem tartalmazódik analitikusan fogalmamban, hanem hozzáadódik szintetikusan” (A 599/B 626). Vagyis a lét kijelentések szintetikusága, a szokásos terminológiával összhangban, azt jelenti, hogy a predikátum „hozzáad” valamit a szubjektum fogalmához. Kant sem tartja mellékesnek, hogy pusztán eszmeileg rendelkezünk a száz tallér fogalmával, vagy pedig ténylegesen a zsebünkben csörög a pénz. Az egzisztencia — a szintetikuság alapján — predikátum számára.

De valami megkérdőjelezi ezt az állítást. Kant tisztában volt azzal, hogy a modális fogalmak — amelyekhez a létezés is odasorolja! — nem változtatják meg a dolgok leírásait. „Ha egy dologba a valóság minden vonását belegondoljuk, egyet kivéve, a hiányzó realitás nem adódik hozzá azáltal, hogy azt mondom, ez a hiányos dolog létezik. Ellenkezőleg, ugyanazzal a hiányossággal rendelkezik, mint amivel elgondoltam, hiszen máskülönben, ami létezik, különbözne attól, amit elgondoltam. Amikor tehát elgondolok egy lényt mint a legfőbb realitást, minden hiányosság nélkül, a kérdés

¹ H. LEONARD: *The Logic of Existence*. Philosophical Studies 1956. 7. kötet, 4. szám, 49—64., id. hely: 58.

még mindig fönnáll: vajon létezik-e vagy sem? (A 600/B 628).² Úgy értendő ez, hogy Kant visszavonja a lét kijelentések szintetikusságát? Valójában „Kant nem veszi észre, hogy az összes egzisztenciális állítás szintetikusságáról tett kijelentése logikailag összeegyeztethetetlen az egzisztencia nem reális predikátum voltáról vallott nézetével” — állapítja meg Altrichter Ferenc idevágó tanulmányában.³ Vizsgáljuk meg ezért, hogy miképpen kell értenünk a „szintetikusságot” Kant létezéselméletében.

Induljunk ki abból, hogy Kant szerint az empirikus létezésről csak tapasztalati úton nyerhető tudás. A tapasztalati tudás azonban, minthogy se nem logikai, se nem konceptuális tudás, nem fejeződhet ki analitikus kijelentésekben. De azt is állíthatjuk, hogy szintetikus kijelentésekben sem fejeződhet ki. Ugyanis mondhatjuk, hogy a létezésről való tapasztalati tudás nem jellemezhető egy kijelentéstípus ismervével, itt ti. a szintetikussággal, mert a tapasztalati tudás önmagában *nem propozicionális* tudás. Ha ez így van, akkor nem is értelmezhető rá a szintetikusság-analitikusság, mert ezek a minősítések csak *kijelentésekre* értendők.

Nézzük a létezés modális kezelését. „Ha a létezést a tiszta kategória által próbáljuk elgondolni, nem találunk egyetlen vonást sem, amely megkülönböztetné a pusztá lehetőségtől” (A 601/B 629). Itt nem a *létezés tapasztalásáról*, hanem *elgondolásáról* van szó: az előbbi „ismeretbővítő”, informatív, az utóbbi nem. A létezés tapasztalása még *nem propozicionális* tudás, elgondolása, a lehetséges — aktuális — szükségszerű modális fogalmak alkalmazása viszont kifejezője a mi *kognitív attitűdünknek*.

Mondhatná valaki, hogy Kantnál nem áll fönn a létezés tapasztalásának tiszta receptivitása, mert érzékiségünk nem önálló, nem tudósít arról, „ami van”: valamit „*tárgyként*” csak az érzéki és a konceptuális feltételeknek alávetve tapasztalhatunk. Így a létezésről nyert tudás már interpretáció eredménye. A helyzet az, hogy

² Bennett szerint itt Kant előrevetíti az egzisztenciális kijelentések fregei kvantifikált kezelését.

³ ALTRICHTER FERENC: Fogalom és lét: logikai út istenhez? Világosság 1970/6., 327—334., id. hely: 334.

Kant szisztematikusan ingadozik a létezés tapasztalásának tiszta, szilárd, egyértelmű *receptivitása*, illetve *interpretált* volta között. Az utóbbit erősíti meg a kategóriák tana, de az előbbi mint minimális empirizmust nem adhatja fel, különben rendszere elveszítené a megkülönböztető sajátosságát.

A dolgok létezésének tapasztalata fejeződik ki nyelvünkben a dolgokra való sikeres utalással, ezért *redundáns* hozzátennünk az egzisztenciát — állította Hume és Russell. Ez azonban az egzisztencia nem kopulatív (predikatív) használatára vonatkozik. Ettől Kant is megkülönbözteti azt az esetet, amikor a többnyire egzisztenciát kifejező „est” *kopulaként* fogalmak összekapcsolására szolgál, és így spontaneitásunk működését tanúsítja. Ebből indul ki az egzisztencia predikátumszerepét kutató Vick: ha az egzisztenciának van ilyen összekapcsoló funkciója, ez nem kopulatív használatában is megmutatkozik. Az egzisztencia szerinte sajátos konnektívum: „összekapcsolja szükségképp konceptuális tárgy-tudatunkat a létezésről való szükségképp extra-konceptuális tudatunkkal”.⁴ Ez a magyarázat feltételezi, hogy minden létezésállításban jelen van egy minimális konceptuális komponens; a „szilárd” empiristák viszont feltételezik, hogy a létezésről nyert tudás nem konceptuális. Mutasuk meg, korábbi állításunkat alátámasztandó, hogy létezés-konceptiójában Kant nem tudja megoldani a receptivitás-spontaneitás dilemmáját.

„Ha az érzékek tárgyával foglalkozunk, nem téveszthetjük össze a dolog létezését pusztá fogalmával” (A 600/B 628). Mi a helyzet akkor, amikor nem áll fönn a dologgal való közvetlen ismeretség? „A fogalom által a tárgyat úgy gondoljuk csak el, mint ami általában a lehetséges empirikus megismerés *általános feltételeihez* alkalmazkodik, míg létezésében úgy gondoljuk el, mint ami a tapasztalat mint egész kontextusához tartozik” (A 601/B 629). A mondat első fele szerint fogalomrendszerünk olyan, hogy a tárgyakat a *lehetséges tapasztalat* tárgyaiként ábrázolja; de azt állítja-e a mondat második fele, hogy ha a tárgyakat létezésükben gondoljuk el, megkapjuk az

⁴ G. R. VICK: Existence was a Predicate for Kant. Kant-Studien 1970. 61. kötet, 3. szám, 357—371., id. hely: 369.

aktuális tapasztalat körét? Nem, a „tapasztalat mint egész kontextushoz” vagyunk utalva: vagyis ismét csak a lehetséges tapasztalathoz! Nyilván azért, mert egy dolog létezését nem lehet egyetlen unikális tapasztalatban megállapítani, hanem csak az újra-azonosítás feltételeit is tartalmazó tapasztalatban. Nem elég világos tehát a létezés érzelki-tapasztalati tudásának a konceptuális tudással való kontrasztja.

Mielőtt türelmetlenné válnánk Kanttal szemben, ne feledjük el, hogy ő egy mentalisztikus ismeretelmélet nyelvén beszélt, amelyben a „fogalmak” olyasfajta képződmények, amelyeknél boncolgatható, hogy „mi van bennük” és hogy „mikor megyünk túl rajtuk”. Ma inkább a „szavak” azok, amelyek használata ontológiai elkötelezettséget hordozhat, és rendszere válogatja, hogy milyen szavak milyen elkötelezettséget hordoznak — ha hordoznak egyáltalán. Ez nemcsak a konvenció könnyű megoldása, hanem nyílttá válása annak a misztériumnak, amelyben a „fogalmak” és a „dolgok” egymásnak ácsoltak Prokrusztész-ágyat.

Ezért nehéz ebben a fogalommisztériumban tárgyalni az ontológiai érv kanti bírálatát. Mert hogyan értsük azt, hogy a létezés állításával nem kapcsolunk új predikátumot Isten „fogalmához”? „Isten” lehet *logikai tulajdონnév*, azaz tisztán jelölő funkciójú, de lehet *predikátum* is. Azonban logikai tulajdონnév az ontológiai érvelők szerint azért nem lehet, mert így nem implikálna semmilyen predikátumot, a létezést sem — mutat rá Allen.⁵ Azt sem tehetjük, hogy a létezést egyszerűen feltételezzük a név használatával — ugyanis a névnek jelölni kell valamit —, mert ekkor az „Isten létezik” egyszerűen *tautológia* lenne. Általában pedig a russelli tradícióban *nem* azt feltételezik, hogy létezik a megnevezett entitás, hanem azt, hogy a predikátumok exemplifikálódnak. Így a létezés nem individuumok neveihez, hanem predikátumokhoz kapcsolható predikátum — ahogyan Allen mondja: az „alkalmazással rendelkezés predikátuma”.⁶

⁵ R. E. ALLEN: The Ontological Argument. The Philosophical Review 1961. 70. kötet, 1. szám, 56—66.

⁶ R. E. ALLEN: i. m. 60. Az a gondolat az egzisztenciáról, hogy ez a predikátumok alkalmazással bírásának predikátuma, előlegeződik azzal a fregei gondolattal,

Lehet-e „Isten” predikátum („Van valami, ami Isten”)? A predikátumok értelemszerűen több individuumra alkalmazhatók, s ezt Istenre nem fogadhatják el az ontológiai érvelők! Az sem megoldás, ha csak egy individuumra alkalmazható predikátumnak tekintjük „Istent”, mert — mint Strawson mondja — a predikátumok nem kezeskedhetnek logikai módon a saját instanciájukért. A „ha valami Isten, a létezés annak szükségszerű tulajdonsága” kijelentés *de re* modalitású, s ebből nem következik a „szükségszerű, hogy Isten létezik” *de dicto* modalitású, szintetikus kijelentés. Az utóbbi egy tényt állít a világban, az előbbi egy tulajdonság hipotetikus szükségességét, amiből a létezés ténye nem következik.

Mint láttuk, Allen *modális*an értelmezi az ontológiai érvet, és lényegében a *de re* modalitásból a *de dicto* modalításra való jogtalan következtetéssel azonosítja. A modalítások tehát felhasználhatók az ontológiai érv bírálatahoz, ezért az utóbbi időben mind gyakrabban találkozhatunk a modális megközelítéssel. Erre alkalmat is ad az érvnek az a változata, amely Anselmus *Proslogion*jának II. fejezetében található. Az érv így foglalható össze: ami a valóságban létezik, az „nagyobb” annál, mint ami csak az elmében létezik. Így ha valami csak az elmében van, és nem létezik a valóságban, akkor annál nagyobbat is el lehet gondolni, nevezetesen létezését a valóságban. De mi van akkor, ha elménkben az adódik, „aminél nagyobbat nem lehet elgondolni”? Ha ez csak az elmében létezne, lehetne nála nagyobbat elgondolni, ami pedig ellentmondás.

Tehát az előbbi leírással jellemzett dolognak nemcsak az elmében, hanem a valóságban is *szükségképp* léteznie kell.⁷ Azért „szükségképp” és nem kontingensen, mert egy ellentmondással szemben demonstráltuk a létezését. Ennek a változatnak előnye, hogy nem említi „Isten fogalmát”, s így nem merül fel az értelmezési problé-

hogy a fogalmaknak exemplifikálódniuk kell. Fregének a fogalmakról való nézetéről ld.: R. GROSSMANN: Frege's Ontology. The Philosophical Review 1961. 70. kötet, 1. szám, 23—40.

⁷ Lásd az érv modális változatáról: A. R. MERRIHEW: The Logical Structure of Anselm's Arguments. The Philosophical Review 1971. 80. köt. 1. sz. 28—55.

ma, hogy tulajdonnév-e „Isten”, avagy predikátum. W. E. Mann⁸ és A. R. Merrihew mutattak rá az érv ontológiai feltevéseire: az érv feltételezi az *in re* és az *in intellectu* létezés megkülönböztetését, de mivel az utóbbi nemcsak azt jelenti, hogy egy dolog elgondolt, hanem azt is, hogy elgondolható (modális szempont!), ugyanazon dolog létezhet *egyszerre in re* és *in intellectu* is. Ezt felhasználva Anselmus nem különbözteti meg a dolgok tulajdonságait aszerint, hogy az elmében vagy a valóságban léteznek-e, sőt, az érv feltételezi, hogy ugyanaz a tulajdonság előfordulhat mindkét létszférában. (Ezt a modern logikában egyesek különböző típusú kvantorok és változók használatával kerülik el.) A „nagyobb” predikátum esetünkben az, ami biztosítja az *in intellectu*-ból az *in re*-be való átmenetet: mert valamit *létezőként* elgondolni az annyit tesz, mint „*megnövelni*” az *in intellectu* dolog fogalmát a létezés tulajdonságával. Így ténylegesen nincs is különbség Anselmusnál a valóságos és az elgondolt létezés között — állapítja meg Mann. Valóban, minden leíráshoz csatolhatjuk a létezés tulajdonságát, így az anselmusi létezés- és predikációfeltevésekből következik a „*minden létezik*” — aminek elkerülése, mint majd látni fogjuk, fő gondja a modern létezésdefinícióknak!

D. Lewis kifejezetten a „lehetséges világok” elméletében értelmezi az ominózus érvet.⁹ Így az anselmusi „elgondolható” *relatív*vá válik az ontológiai érvelő világához képest. De mivel több ilyen érvelő is lehetséges, az elgondolhatóság mindig az *adott érvelő számára aktuális világban* merül fel. Minden az aktuális felé mutat — ezt lehet felhasználni az ontológiai érveléssel szemben. Az aktualitást Lewis indexikusan kezeli, A. N. Prior¹⁰ alapján: így az olyan kijelentések, mint „ez az aktuális világ”, „én aktuális lény vagyok”, igazak minden lehetséges kiejtésükkor, minden lehetséges világban. Ugyanakkor a „minden világ az aktuális világ” hamis minden lehetséges világban

⁸ W. E. MANN: The Ontological Presuppositions of the Ontological Argument. The Review of Metaphysics 1972. 26. köt. 2. sz. 260—277. Magyarul lásd a témáról: KLIMA GY.: Szt. Anselm és az ontológiai istenérv. Világosság 1983. dec. melléklet.

⁹ D. LEWIS: Anselm and Actuality. Nous 1970/4.

¹⁰ A. N. PRIOR: „Now”. Nous 1968/2.

kiejtve. Ugyanez a helyzet a „jelenlennel”: Lewis szellemes példájában ostoba az, aki nagy szerencsésének tartja, hogy a történelem kitüntetett pillanatában él: a jelenben. Az ontológiai érvelő pedig ugyanezt teszi: azt állítja, hogy az ő világa a kitüntetett — abban fogalmazható meg Isten elgondolhatósága —, mert csak az az aktuális világ, holott az aktualitás a személyéhez relativizált!

A *modális* jelleget azonban már az érv igazolására is megpróbálták felhasználni. Klasszikus képviselője ennek Descartes, újabban pedig Malcolm sorolható ide.¹¹ Mint ismeretes, Descartes az 5. *Meditációban* úgy igazolja Isten fogalmi jellemzéséből a létezésére való következtetést, ahogyan a geometriai objektumok jellemzéséből bizonyos tulajdonságaikra következtetünk. Példának okáért a „háromszög” jellemzéséből arra, hogy szükségképpen három szöge van. A geometriával vont analógia azért tűnhet meggyőzőnek, mert ha megalkottunk pl. egy háromszöget, és tulajdonságait sikerrel azonosítottuk, nem vagyunk hajlamosak azt mondani, hogy *extra-konceptuális* tudás szükségeltetik annak megállapításához, hogy van-e olyan dolog, mint a „háromszög”. S hasonlóképpen: ha rendelkezünk Isten világos és tiszta fogalmával, miért kellene *extra-konceptuális* tudás létezésének megállapításához? Malcolm cikkében éppen így védi az ontológiai érvet: szerinte a matematika és a geometria létezésétételei bizonyítják, hogy vannak (kondicionálisan) *szükségszerű egzisztenciális kijelentések*. És a „szükségszerű létezés” Kant predikátumnak tartja, csak a „kontingens létezés” nem — állítja Malcolm. Így az ontológiai érv, amely egy speciális, szükségszerű lét kijelentést kíván igazolni, megteheti ezt a predikátumokból való következtetéssel. Malcolm érvelése nagy ellenállást váltott ki. Allen azt mutatta ki, hogy a „szükségszerű létezés” nem független a „létezésről”, ezért nincs kiskapu az ontológiai érvelés számára. Penelhum arra világított rá, hogy Malcolm a „szükségszerű” különböző jelentéseit használja fel, joggal. ¹² A tiszta tudo-

¹¹ N. MALCOLM: Anselm's Ontological Arguments. The Philosophical Review 1960. 69. köt. 1. sz. 41—62.

¹² T. PENELHUM: On the Second Ontological Argument. The Philosophical Review 1961. 70. köt. 1. sz., 85—92.

mányokkal való párhuzamot tagadta Abelson is, mint azt a matematikafilozófia tárgyalásakor idéztem, rámutatva, hogy a matematika létezésétélei rendszerfüggőek. Vagyis nem annyira individuumok létezését állítják, mint inkább egy rendszert jellemeznek, éppen ezért átírhatók olyan alakba is, amely nem tartalmaz utalást semmilyen létezőre.

Ezzel szemben az ontológiai érv létezésigénye abszolút. S ha ezt predikátumból predikátumra való következtetéssel próbálja meg érvényesíteni — a $(Ux) (x \text{ Isten} \rightarrow x \text{ létezik})$ formula szerint —, akkor bajba jut, mert a következtetés érvényes a szubjektum-terminus üressége esetén is, azaz fenntartható az „Isten nem létezik” igazságával együtt!¹³

Kant is tisztában volt a geometriával vont párhuzam érvénytelenségével: egy „abszolút szükséges lény” létezését nem láthatjuk be ugyanolyan módon, mint „a háromszögeknek három szögük van” kijelentés szükségességét. Mert „az ítéletek feltétlen szükségessége nem ugyanaz, mint a dolgok abszolút szükségessége” (A 593/B 621). Idézzük tőle még egyszer, hogy a háromszögekről szóló kijelentés nem azt mondja, hogy „három szög abszolút szükséges, hanem azt, hogy feltéve ha van egy háromszög (azaz adva van egy háromszög), szükségképp három szöget fogunk találni benne” (A 594/B 622). Tegyük hozzá, ez nem mondható el az „abszolút szükséges lény” létezéséről: nem mondhatjuk, hogy „feltéve ha van abszolút szükséges lény, akkor létezik”. Mert csak valódi predikátumok használatakor feltételezzük a szereplő nevek denotátumának létezését: pl. a „Péter alszik” mondat igazságának és hamisságának feltétele, hogy Péter létező személy legyen. Ezzel szemben, mint láttuk, ha állító egzisztenciális kijelentéshez önmagát csatoljuk előfeltevésként, *tautológiát* kapunk, negatív egzisztenciális kijelentés esetében pedig egy *ellentmondást*: „ha van abszolút szükséges lény, akkor az nem létezik.”

Ismerjük már a nemlétezők platóni rejtélyének russelli megoldását, mely szerint nem nevekkal, hanem predikatív módon kell

¹³ G. NAKHNIKIAN, WESLEY SALMON: „Exists” as a Predicate. The Philosophical Review 1957. 66. köt. 4. sz. 535—542.

kifejezni az egzisztenciát, ahol a létezés ellentmondásmentesen tagadható.¹⁴ Az egzisztencia predikátumokkal történő kifejezése *általános létezés* állít: tulajdonságok exemplifikálódását. A nevekhez kapcsolt létezés pedig individuumok létezését, azaz *szinguláris létezés* állít. Kérdés, hogy Kant elkötelezte-e magát az általános létezés mellett az ontológiai érv bírálatával, vagy pedig elfogadhatja a szinguláris létezés is? Van olyan vélemény is, hogy Kantnál nincsenek szinguláris terminusok; a szemlélet ugyan szinguláris-ként ábrázolja tárgyát, de ez *nem* verbális ábrázolás. A kanti ismeretelmélet egésze már csak azért is az általános terminusokat preferálja, mert *tárgyként* csak a kategoriális feltételek szerint ábrázolhatunk valamit. A hangsúly tehát e feltételek teljesülésén és nem a tárgy szingularitásán van.

Az általános létezés preferálása azonban nem tudatosul Kantnál, mert a nyelvi-logikai megfontolások kívül esnek a figyelmen. E megállapításomnak nem mond ellent, hogy amikor Kant a tárggyal való közvetlen kapcsolatot (a russelli „knowledge by acquaintance”-t) feltételezi, akkor a *szinguláris létezés tapasztalatát* feltételezi — de nem egy ilyen létezés nyelvi-konceptuális kifejezését! Az egzisztencia predikatív (azaz a predikátumok alkalmazásához kötött) értelmezését tulajdonítja Kantnak pl. Plantinga, mivel az ontológiai érv kanti elutasítását úgy érti, hogy Kant szerint „bármely fogalomra nézve esetleges az, hogy exemplifikálódik”.¹⁵

Az előbbiekhöz kapcsolódó kérdés, hogy Kant az ontológiai elkötelezettség álláspontjára helyezkedik-e. Állítja-e, hogy az értelmes nyelvhasználat feltételezi a nyelvben megnevezett entitások létezését? A „jelentésről” szóló részben majd kimutatom, hogy Kant

¹⁴ Ezt a létezéskoncepciót alkalmazza szellemesen Austin az ontológiai évről, mondván, hogy ha Isten csak azt tudja önmagáról, hogy ő a „legfőbb realitású lény” vagy hogy „szükségszerű létező”, ezzel még nem ismer semmilyen *leírást* magáról. Ezért ha Istennek azt kellene mondania önmagához, hogy „én vagyok”, meg kellene kérdeznie önmagától, hogy „ki vagyok én specifikusan”? Austint idézi M. E. LEVIN: Kant's Derivation of the Formula of Universal Law as an Ontological Argument. Kant-Studien 1974/1. sz. 65. kötet, 50—66.

¹⁵ A. PLANTINGA: Kant's Objection to the Ontological Argument. The Journal of Philosophy 1966. 53. kötet, 19. sz. 537—546., id. hely: 541.

valóban értett helyenként „jelöletet” a jelentésen, de az ontológiai érv kezelése éppen azt mutatja, hogy e kettőt különválasztotta: az „Isten mindenható” kijelentést a szubjektum-terminus üressége esetén is értelmesnek tartotta!

A létezésről eddig a következő állításokat vettük sorra: Strawson szerint a fogalmak nem kezeshetnek logikai módon a saját instanciájukért, ugyanezt fejezte ki Plantinga megállapítása, hogy bármely predikátumra esetleges az, hogy exemplifikálódik, és ugyanez a lényege Allen állításának, hogy az egzisztencia az „alkalmazással rendelkezés” másodrendű predikátuma. Ezek az állítások a létezést mind predikátumokhoz kötik abban, ami a létezés kifejezését illeti, de a létezés megállapítását értelemszerűen egyaránt *extra-konceptuális* kérdésnek tekintik. S éppen ezt hangsúlyozza Vick, *informatív*-nak tekintve a létezés megállapítását. Ezért nevezi az egzisztenciális kijelentéseket a konceptuális tárgy-tudatot a létezésre vonatkozó extra-konceptuális tudással összekapcsoló kijelentéseknek. Ez már más, mint a szilárd empirista álláspont, amely a létezést egyszerűen *előfeltételezi*. Láttuk, hogy a propozicionális attitűd kontextusai, és általában a modális vagy modálisan kezelhető kontextusok *problémának* és nem *előfeltevésnek* találták a létezést: az üres terminusok előfordulása következtében a létezés itt *nem előfeltevés*, megállapítása határozottan *informatív*. Úgy vélem, ebben az értelemben predikátum az egzisztencia a szabad logika számára, és nem abban az értelemben, ami maga után vonja az ontológiai érv elfogadását.

Hogyan kezeljük az egzisztenciát predikátumként? Az egyik első kísérlet a Nakhtnikian—Salmon szerzőpárostól származik, az állító egzisztenciális kijelentést a következőképpen konstruálták meg: $(Ex) (Lx \cdot E!x)$. Példa: „Vannak létező lovak.” A tagadó egzisztenciális kijelentés: $(Ux) (Lx \rightarrow \sim E!x)$, vagyis „minden, ami ló, nem létezik”. Ez a kényes rész: mert ha már valamiről állítunk valamit, föltesszük a dolog létezését (az egzisztenciális előfeltevessel dolgozó rendszerben). S mivel minden dologhoz találhatunk valamilyen predikátumot, azaz $(Ux) (EP)Px$, az a kényelmetlen konklúzió adódik, hogy „minden létezik”: $(Ux)E!x$. (Ezt láttuk Anselmusnál is!) Ez a konklúzió nem kerülhető el akkor sem, ha szinguláris létezést állítunk, predikátumok használata nélkül, pl. a Salmontól

származó definícióban: $E!x \Leftrightarrow (x=y)$.¹⁶ Vagyis létezik az, ami önmagával azonos. De mivel a kvantifikációs logikában nem kerülhető el a $(\forall x) (x=x)$, ebből a definícióból következik a „minden létezik”. Hasonló a helyzet az $E!x \Leftrightarrow (\exists y) (y=x)$ esetében, mert a $(\forall x) (\exists y) (y=x)$ miatt ismét előáll a „minden létezik”. Látjuk, hogy az *identitás* megréfal bennünket: nem lehet miatta szignifikánsan (korlátozottan) állítani a létezését.

Az első eredmény tehát ez: ha az egzisztenciát az egzisztenciális előfeltevéssel dolgozó rendszeren *belül* értelmezzük predikátumként, redundáns *predikátumkonstansként* kapjuk meg, a „minden létezik” következménnyel. Ez pedig zavart okozhat a modális logikában, ahol vannak lehetséges, de nem tényleges alternatívák. Olyan létezésdefiníciókat kell tehát keresni, amelyek elkerülik a $(\forall x)E!x$ -et. Ehhez fel kell adni az egzisztenciális előfeltevést és alkalmazni kell a predikátumokon való kvantifikálást. Már idézett cikkében Leonard így határozza meg a *szinguláris* létezését: $E!x \Leftrightarrow (EF) (Fx \cdot M \sim Fx)$, vagyis x létezik, ha legalább egy *kontingens* tulajdonsággal rendelkezik. Aminek az az előnye, hogy kiküszöböli az *egzisztenciális általánosítást*: itt ugyanis nem vagyunk kötve a létezés állításához azzal, hogy állítunk egy tulajdonságot, mivel azt esetlegesen állítjuk. Az ontológiai érv cáfolata szempontjából pedig az az előnye, hogy ha a létezés a „legalább egy kontingens tulajdonsággal rendelkezés” predikátuma, akkor Isten nyilvánvalóan nem létezik, mert nincsenek kontingens tulajdonságai.

Mert ha a létezés kontingens tulajdonsághoz kötött, az ontológiai érvelő leírhat egy olyan lényt, amelynek minden tulajdonsága szükségszerű, de létezése ebből még nem következik. De sajnálatos módon így Istennel együtt a matematikai objektumokat is eltemetjük, mert ezeknek is minden tulajdonsága szükségszerű! Vizsgáljuk meg, mi is történik, ha ugyane definíció alapján akarjuk kifejezni azt, „ami nem létezik”: $(\exists x) \sim E!x$. Ez értelemszerűen: $(\exists x) \sim (EF) (Fx \cdot M \sim Fx)$, ami azonos azzal, hogy $(\exists x) (UF) (Fx \rightarrow NFx)$. Vagyis, ha valami nem létezik, minden tulajdonsága, ami jellemzi, szükségszerűen jellemzi! Ily módon a kontingens tulajdonságú indivi-

¹⁶ $\Leftrightarrow$ így olvasandó: „definíció szerint”.

duumok létezésének tagadása tulajdonságaik kontingenciájának tagadását eredményezi! Ezért figyelmeztet Rescher később arra, hogy „nem szabad *ad hoc* érvet gyártani a létezésre az ontológiai érv miatt”.¹⁷ Ez ugyanis, mint láttuk, a matematikai létezésigény ellen is irányul. A logikai létezésdefiníciók persze nem képesek aszerint különbséget tenni, hogy mi milyen „szükségszerű létezés” fogadunk el — pl. az ontológiai érv alanyáét nem, a matematikai objektumokét igen —, mert mindkettő ugyanúgy fejeződik ki. Ezenkívül Leonard definíciója sem tudja elkerülni a kínos „minden létezik”-et, amint azt Lambert és Rescher kimutatta: mert minden predikátumnak van komplementere, így bármire igaz, hogy vagy egy adott tulajdonsággal, vagy annak a komplementerével rendelkezik kontingensen, tehát létezik.

Saját létezéskoncepciójában Rescher nincs tekintettel az ontológiai érvre, de annál inkább tekintettel van a létezés tagadására. Ha egy objektum nem létezik, csak olyan minőségi tulajdonságai vannak, amelyekkel minden objektum rendelkezik — állítja. Így az ontológiai érv helyes, mert Istennek van olyan tulajdonsága, amely semmi máshoz nem tartozik! A létezés, mint Leonardnál, itt is predikátum, a „legalább egy nem triviális tulajdonsággal rendelkező” predikátuma: $E!x \Leftrightarrow [(EF) (Fx) \cdot M(Ey) \sim (Fy)]$. Később Rescher a modalitások alkalmazása nélkül fogalmazza meg definícióját, hogy elkerülje azokat a problémákat, amelyek a modalitásokban való kvantifikálással adódnak. Így újabb definíciója: $E!x \Leftrightarrow [(EF) [Fx \cdot (Ey) \sim Fy]]$. Ebből a definícióból nem következik a „minden létezik”, mert nincs minden individuumnak — pusztán logikai alapon — olyan tulajdonsága, amellyel a többi nem rendelkezik — érvel Rescher. Kant pedig, mint tudjuk, azt állítja, hogy a fogalmilag megkülönböztethetetlen individuumok megkülönböztethetők a *kizárólagos* tér—időbeli pozíciójukra való utalással. Amennyiben e pozíció tulajdonság, minden létezik, aminek van ilyen megkülönböztető tulajdonsága. Ez azonban Kant, Rescher és

¹⁷ N. RESCHER: On the Logic of Existence and Denotation. The Philosophical Review 1959. 68. köt., 2. sz. 157—180., id. hely: 177.

mindannyiunk számára elfogadható, hiszen a tér—időbeli pozíciót elfoglaló partikulákat szokás alapvetően „létezőnek” tekinteni.

Az új definícióban nem szerepelnek „lehetséges objektumok”. Rescher kifejti, hogy a modális logikában nem is fogalmazható meg a „nemlétező, de lehetséges objektumnak levés” állapota. Jelöljük ezt (O)-val, és próbáljuk meg modálisan kifejezni: $(O) = (Ey) [\sim (Ex) (x = y) \cdot M (Ex) (x = y)]$. Ez nem lehet jó meghatározás, mert következik belőle a $(Ey) (Ux) (x \neq y)$, ami inkompatibilis az önazonossággal, a $(Ux) (x = x)$ kifejezéssel. A „nemlétező, de lehetséges objektumnak levés” tehát azért nem fogalmazható meg, mert nem teljesíti az önazonosság minimumfeltételét.

A létezés definiálására tett kísérletek azt mutatják, hogy a létezés fogalma nem könnyen kezelhető része a fogalmi sémának. Ha egy definíció megoldja az egyik problémát, egy másikat hoz létre helyette: pl. ha érvényteleníti az ontológiai érvet, akkor a matematikai objektumokat is törli a létezők sorából; ha ki tudja fejezni a kontingens tulajdonságú individuumok létezését, akkor a nemlétezésüket nem tudja kifejezni! Ilyen esetben ahhoz a megoldáshoz szokás folyamodni, hogy a renitens fogalmat primitív fogalomnak nyilvánítják. Az egzisztenciát például többnyire akkor használjuk, amikor jogosultak vagyunk használni, de nem tisztázhatjuk a priori a jogosultság körülményeit. Nem állíthatjuk mindig, hogy a létezés a valódi predikátumok használatával előfeltételeződik, mert értelmes nyelvhasználatunk nincs ténylegesen kötve a létezésfeltevéshez. De *informatív* számunkra, ha tudjuk, hogy léteznek-e vagy sem a jelölő kifejezéseink alanyai.

Az egzisztenciát a szabad logikusok újra predikátumként értelmezik, azért, mert a kvantifikált modális logikában az egzisztencia nem előfeltételezhető a predikátumok használatával. Ha pedig nem tekinthető az egzisztencia *előfeltevésnek*, akkor valamilyen értelemben *predikátumnak* kell tekinteni. A predikátumok használatával kifejezett létezés az *általános* létezés, ami azt mondja, hogy egy bizonyos tulajdonság vagy tulajdonságegyüttes exemplifikálódik a világban. A predikátumokhoz kapcsolt létezés nem fejezi ki kellően az egyedi létezést; ezért a szabad logikusok a *szinguláris* létezést kívánták kifejezni, hiszen éppen erre is volt szükségük a kvantifiká-

ció értelmezéséhez. A szinguláris létezést pedig nehéz úgy állítani, hogy az egzisztencia ne szerepeljen valamilyen értelemben predikátumként. Természetesen nem abban az értelemben, ami maga után vonná a „minden létezik”-et az ontológiai érveléssel együtt! Ezért tűnhetett a vázolt újabb fejlemények fényében különösen szerencsésnek, hogy Kant így fogalmazott: az egzisztencia „nem igazi predikátum”.¹⁸

6. *A tapasztalatmetafizika problémái.*
Hogyan illeszkedik egymáshoz az érzékiség
és az értelem tana?

Az eddig tárgyalt témák az érzékiséghez kapcsolódtak — vagy a *fenomenális* világhoz, vagy a *konstrukció* világhoz —, de ezek összefonódnak Kantnál, mert mindkettő a *szenzibilitásunk struktúrája* alapján magyarázható. A fenomenális világról tudjuk, hogy tér—időbeli, kognitív módja a szemlélet, a létezés benne csak tapasztalatilag állapítható meg. A konstrukció világról tudjuk, hogy a térszemlélet fontos az euklideszi geometriában, de pl. az idő szemlélete irreleváns az aritmetikában,¹ továbbá fennáll a kvantifikációs elméletben az individuummegjelenítés követelménye, a létezésfeltevés pedig általában rendszerfüggő. S mindkét világra áll (az utóbbira triviálisan), hogy a tiszta receptivitás mint ismeretforrás soha nem jelenik meg önállóan, hanem csak a fogalmi-kategoriális megismerésbe ágyazottan. A receptivitást ténylegesen csak a fogalmi megismerés állapotából lehet visszakövetkeztetni vagy még inkább posztulálni.

¹⁸ Éppen itt mondok el egy érdekességet, ami ebben a részben bárhol másutt is elmondható lenne. Kimutatta a már idézett Levin, hogy Kant, az ontológiai érvelés bírája maga is beleesett az ontológiai típusú érvelés hibájába — a *kategorikus imperativus*sz levezetésekor. Az ontológiai érvelés egy üres fogalomból „ens realissimum”- megy át a létezésre, éppúgy, ahogyan Kant a nem konkretizált „amit tenni kell” imperativusból megy át arra, hogy „tedd, amit tenni kell”. Ebből azonban éppúgy nem tudom, hogy mit kell specifikusan tennem, mint ahogyan az ontológiai érvelés Isten-fogalma sem ad leírást Istenről.

¹ Ez az állítás nem érvényes az intuicionista iskola szerint.

A fenomenális világot leíró úgynevezett „tapasztalatmetafizikának” és az euklideszi geometriára gyártott konstrukcióelméletnek egyaránt megvannak Kant szerint a *szintetikus a priori kijelentései*: olyan kijelentések ezek, amelyeket nem bizonyítunk az adott elméletben, hanem *feltesszük* őket az elmélet további kijelentéseinek érvényességéhez.

Különbséget szoktak tenni a kommentátorok — Kant, illetve a saját előfeltevéseik alapján — a tapasztalatmetafizika és a geometria szintetikus a priori kijelentéseinek igazolása között. A geometriát a tiszta szemléleti megjelenítés igazolja, a tapasztalatmetafizika nem jelenít meg semmit. Kijelentéseit csak a „lehetséges tapasztalatra” apellálva igazolhatja. Ez azonban, mint az előző fejezet végén tisztáztuk, nem „valami”, hanem egy kijelentéshalmaz, amelynek érvényességét feltételezzük az *adott* és *alternatívátlan* tapasztalat leírásaiban. Az alternatívátlansággal kapcsolatos érveket a „transzcendentális érvek”-ről szólva tárgyalom. Itt arról lesz szó, hogy miképpen értelmezik ma az angolszász kommentátorok a „lehetséges tapasztalat” alapján való igazolást. A korábbi felfogásokat az jellemezte, hogy a *verifikáció* egy fajtájának tekintették a kanti igazolást. Furcsának tűnhet ez a törekvés, hiszen a verifikáció eredetileg mindenfajta metafizika, még egy racionális tapasztalatmetafizika elutasítását is feltételezi. Azonban a helyzet az, hogy a transzcendentális keretfeltételeken *belül* a kanti elmélet ténylegesen előírja a tapasztalati igazolást. A verifikációs értelmezés alkalmazhatósága tehát attól függ, hogy csak a *belső* szempontokat vesszük, vagy pedig a *külső* szempontokat is mellőzhetetlennek tekintjük.

Egy újabb, kézenfekvő értelmezés szerint, amelyet Milmed javasol, a „lehetséges tapasztalat” értelme az, hogy „ha ilyen és ilyen szituációba kerülnénk, ezt és ezt tapasztalnánk”.² Ez a *kontrafaktuális* értelmezés. Azt fejezi ki, ami verifikálható, de ténylegesen nem verifikált. Célja az, hogy megmagyarázza az aktuálisan nem észlelt tárgyak, események fennállását, az észleléstől független létezését, módosítva ezáltal egy szélsőségesen fenomenalista tapasztalatelmé-

² B. K. MILMED: Possible Experience and Recent Interpretations of Kant. In: Kant Studies Today, ed.: L. White Beck, La Salle, Illinois, 1969. 301—321.

letet. Ez tulajdonképpen *nem Kant, hanem Hume* problémájára, az aktuálisan nem észlelt dolgok létezésének problémájára adott megoldás. Nem ritkaság azonban az angolszász Kant-értelmezésben, hogy Hume problémáját olvassák bele Kantba.

Paton, az első angol kommentátorok egyike úgy vélte, hogy a tapasztalatmetafizika szintetikus a priori kijelentései elménk természetéből vezethetők le. Russell és Moore ellenvetése erre az volt, mint Dryertől megtudjuk,³ hogy elménk természete megváltozhat; másfelől az elménk természetére való hivatkozás *univerzális* szintetikus kijelentésben fejeződik ki, ami empirikusan nem igazolható. Továbbá, az emberi elme természetére csak úgy hivatkozhatnánk, ha feltennénk, hogy ami az elmére áll, az áll minden entitásra — ez pedig azon a további, idealizmushoz vezető feltevésen alapul, mondja Dryer, hogy minden dolog elme vagy annak állapota. Ezért Dryer más verifikálási módot keres: felbontja a tapasztalat szintetikus a priori-ját *szemléleti* és *konceptuális* komponenseire, és külön vizsgálja, hogy milyen feltételek mellett nyerünk szemléletet, illetve fogalmi ismeretet valamiről.

Szemléleteink individuumokat ábrázolnak a maguk különösségében. De a transzcendentális esztétika csak a tér—időbeliséget írja elő a szemlélet tárgyaira, különösségüket, azaz *meghatározott térbeli konfigurációjukat* nem ismerhetjük meg pusztán a tér tiszta szemlélete alapján. Ez volt már Herbart ellenvetése is a transzcendentális esztétikával szemben: a térszemlélet nem magyarázhatja meg meghatározott térbeli alakok (*Gestaltok*) tapasztalatát.

Ezért jobban kell építeni az *unikalitás* kifejezésére alkalmas *fogalmi* megismerésre. A tapasztalatmetafizika eleve tartalmaz bizonyos konceptuális feltételeket: tudjuk már, hogy a dolgok *térbeli-ként* való ábrázolása szükségképpen feltételezi az érzéki különfélének rendezettként, a dolgok különféléjeként való ábrázolását. A dolgok, a tárgyak fogalmai a *rendezés szabályaiként* működnek itt közre. A transzcendentális dedukció tárgyalásakor majd kitűnik,

³ DRYER: Kant's Solution for Verification in Metaphysics. G. Allen and Unwin, London, 1966. Lásd: III. fejezet: Where to seek for Verification in Metaphysics.

hogy a rend, az egység szinte fontosabb része az *objektivitás* kanti fogalmának, mint a verifikáció alapjául szolgáló receptivitás. Természetesen az utóbbi is megőrződik, különben a tapasztalat fogalmi-kategoriális rendezésének követelménye triviálisan teljesülne. Így azonban a receptivitás határt szab a spontaneitásnak: csak az lehet a „lehetséges tapasztalat” tárgya, ami szemléletileg megjeleníthető. Ezért a tapasztalatmetafizika igazolásához a szemlélet is szükséges, de itt nem a tiszta szemléletre apellálunk, mint az euklideszi geometria esetében, hiszen a tapasztalat tárgyai mégsem oly módon és oly mértékben a mi konstrukciónk eredményei, mint a geometriai objektumok. Ezért csak olyan elveket tarthatunk a tapasztalatot „lehetővé tevő” elveknek, amelyek a tényleges tapasztalatban felmutathatók. De nem a verifikáció értelmében: a tapasztalatra való redukció kizárt Kantnál, hiszen a tárgyak, események fogalmai a mi konceptuális aktivitásunkkal konstituálódnak. A receptivitás jelenléte azonban megengedi, hogy az *empirikus szignifikancia* követelményét érvényesítsük. Vagyis azt, hogy empirikus alkalmazást, illetve interpretációt keressünk fogalmaink számára. Ha Kant nem tartaná meg ebben a szerepében a receptivitást, nem vethetné föl a kategóriák igazolását. Legyen ezért bármennyi diszharmónia is a transzcendentális esztétika és a transzcendentális analitika között, az utóbbi céljaira is szükséges a transzcendentális esztétika viszonylagos önállósága.

Strawsontól kezdve már nem verifikációt, hanem empirikus szignifikanciát keresnek Kant tapasztalatelméletében. Strawson le is írja ezt a szignifikanciát teljesítő elméletet, amelyben a térbeliséget, illetve a térbeli tárgyak viszonylagos permanenciáját tartja fontosnak. E felfogás szerint a kanti tapasztalatmetafizika *deskriptív*, és leírásai bizonyos minimális metafizikai előfeltevések mellett értelmesek. A mostani tárgyalásban azonban nem a *deskriptív* vonást hangsúlyoztam, hiszen ennek alapján nem is kapcsolhattam volna össze a fenomenális és a konstruált világot. Kant tapasztalatelméletét alapvetően a koherenciakritériumot teljesítő elméletnek tartom,⁴ ami szintén arra ösztönöz, hogy ne elégedjek meg a deskrip-

⁴ A koherencia-elméleti értelmezés N. K. Smithtől származik.

cióval, hanem állapítsam meg, hogy Kantnál *konstrukció* — bár komoly szemléleti megkötöttségekkel rendelkező konstrukció — eredményei a tapasztalati tárgyak, események, ahogyan megismerésünkben megjelennek. Ezek objektivitása konstrukciót igénylő objektivitás. Ehhez a felfogáshoz áll közel Stegmüller Kant-felfogása is.

A „lehetséges tapasztalat” kontrafaktuális értelmezéséből indultam ki, mérlegeltem a verifikációját, majd ez utóbbit az empirikus szignifikancia igényévé mérsékeltem. A helyzet az, hogy az angolszász Kant-értelmezés elfogadhatja az adatokból történő konstrukciót, de kényelmetlen számára a receptivitás korlátját nem feltételező konstitúció. Mert akár hume-i, akár modern empirista problémákat olvasnak bele Kantba, kísérletük ezen a ponton nehézségekbe ütközik: a konstitúcióelmélet akadálya annak, hogy a kategóriák tapasztalathoz kötöttségének elvét egyszerűen verifikációs elvként, a lehetséges tapasztalatot kontrafaktuálisan, a tér és az idő idealitását tapasztalhatóságuk hiányaként magyarázzák. Ha újabban hajlandók is elfogadni a kanti tapasztalatmetafizika feltevéseit, nem szokásuk ezeknek megfelelően interpretálni — talán éppen a filozófia nyelvi elkötelezettsége miatt — azt a sokat elemzett kanti kijelentést, mely szerint „az érzéki szemlélet határozatlan tárgyát jelenségnek nevezzük”. (A 20/B 34). Ezt a németek Vaihinger óta újra meg újra megoldják konstitúcióelméletileg,⁵ melynek az a lényege, hogy a szubjektív-privát tárgy (Erscheinung) fogalmi-kategóriális meghatározás (Bestimmung) révén válik objektív tárggyá. Nincs a Bestimmunghoz hasonló, filozófiai töltetű kifejezés az angolban. S egy másik példa: az Erscheinung, az Empfindung és a Wahrnehmung úgy szerepelnek Kantnál, mint „adottak” (Gegebene). S adott mivoltuk nem azonos — éppen a konstitúcióelmélet követ-

⁵ G. BÖHME: Quantifizierung als Kategorie der Gegenstandskonstitution. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnistheorie. Kant-Studien 1979. 70. kötet, 1. sz. 1—16. o.; G. PRAUSS: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft.” Walter de Gruyter, Berlin, 1971., 48.; W. HOGREBE: Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1974. 30. „Zum Konstitutionsbegriff bei Kant.”

keztében — tárgy mivoltukkal. A Gegebenheit nem azonos a Gegenständlichkeittel. Talán magyarul elmondható, hogy a kanti „adott” — „feladott” mint a tapasztalat rejtvénye, amely a kategóriák és elveik közreműködésével oldható meg.

Ezek az elvek a „lehetséges tapasztalat” elnevezésű kijelentéshalmazban találhatók, és megadják azokat a feltételeket, amelyek fennállása esetén a tapasztalat tárgyai lehetségesek. A „lehetséges tapasztalatnak” ezt a *konstitutív* értelmét fejezi ki a már idézett, híres megfogalmazás: „Általában a lehetséges tapasztalat a priori feltételei egyben a tapasztalat tárgyai lehetőségének feltételei” (A III). Kant konstitúciós elméletét egyébként többen is bírálják: Apel azért, mert csak egy típusú tapasztalatot tesz lehetővé, és negligálja a beszédet;⁶ Strawson azt kifogásolja, hogy egy képességtanon (elménk képességének tanán) alapul; Böhme pedig azt helyteleníti, hogy Kant nem tesz különbséget a mindennapi és a tudományos tapasztalat között.

Megjegyzem, hogy Kant konstitúcióelmélete ma a „transzcendentális szemantika” kísérleteiben él tovább. Minthogy e kísérletek nem annyira az Erscheinung tárgy-ságával, mint inkább a kategóriák megfelelő használatát garantáló konstitutív elvekkel foglalkoznak, csak később beszélek erről.

Most azt vizsgáljuk meg, hogy a konstitúcióelmélet milyen következményekkel jár a tapasztalati kijelentések *igazságfeltételeire* nézve. Kiindulhatunk abból, hogy Kant is osztotta a Theaitetosz-beli platóni felfogást, mely szerint *nem külön* az érzékeink, illetve *külön* az értelmünk a forrása a hamis tapasztalati kijelentéseknek. Hiszen a „tárgyi” megismerés úgy keletkezik, hogy egyesítjük a tapasztalat két komponensét, az érzékit és a konceptuálist — így csak az egyesítés módjában kereshető a hamis tapasztalati kijelentések lehetősége. Kant ezt úgy fogalmazta meg, hogy az igazság és a hamisság csak az „ítéletben” van (A 293/B 350). Ismeretes, hogy a hamis tapasztalati kijelentések lehetőségét a tükrözéselmélet nem képes megmagyarázni, és már Windelband is észrevette, hogy a

⁶ Böhme, id. cikk, 3—5., itt utal Apelre. (K. O. APEL: Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie. München, Karl Alber Verlag, 1974.)

kanti elmélet burkolt kritikája az úgynevezett Abbildtheorie-nak.⁷ Kérdés persze, hogy Kant koherenciaelmélete hogyan tudja megoldani ezt a problémát.

Prauss úgy véli, hogy Kant kitér az empirikus megismerés igazságfeltételeire is; mérlegeli például az empirikus megismerés „lehetséges hamisságát”. Így számára a tapasztalati kijelentések eleve olyanok, hogy igazak *vagy* hamisak lehetnek. De a helyzet az, hogy Kantnál csak arra vonatkozó pozitív megfogalmazásokkal találkozunk, hogy mi számít objektív érvényű, veridikus tapasztalatnak. Közelebbről, azzal, ami teljesíti az érzékeség és az értelem feltételeit, azaz tér—időbeli, szemléletileg megjeleníthető, kategoriálisan rendezett stb. Kant valójában nem tér ki a hamisság kérdésére, de az igazság kérdésére sem: mert csak az a fontos számára, hogy miképpen *konstituálódik* az objektív érvényű tapasztalat. Csak arra van szüksége, hogy megindokolja a fogalmak konstitutív vagy konstruktív szerepét a tapasztalatban. Erre pedig éppúgy alkalmas a konstitúcióelmélet, mint az érzetadat-konstrukció. A konstitúcióelméletet támasztja alá az *Erscheinung-Phaenomenon* megkülönböztetés is, ahol az utóbbi a kategoriális rendezettség alapján alkot tárgyat (A 248). A *tapasztalati* és az *észlelési* ítéletek megkülönböztetése a *Prolegomena* 18. §-ában hasonló típusú, s bár Kant ezt nem ismétli meg a „Kritika” B változatában, de értelemszerűen beszél róla.

Paton és Adickes e különbségeket egykor zavarosnak találta, mivel Kant a Phaenomenont, illetve a tapasztalati ítéletet igen sajátos, nem korrespondencia jellegű objektivitáskritérium alapján jelöli ki. Ma azonban e különbségek fontos témái az angolszász Kant-értelmezésnek, mert felhasználhatók annak alátámasztására, hogy Kant az adatok konceptuális rendezésében látta az objektivitás forrását.

A „konstitúcióelmélet” kifejezést a német értelmezéshez rendelem hozzá, a „konstrukció” kifejezést pedig az angolszász kontextusban említettem. Tény, hogy mindkettő a mi szellemi aktivitá-

⁷ Prauss említi ezt. PRAUSS, id. mű, 65. oldalon a lábjegyzet.

sunkra utal a tapasztalatban. De van egy fontos eltérés is, mely igen jelentős az itt előterjesztett Kant-értelmezés szempontjából.

A „konstitúció” azt sugallja, hogy a konceptuális komponens ott van *kiválaszthatatlanul* a tapasztalatban, míg a „konstrukció” *kiválasztható, elkülöníthető* adatokat, hipotetikus entitásokat feltételez, amelyekre a procedúra irányul — jóllehet az elkülönítés ténylegesen nem vihető végbe. De már a receptivitás pusztá feltevése is alapot ad az empirikus szignifikancia keresésének. Ezenkívül a konstrukciós értelmezés kapcsolatot teremt a tapasztalatmetafizika és a konstrukción alapuló tudományok között, ami egybevág a kanti törekvéssel, hogy a két területet *egy* módon ragadja meg, nevezetesen: ismeretei szintetikus a priori jellegében.

Meg kell mondani, hogy az érzékiség és az értelem elvei nem egyforma súllyal konstituálják a tapasztalatot. „Az evidens, hogy az érzéki szemlélet tárgyai érzékiségünk formai feltételeihez igazodnak, hiszen másképp nem lennének számunkra való tárgyak. De hogy hasonlóképp igazodniuk kell a feltételekhez, melyeket az értelem kíván a gondolkodás szintetikus egysége számára — ez olyan konklúzió, melynek alapjai egyáltalán nem nyilvánvalóak” (A 90/B 123).⁸ Egyike ez azoknak az inkonzekvenciáknak, amelyek az esztétika és az analitika rossz illeszkedését mutatják. Van azonban egy nagy előnye is ennek az inkonzekvenciának: az érzékiségtan önállóságának hangsúlyozásával a kanti ismeretelmélet kiszakad a német idealizmus vonulatából. Az értelem tanát viszont csak úgy vezetheti be Kant, ha feloldja az esztétika zártságát, önelégességét. Ez a forrása a már említett inkonzekvenciáknak. Az esztétika szerint pl. kész térszemléletünk van; az analitika szerint viszont ez szukcesszív szintézissel keletkezik. Ennek alapján az esztétika szerint a szemléletek fogalmak nélkül is előfordulhatnak; az analitika szerint csak az appercepció egységében adódhatnak. Éppen ezért sokan „prekritikainak” tartják az esztétikát. Az esztétika szerint a tér és az idő maguk is szemléletek; az analitika bizonyításaiiban viszont Kant előfeltételezi, hogy a térről és az időről csak a bennük lezajló történések tudósítanak bennünket. Az esztétika szerint tér-

⁸ Prauss hívja fel erre a figyelmet, PRAUSS, id. mű., 117.

és időképzetünk önálló; az analitika szerint a tapasztalat tárgyai nélkül e képzet nem merülhet fel.

Ezen inkonzekvenciák magyarázatát Alexander Bernát adja meg: ha a szemlélet kész egész, mi az értelem dolga? Csak a szintézis! A következő részben azt vizsgáljuk meg, hogy miképpen működnek fogalmaink a szintézis szabályaiként.

II. TÉMÁK AZ ÉRTELEM TANÁHOZ

1. Fogalmak, kategóriák, sematizmus, transzcendentális szemantika

Tudjuk már, hogy a kategóriák konstitutív alkotórészei az objektív érvényű tapasztalatnak. Strawson megfogalmazásában: „a tapasztalat valamilyen fogalom hordozta (conceptcarried) összekapcsoltsága szükséges az objektív világ tapasztalatának megalkotásához.” Alátámasztja ezt az ítéletek osztályozása a *Prolegomenában*, ahol is a tapasztalati ítélet — a percepció ítélettel szemben — per definitionem kategoriális.

Most az a kérdés vetődik fel, hogy miért éppen a Kant által megjelölt fogalmak a kategóriák. A következő részben látni fogjuk, hogy a transzcendentális dedukció csak a kategóriák szükségességét demonstrálhatja általában, de azt nem — érvel Bird¹ és mások —, hogy éppen a választott kategóriákra van szükségünk! Egy másik kurrens feltevés az, hogy Kant a newtoni fizika elveit fogalmazta meg kategoriális elvekként. Ezt a felfogást nem osztom: a tudomány korabeli mintája feltehetően befolyásolta a kategóriák és elveik kiválasztását, de nem ez az ismeretelméleti sajátossága a kanti rendszernek.

Sokkal fontosabb, hogy Kant a fogalmak új elméletét hozza a *Kritikában*. Hume és Leibniz még csak fokozati különbséget látott az intellektus és az érzékek között; Descartes-nál pedig a fogalmak sajátos szellemi entitásként szerepelnek.² Mindezzel szemben Kant

¹ G. BIRD: Recent Interpretations of Kant's Tr. Deduction. Kant Studien 1974. Sonderheft, 1—14.

² E témáról lásd: R. AQUILA: Concepts, Objects and the Analytic. In: Kant's Theory of Knowledge, ed.: L. White Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974. 55—61.

nóvuma: a fogalmak radikálisan különböznek az érzékek produktumaitól, és nem az a helyzet, hogy saját világukban önelégségesen léteznek, hanem jellemzőjük, hogy olyan *szabályként* funkcionálnak, amelyek az érzékek adatait szervezik-rendezi objektív érvényű tapasztalattá. Az empirikus fogalmakra ez egyenesen áll; a matematikai fogalmak esetében a „szervezés” helyett a „konstrukció” biztosítja a tárgyra vonatkozást; a kategóriák pedig — ahogyan ma egyre többen állítják — metaszintű fogalmak, amelyek valamilyen módon legitimálják az empiriára irányuló fogalmakat.

A szabályszeretet nem lehet teljesen egyöntetűen értelmezni: vannak szó szerinti kantianusok, akik például elfogadják a kauzalitás érveként, hogy az események *mint* események felismeréséhez a kauzalitás kategoriális eleme szükséges. De a legjellegzetesebb angolszász álláspont inkább a sellarsi, amely úgy értelmezi a fogalmak szerepét, hogy a konceptuális komponens leválaszthatatlanul *ott van* minden tapasztalatban. A fő érv emellett, hogy a *Gestalt* módon való tapasztalás is valamilyen minimális konceptualizációt igényel. Ez a konceptuális komponens minimálisan *felismerési* komponens, amelyik szükséges ahhoz, hogy tapasztalatunkat mint *bizonyos fajtájú* tapasztalatot azonosíthassuk. Alapvető esetei ennek, amikor tapasztalatunkat *tárgyak, események, személyek* fogalmaival írjuk le.

Fölsejlik ebben a magyarázatban az érzetadat-elmélet. Hiszen mi más lehetne a *fajtaként* — még vagy egyáltalán — nem azonosított tapasztalat, mint privát és mulékony érzetadatok halmaza? És mi máson gyakorolnánk a felismerési konceptualizációt, ha nem a tapasztalat „különféléjén”? Mondtam már, hogy Norman K. Smithtől kezdve tulajdonítják Kantnak azt a felfogást, hogy a fogalmak tárgyra vagy szemléletre irányulása azzal az elmeaktivitással történik, hogy mi konstruáljuk meg az érzetadatok felhasználásával a tárgyak, események, személyek stb. fogalmait. Ezt nevezik az angolszász terminológiában *fenomenalizmusnak*.

Kérdés, hogy a fogalmak szabályként működése Kantnál valóban fenomenalista módon történik-e. Azt azért nem állítanám, hogy a szabályként való működés egyértelműen fenomenalizmust feltételez. Számos árnyalat áll rendelkezésünkre a privát adatokból törté-

nő konstrukciótól a rendezetlen — de meglévő! — adatok objektív egységgé szervezésén át a rendezés ama fajtájáig, amelyet az objektív rész „irányít”. Kant ismert kétértelműségei is nyitva hagyják az árnyalatgazdag értelmezési lehetőségek kapuit: a „tárgy” a mi reprezentációnk (Vorstellung), ugyanakkor objektív realitású; a „jelenség” (Erscheinung) nem fogható fel az „apprehenzió formáitól” függetlenül, ugyanakkor az érzéki szemlélet elkülöníthető tárgya; a *szemlélet* (Anschauung) a mi kognitív formánk, ugyanakkor valami, amit tárgyként ismerünk meg stb.

E kérdéseket itt most nem kezelem nyitott kérdésekként. Mert itt a konceptuális aktivitásunkat kell igazolni, amivel szükségképp gyöngül az érzékiség szerepe és a „tárgy” nem kritikai kezelése. De azért a „tárgy” kritikai — a megismerés kontextusába vont — tárgyalása nem jelenti feltétlenül az objektivitásigény feladását. Inkább azt a pontosítást igényli, hogy az objektivitás itt általunk — de nem önkényesen — konstruált objektivitás. Ez az értelmezés alkalmazható, mint majd látni fogjuk, az „idealizmus cáfolatára” is.

A fogalmak tehát a „szintézis szabályai”. Az empirikus fogalmak az érzéki „különfélét” szintetizálják objektív egységekké, az a priori fogalmak pedig „megvalósítják az empirikus fogalmak objektív, koherens egységét”.³ Például a különböző tárgyak empirikus fogalmai nélkül nem rendezhetnénk tapasztalatainkat az észlelés pillanatán kívül is létező objektív egységekké. A „szubsztancia” pedig mint a viszonylag tartósan és a predikátumok hordozójaként létező tárgyak a priori fogalma, objektivitással és egységgel ruházza fel a tárgyak empirikus fogalmait. Állíthat-e Kant ezek után logikai típuskülönbséget az a priori és az empirikus fogalmak között? — teszi fel a költői kérdést Schrader. És segíthet e másfajta típusbesorolás a fundamentálisnak tartott a priori/empirikus különbség tisztázásában? Segíthet e például a konstitutív/regulatív felosztás? Nem, állapítja meg Schrader, mivel ez a fajta különbség Kant szerint az a priori fogalmakon *belül* van. Például a matematikai kategóriák konstitutívak, a dinamikai kategóriák regulatívak. És mi

³ G. SCHRADER: Kant's Theory of Concepts. In: Kant. A Collection of Critical Essays, ed.: A Rorty, R. P. Wolff. London, Macmillan, 1968.

a helyzet a szükségszerű/kontingens felosztással? Ez sem ad útmutatót, állítja Schrader, mert az a priori fogalmak csak „kontingensen szükségszerűek”, azaz szükségszerűségük szellemi konstitúciónkból ered. Másrészt az empirikus fogalmak nem tekinthetők tisztán kontingenseknek, hiszen „kategoriális elveket illusztrálnak”. Miért ne vehetnénk akkor őket is a priorinak?

Talán kissé túl hirtelen ingattuk meg az olvasónak Kant különböző fogalomtipizálásaiba vetett hitét. De ideje volt ezt megingatni, mert a *fogalmak szabályszerének elmélete* valóban semmit nem indokol az említett és jól ismert felosztásokból. Talán a kategóriák „kontingens szükségszerűségéről” szóló, egyébként igaz megállapítás kissé többet alapoz meg a kelleténél, hiszen ha Kant magyarázat helyett mindent elménk természetére vezetne vissza, rendszerének csupán egyetlen szignifikáns állítása lehetne. Én azonban hajlamos vagyok ennél többet tulajdonítani neki.

Most már az a kérdés, hogy miért ismerik fel újabban a fogalmak szabályszerépét és ennek említett következményeit. Feltehetően azért, mert ez beleillik a modern empirizmus „fogalomtanába”. Lássuk először, hogy miért nem illik bele a klasszikus, locke-i, és bizonyos mértékig hume-i empirizmusba? Azért, mert ez a fogalmak tapasztalati vagy szokásbeli eredetét keresi — *Kantot viszont nem az eredet, hanem az alkalmazás kérdése foglalkoztatja!* Az alkalmazást pedig szignifikanciakövetelményként előírja Kant. Így a fogalmak közötti mindenfajta különbség csak az alkalmazás módjában lehetséges.

Ez már egészen a modern empirizmus szellemének felel meg: a közvetlenül „megfigyelhető” szisztematizálásban részt vevő szavak az ún. megfigyelési nyelvhez tartoznak. Ehhez kapcsolódik valamilyen módon a „teoretikus nyelv”, amelynek elemeit nem lehet osztenzíve tanítani, mint például a színszavakat, hanem értelmük megállapításához fel kell tárni az adott szintaktikai és szemantikai rendszerben elfoglalt helyüket. Ismeretes, hogy egykor a logikai empirizmus a meglehetősen durva redukcionizmust állította a két nyelv viszonyáról. Azóta finomodott az álláspont: akár Quine hálómodelljét, Popper falszifikációs elméletét vagy a Hempel—Popperféle hipotetikus-deduktív modellt tekintjük, áthatja őket a közös

felismerés: a teoretikus nyelv, vagy egy elmélet, vagy egy hipotézis nem az elemzés számára elérhető minden lehetséges ponton kapcsolódik a „megfigyelhetőhöz”, hanem csak bizonyos kiválasztott, kritikus pontokon. Ily módon interpretációt rendel a megfigyelhetőhöz.

E gondolatok alapján újra fel lehet fedezni Kantot. Strawson ismerte fel (vagy be) először ezt a kapcsolódást. A fogalmak tapasztalatra (szemléletre) vonatkozását ő az empirikus szignifikancia kritériumaként értékeli. Már mondtam a bevezetőben, hogy míg Strawson általános ismeretelméleti szempontból értékeli ezt a kritériumot, addig Stegmüller már egyenesen abban látja Kant érdemét, hogy „megoldást javasolt az „elméleti fogalmak empirikus szignifikanciakritériumára”, ami a „mai tudományfilozófiában is fellépő kérdés.”⁴

Kant megoldását, mint ismeretes, a *sematizmustan* tartalmazza.⁵ Az angolszász kommentátorok egyöntetű véleménye szerint nem az ún. empirikus fogalmak (azaz a megfigyelési nyelv részei) támasztanak sematizálási nehézségeket, hanem a kategóriák. Ezek szabályszerépének, vagyis szignifikanciájának igazolása mesterkéltnak tűnik.

De nézzük előbb, hogy mi a séma. Első megközelítésben valamilyen *közbülső* produktum a dolog és a fogalom között: félig-meddig érzéki-szemléleti, félig-meddig konceptuális (A 138/B 137). Közössége csak azzal magyarázható, hogy „a képzelet produktuma” (A 140). Ez az, ami elfogadhatatlannak tűnt a Russell-féle empirizmus számára; hiszen ami a képzelethez tartozik, az eszerint a pszichológiához, és nem az ismeretelmélethez tartozik. De nemcsak a képzelőerő ismeretelméleti szerepének mellőzése magyarázza a sematizmustantól való idegenkedést, hanem az is, hogy ez a tanfeltételezi a kérdést: hogyan alkalmazzuk empirikusan fogalmainkat — *a mi* fogalmainkat, amelyekkel rendelkezünk? A hangsúly a gondolatjel után van: *rendelkezünk* tehát bizonyos fogalmakkal, és

⁴ W. STEGMÜLLER: Aufsätze zu Kant und Wittgenstein. Darmstadt Wissenschaftl. Buchgesellschaft. 1972. 41. és 41. o. 15. lábjegyzet.

⁵ A sematizmust tárgyalja KELEMEN JÁNOS: A nyelv transzcendentálfilozófiai fogalma c. cikkében. Magyar Filozófiai Szemle 1979/3—4, 359—388.

mi mást jelenthet fogalmakkal rendelkezni, mint ismerni alkalmazásukat? E meggondolás alapján a sematizmustan értelmetlen. A rendelkezés/alkalmazás problémájának ezt az egyszerűsítő megoldását a fogalom-entitásokkal szembeni régi empirista ellenérzés motiválta. A közelmúltban Warnock tette nevezetessé a sematizmustan ilyesfajta megkérdőjelezését.⁶ Így a sematizmustan vagy álproblémán alapul, vagy pedig más alkotja az igazi problémáját. Warnock szerint az, hogy ellentétben az *osztenzíven* (pl. rámutatással) tanítható szavakkal, amelyek a dolgok érzéki, tapasztalható vonásait fejezik ki, a kategoriális fogalmak (pl. „ok”, „szubsztancia”, „lehetségesség”) nem olyasmint fejeznek ki, amire rámutathatunk. E szavakat nem tanulhatjuk meg ugyanolyan módon, mint a színeket, a fizikai tulajdonságokat stb. jelölő szavakat. Vagyis a sematizmustan igazi problémája Warnock szerint az osztenzíven nem tanítható szavak problémája. Alátámasztani látszik ezt Kant megfogalmazása, miszerint az empirikus fogalmak „*homogének*” a dolgok reprezentációival, a szemléletekkel, a tiszta fogalmak viszont „*heterogének*” ezekkel, mivel nem adhatók meg a szemléletekben (A 137/B 176). De ez a kritérium nem jól működik, mert az empirikus fogalmak közül sem áll mindegyikre a „homogenitás”: például a „dolog” empirikus fogalma nem homogén azzal, ami a szemléletben megjelenik, figyelmeztet Warnock. Ez igazolni látszik azt, amit már korábban is fejtegettem: ha Kantnál a fogalmak nem értelmezhetők másképp, mint a tapasztalat szisztematizálásában betöltött funkciójuk szerint, akkor nincsenek olyan fogalmak, amelyek „megadhatók a szemléletben”! Így természetesen eszik a homogenitás/heterogenitás kérdése. Ezért Kant problémája nem eshet egybe az osztenzíven nem tanítható szavak empirista problémájával, bár kétségtelenül találkozik vele azon a ponton, ahol mindkettő az empirikus szignifikancia problémájaként jelentkezik.

Kant a szignifikanciaproblémát a séma közbeiktatásával próbálja megoldani. A séma *szabályként* irányítja a képzeletben lezajló „modellkonstrukciót”, amelynek eredménye a fogalom alkalmazását

⁶ G. J. WARNOCK: Concepts and Schematism. Analysis 1949. 9. kötet, 5. szám, 77–82.

reprezentálja. Warnock ma már szélsőségesnek ható álláspontja szerint ez az eljárás nem segíthet a fogalomalkalmazás igazolásában, mert „ha már megértem a szabályokat, s azt, hogy a modellem *mire* való, már *alkalmaztam* is a fogalmat — a modellre. De ekkor a szabály és a modell nélkül is tudtam már a fogalmat alkalmazni! Egy modell lehet hasznos emlékeztető, de nem alkalmas annak magyarázatára, hogy hogyan használom a fogalmat”.⁷

Két okból sem tartom szerencsésnek ezt az álláspontot. Egyrészt azért, mert kiküszöböl közvetítő láncszemeket a magyarázatból, márpedig éppen a differenciált megközelítés hiányzik a fogalomalkalmazás különböző magyarázataiból. Másrészt Warnock érvelésére ellenpélda az euklideszi geometria *konstrukciós* lépése, ahol a geometriai fogalmaknak a — séma alkotásához hasonlítható — tiszta szemléleti megjelenítése feltárja az alkalmazási, ismeretszerzési lehetőségeket, amire az e fogalmakkal való pusztá „rendelkezés” még nem ad módot. A fogalmak „alkalmazása” több, szintaktikai, szemantikai és pragmatikai ismeretet feltételez, mint a velük való „rendelkezés”, például a verbális definíciójuk ismerete. Az előbbi esetben a nyelvi ismeretrendszer egésze, az utóbbi esetben annak csak egy kis szelete aktivizálódik. E szempontok tehát a rendelkezés/alkalmazás összemosása ellen szólnak.

Árnyaltabban látja a kérdést Bennett — jöllehet szokás e kérdésben „Bennett—Warnock”-álláspontról beszélni.⁸ Bennett szerint a séma a képalkotás nem túl specifikus szabálya. Például a „kutya” sémája összefér több kutyafajta képével. Ennek az a magyarázata, hogy a séma „inkább a fogalmak képzeletbeli, semmint valóságos instanciáit érinti”. E képzeletbeli instanciák, a valóságosaktól eltérően, *konstrukció* útján jönnek létre. Ezért Kantnál a fogalomalkalmazás konstrukciót és nem pusztá felismerést feltételez. A konstrukció jelentőségét Warnock nem ismeri fel, Bennett viszont kifejezetten hangsúlyozza. Talán akadályozhatja e vonás felismerését a séma *képszerűsége*, ami többféleképpen értelmezhető. Például úgy,

⁷ WARNOCK, i. m. 82.

⁸ Lásd a Bennett—Warnock-álláspontról: L. CHIPMAN: Kant's Categories and their Schematism. Kant-Studien 1972/I, 36—50.

hogy a tárggyal való *korrespondencia* okozza. A korrespondenciaelméleti magyarázat azonban könnyen laposságot hoz magával a séma értelmezésénél. Ezt elkerüli Bennett, aki Kant fogalomalkalmazási elméletét Wittgensteinnek a Kék Könyvben kifejtett image-elméletéhez hasonlítja.⁹ Egy image-elmélet nem szükségképp „képelmélet”: azzal, hogy állítjuk a séma képszerűségét, pontosabban érzéki-képszerű vonásait, még nem kell feltétlenül azt is állítanunk, hogy a séma egyszerűen privát mentális kép, ami „hasonlóságot” teremt a fogalom és a dolog között. Sem Kant, sem a késői Wittgenstein nem állítja ezt a „hasonlósági” elméletet, és Bennett sem tulajdonítja ezt egyikőjüknek sem. Sőt, Bennett megjegyzi, hogy nincs is Wittgensteinnél általános technika a fogalomalkalmazásra, mivel az alkalmazás „szituációfüggő”. Hozzátehetjük, Kant sem állítja, hogy egy fogalomhoz csak egy mentális kép asszociálódik. Ha Kant e leegyszerűsítő elmélet híve lett volna, nem tudott volna megoldást találni az „univerzálék — partikulák” „Locke—Berkeley-problémájára”.

Igaz ugyan, hogy Kant a „kép” (Bild) szót használja a sémára; mégis szó tükrözéseméletről. Mert a sémánál a képzelőerő működése a szenzibilitásunk formai feltételei szerint történik. Sematizálni tehát annyit tesz, mint képet konstruálni egy fogalomhoz a tér—időbeliség érzéki módjában. A tér—időbeliség formai tulajdonságai azonban éppúgy nem nyújtanak egyértelmű és alternatívátlan eljárást a séma—kép-alkotáshoz, mint ahogyan a konkrét partikulák, a térbeli alakzatok ismerete sem következik a szenzibilitás formáira vonatkozó általános ismeretekből. Ez a meghatározatlanság hiányosságként jelentkezett az esztétikában; ezért ott azt mondtam, hogy az esztétika nem képes megmagyarázni meghatározott térbeli formák, Gestaltok tapasztalatát. (lásd: A tapasztalatmetafizika problémái c. fejezetet) De ami ott hiányosság volt, az itt erény: a meghatározatlanság teret — vagy inkább „tisza térbeliséget és időbeliséget” — biztosít számos, a fogalommal kompatibilis, azt különböző módokon reprezentáló képek alkotásához. Újra meg

⁹ L. WITTGENSTEIN: The Blue and Brown Books. (Preliminary studies for the „Philosophical Investigations”.) Basil Blackwell, Oxford, 1958.

újra felvetődik azonban a kétely, hogy vajon Kant valóban teljesen elvetette-e a fogalom mint mentális kép koncepcióját. Paton úgy vélte, hogy a kérdés eldönthetetlen, mert Kantnál a séma hol a „szintézis szabálya”, hol a „szabály reprezentációja”, hol maga a „szintézis”, hol pedig a „szintézis terméke”. J. P. Nolan követi e kételyben Patont.¹⁰ Úgy vélem, nem szükséges itt szó szerint venni Kantot. Hiszen a séma valóban a „szintézis szabálya”, annyiban, amennyiben a fogalomhoz hasonlít. A „szabály reprezentációja”, illetve a „szintézis terméke” pedig ugyanazt fejezi ki — csak akkor térnének el egymástól, ha valóságos és nem képzeletbeli instanciát mutatnánk föl a szabály reprezentációjaként. Végül a „szintézis” azért illik a sémára, mert ennek leírásából nem választható le előállításának procedúrája.

Akármelyik funkciójában tekintjük is a sémát, szükségességét indokolja a fogalommal való rendelkezés, illetve alkalmazás *különbsége*. Nem Warnock az egyetlen, aki a rendelkezés/alkalmazás azonosításával azonosítani próbálta az ún. empirikus fogalmakat a sémáikkal. Azonban a *felismerési* komponensre apellálva utasítja el ezt Chipman, rámutatva, hogy a „felismeréshez, hogy ami előttem van, az éppen ennek a fogalomnak a paradigmatis esete”, nem elégséges a „fogalommal való rendelkezés”. Hanem szükséges közvetítőként közbeiktatódik a *séma*, amely bár egyetlen kizárólagos partikulával sem azonos, mégis, a sematikus érzéki megjelenítéssel útmutatót ad ahhoz, hogy tapasztalatunkat *bizonyos fajtájú* tapasztalatként leír hassuk.

Világossá vált ezzel, hogy a séma, ami ugyanúgy érzéki megjelenítést hoz, mint a szemlélet, miben különbözik ez utóbbitól: abban, hogy tárgyát nem egyediként és kizárólagosként, hanem bizonyos fajtájúként ábrázolja. Éppen ezért ábrázolja határozatlanul, ezért előnyös itt az érzéki módok határozatlansága, és végül ezért alkot-hat közvetítő láncszemet a fogalomhoz.

Térjünk most rá a tiszta fogalmak sematizálásának kérdésére, ami egyben a sematizálhatóságuk kérdése is. Sematizálhatóságuk

¹⁰ J. P. NOLAN: Kant on Meaning. Two Studies. Kant-Studien 1979/2, 113—131.

igazolása igen fontos, hiszen különben nem tarthatnánk fenn a transzcendentális dedukciót, amely szerint a kategóriák alkalmazhatók a tapasztalatra. A megoldás itt a „*transzcendentális séma*” bevezetése: ez olyan reprezentáció, amely — visszatérve Kant szóhasználatához — „homogén” a kategóriával és az adatokkal is. Itt azonban *nem tranzitívnak* kell nyilvánítani a homogenitást, mondja Chipman, hiszen a kategóriák alkalmazása nem olyan nyilvánvaló, mint az empirikus fogalmaké. A transzcendentális séma így külön-külön homogén a kategóriával és az adatokkal, ez utóbbiak azonban nem homogének egymással.

Magyarázatra szorul a transzcendentális séma szenzibilitása. Ehhez Kant segítségül hívja a szenzibilitásnak azt a formáját, amely a külső és a belső jelenségekre, a fizikai tárgyakra és a tudatállapotokra egyaránt vonatkozik — az *időbeliséget*. Csak az „*idő transzcendentális meghatározásával*” történhet a kategóriák sematizálása, azaz szignifikanciájuk megállapítása. Például a „szubsztancia” sémája a „valóságosnak az időbeli permanenciája”. Ugyanis az empirikus dolgoknak ez a tapasztalhatóságuk feltételét alkotó vonásuk, ti. az időbeli permanenciájuk az, ami szignifikánssá teszi a szubsztancia kategóriáját. A többi kategóriához is valamilyen időbeli viszonyt rendel Kant. Megjegyzem, hogy a modális kategóriák sematizálásától jobb eltekinteni, mivel a modális fogalmak — ha Kant létezéselmélete komolyan veendő — nem tekinthetők valódi kategóriáknak.

A sematizálás megmutatja a fogalmak lehetséges alkalmazását; ezzel hozzásegít *értelmük* tisztázásához, illetve kijelöli a lehetséges *jelöleteket*. Bár Kant nem különbözteti meg a *jelentésnek* ezt a két dimenzióját, a *Sinnt* és a *Bedeutung*-ot, a séma értelmezéséhez ezek fontosak. Ismeretes, hogy a *Bedeutung* azt fejezi ki, hogy *mire utalunk* a jelentés adott egységével (a nevekkal, a mondatokkal stb.), a *Sinn* pedig az *utalás módját* fejezi ki. Ugyanarra a dologra, tényre, állapotra stb. igen különbözőképpen utalhatunk ismereteinktől, hiteinktől, érzelmi és nem érzelmi attitűdünktől függően. A jelentés e két dimenzióját Kant nem különböztette meg, felcserélőleg használta a *Sinn* és a *Bedeutung* kifejezéseket. A sematizmus fejezetben például azt mondja, hogy a fogalmaknak nincs „jelentésük” (*Bedeutung*), ha nem adódnak számukra tárgyak (A 139/

B 178.) Valamivel később pedig a kategóriákról kijelenti, hogy az érzékiség feltételeitől függetlenül is van „tisztá logikai jelentésük”, ahol szintén a jelölő Bedeutung szerepel a Sinn helyett (A 147/ B 186).¹¹ A jelentés két dimenzióját ezen elnevezések alatt Frege különböztette meg; ezt a megkülönböztetést Kant azért nem előlegezhette Walsh szerint, mert számára a jelentés azonos volt a fogalmak alkalmazásával. Az alkalmazási értelmezést fogadja el Adickes is, aki szerint a „kategória” szó kettős jelentésű Kantnál: egyrészt fogalmi kifejezés a mi appercepciós egységünk szintetikus funkciójára, másrészt jelenti a tiszta értelem a priori fogalmait. Az első esetben a kategóriák felhasználása érzéki-szemléleti anyagot igényel, a második esetben az érzékiség feltételeitől elvonatkoztatható gondolkodási képességek a kategóriák, amelyek alkalmazása nem korlátozódik a *jelenségekre*, hanem alkalmazhatók tárgyakra általában. Azonban mind a szintézis, mind a logikai funkció *használatot* feltételez.¹²

Azonos lehetett-e valóban a jelentés a fogalmak alkalmazásával Kantnál, mint azt Walsh, Warnock és Adickes állítja? Ha igen, akkor mi szükség van a sematizmusra? Úgy vélem, Kant nem redukálja a jelentést az alkalmazásra, és arról sincs szó, hogy az osztenziven tanítható jelentést a jelentés problémamentes eseteként emelné ki. Mert Kant szerint úgy kell megállapítanunk egy fogalom szignifikanciáját, hogy „a puszta fogalmat *szenzibilissé* kell tenni, azaz ábrázolni kell egy neki megfelelő tárgyat a szemléletben” (A 240). Ez utóbbi ténylegesen a jelentést érzékiesítő, szemantikailag interpretáló szemlélet, amit mi alkotunk. Valójában a jelölthez jutás különböző *módjai* jelennek meg Kantnál a különböző *lehetséges szemléletek* formájában: ugyanarról a dologról több szemlélet alkotható.

Nem ütközik tehát Kant fogalom + szemlélet koncepciója a fregei különbséggel. Csak az ennek alapján kifejtett, de attól leválasztható

¹¹ Walsh állapítja meg ezt a szóhasználatot. W. H. WALSH: Kant's Criticism of Metaphysics. Edinburgh, at the University Press, 1975. IV. fejezet, 114—115.

¹² E. ADICKES: Kant und das Ding an sich. Rolf Heise, Pan Verlag Berlin, 1924. 57—58.

fregei Sinn-felfogással ütközik, amely megenged — Frege ismert platonizmusa következtében — jelöletihányos Sinneket. Ezeknek a kanti rendszerben nincs helyük, mivel empirikusan nem szignifikánsak. Abból azonban, hogy a platonizmus nem tulajdonítható Kantnak, nem következik, hogy akkor a jelentés = használat elmélet vagy egy redukcionista jelentéselmélet tulajdonítható neki.

Érdekességgépp megemlítjük, hogy Kantnál előfordulhat a Bedeutung Sinn nélkül, aminek egyetlen esete a Ding an sich. Ez ugyanis nem írható le, nem utalhatunk rá különbözőképpen, csak a létezését posztuláljuk.

A fogalmak érzékiesítéséről szóló rész alapján Nolan azt a következtetést vonja le, hogy Kant a Sinnt a *szenzibilitás* értelmében használja. Ez magyarázza, hogy miért nincs Kantnál fregei Sinn; ami ahelyett van, az inkább *sinnliche Bedeutung*. A fregei Bedeutung pedig — a sematizmusból adódóan — image-dzsé válik, állítja Nolan.¹³

Ismét megerősíthetjük a korábbi megállapítást: Kant jelentésfelfogásának kulcsa a *szignifikanciára* való törekvés. Ezzel ugyan eloszlik a Sinn/Bedeutung körüli bizonytalanság, de egyben elmosódik a kategóriák és az empirikus fogalmak közötti intuitív különbség is. Ezt a helyzetet mostanában egy új elmélettel korrigálják: a *transzcendentális szemantika* elméletével. A már említett Nolan mellett J. Simon, R. E. Butts, és W. Hoguebe a fő hangadói annak a meggyőződésnek, hogy a szignifikanciára törekvés mellett Kant jelentéselméletének másik komponense a kategóriák „logikai jelentése” (A 147) vagy „transzcendentális jelentése” (B 305).¹⁴ Ez a „logikai” vagy inkább „transzcendentális” jelentés az appercepció transzcendentális egységében gyökerezik, hiszen Kant innen vezeti

¹³ J. P. NOLAN, i. m. 129.

¹⁴ J. SIMON: *Phaenomena and Noumena: On the Use and Meaning of the Categories*. In: *Kant's Theory of Knowledge*, ed.: L. W. Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974., 45—51.; R. E. BUTTS: *Kant's Schemata as Semantical Rules*. In: *Kant Studies Today*, ed.: L. W. Beck, La Salle, Illinois, 1969., 290—300.; W. HOGREBE: *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*. Karl Alber, Freiburg/München, 1974.

le a kategóriák egységét. Ezt a jelentést a kategóriák egymáshoz való viszonya határozza meg; ezért az egyes kategóriák külön nem szignifikánsak, csak más, nem kategoriális fogalmakkal együtt vonatkoznak az empiriára, ezért „ko-szignifikánsak” vagy „szinkategorematikusak”, állapítja meg Simon. A kategóriáknak ezt a szerepét a logikai változók szerepéhez hasonlítja Nolan; e változók közvetlenül nem szimbolizálnak semmit, de elfoglalnak egy helyet a szintaxisban. Így a kategóriarendszer „új dimenziót” nyit a szintaxis és a szemantika között, amennyiben egy „jelentésrendszert jelöl, amelynek van lehetséges használata” (Simon). Ez a rendszer önmagában még csak egy „episztemológiai grammatika”, egy „nem interpretált episztemológiai formalizmus”, amit a sémák mint interpretációs szemantikai szabályok összekötnek a megfigyelési predikátumokkal (Butts). Az így felfogott kategóriarendszer elemzésével az emberi nyelv működésének transzcendentális alapját kívánják feltárni a transzcendentális szemantika képviselői. Például azt, hogy hogyan létezik elménkben a jelen és a múlt idő, a befejezett múlt stb. Ezt a kérdést fejtegette Kant a metafizikáról tartott előadásaiban.¹⁵ Ezenkívül a *Prolegomena* 39. §-ában utalt a „transzcendentális grammatikára”, de a szisztematikus kifejtés elmaradt.

A Kanthoz való kapcsolódás nyilvánvalóan kitűnik Hoglebe transzcendentális szemantikájából. Ez ugyanis tisztázni kívánja a „jelentést általában” (Bedeutung überhaupt), vagyis azt kívánja megmutatni, hogy meghatározható (bestimmbar) a kategóriák jelentése. Más szóval, nem a szignifikanciát, hanem a szignifikancia *lehetőségét* kívánja megmutatni. Hoglebe ezt úgy fejezi ki, hogy a kategóriák alkalmazási feltétele (Anwendungsbedingung), hogy rendelkeznek „a priori jelentéssel”, ami valójában „a priori intenziója annak, ami térben és időben mint szemlélet, észlelés empirikusan megismerhető”. Ezért a „kategóriák alkalmazása lehetőségének feltételei egyszersmind a lehetséges jelentés feltételei.”¹⁶

Fölmerül a kérdés, hogy nincs-e valami korlátja annak, hogy a

¹⁵ I. KANT: Vorlesungen über die Metaphysik. Darmstadt, 1964. Utal rá SIMON i. m. 48.

¹⁶ HOGLEBE, i. m. 95.

transzcendentális szemantika vagy bármely más, a nyelvvel kapcsolatos elmélet a kanti tanból merítsen, hiszen erről köztudott, hogy negligálja a nyelvhasználat változásait, sőt, a nyelv ismeretelméleti szerepét is általában. A helyzet az, hogy a transzcendentális szemantika nem is kíván a nyelv iránt érzékenységet Kanttól. Ugyanis éppen a használatában szigorúan regulált nyelv ideája — ami az appercepció egységének tanában fedezhető fel — alkalmas a transzcendentális szemantika céljaira. Mert ez a regulált és változatlanul feltételezett nyelvhasználat útmutatóul szolgálhat elménk konstitúciójához. Azonban itt jön a különbség Kant és a transzcendentális szemantika képviselői között: mert igaz ugyan, hogy Kant regulált és változatlan nyelvhasználatot tételez fel, de *nem következtet a nyelvhasználatból az elménk természetére*. A transzcendentális szemantika viszont éppen egy olyanfajta elme- és nyelvelmélet, amelyik ezt a következtetést alkalmazza. Kant az adott kategóriarendszert vagy egyszerűen előfeltételezi, vagy pedig amikor igazolni próbálja, az igazolásnak semmi köze sincs a nyelvhasználatához, hanem csak az *alternatívátlan emberi tapasztalathoz*.

A különböző nyelvi-szemantikai elméletek és a kanti ismeretelmélet kapcsolatáról több dolog is kiderült eddig: a transzcendentális szemantika kanti igényét most korrigáltuk; a lehetséges világok szemantikájáról korábban azt állapítottuk meg, hogy ennek alap gondolata nem jelenik meg expliciten Kantnál az individuumok leírásaiban, mert a modális szempont inkább a kanti rendszer előfeltevéseihez tartozik. A jelen fejezetben a fregei típusú nyelvfilozófia megkülönböztetéseit keresve Kantnál azt találtuk, hogy nála Sinnek helyett szemléletek testesítik meg a jelülethez jutás különböző módjait. De mivel Kant szerint a fogalmakat szignifikánssá kell tenni, fölmerül az elképzelés, hogy a kanti elmélet továbbgondolható nyelvfilozófiai irányban azon az alapon, hogy találni vagy konstruálni kell a Sinnekhez őket szemantikailag interpretáló sinnliche Bedeutungokat. Ténylegesen Kelemen János úgy véli, hogy Kant ismeretelmélete bővíthető egy nyelvelmélettel — az alapelmélet lényeges változtatása nélkül.¹⁷ Ezzel szemben én azt mutat-

¹⁷ KELEMEN JÁNOS, i. m. 387—88.

tam ki másutt, hogy a kanti ismeretelmélet lényegileg zárja ki a nyelvfilozófiai bővítést.¹⁸ Vagyis nem az a helyzet, hogy lehet kanti nyelvelmélet, ha odateszünk egy nyelvelméletet a kanti ismeretelmélet mellé. Indokoljuk meg röviden, hogy miért.

Induljunk ki abból, hogy létezik a *nyelvi relativizmusnak* legalább két különböző fajtája, az empirikus-pszichológiai és a történeti-genetikus relativizmus. Az előbbi pszichológiai, az utóbbi történeti tényezőkhoz relativizálja a nyelvhasználat anomáliáit, változásait. Mindkettőt leírja Kelemen, és megállapítja, hogy mindkét fajta relativizmussal szemben áll a kanti *transzcendentálfilozófia*, amelyet jellemez az apriorizmus és az általánosérvényűségre való törekvés. Azonban a transzcendentálfilozófia eme két jellemzője alapján még mindig nem zárható ki a fregei típusú jelentéselmélet. Még mindig nem kapunk választ arra a kérdésre, hogy miért nincs a kanti ismeretelmülethez egy ilyen jellegű nyelvelmélet?

A kérdés megválaszolásához induljunk ki abból, hogy a *jelentések* a természetes nyelvben nem explicit definícióval kerülnek bevezetésre, hanem kialakulnak a nyelvhasználattal, ami egy viszonylag megállapodott stádiumban rögzíti az érvényben lévő *nyelvi konvenciókat*. Ezek a konvenciók lassan változnak, módosulnak. De a jelentés mindig *relatív* az aktuálisan érvényben lévő nyelvi konvenciókhoz képest. A konvenciók formájában megkaptuk tehát a *nyelvi relativizmusnak egy további fajtáját* a már említettek mellett. E konvenciók alkotják a jelentés *faktuális* komponensei mellett a jelentés *nyelvi-a priori* komponenseit. (A prioriak abban az értelemben, hogy a már elfogadott konvenciók regulálják a tényleges nyelvhasználatot.) A kanti rendszer, mint tudjuk, a priori tényezőket feltételez; miért kerüli el mégis Kant a konvenciók értelmében vett apriorizmust? A konvenciókat nem zárhatja ki a transzcendentálfilozófia eddig említett két jellemzője, az apriorizmus és az általánosérvényűség igénye, amit Kelemen is számba vesz. Kizárhatja

¹⁸ UJVÁRI MÁRTA: Why Kantian Transcendental Philosophy Cannot Be a Metaphysical Foundation to Analysis of Language? Kant-Studien 1989/2, 186—197. (Absztrakt az American Philosophers' Indexben.) UJVÁRI MÁRTA: Lehet-e nyelvelmélete a kanti transzcendentálfilozófiának? Magyar Filozófiai Szemle 1987/2, 203—224.

viszont a transzcendentálfilozófia egy további jellemzője, ti. az *alternatívátlan*ság követelménye! Kant az alternatívátlannak tekintett emberi tapasztalatra apellálva kísérli meg igazolni a transzcendentális mechanizmust. Tudjuk már az első rész 3. fejezetéből, hogy *alternatív* (tudományos vagy metafizikai) rendszereket, illetve e rendszerek konvencionalista megalapozását Kant nem engedi meg. Majd az utolsó fejezetben az alternatívátlanságot úgy fejtem ki, mint a kanti transzcendentálfilozófia egyik alapvető vonását. Most ezt részletezés nélkül alkalmazom az itt tárgyalt probléma megválaszolásához, nevezetesen ahhoz, hogy miért nincs kanti nyelvelmélet. Azért nincs, mert míg a kanti ismeretelmélet alapulhat az alternatívátlan tapasztalat feltevésén, addig aligha lehet olyan nyelvfilozófia, amelyik azt mondja, hogy *vannak* aktuálisan érvényben lévő nyelvi konvenciók, és másfajta konvenciók *nem is lehetségesek*, mint az aktuálisak! Míg a kanti „lehetséges tapasztalatnak” nincs alternatívája, addig változó, hogy mit tekintünk konvencionális és nem konvencionális, grammatikus és agrammatikus nyelvhasználatnak. Ez az alapvető különbség, aminek következtében a kanti tapasztalatmetafizika nem egészíthető ki egy konvenciókat feltételező nyelvelmélettel.

2. Transzcendentális dedukció.

Az appercepció egységének tétele

A kategóriák abban különböznek a többi fogalomtól, hogy konstitutív elemei az objektív érvényű tapasztalatnak. Ezért a kategóriákat „a tapasztalat lehetőségének a priori feltételeiként kell felfognunk” (A 94). Miképp lehetnek a kategóriák a tapasztalat a priori feltételei? Miképp lehetséges, hogy „a gondolkodás szubjektív feltételei objektív érvénnyel rendelkeznek”? (A 90). (Vagyis, hogyan tölthetik be konstitutív szerepüket?)

Egy módon, nevezetesen, hogy „csakis általuk gondolható el bármiféle tapasztalati tárgy” (A 93). Ez egyszerre két dolgot jelent: 1. Ahhoz, hogy a tapasztalatot *tárgyak* tapasztalatának tekinthes-sük, szükséges a tapasztalat kategóriális rendezése. Itt a tapasztalat

sajátos kanti fogalma előfeltételeződik. 2. A tapasztalatra alkalmazás révén a kategóriák, melyek enélkül „puszta logikai formák”, objektív érvényűvé válnak. Az 1.-et szokás a dedukció „szubjektív részének” tekinteni, a 2.-t az „objektív részének”. A dedukció az 1. és a 2. teljesülésének szükségességét magyarázza; kettős funkciójában így eleve kétértelmű.

Felmerül a kérdés az 1. alapján, hogy milyen értelemben vett tárgyról van szó Kantnál? A kérdés eldöntése kihat az egész dedukció értelmezésére. A helyzet az, hogy a „dolog”, a „tárgy” kifejezéseket korlátozás nélkül használja Kant mindenféle objektív előfordulásra, sőt eseményekre is (lásd: kauzalitás), használja a térre és az időre, valamint arra is, amit ma „teoretikus konstrukciónak” neveznénk (lásd: transzcendentális tárgy). Kant metafizikájában ugyanis kitüntetett a „*dolgok*” nyelve. Továbbá, a tárgy fogalma azzal a kétértelműséggel bír, amint azt Vaihinger megállapította, hogy jelenti a szemlélet „tartalmát” és „okát” is. A szemlélet tartalmaként a tapasztalat érzetadatainak terminusaiban határozódik meg, és így nem jogosít fel arra, hogy objektív értelemben vett tárgyról beszéljünk. Ha pedig a tárgyat a szemlélet „okának” tekintjük, ami tehát nem magyarázható meg a szemlélet empirikus tartalmából, akkor feltételeznünk kell a tárgytól jövő affekciót. Ez a feltevés nem fér bele a fenomenalizmus kereteibe. Ezenkívül bonyolódik a dolog az „érzéki szemlélet határozatlan tárgyát jelenségnek nevezzük” kitétellel, amelyet már megtárgyaltunk. Ezért csak azt mondhatjuk bizonyossággal, hogy a tárgy fogalma Kantnál a tapasztalat konceptualizálásának eredménye.

Kant azonban az A-dedukcióban feltesz egy olyan kérdést, amely megválaszolása magyarázatot igényel: „mit értünk azon, amikor az ismereteinkkel korrespondáló, következésképp tőlük egyben különböző tárgyról beszélünk?” Válasza szerint csakis egy általában vett tárgyról lehet szó: „ez a tárgy csak mint valami általában = X gondolható el” (A 104). E meghatározatlan tárgyat — mondjuk ki, a „transzcendentális tárgyat” — értelmünk feltételezi az „érzéki szemlélet tárgyaként”. De itt nem az előbbi határozatlanságról van szó, azaz nem a kategóriák konstitutív aktivitásának hiányáról: a „jelenség” és a „transzcendentális tárgy” *különböző értelemben*

határozatlanok. Az utóbbi határozatlansága valójában azt jelenti, hogy a „transzcendentális tárgy” nem valamilyen konkrét partikula, pontosabban nem is „tárgy”, hanem csak „az appercepció egységének korrelátuma” (A 250). Az appercepció egysége a megismerés alanyának — a megismerés szempontjából szükséges — mentális egysége; Kant szerint ennek meg kell hogy feleljen a tárgy egysége, és ezt fejezi ki a „transzcendentális tárgy” fogalma. A szubjektum mentális egységét bármely ismeretelmélet természetes követelményként állíthatja; a „tárgy egységének” viszont csak ott van magyarázó funkciója, ahol ez az egység nem előfeltételeződik, hanem az „érzéki különféle” rendezésének eredménye. Magyarul: *fenomenalizmust* feltételez a transzcendentális tárgy fogalma, nem pedig ismeretelméleti realizmust, amire az „ismereteinkkel *korrespondáló tárgy*” megfogalmazása alapján valaki esetleg következtethetne.

A transzcendentális tárgy fogalma tehát kifejezi az egységet, pontosabban a folytonosságot és a koherenciát a tapasztalatban. Erre szükségünk van ahhoz, hogy tárgyak fogalmait használhassuk: hogy a tapasztalatot *tárgyak* tapasztalataként írhattuk le. Erre ugyanis nem lennénk képesek, ha csak múltó, egyszeri és megismételhetetlen benyomásainkat próbálnánk rögzíteni, és nem tudnánk kapcsolatot teremteni a múltbeli és a jelenbeli tapasztalatok között: az összekapcsolásra a transzcendentális tárgy fogalma szolgál.¹ Világos ezután, hogy a transzcendentális tárgy nem „valami”; nem sajátos, szupraszenzibilis dolog, hanem egy teoretikus konstrukció. És azért „transzcendentális”, mert a *megismerés feltételeként* fejezi ki a folytonosságot és a koherenciát. Milmed ezt a feltételt úgy érti, hogy a „transzcendentális” itt *kontrafaktuális* értelmű: arra utal, ami nem az aktuális, hanem a lehetséges tapasztalat tárgya. De akár a kontrafaktuális, akár a konstitutív szempontot hangsúlyozzuk — mindkettőben van igazság —, a lényeg az, hogy a „transzcendentális tárgy” konstrukciója egy objektivitásigényt kíván megalapozni. Természetesen nem minden ismeretelméletnek van szüksé-

¹ B. K. MILMED: Kant. Current Philosophical Issues. New York, University Press, 1961. 227.

ge erre a konstrukcióra: egy fenomenalista tapasztalatelméletnek viszont ez egy lehetséges objektivista korrekciója.

A „jelenség” és a „transzcendentális tárgy” különböző határozatlanságai után szólnom kell a határozatlanságnak a „Ding an sich” által képviselt fajtájáról. Nem azért, mintha bármilyen funkciót tulajdonítanék neki a jelen Kant-értelmezésben, hanem azért, mert sokan hajlamosak ezt azonosítani a transzcendentális tárggyal. A jelentés kérdéseinél azt állapítottuk meg, hogy a Ding an sichnek nincs kifejezhető értelme (Sinnje), hanem csak jelölete van. Most viszont azt láttuk, hogy a transzcendentális tárgy referenciálsan nem azonosítható; értelme, funkciója azonban annál inkább van: a transzcendentális tárgy, ahogyan Milmed mondja, *konceptuális*. Mi a helyzet a Ding an sichkel? Ha ez referenciális, akkor *egzisztenciális*. A két dolog tehát nem azonosítható. Ezt már Adickes is észrevette, csak más vonalon: ő úgy érvelt, hogy ha a Ding an sich azonos lenne a — transzcendentális tárgynál említett — „X meghatározatlan tárggyal”, akkor a különböző Dinge an sichnek egyetlen dolog felelne meg.² Márpedig Kant beszél Dinge an sichről többes számban, a transzcendentális tárgy viszont mindig csak egyes számban szerepel. Mert a transzcendentális tárgy nem a fenomenális tárgy duplikátuma, amiből több is van a világon; éppúgy, ahogyan „korrelátuma”, az appercepció alanya sem egy a sok lehetséges egzisztenciális alany közül. Éppolyan értelmetlen transzcendentális tárgyakról beszélni, mint „transzcendentális appercepciókról”. Ez az én értelmezésem, azonban Adickest és a német Kant-értelmezők jelentős részét nem foglalkoztatják ezek a különbségek, mert a transzcendentális realizmusba (idealizmusba) egyformán belefér mindkét konstrukció. Az angolszász Kant-értelmezés azonban leválasztja a Ding an sichet mint zavaró és alaptalan realista feltevést. A transzcendentális tárgynak pedig olyan funkciót tulajdonít, amely megoldja a tapasztalati tárgyak folytonosságának hume-i problémáját.

² E. ADICKES: Kant und das Ding an sich. Rolf Heise, Pan Verlag, Berlin, 1924. 100—101.

Természetesen a transzcendentális tárgy fogalma még nem garancia arra, hogy Kantnál a dedukció a valóban objektív értelemben vett tárgyak megismerését vonja maga után. Ehhez nem elégséges a tárgy fogalma, és nem elégséges az a feltevés sem, hogy van valamilyen empirikus anyag, ami tárgyak fogalmába rendeződik. Hogyan bizonyíthatja Kant, hogy a tapasztalat objektív tárgyak megismerését feltételezi? Strawson szerint a bizonyítás egyenesen következik a tapasztalat fogalmából: a tapasztalatnak ugyanis általános feltétele, hogy meg lehessen különböztetni a „szubjektív percepciók rendjétől az események objektív időrendjét”.³ Mert csak ezáltal jelölhetjük ki a „szubjektív tapasztalati utat a világon át”, azaz csak ezáltal válik lehetővé a „tapasztalat szükséges ön-reflexivitása”, ami pedig definíció szerint része a tapasztalatnak. Az appercepció egységének tétele a transzcendentális dedukcióban állítja a tapasztalat szükséges ön-reflexivitását; ez kitűnik az „én gondolom” (Ich denke) szerepéből, amiről még lesz szó. Az objektív és a szubjektív rend megkülönböztetésének lehetősége és szükségessége azonban nem nyer közvetlenül bizonyítást a dedukcióban, inkább csak előfeltételeződik. Ez az előfeltevés, amely nélkülözhetetlen a dedukció értelmezéséhez, az „idealizmus cáfolatában” és a tapasztalat második (kauzális) analógiájában kerül bizonyításra, ahogy azt Strawson kimutatta. Ezért nem is lehet a dedukció tárgyalását az appercepció egységénél kezdeni, mert különben nehezen jutunk el a dedukció kanti céljához; a fennálló tapasztalat alternatívátlannak tekintett konceptualizálása igazolásához. Ezért itt most röviden előlegeznünk kell, a későbbi elemzés terhére, a kauzalitásérvnek és az idealizmus cáfolatának a szubjektív/objektív rend megkülönböztetéséhez releváns gondolatmenetét. A 2. analógiában Kant arra mutat rá, hogy percepciósorozatainknak van egy olyan fajtája, aminek a sorrendje nem önkényes, nem rendezhetjük tetszés szerint percepcióinkat. Itt ugyanis az objektív események rendje határozza meg a percepció rendjét: például nem tapasztalhatom a folyón fölfelé haladó hajót lefelé haladónak. Ez mindjárt objektivitáskritériumot nyújt: az irreverzibilis percepciórendemet

³ P. F. STRAWSON: *The Bounds of Sense*. London, 1966. 28.

tekinthetem objektív eseményt reprezentáló rendnek. Az érv triviális tényen alapul; de az objektív rend létezése mellett szóló dogmatikus filozófiai érvekkel szemben az a nagy előnye, hogy a szkeptikusok által sem vitatott területen, a tudatállapotainkon *belül* vonja meg a különbséget. Ugyanez az érvelési stratégiája az „idealizmus cáfolatának”: nem kétséges, hogy létezik empirikus öntudat, azaz tudatunk van *időben* tagolt és rendezett tudatállapotainkról. Az időtudatot azonban a *térbeli* tárgyak, események változásai közvetítik számunkra: az empirikus öntudat tehát feltételezi a térbeli tárgyak tudatát.

Most szándékosan leszűkítettem az érvet a térbeliség-időbeliség kérdésére: így a „cáfolat” konklúziója szerint a térbeli tárgyak tudata szolgál vezérfonalul a tudatállapotok időbeli rendezéséhez. A térbeliségnek erre a fundamentális szerepére az első részben is utaltam. Ugyanakkor létezik a transzcendentális dedukciónak egy olyan értelmezése is, főleg a B-verzió alapján, miszerint a tudat szükséges (temporális) egysége a forrása a fenomenális tárgyak egységének, mert egyedül a rend, az egység az, ami nem jöhet a tárgytól, hanem csak elménktől. Ennek alapján állítja Strawson az időbeliség prioritását Kantnál. Úgy tűnik tehát, hogy a transzcendentális dedukció és az „idealizmus cáfolata” összeegyeztethetetlen egymással: az előbbi az időbeliséget, az utóbbi a térbeliséget tekinti a tapasztalat lehetősége fő feltételének. A helyzet valóban az, hogy a dedukció értelmezői számára mindig nagy gondot okozott a „cáfolat”. Vaihinger például nem is tartja az „idealizmus cáfolatát” a *Kritikával* összhangban értelmezhetőnek. A kérdés megkerülése azonban nem a kérdés megoldása: ha sikerül kimutatnunk, hogy az appercepció egysége *atemporális* egység, akkor Kant a térbeli tárgyak egységét (viszonylagos permanenciájukat) nem vezetheti le a tudatállapotok szükséges temporális egységéből, és így védhető a transzcendentális dedukció és az „idealizmus cáfolatának” kompatibilitása. Ekkor viszont a térbeliség válik az objektivitás meghatározó elemévé; a tapasztalat szükségképp térbeli tárgyak tapasztalatát involválja. Mi lesz a szerepe az appercepció egységének?

Az appercepció eredeti egységéről szóló gondolat a dedukció központi gondolata. Szerepének megértéséhez az eddigiekből tud-

nunk kell, hogy: a transzcendentális tárgy fogalmával Kant a tapasztalat tárgyainak arra az egységére és folytonosságára utal, amelynek természetszerűleg a tapasztaló szubjektum oldalán is meg kell jelennie; hogy a dedukcióban „levezetett” kategóriák funkciója az, hogy általuk megkonstruálhassuk az objektív értelemben vett tárgyak, események fogalmait; hogy Kant számára az objektivitás és a rend bizonyos mértékig interdefiniálják egymást; hogy a szubjektív és az objektív rend megkülönböztethetősége feltétele a szubjektum kijelölésének; hogy e különbség és e különbség tudata nélkül nem jöhetne létre az empirikus öntudat; hogy a kanti tapasztalatfogalom olyan, hogy implikálja a tapasztalat tudatát.

Az itt összefoglalt elmélet még egy kiegészítésre szorul; a szemléleteknek, és általában minden reprezentációnak (mentális előfordulásnak) nemcsak a kategóriák és elveik szerint kell rendeződniük, konceptualizálódniuk ahhoz, hogy tárgyak és események megjelenítői lehessenek, hanem egy tudathoz is kell tartozniuk. Egy tudathoz pedig csak akkor tartozhatnak, ha fennáll a tudat szükséges, megelőző egysége. Ennek az egységnek — az appercepció egységének — tétele Kant szavaival: „Az »én gondolom« kell hogy kísérhesse minden reprezentációt; mert különben olyasmi merülne fel bennem, amit egyáltalán nem is gondolhatnék, ez pedig annyit jelent, hogy a reprezentáció vagy lehetetlen vagy legalábbis számomra semmi” (B 132). Ha valami tehát reprezentáció, ez definíciószerűen jelenti azt, hogy tudatában vagyok, tudok róla, különben fel sem merülhetne. Ami „felmerül”, az „szükségképp kapcsolódik az »én gondolom«-hoz ugyanabban a szubjektumban, amelyben ... található” (B 132). Az én gondolom tehát szükséges komponense reprezentációimnak, vagy Hartnack szavaival „*analitikus komponense*”, mert különben nem vallhatnám őket a magaménak.⁴ A reprezentációk tudatosulása csak azáltal lehetséges, hogy egy egységes öntudathoz számítjuk őket.

⁴ J. HARTNACK: B 132 Revisited. In: Kant's Theory of Knowledge, ed.: L. White Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974. 38—44.

Azt hiszem, az appercepció egységének most előadott értelmezése nem támaszt nehézségeket. Mégis, Walsh „misztikusnak” tartotta az appercepció fogalmát, Weldon pedig ezt megkerülve mindjárt az „idealizmus cáfolatához” mint a dedukció gondolatának érthetőbb kifejtéséhez utalta az olvasót. És általában Vaihinger óta szokás azzal magyarázni a dedukció problematikus szövegrészeit, hogy a dedukció nem más, mint az évek során felgyülemlett széljegyzetek, emlékeztetők inkonzekvens összeállítása. Szerintem a tényleges keletkezéstől függetlenül a dedukció témája olyan, hogy másképp, mint inkonzekvensen nem is lehet kifejtteni. Ugyanis a tapasztalat szubjektív és objektív feltételeinek teljesülését egyszerre kell a dedukcióban kifejtteni. Ami pedig az appercepció egységének tételét illeti, ez ugyan egy nyilvánvaló tétel a jelen értelmezésben, azonban nem szabad elfelejteni, hogy a tételt Kant egy korántsem triviális kontextusban, a tapasztalat lehetősége feltételeinek kontextusában szerepelteti.⁵

Úgy vélhetné valaki, hogy ha a reprezentációk szükségképp egy tudathoz tartoznak, akkor az egy tudathoz tartozó reprezentációk határozzák meg az appercepció szubjektumát, mint *éppen az adott* reprezentációk szubjektumát. Kant azonban nem a különös reprezentációk tudatából vezeti le az appercepció tudatát: ha ezt tenné, az appercepció egysége nem lenne „eredeti” és „transzcendentális”, amit pedig Kant állít. Az eredetiség azt jelenti, hogy az »én gondolom« reprezentációja, amely „minden más reprezentációmát kell, hogy kísérhesse, s ami minden öntudatban egy és ugyanaz, más reprezentáció által nem kísérhető” (B 132). Miért nem „kísérheti” más reprezentáció? Mit von le a „kísérés” az eredetiségéből? Az öntudategység eredetisége valójában nem azt jelenti, hogy más reprezentáció által nem kísért (*begleitet*), hanem azt, hogy *nem levezetett* (*abgeleitet*), állapítja meg Bennett. (A *Kritika* 1956-os hamburgi kiadásánál javasolta Goldschmidt a *begleitet* felcserélését az *abgeleitet*tal.) E korrekció után már azt is mondhatjuk, hogy

⁵ UJVÁRI MÁRTA: Kant Cogito-ja. Filozófiai Figyelő 1981. 3—4. sz., 135—163. Lásd még: ST. C. PATTEN: Kant's Cogito. Kant-Studien 1975/3, 331—342.

ha az »én gondolom« nem levezethető más reprezentációból, akkor saját magával sem alkothat olyasfajta regresszust, hogy „én azt gondolom, hogy azt gondolom, hogy . . .” stb. Ez Kant szerint nem is igazi állítás, mert az „én gondolom”-nak *valódi* kijelentéshez kell kapcsolódnia. Ez a követelmény nem okozhat meglepetést Kant eddig rekonstruált ismeretelmélete alapján. Az appercepció egységének „transzcendentális” volta pedig azt jelenti, hogy ez az egység nem a tapasztalat *során* merül fel, hanem ellenkezőleg, a tapasztalat *feltételét* alkotja.

Az „én gondolom” azonban nemcsak eredeti és transzcendentális, hanem, mint az előzőekből kiderült, *unikális* is, mert „minden öntudatban egy és ugyanaz”. Következésképp ez a „cogito” nem pszichológiai kísérőjelenség, ami minden tudatban más személyt határoz meg. Ellenkezőleg, mindenkinél ugyanaz, mert mindenki egyformán kognitív szubjektum abban az értelemben, hogy mindenki közvetlen bizonyossággal rendelkezik a saját reprezentációjáról mint az övéiről. Nem kell senkinek „fölfedeznie”, hogy hozzá tartozik-e egy adott reprezentáció vagy sem. Sőt, a hovatarozást fölvető kérdések egyenesen értelmetlenek. Ez az értelmezés megfelel Wittgenstein hasonló gondolatainak.

Az appercepció egységét tehát nem vezethetjük le az egyes reprezentációk speciális konfigurációjából; ellenkezőleg, az öntudat megelőző, levezethetetlen egysége a feltétele az empirikus öntudatnak, vagyis a különböző reprezentációk terminusaiban történő önazonosításnak. Feltétele továbbá mindenfajta ismeretnek; ezért tekinthetjük a *valódi* kijelentések *analitikus komponensének*. Ebben a minőségben kifejezi a tapasztalat, az ismeretek „szükséges önreflexivitását” — és feltételezi egyúttal az objektivitását is. Kant is megerősíti ezt az értelmezést: „a tudat . . . egysége tehát objektív feltétele minden ismeretnek, ami nem csupán számomra szükséges egy tárgy megismeréséhez, hanem ami alá tartoznia kell minden szemléletnek ahhoz, hogy *tárgy lehessen számomra*” (B 138.).

Az analitikus öntudategységgel szemben az empirikus öntudategység valami teljesen esetleges dolog: személyenként változó, hogy *milyen* reprezentációk egysége alkotja ezt az öntudatot. Mégis, az analitikus öntudategységnek nincs értelme az empirikus

megismeréstől és önmegismeréstől függetlenül: mert az „én gondolom” szükségképp tőle különböző reprezentációkra irányul, sőt csakis ezáltal nyilvánul meg. Ezért Strawson úgy érvel, hogy a reprezentációk javunkra írásának csak az „eredményét” kell tekintenünk, és nem ennek valamiféle sajátos „öntudatosulását”. Vagyis Strawson az empirikus öntudatra redukálja a nem empirikus öntudatot. Ezt többen is kifogásolják, pl. G. Bird.⁶ Egy másik megközelítés viszont fenntartja a megkülönböztetést, azzal a magyarázattal, hogy az appercepció „én”-je nem referenciálisan fordul elő, mivel ez az empirikus individuumok által el nem foglalható üres pozíció az analitikus tudategység kifejezésére.⁷ Kant beszédmódját, az „én” használatát csak az tehette szükségessé, hogy nem lehet valamilyen individualizálás nélkül beszélni a tudatnak még erről a tisztán konceptuálisan szükséges egységről sem.

Az absztrakt öntudategység és az empirikus öntudategység különbsége kiderül „korrelátumaikból” is: az előbbi korrelátuma a transzcendentális tárgy, az utóbbi korrelátuma, támpontja és viszonyítási rendszere, mint majd látni fogjuk, a tartós térbeli tárgyak rendszere. Megállapítottuk korábban a transzcendentális tárgy tisztán *konceptuális* jellegét, és megállapíthatjuk a térbeli tárgyak *egzisztenciális* (fenomenális) jellegét. E megállapítások vonatkoznak a „korrelátumokra” is.

Fölvetődhet még ellenérvként, hogy ha az appercepció egysége „mindenkinél ugyanaz”, miért ne építhetnénk be ezt az uniform egységet a személyazonosságnak egy empirikus kritériumrendszerébe, hiszen az egyes esetekben ez úgysem befolyásolná az identitásokat. Ezt azért nem tehetjük, mert ekkor nem állíthatnánk konzekvensen Kanttal együtt, hogy az „én gondolom” nem involvál önmegismerést. Ez pedig fontos tétel; felhasználható annak a filozófiai

⁶ G. BIRD: Recent Interpretations of Kant's Transcendental Deduction. Kant-Studien 1974. Sonderheft, 1—14.

⁷ Ezt fejti ki újabban: R. GUPPENBERG: Kant und die Transzendentalität des Seins. Zeitschrift für Philosophische Forschung 1970/3, 399—412. H. RADEMACHER: Zur Problem der transzendentalen Apperzeption bei Kant. Zeitschrift für Philosophische Forschung 1970/1, 28—49.

tradíciónak a lerombolásához, amely szerint az önmegismerés közvetlen és bizonyos, szemben más dolgok megismerésével.

Feltűnhetett az olvasónak, hogy miközben beszéltem az appercepció eredeti és transzcendentális egységéről, kihagytam a „szintetikus” jelzőt. Ez a szintetikusság, amelynek tárgyalását most már nem kerülhetem el, nem azt jelenti, hogy az appercepcióban már eleve adott a különböző reprezentációk különös szintézise, mivel az „én gondolom” „... még nem a reprezentációk szintézisének tudata”, „mégis előfeltételezi azonban ennek a lehetőségét” (B 134). Vagyis csak az empirikus szintézis *lehetősége mellett* használhatjuk az „én gondolom”-ot. De Kant sajnos más rekonstrukcióra is módot ad: kiolvasható nála egy kettős, transzcendentális és empirikus szintézistan, amit az motiválhatott, hogy a szintézis mint az értelem aktivitása nem működhetne az empiria világában, ha nem jelenne meg az appercepcióban is. Vagyis az appercepció egységének „szintetikusnak” kell lennie ahhoz, hogy az empirikus szintézis lehetőségét megmagyarázhassuk. A kettős szintézistanban kétségkívül nagy szerepet játszik az értelem aktivitásának és az érzékek passzivitásának Kantnál is ható előitélete. Különösen a B-dedukció épít az a priori szintézisre, mert eszerint „... semmit sem ábrázolhatunk úgy, mint a tárgyban összekapcsoltat anélkül, hogy előzőleg mi magunk ne kapcsoltuk volna össze, és reprezentációink közül a *kapcsolat* az egyetlen, amit nem nyújthat a tárgy, hanem amit csak maga a szubjektum vihet végbe, mert ez öntevékenységének aktuusa” (B 130). Vizsgáljuk meg közelebbről az a priori vagy transzcendentális szintézis obskurus feltevését. Csak akkor van értelme szintézisről beszélni, ha feltételezhetünk *valamit*, amire a szintézis aktuusa vonatkozik. Például az empirikus szintézis empirikus szemléletekre irányul; a transzcendentális szintézis azonban nincs kapcsolatban semmilyen tapasztalati anyaggal, nincs ilyen jellegű közvetlen kognitív funkciója. Egy másik probléma pedig abból származik, hogy a szintézis szükségképp *időbeliséget* feltételez, hiszen a szintézis időben zajló egyesítése annak, ami egyesítésre szorul. Nyilvánvaló azonban, hogy ha az appercepcióban *temporális* szintézis menne végbe, akkor ez nem transzcendentális, hanem empirikus öntudatot határozná meg. Ezért azzal kísérletezik egy Bal-

dacchino nevű szerző, hogy az időbeliséget a transzcendentális öntudat „kísérő, de nem meghatározó” vonásának tüntesse fel.⁸

A jelzett problémák miatt a transzcendentális szintézis mellőzését javasolom; ez azonban nem vonja maga után feltétlenül a transzcendentális öntudat elvetését is, mint azt Strawson javasolja. Megtarthatjuk az appercepció atemporalis egységét és ezen egység tudatát, vagyis az „én gondolom” funkcióját anélkül, hogy belekeverednénk a transzcendentális szintézisbe, aminek tulajdonítanánk az öntudategység létrehozását. A javasolt atemporalitás azt jelenti, hogy a tudatállapotok szükséges összekapcsoltsága egy tudatban az „én gondolom” révén nem feltételez időbeli szintézist: mert, mint már mondtam, a tudatállapotaink hozzánk tartozásáról közvetlen és bizonyos tudatunk van, nem pedig időrabló vizsgálódások eredményeként állapítjuk meg. Ahogyan Wittgenstein jellemezte a dolgot, azt megkérdezhetjük értelmesen valakitől, hogy honnan tudja valamely állításának igazságát, de azt nem kérdezhetjük értelmesen, hogy honnan tudja, hogy mit állított.

A transzcendentális szintézis kikapcsolását, mint erre Bennett rámutatott, lehetővé teszi a kanti kétértelműség is: mert Kant jelöli a „transzcendentális szintézissel” a szintézis *aktusát*, mint az értelem spontaneitásának tevékenységét, és vonatkoztatja a szintézis *eredményére*, az általa létrejövő egységekre is. Ha csak az egységet fogadjuk el, akkor nem kell feltételeznünk egy létrehozó procedúrát. Ez összhangban van a korábban javasolt értelmezéssel, mely szerint az „én gondolom” a reprezentációk analitikus komponense.

A transzcendentális öntudategység atemporalitásának nem csak az a jelentősége, hogy általa megszabadulhatunk a kettős szintézis terhéől. Szerepet játszik abban is, hogy alátámaszthatjuk az „idealizmus cáfolatának”, „erős” értelmezését. Ha hitelez nekem az olvasó a következő részig, akkor itt érvelés nélkül megállapíthatom, hogy a „gyenge” értelmezésben csak a térbeli tárgyak *tudatát* feltételezi az empirikus öntudat, így minden különbség a tudatállapotokon *belül* van. Ekkor a *temporalitás* lesz alapvető, mert minden

⁸ L. BALDACCHINO: Kant's Theory of Self-Consciousness. Kant-Studien 1980/4, 393—406.

különbséget csak a temporális tudatállapotok terminusaiban fejthetünk ki. Azonban ha az a célunk, hogy a tárgyak kapcsolata ne függjön a temporális tudatállapotainktól — és ez lenne az „erős” értelmezés —, akkor (Strawsonnal ellentétben) nem szabad visszavezetnünk a térbeli tárgyak időkapcsoltságát egy szükséges időkapcsoltságra a tudat egységében. Ezt akkor tehetjük meg, ha az appercepció egységét atemporális egységként fogjuk fel.

Még Kant is megerősíti, hogy nincs szó ténylegesen az empirikus szintézissel zavaró módon párhuzamos transzcendentális szintézis aktusáról: mert állítása szerint a transzcendentális öntudategység „nem több, mint egyszerűen valami, aminek a fogalma a szintézis eme szükségességét kifejezi” (A 107). Márpedig a szintézis szükségességének kifejezése nem azonos egy tényleges szintetizáló aktus végrehajtásával. Szükséges a szintézis, mert az „én gondolom”-nak önmagában, empirikus kijelentések lehetősége nélkül nincs értelme. Ez azonban nem jelenti azt, nem azonos azzal, hogy az „én gondolom” egy transzcendentális szintézis terméke.

A „transzcendentális dedukció” címszava alatt főként az appercepció tanát elemeztem. Ez azért alakult így, mert a transzcendentális dedukció nem bizonyítja, hogy ténylegesen a Kant által választott kategóriák szükségesek az objektív tapasztalat leírásához, csak azt, hogy *valamilyen* kategóriarendszer szükséges ehhez. Mi a helyzet a kategóriák ún. metafizikai dedukciójával? Ott az „ítéletláblázatból” vezeti le Kant a „kategóriatáblázatot”, ezért azt hihetnénk, hogy itt kapjuk meg a kategóriák kiválasztásának magyarázatát. Nem ez a helyzet. Kant (és angolszász kommentátorai) a kategóriák szignifikanciáját, azaz lehetséges alkalmazását kívánják megállapítani, amihez semmi köze sincs a szillogisztikus logika formáinak, „ítéleteinek”. Ez utóbbiak az *adott* logikához tartoznak; igazságaik nem az emberi gondolkodás igazságai, ezért nem igazolható általuk semmilyen fundamentális fogalmi rendszer. Kant határtalan bizalma a szillogisztikus logika iránt filozófiatörténeti tény. Magyarázata az lehet, hogy Kant korában az „uralkodó paradigma” fázisában volt ez a logika és így Kant könnyen összetéveszthette a logikakutatás stagnálását magának e tudománynak a befejezettségével. A „metafizikai dedukciót” az angolszász kommentátorok vagy bírál-

ják, vagy már egyszerűen ki is hagyják. Az alapvető strawsoni bíráltnak is az a lényege, hogy kijelentésformákat tetszés szerint felállíthatunk, de ezek a formák nincsenek szükségképp összekapcsolva bizonyos ismeretekkel. Nem beszélve arról, hogy maga az ítélettábla is zavaros: ugyanis mivel a hipotetikus és a diszjunktív formák egymásba átalakíthatók, ezért nem vezethetünk le belőlük *disztinkt* kategóriákat. Azt pedig már elmondtam, hogy a létezés kategóriaként való szerepeltetése Kant részéről inkonzekvencia.

Foglaljuk most össze az eddigieket: Kantnál az appercepció egysége az objektív igényű megismerés feltétele, amennyiben kifejezi a szubjektum oldalán azt az egységet, folytonosságot, amit a tapasztalat tárgyaira a transzcendentális tárgy konstrukciója ír elő. Az appercepció egysége és egységének tudata így csak a tapasztalat tárgyainak lehetősége mellett merülhet fel. Ez utóbbinak a lehetőségét bizonyítja, hogy a tapasztalat szubjektív rendjétől megkülönböztethetjük az események objektív rendjét. Az appercepció egységét Kant az „én gondolom” fordulattal fejezi ki, de ez nem egy identikus individuum öntudata, még kevésbé az önismerete; az „én” csak üres pozíció, utal a tapasztalat szükséges individualizáltságára. Az „én gondolom” intencionális: csak a reprezentációk analitikus komponenseként fordulhat elő. Funkciója az, hogy kifejezze a tapasztalat „szükséges önreflexivitását”. Az „én gondolom” egysége tisztán konceptuális egység, szemben az „idealizmus cáfolatának” empirikus öntudategységével: de a kettő feltételezi egymást: mert fenn kell állnia a tapasztalat egyáltalán-valakinek-tulajdoníthatóságának (az appercepció egységének), hogy bizonyos tapasztalatokat önmagunknak tulajdoníthassunk. Továbbá, az appercepció egysége visszavezetésre nem szoruló, eredeti vagy „analitikus”, és atemporális egység. Az atemporális értelmezéssel alátámaszthattam az „idealizmus cáfolatának” „erős” értelmezését, kiküszöbölhettem a kettős szintézist és elháríthattam a személyazonosság kérdéseit az appercepció alanyától.

Nem háríthatom el azonban ezt a kérdést az „idealizmus cáfolatának” alanyától: itt az „én” — az appercepció „én”-jével szemben — referenciális helyzetű, mert empirikus szubjektumot jelöl. A

különbségre R. Aquila mutatott rá legutóbbi írásában.⁹ Ez jelentős fejlemény a Kant-művelésben, mert ezáltal összeegyeztethetővé válik az „idealizmus cáfolata” az appercepció tanával: a „cáfolat” többé nem inkonzekvens betoldás, amiről jobb megfélekednünk, de nem is helyettesíti az appercepció tanát, mint vélik azok, akik zavarónak találják az öntudat analitikus egységét. Természetesen a „cáfolatban” úgy szerepel az empirikus öntudat, hogy ez az, aminek a pusztá megléte bizonyítja a külvilág realitását. Vagyis, a „cáfolatot” elsődlegesen a külvilág realitása mellett szóló transzcendentális érvként kell majd értékelnünk.

De mi most azt keressük benne, hogy fölfigyelt-e Kant a *személyazonosságnak* — az empirizmust Hume óta foglalkoztató — problémájára. A standard Bennett—Strawson-értelmezés szerint Kant nem ismerte fel kellően a személyazonosság kérdésének jelentőségét — amit az is bizonyít, hogy negligálta a személyazonosság *testi-fizikai* kritériumait. A következő részben amellett érvelek, hogy Kant nem mellőzhette a testi-fizikai identitáskritériumokat: mert a „cáfolat” konklúziója nemcsak az, hogy az önmegismerést a térbeli tárgyak megismerése közvetíti, hanem az is, hogy az önmegismerés a térbeli tárgyak megismerésének *analógiájára*, vagyis (külső) *szemlélet* révén történik.

3. Az „idealizmus cáfolata”: a személyazonosságról¹

Több vonatkozásban is szó lehet erről az igen elkötelező évről: kapcsolódik a transzcendentális dedukcióhoz, amennyiben annak az objektivistá értelmezésével vág egybe, sőt az objektív és szubjektív rend megkülönböztetésével azt alátámasztja. Ezt már kimutat-

⁹ R. AQUILA: Personal Identity and Kant's „Refutation of Idealism”. Kant-Studien 1979/3, 259—279.

¹ Ez a fejezet magyar nyelvű változata a szerző „Personal Identity Reconsidered” c. tanulmányának. Kant-Studien 1984/3, 328—340. (Abstract az American Philosophers Indexben.)

tam. Értékelhető továbbá „transzcendentális érvként” az érvelési stratégiája miatt — ilyen vonatkozásban a „transzcendentális érv” című részben vizsgálom meg. Nem független ettől az érvelési stratégiától, hogy mi mellett érvel; mint ismeretes, a külvilág realitása mellett. Végül fölveti a cáfolat — a paralogizmusokkal együtt — a személyazonosság kérdését, amely tekintetben csak újabban szokás némi eredetiséget tulajdonítani Kantnak. Most ezt a kérdést tárgyalom.

A cáfolat tétele szerint: „Saját létem pusztá tudata, amely azonban empirikusan meghatározott tudat, bizonyítja rajtam kívül térbeli tárgyak létezését” (B 276). Az empirikus meghatározottság = tér—időbeli meghatározottság. Ennek alapján Aquila² úgy véli, hogy a cáfolatban nemcsak partikuláris létezésről van szó, hanem *azonosított* individuum létezéséről, hiszen a tér—időbeli meghatározottság elégséges feltétele az individuumazonosságnak. Itt ismét a Bestimmung (meghatározás) túlzott német filozófiai erejével találkozunk. Fölmerül a kétely, hogy vajon ez a „meghatározás” kimeríti-e, amit Kant az azonosított individuum létezéséről állíthat? Úgy vélem, Aquilától eltérően, hogy a „tér—időbeli létezés” egyszerűen csak a partikulák létezési módja Kantnál, szemben, mondjuk az univerzálék létezési módjával. Vagyis csak azt alapozza meg, hogy valaki *partikula*, anélkül, hogy megalapozná, hogy ki az illető *partikulárisan*. A tér—időbeli pozíció jelölése a személyazonosság szükséges, de nem elégséges feltétele. Aquila osztja Bennett és Strawson felfogását, miszerint Kant mellőzi a személyazonosság testi kritériumait, sőt, talán a személyazonosság egész kérdését. Mégis, azzal magyarázza a „cáfolat” B-kiadásba való betoldását, hogy Kant időközben rájött arra, hogy a transzcendentális dedukció csak azt alapozza meg, hogy „a tudat egysége maga után vonja a tudat tárgyai egységének tudatát”, de „ténylegesen létező tárgyak tudatát” nem alapozza meg. Ez utóbbi feladat a „cáfolatra” hárul; de én úgy vélem, hogy a ténylegesen létező tárgyak tudata — ténylegesen létező, személyükben azonos szubjektumokban merül-

² R. AQUILA: Personal Identity and Kant's „Refutation of Idealism”. Kant-Studien 1979/3, 259—279., lásd: 274.

het csak fel! Ezért szerintem nem érvelhet Kant e tárgyak tudata mellett anélkül, hogy egyben ne érvelne identikus szubjektumok létezése mellett.

Nehezíti a személyazonosság kanti felfogásának rekonstruálását, hogy a szubjektum *numerikus* azonosságát már az „én gondolom” alkalmazása is feltételezi; hiszen különben nem lehetnének *sukcesszív* tudatállapotaink, és nem lehetne erről tudomásunk. Másfajta kritériumot is kell tehát találnunk a személyazonosság megállapításához. Itt jegyzem meg, hogy a személyazonosságot „erős” értelemben, a személy empirikus megismerését is feltevő értelemben veszem. Ehhez a megismeréshez pedig, mint Kant mondja, „valami létezőnek a gondolatán kívül szemlélet is szükséges” (B 277). Másutt: „ahhoz, hogy *megismerjük* magunkat, . . . a szemlélet meghatározott módja szükséges” (B 157). Kant tehát fölismerte, hogy a numerikus azonosságon és a tér—időbeli pozíció jelzésén túl a személy *szemlélete* is szükséges megismeréséhez, éppúgy, ahogyan a szemlélet szükséges általában a jelenségek megismeréséhez. A paralogizmusokban írja: „a szubjektum szemléletét, ami által tárgyként adott, és ennél fogva nem jelölheti a személy azonosságát” . . . (B 408). Itt legalább három fontos megállapítást tesz Kant: 1. a személyazonosság különbözik a numerikus azonosságtól; 2. a személyazonosságot a szemlélet fejezi ki; 3. a szubjektum szemlélete az, ami által „targyként adott”.

Támaszkodom itt a korábbi kifejtésre, aminek értelmében a szemlélet individuumok közvetlen, érzéki, nem verbális ábrázolása. Ez nemcsak a kizárólagos jelöletet biztosítja, nemcsak demonstratívaként működik, hanem leíró tartalma is van, különben nem ábrázolhatná tárgyát „*in concreto*” (A 735/B 763). Az empirikus szubjektum megismerése pedig azért feltételez szemléletet, mert szemléletet feltételez *általában* a jelenségek megismerése: „úgy ismerem meg magam, más jelenségekhez hasonlóan, ahogyan megjelenek a magam számára” (B 155), és „ami a belső szemléletet illeti, szubjektumunkat jelenségeként ismerjük meg” (B 156).

A személynek a *belső* szemléletben való önábrázolását azonban Kant problematikusnak tartja: itt ugyanis „úgy szemléljük csak

magunkat, ahogyan belsőleg *afficiáltatunk*, és ez ellentmondásosnak tűnik, hiszen ekkor (az aktív hatást illetően) passzív viszonyba kerülünk önmagunkkal szemben” (B 153). Hogyan oldható meg ez a probléma? Forduljunk az *A 342*-höz, amely szerint „kétfajta tárgyat különböztethetünk meg” az „én” reprezentációjában. „»Én« mint gondolkodó a belső érzék tárgya vagyok és »léleknek« neveznek. Az, ami a külső érzékek tárgya, »testnek« neveztetik.” (A 342) Kant is eljutott tehát a *test-lélek problémához*. Ha az idézett részt komolyan vehetjük, a *külső* és a *belső* szemlélet egyaránt szükséges a szubjektum *in concreto* ábrázolásához. Ez járható út, hiszen Kant sehol nem zárja ki a *szubjektum külső szemléletét* a külső (térbeli) szemléletek osztályából, ami az empirikus önmeghatározás viszonyítási alapja. Ezenkívül a szubjektumnak a lélekkel való azonosítását a „racionális pszichológia” tévedéseként bírálja, ami negative szintén alátámasztja feltevésem.

Felvehettük tehát a szubjektum külső szemléletét; mi a helyzet a belső szemléletével? Ténylegesen Kant csak a külső szemlélet által képes legitimálni a belsőt: azt ajánlja például, hogy az időt, amely nem tárgya a külső érzékeknek, egy egyenes vonal formájában ábrázoljuk a szemléletben (B 156). Továbbá szükségesnek tartja, hogy legyen az „én” szemléletében „valami permanens, ami az időmeghatározás korrelátumául szolgálhatna a belső érzékben — ugyanolyan módon, ahogyan például az áthatolhatatlanság funkcionál az anyag empirikus szemléletében” (B 278).

A külső szemlélettől való függés nyilvánvaló. Ezenkívül a „belső szemléletet” Kant helyenként azonosítja az imént előkerült „belső érzékkel”. Az a hasonlóság mindenesetre fennáll, hogy egyik sem képes megmagyarázni a személyazonosságot: „semmilyen tartósan fennmaradó, szilárd önmaga (Selbst) nem jelenik meg a belső jelenségek eme áradatában. Az ilyen tudatot szokás szerint belső érzéknek nevezzük” (A 107). Párhuzama: „Nos, a belső szemléletben nincs semmi permanens” (B 413).

Kant alapvetően a külső szemléletre támaszkodik: nem annyira ennek metaforikus „külső” volta miatt, hanem azért, mert itt *olyan különbség mutatkozik a receptivitás és a spontaneitás között, ami által értelmezhető a külső dolgok létezésének tudata*. A „cáfolat” lábjegy-

zetében ugyanis Kant megmagyarázza, hogy tézise „nem előfeltételezi, hanem bizonyítja . . . a külső dolgok létezésének *közvetlen tudatát*” — függetlenül attól „hogy vajon csak belső érzékkel rendelkezünk, külsővel pedig nem, hanem pusztán külső képzelettel”. Mert „világos, hogy még ahhoz is, hogy valamit külsőként képzeljünk el, azaz prezentáljuk érzékeinknek a szemléletben, már rendelkezniünk kell külső érzékkel, és ezáltal már közvetlenül meg kell különböztetnünk a külső szemlélet pusztá receptivitását attól a spontaneitástól, ami jellemzi a képzelet minden aktusát” (B 277). Ezt úgy értelmezem, hogy a külső dolgok létezésének tudata *eleve* olyan, hogy szükségképp reprodukálódik benne a „külső szemlélet pusztá receptivitása” és a „képzelet spontaneitása” közötti *különbség*. De nem mondható el ugyanez a „belső szemléletekről”, ahol „ellentmondásos” feltételeznünk, hogy egyszerre vagyunk aktív és passzív viszonyban önmagunkkal.

A külső szemlélet fontosságát igazolja: „ahhoz, hogy megértsük a dolgok lehetőségét a kategóriákkal összhangban, és így demonstráljuk az utóbbiak *objektív realitását*, nem csupán szemléletekre van szükségünk, hanem minden esetben *külső szemléletekre*.” (B 291). És mivel a „cáfolat” alanya pontosan az a fajta dolog, amit a kategóriákkal összhangban kell elgondolnunk, érvényes rá e dolgok „lehetőségéről” szóló kanti kijelentés. De van ennek az álláspontnak egy közvetlen megfogalmazása is: „A léleknek mint pusztán a belső érzékek tárgyának permanenciája demonstrálatlan marad, és valójában nem demonstrálható. De permanenciája az élet folyamán természetesen evidens önmagában, hiszen a gondolkodó lény (mint ember) maga is a külső érzékek tárgya.” (B 415). Eme egyértelmű állítás szerint a szubjektum permanenciája — ami feltétele az empirikus megismerésének és önmegismerésének — csak úgy demonstrálható róla, mint a „külső érzékek tárgyáról”. A „cáfolat” fő érve pedig amellet szól, hogy a külső érzékek tárgyainak permanenciája szolgál alapul az empirikus önmeghatározáshoz, hiszen tudatállapotainkban nincs semmi tartósan fennmaradó. Ezért mondhatjuk, hogy helye van a szubjektumnak *mint* a külső érzékek tárgyának is a külső érzékek többi, viszonylag tartósan fennálló tárgyai között, amelyekhez képest történik az empirikus

önmeghatározás. Az ehhez szükséges permanencia ugyanis különbség nélkül kimutatható a külső érzékek tárgyairól.

E módosítás után úgy tekintem a szubjektumot *in concreto* ábrázoló szemléletet, mint ami őt testi-fizikai mivoltában is meghatározott lényként ábrázolja. A „cáfolat” tisztázni kívánja az „önmeghatározás” feltételeit; úgy is mondhatnánk, hogy az önmagunkról alkotott hiteink feltételeit. Fölmerül a kérdés, hogy mi a kapcsolat a szubjektumot *in concreto* ábrázoló szemlélet és a szubjektum önmagára vonatkozó hitei között? Ellenőrizhetjük-e legalább néhány egyértelmű esetben, hogy a szubjektumok milyen, önmagukról alkotott hitei kompatibilisek a szemléleteikkel? Például ha valakit a szemlélete helyesen ábrázol invalidusként, nem lehet olyan hite önmagáról, ami őt egyidejűleg valamilyen fizikai sport bajnokának tünteti fel.

Mindeddig bízalommal használtam az „énrajtam kívül” kanti kifejezést: úgy véltem, értelmesen állítható, hogy az „énrajtam kívüli” dolgok tudata feltétele az empirikus öntudatnak. Több figyelmet érdemel a kifejezés; nézzük meg, hogy mit jelenthet, és mit nem jelenthet az „énrajtam kívül” a „cáfolatban”. Erős a kísértés, hogy személyi integritásunkra utaló módon tekintsük itt az „én” szót, annak teljes tudatával, hogy mi alkot, és mi nem alkot bennünket, ennél fogva annak tudatával, hogy mi van „énrajtam kívül”. De ezzel a használattal, az „én”-nek az „énrajtam kívül”-ben nem elemzett primitívként való szerepeltetésével fölborul a „cáfolat” fő érve: hiszen mi haszna van ekkor a külső tárgyak *permanenciájának* — ami az érv fő súlyát hordozza —, ha én már nagyon is jól tudatában vagyok annak, hogy ki vagyok én partikulárisan, amit bizonyít a tény, hogy sikerrel tudok utalni tőlem különböző, azaz „énrajtam kívüli” tárgyakra? Ekkor az öntudat független lenne a külső tárgyak *permanenciájának* tudatától, és ekkor Kant nem bizonyíthatná, hogy „maga a belső tapasztalat is csak közvetve, a külső tapasztalat révén lehetséges” (B 277). A megoldás az, hogy az „én” itt kizárólag a reprezentációk alanyát jelölje — a reprezentációkét, amelyek olyanok, hogy valami „tőlük különböző permanensig igényelnek”. Ebben a változatban az „énrajtam kívül” elliptikus kifejezés a „reprezentációimon kívül”-re, ami a megfelelő

kontextusban szerepeltethető a permanens térbeli tárgyak iránti igénnyel. Továbbá, ez az értelmezés módot ad a szubjektum külső szemléletének bevezetésére, pontosabban a testi-fizikai jellemzőkre kiterjedő szemlélet bevezetésére. Feltehetően azért maradt eddig érintetlen a semmit érintetlenül nem hagyó Kant-elemzésekben az „énrajtam kívül” kifejezés „én”-je, mert ez olyannyira személyi egységet feltételez, hogy szinte abszurdnak tűnik megkérdezni: vajon „én” — a szónak egy másik értelmében —, nem vagyok-e szintén a külső szemlélet tárgyai között, amelyekhez viszonyítva „időbeli létezésem” meghatározható?

A kanti szemlélet eddigi ismerete alapján feltehetjük, hogy vannak a szemléletalkotásnak *nyilvános kritériumai*: így önmagunkról mint empirikus individuumról nyert szemléletünk ugyanúgy jön létre, ahogy mások mirőlünk, mi másokról és mindannyian a fizikai tárgyairól szemléleteket nyerünk. Nem állítom ezzel, hogy Kant megoldotta volna a személyazonosság aligha megoldható problémáját. Annyi azonban megállapítható és védhető, hogy Kant közvetve utal a személyazonosság testi-fizikai kritériumaira. Ezért a szubjektumnak mint térbeli tárgynak a tudatát is feltételeznie kell a térbeli tárgyak tudata alapján történő empirikus önazonosításhoz. Ez pedig mindenképpen több, mint amit e kérdésben Kantnak hagyományosan tulajdonítanak.

4. A tapasztalat analógiai: *permanencia és kauzalitás*

Az analógiák alap gondolata, hogy „minden jelenség egy természetben található, és ennek így is kell lennie, mert ezen a priori egység nélkül a tapasztalat egysége, ennél fogva a tárgyak meghatározása benne nem lenne lehetséges” (A 216/B 263). Tehát *egy egységes keret*et nyújtanak az analógiák a jelenségek értelmezéséhez itt, az értelem tanában; ugyanúgy, ahogyan az érzékiség tanában az egységes tér—idő keret megadta a jelenségek érzéki formáját. A jelenségek az idézet szerint „egy természetben” vannak: ez arra csábított néhány szerzőt, hogy az analógiákat *természettudományos*

elvekként értelmezzék. Én ezt most kizárom, álláspontomat a tárgyalás során megvilágítom. Az analógiákat Strawsonnal egyetértőleg ismeretelméleti elveknek, közelebbről, a *tapasztalat kategoriális elveinek* tekintem. Mint már korábban jeleztem, nem a transzcendentális dedukció igazolja az egyes kategóriákat, hanem az analógiák igazolják ezek közül a fontosabbakat. Itt csak a permanencia és a kauzalitás analógiáit vesszük.

Kant szerint az az „a priori egység”, ami lehetővé teszi a jelenségeket és egyben a megismerésüket is, az „időreláció” műve, „amennyiben az idő minden létezést felölel” (uo.). Vagyis ugyanazon elv szerint alkotnak egységet a jelenségek és a megismerő szubjektum: az *időbeliség* szerint. De ez lesz a különbségük magyarázata is: a tapasztalat *szubjektív* időrendjétől különbözik a tárgyak, események *objektív* időrendje. Mert a mód, a rend, ahogyan a *térbeli* tárgyak és a változásaikkal keletkező események léteznek, nem azonos a móddal, a renddel, ahogyan tapasztaljuk őket. Ezt a különbséget a *kauzalitás* analógiája támasztja alá. Az *első analógia* pedig a külső tárgyak viszonylagos *permanenciáját* a tapasztalhatóságuk feltételeként állítja. Ezt a permanenciát használja fel az „idealizmus cáfolata” a tudatállapotok és a nem tudatállapotok közötti döntő különbség igazolásához. Így függ össze az első analógia és az „idealizmus cáfolata”, mint azt Strawson kimutatta.

A két analógiában együttvéve az hangsúlyozódik, hogy az objektív rend a térbeli tárgyak és eseményeik rendje. Következésképp az „objektivitás-tézis”, ahogyan azt Strawson nevezi, nem lehet független a „térbeliség-tézistől”: mert a térbeli tárgyak tudata közvetíti számunkra az időtudatot — a tartós fennállás, az objektív változás és az objektív koegzisztencia tudatát. Az időtudat eme sajátosságain alapulnak az analógiák.

Az első analógia szerint: „A jelenségek minden változásában a szubsztancia állandó; kvantuma a természetben nem nő, nem csökken” (B 224). A megfogalmazás nem túl szerencsés: a mondat második fele érthető az anyagmegmaradás elveként, ami nem a *Kritikába* tartozik, hanem a *Metaphysische Anfangsgründe*be, mint

azt J. Cleve megállapítja.¹ Mi a helyzet a mondat első felével? Ez egy analitikus kijelentést ad Cleve szerint, *ha* a „szubsztanciának” az időrelációval sematizált kategóriáját használja Kant. Mert ekkor a „szubsztancia” = „permanensen létező”. Vehetjük persze azt az értelmezést is, miszerint a „szubsztancia” = „végső szubjektum” (B 149, B 288), de ez azért nem működik, mert az univerzum felosztása szubsztanciákra és tulajdonságokra nem kimerítő és végérvényes. Ezért Cleve szerint jobb útmutató a „szubsztancia” jelentéséhez Kant szemantikai magyarázata: ugyanis a szubsztancia az, amelynek változása csak állapotváltozás, módosulás, amire Kant a *Veränderung* szót használja; míg a radikális keletkezés-megszűnést a *Wechseln*nel fejezi ki.

Miért véli szükségesnek Kant, hogy megkülönböztesse a „változás” különböző értelmeit? Cleve és Melnick² hasonló felfogásai szerint azért, mert ahhoz, hogy felfedezhessük empirikusan egy új állapot létrejöttét, feltételezni kell viszonyítási alapként egy korábbi állapotot. *Eredeti* keletkezést ugyanis nem tudunk empirikusan demonstrálni, mert ehhez át kellene tekintenünk az univerzumot, ami lehetetlen. Ezért szükséges egy korlátozás, hogy kijelölhessük a változás tapasztalati hátterét: ez kijelöli a korábbi állapotot „szubsztancia-állapotnak”. Egy másik szerző, Dryer pedig azt látja az első analógiában, hogy Kant „megegyezik a (Mill-féle) fenomenalizmussal abban, hogy a permanens érzékelhetőség feltétele a dolgokról való tudásnak”.³ Én úgy vélem, hogy Kant nem a dolgok „permanens érzékelhetőségét”, hanem a „permanens fennállásukat” tartotta empirikus megismerésük feltételének, mint az az „idealizmus cáfolatából” is kiderült. Ezért nem tulajdonítható a Mill-féle fenomenalizmus Kantnak — másfajta fenomenalizmus tulajdonítható neki. Az igaz viszont, hogy az általános nézet szerint permanens létezők azok, amik módot adnak permanens érzékelhe-

¹ JAMES VAN CLEVE: Substance, Matter and Kant's First Analogy. Kant-Studien 1979/2, 149—161.

² A. MELNICK: Kant's Analogies of Experience. Chicago, The University of Chicago Press, 1973, utal rá Cleve, i. m. 158.

³ D. P. DRYER: Kant's Solution for Verification in Metaphysics. 8. fej.: Things and Continuance, 207.

tőiségre. Mégsem maradhatunk meg az utóbbinál, mert a különböző lehetséges érzékelések nem jelölnek ki a változások tapasztalati háttereként *egyetlen* állapotot kiinduló vagy szubsztanciaállapotnak. Továbbá, a permanens fennállás maga *nem tapasztalható*: mi nem tapasztaljuk, hanem *feltételezzük* a dolgok tartós fennállását, mert különben nem ismerhetnénk meg őket és változásaikat. A permanenciaelv éppen ezért *kategoriális elv*: nem az empirikus megismerésből származik, hanem annak egyik *feltételét* alkotja.

Ez az értelmezés tulajdonítható Kantnak, de nem kizárólag az első analógia, hanem ismeretelméletének egésze alapján. Mégis jogos a vád, hogy Kant nem tette elég világossá, hogy itt ismeretelméleti, a tapasztalatmetafizikához tartozó elvről van szó, nem pedig természettudományos elvről. Ezenkívül az értékelhető ismeretelméleti tétel is a régi metafizika nyelvén fogalmazódott meg: ezért vetheti Kant szemére C. D. Broad, hogy a „szubsztanciák változatlanságának metafizikai tételével keveri össze az anyagmegmaradás tételét”.⁴ Bennett is szükségesnek tartja itt elválasztani a fizikát a metafizikától, mondván, hogy a megmaradási elvnek semmi köze sincs ahhoz a feltevéshez, hogy a világ szubsztanciákból áll. Wolff pedig azt jegyzi meg bírálólag, hogy Kant „igazolás nélkül átmegy a permanens szubsztrátumból a konstans mennyiséghez”: ez jogtalan átmenet a metafizikából a fizikába. Wolff szerint Kant tévedése onnan eredt, hogy azonosította egy dolog anyagmennyiségét (tömegét) az őt alkotó szubsztanciák számával, és megjegyzi, hogy ugyanez a tévedés merül fel a *Metaphysische Anfangsgründében*.⁵

Hogyan korrigálhatnánk a metafizikát tapasztalatmetafizikává? Ehhez nemcsak a természettudományos elvként való értelmezést kell kizárni, amit már Ewing is kizárt, hanem észre kell venni, hogy a „szubsztancia permanenciáját” igazoló Kant a kifejtés során átmegy a „szubsztanciák” permanenciájára. Ez nem a leibnizi mórások újjáéledése Kantnál; hanem az a felismerés jelenik itt meg,

⁴ C. D. BROAD: Kant's First and Second Analogies of Experience. Proceedings of the Aristotelian Society 25(1926).

⁵ R. P. WOLFF: Kant's Theory of Mental Activity. Cambridge, University Press, 1963., 186.

mint azt Strawson megállapítja, hogy a permanenciát nem képviselheti *egyetlen* permanens dolog: ezért megy át a beszéd a „jelenségek szubsztancialitására”. A permanencia hordozói tehát a diszkrét térbeli tárgyak; e vonásukat feltételeznünk kell, nemcsak a kanti értelemben vett megismerésükhöz, hanem ahhoz is, hogy egyáltalán észrevehessük őket. Ezért szerintem a permanenciaelv nemcsak kategoriális elvként értékelhető, hanem empirikus szignifikancia-elvként is. Mindkét szempontot érzékelteti a strawsoni szép megfogalmazás: „A szubjektív tapasztalati út az objektív világon át függ a világ identitásának gondolatától, ez utóbbi pedig attól, hogy a tárgyakat a percepciótól függetlenül permanensnek, a különböző perceptuális szituációkban is numerikusan azonosnak vegyük.”⁶ Ez a „cáfolat” szellemében való értelmezés; ezzel szemben Ewing úgy vélte, hogy Kant idealizmusa összeegyeztethetetlen a permanens szubsztanciák létezésének állításával.⁷ Én a strawsoni értelmezést fogadom el, ami viszont feltételezi az objektív és a szubjektív rend megkülönböztethetőségének bizonyítását — a *második* analógiában.

A második analógia „gyengébb” változata szerint „minden, ami történik (kezdetét veszi), feltételez valamit, amire *szabály* szerint következik” (A 189). Ha nem tulajdonítunk itt különös funkciót a „szabály”-nak, akkor a tétel lényegében pozitív megfogalmazása a „nihil ex nihilo” elvének, amivel már Descartes is azonosította az általa szkeptikusan fogadott kauzalitáselvet. Ha pedig a „szabályt” egyszerűen a rákövetkezés szabályának tekintjük, akkor a jelenségek előfordulása a „post hoc, ergo propter hoc” alapján nyer magyarázatot. A „szabálynak” azonban különös kanti értelme van: a jelenségek a kategóriák és az empirikus fogalmak *szabályként* való közreműködésének hatására alkotnak *tárgyat*. Ezért vannak, akik úgy vélik, hogy a második analógia ugyanúgy „szabályt” ad az *objektív esemény* fogalmára, ahogyan a transzcendentális dedukció „szabályt” ad a *tárgy* fogalmára.⁸ Ti. a „szintézis szabályát”, ami-

⁶ P. F. STRAWSON: *The Bounds of Sense*. London, Methuen, 1966., 122.

⁷ A. C. EWING: *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. The University of Chicago Press, 1967. (első kiadás: 1938.) 182—183.

⁸ Wolff mellett így érvel J. A. BRUNTON: *The Second Analogy and the levels of Arguments*. *Kant Studien* 1971/3, 378—391.

nek objektív érvényét az biztosítja, hogy az öntudat szükségképp tárgy tudatot feltételez. Ahogyan a tárgy fogalmában való szintézis levezethető az öntudat tényéből, Wolff szerint e tényből ugyanúgy levezethető az esemény fogalmában való szintézis.

Az „erősebb”, azaz a „kauzalitás szabályát” említő változat szerint „minden változás az ok és hatása kapcsolatának törvénye szerint megy végbe” (B 233). Hogyan érvel emellett Kant? Kiindulópontja az, hogy a különböző reprezentációink a jelenségekről számunkra mindig *szukcesszíve* adottak. Ez Kant *feltevése*. A jelenségek számunkra valójában a *szukcesszíve* tapasztalt különböző lehetséges perspektívák összességei. Mit tudunk még azonkívül, hogy reprezentációink időbeli rendben fordulnak elő? Tudjuk továbbá, hogy a kategoriálisan rendezett tapasztalat objektív érvényű, de nem minden tapasztalat ilyen. Hogyan dönthető el mármost a kérdés, hogy a tapasztalati sorrend megfelel-e egy objektív *szukcesszió*nak, azaz eseménynek? Az egyedüli megoldás, hogy különbségnek kell lenni már az időbelileg rendezett reprezentációimon *belül is* atekintetben, hogy mely reprezentáció-sorrendek felelnek meg objektív eseményeknek, és melyek nem. Ezt a különbséget pedig csak akkor tudom megvonni, ha bizonyos percepciósszukcesszióim megfordíthatatlan renddel bírnak — szemben egyéb, tetszőleges percepcióssorrendemmel. A megfordíthatatlan rend a „szükségyszerű”, a megfordítható rend a „kontingens”. A különbséget Kant egy „ház”, illetve egy „hajózás” szemlélésének példájával világítja meg. A tartósan fönnálló fizikai tárgyak, például egy ház tapasztalására az jellemző, hogy tetszőleges sorrendben kapcsolhatom össze a különböző perceptuális elemeket a ház reprezentációjává. Szemlélését elkezdhetem a pincénél vagy a padlásnál, végül az apprehenzió szubjektív sorrendje kiadja a ház jelenségét, mint a különböző perceptuális elemek koegzisztenciáját. A sorrend tetszőleges, bár az eredménye nem, mert a ház fogalma irányítja a szintézist: más tárgyat nem tapasztalhatunk, csak ugyanazt a tárgyat más sorrendben.

Események tapasztalása azonban különbözik a tárgyak tapasztalásától: ha azt látjuk, hogy egy hajó úszik a folyón lefelé vagy fölfelé, a hajó egy korábbi helyzetére vonatkozó észrehevésem időben

megelőzi a hajó egy későbbi helyzetére vonatkozó észrevezésemet. Nem láthatom a fölfelé haladó hajót lefelé haladónak és fordítva, mert az esemény objektív időrendje meghatározza tapasztalásunk szubjektív rendjét. „A mi esetünkben tehát az apprehenzió *szubjektív sorrendjét* a jelenségek *objektív sorrendjéből* kell levezetni” (A 193). A „mi esetünk” itt nyilvánvalóan az érzéki-szemléleti emberi tapasztalás esete.

Ezután következik az angolszász kommentátorok által jogtalanul nyilvánított *analógiás következtetés*: a percepciórendet meghatározza az objektív rend — de ez csak azáltal lehetséges, hogy maga az objektív rend is meghatározott! Mivel rend és egység van a tapasztalatunkban, rendnek és egységnek kell lennie abban is, ami kiváltja ezt a fajta tapasztalatot. Ezt az érvelést nevezik Kant „*non sequitur*”-jának:⁹ ugyanis a percepciósor meghatározottságából nem következtethetünk az objektív sor meghatározottságára. Mert a percepciósor „meghatározottsága”, mint Strawson mondja, egyszerűen „konceptuális igazság”: ha más esemény fordulna elő, úgy más percepciósorozatunk lenne. Strawson még osztja Kant feltevését az objektív sor meghatározó szerepéről. Továbbmegy a fenomenalista értelmezés felé Suchting, aki ezt a „meghatározottságot” „logikai meghatározottságnak” vagy „analitikus igazságnak” tartja, abból a megfontolásból, hogy az eseményeket, történéseket mi ténylegesen a percepciósorok terminusaiban írjuk le: ha más sorozatot észlelnénk, más eseményt rendelnénk hozzá.¹⁰ Ami eseménynek számít, az ily módon leírható. De akár a percepciósor terminusaiban írjuk le az eseményt, akár az utóbbi előfordulásához rendeljük a percepciósort — tapasztalatunknak eme meghatározottságából nem következtethetünk semmilyen „kauzális” meghatározottságra. Strawson, Allison és Suchting mellett ugyanígy érvel Wilkerson is.¹¹

⁹ H. E. ALLISON: Kant's Non Sequitur. An Examination of the Lovejoy-Strawson Critique of the Second Analogy. Kant-Studien 1971/3, 367—377.

¹⁰ W. A. SUCHTING: Kant's Second Analogy of Experience. In: Kant-Studies Today, ed.: L. W. Beck, La Salle, Illinois, 1969. 322—340.

¹¹ T. E. WILKERSON: Time, Cause and Object: Kant's Second Analogy of Experience. Kant-Studien 1971/3, 351—366.

Az angolszász kommentátorok érvelése két különböző ponton nyugszik: 1. az objektív esemény kauzális meghatározottsága nem jelenik meg a tapasztalatban, 2. az objektív eseményt leírhatjuk a felcserélhetetlen percepciórend terminusaiban. Ami az elsőt illeti, ha Kant mégis kauzális meghatározottságot állít az objektív eseménnyel kapcsolatban, akkor ezzel valami determinizmust feltételez, amire nincs alapja következtetni a tapasztalati sor meghatározottságából. Ez lenne az előbbieken ismertetett non sequitur. Azonban az angolszász kommentátorok ténylegesen egy másik non sequiturt is tulajdonítanak Kantnak! Ugyanis, ami a második pontot illeti, itt úgy érvelnek, hogy az eseményeket az irreverzibilis percepciósor terminusaiban azonosítjuk, vagyis a tapasztalati rendet ily módon leírhatjuk, amiből azonban nem válthatunk át egy másfajta rendre, a feltételezett objektív rendre. Ez a non sequitur csak egy kifejezetten *fenomenalista* nézőpontból áll fenn, és így legalább annyi alapja van a bírálók felfogásában, mint a bírált szerzőében; az első non sequitur viszont egy alaptalan determinista feltevésre mutat rá meglehetősen nézőpont-semlegesen.

Az angolszász kommentátorok, miközben Kant non sequiturját fessegetik, maguk is elkövetik ezt, jogtalanul átmenve az egyik non sequiturról a másikra! Nézzük most a második pont szerinti non sequiturt. A bírálók itt a fenomenalizmus álláspontján vannak; vajon Kantnak milyen állásponton kell lennie ahhoz, hogy ez a bírálat célba találjon? Ahhoz, hogy Kant átválthasson a percepciórendből az objektív rendre, fel kell tennie, mint Strawson mondja, hogy „az objektív sor percepciója a sor létezésének a következménye”. Ez az ún. ismeretelméleti *realizmus* álláspontja; realizmust kell vallania Kantnak, állítja Cleve, hogy érvét a kauzalitás mellett fenntarthassa.¹²

Kérdés, hogy valóban tulajdonítható-e realizmus Kantnak. Általában a realizmus összeegyeztethetetlen Kant rendszerével; mégsem számít szóközi kérdésnek, hogy célba találhat-e olyan bírálat, amelyik realizmust tulajdonít Kantnak. Hiszen a „külvilág” létezé-

¹² J. VAN CLEVE: Four Recent Interpretations of Kant's Second Analogy. Kant-Studien 1972/I, 71–87.

sére való mindenfajta következtetés szükségképp realizmusérv — akkor is, ha transzcendentális elemeket is hordoz. De ettől még nem válik realistává az az ismeretelméleti rendszer, amelyik tartalmaz realizmusérvet is. Mindössze: az ilyen érvek kényes pontjai a rendszernek.

A kanti kauzalitásérv éppenséggel nem a realista feltevés következtében bizonyulhat gyengének, hiszen ugyanezzel a feltevéssel dolgozik az „idealizmus cáfolata” és az „első analógia”, de ezek még sincsenek ennyire az újabb empirista bírálatok kereszttüzeiben. A fokozott figyelem oka az, hogy Kant itt egy tipikus hume-i témához nyúlt, amit nem lehet megkerülni az empirista hagyományban. Ezenkívül filozófiatörténeti közhellyé vált, hogy Kantot Hume „ébresztette fel dogmatikus álmából”, mint ezt maga vallja meg a *Prolegomenában*. Kant cáfolni kívánta Hume konklúzióját, miszerint a kauzalitás elve nem igazi elv. Hume úgy jutott erre a konklúzióra, hogy végiggondolta: a kauzalitás elve nem hordoz semmilyen logikai-konceptuális szükségszerűséget (tagadható az elv konzekvensen), ugyanakkor más típusú, mint egy egyszerű empirikus kijelentés, mert „túlmege” az aktuális tapasztalaton. Vagyis az elv nem érvényesíthető sem a priori, sem a posteriori úton — ezért nem „igazi”.¹³ Cáfolatában Kant transzcendentális garanciát keresett a kauzalitáselv érvényességéhez: azt a garanciát, hogy maga a tapasztalat nem lenne lehetséges az elv érvénytelensége esetén. Ezzel a megoldással *transzcendentális síkra* helyezte át a tárgyalást, ahonnan nem is folytathat diskurzust a klasszikus hume-i empiristákkal.

E körülményt figyelembe véve is vitatható azonban, hogy a kauzalitás kategoriális elve szükséges lenne az események *mint* események felismeréséhez — úgy, ahogyan szükségesek a tárgyak fogalmai a tárgyak *mint* tárgyak felismeréséhez. Vagyis Kant nem csinálhatja meg jogosan az esemény fogalmára a kauzalitással azt, amit jogosan megcsinált a transzcendentális dedukcióban a tárgy fogalmára. Nem lehet ugyanis így beállítani a konceptuális komponens szerepét: a tárgyak fogalmai működhetnek *felismerési* kompo-

¹³ Cleve rekonstruálja így Hume kauzalitás-felfogását id. cikkében.

nensként, amire következtethetünk a *Gestalt* tapasztalás tényéből, de azt nem állíthatjuk, hogy nem tapasztalnánk az eseményeket *mint* eseményeket, ha nem ismernénk kauzális kapcsolataikat! Csak olyan elveket fogadhatunk el kategoriális elveknek, amelyek *szignifikánsak* a tapasztalatban: ilyen például a permanencia elve vagy a tárgyak fogalmai alkalmazásának elve, de nem ilyen a kauzalitás.

Ezzel megállapítottuk, hogy a kauzalitás elve nem lehet szükséges feltétele az események eseményekként való tapasztalásának. Nem érvelhetünk tehát transzcendentális módon a kauzalitás mellett, pedig ez lehetett volna az egyedüli valódi alternatíva Hume felfogására. Az eredmény negatív a kauzalitás esetében — de nem az a kanti rendszer egészét tekintve! Mert Hume tanulmányozása révén Kant eljuthatott az érzékiség önálló ismeretforrásként való el- és felismeréséig, ami az egész *Kritika* kritikus része. A hume-i kauzalitásfelfogás által kapott empirista stimulus jelentősége mellett ténylegesen eltörpül a kauzalitás problémájának kétes kanti megoldása.

Az eddigi bírálatok, a sajátomat is beleértve, a kauzalitás elvének *igazolhatóságát* érintették. Lássunk most másfajta kifogásokat is.

Említettem már, hogy Kantnak *feltételeznie* kell, hogy a különféle tapasztalati elemek apprehenziója mindig szukcesszív — különben nem nyújtana objektivitáskritériumot a tetszőleges és a felcserélhetetlen szukcesszió *különbsége*. Ez a feltevés viszont alaptalan a *Gestalt* tapasztalás ismeretében: ezért már Prichard is kétségbe vonta az apprehenzió szukcesszivitását Kant-kommentárjában, és az ő kifogását Walsh is megismétli Kant-könyvében.

Ezenkívül felmerül a vád, hogy Kant egyszerűen beépíti a kauzalitás elvét az „objektív esemény” fogalmába. Ezt azért nem fogadhatjuk el — ismétli meg Ewing Ayer ellenvetését —, mert ekkor az elv egyszerűen *analitikus* elv lenne! Ezt persze elkerülhetnénk a konstitúcióelmélet segítségével: ha a kauzalitás konstitutív része az objektív érvényű tapasztalatnak, akkor nem nevezhető analitikus elvnek. A kommentátorok számára viszont kérdéses, hogy *konstitútv* vagy *regulatív* elvről van-e szó. A IV. antinómia állítja a kauzalitást az „ész regulatív elveként”, míg az értelem tanában, az analógikában az elv konstitutív szerepet tölt be.

Az angolszász kommentátorok egy része viszont a szignifikanciahiány vagy információhiány miatt az analógiákban is regulatív elvként kezeli a kauzalitást. Ewing például a matematikai elvekkel való *kontrasztban* világítja meg álláspontját: az $A > B$ (vagy: $A < B$, $A = B$) *kapcsolat* ismerete ismeretet jelent A-ról és B-ről. Itt az A és a B empirikus partikulákról nyújtott információ legitimálja empirista szemszögből a „nem megfigyelhetőt”, a *kapcsolatot*. De milyen információt ad A-ról és B-ről az „A okozza B-t” kapcsolat ismerete? Semmilyen. Ezért Ewing a kauzalitást a „nem informatív” értelmében regulatív elvnek tartja. Álláspontját Weldon is osztja. A regulatív funkció elméletét G. Buchdahl dolgozta ki részletesen.¹⁴ Ehhez különbséget kell tennie Kant „tudományfilozófiája” és a „transzcendentális struktúra” kanti leírása között. Buchdahl szerint az utóbbin belül a kauzalitás mint az „értelem regulatív elve” arra szolgál, hogy „az esetleges percepciósorozatot objektív eseménysorozattá változtassa”. A „tudományfilozófiában” pedig szerinte Kant „induktív kontextusba” helyezi az „empirikus kauzalitásfogalmat”: funkciója az, hogy „egy sorozat uniformitására vonatkozó kijelentést kauzális kijelentéssé változtasson”.

Az analógiák esetében én úgy találom, hogy Kantnak nincs szüksége semmilyen „regulatív elvre”, mert egyszerűen az irreverzibilis percepciórendet azonosíthatja az objektív renddel. De mi a helyzet az induktív kontextusú empirikus kauzalitással? Eldönthető-e a kanti rendszer eszközeivel, hogy egy tapasztalati sorozat uniformitása törvény jellegű, azaz kauzális-e vagy sem? Létezik-e valóban Kantnál a transzcendentális és az empirikus kauzalitás szintjeinek problémája, mint azt Buchdahl állítja? Ez a „szintprobléma” azokat foglalkoztatja, akik tudományfilozófiai értelmet is tulajdonítanak a kanti kauzalitáselvnek és szeretnék egy egységes keretbe foglalni az elv különböző értelmeit. A tudományfilozófiai értelme-

¹⁴ G. BUCHDAHL: The Kantian 'Dynamic of Reason' with Special Reference to the Place of Causality in Kant's System. In: Kant-Studies Today, 339–374. G. BUCHDAHL: The Conception of Law-likeness in Kant's Philosophy of Science. In: Kant's Theory of Knowledge, ed: L. W. Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974. 128–148.

zést én mellőzném, azért, mert ebben a kauzalitás elve csakis *univerzális empirikus kijelentésként* szerepelhetne, ami viszont nem igazolható. Az univerzális empirikus kijelentések buktatóját Kant is elkerüli: megkülönbözteti az empirikusan megismerhető és igazolható *egyes természettudományos törvényeket a tapasztalat általános szintetikus a priori elveitől*. Egyéb különbségek mellett az előbbieket *korlátozott* érvényességi körét is hangsúlyozza, amikor a tudományban „speciális törvényekről” beszél, „amelyek empirikusan meghatározott jelenségekre vonatkoznak” (B 165). Ha ez a szóhasználat tudatos, akkor Kantot nem foglalkoztathatta a Buchdahl által neki tulajdonított probléma, hogy regulatív elvvel érvényesítsen induktív általánosításokat.

A „szintek” mellőzésével történő tárgyalást jogossá teszi az a körülmény is, amit már a fogalomtannál megállapítottam: nevezetesen, hogy Kantnál az empirikus fogalmak transzcendentális elveket illusztrálnak, az utóbbiak pedig szükségképp rendelkeznek empirikus alkalmazással. Ez a megállapítás csak a tapasztalat-metafizikán *belül* érvényes, de ezt nem is szükséges túllépni a kauzalitás tárgyalásánál.¹⁵

Van azonban a „szinteknek” egy valódi ismeretelméleti problémája Kantnál. Ez azonban nemcsak a kauzalitást érinti, hanem általában minden kategoriális elvet, kijelentést, ami az objektivitásigény kifejezője. Ezt a problémát Bird fejti ki a következőképpen:¹⁶ a percepció és a tapasztalati ítéletek *Prolegomena*-beli megkülönböztetését, mint ismeretes, az angolszász kommentátorok a szubjektív és az objektív ítéletek megkülönböztetésekként értelmezik. A tapasztalati ítéletek így azért „objektívek”, mert „kategoriálisak”: az „objektív” és a „kategoriális” szinte szinonimák Kantnál! Ezért

¹⁵ A tapasztalatra korlátozás sem egyértelmű abból a szempontból, hogy létezik egy vita arról, hogy vajon Kant a *természettudományos* vagy a *mindennapi* tapasztalatra vonatkoztatja-e a kauzalitást. Én ilyen különbséget nem teszek a kanti elméletben. H. Cohen egykor a természettudományos tapasztalatra vonatkoztatta a kauzalitást, ezt erősítette meg újabban pl. H. HOPPE: Kants Antwort auf Hume. Kant-Studien 1971/3, 335–350.

¹⁶ G. BIRD: Kant's Theory of Knowledge. London, Routledge and Kegan Paul, 1962., 1965., 140–148.

a kategoriális (transzcendentális) szinten nincs is különbség a szubjektív és az objektív ítéletek között! Bird ezt a következőképpen magyarázza: transzcendentális értelemben „objektív” az, aminek van utalása arra, hogy hogyan lehet leírni, elgondolni. Ezért lehet egy empirikusan szubjektív ítélet, egy érzéki tapasztalatról szóló partikuláris állítás transzcendentális értelemben objektív, mert „nem gondolható el minden tapasztalattól függetlenül”. Ami viszont „transzcendentálisan szubjektív” lenne, az „a tapasztalatban nem exemplifikálódik”, az, Wittgensteinnel szólva, a „világ szubjektív határa lenne”.

Mi következik ebből a kauzáliselvre? Figyelembe véve, hogy az elv *transzcendentális szinten, transzcendentális értelemben* objektív, az következik, hogy nem használható fel igazolásához az irreverzibilis és a tetszőleges percepciórend különbségéből adódó *empirikus* objektivitáskritérium. Más kritérium viszont nem adódik.

Az objektív ítéletekkel egyéb probléma is van. A *Prolegomena* alapján mutat rá Bird, hogy az objektív ítéleteket Kant általános formájúaknak és egyben szükségszerűen igazaknak gondolta, „összekevervén az ítéletek terjedelmét a szükségszerűségükkel”. Ugyanerre a tévedésre hívja fel a figyelmet J. M. Young is.¹⁷ Miért keverte össze Kant a terjedelmet a szükségszerűséggel? Itt nem logikai tévedésről van szó, és egyáltalán nem „tévedésről”. Már korábban kimutattam, hogy Kant rendszere nem hagy lehetőséget a *hamis tapasztalati kijelentések* számára. Mert a transzcendentális dedukció a kategóriák konstitutív szerepét igazolja a *lehetséges tapasztalatban*, amin kívül esik az *aktuális tapasztalat* veridikusságának kérdése. Empirikus foglmaink is függnék a transzcendentális mechanizmustól. A lehetséges tapasztalat általi igazolás pedig az igazolandó kijelentést nem pusztán objektívnek és *kontingensen* igaznak/hamisnak nyilvántja, hanem az objektivitás minden esetben *szükségszerű igazságot* feltételez! Mert a lehetséges tapasztalatnak nincs alternatívája, nincs kontraszt-szituációja; amit benne igaznak találunk, azt szükségképp igaznak találjuk! És igaznak

¹⁷ J. M. YOUNG: Kant's Notion of Objectivity. Kant-Studien 1979/2, 113—131.

akkor találjuk, ha felmutathatjuk benne a kategóriák konstitutív szerepét — az objektív érvényű tapasztalat konstitúcióját. Ez nem lehet kontingens, legfeljebb (kontingensen) szükségszerű.

A kölcsönös feltételezettségek eme bűvös körében gyanús a „szükségszerű”. Nézzük meg, hogy hogyan használja ezt a kifejezést Kant: először is, a percepciók irreverzibilis rendje a szükségszerű rend, ami jelent „meghatározottat” és „objektívet” is. És milyen értelemben „szükségszerű” az a percepcióinkon kívüli kapcsolat, aminek rendjére következtet Kant a percepciók rendjéből? Itt a „szükségszerűnek” a „kauzális” a szinonimája; kauzálisnak nevezetik Kant által a dolgok közötti speciális, nem-logikai, nem-konceptuális, de nem is pusztán empirikus kapcsolat. Ezen az úton nem követik Kantot az angolszász kommentátorok. Azt azonban hajlandók fontolóra venni, hogy *milyen szempontból szükséges* a kauzalitás feltevése? A kérdés értelmes, de nem kielégítő a válasz, hogy Kant keresett valamilyen *szabályt* a tapasztalat objektív érvényéhez, mert — mint Bennett megállapítja — Kant nem bizonyul konzekvensnek a szabály keresésében. Az esztétikában ugyanis az időbeliség szabályának veti alá a szemléleteket, az analitikában az appercepció egységének rendje szükségeltetik ahhoz, hogy valami szemlélet lehessen, végül a kauzalitásnál azt állítja, hogy nem figyelhetnénk meg egy eseményt *mint* eseményt, ha nem lennénk tudatában a szabály (kauzalitás) szerinti előfordulásának! További következetlenség, hogy Kant nem egyértelműen *csak eseményekre* fogalmazza meg a kauzalitást, hanem *tárgyakra* is, holott éppen a sorrend iránt közömbös tárgypercepció nyújtja a szükséges kontrasztot a „szabály szerinti” eseménypercepcióhoz. Azt írja a kauzalitás kontextusában, hogy „a jelenség az apprehenzió reprezentációival szemben csak akkor fogható fel ezektől különböző tárgyként, ha szabály alá tartozik” (A 191). A szabály itt feltehetően a kauzalitás; ezenkívül Kant az általam külön nem tárgyalandó 3. analógiában a tárgyak közötti „reciprok” kapcsolatot *kauzálisnak* nyilvánítja. Ez ad alkalmat Wilkersonnak ama bírálatára, hogy valójában Kant nem is tud különbséget tenni az objektív és a szubjektív rend között! A bírálat jogos akkor, ha Kant nem különbözteti meg egymástól a tárgyak és az események tapasztalását, de,

mint már idéztem, szerencsére megkülönbözteti, ha nem is érvényesíti következetesen.

Ide kívánczik a megjegyzés, hogy *eseményekre* sem áll minden korlátozás nélkül a kanti elmélet, miszerint az objektív szukcesszió meghatározza a tapasztalás szubjektív szukcesszióját. C. D. Broadtól származik az ellenpélda, amit megismétel Dryer és Strawson, hogy mi mindig előbb *látjuk* a villámlást, majd utána *halljuk* a mennydörgést, de tapasztalatunknak ezt a szabályszerűségét *nem* az objektív esemény szabályszerűsége határozza meg, hanem *ugyanazt* a jelenséget, az elektromos kisülést tapasztaljuk két szenzorikus módban egymás után. Ezért Strawson bevezeti azt a megkötést, hogy a tapasztalati sornak a külső sortól való függése csak *egyfajta* szenzorikus módon *belül* értelmezhető.

Végül, található Kantnál a kauzalitás igazolásának egy semmi-képp sem védhető kísérlete: az *idő* irreverzibilitásával is megpróbálja igazolni a kauzalitást. A következőképpen érvel: ahogyan „a megelőző idő szükségképp meghatározza a rákövetkezőt”, ugyanúgy az „elmúlt idő jelenségei meghatároznak minden létezést a rákövetkező időben” (A 199). Itt bírálható az, hogy a kauzalitás egyértelműen a „post hoc, ergo propter hoc”-ra redukálódik. De még fontosabb az az ellenvetés, hogy az idő formális jellemzői, az egydimenzionalitása és az egyirányúsága *konceptuális* igazságok fogalmi rendszerünkben, és így nem adhatnak *empirikusan* jelentős információt az időben zajló empirikus szukcessziókról. Annak alapján, hogy egy idődarab elmúlása „teljes feltételét” adja a rákövetkező idődarabnak, nem állíthatjuk, hogy az elmúlt jelenség „teljes feltételét” adja a rákövetkezőnek: az előbbi konceptuális, az utóbbi empirikus feltétel. Nem beszélve arról, hogy maga Kant is megállapította, hogy önmagában, a viszonylag tartós térbeli tárgyak nélkül a tér—idő keret empirikusan nem értelmezhető: ezt a tér—idő keretet mi *feltesszük* a térbeli tárgyak és események értelmezéséhez, de ez önmagában nem tapasztalható. Éppen ezért Kantnak a tapasztalat egységéhez és objektivitásához — aminek állítólag a kauzalitás is alkotórésze — a térbeli tárgyak rendszerére van szüksége, nem pedig a tér—idő keret formális egységére.

Mégis, az magyarázza az idő tulajonságaira való appellálást, hogy Kant egyszer már fel tudta használni az időbeliséget a kategóriák szignifikanciájának igazolásához — a sematizálásukhoz. Most pedig ki kell mutatnia a kauzalitás szignifikanciáját is. Mi lehet a kauzalitás „egyetlen empirikus kritériuma”? — az „időbeli szukcesszió” (Zeitfolge) (B 249). A Zeitfolge kifejezés persze inkább az idő önmagában vett szukcesszióját jelenti; de valójában az időben zajló dolgok, események szukcesszióját kell hogy jelentse, hiszen Kant már bizonyította, hogy az időbeli szukcesszió csak a térbeli tárgyak változásai révén észlelhető!

Foglaljunk röviden össze néhány jogos bírálatot: kimutattuk először is, hogy az események megfigyelési rendjének irreverzibilitása a kauzalitás érvének egyetlen szignifikáns része; de ráadásul ez is hajlamos átcsúszni az időszukcesszió konceptuális rendjébe; ezenkívül Kant alaptalanul — bár érveléséhez szükségképpen — állítja mindenfajta tapasztalás szukcesszivitását, és nem veszi figyelembe az *egészként* (Gestalt) tapasztalás tényét.

Ezek után az az egyik jóindulatú értelmezés alakult ki, hogy Kant valamilyen *szabályt* keresett az események tapasztalásának rendezéséhez, leírásához, és ilyen szabályt valóban kereshetünk, de ez nem feltétlenül a kauzalitás. Ha ezt a változatot fogadjuk el, a „szabály” értelmét egy — Kantnál implicit formában föllelhető — *kontrafaktuális* adja meg: *mi lenne, ha* nem állna fönn az objektív és a szubjektív rend különbsége? Ekkor nem rendelkeznenék az objektív esemény fogalmával, vagyis ekkor nem létezne tapasztalat. A transzcendentális dedukcióval összhangban a rend, az egység oldaláról kell megközelítenünk a dolgot: a fennálló, veridikus tapasztalat háttereként ott van a káosz víziója, a percepciók megkülönböztethetetlen áradata, amely nem tenné lehetővé a tapasztalat fogalmát. A kategoriális elvek, köztük a kauzalitás el- és felismerése éppen azért szükséges, mert „csak ezáltal beszélhetek magáról a jelenségről, és nem pusztán a saját apprehenziómról” (A 193). Így értelmezi ezt Stegmüller is: szerinte a kategoriális elvek „ismeretelméletileg” szükséges feltevések Kantnál, hogy „eljuthassunk a tapasztalás privát világából a dolgok objektív világába”.

A másik járható út pedig az, ha nem keresünk transzcendentális igazolást a kauzalitás számára, hanem egyszerűen azonosítjuk az irreverzibilis időbeli renddel. Van, aki ezt is megkérdőjelezi, felhasználva, hogy Kant nem különbözteti meg konzekvensen a „tárgytudatot” az „eseménytudattól”, mindkettőt az öntudat egységébe helyezvén. Allison például úgy véli, hogy Kant előbb abból a feltevésből indul ki, hogy ismereteinket a tárgy természete határozza meg, majd ebből átmegy „transzcendentális váltással” arra, hogy „mit feltételez szükségképp e korrespondencia tudata”? „Szükségszerű egységet” feltételez ez a tárgy tudatában: hogy mely reprezentációim *tárgyak* reprezentációi, azt onnan tudom, hogy egységet találok a tudatban. A korrespondencia tudata ezzel elhalványul, és most már az a kérdés, hogy milyen rendnek, szabályosságnak kell teljesülnie, hogy *tárgyak* (események?) tudatával rendelkezessünk. Kétségtelen, hogy Kantnál van transzcendentális váltás és van realista feltevés. De a kauzalitás érvében a „reprezentációk szukcessziójából” a „szukcesszió reprezentációjához”, vagyis az objektív esemény ábrázolásához Kant nem oly módon jut el, ahogyan a reprezentációk tudatbeli egységéből eljut a *tárgyhoz*. Mert az utóbbi esetben Kant valóban kénytelen posztulálni egy transzcendentális mechanizmust, ami meghatározza, hogy a reprezentációkban mi számít *tárgynak*. Az események reprezentációinak rendje viszont adott, irreverzibilis rend: „szabálya” itt nem „*posztulált*”, hanem „*megtalált*”, a tapasztalatban jelentkező rend. Ezért az esemény fogalmához nem kell transzcendentális magyarázatot rendelni, mint a tárgy fogalmához. Ettől persze még kifogásolható fenomenalista nézőpontból a tapasztalatrendből a tapasztalaton kívüli rendre való következtetés. De az irreverzibilitás az a szilárd pont, ahonnan a non sequitur egyáltalán elindulhat. És ez az a pont, ami miatt igen kétséges, hogy értelmezhető-e a kauzalitás az események tapasztalásának és konceptualizálásának transzcendentális feltételeként. Mert azt joggal kérdezheti Kant, hogy mi számít *tárgynak* a reprezentációk áradatában, de azt nem kérdezi és nem is kérdezheti meg, hogy mi számít *eseménynek* az irreverzibilis tapasztalati rendben!

Végül is ezzel a renddel azonosítható a kanti kauzalitás. Ez szükséges az objektivitás tudatához, de nem ad útmutatót a „szabály” kereséséhez. A kauzalitásérv tanulsága az, hogy aki el akarja fogadni Kant tapasztalat-metafizikáját a kategoriális elvek szerepével együtt, az ne próbálja meg demonstrálni ezt a szerepet a kauzalitással.

III. TRANSZCENDENTÁLIS ÉRVEK: VISSZAPILLANTÁS A RENDSZERRE¹

Az angolszász analitikusok kanti témái közül az ún. transzcendentális érvek körüli vita bizonyult különösen élénknek az elmúlt évtizedekben. Ennek előtörténetéhez tartozik, hogy a 60-as években az analitikus és a szintetikus kijelentésfajták körüli vitában tisztázta az angolszász empirizmus a neopozitvista hagyományoktól való eltávolodását, s e folyamat logikus következményeként ma a kanti tapasztalat-metafizikához fordulnak az empirizmus egyes megújítási kísérletei. Előbb ugyanis valamilyen elfogadható értelmezést kellett találni a kanti szintetikus a priori-ra, s csak azután vált lehetővé, hogy mérlegeljék a tapasztalat lehetőségének feltételeit kifejező szintetikus a priori kijelentések mellett szóló transzcendentális érveket.

„Transzcendentálisnak” az olyan tudást nevezi Kant, „amely nem annyira tárgyakkal foglalkozik, hanem inkább azzal a móddal, ahogyan mi megismerünk tárgyakat, amennyiben a megismerésnek ez a módja *a priori* lehetséges” (A 12/B 25). A transzcendentális tudás tehát közvetlenül nem állít semmit a tárgyakról, vagy azok létezéséről, transzcendentális létezőket pedig egyáltalán nem feltételez.² Inkább olyan vállalkozásról van szó, amely az emberi elme

¹ Ez a fejezet nagyrészt megegyezik a szerző „Transzcendentális érvek” c. tanulmányával. Magyar Filozófiai Szemle 1983/2., 253–271.

² Az ezzel ellenkező értelmezéssel, a hagyományos ontológiai értelmezéssel is találkozhatunk azonban az újabb irodalomban. Pl.: J. ANGELELLI: On the Origins of Kant's 'Transcendental'. Kant-Studien, 63. kötet. 1972. I, 117–122. Angelelli szerint „szemantikai folytonosság” áll fenn a régi és a kanti metafizika között. Magyarázata: korábban a „lényegeket” tekintették a tárgyak lehetősége okainak és

sajátosságaiból kiindulva azt vizsgálja, hogy mit „ró” elménk a dolgokra ahhoz, hogy megismerésünk tárgyai lehessenek. Egy ilyen vállalkozás lehetőségét maga Kant világítja meg: „az elme csak azt képes belátni, amit maga hoz létre a saját terve szerint” (B XIII), és „csak azt ismerjük meg *a priori* módon a dolgokról, amit mi magunk helyezünk beléjük” (B XVIII).

Mindez azt mutatja, hogy a kopernikuszi nézőpontváltásban keresendő a transzcendentális tudás, illetve érvelés alapja: abban, hogy a tárgyról nyert ismereteink a mi fogalmi rendszerünkben nyernek megfogalmazást, ezért a mi konceptuális szükségességeinkhez kell igazodniuk. Más szóval, a tárgyról való gondolkodásunkban megnyilvánuló szükségszerűségek a mi gondolkodásunk, és nem a tárgyak szükségszerűségei. Hiszen például konceptualizálásunk eredménye az is, hogy tapasztalatunkat *tárgyak* tapasztalatként fogjuk fel. Ehhez azonban működnie kell egy olyan képességünknek, amely nélkül nem egészíthetnénk ki az aktuális tapasztalat adatait a tárgyak empirikus ismeretével, illetve nem jeleníthetnénk meg őket a szemléletben a jelenlétük, azaz az érzéki stimulus híján. A *képzelőerő* képességéről van szó; ennek „produktív szintézise” nyomán tudásunkat a lehetséges tapasztalat tárgyaira vonatkoztatjuk. A képzelőerőnek ez a funkciója az első kiadásbeli transzcendentális dedukcióban hangsúlyos; a logikai empirizmus éveiben azonban félreértették, és egyszerűen a „transzcendentális pszichológia” kellékei közé sorolták.

A most vázoltak szerint fogja fel például Hintikka a transzcendentális érvelést.³ Föleleveníti ehhez a régi gondolatot, miszerint az igazi tudás az alkotó ember tudása, vagyis az, ami a létrehozás képességében gyökerezik. Ez igen alkalmasnak bizonyul saját kan-

ha a kanti elmélet is a tárgyak lehetőségét világítja meg, akkor a „lényegekkal” mint transzcendens entitásokkal kell foglalkoznia.

³ J. HINTIKKA: Transcendental Arguments: Genuine and Spurious. *Nous* 1972/3, 274–281., lásd még: J. HINTIKKA: Das Paradox transzendentaler Erkenntnis. In: *Bedingungen der Möglichkeit. „Transcendental Arguments” und transzendentes Denken*, ed.: E. Schaper, W. Vossenkuhl, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984. 123–149.

tiánus matematika-, illetve logika-filozófiája számára, ahogyan már korábban megvilágítottam, oly módon, hogy a matematika, illetve a logika objektumai éppen azért és annyiban ismerhetők meg, amennyiben ezek a mi konstitutív tevékenységünk objektumai. Ezt már tudjuk, csak korábban még nem neveztük „transzcendentálisnak” az ilyen objektumokra vonatkozó tudás lehetősége mellett szóló érvelést. Azt is tudjuk már, hogy a kvantifikációs logika és a modalitások egyik lehetséges filozófiája alapján merülhetett fel a hintikkai kérdés: mi az összefüggés a kvantifikációs logika objektumai és a róluk szóló kvantifikációs mondatok, azaz a mi nyelvi-konceptuális tevékenységünk között? Vagy másképp: hogyan mutatja meg az a mód, ahogyan beszélünk, ahogyan a tényleges kollektív nyelvhasználat játékszabályai megadják a szavak jelentését (Wittgenstein „grammar”-je) azt, hogy milyenek az objektumok, milyenek *kell* lenniük ahhoz, hogy a mi nyelvi-konceptuális tevékenységünk objektumai lehessenek? Például az a mód, ahogyan a szín-szavakat, a szám-szavakat vagy a materiális tárgyak szavait használjuk, mit követel meg e tárgyak természetére vonatkozóan?

A kvantifikációs érvelésben, mint emlékszünk rá, az egzisztenciális megjelenítés szabályának alkalmazása biztosítja az individuumhoz jutást, Kantnál pedig az új *a priori szemléletek* bevezetése magyarázza a matematika általunk konstruált objektumairól nyert tudás szintetikusságát. Az új *a priori szemléletek* bevezetéséből következik, hogy a transzcendentális érveléshez nem elegendő az értelem kopernikuszi fordulata, hanem az *érzékliség* világára is végre kell hajtania Kantnak ezt a fordulatot.⁴ Az *érzékliség* kopernikuszi fordulatát és az ebből adódó problémát H. Schwyzer a következőképpen látja: míg az értelem területén ez a fordulat nem vonja maga után feltétlenül a tárgyaknak az elmétől való függését — hiszen a tapasztalat konceptualizálása még nem azonos annak revíziójával, hogy *mi* a tapasztalat —, addig az *érzéki* kopernikuszi váltásban ez elkerülhetetlen, mert ez éppen „a tárgyakkal való ismeretség és a tárgyak ontológiai státusza közötti kapcsolatot érinti”. Például azo-

⁴ H. SCHWYZER: Thought and Reality. The Metaphysics of Kant and Wittgenstein. The Philosophical Quarterly 23. köt. (1973.) 92. sz.

kat a tárgyakat, amelyekkel kapcsolatunk olyan közvetlen, hogy a tévedés lehetősége itt nem is értelmezhető, mint amilyenek az érzékelések vagy a mentális állapotok — „privát” tárgyaknak szokás tekinteni, ami az ontológiai státusukat illeti. Ezzel szemben a nyilvános kritériumok alkalmazását, és ezáltal tévedést és korrekciót lehetővé tevő tárgyakat „publikus” tárgyakként szokás elkönyvelni.

A kognitív mód és az ontológiai státusz viszonya szempontjából kritikus a *szemlélet*, mert ez egyszerre tudatunk *állapota* és tudatunk *tárgya* is. Valójában kétértelműsége — amelyet már korábban is hasznosnak tartottunk — hasznosnak bizonyul a transzcendentális érvelés szempontjából is. Éppen ez adja meg ez utóbbinak a sajátos logikáját: ugyanis a mi saját konceptuális tevékenységünk objektumainak *érvényes és egyben szintetikus* megismerése mellett azért szólhat transzcendentális érvelésünk, mert a szemléleti megjelenítés egzisztenciális érvényű! *Létezik* konceptuális tevékenységünknek az az objektuma, amelyik szemléletileg megjeleníthető (előállítható, megszerkeszthető). Amit elménk alkot, az e kritérium hiányában csak *in intellectu* létezik, ami nem tagadható meg semmilyen elmeszüleménytől. Mondhatjuk ugyan, hogy nem veszünk fel univerzumunkba ún. ellentmondó predikátumú dolgokat, pl. a „kerek négyzetet”, de ez a korlátozás nem képes kizárni, teszem azt, az „erényes lovakat”. A „kerek négyzet” és az „erényes lovak” egyaránt az elme fikciói. A probléma megoldását az adja, hogy fikcióink közül némelyik megjeleníthető (megszerkeszthető), de ez nem mindegyikre áll. A megjeleníthetőség értelmében vett létezés-igény előnye a tapasztalati létezésigénnyel szemben, hogy nem kell hozzá keresgelnünk az univerzumban: *tetszőleges*, a fogalomnak megfelelően előállított objektum bizonyítja az adott *fajtájú* objektumok létezését. Ezeket már tudjuk a korábbiakból.

A szemléleti megjelenítés mellett a transzcendentális érvelés másik sajátossága a konceptuális gyakorlat és ennek igazolása viszonyát érinti. Itt a helyzet a következő: miközben az érvelés megalapozza az alkalmazott konceptuális gyakorlatot, egyben *előfeltételezi* is azt a konceptuális gyakorlatot, amelyben megfogalmazódik. Hintikka szavaival: „a konklúzióhoz (bizonyos konceptuális gya-

korlatok lehetőségéhez) olyan érveléssel jutunk el, amely maga is ezeken a gyakorlatokon alapul.” A transzcendentális érvelésnek ezt az *ön-megalapozó* jellegét maga Kant tudatosította először: „ez ... azzal a sajátossággal rendelkezik, hogy éppen a saját bizonyítási alapjául szolgáló tapasztalatot teszi lehetővé, és ebben a tapasztalatban ömaga mindig előfeltételeződik”. (A 737/B 765)

Ezt a kritériumot azonban igen sokfajta érvelés teljesíti; sokfajta évről elmondható, hogy „lehetővé teszi” a kielégítő magyarázat értelmében azt a tapasztalatot, amelyre igazolódik, s amelyben így „előfeltételeződik”. Ekkor végképp bizonytalanok vagyunk afelől, hogy mikor *nem* érvelünk „transzcendentálisan”. A persziflálásnak ezt a lehetőségét Moltke S. Gram is meglátta Kant vitatható kritériumában.⁵ Gram szerint minden olyan konklúziót, amely szükséges feltétele a premisszái igazságának, fel lehet fogni úgy, mint ami „lehetővé teszi” e premisszákat. Ha Gramnak igaza lenne, akkor szaporíthatnánk a transzcendentális érvek számát például minden olyan szillogisztikus következtetéssel, amelyik az univerzális megjelenítés kvantifikációs szabálya alapján érvényes.

De Kant feltehetően nem így gondolja: nála nem *egy bizonyos* konceptuális gyakorlatról van szó, ami igazolást nyer, s ami viszont erre alapul szolgál. Nem egy adott elmélethez rendelhető tapasztalat, hanem *a tapasztalat általában* az, aminek „le lehetőségét” transzcendentális érvekkel ki kell mutatni. Azt kell kimutatni bizonyos alapelvekről, hogy nélkülük tapasztalat nem lehetséges. Ekkor viszont a transzcendentális érv igazolási alapja nem lehet az *aktuális*, hanem csak *lehetséges tapasztalat*: értelmünk „... megalapozhat ugyan bizonyos alapelveket, ... de mindig csak ... valami teljesen esetlegesre, nevezetesen a *lehetséges tapasztalatra* való vonatkozással” (A 737/B 765).

Értelmezéséből adódik, hogy transzcendentális érv jóval kevesebb van, mint azt először lehetett vélni. Transzcendentális érvnek számít például a kategóriák *transzcendentális dedukciója*, a *kauzalizálás* mellett szóló érv és az *idealizmus cáfolata*. A transzcendentá-

⁵ MOLTKE S. GRAM: Transcendental Arguments. Nous 5. köt. (1971.) I. sz. 15—27.

lis érv paradigmájának a transzcendentális dedukciót szokás tekinteni; ennek klasszikus értelmezési problémái ma is relevánsak, és valójában e problémákat öröklök a transzcendentális érvek tisztázási kísérletei. Erre Benton mutat rá,⁶ próbáljuk meg az ő feltevését kidolgozni.

A kanti dedukció azért transzcendentális érv, mert úgy mutatja meg a kategóriákat és az appercepció egységét a tapasztalat feltételeként, hogy igazolásul az általa előfeltételezett lehetséges tapasztalathoz folyamodik; hiszen csak ebben — az appercepció egységét és valamilyen konceptualizálást feltételező — tapasztalatban fogalmazhatók meg e tapasztalat feltételeire vonatkozó kérdések, sőt kételyek is.

Azt hiszem, a dedukció eme értelmezése alapján világos a transzcendentális érvelés célja, menete. Az érv irodalma azonban azért mutat olyan bőséget és többértelműséget, mert a kanti problematikát áthangszerelték a nyelvről szóló beszéd wittgensteini problémájává, illetve a kategoriális keret igazolásának problémájává, illetve a konstrukción alapuló tiszta tudományok ismerettípusának problémájává. A helyzet az, hogy mindezeknek az átértelmezéseknek ténylegesen közük van a kanti transzcendentális érvhez, és heurisztikusan éppúgy segíthetik a kanti gondolatok aktualizálását, ahogyan a kanti elmélet is releváns lehet a modern elméletekhez. A problémakör váltása azonban szükségképp módosítja az érvelést. Ha például egy nyelvi-logikai rendszerre vonatkoztatjuk a transzcendentális érvelést, erre cserélve fel Kant „tapasztalatát”, akkor transzcendentális problémaként az jelentkezik, hogy hogyan magyarázhatunk meg egy adott nyelvi rendszert, hogyan igazolhatjuk a tényleges nyelvhasználatot olyan eszközökkel, amelyek maguk is e nyelvhasználat kellékei. Vagyis ekkor egy általunk létrehozott rendszer belülről való igazolási lehetősége mellett érvelünk. A dolog természeténél fogva itt nyomban szükségessé válik a kopernikuszi fordulatra való hivatkozás, mint azt K. Bagchi és H. Schwyzer példája mutatja a kanti problematika nyelvfilozófiai átértelme-

⁶ R. J. BENTON: Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments. Martinus Nijhoff, The Hague, 1977. Bevezetés, 5—9.

zésénél.⁷ Mivel a nyelv „informatív használata” nem igazolhatja a nyelvhasználatot, mert csak az adott nyelvi kereten belül érvényes, Bagchi szerint Kant úgy oldja meg az igazolást, hogy a nyelvet a „beszélő szubjektivitás konstrukciójának” tekinti. Ez alkotja a nyelvi tartalomhoz képest a priori elemet, „magasabb szintet”, ami az igazoláshoz szükséges. Ugyanakkor a már „konstrukcióként” felfogott nyelv természetesen vall alkotójáról, magyarázza a nyelvhasználatot: így *csak nézőpontváltás* szükséges az igazoláshoz, nem pedig valamilyen külső tény. Úgy is mondhatnánk: nem az empirikus nyelvhasználat, hanem ennek felfogása a döntő itt, pontosan úgy, ahogyan a kanti transzcendentális tudás nem a tárgyakra, hanem a róluk szóló kijelentéseinkre vonatkozik.

Másként értékeli a kanti megoldást Schwyzer: szerinte ez nem állja ki az összehasonlítást Wittgenstein metafizikájával. Mert míg az utóbbi képes megjelölni a tárgyról szóló gondolkodásunkban megnyilvánuló szükségszerűség forrását a nyelvjátékban, addig Kantnál e szükségszerűség a „transzcendentális pszichológia irreducibilis ténye” marad. Ezzel szemben én úgy vélem, nem lehet „visszafelé olvasni” Kantot a nyelvfilozófiából: a kanti „tapasztalat” ugyanis jelentékenyen, a transzcendentális érvelés szempontjából is döntő módon különbözik a „nyelvhasználattól” a tekintetben, hogy míg mi a veridikus tapasztalatot nagyjából változatlanul tekinthetjük és feltételezhetjük hozzá kontrasztként a nem veridikus tapasztalatot, addig a nyelvhasználat nem rendelkezik ilyen stabil kritériumokkal. Időről időre változik, hogy mit tekintünk konvencionális és nem konvencionális, grammatikus és aggrammatikus nyelvhasználatnak.⁸ A kanti tapasztalatot ezzel szemben éppen az *alternatívátlansága* jelöli ki transzcendentális típusú érvelésre.

Nézzük meg közelebbről ezt a kanti sajátosságot. Induljunk ki R. Bubnerrel együtt abból, hogy Kantnál a kategóriák és elveik mutatják meg, hogy mi alkot számunkra objektív érvényű tapasztalatot

⁷ H. SCHWYZER id. cikk: K. BAGCHI: Transcendental Problem as a Linguistic Problem. Philosophy 66. köt. (1971), 178. sz. 341—345.

⁸ Fehér Márta segített tisztázni ezt a szempontot egy magánbeszélgetésben.

— hasonlóan, ahogy a nyelvelemzés feltárja a nyelvhasználatunkban benne rejlő ontológiai feltevéseinket.⁹ A különbség a kanti dedukció és a modern nyelvelemzés között az, hogy az utóbbi *önreflektáló* — állapítja meg Hintikka nyomán Bubner. Az önreflektálás itt azt jelenti, hogy miközben a nyelvelemzés megvilágítja egy bizonyos fogalomhasználat lehetőségét, rá kell mutatnia magának a megvilágításnak a lehetőségére is. Ez egyszerűen abból adódik, hogy a fogalomhasználat működőképesnek bizonyul; így a fogalmi séma mellett való érvelés egyszersmind a fogalmi sémán *belül* történő érvelés. Ez a szempont nem tudatosul Kantnál, a kategóriák működőképessége pedig kérdéses. A kategóriák dedukciója ezért egy sajátos megoldás, a „transzcendentális út” révén válik transzcendentálissá: ez az út a Kant által leírt, adott fogalmi-tapasztalati megismeréstől annak *alternatívátlan*ságához vezet. Vagyis a kategoriális megismerést Kant nem valami magasabb elvből vezeti le, ami regresszust idézhetne elő; nem is a tényekkel igazolja, ami, mint ismeretes, nem konkluzív, hanem az általa feltételezett alternatívátlanossággal (*Alternativenlosigkeit*) érvényesíti — állítja Bubner. Ez a megoldás szerinte annak a megfontolásnak az eredménye, hogy a megismerést csak úgy lehet önmagán belül „nem tautologikus módon” megalapozni, hogy „a ténytudás a saját határain belül információt nyer arról az átfogó struktúráról, amelyben ő maga érvényes”. Ez az információ szükségképp az alternatívák lehetetlenségét is jelenti. A lehetetlenség valójában *faktikusan* bizonyítódik, hiszen az adott tényekre apellálunk; végső soron azonban transzcendentálissá válik azáltal, hogy az adott megismerési forma igazolásáról kiderül, hogy csak éppen e forma elemeinek felhasználásával történhet (Bubner). A modern transzcendentális érvelésben ez bizonyára tudatosul. Kantnál azonban az alternatívátlanosság nem lehet önreflexió eredménye, hiszen ő minden kétely nélküli *bizalommal* használja a fogalmi sémát: nála nem-

⁹ R. BUBNER: Zur Struktur eines transzendentalen Arguments. Kant-Studien 65. évf. 1974. Sonderheft, 15—27. (Bubner német filozófus, álláspontja a tárgyalat kérdésben Hintikkáéhoz áll közel.)

csak a tapasztalat, hanem annak konceptualizálása is „adott”, ami-
vel szemben másfajta konceptualizálás lehetősége fel sem merülhet.

A transzcendentális tudás, minden változatában, egyszerre *fakti-*
kus és *metaszintű*, állapítja meg Bubner. E szintek közvetlenül,
szintregresszus nélkül kapcsolódnak egymáshoz, ami következik az
ön-vonatkozásból (Selbstbezüglichkeit). Például a *szintézis* Kant-
nál egyszerre jelenti az érzéki különféle szintézisét a fogalomban és
az öntudat szintézisét, azaz önmaga egységének, azonosságának
tudatát a különböző reprezentációiban.

A kanti transzcendentális tudás most vázolt értelmezése abból
adódik, hogy a transzcendentális dedukciót lehet olvasni az apper-
cepció egységének téziséből. De lehet olvasni az objektivitási igény
téziséből is, ahogyan Strawson megfogalmazta a dedukció sziszte-
matikus kétértelműségét. Az objektivitási igény alapján egyesek úgy
vélik, hogy a dedukció ténylegesen egy *különös* kategoriális séma
igazolási kísérlete. A különösség itt azt jelenti, hogy a séma a
tapasztalatnak egy adott — de nem az egyetlen és kizárólagos —
természettudományos paradigmához kapcsolódó konceptualizálá-
sa. Ez pedig új *szempontot* nyújt a transzcendentális érvelés elemzé-
séhez, mivel ekkor az eddigiekben lényegesnek tartott vonás, az
alternatívátlanság megkérdőjelezhető. Ennek az álláspontnak a
hangadója S. Körner.¹⁰ Körner kimutatja, hogy nem lehetséges
semmilyen, kizárólagosként felfogott kategoriális séma transzcen-
dentális dedukciója. Vagyis kimutatja, hogy lehetetlen érvelnünk
valamely séma *kizárólagossága* mellett, mert: 1. ez vagy úgy történ-
ne, hogy összevetnénk a sémát a fogalmilag még nem differenciált
tapasztalattal — az összehasonlítás azonban nem fogalmazható meg
valamilyen *megelőző* differenciáció alkalmazása nélkül; 2. összevet-
hetnénk a sémát a vetélytársaival — ez azonban ellentétes igazolá-
sunk céljával, mert ha a többi séma is kifejezhető, akkor a miénk nem

¹⁰ S. KÖRNER: The Impossibility of Transcendental Deductions. In: Kant-
Studies Today, ed.: L. W. Beck, La Salle, Illinois, 1969. 230—244. KÖRNER:
Categorical Frameworks. Oxford, University Press, 1970. S. KÖRNER: Experience
and Theory. London, G. Allen and Unwin, 1966. S. KÖRNER: Transcendental
Tendencies in Recent Philosophy. The Journal of Philosophy 63. köt., 551—561.

kizárólagos; 3. és végül, ha a saját belső kijelentéseivel vizsgálánk meg a sémát, ez csak a séma működését mutatná meg, nem a kizárólagosságát.

Körner ellenvetéseinek lényege, hogy *ha* megfogalmazhatók alternatív sémák, akkor a kizárólagosságra építő transzcendentális dedukció lehetetlen. Kantnak azonban nem jutott eszébe a megfogalmazhatósági teszt. Ezért keverhette össze, mint Körner mondja, a „kizárólagosan” és a „nem kizárólagosan” a priori kijelentéseket. Vagyis Kant nem ismerte fel, hogy az egy sémához tartozó *konstitutív* és *individualizáló* kijelentések csak az adott sémával szemben a prioriak, nem pedig *bármely* lehetséges sémával szemben. Körner példájában a „Newton—Kant-séma” olyan, hogy itt a tér—időbeli elhelyezés kimerítően individualizálhatja a tárgyakat, a kauzalitás elve, a szubsztancia permanenciájának elve stb. pedig kifejezheti e tárgyak konstitutív tulajdonságait, amennyiben ezek a rendszerben minden tárgyra állnak. De például „a relativisztikus kvantummechanikában más az individualizáló tér—időbeli elhelyezés (egy kontinuum) és mások a konstitutív tulajdonságok”. „Mindkét séma lehet szintetikus a priori, de nem lehet kizárólagos.” Ezért amikor a dedukcióban Kant felteszi a kizárólagosságot, akkor „összsekeveri a kategoriális keretelvek belső korrigálhatatlanságát a külső korrigálhatatlanságukkal.”

Körner érvei lehetnek meggyőzőek a mi számunkra, a filozófia nyelvi fordulata után. Azonban olyasmit feltételeznek, pl. a megfogalmazhatósági tesztet, ami Kant mentalisztikus ismeretelméletében föl sem merülhetett. Továbbá, Körner a kanti fogalmi sémát természettudományos, és nem általános ismeretelméleti értelemben veszi. Ez az értelmezés akkor lenne védhető, ha a dedukció objektivitásigénye valóban csak különös természettudományos paradigmákban teljesülhetne. Azonban a helyzet az, mint emellett már korábban is érveltem, hogy Kantnál az objektivitásigény általános *ismeretelméleti*, és nem egy meghatározott tudományos elmülethez rendelhető igény. Éppen ennek szellemében választottam le a permanenciaelvet a természettudományos megmaradási elvről, illetve a kauzalitás elvét *nem a tudományos*, hanem a *lehetséges tapasztálatra* értelmeztem. Ezeket az elveket és a hozzájuk vezető

transzcendentális dedukciót egy racionalista-empirista tapasztalat-metafizika — talán a legfontosabb — részeként kell olvasnunk. És nem szabad megfélekezünk arról sem, hogy az objektivitástézis csak az értelmünk konstitutív szerepéről szóló másik tézissel *együtt* lép fel és alkot transzcendentális érvet. S ha talán nem teljesen irreleváns az ilyen érvelés, akkor éppen e két tézis *egymástól függése* következtében nem az.

Az az előbbi állítás, hogy a kanti rendszer nem egy különös tudományos elmélet filozófiai megfelelője, könnyen azt sugallhatja, hogy a kétarcú dedukciónak valójában mégis az értelmünk konstitutív funkciója a lényege. Ilyesfajta antropológiai értelmezést képvisel ma például T. E. Wilkerson,¹¹ aki szerint a transzcendentális érv „nem a világról, hanem az emberi képességekről alkotott kontingens feltevésektől függ”. És minthogy ez utóbbiak nem változnak, nincs az ilyen érvnek alternatívája. Nem tudunk például elképzelni „pszichológiai különbséget” az igaz és a hamis hitek vagy az érzékelés szavak helyes és helytelen használata között — mondja Wilkerson. Téved tehát Körner, aki szellemi elődje, a történelmi korok abszolút és relatív előfeltevéseinek elméletét kidolgozó Collingwood nyomán úgy értelmezi a transzcendentális érveket, mint amelyek a világról szóló „történelmileg parókiális” érveken nyugszanak.¹² Ez a „parókializmus” (Collingwood) idegen a filozófiai érvektől, hiszen ellenkező esetben változna a tartalmuk időről időre, állítja Wilkerson.

Hasonlóképpen az emberi képességek oldaláról módosítja E. Schaper a körneri állítást, miszerint Kant sémája a priori, de nem kizárólagos.¹³ Ugyanis nem az a helyzet, hogy Kant a séma alkalmazásából következtet a kizárólagosságára, mondja Schaper, ha-

¹¹ T. E. WILKERSON: Transcendental Arguments Revisited. Kant Studien 1975/1. 102—115. Lásd még: WILKERSON: Transcendental Arguments. The Philosophical Quarterly 1970. 20. köt.

¹² R. G. COLLINGWOOD: An Essay on Philosophical Method (Oxford, 1933.); The Historical Imagination (Oxford, 1935.); Essays in the Philosophy of History (Oxford, 1965.).

¹³ E. SCHAPER: Are Transcendental Deductions Impossible? In: Kant's Theory of Knowledge, 3—11.

nem ez utóbbi az öntudat egységének téziséből következik. Körner viszont egyoldalúan csak az objektivitástézis szerint értelmezi a sémára vonatkozó kanti igényeket. Schaper javaslata, hogy a rivális sémákat fogjuk fel egymásba lefordítható alternatív nyelvekként, amelyekre az egyedüli kikötés az, hogy teljesíteniük kell a szignifikanciaelvet.

Nem vagyok bizonyos benne, hogy ez a javaslat beilleszthető a kanti gondolatrendszerbe: Kantnál ugyanis az *alternatív megfogalmazhatóságnak* az az akadálya, hogy nála a tapasztalat és annak konceptualizálása eleve *összeépül*, össze *kell* épülnie, különben nem állíthatná kategóriáink konstitutív szerepét és objektív érvényét is egyben. Ezért itt nem választható le a tapasztalattól annak leírása, ami viszont feltétele az alternatív leírások lehetőségének.

A transzcendentális érv eddigi megközelítései a kanti dedukció két ellentétes tézise közül kapcsolódtak valamelyikhez. Csak évről beszélhetünk itt és nem igazolásról, hiszen a kanti kategóriákból és kategoriális elvekből nem vezethető le a *tényleges* tapasztalat. Például a kauzalitás elvének alkalmazása *nélkül* is leírhatunk eseményeket, illetve az *általános* kauzális elv ismeretéből nem következik *partikuláris* kauzális összefüggések ismerete. Ezért csak úgy érvényesítheti Kant az elvet, hogy „tautológiára redukálja” — állítja M. G. Kalin mások nyomán.¹⁴ Vagyis Kant eleve beépíti a kauzális meghatározottságot az „objektív esemény” fogalmába, majd érvel amellet, hogy az objektív eseményeknek van okuk. Kalin szerint az érv csak mint „gondolatkísérlet” védhető, ahol Kant felteszi, hogy nem lenne lehetséges a tapasztalat a kauzalitás érvénytelensége esetén. De ennek az a szépséghibája, hogy „míg a természettudományban egy ilyen reductio ad absurdum típusú gondolatkísérlet felteszi, hogy a bizonyítandó elvünkkel ellentétes elv érvényesülése esetén mások lennének az empirikus körülmények”, addig Kant számára kérdés marad, hogy „mennyiben lenne más a tapasztalat a kauzalitás elve nélkül” (Kalin).

¹⁴ M. G. KALIN: Kant's Transcendental Argument as Gedankenexperimente. Kant-Studien 1972/3, 315—328.

Ez azonban nemcsak a kauzalitás, hanem az egész, empirikus alkalmazást igénylő fogalomrendszerünk problémája. Ennek ad hangot R. E. Butts, aki a sematizmustan elemzése kapcsán jegyzi meg, hogy „mind a kategóriák, mind az érzéki fogalmak problémája, hogy hogyan illenek egészében a tapasztalatra”.¹⁵ Én inkább úgy mondanám, hogy ha „egészében” illenek is, „részeiben” viszont aligha: hiszen pl. szükséges lehet az appercepció egységének tézise a szubjektum numerikus azonosságának megállapításához az egymást követő reprezentációiban, de a személyazonosság feltételeit ez a tézis nem tartalmazza. Vagy: a transzcendentális tárgy fogalma lehet ugyan szükséges feltétele a tapasztalat *tárgyak* tapasztalataként való rendezéséhez, de belőle nem vezethetők le meghatározott fizikai tárgyokról szóló empirikus kijelentések. Már csak azért sem, mert Kantnál a transzcendentális tárgy fogalmában való egység vagy öntudategység nemcsak a szabály szerinti, objektív szintézis feltétele, hanem az esetleges, szubjektív szintézisé is, mint azt már Prichard is észrevette.

Tudjuk már a korábbiakból, hogy nemcsak az értelem tana gördít akadályokat az *egyedi* dolgok megragadásának útjába, hanem az érzékség tana is. Már Vaihinger is mások alapján beszél arról, hogy Kant nem tud választ adni a kérdésre, hogy „honnan ered, mivel magyarázható valamely meghatározott tárgy meghatározott alakja” (Gestalt).¹⁶ Például miért látjuk az egyik tárgyat szögletesnek, a másikat pedig gömbölyűnek? A tiszta térszemlélet és az érzetek nem adnak magyarázatot az érzéki tárgyak *meghatározott* térbeli Gestaltjának tapasztalására. Hiszen a *meghatározott* formák nem vezethetők le a térből, mint a szemlélet tiszta formájából, a rendezetlen érzetekben pedig szintén nem lehet az alapjuk.¹⁷

Fölmerül a kérdés, hogy ha nem juthatunk el mégsem az *egyedi*-hez, akkor mi különbözteti meg Kant transzcendentális beszéd-

¹⁵ R. E. BUTTS: Kant's Schemata as Semantical Rules. In: Kant-Studies Today, 290—300.

¹⁶ H. VAIHINGER: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart, W. Spemann, 1881. II. kötet, 180.

¹⁷ P. Rohs tárgyalja újabban ezt a problémát: P. ROHS: Auflösung eines Einwandes gegen Kants transzendente Ästhetik. Kant-Studien 1975/3, 291—296.

módját a hagyományos metafizika transzcendentális beszédmódjától? A különbség fenntartásához biztosítani kellene a kanti rendszerben az egyedi, meghatározott térbeli tárgyak azonosításának lehetőségét. Ez a lehetőség viszont nem áll fenn, ha a külső érzék reprezentációi kizárólag a receptivitáshoz tartoznak. Ami pedig a spontaneitást illeti, a nyelv segítségével ugyan kizárólagosan azonosíthatók az individuumok, azonban Kant sajnálatos módon mellőzi a nyelv ismeretelméleti szerepét.

Mint látjuk, megalapozottak a kételyek Kant rendszerével szemben: ez a rendszer nem képes megmagyarázni egyedi tárgyak tapasztalatát, illetve kategoriális megismerését. Ezért másutt kell megkísérelnünk a kanti rendszer értékelését — ott, ahol az említett hiányosságok megkerülendők.

Segítséget ad, hogy van a transzcendentális érvek egy filozófiatörténeti dimenziója: felfogható ugyanis a transzcendentális érv a *szkepticizmus cáfolási* kísérleteként. Mint azt Stroud megállapítja, a transzcendentális utat kikényszeríti egyfelől a szkeptikus nem mellőzhető álláspontja, mely szerint semmilyen elv nem igazolható a tapasztalat alapján; másfelől pedig az a törekvés, hogy elkerülhessük fogalmi sémánk konvencionalista értelmezését.¹⁸ A kanti transzcendentális út azonban nem bizonyult sikeresnek abból a szempontból, hogy nem tudta megalapozni: bizonyos fogalmaink valóban szükségesek a tapasztalat lehetőségéhez. Pozitív igazolás híján marad a másik lehetséges vállalkozás: a szkepticizmus cáfolata.

Itt az a legkönnyebb, ha kimutatjuk, hogy a sémával kapcsolatos kételyeknek az a szépséghibájuk, hogy *előfeltételezik* az általuk vitatott sémát. Kant ugyan nem folyamodik ehhez a módszerhez, mert ő „pozitív” metafizikát csinál. De ezt az utat választja például Strawson a hume-i szépségs elemzésénél.¹⁹ A hume-i kétely, mint ismeretes, arra irányul, hogy vajon a tárgyak akkor is folytatják létezésüket, amikor nem észleljük őket. Ez a kétely ellentmond

¹⁸ B. STROUD: Transcendental Arguments. The Journal of Philosophy 1968. 9. sz. 241—256.

¹⁹ STRAWSON: Individuals, Methuen, London, 1959, lásd: I. fejezet.

fogalmi sémánknak, amelyet Strawson úgy jellemez, hogy itt rendelkezünk az objektív tárgyak egységes tér—idő keretének gondolatával. E séma feltétele ekkor, hogy elfogadjuk a tárgyak azonosságát néhány nem folyamatos megfigyelésben is, mondja Strawson. Mert ha ezt nem fogadnánk el, akkor minden egyes megfigyeléshez külön tér—idő keretet rendelnénk, amelyek egymástól független rendszereket alkotnak. Ekkor viszont kételynek nincs helye, hiszen a megfigyelési hiányokban nem is állítunk semmit a tárgyról. A kétely csak éppen a séma elfogadásának alapján merülhet fel: vagyis amikor feltételezzük a tárgyak azonosságát a nem folyamatos megfigyelésben! Ezért a szkeptikus következetlen, hiszen „olyan kételyt terjeszt elő a sémával szemben, ami csak abban a sémában fogalmazható meg”. És itt mindegy, hogy a szkeptikus az általa feltételezett sémának csak az egyik feltételét utasítja el vagy pedig az egész séma elvetését javasolja, mondja Strawson, hiszen „a szkeptikus egész érvelése éppen azért kezdődhet el, mert a séma olyan, amilyen.”

Ez Strawson változata; Stroud viszont úgy véli, hogy ez kevés a hume-i szkepszis lerombolásához. Ugyanis a tárgyak folytonosságát feltételező sémánk helyességéhez azt is fel kell tennünk, hogy képesek vagyunk újra azonosítani a tárgyakat a nem folyamatos észleléseken át. Valójában Strawson tárgyalja is az újra azonosítás (re-identification) feltételeit az *Individuals*-ben, de mégsem zárhatja ki a téves újra azonosítás eseteit. Ezért pusztán a pozitív esetek létezéséből nem következik, hogy *igazolt* a tárgyak folytonos létezésébe vetett hitünk, állítja Stroud. Ezért szerinte helyesebb, ha a *verifikációs elvet* alkalmazva kíséreljük meg a szkepticizmus cáfolatát. Eszerint úgy kell érvelnünk, hogy a szkeptikus sématagadása csak akkor értelmes, ha az általa tagadott séma bizonyos kijelentései is értelmesek, azaz néha igazak, néha hamisak. De a szkeptikus éppen ez utóbbit tagadja! Ezért a szkeptikus kijelentése csak akkor értelmes, ha hamis.

Az itt feltételezett verifikációs elv lényege, hogy egy kijelentés csak akkor számít értelmesnek, ha el tudjuk dönteni bizonyos feltételek mellett az igaz vagy hamis voltát. Az elvet úgy használja fel Stroud, hogy a szkeptikusnak eleve *értelmesnek* kell nyilvánítania a

sémát ahhoz, hogy értelmesen megfogalmazhassa ezzel kapcsolatos kétélyeit. E frappáns ellenérvnek van egy elfogadhatatlan következménye: az, hogy ekkor semmilyen kijelentésről nem állapíthatjuk meg az értelmetlenségét, mert minden ilyen vállalkozás eleve értelmetlennek vagy jobb esetben hamisnak minősül! És az sem kizárt, amit maga Stroud vet fel, hogy a verifikációs elv hatására a szkeptikus felhagy azzal, hogy materiális tárgyak és más személyek, elmék létezéséről beszéljen — ez azonban éppen a szkeptikus álláspontját erősíti. „A verifikációs elv alkalmazása tehát inkább a verifikációs elv, semmint a szkeptikus ellen ad érveket” — vallja be Stroud.

A szkepticizmus cáfolatához szokás újabban felhasználni Wittgenstein „privát nyelv” érvét. Például a „más elmék” (other mind) szkepszis cáfolatához felhasználható ez az érv a következőképp: ha a szkeptikus szerint nem állapíthatjuk meg egy másik emberről például, hogy fájdalmat érez, ez csak azt jelenti, hogy a „fájdalom” szónak nincs rögzített jelentése. De ha nincs, akkor nyilvánvalóan a szkeptikus kijelentésének sincs.²⁰

Privát nyelv érvnek tekinti R. Rorty Kant híres anti-kartéziánus érvét, az „idealizmus cáfolatát” (pontosabban annak a strawsoni felújítását).²¹ Itt a „cáfolat” azon értelmezéséről van szó, miszerint a „belső tapasztalat” csak közvetve, a „külső tapasztalat” révén lehetséges. Ez megfogalmazható Rorty szerint a privát nyelv érv kontextusában is, valahogy úgy, hogy „nincs értelme a pusztán reprezentációkból álló világ kartéziánus gondolatának, mert nem tudhatnánk, hogy mik a reprezentációk, ha nem léteznének nem-reprezentációk, például materiális tárgyak és személyek.” Rorty egyenesen arra törekszik, hogy a privát nyelv érv alakjára hozzon minden transzcendentális érvet, mivel szerinte itt „nem az érvelésnek egy általános technikájáról van szó, hanem egyetlen antikartéziánus érv jelentkezik több alakban.” Ezt még akkor sem tartanám helytállónak, ha minden transzcendentális érv a szkepticizmus cáfolatával foglalkozna; mert igaz ugyan, hogy minden transzcenden-

²⁰ Shoemakertől származik ez az érv. S. SHOEMAKER: *Self-Knowledge and Self-Identity* (1963). Stroud utal rá.

²¹ R. RORTY: *Verificationism and Transcendental Arguments*. *Nous* 1971/1, 5. kötet, 3—15.

tális érv arra irányul, hogy a „belső” ismeretében érvényes megálapításokat tehessen a „külsőre” — és így természetszerűleg minden transzcendentális érv antiszkeptikus — de ezeket az érveket nemcsak a metaforikusan kifejezhető törekvésük, hanem sajátos „transzcendentális útjuk” is jellemzi, amelyek külön-külön pontosan reprodukálhatók.

Érdekes azonban Rortynak az a gondolata, hogy az antiszkeptikus érvek mind arra mutatnak rá valamilyen módon, hogy a szkeptikus mégoly provokatív világfogalma is a *konvencionális* világképen nyugszik, mert csak annak alapján keletkezhet. Ezt a sajátosságot „*parazitizmusnak*” nevezi Rorty: mert „a szkeptikus világfogalma parazita módon él a konvencionális fogalmakon”. Például ha a kartézianus szkeptikus a „tisztá gondolkodást” javasolja biztos támpontnak, „kimutatható, hogy ez csak annak érthető, aki ismeri a régi konceptuális sémát!” És minthogy a parazitizmus kimutatható az ellenfél álláspontjáról anélkül, hogy saját pozitív — és könnyen dogmatikusnak bizonyuló — pozíciónk kifejtésére kényszerülnénk, a parazitizmus-érv Rorty szerint az „egyetlen jó” transzcendentális érv.

Azonban Kant legsikeresebb transzcendentális érve, az „idealizmus cáfolata” mégsem parazitizmus-érv, hanem pozitív álláspont alátámasztása — anélkül, hogy közben dogmatizmusra kényszerülne. Ezenkívül nem szorul ez az érv nyelvfilozófiai átfogalmazásra sem — az ugyanis már egy másik érv lenne. A „cáfolat” célja a standard Bennett—Strawson-értelmezés szerint annak kimutatása, hogy nem létezhetne empirikus öntudat, ha a *belső* tapasztalatsoraink nem kapcsolódnának a *külső* tárgyak tudatához. A transzcendentális érvként való értelmezés azonban még nem jelenti az érvényesség elismerését: például a már idézett Moltke S. Gram olyan transzcendentális érvnek tekinti a „cáfolatot”, amellyel Kant azt akarja bizonyítani, hogy „a szukcesszív percepció maga után vonja a permanens percepcióját mint a maga szükséges feltételét.”²² Magyarul: nem észlelhetnénk tapasztalatainkat időbeli egymásutánban, ha nem észlelnénk valami permanenst a tapasztalatban. Nos,

²² GRAM, i. m.

az igaz, hogy Kant a szukcesszív percepcióból következtet a permanens objektumok létezésére — de nem a permanens percepciójára! Hiszen a „permanens” mint olyan nem percipiálható, és ezt Kant is világosan látta: épp ezért választotta létezése igazolásául azt a megoldást, hogy a szukcesszív belső tapasztalat *feltételének* tüntette föl. Nézzük most meg Kant gondolatmenetét.

Saját megjelölése szerint a „cáfolatban” az idealizmus azon fajtáival foglalkozik Kant, amelyek a térbeli tárgyak létezését vagy „demonstrálhatatlannak” vagy pedig egyenesen „lehetetlennak” tartják. Az utóbbit, a Berkeley-féle idealizmust saját meggyőződése szerint Kant elkerülte azzal, hogy érzékiség-tanában a teret (időt) a mi érzéki kognitív módunknak tekintette, ami lehetővé teszi számunkra a jelenségek megismerését. Az előbbi pedig a descartes-i ún. „problematicus” idealizmus. Amivel nemcsak az a helyzet, hogy a külső tárgyak létezését vallja „problematicusnak”, hanem aminek a cáfolata is az Kant számára. Mert Kant világosan látja, hogy nehéz cáfolni egy olyan elméletet, amelyik nem tesz erős, dogmatikus állítást, hanem csak egyszerűen kétségbe vonja, hogy egyáltalán „... bizonyíthatjuk valaminek a létezését a közvetlen tapasztalat révén, kivéve a saját létezésünket” ... (B 275). Vagyis nehéz megtámadni azt a pozíciót, amely szerint az „én vagyok” az egyetlen bizonyos empirikus állítás. Mert ehhez azt kell kimutatnunk Kant szerint, hogy ténylegesen „... rendelkezünk a külső dolgok *tapasztalatával*, és nem csupán azok *képzetével*” ... (uo.). Ezt pedig csak azáltal érhetjük el, ha bizonyítjuk, hogy „... még a Descartes számára kétségtelen *belső* tapasztalat is csak a külső tapasztalat feltevése mellett lehetséges”. (uo.)

Nem véletlenül tartják a „cáfolatot” Kant „legöntudatosabb” érvelésének az angolszász kommentátorok. Kant tisztában volt azzal, hogy nem ingathatja meg a descartes-i pozíciót úgy, hogy felhoz még *néhány* bizonyos empirikus kijelentést a Descartes által elismerten kívül. Vagyis nem használhatja a *paradigma-érvet*, aminek merészen vulgáris példáját adta G. Moore, amikor feltartott két kezével érvelt a külvilág realitása mellett.²³ Továbbá a dogmatikus

²³ G. E. MOORE: A józan ész védelmében. Magyar Helikon, Budapest, 1981.

megoldásokat is elkerülte Kant, mint erre P. Hacker rámutatott, mert nem állította, hogy az objektív dolgok létezéséről akár a priori, vagy akár a posteriori módon szerzünk tudomást.²⁴ Azt az utat választotta Kant, amit éppen a szkeptikus pozíció kínált: a szkeptikus ugyanis nem tagadja, hogy ismerjük tapasztalatunk tartalmát, és, mint Hacker mondja, „*ezzel egyidejűleg* azt sem tagadhatja, hogy a belső tapasztalat ismerete elégséges feltétele a valóságos dolgok ismeretének.” Hogy azonban ezt elismertessük, nem szabad túlmennünk a belső tapasztalaton, hanem éppen ennek alapján kell úgy érvelnünk, hogy még a kétségbevonhatatlan belső tapasztalat is csak a külső tapasztalat feltevése mellett lehetséges. Éppen ezért valódi transzcendentális érv az „idealizmus cáfolata”: képes felhasználni a kételyen felül álló belső tapasztalat tényét a külső tapasztalat létezésének igazolásához. Itt van a különbség a transzcendentális érvek és a verifikációs elv között a szkepticizmus cáfolása szempontjából: Hackertől származik a megállapítás, hogy „a transzcendentális érveléssel nem nézhet úgy szembe a szkeptikus, mint a verifikációs elvvel — elfogadva érvelését és így tagadva az objektív dolgok létezésére vonatkozó kijelentések értelmességét —, mert ha ezt vallja, akkor a belső tapasztalatra vonatkozó kijelentéseket is értelmetlennek kell nyilvánítania!”

Kant saját stratégiája a következő. Időbeli, azaz empirikus létezésem csak úgy tudom meghatározni, ha képes vagyok időben tagolni, rendezni tudatállapotaimat. Ilyen rendezés híján ugyanis e tudatállapotok nem alkotnának „egy egységes tapasztalati utat a világon át”, mint Strawson mondja. A szükséges rendezés valami tartósan fennmaradót (Beharrlich) igényel, amihez mulékony tudatállapotaimat viszonyíthatom: mert tudatállapotaim „mint ilyenek maguk is tőlük különböző fennmaradóra szorulnak, amelyhez képest változásuk, következésképp a saját időbeli létem is, melyben ezek változnak, meghatározható” (B 276). Mi ez a „fennmaradó”? „Ez a fennmaradó azonban nem lehet valami bennem lévő, hiszen időbeli létezésem is csak e fennmaradó révén határozható meg.

²⁴ P. HACKER: Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism? American Philosophical Quarterly 9. kötet, 1. sz. 78—93.

Tehát ezt a fennmaradót csak valami rajtam kívüli *dolog*, és nem egy rajtam kívüli dolog pusztá *reprezentációja* által észlelhetem. Következésképp időbeli létezésem meghatározása csak azáltal lehetséges, hogy észlelem a rajtam kívüli valóságos dolgok létezését” (B 276). A „rajtam kívüli”-t már korábban elemeztem; a cáfolat tételében szereplő „rajtam kívüli, térbeli tárgy” megfogalmazásáról pedig nem árt megemlíteni, hogy ez valaha nagy vihart kavart az értelmezésekben. Hiszen ha a tér „bennünk” van — emlékszünk a tér transzcendentális idealitásának erre az általam is elutasított felfogására —, akkor hogyan lehetnek a térbeli tárgyak „rajtunk kívül”? Vagy talán a „térbelit” itt hirtelen a magánvalók tulajdonosságának tekinti Kant, és a cáfolatban a magánvalók létezését állítja? Erről természetesen nincs szó; az eddigi értelmezésünkkel összhangban a „térbeli tárgyak” Kant számára a fenomenális világ objektív tárgyai. Inkább azt érdemes itt hangsúlyozni, hogy Kant nem csupán a külső tapasztalatot, hanem a „valóságos külső dolgok létezését” jelöli meg a belső tapasztalat feltételeként. Vagyis nem elégséges, ha bizonyos tudatállapotainkat úgy tekintjük, *mintha* térbeli tárgyak tudatállapotai lennének — a határozott megfogalmazás eleve kizárja ezt az „*als ob*” értelmezést. Igaz ugyan, hogy a külső térbeli tárgyak tudata is tudatállapot, és ugyanúgy időbelileg rendezett, mint a belső állapotok tudatai. Nem lennének azonban képesek különbséget tenni a tudatállapotok között és időben sem tudnánk rendezni őket, ha kizárólag tudatállapotok léteznének: a tudatállapotokon belüli különbség csak *jelzi* Kant szerint a tudatállapotok és a nem-tudatállapotok különbségét. És mivel mi képesek vagyunk rendezni tudatállapotainkat és rendelkezünk empirikus öntudattal, fenn kell tehát állnia a viszonylag tartós térbeli tárgyak rendszerének. Ez a támpontja az empirikus önmeghatározásnak, a tudatállapotaink magunknak tulajdonításának. Kant tehát joggal lép fel a külső, térbeli tárgyak iránti *egzisztenciális igény*vel a belső tapasztalat ismerete alapján. A „külső” pedig nem metaforikus értelmű, hanem kifejezője a tudatállapotoktól való különbségnek, amit a cáfolat lábjegyzetében világít meg Kant: itt a *külső* szemléle-

tet úgy jellemzi, mint aminek a *receptivitástartalma* jól elkülöníthető az értelem spontaneitásának hatásától.²⁵

Kiindultunk abból, hogy Kant cáfolni kívánta Descartes állítását, amely szerint nem állíthatjuk megalapozottan a külső, térbeli tárgyak létezését, mert csak a belső tapasztalattal rendelkezünk közvetlenül. A cáfolat sikeréhez azt az erősebb állítást igazolta Kant, hogy még a közvetlennek és ezáltal bizonyosnak tartott belső tapasztalat is csak a külső tapasztalat létezése mellett lehetséges; mert az empirikus öntudatot térbeli tárgyak létezésének tudata közvetíti. Csak azért lehet tudomásunk a „belsőről”, mert tudomásunk van a „külsőről”.

Ebben a megfogalmazásban kapcsolódik a cáfolat Wittgenstein ún. „privát nyelv” érvéhez. *Azért* ebben a megfogalmazásban, mert az ilyen típusú érvek szorosan kötődnek a saját nyelvi világukhoz: Kant a *tapasztalatra* mondja ki azt, amit Wittgenstein a *nyelvhasználatra* mond ki. Az utóbbi abból indul ki, hogy a nyelvhasználat *szabályok* alkalmazását feltételezi; a szabályok viszont olyanok, hogy nem lehet nekik „privát” módon engedelmeskedni, illetve nem lehet őket „privát” módon megszegni. Mert ha valami *szabály*, rendelkeznie kell az ellenőrizhetőség nyilvános kritériumaival. Ezért a nyelvet csak *publikus* módon használhatjuk; vagyis nem funkcionálna nyelvként az, aminek csak egyszemélyi használója lenne — bár alkotója lehet éppen egy személy. Az érvben a wittgensteini nyilvánosság megfelel a kanti „külső”-nek: ahogyan Kant kimutatja az empirikus öntudat külső feltételeit, úgy mutatja ki Wittgenstein a nyelvhasználat nyilvános feltételeit. A stratégia mindkettőnél ugyanaz: *fennáll* az empirikus öntudat; *fennáll* a nyelvhasználat — mik ezeknek a feltételei?

Nem mondtam még eddig véleményt a transzcendentális érvelés és a szkepticizmus viszonyáról. Csak annyit mondtam, hogy a transzcendentális érvelés a szkepticizmus cáfolási kísérlete és hogy a kanti transzcendentális érvelés sikerebben szegezhető szembe a szkeptikussal, mint a verifikációs értelmességi kritérium, mert az utóbbit a szkeptikus is méltányolhatja és fölveheti a gondolatrend-

²⁵ Lásd a 2. rész 3. fejezetének idevágó elemzését.

szerébe. És vajon fölveheti e a verifikációs értelmességi kritériumot a transzcendentális érvelő?

A helyzet az, hogy van valami lényeges *közös* a kanti transzcendentális filozófia és a verifikacionizmus között: ugyanis mindkettő az egy bizonyos sémához tartozás alapján ítéli meg a kijelentések értelmességét, azaz nem ismeri el a sémától (= transzcendentális feltevésrendszerétől) független értelmességet. Carnap ezt úgy fejezi ki, hogy csak a szemantikai kerethez tartozó ún. „belső” kérdések dönthetők el, Kant pedig elveti a séma feltételeitől független dolgok posztulálását mint „transzcendentális realizmust”.²⁶ Tehát az elérhető empirikus tudás határain belül kell maradnunk mind a verifikacionista szkeptikus, mind a transzcendentális érvelő szerint. Azonban az a döntő különbség közöttük, ami miatt van értelme antiszeptikus élűnek tekinteni a transzcendentális érvelést, hogy az utóbbi nem egyszerűen *korlátozódik* az empirikus tudásra, hanem *legitimálni* is próbálja ezt a tudást a saját határain belül.²⁷ Ez történhet önvonatkozással vagy az alternatívátlanság feltevésével. A szkeptikus viszont elutasít mindenfajta legitimációs törekvést, hiszen az a fő szkeptikus pont, hogy amit konvencionálisan tudásnak tekintünk, az nem igazolható. A transzcendentális érvelő és a szkeptikus közötti fő különbség tehát a tudásigényű kijelentések, illetve az egész fogalmi séma *igazolhatóságának* a megítélésében van. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szkeptikus pusztán cáfolandó célpont a transzcendentális érvelő számára. A transzcendentális filozófia ugyanis nem is jöhetett volna létre anélkül, hogy Kant ne találta volna messzemenően relevánsnak a szkeptikus szempontokat.²⁸ A legtöbb itt tárgyalt kanti téma is rejtett polémia a szkeptikussal, és a transzcendentális utat tulajdonképpen negative a szkep-

²⁶ UJVÁRI MÁRTA: A mai angolszász analitikus filozófia és értelmezései. Magyar Filozófiai Szemle, 1992/3–4, 388–409.

²⁷ UJVÁRI MÁRTA: The meanings and types of Scepticism. (előadás) Ist European Congress of Analytic Philosophy, Aix en Provence, 1993. április. (Absztrakt a konferenciakiadványban.)

²⁸ UJVÁRI MÁRTA: Analytic Philosophy Challenged. Scepticism and Arguing Transcendentally. Erkenntnis, megjelenés alatt.

tikus jelöli ki. A kanti transzcendentális filozófia és utóda, a mai analitikus transzcendentálfilozófia ezért nem egyszerűen antiszkeptikus filozófia, hanem a szkeptikus kihívás relevanciáját elismerő filozófia, amelyik megpróbálja néhány ponton elhárítani a szkepszist az emberi megismerés lehetőségfeltételeinek kimutatása érdekében.

IRODALOM

- R. ABELSON: Not Necessarily. *Philosophical Review* 1960. 69. kötet, 1. szám, 67—84.
- E. ADICKES: Kant und das Ding an sich. Rolf Heise, Pan Verlag, Berlin, 1924.
- ALEXANDER BERNÁT: Kant élete, fejlődése és philosophiája. Budapest, az Akadémiai Könyvkiadó Hivatala, 1881.
- ALEXANDER BERNÁT: A tiszta ész kritikájáról. Tanulmány a mű magyar fordításához. Budapest, Franklin Társulat, 1881., újranyomva: 1981.
- R. E. ALLEN: The Ontological Argument. *The Philosophical Review* 1961. 70. kötet, 1. szám, 56—66.
- H. E. ALLISON: Kant's Non Sequitur. An Examination of the Lovejoy-Strawson Critique of the Second Analogy. *Kant-Studien* 1971/3, 367—377.
- ALTRICHTER FERENC: Fogalom és lét: logikai út istenhez? Világosság 1970/6., 327—334.
- J. ANGELELLI: On the Origins of Kant's 'Transcendental'. *Kant-Studien* 1972/1. (63. kötet), 117—122.
- K. O. APEL: Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie. Karl Alber, München, 1974.
- R. AQUILA: Personal Identity and Kant's „Refutation of Idealism”. *Kant-Studien* 1979/3, 259—279.
- R. AQUILA: Concepts, Objects and the Analytic. in: Kant's Theory of Knowledge. ed.: L. W. Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974., 55—61.
- K. BAGCHI: Transcendental Problem as a Linguistic Problem. *Philosophy* 1971. 66. kötet, 178. szám, 341—345.
- L. BALDACCHINO: Kant's Theory of Self-Consciousness. *Kant-Studien* 1980/4, 393—406.
- L. W. BECK: Early German Philosophy. Kant and his Predecessors. Harvard, University Press, 1969.
- J. BENNETT: Kant's Analytic. Cambridge, University Press, 1966.
- R. J. BENTON: Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments. Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.

- E. W. BETH: Über Lockes 'allgemeines Dreieck'. *Kant-Studien* 48. kötet, 1956., 361—380.
- G. BIRD: *Kant's Theory of Knowledge*. London, Routledge and Kegan Paul, 1962., 1965.
- G. BIRD: Recent Interpretations of Kant's Tr. Deduction. *Kant-Studien* 1974. Sonderheft, 1—14.
- G. BÖHME: Quantifizierung als Kategorie der Gegenstandskonstitution. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnistheorie. *Kant-Studien* 1979/1, 1—16.
- G. BRITTAN: *Kant's Theory of Science*. Princeton, University Press, 1978.
- C. D. BROAD: Kant's First and Second Analogies of Experience. *Proceedings of the Aristotelian Society* 25(1926).
- J. A. BRUNTON: The Second Analogy and the levels of Arguments. *Kant-Studien* 1971/3, 378—391.
- R. BUBNER: Zur Struktur eines transzendentalen Arguments. *Kant-Studien* 1974. Sonderheft, 15—27.
- G. BUCHDAHL: The Kantian 'Dynamic of Reason' with Special Reference to the Place of Causality in Kant's System. in: *Kant Studies Today*. ed.: L. W. Beck, La Salle, Illinois, 1969., 339—374.
- G. BUCHDAHL: The Conception of Law-likeness in Kant's Philosophy of Science. In: *Kant's Theory of Knowledge*, ed.: L. W. Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974., 128—148.
- R. E. BUTTS: Kant's Schemata as Semantical Rules. In: *Kant Studies Today*, ed.: L. W. Beck, La Salle, Illinois, 1969., 290—300.
- ERNST CASSIRER: *Kant und die moderne Mathematik*. *Kant-Studien* 1907. 12. sz. 1—40.
- H. N. CASTENEDA: On the Logic of Attributions of Self-Knowledge to Others. *The Journal of Philosophy* 1968. 65. kötet.
- V. V. CELISCSEV: *Logika Szuscsesztvovanyija*. Nauka, Novoszibirszk, 1976.
- L. CHIPMAN: Kant's Categories and their Schematism. *Kant-Studien* 1972/1, 36—50.
- J. VAN CLEVE: Four Recent Interpretations of Kant's Second Analogy. *Kant-Studien* 1973/1, 71—87.
- J. VAN CLEVE: Substance, Matter and Kant's First Analogy. *Kant-Studien* 1979/2, 149—161.
- R. G. COLLINGWOOD: *An Essay on Philosophical Method*. Oxford, 1933.
- R. G. COLLINGWOOD: *The Historical Imagination*. Oxford, 1935.
- R. G. COLLINGWOOD: *Essays in the Philosophy of History*. Oxford, 1965.
- D. P. DRYER: *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*. London, G. Allen and Unwin, 1966.
- K. DÜSING: Objektive und Subjektive Zeit. *Kant-Studien* 1980/1, 1—35.

- A. C. EWING: A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason. Chicago, University Press, 1967. (első kiadás: 1938.)
- J. N. FINDLAY: Kant and the Anglo-Saxon Criticism. In: Kant's Theory of Knowledge, ed.: L. W. Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974., 187—207.
- B. C. FRAASSEN: Singular Terms, Truth-Value Gaps and Free Logic. The Journal of Philosophy 1966. 53. kötet, 481—495.
- M. S. GRAM: Kant's First Antinomy. In: Kant Studies Today, ed.: L. W. Beck, La Salle, Illinois, 1969., 211—229.
- M. S. GRAM: Transcendental Arguments. Nous 1971/1. 5. kötet, 15—27.
- R. GROSSMANN: Frege's Ontology. The Philosophical Review 1961. 70. kötet, 1. sz. 23—40.
- R. GUPPENBERG: Kant und die Transzendentalität des Seins. Zeitschrift für Philosophische Forschung 1970/1, 28—49.
- P. HACKER: Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism? American Philosophical Quarterly 9. kötet, 1. sz. 78—93.
- J. HARTNACK: B 132 Revisited. In: Kant's Theory of Knowledge, ed.: L. W. Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974., 38—44.
- H. HEIMSOETH: Studien zur Philosophie I. Kants. Kant-Studien 48. kötet, 1956., Ergänzungshefte.
- J. HINTIKKA: Are Logical Truth Analytic? Philosophical Review 1965. 74. kötet, 178—203.
- J. HINTIKKA: Models for Modalities. D. Reidel, Dordrecht—Holland, 1969.
- J. HINTIKKA: Kant on the Mathematical Method. In: Kant Studies Today, ed.: L. W. Beck, La Salle, Illinois, 1969., 117—140.
- J. HINTIKKA: Objects of Knowledge and Belief: Acquaintances and Public Figures. The Journal of Philosophy 1970. 57. kötet, 869—883.
- J. HINTIKKA: The Semantics of Modal Notions and the Indeterminacy of Ontology. Synthese 1970. 21. kötet, 408—424.
- J. HINTIKKA: „Dinge an sich” Revisited. Kant-Studien 1971. Sonderheft, 86—96.
- J. HINTIKKA: Transcendental Arguments: Genuine and Spurious. Nous 1972/3, 274—281.
- J. HINTIKKA: Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic. Oxford, Clarendon, 1973.
- J. HINTIKKA: Knowledge and the Known. D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974.
- J. HINTIKKA: Das Paradox transzendentaler Erkenntnis. In: Bedingungen der Möglichkeit. „Transcendental Arguments” und transzendentes Denken, ed.: E. Schaper, W. Vossenkuhl, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984., 123—149.
- W. HOGREBE: Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik. Karl Alber, Freiburg/München, 1974.

- H. HOPPE: Kants Antwort auf Hume. Kant-Studien 1971/3, 335—350.
- HORKAY LÁSZLÓ: Kant első magyar követői. In: Irodalom és felvilágosodás, szerk.: Szauder József, Tarnai Andor, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1974. 201—229.
- R. HOWELL: Intuition, Synthesis and Individuation in the „Critique of Pure Reason”. Nous 1973. 7. kötet, 207—231.
- M. G. KALIN: Kant's Transcendental Argument as Gedankenexperimente. Kant-Studien 1972/3, 315—328.
- I. KANT: Vorlesungen über die Metaphysik. Wissensch. Buchgesellsch. Darmstadt, 1964.
- I. KANT: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Philipp Reclam jun., Leipzig, 1979.
- I. KANT: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Philipp Reclam, 1979.
- D. KAPLAN: Quantifying in. In: Words and Objections, ed.: D. Davidson, J. Hintikka, D. Reidel, Dordrecht, Holland, 1969., 206—242.
- KELEMEN JÁNOS: A nyelv transzcendentálfilozófiai fogalma. Magyar Filozófiai Szemle 1979/3—4. 359—388.
- KLIMA GYULA: Szt. Anselm és az ontológiai istenérv. Világosság 1983. decemberi melléklet.
- G. KNAUSS: Extensional and Intensional Interpretations of Synthetic Propositions a Priori. In: Kant's Theory of Knowledge, ed.: L. W. Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974., 71—76.
- S. KÖRNER: Experience and Theory. London, G. Allen and Unwin, 1966.
- S. KÖRNER: The Impossibility of Transcendental Deductions. In: Kant Studies Today, ed.: L. W. Beck, La Salle, Illinois, 1969., 230—244.
- S. KÖRNER: Categorical Frameworks. Oxford, University Press, 1970.
- S. KÖRNER: Transcendental Tendencies in Recent Philosophy. The Journal of Philosophy 1976. 63. kötet, 551—561.
- K. LAMBERT: Notes on Free Description Theory: Some Philosophical Issues and Consequences. Journal of Philosophical Logic 1972. 1. kötet, 2. sz. 184—190.
- I. LECLERC: The Meaning of „Space” in Kant. In: Kant's Theory of Knowledge, ed.: L. W. Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974., 87—94.
- H. LEONARD: The Logic of Existence. Philosophical Studies 1956. 7. kötet, 4. szám, 49—64.
- M. E. LEVIN: Kant's Derivation of the Formula of Universal Law as an Ontological Argument. Kant-Studien 1974/1, 50—66.
- D. LEWIS: Anselm and Actuality. Nous 1970. 4. kötet, 4. szám
- L. LINSKY: Reference, Essentialism and Modality. The Journal of Philosophy 1969. 66. kötet, 687—700.

- N. MALCOLM: Anselm's Ontological Arguments. *The Philosophical Review* 1960. 69. kötet, 1. szám, 41—62.
- W. E. MANN: The Ontological Presuppositions of the Ontological Argument. *The Review of Metaphysics* 1972. 26. kötet, 2. sz. 260—277.
- R. BARCAN MARCUS: Modalities and Intensional Languages. *Synthese* 1970. 21. kötet, 3—4. sz.
- R. BARCAN MARCUS: Essential Attribution. *The Journal of Philosophy* 1971/7, 187—202.
- G. MARTIN: Immanuel Kant. *Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1969.
- A. MELNICK: Kant's Analogies of Experience. The University of Chicago Press, Chicago, 1973.
- A. R. MERRIHEW: The Logical Structure of Anselm's Arguments. *The Philosophical Review* 1971. 80. kötet, 1. sz. 28—55.
- L. W. MILLER: Kant's Philosophy of Mathematics. *Kant-Studien* 1975/3, 297—308.
- B. K. MILMED: Kant. *Current Philosophical Issues*. New York, University Press, 1961.
- B. K. MILMED: Possible Experience and Recent Interpretations of Kant. In: *Kant Studies Today*, ed.: L. W. Beck, La Salle, Illinois, 1969., 301—321.
- G. E. MOORE: A józan ész védelmében. Magyar Helikon, Budapest, 1981.
- G. NAKHNIKIAN, W. SALMON: „Exists” as a Predicate. *The Philosophical Review* 1957. 66. kötet, 4. sz. 535—542.
- J. P. NOLAN: Kant on Meaning: Two Studies. *Kant-Studien* 1979/2, 113—131.
- CH. D. PARSONS: Infinity and Kant's Conception of the „Possibility of Experience”. In: *Kant. A Collection of Critical Essays*, ed.: R. P. Wolff, London, Mcmillan, 1968., 32—47.
- CH. D. PARSONS: Kant's Philosophy of Arithmetic. In: *Philosophy, Science and Method*, ed. S. Morgenbesser, P. Suppes, M. White, St. Martin's Press, New York, 1969., 568—592.
- CH. D. PARSONS: A Plea for Substitutional Quantification. *The Journal of Philosophy* 1971/8, 231—236.
- CH. D. PARSONS: Ontology and Mathematics. *Philosophical Review* 1971/2, 151—176.
- H. J. PATON: Kant's Metaphysics of Experience. London, G. Allen and Unwin, 1936.
- ST. C. PATTEN: Kant's Cogito. *Kant-Studien* 1975/3, 331—342.
- T. PENELHUM: On the Second Ontological Argument. *The Philosophical Review* 1961. 70. kötet, 1. sz. 85—92.
- A. PLANTINGA: Kant's Objection to the Ontological Argument. *The Journal of Philosophy* 1966. 53. kötet, 19. sz. 537—546.

G. PRAUSS: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft”. Walter de Gruyter, Berlin, 1971.

A. N. PRIOR: „Now”. *Nous* 1968. 2. kötet, 2. sz.

H. PUTNAM: Mathematics without Foundations. *The Journal of Philosophy* 1967/1. 5—22.

W. O. QUINE: Designation and Existence. In: *Readings in Philosophical Analysis*, ed.: H. Feigl, W. Sellars, New York, Appleton—Century—Crofts, 1949.

W. O. QUINE: Notes on Existence and Necessity. In: *Semantics and the Philosophy of Language*, ed.: L. Linsky, The University of Illinois Press, Urbana, 1952.

W. O. QUINE: Word and Object. MIT Press, Mass., London—New York, 1960.

W. O. QUINE: From a Logical Point of View. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961.

W. O. QUINE: The Ways of Paradox and Other Essays. Random House, New York, 1966.

W. O. QUINE: Ontological Relativity and Other Essays. New York, Columbia University Press, 1969.

W. O. QUINE: Ontological Relativity. *The Journal of Philosophy* 1969. 65. kötet, 185—212.

H. RADEMACHER: Zur Problem der transzendentalen Apperzeption bei Kant. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 1970/1, 28—49.

N. RESCHER: On the Logic of Existence and Denotation. *The Philosophical Review* 1959. 68. kötet, 2. sz. 157—180.

R. RORTY: Verificationism and Transcendental Arguments. *Nous* 1971/1, 5. kötet, 3—15.

ROZGONYI JÓZSEF: Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani. 1792, Pesten.

RUZSA IMRE: Klasszikus, modális és intenzionális logika. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984.

SÁRVÁRI PÁL: *Moralis Philosophia*. Pesten, Trattner Mátyás betűivel, 1802.

E. SCHAPER: Arguing Transcendentally. *Kant-Studien* 63. kötet, 1972, 391—408.

E. SCHAPER: Are Transcendental Deductions Impossible? In: *Kant's Theory of Knowledge*, ed.: L. W. Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974., 3—11.

G. SCHRADER: Kant's Theory of Concepts. In: *Kant. A Collection of Critical Essays*, ed.: A. Rorty, R. P. Wolff, London, McMillan, 1968.

H. SCHWYZER: Thought and Reality. *The Metaphysics of Kant and Wittgenstein. The Philosophical Quarterly* 1973. 23. kötet, 92. sz.

W. SELLARS: Some Remarks on Kant's Theory of Experience. *Journal of Philosophy* 1967. 64. kötet, 633—647.

- W. SELLARS: Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes. London, Routledge and Kegan Paul, 1968.
- W. SELLARS: Kant's Views on Sensibility and Understanding. In: Kant Studies Today, ed.: L. W. Beck, La Salle, Illinois, 1969., 181—209.
- J. SIMON: Phaenomena and Noumena: On the Use and Meaning of the Categories. In: Kant's Theory of Knowledge, ed.: L. W. Beck, D. Reidel, Dordrecht—Boston, 1974., 45—51.
- B. SKYRMS: Supervaluation: Identity, Existence and Individual Concepts. The Journal of Philosophy 1968. 65. kötet, 477—482.
- W. STEGMÜLLER: Aufsätze zu Kant und Wittgenstein. Wissensch. Buchgesellschaft., Darmstadt, 1972.
- L. STEVENSON: Frege's Two Definitions of Quantification. The Philosophical Quarterly 1973. 23. kötet, 207—223.
- P. F. STRAWSON: Singular Terms and Predication. The Journal of Philosophy 1961. 58. kötet, 393—412.
- P. F. STRAWSON: Individuals. London, Methuen, 1959.
- P. F. STRAWSON: The Bounds of Sense. London, Methuen, 1966.
- B. STROUD: Transcendental Arguments. The Journal of Philosophy 1968. 9. sz. 241—256.
- W. A. SUCHTING: Kant's Second Analogy of Experience. In: Kant—Studies Today, ed.: L. W. Beck, La Salle, Illinois, 1969., 322—340.
- M. THOMPSON: Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology. The Review of Metaphysics 1972. 26. kötet, 314—348.
- UJVÁRI MÁRTA: Az analitikus és a szintetikus kijelentések megkülönböztetéséről. Magyar Filozófiai Szemle 1977/3—4, 413—429.
- UJVÁRI MÁRTA: Kant Cogito-ja. Filozófiai Figyelő 1981. 3—4. sz. 135—163.
- UJVÁRI MÁRTA: Transzcendentális érvek. Magyar Filozófiai Szemle 1983/2, 253—271.
- UJVÁRI MÁRTA: Personal Identity Reconsidered. Kant-Studien 1984/3, 328—340. (Absztrakt az American Philosophers' Indexben)
- UJVÁRI MÁRTA: The Modal Features of Kantian Epistemology. DOXA 1985. 6. sz. 29—36.
- UJVÁRI MÁRTA: Lehet-e nyelvelmélete a kanti transzcendentálfilozófiának? Magyar Filozófiai Szemle 1987/2, 203—224.
- UJVÁRI MÁRTA: Why Kantian Transcendental Philosophy Cannot Be a Metaphysical Foundation to Analysis of Language? Kant-Studien 1989/2, 186—197. (Absztrakt az American Philosophers' Indexben)
- UJVÁRI MÁRTA: A mai angolszász analitikus filozófia és értelmezései. Magyar Filozófiai Szemle, 1992/3—4, 388—409.

UJVÁRI MÁRTA: The meanings and types of scepticism. (előadás) I. European Congress of Analytic Philosophy, Aix en Provence, 1993. április. (Absztrakt a konferenciakiadványban)

UJVÁRI MÁRTA: Analytic Philosophy Challenged. Scepticism and Arguing Transcendentally. *Erkenntnis*, megjelenés alatt.

H. VAHINGER: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 1—2. Stuttgart, W. Spemann, 1881.

H. VAHINGER: Die Philosophie des Als Ob. Leipzig, Felix Meiner, 1922.

G. R. VICK: Existence was a Predicate for Kant. *Kant-Studien* 1970/3, 357—371.

W. H. WALSH: Categories. *Kant-Studien* 45. kötet, 1954., 274—285.

W. H. WALSH: Kant's Criticism of Metaphysics. Edinburgh, University Press, 1975.

G. J. WARNOCK: Concepts and Schematism. *Analysis* 1949. 9. kötet, 5. sz. 77—82.

T. D. WELDON: Kant's Critique of Pure Reason. Oxford, University Press, 1958. (első kiadás: 1954.)

T. E. WILKERSON: Transcendental Arguments. *The Philosophical Quarterly* 1970. 20. kötet.

T. E. WILKERSON: Time, Cause and Object: Kant's Second Analogy of Experience. *Kant-Studien* 1971/3. 351—366.

T. E. WILKERSON: Transcendental Arguments Revisited. *Kant-Studien* 1975/1, 102—115.

L. WITTGENSTEIN: The Blue and Brown Books. (Preliminary studies for the „Philosophical Investigations”) Basil Blackwell, Oxford, 1958.

G. WOHLFART: Ist der Raum eine Idee? Bemerkungen zur transzendentalen Ästhetik Kants. *Kant-Studien* 1980/2, 137—155.

R. P. WOLFF: Kant's Theory of Mental Activity. Cambridge, University Press, 1963.

J. M. YOUNG: Kant's Notion of Objectivity. *Kant-Studien* 1979/2, 113—131.

J. M. YOUNG: Kant on the Construction of Arithmetical Concepts. *Kant-Studien* 1982/1, 17—46.



A kiadásért felelős
az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat
az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte
Felelős vezető: Zöld Ferenc
Budapest, 1993

Nyomdai táskaszám: 21796
Felelős szerkesztő: Gillicze Gábor
Műszaki szerkesztő: Agócs András
A fedéltervet Németh Zsuzsa készítette
Kiadványszám: I/129
Megjelent: 11,5 (A/5) ív terjedelemben

5017/I

„Kanti témának” az számít a mai angolszász analitikus filozófiában, amiről létezik kanti fejtegetés vagy aminek a gyökerei Kanthoz nyúlnak vissza és az adott ismeretelméleti téma olyan, hogy ma valamilyen okból újra mérlegelik, újraértelmezik az analitikusok. A „kanti témák” tehát egyszerre szólnak a kanti és a mai analitikus filozófiáról.

Akik szeretik látni, hogy hogyan hatnak a mára a klasszikus filozófiai gondolatok, hogyan lesz olyan utóéletük, amelyet a szerző még messze nem szándékolhatott, de ami mégis az eredeti gondolat erejéről és produktivitásáról tanúskodik, azoknak ajánlhatom ezt a könyvet. Ajánlom továbbá azoknak, akik úgy gondolják, hogy a kurrens irányzatok sem gyökeretlenek, azoknak is megvan az alapja a filozófiai gondolkodás folytonossága szerint a lehetséges metafizikai variációk valamelyikében.

A könyv elemző, érvelő jellegű, a szerző maga is az analitikus filozófia képviselője. Saját hozzájárulása a témákhoz tehát az analitikus hagyományon *belül* van.

A könyv 11, nem túl hosszú fejezetre tagolódik, amelyek némi filozófiai előismerettel külön-külön is olvashatók.

A szerző



Ujvári Márta

KANT I TÉMÁK

a mai angolszász

analitikus filozófiában

695200