

# TASNÁDI GÁBOR

## Természet és szabadság viszonya a harmadik antinómiában Kompatibilista vagy inkompatibilista-e Kant?

### Bevezetés

Szabad akarat és determinizmus viszonyának kérdésében a filozófusokat hagyományosan kompatibilistaként vagy inkompatibilistaként szokás kategorizálni. Az inkompatibilisták úgy tartják, hogy szabadság és determinizmus közt alapvető konfliktus áll fenn, így ha cselekedeteinket természeti okok determinálják, a szabadság és vele a morális felelősség fogalma illúzió. Ezzel szemben a kompatibilisták szerint e kizáró ellentmondás nem áll fenn, így még ha a természeti okok meg is határozzák cselekedeteinket, mégis szabadok vagyunk abban az értelemben és mértékben, amely szükséges a morális cselekvéshez és felelősséghez (azaz a libertariánusok felfogásához képest szabadságfogalmuk korlátozott) – vagyis szabadság és determinizmus kompatibilisek egymással. E kategorizálás Kantot sem kerülte el; igaz, az értelmezők közt a leghalványabb jele sincs a konszenzusnak azt illetően, hogy melyik táborhoz sorolják őt. A vita elsősorban a kanti szabadságelmélet legalapvetőbb fogalma, a transzcendentális szabadság körül folyik. Leegyszerűsítve a kérdést, az inkompatibilisták a jelenség és magában való dolog közti mély hasadékot, míg a kompatibilisták az annak áthidalására tett kísérletet hangsúlyozzák. Állításom szerint viszont a besorolás nehézsége a transzcendentális distinkció természetéből fakad, így mindkettő súlyosan eltorzítja Kant elméletét, és szem elől téveszti eredeti célját.

Dolgozatomban tehát arra a kérdésre keresem a választ, hogy *A tiszta ész kritikája* alapján milyen álláspontot tulajdoníthatunk Kantnak szabadság és természet, vagy általánosabban, jelenség és magában való dolog kapcsolatát illetően. Amellett fogok érvelni, hogy a kategorizálás nehézségét nem elméletének inkonzisztenciája, hanem a két klasszikus lehetőségen túlmutató ambíciója okozza, s Kantot nem tekinthetjük – legalábbis a hagyományos értelemben – inkább kompatibilistának, mint inkompatibilistának, vagy fordítva. Ennek érdekében először is a harmadik antinómiát fogom ismertetni: kiemelem a dolgozatom szempontjából releváns vonásait, hogy bemutassam, Kant milyen célkitűzések mentén kívánja meghatározni szabadság és természet viszonyát; majd az empirikus és intelligibilis karakter fogalmait elemezve röviden felvázolom a megoldást; hogy végül megvizsgáljam, Kant álláspontja hogyan viszonyul az inkompatibilizmushoz, illetve kompatibilizmushoz.

### A harmadik antinómia

#### A tézis és az antitézis egyenrangúsága

A transzcendentális dialektika második könyvének második fejezetében Kant a tiszta ész négy antinómiáját vizsgálja. Az antinómiák meghaladására tett kísérlet *A tiszta ész kritikájának* egyik legambiciózusabb vállalkozása. Korántsem arról van itt szó, hogy Kant pusztán állást kíván foglalni pár megoldhatatlannak tűnő, legalább az antik filozófiáig visszavezethető problémában – a tét sokkal nagyobb: az antinómiák azáltal, hogy feltárják egy egész diszciplína, a racionális kozmológia belső feszültségeit, a metafizika-kritika egyik lényeges összetevőjét alkotják. Sem e kritika mibenlétéről, sem arról nem kívánok számot adni az alábbiakban mennyiben tekinthetjük sikeresnek e kritikát, ám indokoltnak tartom a kozmológia és az antinómiák kapcsolatának rövid bemutatását, hogy ezáltal tisztább képet adhassak kiindulópontomról. A

kozmológia tárgya a világ mint „valamennyi jelenség összessége.”<sup>1</sup> Tehát a kozmológia a jelenségek régiójával foglalkozik, mely régiót az ész – sajátos működése szerint – annak totalitásában akarja megragadni. Ez nem jelent mást, mint a feltétlen keresését a feltételek sorában (egy első elemet a sorban); egészen pontosan: az ész a feltételek totalitását követeli meg<sup>2</sup> azon kategóriák mentén, melyek valamiféle sort kínálnak föl.<sup>3</sup> Például a harmadik antinómia esetében a kauzalitás kategóriája szerint (mely az ok-okozati sorról szól) jut el a feltételektől (az okozattól) a feltétlenig (az első okhoz). Ezt a követelményt az ész saját elvéből kiindulva támasztja (ezt az elvet a továbbiakban az ész elvének fogom nevezni), mely szerint „[...] ha a feltételes adva van, úgy adva van a feltételek összessége, tehát a teljességgel feltétlen is.”<sup>4</sup> Az ész azonban ezen követelményével túlmerészkedik a lehetséges tapasztalat területén, ahol is kizárólag feltételekkel találkozhat. Ez hozza felszínre az antinómiák problémáját: ha a lehetséges tapasztalat keretein belül kívánjuk leírni a világot, a feltétlen mindig elérhetetlen marad, így a leírás kudarcba fullad. Ezt tartja Kant az empiristák<sup>5</sup> kudarcának, amely elkerülhetetlenül szkepticizmushoz vezet.<sup>6</sup> Az antinómiákban az empiristáknak (vagy epikureistáknak) tulajdonított álláspont az antitézisek formájában fejeződik ki. A tézisek pedig a dogmatikusok (vagy racionalisták, platonisták) nézeteit kívánják visszaadni. E tételek hatásköre kiterjed a tapasztalat határain túlra (és egészen a feltétlen fogalmáig ér), ezzel azonban csak „tévokoskodásból származó tantételekhez jutunk,”<sup>7</sup> amelyeket a tapasztalat sosem tudna igazolni (igaz, cáfolni sem), mert „túl nagyok” az értelem számára. Így a feltétlennek egy olyan fogalmához jutunk, amelyet nem lehet megmagyarázni azzal a feltételek közti viszonyal, amellyel – elviekben – eljutottunk hozzá.<sup>8</sup>

Az antinómiák további vonása, hogy a kanti transzcendentális idealizmus próbakövének bizonyulnak, ami azt jelenti, hogy ha az antinómiákban megmutatkozó ellentmondást nem sikerül leküzdeni, vagy ha az egymásnak feszülő álláspontok közül kénytelenek lennénk elfogadni az egyiket, és egyszersmind elutasítani a másikat, az maga után vonná a tiszta ész kudarcát, és ezáltal a filozófia halálát.<sup>9</sup> Az antinómiák ugyanis egyenrangú de egymást kizáró állításokból állnak, mégsem önkényesek, hiszen az őket tápláló illúzióból, látszataból egyenes úton következnek. Ez az illúzió pedig nem más, mint a jelenségek magában való dolgokként való feltételezése. Ebből az alapvetésből kiindulva az ész – a világ leírására irányuló próbálkozása során – szükségszerűen szemben találja magát az antinómiák ellentmondásaival.<sup>10</sup> Ha például a kauzalitás szerint igyekszik megragadni a világot (mint a harmadik antinómiában), vagy fel kell tételeznie egy első okot, amely nem része a világnak (mint a jelenségek totalitásának); vagy lemond róla, ezzel megőrizve a világ homogenitását, de elvetve a totalitás megragadásának a lehetőségét. A későbbiekben látni fogjuk: a zsákutcának tűnő helyzetből a transzcendentális idealizmus nyújt kiutat. Kant célja tehát az, hogy az antinómiákkal indirekt módon a transzcendentális idealizmus szükségessége mellett érveljen.<sup>11</sup> Ehhez azonban az szükséges, hogy a tézis és az antitézis valóban egyenrangú legyen, azaz ne lehessen közülük választani.

<sup>1</sup> KANT 1995, 315.

<sup>2</sup> KANT 1995, 343.

<sup>3</sup> KANT 1995, 346.

<sup>4</sup> KANT 1995, 343.

<sup>5</sup> A továbbiakban az empiristák megnevezés egyszerűen az antitézis oldalára utal.

<sup>6</sup> KANT 1995, 384 – 8.

<sup>7</sup> KANT 1995, 351.

<sup>8</sup> WOOD 2010, 248.

<sup>9</sup> KANT 1995, 342.

<sup>10</sup> KANT 1995, 351.

<sup>11</sup> WOOD 2010, 245; GUYER 1987, 385.

Ha az egyik oldal érvelése gyengébb, megnyílik az út a másik oldal elfogadása előtt, ezzel nélkülözhetővé téve a kanti megoldást.<sup>12</sup>

### A harmadik antinómia

A harmadik antinómiában található a kanti szabadságértelmezés konceptuális alapzata: egyrészt ez vezet el a transzcendentális szabadság azon fogalmához, amely gátat szab a természet mechanisztikus okságának; másrészt e fogalom nyújt nélkülözhetetlen alapot gyakorlati szabadságunknak, s ezáltal kozmológiai szerepén túl igen jelentős morálfilozófiai dimenzióval rendelkezik. Az empirikus és intelligibilis karakter megkülönböztetése továbbá kulcsfontosságú szerepet játszik annak megértésében, hogy a szabadság milyen viszonyban áll a természettel.

Mivel az antinómiák a feltétlen létezésével foglalkoznak, a harmadik antinómia pedig a kauzalitás kategóriáját elemzi, itt az a centrális probléma merül fel, hogy létezik-e első ok, vagyis az okozati sorozatok végesek-e vagy végtelenek. Mint látni fogjuk, mindkét oldal elismeri, hogy a szabadságnak (egy első oknak) szükségképpen függetlennek kell lennie a természeti okságtól, hiszen spontaneitással kell rendelkeznie (mint feltétlen oknak), mellyel a természetben nem találkozhatunk. A kérdés tehát az, hogy létezik-e a természeti törvényektől független okság (a transzcendentális szabadság), illetve ebből adódóan: hogy függhet-e a természet (legalábbis a természetben előforduló esemény) valami rajta kívül fekvő okságtól.

### A tézis és bizonyítása

A tézis: „Egyedül a természeti törvényeken alapuló kauzalitásból a világ jelenségeinek összessége nem vezethető le. A jelenségek megmagyarázásához okvetlenül fel kell tételeznünk a szabadságból eredő kauzalitást is.”<sup>13</sup>

A tézis bizonyítását a következő hét pontban lehet felvázolni:<sup>14</sup>

1. Az ellenkező nézet feltételezése: „csakis természeti törvényeken alapuló kauzalitás létezik.”
2. Eszerint minden, ami bekövetkezik általános szabály alapján, elkerülhetetlenül követ egy korábbi állapotot.
3. De ez alól a korábbi állapot sem kivétel, az is bekövetkezett (létrejött az időben).
4. Így az is feltételez egy korábbi állapotot és annak kauzalitását, ez viszont ugyanígy egy még korábbi stb.
5. Tehát mindig csak valamilyen alárendelt kezdet lesz adva.
6. „A természet törvénye azonban éppen abban áll, hogy semmi nem következik be a priori módon meghatározott, elégséges ok híján.”
7. Így tehát – zárul az érvelés – „a tétel [...] korlátozatlan általánosságában önellentmondást tartalmaz,”<sup>15</sup> és fel kell tételeznünk egy, a természeti törvényektől független okságot.

<sup>12</sup> WIKÉ 1982, 3.

<sup>13</sup> KANT 1995, 368.

<sup>14</sup> A felosztást Allisontól vettem át. (ALLISON 1990, 15.)

<sup>15</sup> KANT 1995, 368.

Ez tehát a tézis mellett szóló érvelés, amely eljut a természeti törvényektől független okság fogalmáig, mégpedig úgy, hogy felvázolja az ellenfélnek tulajdonított gondolatmenetet, és rámutat annak belső ellentmondására. Kérdéses azonban, hogy az érvelés plauzibilis-e.

Az első öt pont többé-kevésbé problémamentes: mindösszesen azt taglalja, hogy a természeti kauzalitás nem teszi lehetővé az első ok feltételezését, mert minden állapot egy korábbi állapotra utal. Ezt az empirista oldal valószínűleg minden további nélkül el is fogadja, ám hogy ez a megállapítás miként vezet önellentmondáshoz, az nem ennyire evidens. A hatodik pont önmagában is elég homályos, az pedig még inkább, hogy miért mond ellent a feltétlen ok megadásának lehetetlenségét kimondó pontnak. Pedig belátható, hogy alapjában véve ettől a lépéstől függ az érvelés érvényessége. Mit jelent tehát az a kifejezés, hogy „a priori módon meghatározott, elégséges ok”?

A kortárs angolszász értelmezők közül Jonathan Bennett<sup>16</sup> számára a kérdés megválaszolhatatlannak bizonyult. Először is megjegyzi, hogy az „a priori” itt minden bizonnyal nem a tipikusan kantiánus, hanem a pre-kantiánus, hagyományos értelmével bír. Magyarán nem a tapasztalattól független módon, hanem előzetesen van meghatározva az ok. Ennél tovább azonban nem jut, és beismeri, hogy nem tudja értelmezni a tézis érvelését, majd sorra veszi – és elveti – a kérdésben előtte állást foglalók nézeteit. Megemlíti Ewing interpretációját is, mely – annak ellenére, hogy Bennett elutasítja – választ adhat arra, hogy milyen szerepe van a kérdéses pontnak az érvelésben.

Ewing a harmadik antinómia érveléseit olyannyira egyértelműnek véli, hogy az első kritikáról írt kommentárjában mindössze két oldalt szán rájuk. Ám olykor éppen a legkézenfekvőbb értelmezés képes túllendülni a holtpontra: Ewing szerint a hatodik pont azért vezet ellentmondáshoz, mert azt az igényt fejezi ki, miszerint a kauzalitásnak meg kell adnia az események végső magyarázatát.<sup>17</sup> Vagyis az okra úgy kell tekinteni, mint ami megmagyarázza az okozatot, az eseményt. Bennett azért veti el ezt a megoldást, mert úgy gondolja, ésszerűtlen lenne azt várni a másik oldaltól, hogy egyszerre lépjen fel a természeti okság kizárólagosságának, és egyfajta végső magyarázatnak az igényével. És mivel az utóbbi igényt Bennett szerint Kant nem tulajdoníthatná az antitézis mellett érvelőknek, nem használhatná az ellenük irányuló érvben sem.<sup>18</sup> Ebből a megjegyzésből kiderül: Bennett szem elől téveszti az antinómiák elkerülhetetlen felbukásának okát, és ezáltal az antinómiák alapvető célkitűzését. E totalitás ugyanis nem a dogmatikusok, hanem az ész követelménye. És a hatodik pont – Ewing értelmezését továbbgondolva – éppen e követelményt mondja ki.

Ezek szerint a hatodik pontban említett természet törvénye nem más, mint az ész – már említett – elve. Igaz, ezt az azonosítást Ewing maga nem végzi el, ezért magyarázata további kifejtést igényelt volna. De Allison már egyértelműen fogalmaz, ti. hogy itt megfeleltetésről van szó: „[...] a természet törvénye, nevezetesen hogy »semmi nem következik be a priori módon meghatározott, elégséges ok nélkül,« logikailag ekvivalens az elvvel, mely szerint »ha a feltételes adva van, úgy adva van a feltételek összessége, tehát a teljességgel feltétlen is,« ha utóbbit a természetre mint dinamikai egészre vonatkoztatjuk.”<sup>19</sup> És ezen utóbbi kikötés a harmadik (és a negyedik) antinómia esetében megvalósul.<sup>20</sup>

Valóban úgy tűnik, hogy ebbe az irányba kell haladnia a tézis érvelésének, hogy az ötödik pontban kimondott első kezdet lehetetlenségétől egy lépésben ellentmondáshoz jusson:

<sup>16</sup> BENNETT 1974, 185 – 7.

<sup>17</sup> EWING 1938, 218.

<sup>18</sup> BENNETT 1974, 186.

<sup>19</sup> ALLISON 2004, 381. (Az idegen nyelvű szövegekből saját fordításomban idézek.)

<sup>20</sup> KANT 1995, 425.

a hatodik pontnak e kezdet szükségességéről kell szólnia. Ez pedig azt jelenti, hogy az „a priori módon meghatározott, elégséges ok” nem más, mint az első ok. Ezek szerint viszont jó okunk van elvetni Bennett azon elképzelését, mely szerint az „a priori” nem a „hagyományos kanti” értelmében szerepel a mondatban. Ha itt ugyanis valóban az első okról van szó, akkor elengedhetetlen, hogy a tapasztalattól (és a természeti okságtól) független módon legyen meghatározva – ráadásul saját maga által (a szabadság oksága szerint).<sup>21</sup>

### Az antitézis és bizonyítása

Az antitézis: „Nem létezik szabadság; a világon minden kizárólag természeti törvények alapján következik be.”<sup>22</sup>

A tézishez hasonlóan az antitézis bizonyítását is hét pontban foglalom össze:<sup>23</sup>

1. Az ellenkező nézet feltételezése: Létezik szabadság.
2. Vagyis egy állapot – s a belőle következő sor – feltétlen elkezdésének képessége.
3. E spontaneitás létrehozza egy bizonyos sor feltétlen kezdetét, és semmi sem határozza meg előzetesen, állandó törvények alapján ezt a bekövetkező cselekményt.
4. „De a cselekvés kezdete mindig feltételezi a még nem működő ok állapotát.” Vagyis az oknak léteznie kell valamilyen állapotban a cselekvés előtt.
5. Így a cselekedet nem áll kauzális viszonyban az ok megelőző állapotával.
6. Következésképpen a szabadság ellentétes a kauzalitás törvényével, mivel „annak alapján nem lehetséges a tapasztalat egysége, [...] tehát nem egyéb pusztá agyszüleménynél.”
7. „Így tehát semmi egyébünk nincs, csak a természet.”<sup>24</sup>

Az érvelés felépítése hasonlít a téziséhez: első része (az első három pont) a hipotézis közvetlen implikációit fejt ki, a második (negyediktől a hatodik pontig) rámutat ezek tarthatatlan voltára, hogy végül az utolsó pontban megérkezessen saját álláspontjához. Ugyanakkor a hasonlóság ellenére van egy igen jelentős különbség a két bizonyítás között: míg a tézis önellentmondásra hivatkozva veti el a szemben álló álláspontot, az antitézis ezt a természettel való inkompatibilitással magyarázza. A transzcendentális szabadság ugyanis – miként azt a bizonyítás második része mutatja – nem magyarázható meg a természet keretein és szabályain belül. Hiszen a spontaneitás azáltal hozza létre az új sor első elemét, hogy azt nem határozza meg egy megelőző ok, legalábbis nem állandó törvények szerint. Mivel „[...] ha a szabadságot törvények határoznák meg, úgy nem volna többé szabadság, hanem csupán természet lenne.”<sup>25</sup> A természeti okság azonban megköveteli, hogy az ok – egy szabály által – meghatározza az okozatot.<sup>26</sup>

Ezáltal Kant a szabadságot mintha a tökéletes törvénynélküliség vagy szabályozatlanság állapotával azonosítaná, ami morálfilozófiájára nézve veszélyesnek tűnhet, mivel az Alapvetés harmadik szakaszában írta szerint a szabadság távolról sem mentes a törvényektől.<sup>27</sup> Ez azonban

<sup>21</sup> Allison mintha kitarzana Bennett ezen javaslata mellett. Ez érdekes, tekintve hogy éppen Allison megoldása motiválja az „a priori” kanti használatához való ragaszkodást.

<sup>22</sup> KANT 1995, 369.

<sup>23</sup> Ez esetben is Allisontól vettem át a felosztást. (Lásd: ALLISON 1990, 19 – 20.)

<sup>24</sup> KANT 1995, 369.

<sup>25</sup> KANT 1995, 369 – 70.

<sup>26</sup> KANT 1995, 213 – 4.

<sup>27</sup> Kant 1991a, 81 – 2.

csak a veszély látszata: egyrészt nincs okunk arra következtetni, hogy a transzcendentális szabadság törvénynélkülisége maga után vonja a gyakorlati szabadság törvényektől való függetlenségét is, akkor sem, ha utóbbi az előbbi ideáján alapul.<sup>28</sup> Ahhoz hasonlóan, ahogy a spontaneitás által létrehozott, a természeti törvények szerinti okságtól független első ok megléte sem vonja maga után az okozatok természeti törvényektől való függetlenségét, hiszen ha maga után vonná, az minden tapasztalatot lehetetlenné tene. Másrészt elképzelhető, hogy a transzcendentális szabadság törvénynélkülisége (mindösszesen) a természeti törvényektől való függetlenséget jelenti.<sup>29</sup> Ez az álláspont elégséges ahhoz, hogy megmagyarázzuk az antitézis bizonyításának második részét (azt, hogy a szabadság nem lehetséges a természetben), mégsem kötelez minket arra, hogy számot adjunk a természet hatáskörén kívül eső törvények mibenlétéről (amit természetesen nem is tehetnénk meg), de még csak arra sem, hogy elfogadjuk az efféle törvények létezését (mivel nem állít semmit arról, hogy természeti törvényeken kívül más törvények is léteznek).

A szabadság tehát független a természet törvényeitől, következésképpen nem hozzáférhető a tapasztalat számára. Ha a szabadság nem egyeztethető össze a természettel és a tapasztalat egységével, akkor az empiristák nem képesek számot adni a szabadság létezéséről.

Az antitézishoz fűzött megjegyzésben Kant megemlíti egy további érvet, amely az empiristákat a szabadság elvetésére sarkallja: a spontaneitás képességének a feltételezése megzavarja a természet szabályosságát, és végső soron veszélyezteti a természeti törvények létét. Amennyiben ugyanis elfogadjuk, hogy a szabadság bármikor megakaszthatja az oksági sorozatokat – eltörölve ezzel a természet törvényeinek általános szabályszerűségét – annyiban megszűnne a jelenségek közti szükségszerű kapcsolat.<sup>30</sup> A hangsúly a törvények szabályszerűségén van. Miért törvény valami, ha egyáltalán nem általános szabályok szerint fejt ki hatását? És mi lenne képes korlátozni a spontaneitást, hogy ne számolja föl a természet törvényeit?

### Az antinómia összegzése

A tézis érvelése első ránézésre mintha többet állítana, mint az antitézis: egyik oldalon a szabadság feltételezése nélkül a természet önmagával, míg a másikon a szabadság az egységes tapasztalattal kerül ellentmondásba. Az aszimmetria azonban csak látszólagos: bár más-más okokból, de mind a szabadság, mind a természet kauzalitása a természettel, vagyis az antinómiák világával nem fér össze. Amíg nem különböztetjük meg hatáskörüket, semmissek.

Továbbá a tézis egy kompatibilista álláspontot ismertet, mondván, hogy ha kizárólag természeti kauzalitás létezik, akkor – bár a tapasztalat egysége megmarad – a feltétlen fogalma nélkül a természet oksági lánc végtelen regresszushoz vezet, azaz nem a természeti az *egyetlen fajta* kauzalitás. Ezzel szemben az antitézis egy klasszikus inkompatibilista érveléssel áll elő: a szabadság felemésztené a természeti törvényeket, melyek egyúttal ellent is mondanak a szabadság létezésének (tehát a szabadság nem összeegyeztethető a természettel, mivel ellentmond a tapasztalat egységének): vagyis szabadság és természet kauzalitása nem fér meg egymással a jelenségek körén belül.

A fentiek alapján (de Kant szándéka szerint mindenképpen) mind a tézis, mind az antitézis érvelése plauzibilisnek tekinthető; mindkét oldal kritikája jogosnak tűnik. A tézis elfogadásával járó első ok éppen annyira felfoghatatlan az értelem számára, mint az első elem nélküli „végtelen leszármazási láncolat.”<sup>31</sup> Az ész tehát döntésképtelennek bizonyul a kérdést illetően: nem képes

<sup>28</sup> KANT 1995, 427.

<sup>29</sup> ALLISON 2004, 383.

<sup>30</sup> KANT 1995, 373.

<sup>31</sup> KANT 1995, 373.

összeegyeztetni a szabadságot a természettel, szabadság nélkül viszont le kell mondania a világ eseményeinek teljes magyarázatáról.

Az, hogy az antinómia mindkét bizonyítása elfogadható, azt jelenti, hogy mindkét oldal állítása cáfolható. És amennyiben a tézist kompatibilista, az antitézist pedig inkompatibilista álláspontnak tekintjük, azt mondhatjuk, hogy az antinómia keretein belül mind a kompatibilizmus, mind az inkompatibilizmus tarthatatlan. Ha ugyanis a jelenségeket magában való dolognak tekintjük, akkor a kauzalitás – se a szabadság, se a természet oksága – nem gondolható el totalitásában, s így nem alkalmas a világ leírására: a szabadságot felemésztené a természet, mely így az egyetlen fajta okság lenne; ugyanakkor a természeti okság elgondolásához szükség van egy tőle különböző kauzalitásra, a szabadságéra. A szabadságnak nincsen „helye,” a természeti törvényeknek pedig feltétlen „alapja.”

## Az antinómia megoldása

### A megoldás kulcsa

Kant az antinómiák megoldásának kulcsát a transzcendentális idealizmusban látja. A transzcendentális idealizmus értelmében a dolgokat csakis mint jelenségeket ismerhetjük meg, de a jelenségek semmiek, ha elvonatkoztatunk észlelésünk sajátosságaitól.<sup>32</sup> Ez egyenesen következik Kant „kopernikuszi fordulatából,” mely szerint nem megismerésünk igazodik a tárgyakhoz: tapasztalatunk nem egyszerűen lenyomata a világnak, és értelmünk tevékeny hozzájárulása nélkül a megismerés nem is lenne elképzelhető. Ez persze nem azt jelenti, hogy mi teremtjük az érzékelt világot, hanem azt, hogy tapasztalataink csak az értelem és (a pusztán receptív) érzékelés együttműködése révén lehetségesek, vagyis – hogy a jól ismert tézisre utaljak: „tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet.”<sup>33</sup> Eszerint csak azt vagyunk képesek megismerni, ami megjelenik számunkra, ami a tér és az idő által „adva van.” Ugyanakkor a transzcendentális esztétikában Kant arra a következtetésre jutott, hogy a tér és az idő transzcendentális értelemben ideális, és csak empirikus értelemben tekinthető reálisnak.<sup>34</sup> Vagyis minden, tapasztalatunk számára hozzáférhető dolog jelenséggént, térben és időben adódik; viszont ha nincs semmi, ami érzékelhetné a világot, úgy tér és idő sem létezik, miképpen jelenségek sem – hiszen nincs, ami számára megjelenhetne a tárgy. Mindennek ellenére a dolgok maguk ekkor is léteznének. Hiszen a tárgy mint magában való dolog független mind a természetet uraló törvényektől, mind a tértől és az időtől – bár mindebből kifolyólag a tapasztalat számára mindig is megközelíthetetlen marad. Ez azt vonja maga után, hogy az egymástól megkülönböztetett jelenség és magában való dolog bizonyos értelemben<sup>35</sup> két külön világot alkot: nevezetesen a fenomenális (empirikus) és a noumenális (intelligibilis) világot. Előbbi a megismerhető, természeti törvényeknek alávetett, míg utóbbi a megismerhetetlen, természeti törvényektől független világ fogalmát adja meg. Az így felvázolt két világ megkülönböztetése jelenti a harmadik antinómiából kiutat jelző transzcendentális distinkciót, mely szabadság és természet közé alapvető metafizikai gátat emel.

## Természet és szabadság inkompatibilitása

<sup>32</sup> KANT 1995, 678.

<sup>33</sup> KANT 1995, 106.

<sup>34</sup> KANT 1995, 84 – 90.

<sup>35</sup> A kérdés, hogy a distinkciót ontológiai vagy episztemológiai természetűnek tekintjük. Mindkét értelmezésnek komoly textuális támogatottsága van, én mégis az utóbbival szimpatizálok. Ez azonban a dolgozat szempontjából másodlagos.

Mint már jeleztem, az antitézis álláspontja szerint a tézis nem önmagával, hanem a természettel és annak törvényeivel kerül ellentmondásba. Ez teremti meg azt a logikai űrt, mely által lehetségessé válik, hogy mind a tézis, mind pedig az antitézis igaz legyen. A transzcendentális distinkció értelmében abból, hogy inkompatibilis a természettel, nem következik a szabadság lehetőségének tagadása. A természet világa ugyanis nem az egyetlen. A transzcendentális szabadság ezzel a distinkcióval az intelligibilis világ részévé válhat, míg a természet megőrizheti a törvényein alapuló okságot. A spontaneitás a tértől és időtől független világban akadálytalanul működhet, de ezzel kiszorul a tapasztalan szférájából, és „tárgya nem is lehet semmilyen tapasztalatban meghatározott módon adva.”<sup>36</sup> Így ha a harmadik antinómia nem is szolgálhat egyértelműen a transzcendentális idealizmus melletti indirekt érvként,<sup>37</sup> de erősen motiválja az elfogadását: a transzcendentális distinkció megtétele nélkül ugyanis kilátástalan helyzetben, a természeti okság fogságában maradna a szabadság. A distinkció következtében egyszersmind az antitézis önellentmondása is feloldódik, hiszen az ész, azon (kielégíthetetlen) igényét, miszerint a feltételektől folyton a feltétlen felé halad, már nem kizárólag a természet korlátai közt kívánja kielégíteni: így az intelligibilis első ok lehetősége úgymond leveszi a feltétlen utáni vizsgálódás súlyát az antitéziszről.

Egyelőre azonban még nem világos, hogy a transzcendentális szabadság kérdése milyen viszonyban áll a szabad akarat problémakörével. A kérdést Kant a harmadik antinómia téziséhez fűzött megjegyzésében kezdi kibontani. A gyakorlati (vagy morális) szabadságot itt pszichológiai fogalomnak titulálja, s megállapítja róla, hogy bár elsősorban empirikus természetű, a transzcendentális szabadságtól korántsem független.<sup>38</sup> Az antinómia megoldásával foglalkozó szövegrész szerint az itt taglalt kapcsolat abban áll, hogy „[...] a szabadság gyakorlati fogalma a szabadságnak eme transzcendentális ideáján alapul.”<sup>39</sup> Ez azonban egyrészt nem jelenti azt, hogy a gyakorlati szabadság realitásának esetleges bizonyításával – ami Kant szerint lehetséges tapasztalati úton<sup>40</sup> – a transzcendentális szabadság realitása is adott volna. Ellenkezőleg, az utóbbi realitása mindig is kétségek tárgya marad. Másrészt a transzcendentális szabadság meglehetősen korlátozott betekintést enged a szabad akarat működését illetően: hiába szükséges ugyanis egyfajta abszolút spontaneitás feltételezése a világ totalitásának megértése érdekében, az megmagyarázhatatlan marad, hogy e képesség miként lehetséges, illetve hogy miként vezet új okozati lánchoz. Ugyanakkor igaz, hogy ezek a kérdések semmivel sem bizonyulnak ködösebbnek, mint a természeti törvényeken alapuló kauzalitás kapcsán, és mindkét esetben „be kell érünk annnyival, hogy a priori módon tudatában vagyunk”<sup>41</sup> az okság e két fogalmának, lehetőségüket megmagyarázni viszont nem tudjuk.

A spontaneitásnak a szabad akaratban megnyilvánuló szerepe elsősorban abban áll, hogy megnyitja az utat a „világ rendes menetében” található oksági sorok önmagukból kiinduló kezdete előtt, és ezáltal „[...] e sorok szubsztanciáit felruházhatjuk a szabadságból eredő cselekvés képességével.”<sup>42</sup> Vagyis mivel elképzelhető az oksági események önálló, első kezdete, az ezt létrehozó képességet nincs okunk elvitatni a racionális cselekvőtől sem. Hogy ez mit jelent, azt Kant azzal a hétköznapi példával igyekszik illusztrálni, hogy a döntés, mely szerint felkelek a székemből, egy új oksági láncot indít, mivel nem vezethető le az engem ért természeti

<sup>36</sup> KANT 1995, 427.

<sup>37</sup> Az első kettő azonban igen. (Lásd: ALLISON 1990, 25.; GUYER 1987, 412 – 5.)

<sup>38</sup> KANT 1995, 370.

<sup>39</sup> KANT 1995, 427.

<sup>40</sup> KANT 1995, 603.

<sup>41</sup> KANT 1995, 370.

<sup>42</sup> KANT 1995, 372.

hatásokból – „követi ugyan őket, de nem következik belőlük.”<sup>43</sup> A döntés természettől való függetlensége – ugyanúgy, ahogy a transzcendentális spontaneitás esetében – mindösszesen egy egyirányú függetlenséget jelent: az, hogy a természeti törvények nem határozzák meg szükségszerűen az okozatot, nem jelenti, hogy az okozat nem lesz összhangban ezekkel a törvényekkel. Éppen ez az összhang teszi lehetővé egyrészt a világ leírását (mivel nélküle az első ok által kiváltott okozat szükségképpen kívül esne a természetben, ahogy annak okozata is, s a természeti kauzalitás szabálya megsemmisülne, e nélkül pedig nem lehetne megkülönböztetni egymástól álmodást és tapasztalatot<sup>44</sup>). Másrészt csak az „első okozat” és a természet törvényeinek összhangja képes lehetővé tenni, hogy szabad akaratunk tényleges hatással legyen életünkre és a világra. A spontaneitásnak a jelenségekkel való kapcsolata így a függés azon különös formájában tűnik fel, melyben előbbi szabadon, mégis a jelenségeket meghatározó törvényekre való tekintettel hozza létre az első okot; míg utóbbi (a jelenség) maga olyan alapon is nyugszik, mely nem jelenség.<sup>45</sup>

### Természet és szabadság kompatibilitása

Kantnak a transzcendentális distinkció inkompatibilista lépése után jelenség és magában való dolog kompatibilitását kell kimutatnia, hiszen ha nem tudja tisztázni a viszonyt, akkor még ha elgondolható is e szabadság létezése, korántsem magától értetődő, hogy van-e bármiféle hatása a jelenségekre. Úgy tűnik, a szabadság és a természet két teljesen külön szférát alkot: a természet, determinisztikus oksági láncával együtt, uralja a jelenségeket; ezzel szemben a szabadság nem más mint törés ebben a láncban. A spontaneitás megakasztja a természet oksági sorozatát, és létrehozza egy új lánc első szemét. Ugyanakkor a spontaneitás, mivel független a természet okságától, időn (és téren) kívüli. Az idő ugyanis tapasztalatunk a priori feltétele, és mint ilyen, csak empirikus realitással rendelkezik. És bár éppen e függetlenség teremti meg az új lánc lehetőségét, egyúttal felveti a kérdést, hogy az új lánc vajon alá van-e vetve az időnek, és egyáltalán a természeti kauzalitás szükségszerűsége szerint folytatódik-e.

Ha a kérdésre nem tudunk igennel válaszolni, és az új okságot a természettől való függetlenségben kell felfogni, akkor ezáltal minden természeti okság semmissé válik. A kozmológiai spontaneitás szerepe éppen az, hogy megadja a világban zajló események első kezdetét (ugyanis ez a természeti oksággal sosem lenne elérhető, minden okozat egy megelőző okhoz vezetne<sup>46</sup>). Mivel e kezdet időn kívüli, így nem az időbeli, hanem az oksági kezdetet adjuk meg az eseményeknek. De ezen a ponton túl a természet az okság elve szerint működik, időben, s ezáltal lehetségessé teszi a tapasztalatot. Ha tehát a transzcendentális szabadság (amely, mint már említettem, a dolognak mint noumenonnak sajátja) nem képes hatással lenni az idő és természet régiójára (a dolgokra mint jelenségekre), ha a szabadság által indított lánc nem a jelenségek törvényei szerint folytatódik, akkor természetről (és tapasztalatról) nem is beszélhetünk.

De milyen értelemben beszélhetünk a két, eddig összeférhetetlennek tűnő fogalom kibékítéséről? A kérdésre a választ az empirikus és intelligibilis karakter fogalompárja adja meg.

### Empirikus és intelligibilis karakter

<sup>43</sup> KANT 1995, 372.

<sup>44</sup> KANT 1995, 373.

<sup>45</sup> KANT 1995, 430.

<sup>46</sup> KANT 1995, 368.

A dolgok/személyek jelenségek okai lehetnek. Ezeknek az okoknak azonban szükségük van egy működési elvre, mely meghatározza kauzalitásukat. Ezt a működési elvet nevezhetjük az ok karakterének. Az ok empirikus karakterén pedig Kant azt az elvet érti, amely „állandó természeti törvények alapján, megszakítás nélküli összefüggést”<sup>47</sup> teremt a jelenségek közt. E karakter tehát a jelenségekhez tartozik, vagyis azt határozza meg, ahogyan a jelenségek egy egységes kauzális sorozatot alkotnak, s a cselekedetek ezáltal lesznek leírhatók a természet törvényeinek megfelelően. Ezzel szemben az intelligibilis karaktert nem határozza meg a természetnek semmilyen törvénye, s nem vonatkoznak rá az idő feltételei.<sup>48</sup> Az ágens tehát – intelligibilis kauzalitása révén – úgy válik jelenségek okozójává, hogy ő maga nem jelenség, és független a jelenségeket meghatározó tényezőktől. A két karakter közti különbséget Kant úgy fejezi ki, hogy „az előbbi az ilyen dolog [az okozó] mint jelenség karaktere, míg az utóbbi a magában való dologé.”<sup>49</sup> A jelenség tehát nem azonos a dolog empirikus karakterével: a jelenség a dolog egy bizonyos szempontból, az empirikus karakter pedig az az elv, amely meghatározza, hogy a jelenség miként képest módosulást vinni a világba. És hasonlóan, az intelligibilis karakter sem feleltethető meg a magában való dolognak.

Mindezek értelmében a két karakter közül csak az intelligibilisről állíthatjuk, hogy szabadon, megelőző állapotoktól és a természet törvényeitől függetlenül képes meghatározni a tárgyát. Az így létrejövő okozat pedig, mint jelenség, már alá van vetve a természet mechanizmusának, és empirikus karaktere révén áll kauzális viszonyban a többi jelenséggel. Ezen a ponton már nem igényel hosszas magyarázatot, mit értettem azon, hogy a spontaneitás okozta jelenségek intelligibilis alapokon nyugszanak: ezzel nem állítok mást, mint hogy a dolog mint okozat empirikus karaktere az intelligibilis karakternek a jelensége.<sup>50</sup> Vagyis ha egy személy (mint ok) meghatároz egy okozatot, akkor ezt intelligibilis karaktere révén, függetlenül a természeti állapotoktól (vagyis spontaneitása által) teszi; viszont ugyanezen ok – mivel a tapasztalat számára hozzáférhető – jelenséggé is kifejti hatását, ami empirikus karaktere révén összhangot biztosít a természettel. Tehát az ok mint jelenség empirikus karaktere teszi lehetővé a spontaneitás okozatának tapasztalattal való kapcsolatát, ami nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a szabadság oksága hatással legyen a természetre.

A transzcendentális idealizmus szerint nem azért megismerhető és leírható a világ, mert determinisztikus, hanem azért, mert leírható a számunkra. Vagyis nem a determinizmus a kiindulópontja (mely értelmében a megelőző állapotokból levezethető a következő, és a szabadságnak ebből a meghatározottságból kellene megmagyarázhatónak lennie); hanem a szabadság, vagyis az, hogy a racionális cselekvő a törvényektől független helyzetben képes döntést hozni (vagyis megvan a képessége, hogy másként döntsön), és döntése csak annyiban meghatározott, amennyiben az leírható cselekvésként (jelenséggé) konkretizálódik a természetben (persze ez minden egyes cselekvés esetében meg is történik).<sup>51</sup> Kant elméletében tehát a szabadság nem kikapu a természet meghatározottságában, hanem az alapja annak. És amint megértjük, hogy Kant számára a jelenségek, minden törvényszerűségükkel együtt, csak a megismerésünk által és számára léteznek, ugyanakkor szükségszerűen elválaszthatatlan tőle, és ki is meríti azt, beláthatóvá válik, hogy mit jelent a kauzalitás e két oldala. A természeti törvények nem mások, mint szemléletünk a priori formái és értelmünk fogalmi által konstruált, de tapasztalatunk számára általános érvényű és megkerülhetetlen szabályok.

<sup>47</sup> KANT 1995, 431.

<sup>48</sup> KANT 1995, 431.

<sup>49</sup> KANT 1995, 431.

<sup>50</sup> KANT 1995, 435.

<sup>51</sup> SHENGIJAN XIE 2009, 75.

Miután a harmadik antinómiát, illetve az empirikus és intelligibilis karakter fogalmait nagy vonalakban áttekintettem, látható, hogy a kanti szabadságfogalom alapvetésében olyan szigorú kettősség áll fenn, amely megakadályozza, hogy az elméletet könnyelműen egyik vagy másik táborhoz soroljuk. A következőkben ezt az állítást fogom némileg közelebről szemügyre venni.

## A kategorizálás nehézsége

### Az inkompatibilista értelmezés nehézségei

A transzcendentális distinkció értelmében a szabadság nem fér össze a természeti kauzalitással, és csak a természeten kívül gondolható el. Kant tehát a szabadságot inkompatibilista fogalmi keretben tárgyalja: amennyiben a természeti törvények naturalizálják a szabadságot, semmissé válik. Mindazonáltal Kant egyértelműen meg is akarja haladni az inkompatibilizmust, hiszen fenntartja, hogy a determinizmus és a szabad akarat is létezik. A probléma tehát a következő: az inkompatibilizmus értelmében szabadság és determinizmus kizárják egymást, mégis bizonyos értelemben együtt léteznek, ugyanakkor ha az egyik fogalmat kihangsúlyozzuk, az a másik kárára történik, ami kérdésessé teszi szerepét az elméletben. Jól példázza ezt egy amúgy nagyon is kézenfekvő stratégia: mivel a szabadság a magában való dolgok, a természeti törvények pedig a jelenségek körében fejtik ki hatásukat, a magában való dolgoknak ontológiai prioritást kell tulajdonítanunk, hogy az ellentétes fogalmak – ha más-más értelemben is, de – egyaránt megmaradjanak. Eszerint csak a noumenon tekinthető szubisztens létezőnek, a jelenség viszont ontológiailag alárendelt, azaz a noumenontól függő. Így szabadság és természet feszültsége az előbbi oldalára dől el: valójában szabadok vagyunk, meghatározottságunk – és a természeti törvény – csak látszat, és az egyetlen reálisan létező okság a noumenális kauzalitás<sup>52</sup>. Az elmélettel szemben azonban két komoly ellenérvet lehet hozni. Először is, van egy elkerülhetetlen következménye, melyet rendkívül nehéz elfogadni. Eszerint ugyanis az ember (mint noumenon) maga hozza létre a természet törvényeit. A gondolatmenet kiindulópontja az, hogy a tér és az idő – transzcendentálisan ideális voltak miatt – az empirikus valóságnak csak az üres vázát adják, melyet bizonyos elmefüggetlen alapokon nyugvó empirikus tartalmak „töltenek fel.” Az elmefüggetlen alap a noumenon, amely meghatározza az empirikus tárgyak tulajdonságait.<sup>53</sup> Továbbá az értelem és érzékelés együttműködése hozza létre a minden természeti eseményre kiterjedő kauzális szükségszerűséget. De ez önmagában még nem mond ki többet, mint hogy a kauzális törvények léteznek, s nem határozza meg, hogy miért ilyenek s nem másmilyenek ezek a törvények. Ezért szintén a noumenon a felelős. Emiatt pedig elképzelhető, hogy az ember mint noumenon szabadon formálja a fenomenális kauzális sorozatok struktúráját, és hogy minden ember maga alakítja „azon partikuláris kauzális törvényeket, melyek meghatározzák őt mint jelenséget.”<sup>54</sup>

Azt hiszem, nem érdemel hosszas fejtegetést, hogy mennyire kontraintuitív ilyen képességet tulajdonítani az embernek. Ha képesek vagyunk irányítani a – kétségtelenül ránk is kényszerítő hatással bíró – törvényeket, maga a törvényszerűség válik kétségessé. Márpedig a második analógia szerint a kauzalitás egy szabály alapján határozza meg a bekövetkezett eseményt.<sup>55</sup> Mennyiben függhet tőlünk, szabad lényektől, e szabály léte – és különösen – milyensége? Ha képesek vagyunk megváltoztatni a szabályokat, mi zárja ki, hogy minden „szabály” ne

<sup>52</sup> Ez az álláspont a mérsékelt két-világ elmélet. Mérsékelt, hiszen ténylegesen csak egy világ létezik, melyben kizárólag magában való dolgok találhatóak. (Vö.: VILHAUER 2008, 4; VAN CLEVE 2003, 146 – 150.)

<sup>53</sup> VILHAUER 2008, 8.

<sup>54</sup> VILHAUER 2008, 9.

<sup>55</sup> KANT 1995, 213.

csak egyetlen eseményre legyen érvényes? A jelenségek közti objektív viszony szükségszerű meghatározást jelent, mely kauzális viszonyuk következménye.<sup>56</sup> Amennyiben viszont irányítom e kauzalitást, a meghatározás megszűnik szükségszerűnek lenni, a világ rendje pedig egyszeri viszonyok esetleges egymásutániségává válik. Ezzel pontosan arra utalok, mint ami az antitézisben a deterministákat a szabadság elvetésére sarkallja.

A második felvethető probléma a következő: az ontológiai prioritás (és a mérsékelt két-világ elmélet) alapján valójában szabadok vagyunk, és csak másodlagosan, pusztán látszat szerint vagyunk determináltak. Vagyis az egyedülként reálisnak tekinthető világban létezik szabadság, a kauzalitás szükségszerűsége pedig csupán látszat. A kérdésre tehát, hogy „szabad vagyok-e vagy sem?” egyértelmű választ adnak: „igen, szabad vagyok.” A probléma az, miként kiderül a harmadik antinómiából, hogy a kérdésre nem adható efféle egyoldalú válasz.

A megoldás ugyanis nem abban rejlett, hogy Kant elvetette volna az antitézist. Ha ezt megtehetnénk, és a jelenségek transzcendentálisan ideális voltából a kauzalitás szükségszerű voltánál látszatára következtetnénk, akkor az antinómia nem volna „természetes és elkerülhetetlen.”<sup>57</sup> Kant szavaival, az antitézis tagadásával, csak „tévokoskodásból származó tantételekhez jutunk.”<sup>58</sup> Transzcendentális idealizmus ide vagy oda, az antinómiák két oldala egyenrangú. Csak úgy tarthatjuk igaznak az egyiket, ha mindeközben a másikat is. Az noumenális kauzalitáshoz ragaszkodók ennek a követelménynek nem tudnak eleget tenni, náluk szabadság és szükségszerűség nem lehet két egyenlő fél.

A harmadik antinómia értelmében nem a szabadság, vagy a determinizmus a látszat: nem azt mondja ki, hogy vagy szabadoknak kell lennünk, vagy nem. Ellenkezőleg: a látszat éppen abban áll, hogy úgy tűnik, feltétlenül választanunk kell a kettő közül. Vagyis pontosabban: mindkét nézet látszataból merítkezik.<sup>59</sup> A látszat azonban „nem abban áll, hogy szabadok vagyunk, vagy éppenséggel kauzálisan meghatározottak. Hanem inkább abban a feltételezésben, hogy valamiféle ontológiailag privilegizált értelemben valójában vagy az egyiknek vagy a másiknak kell lennünk,”<sup>60</sup> vagyis egy olyan szempont feltételezésében, melyből bárminemű kontextustól függetlenül, feltételeket meg nem tűrve tudunk válaszolni a kérdésre. Láthattuk, hogy mind a tézis, mind az antitézis a kizárólagosság azon igényével lépett fel, hogy ha sikerül bizonyítaniuk ellenfelük tévedését, azzal egyben bizonyítják saját maguk igazát. De ebben tévedtek: a transzcendentális idealizmus feltételével mindkettejüknek igazuk volt. Nem a determinizmus a látszat, hanem az, hogy a determinizmus csak látszat.<sup>61</sup>

Ha tehát meg akarom tartani a harmadik antinómia megoldásának az eredményét, ugyanakkor elvetni a jelenségek és a magában való dolgok egymástól való teljes elzártágát, az ontológiai prioritás elméletét nem lehet elfogadni.

Az ontológiai prioritás elmélete és az empirikus kauzalitás ellényegtelenítése persze nem egyenesen az inkompatibilizmusból következik, hanem a két-világ elméletből, mely szerint a transzcendentális distinkció egy ontológiai elmélet. Azonban ahogy én látom, az inkompatibilistának nincs más választása: a két-aspektus elmélet (mely kizárólag episztemológiai tekinteti a különbséget) nem áll nyitva a számára, az ugyanis sokkal inkább kompatibilista elmélet.

<sup>56</sup> KANT 1995, 210.

<sup>57</sup> KANT 1995, 291.

<sup>58</sup> KANT 1995, 351.

<sup>59</sup> KANT 1995, 291.

<sup>60</sup> ALLISON 2004, 49.

<sup>61</sup> Egy további ellenvetés lehet az ontológiai prioritás ellen, hogy a noumenonnak egy olyan határozott, pozitív fogalmát használja, mely teoretikus alapokon egyszerűen nem lehet a birtokunkban. (Lásd: WOOD 2008, 135 – 41.)

A két-aspektus elmélet azt állítja a dologról, hogy egyszerre van térben és időben, és hogy nincs; hogy szabad, és azt hogy nem az stb. A látszólagos ellentmondást a tér példáján keresztül azzal lehet feloldani, hogy a spatiális tulajdonságok, mint az alak, relatívák és nem intrinzikusak. Vagyis olyan tulajdonságok, melyekkel a dolgok csak bizonyos feltételek esetén rendelkeznek: a dolog rendelkezik alakkal, amennyiben a tér viszonyai közt áll, de ha ez nem áll fenn, úgy nem tulajdoníthatunk neki alakot. Eszerint a tapasztalat számára hozzáférhető dolgoknak – mivel mindig térben jelennek meg – van alakjuk, de ha elvonatkoztatunk tapasztalatunktól (és elgondoljuk magát a dolgot, azaz a magában való dolgot), úgy nincsen. Ezzel azonban nem azt állítja, hogy a dolognak valójában nincs alakja, az ugyanis, hogy úgy tűnik, mintha volna nem azt jelenti, hogy valójában nincs. Éppen ebben áll a megoldás lényege: a tárgy valójában rendelkezik alakkal, ha mint jelenségre tekintek rá.<sup>62</sup>

A két-aspektus elméletének előnyét az isteni előretudás és a szabad akarat problémája jól példázza. A jól ismert konfliktus abban áll, hogy ha Isten – időtlen módon – mindent felfog, ami valaha be fog következni, hogyan tudok másképp cselekedni, és hogyan lehetek felelős tetteimért. A két-aspektus elmélet számára ennek belátása nem okoz gondot, hiszen episztemológiai feltételként képes megőrizni az időnek a jelenségekre vonatkozó realitását (empirikus realitás), s egyúttal az isteni előretudáshoz szükséges atemporalitást (transzcendentális idealitás). Nem könnyű belátni, hogy erre az eredményre miként juthat egy két-világ elmélet, mivel az események egy és ugyanazon sorát kell egyszerre időben és azon kívül elképzelni.

A probléma a két-aspektus elmélettel tehát nem az, hogy tarthatatlan, hanem hogy nem világos, mitől lenne inkompatibilista.<sup>63</sup> Elvégre szabadság és természet nem hogy egy világban, de egyazon dologban is megfér egymás mellett, ami számomra legalább annyira kompatibilista, mint inkompatibilista. Legfeljebb az állítható inkompatibilistaként a két-aspektus elmélet keretein belül, hogy ugyanabban a világban, pontosabban egyazon aspektus tekintetében nem kompatibilisek egymással, míg ugyanaz a dolog különböző aspektusokból elgondolva egyszerre lehet szabad és determinált.

A. W. Moore a következő példával illusztrálja szabadság és természet viszonyának két-aspektus elmélet szerinti kettősségét: egy fizikai tárgy, amely nyugalomban van, nem lehet egyszerre mozgásban is. Viszont egy tárgy, ami például egy mozgó vonaton van, a vonathoz képest lehet nyugalomban, de a vasúti töltéshez képest mozgásban. És hasonlóan kell elképzelnünk Kant szabadságfogalmát is.<sup>64</sup>

### A kompatibilista értelmezés nehézségei

Nehezen vitatható, hogy a kanti szabadságelmélet fogalmi kerete inkompatibilista: egyrészt a transzcendentális szabadságot természetin kívülinek tekinti, másrészt úgy tartja, hogy ha az ágens nem dönthetett volna másképp (akár természeti, akár pszichológiai meghatározottsága miatt), nem tartható felelősnek tetteiért.<sup>65</sup> És még ha meghaladja is az inkompatibilizmust, el nem hagyja, s a szabadság egyfajta libertariánus fogalmát igyekszik kombinálni a determinizmussal, még hozzá úgy, hogy nem mossa össze a két fogalmat, nem helyezi őket egy közös, egységes alapra.

<sup>62</sup> ALLISON 2004, 42 – 5.

<sup>63</sup> Allison, az elmélet legjelentősebb képviselője inkompatibilistának tartja Kantot, de érvelése nem meggyőző. Egyrészt elsősorban indirekt módon, a kompatibilista értelmezések kritikájával érvel (ami végső soron nem túl meglepő, hiszen Kant inkompatibilista értelmezését tekinthetjük a hagyományosnak), másrészt elméletében számos kompatibilista vonás van. (Utóbbi meglátást Lásd: SHENGIJAN XIE 2009, 61 – 5.)

<sup>64</sup> MOORE 2003, 100.

<sup>65</sup> KANT 1991b, 213.

Kant annyiban tekinthető kompatibilistának, amennyiben a már élesen elkülönített természetet és szabadságot végül kibékíti egymással. Ez azonban nem több, mint egy házasság, amely csak akkor működik, ha a felek külön házban élnek.<sup>66</sup>

Röviden a szabadság kompatibilista elmélete Kant számára egyszerűen nem kielégítő. A kompatibilista kiindulópont a determinizmus elfogadása, melybe egy korlátozott, természeti jellegű szabadságot igyekszik bevinni. A transzcendentális distinkció lényege éppen abban áll, hogy a szabadságot ne lehessen naturalizálni, és így egy metafizikai libertáriánus szabadságfogalom kerülhessen összhangba a természet törvényeivel.<sup>67</sup> A harmadik antinómia szerint a determinizmus semmivel sem adottabb, mint a szabadság: ugyanúgy meg kell menteni a szabadságot a természettől, mint fordítva.

Amikor korlátozott szabadságfogalomról beszélek, elsősorban a következő problémára gondolok: Kant számára nem elég, hogy a kauzalitás alapja az ágensen belül legyen, a szabadságnak olyan fogalmát keresi, mely lehetővé teszi, hogy dönthetett volna másképpen is. Amennyiben azonban adottnak vesszük a természeti kauzalitás determinizmusát, mely szerint minden eseményt egy korábbi állapot határoz meg, általános érvényű szabály alapján, úgy a következő probléma merül fel: ahhoz, hogy meglegyen az ágens lehetősége arra, hogy másként döntsön, vagy a múltnak kell a befolyása alatt lennie (hogy a megelőző állapot megváltoztatásával változtassa meg döntését), vagy az általános érvényű szabálynak, amely szerint döntése meg lett határozva.<sup>68</sup> Az első lehetőség abszurd, mivel még ha lenne is ilyen képessége az ágensnek, a döntését meghatározó tényezők könnyedén visszavezethetők születése előtti állapotokra. Utóbbi pedig, mint láttuk, inkompatibilista lehetőség, mely az ontológiai prioritás elmélete számára áll nyitva. Ezzel szemben Hud Hudson fenntartja, hogy az ágensnek lett volna alternatívája (egy olyan kontrafaktuális helyzetben, ahol a múlt vagy a törvények eltérők).<sup>69</sup> Arra viszont nem képes válaszolni, hogy ez miként lehetséges, holott Kantot éppen ez érdekli moralitás és determinizmus kapcsolatát illetően.<sup>70</sup>

## Összegzés

Kant kompatibilizmusa és inkompatibilizmusa egyaránt feltételezik egymást: inkompatibilizmusa már magában foglalja jelenség és magában való dolog kapcsolatának igényét; kompatibilizmusa pedig jelenség és magában való dolog megkülönböztetésén nyugszik. Elméletét tekinthetjük olyan inkompatibilista elméletnek, amely végső soron szabadság és természet egyfajta összhangjára törekszik (s eszerint nevezhetjük esetleg inkompatibilis kompatibilizmusnak);<sup>71</sup> vagy olyan kompatibilista elméletnek, amely inkompatibilista módra meg akarja tartani a determinizmus igen erős formáját, ugyanakkor a moralitással szemben olyan szigorú követelményt támaszt, mint a spontaneitás. Kant túl ambiciózus ahhoz, hogy elkerülje ezt a feszültséget.

Ennek fényében éppen annyira állíthatjuk, hogy egyszerre kompatibilista és inkompatibilista, mint hogy egyik sem: komoly megszorítások nélkül nem alkalmazhatók rá ezek a fogalmak, mivel – Wood szavaival – Kant mintha kompatibilizmus és inkompatibilizmus kompatibilitását

<sup>66</sup> WOOD 1998, 241.

<sup>67</sup> Kant dualizmusának gyengítésében egy lehetséges irány az elmélet davidsoniánus értelmezése, mely ugye monizmusként igyekszik kezelni Kant megoldását. (Lásd: MEERBOTE 1984, 157 – 62.)

<sup>68</sup> VILHAUER 2004, 10 – 5.

<sup>69</sup> HUDSON 1994.

<sup>70</sup> KANT 1991b, 214; KANT 1995, 440.

<sup>71</sup> HANNA – MOORE 2006, 117.

igyekezne kimutatni.<sup>72</sup> Úgy gondolom, ennek a kettősségnek a belátása és hangsúlyozása tisztább képet ad erről a több szempontból is túlságosan homályos elméletről, mint annak egyik oldala alapján történő kategorizálása, majd az álláspont folytonos pontosításokkal való finomítása.

<sup>72</sup> Wood 1998, 239.

**Bibliográfia**

- ALLISON, Henry E. 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
- ALLISON, Henry E. 2004. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Yale University.
- BENNETT, Jonathan. 1974. *Kant's Dialectic*. Cambridge University Press.
- EWING, A. C. 1938. *A Short Commentary of Kant's Critique of Pure Reason*. The University of Chicago Press.
- GUYER, Paul. 1987. *Kant and The Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.
- HANNA, Robert – MOORE, A. W. 2006. "Reason, Freedom, and Kant: An Exchange": *Kantian Review* 11.
- HARPER, William L. – MEERBOTE, Ralf. 1984. „Kant on the Nondeterminate Character of Human Actions.” In: *Kant on Causality Freedom and Objectivity*. The University of Minnesota Press.
- HUDSON, Hud. 1994. *Kant's Compatibilism*. Cornell University Press.
- KANT, Immanuel. 1991a. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat.
- KANT, Immanuel. 1991b. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat.
- KANT, Immanuel. 1995. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus.
- MOORE, A. W. 2003. *Noble in Reason, Infinite in Faculty*. Routledge.
- SHENGJIAN XIE, Simon. 2009. „What Is Kant: A Compatibilist Or An Incompatibilist? A New Interpretation of Kant's Solution to the Free Will Problem”: *Kant-Studien*. Volume 100, Issue 1.
- VAN CLEVE, James. 2003. *Problems From Kant*. Oxford University Press.
- VILHAUER, Ben. 2004. „Can We Interpret Kant as a Compatibilist?": *The British Journal for the History of Philosophy*, Vol 12, No. 4.
- VILHAUER, Ben. 2008. „Incompatibilism and Ontological Priority in Kant's Theory of Free Will.”: Pablo Muchnik (szerk.): *Rethinking Kant: Current Trends in North American Kantian Scholarship*. Cambridge Scholars Publishing.
- WIKE, Victoria S. 1982. *Kant's Antinomies of Reason. Their Origin and Their Resolution*. University Press of America.
- WOOD, Allen W. 1998. „Kant's Compatibilism.”: Patricia Kitcher (szerk.): *Kant's Critique of Pure Reason*, Rowman & Littlefield Publishers.
- WOOD, Allen W. 2008. *Kantian Ethics*. Cambridge University Press.
- WOOD, Allen W. 2010. „The Antinomies of Pure Reason.”: Paul Guyer (szerk.): *The Cambridge companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.