
IMMANUEL KANT — REVOLUTSIONÄÄR VÕI REFORMAATOR?

Andrus Tool

1781. aastal üllitas Königsbergi ülikooli loogika ja metafüüsika professor Immanuel Kant teose *Puhta mõistuse kriitika*. Sellega sai alus pandud tema nn kriitilisele loomeperioodile, mis on kindlustanud talle kestva kuulsuse filosoofina. Selles raamatus mõtiskleb Kant metafüüsika ajaloolise saatuse ja loomuse üle, niiis võiks öelda, et see tegeleb meta-metafüüsikaga. Jutt on muidugi metafüüsikast tollases tähenduses. Saksa 17. ja 18. sajandi ülikoolifilosoofias käsitati metafüüsikat teadusliku distsipliinina, mis põhineb mõistusel, mis pole mitte üksnes kogemusest sõltumatu, s.t aprioorne, vaid ei kätke üldse midagi muud peale mõistuse, s.t on puhas, kujutades niisiis endast puhtast mõistusest lähtuvat tunnetust. Tavaks oli saanud jagada metafüüsika kahte ossa — fundamentaalseks teaduseks, mida nimetati *üldiseks metafüüsikaks* või *ontoloogiaks* ja mis käsitles mõisteid ja printsiipe, millele eeldati toetuvat ükskõik milliste objektide tunnetamine, ja teiseks osaks, mida kutsuti tihti *spetsiaalseks* või *rakenduslikuks metafüüsikaks*, kus keskenduti teatud spetsiifilistele objektidele nagu maailm tervikuna, hing, jumal. Nii näiteks liigendus ka raamat, millele toetudes luges Kant ülikoolis metafüüsika loenguid — Alexander Gottlieb Baumgarteni (1714–1762) *Metaphysica* (1739) — selliselt, et esimese osa moodustas ontoloogia ja sellele järgnesid kosmoloogia, psühholoogia ja teoloogia. Seejuures astub Baumgarten oma metafüüsikakäsitluses Christian Wolffi (1679–1754) jälgedes, keda peetakse kõige

mõjukamaks saksa filosoofiks ajavahemikul, mis lahutab Kanti Leibnizist (1646–1716).

Üheks ajendiks, mis võis ärgitada Kanti oma teaduse loomuse üle järele mõtlema, oli võrdlussituatsioon loodusteadustega, mida samuti õpetati filosoofiateaduskonnas, kus Kant oli aastaid lugenud füüsika ja matemaatika kursusi. Sellele osutab Kant oma teoses *Prolegomena igale tulevasele metafüüsikale, mis on võimeline esinema teadusena* — seni ainsas eesti keelde tõlgitud Kanti raamatus, mistõttu on järgnevalt eelistatud sobival juhul viidata antud teosele. *Prolegomena* eessõnas rõhutab Kant, et kõrvutus teiste teadustega ei tule metafüüsikale sugugi kasuks — sel ajal kui teistes teadustes sai kahtlemata konstateerida ratsionaalset konsensust, tulemuste hindamise rangeid kriteeriume ja teadmiste kasvu, pole kõike seda võimalik nentida metafüüsika puhul (Kant 2022: 10, vrd Kant 1787: VII–XV). Samas sünnitas see edu uusi küsimusi, nagu: kuidas sobituvad loodusteaduste põhjal kujunevasse maailmapilti moraal või religioon. Neid küsimusi ei saanud mõtlev inimene küsimata jätta, samas ei saanud loodusteadused neile küsimustele vastata. Oma suurepärasele saavutustele vaatamata ei kätkenud loodusteadused endas vahendeid, et mõtestada inimese maailmas-olemist tervikuna, Kant on aga veendunud, et inimloomusele on kustumatu vajadus niisuguse mõtestuse järele (Kant 2022: 11, Kant 1781: VII–VIII; Rohlf 2023: 5–6). Seega tuli nende küsimuste üle mõtiskledes minna loodusteadustest väljapoole, füüsikast metafüüsikasse sfääri. Nii ei viinud traditsioonilise metafüüsika ilmsed vajakajäämised Kanti järeldusele, et sellest ettevõtmisest tuleks üldse loobuda:

Aga et inimvaim kunagi täielikult loobuks metafüüsikauurimusest, on niisama vähe tõenäoline nagu seegi, et kartusel hingata sisse saastatud õhku lakkaksime me kunagi täielikult hingamast. Niisiis jääb siin ilmas alati ja igale inimesele, eriti mõtlevale, alles metafüüsika (Kant 2022: 168).

Küll aga esitas võrdlus teiste teadustega

mõistusele nõude võtta taas ette kõigist oma töödest kõige raskem, nimelt enesetunnetuse töö, ja seada sisse kõrgem kohtuinstants, mis võiks kinnitada mõistuse õigustatud taotlusi, seevastu aga kõrvaldaks mõistuse kõik alusetud pretensioonid — mitte kä-

sukorras, vaid mõistuse igaveste ja muutumatute seaduste kohaselt; ja see ei ole midagi muud kui *puhta mõistuse kriitika* ise (Kant 1781: XI–XII).

Sellist metafüüsika lätte uurimist nimetabki Kant oma teoses kriitiliseks filosoofiaks. Metafüüsika, mis oleks võimeline esinema teadusena, poleks aga Kanti lühiiseloostuse kohaselt “midagi muud kui kõige selle süstemaatiliselt korraldatud *inventuur*, mida me *puhta mõistuse* kaudu omame” (Kant 1781: XX, vrd Kant 2022: 165–166). Niisugune süsteem pidi Kanti nägemuses hõlmama lisaks puhta mõistuse teoreetilisele rakendusele ka selle praktilist rakendust, mida ta nimetab kommete metafüüsikaks (Kant 1781: 841). *Puhta mõistuse kriitika* tegeleb aga peaaegu täielikult üksnes esimesega ja järgnevalt ongi jutt just Kanti teoreetilisest filosoofiast. Aprioorse tunnetuse võimalikkuse tingimuste käsitlust teoreetilise filosoofia vallas, mille taotluseks on fundamentaalsete teoreetiliste mõistete süsteem, nimetab Kant ka *transsendentaalfilosoofiaks*: “Ma nimetan *transsendentaalseks* igasugust tunnetust, mis ei tegele mitte niivõrd objektidega, kui meie *a priori* mõistetega objektidest üleüldse. Niisuguste mõistete süsteemi nimetatakse transsendentaalfilosoofiaks” (Kant 1781: 12, vrd 14–15).

Ajaloolises tagasivaates on Kanti kriitilist filosoofiat enamasti nähtud radikaalse murdepunktina filosoofia ajaloos (nt Bird 2006). Nagu teada, võrdles ta ka ise oma panust filosoofias Mikolaj Koperniku revolutsiooniga astronoomias (Kant 1787: XVI, XXII). Uuem filosoofiaajalooline Kanti-uurimus on aga hakanud taas tähelepanu pöörama tema filosoofia seostele filosoofia traditsiooniga — on siin tegemist traditsiooni radikaalse katkestusega või pigem järjepidevusega, ehkki reformitud kujul (Honnefelder 2003)? Hiljutise näitena võib osutada Karin de Boeri raamatule *Kanti metafüüsikareform* (Boer 2020), mis on pälvinud üsna laialdast tunnustavat vastukaja (Buchenau 2022; Chance 2022; Dyck 2022; Franks 2022; Gava 2022; Herszenbaun 2022; McQuillan 2022; Watkins 2022).

1. PUHTA MÕISTUSE KRIITIKA RETSEPTSIOON

Uskudes, et ta on oma teoses osutanud väljapääsu ummikteedelt, millel filosoofia oli sajandeid ekselnud, ootas Kant mõistagi kohast vastukaja asjatundlikult lugejaskonnalt. Nii andis ta veel kõitmata raamatupoognad juba lugeda oma tutvuskonda kuuluvale kaaslinlasele Johann Georg Hamannile (1730–1788). Tagasiside ei olnud aga see, mida ta oli oodanud. Hamann kurtis teose suure mahu ja raskepärasuse üle. Sarnane vastukaja jõudis Kantini ka nendelt õpetlastelt, kellega ta eelkõige arvestas — Moses Mendelssohnilt, Christian Garvelt ja Johannes Nikolaus Tetensilt (Kant 2022: 18). Veel suuremaks pettumuseks oli raamatu esimene retsensioon, mis ilmus 1782. aasta jaanuaris väljaandes *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*. Anonüümne retsensioon paigutab Kanti transsendentaalfilosoofina briti idealismi ja skeptitsismi traditsiooni ja leiab sellel olevat ühiseid jooni George Berkeley ja David Hume'i filosoofiaga. Nende kahe mõtleja pärandile toetudes pakkuvat Kant “kõrgema või [...] transsendentaalse idealismi süsteemi”, mis minevat aga vastuollu terve mõistusega (Kuehn 2001: 250–252).

Selline oli tagapõhi, mis ajendas Kanti avaldama 1783. aastal teost *Prolegomena igale tulevasele metafüüsikale, mis on võimeline esinema teadusena* (Kuehn 2001: 253–255), mis kõige selle tõttu kätkeb peale Kanti peateose taotluste lühiiseloostuse ka poleemikat selle esmase retseptsiooniga, eelkõige Göttingeni retsensiooni hinnangutega, mis Kanti sügavalt pahandasid. Iseäranis häiris teda see, et retsensent polnud märganud tema taotluste uudsust, vaid otsis selle asemel filosoofia pärandist elemente, millele teose sisu taandada. Küllap seetõttu rõhutab Kant juba pealkirjas, et jutt on tulevasest, hoopis uut laadi metafüüsikast. Ka teose tekstis joonib ta seda asjaolu ikka ja jälle alla: “siin on tegemist sootuks uue teadusega, mis pole kellelegi varem isegi mõttesse tulnud, et juba selle idee ise on tundmatu ja kõik seni teada on tema jaoks täiesti tulutu” (Kant 2022: 18).

Samasugune mulje jäi ka nii mõnelegi kaasaegsele, veel enam aga järeltulijaile. Tuntud ja üha tsiteeritud on Kanti poolt iseäranis hinnatud Moses Mendelssohni (1729–1786) iseloostus Kanti-

le, keda ta tituleeris kõige purustajaks — “*des alles zermalmen-den Kant*” (Mendelssohn 1979: 5). Ja tõesti, valdava osa Kanti *Puhta mõistuse kriitika* mahust hõlmab nende eelduste hävitav kriitika, millele toetusid tõestused väidetele hinge surematuse ja jumala kohta, mida oli esitatud spetsiaalse metafüüsika traditsioonis. De Boer märgib, et see kriitika on olnud 19. ja 20. sajandi kommentaatoritele sedavõrd muljet avaldav, et mingist metafüüsikast või koguni teaduslikust metafüüsikast ei paistnud pärast Kanti enam mõtet olevat rääkidagi. Seda enam, et ehkki Kant on oma teose peatükis “Puhta mõistuse arhitektoonika” esitanud tulevase teadusliku metafüüsika kava (Kant 1781: 841–852), pole ta ise seda kava tervikuna teoks teinud. Sestap on Kant järgneval ajal huvi pakkunud eelkõige refleksiooniga kogemuse võimalikkuse tingimuste üle, mida ta arendab oma teose kahes esimeses osas, mis mahult hõlmavad küll alla poole raamatust. Teerajajana niisugusele Kanti-käsitusele tõstab de Boer esile saksa uskantiaani Hermann Coheni (1842–1918) mõjukat teost *Kanti kogemusteooria* (Kants Theorie der Erfahrung, 1871), mis andis suuna 19. ja 20. sajandi uskantiaanlusele üldiselt. Samasugune rõhuasetus olevat omane ka ingliskeelse maailma klassikalistele Kanti-kommentaaridele 20. sajandi esimesel poolel (Norman Kemp Smith 1923; Herbert James Paton 1936). H. J. Paton nimetas niisugust uurimust “kogemuse metafüüsikaks” (Paton 1936) ja antud nimetus omandas laia leviku P. F. Strawsoni mõjuka teose *The Bounds of Sense* (1966) kaudu. Strawson iseloomustab Kanti saavutusena “nende ideede ja printsiipide piiritleva raamistiku uurimist, mille kasulikkus ja rakendamine on olemuslik empiirilise tunnetuse jaoks” (Strawson 1966: 4). Sedalaadi lähenemine on de Boeri hinnangul laialt levinud ka tänapäeva Kanti-uurimustes. (Boer 2020: 3–4, 7–9.) Ja see võib leida tuge Kanti *Prolegomenast*. Polemiseerides oma peateose Göttingeni-retsensiooni väitega, et Kanti filosoofia kujutavat endast “transsendentaalse (ehk, nagu ta seda tõlgib, kõrgema) idealismi süsteemi”, väidab Kant vastu:

Mitte mingil juhul *kõrgem*. Kõrged tornid ja nendesarnased metafüüsilised suurmehed, kusjuures mõlema ümber on alailma tuuline, pole minu jaoks. Minu paik on viljakas kogemussügavik ja mi-

nu poolt nii sageli viidatud sõna transtsendentaalne, mille tähendusest pole retsensent põrmugi aru saanud (nii pealiskaudselt on ta kõike võtnud), ei tähenda üldsegi midagi sellist, mis tõuseb kõrgemale igasugusest kogemusest, vaid seda, mis talle küll (*a priori*) eelneb, kuid pole mõeldud enamaks kui et kogemustunnetust üksnes võimalikuks teha. Kui need mõisted väljuvad kogemuse piirest, on nende rakendamine transtsendentne, mida tuleb eristada immanentsest, s.t kogemusega piirduvast rakendusest (Kant 2022: 178).

Järgnevate sajandite ja tänapäeva domineerivale Kanti-tõlgendusele võis teed sillutada ka uurimismeetod, mida Kant *Prolegomenas* kasutab. Ta mainib seal, et kui ta oma peateoses tõi aprioorse teadmise võimalikkuse ja piirid välja sünteetilisel meetodil, siis käesolevas raamatus eelistab ta kasutada analüütilist meetodit (Kant 2022: 21, 37). Sünteetiline meetod tuletab aprioorse teadmise võimalikkuse vahetult puhta mõistuse, niisiis subjekti struktuuri analüüsist. Analüütiline meetod lähtub seevastu faktiliselt olemasolevatest teadustest, mis kätkevad endas, nagu ta eeldab, aprioorset, kuid empiirilisel sisukat tunnetust, ja tahab näidata, millised eeldused subjekti struktuuris on aluseks niisuguse tunnetuse võimalikkusele. Sedalaadi järeldamine faktiliselt olemasolevalt teadmiselt selle võimalikkuse tingimustele on lähedane mõttekäigule, mida tänapäeval on kombeks nimetada transtsendentaalseks argumendiks (Stern, Cheng 2023). Esiteks on oluline, et lähtekohaks võetud teadmise kehtivus oleks tõesti väljaspool kahtlust, ja teiseks, et selle seos osutatud võimalikkusetingimustega oleks võimalikult tugev. Niisuguste aprioorse objektiivse teaduse kaheldamatute juhtumitena käsitatakse *Prolegomenas* matemaatikat ja uusaegset loodusteadust. Raamatu esimeses osas küsitakse: “Kuidas on võimalik puhas matemaatika?” ja teises: “Kuidas on võimalik puhas loodusteadus?” (Kant 2022: 47–109). Selline küsimusepüstitus ei tähenda nende teaduste võimalikkuse kahtluse alla seadmist, vastupidi, Kant on nad võtnud vaatluse alla just teaduslikkuse kaheldamatute näidetena. Küsimus suunab uurima eeldusi subjekti struktuuris, mis on aluseks niisuguste teaduste võimalikkusele. Sellisena sillutas *Prolegomena* teed uskantiaanlikule Kanti-tõlgendusele, mis käsitas teda eelkõige teadusfilosoofina.

Peavoolu kõrval on muidugi alati olnud ka alternatiivseid käsitlusi. De Boer osutab, et 1910. ja 1920. aastate saksakeelsest kirjandusest leiab ka sellise Kanti-tõlgenduse, mis käsitas *Puh-ta mõistuse kriitikat* järjepidevana Christian Wolff'i metafüüsikaga. Niisugune vaade on omane sellistele autoritele nagu Hans Pichler, Max Wundt, Heinz Heimsoeth ja Martin Heidegger, kes olid kriitilised domineeriva uuskantiaanliku Kanti-tõlgenduse suhtes. Kuid de Boeri hinnangul kaldusid nad oma kriitilisest hoiakust kantuna mööda vaatama sellest, mis Kanti oma eelkäijatest lahutas. Seetõttu kujunes nende käsitlus teises suunas hõlbivaks sellest, kuidas nägi Kant metafüüsika võimalikkust ja aluspõhja. (Boer 2020: 9–10.)

2. KANT JA TRADITSIOON

Et Kanti kriitiline refleksioon metafüüsika loomuse üle ei tähendanud kogu oma radikaalsusele vaatamata traditsiooni täielikku katkestust, sellest võiks tunnistust anda juba see, et ta nimetab oma uurimist teoreetilise filosoofia vallas transtsendentaalfilosoofiaks. Tõsi, kui vaadata meie kaasaegsetesse filosoofialeksikonidesse, siis seostatakse neis seda terminit valdavalt Kanti nimega. Kuid see tõsiasi annab tunnistust üksnes Kanti suurest mõjust järgneva aja filosoofiale. Tegelikult pole kõnealune mõiste sugugi Kanti kasutuselevõetud uudissõna, vaid oli 17. ja 18. sajandi saksa ülikoolifilosoofias üsna levinud termin, mille, nagu ka termini “metafüüsika” kujunemiskäigu võib ajaloolises perspektiivis tagasi viia Aristoteleseni. Mõlema mõiste elemente leiab käsitlusest, mis Aristotelesel kannab nimetust “esimene filosoofia”.

“Esimeseks” nimetab Aristoteles kõne all olevat filosoofiat selles mõttes, et see käsitleb valdkonda, mis on kõige fundamentaalsem, ja kujutab sellisena endast alusmüüri, millele toetuvad teised teoreetilised teadused, ning samasugune taotlus on ka Kanti transtsendentaalfilosoofial. Nagu teada, koguti Aristotelese tekstid, milles on vaatluse all “esimene filosoofia”, peale tema surma kokku ja see tekstikogu sai pealkirjaks *Metafüüsika*. Sellega taheti arvatavasti ütelda, et õppeprotsessis oleks neisse tekstidesse kohane süveneda alles pärast seda, kui eelnevalt on

endale selgeks tehtud füüsikaalased tekstid — siit nimetus “see, mis tuleb peale füüsikat”. Aristoteles on nimelt mitmel puhul väljendanud seisukohta, et teadmise kujunemise protsess on liikumine sellelt, mis meile inimestele on lähim ja paremini teada, selle poole, mis on loomult esimene ja paremini teada (*Metafüüsika*, 1029b3–12; *Teine analüütika*, 71b34–72a5). Niisiis, kõige fundamentaalsem on iseendas ka kõige paremini teada, ehkki meile mitte kõige paremini mõistetav, mistõttu me jõuame selleni alles meile paremini mõistetavate asjade kaudu, milleks on meelegaemusele antud üksiknähtused, ja neid käsitleski Aristotelese füüsika (Cohen, Reeve 2021: 1–2).

Metafüüsika neljanda raamatu alguses annab Aristoteles esimesele filosoofiale järgmise määratluse: on üks teadmine/teadus (*episteme*, lad *scientia*), mis kaeb (*theorei*, lad *contemplatio* või *speculatio*) olevat kui olevat ja seda, mis on sellele iseendast omane (*Metafüüsika*, 1003a21–22). Nagu Aristotelese pärand tervikuna, kergitab ka see määratlus mitmeid tõlgendamisprobleeme ja nii on hilisantiigist kuni tänapäeva Aristoteleseuurimuseni üha diskuteeritud selle üle, kuidas mõistab Aristoteles teadust üldiselt ja erinevate distsipliinide vahetõlge teaduste süsteemis. Sellest interpretatsioonide paljususest pole siinkohal võimalik ülevaadet anda (vt Smith 2022; Cohen, Reeve 2021; Detel 2005). Vaatleme üksnes neid Aristotelese pärandi elemente, mis kajastuvad ühel või teisel viisil ka Kanti teaduse- ja metafüüsikakäsitluses, ehkki ka siin on tõlgendusruum mõistagi lai.

Teaduslikku teadmist iseloomustab Aristoteles väljendiga *episteme apodeiktike* (*Teine analüütika*, 71b17; Shields 2023: 9–10; Smith 2022: 10–13). Viimane sõna tähendab otsetõlkes ‘midagi milleltki näitama’, ladina vaste on *demonstratio*. Ka Kant iseloomustab teaduslikku teadmist selle kreeka sõna latiniseeritud vormiga “apodiktiline”, mis temal tähendab tingimatult paratamatut ja tõsikindlat teadmist (Kant 2022: 47, Kant 1781: XV). Kuid pikal teel Aristotelese ajast Kantini on kõnealuse “millegi milleltki näitamise” ehk argumentidele toetuva tõendamise mõte teinud läbi muutusi.

Aristotelest on peetud esimeseks teoreetilise mõtlemise ajaloos, kes eristab selgesti argumentatsiooni sisulist ja vormilist

hindamist (Detel 2005: 9–34). Hinnata argumenti sisuliselt tähendab uurida järele, kas argument on *tõene*. Kui aga argumenti sisust abstraheruda ja vaadelda seda üksnes vormilisest küljest, siis kujutab argument Aristotelese järgi endast loogilist järeldust, mida ta nimetab *süllogismiks* (*Teine analüütika*, 71b18). Argumendi vormilisel hindamisel kontrollitakse, kas süllogismi eeldused, *kui* nad oleksid tõesed, annavad hea aluse argumendi järelduseks, *ilma et* oleks vaja kontrollida, kas need eeldused ka tegelikult tõesed on. Aristotelese süllogistika on kehtivate järelduste normatiivne teooria — see ei püüa mitte üksnes tuua välja tähtsamaid järeldusvorme, vaid ka tõestada, millised on head ja sundivad argumendivormid.

Aga muidugi ei ole mitte igasugune vormiliselt kehtiv järeldus veel *apodeiktis* — selliseks tunnistab Aristoteles süllogistlikult kehtiva deduktsiooni, mis lähtub tõestatud eeldustest. Siin on muidugi oht, et tekib lõppematu tõestuskohustus. Teaduslik teadmine kui lõplikult tõestatud teadmine oleks saavutatav siis, kui teaduslikkusele pretendeerivate väidete tõestamisel oleks võimalik jõuda alustõdedeni, mis tõestamist ei vajaks ja võiksid olla tõestuse esmasteks lähte-eeldusteks ehk printsiipideks (*Teine analüütika* 72b5–23; Smith 2022: 11–12).

Muidugi aga ei tule seda kõike mõista nii, nagu oleks teaduslik tunnetus Aristotelese silmis olnud pelk loogiline konstruktsioon. Niisugused konstruktsioonid saavad tema veendumuse kohaselt teaduslikud olla ikka vaid siis, kui nad rakenduvad tegeliku maailma faktidele. Et see nii on, saab Aristotelese järgi tõestada aga üksnes empiirilisel, mistõttu on teadusliku teooria ülesehitamisel esimeseks sammuks faktide kindlakstegemine. Empiirilise tunnetuse rolliks teaduslikus tunnetuses ongi tõestada seda, et uurimisobjekt eksisteerib reaalselt, et uurimus ei tegele mitte fiktiivsete või pelgalt oletatavate asjadega. Niisugust tõestusviisi nimetati keskajal “et-tõestuseks” (*demonstratio quia*) või “tõestuseks *a posteriori*”.

Teadusliku teooria ülesehitamiseks on seejuures esmatähtis selliste väidete kindlakstegemine, mis kirjeldavad universaalseid fakte — niisiis väidete, mille üldiseks vormiks on “Kõik A-d on B-d” või “Mitte ükski A ei ole B”. Tegemaks kindlaks se-

dalaadi väiteid, tuleb empiiriliselt uurida nii palju *A*-tüüpi nähtusi kui võimalik ja sedastada, et igal uuritud *A*-tüüpi nähtusel oli *B*-tüüpi omadus. Niisugust tunnetusmenetlust nimetas Aristoteles *epagoge*'ks, kreeka keeles 'kokku juhtima', 'kokku viima'. Ladina keeles sai selle termini vasteks *inductio*, millest pärineb tänapäeva teadusfilosoofia termin "induktsioon". Ent sellele ajaloolisele seosele vaatamata ei saa Aristotelese mõistet *epagoge* siiski samastada kaasaegse induktsioonimõistega.

Kui mõnes uurimisvaldkonnas on kogutud võimalikult palju fakte ja jõutud nendelt *epagoge* abil väidetele universaalsete faktide kohta, peab teadusliku teooria ülesehitamiseks järgnema teine samm — nende faktide analüüs. Selle käigus antakse kindlakstehtud faktidele loogiline süllogistlik kord. Kuid selline analüüs ei kujuta endast formaalloogilist menetlust, sest üldjuhul ei ole võimalik puhtloogiliselt jõuda lõppjärelde selle eeldustele. Pigem on tegu loova teooriaehitusega. Küll peavad leitud eeldused võimaldama endast lõppjärelde tuletamist. Sedalaadi järeldamist hakati hiljem nimetama sünteesiks. Niisugune analüüsi-sünteesi menetlus jäi Aristotelesest peale umbkaudu kaheks tuhandeks aastaks teadusliku teooria väljatöötamise eeskujuks (Detel 2005: 15). Kui Kant eristab sünteetilist ja analüütilist meetodit, siis on ka tema sellest traditsioonist mõneti mõjutatud.

Episteemilist seisundit, milles asutakse, kui mõne uurimisvaldkonna analüüs on sellisel viisil lõpuni viidud, nimetab Aristoteles *nous*'iks — mõistuseks või mõistusintuitsiooniks. See oleks siis episteemiline seisund, mis sisaldab teadmist kõrgeimatest vahetutest eeldustest, millega analüüs lõpule jõuab (*Teine analüütika*, 100b6–17; Smith 2022: 12–13). Traditsiooniline Aristotelese tõlgendus on mõistnud *nous*'i võimena tabada vahetult kõrgemaid eeldusi, millest saaks siis ülevalt alla loogiliselt tuletada teooria kõik järeldused. Alternatiivse käsituse kohaselt ei tule *nous*'i mõista seisundina, mis algataks sünteesi ilma eelneva analüüsita n-ö puhtalt lehelt. Vastupidi, selleni jõutakse analüüsi ja sünteesi menetluste lõpul. (Detel 2005: 24–25.) Kuidas sellega ka oleks, igal juhul jääb ühtsest allikast tuletamise kaudu tervikuks koondatud teadmine, mida hakati nimetama süsteemiks, tradit-

sioonilise aristotelliku teadusekäsituse üheks elemendiks, mille on omaks võtnud ka Kant.

Ent ka kindlaks tehtud faktid ja nende seostamine loogilisse järeldusseoste tervikusse ei tähenda Aristotelese järgi veel teadust. Olles need tingimused täitnud, peab teaduslikkusele pretendeeriv teooria kindlakstehtud fakte ka seletama. Ehitamaks üles seletusjõulist teooriat, tuleb aga teha selgeks selles käsitletavate faktide põhjused. Omada teaduslikku teadmist tähendab teada põhjust, miks nähtus on olemas ja on just nii ega saa olla teisiti, s.t on paratamatult nii. Kehtiv süllogism on tõestus ehk teaduslik seletus siis, kui tema eeldusi saab pidada tõeseks ja kui üks tema eeldustest on klassifitseeritav aristotellikuks põhjuseks lõppjäreldusele (*Teine analüütika* I, 2). Kui Kant käsitleb *Prolegomenas* teaduslikkuse võimalikkuse tingimusi, siis on samuti keskses rollis põhjuslikkuse kategooria analüüs (Kant 2022: 12–13, 88–92). Selles mõttes püsib ta aristotellikus traditsioonis, ehkki põhjuslikkuse mõiste ise on uusajal teinud läbi olulisi muutusi.

Kokkuvõtlikult — teadus kui tõestatud teadmine tähendab teadmist, mis on tuletatud printsiipidest, mis on ise tõesed, esmased, vahetult antud, paremini teada ning seletavad küsimuse all olevat asja põhjuslikult (*Teine analüütika*, 71b20–25; Smith 2022: 10–11). Niisugust tõestust nimetati keskajal “miks-tõestuseks” (*demonstratio propter quid*) või “tõestuseks *a priori*”. Niisiis seostub teaduslikkus keskaegsest aristotelismist peale aprioorsusega ja metafüüsikat hakati mõistma puhtalt aprioorse teadusena. Kant jääb sellele traditsioonile truuks.

Küsitavaks on aga jäänud, kas niisugune traditsiooniline Aristotelese-tõlgendus on ka tõetruu. Kuigi Aristoteles märgib vahel, et kõrgeimate printsiipide väljaselgitamine on teadusliku tegevuse ülim siht ja et need kõrgemad printsiibid ise ei ole enam tõestatavad (*Teine analüütika*, I, 2; II, 19), ei pruugi see alternatiivse tõlgenduse kohaselt tähendada sugugi seda, et ta pidas neid printsiipe otseselt ja vahetult, s.t ilma ratsionaalse põhjenduseta tabatavaks. On püütud näidata ka otse vastupidist — et ta pidas neid käsitatavaks alles pika põhjendusprotsessi lõpul. Oletatavasti peab Aristoteles nende märkustega silmas ideaali, mille poole tea-

dus püüdleb, mitte faktilist teaduslikku uurimistööd. (Detel 2005: 30.)

Nii või teisiti — kõike seda silmas pidades peaks “esimene filosoofia” teadusena niisiis olema tõestatud teadmine *oleva kui oleva* “esimestest põhjustest” ehk printsiipidest (Inwagen jt 2023: 1–2). Aga mida tähendab määratlus, et esimene filosoofia tegeleb “oleva kui olevaga”? Olles selle teaduse defineerinud, võrdleb Aristoteles seda sealsamas *Metafüüsika* neljanda raamatu alguses matemaatikaga. Ka matemaatika tegeleb olevaga, kuid ühe spetsiifilise, nimelt matemaatilise olevaga, s.t loendatava ja mõõdetava olevaga, nagu teeb ka füüsika, mis käsitleb samuti spetsiifilist olevat — olevat, niivõrd kui see on liikumises ja muutumises. Määratlus “olev kui olev” täpsustab, millisest spetsiifilisest aspektist käsitleb olevat esimene filosoofia — nimelt oleva valdkondlikest ja individuaalsetest eripäradest abstraherudes üksnes kui olevat. Teadusena peaks see uurima põhjusi, tänu millele olev üldse on. Eelöeldu põhjal oleks “esimene filosoofia” seega olevat üldiselt käsitlev teadus, mis abstraherub oleva valdkondlikest eripäradest. (Cohen, Reeve 2021: 2.) Sellist arusaama võib toetada Aristotelese varasem uurimus, millele on hiljem antud pealkiri *Kategooriatest* ning mis hilisantiigis ja varakeskajal defineeris seda, mida võiks nimetada ajastuomaseks teaduseks. Selles väidetakse, et kogu olev liigitub kümnesse oleva liiki ehk oleva kategooriasse. Lisaks sellele ontoloogilisele tähendusele kasutab Aristoteles väljendit “kategooria” ka tähistamaks kümmet kõige üldisemat predikaaditüüpi, mille abil saab olevat määratleda. Ühtlasi märgivad need kategooriad kõige üldisemat tüüpi küsimusi, mida on oluline oleva kohta küsida, ning välistavad teatud teisi küsimusi kui väärtalt püstitatuid. (Studtmann 2024; Cohen, Reeve 2021: 2–4; Smith 2022: 14–16.) Siit traditsioonilise metafüüsika käsitlemine teadusena objektide kui niisuguste tunnetusest.

Eelkirjeldatuga paistab aga olevat vastuolus Aristotelese seisukoht, et “esimene filosoofia” kujutab endast ühtlasi teadmist kõrgeimast ja täiuslikumast olevast ja on seega teoloogia (*Metafüüsika*, 1026a 27–32; Cohen, Reeve 2021: 15–20). Selline väide tuleneb arusaamast, et millegi teadmine eeldab selle vahetu põhjuse teadmist ja et sellel vahetul põhjusel on omakorda va-

hetu põhjus ja nii edasi. Niisugune põhjuslik seos peab tagasi minema esimesele põhjusele. Nii viib Aristotelese füüsika arutlus empiirilisel sedastatavate liikumiste põhjuste üle teda lõpuks eeldama liikumatu esmaliigutaja olemasolu, mida ta kirjeldab jumaliku muutumatu olemisena (*Metafüüsika*, 1072a21–1074b35). Teadmine sellest võimaldab ka käsitleda olevat tervikuna. Siin omandab eesliide *meta-* tähenduse ‘teisele poole minev’, s.t looduslike põhjuste sfäärist kõrgemale tõusev. *Meta-* osutatud tähendusnäansi sobib selles mõttes edasi anda ladina keeles vastega *trans-*. Metafüüsika oleks siis teadus transtsendentsest. Täiusliku olevana on jumalik olemine oma loomult ka selline, et võimaldab iseenesest paremat teadmist, mis võiks olla igasuguse muu tunnetuse alusprintsipiiks. Ent kui nüüd möönda, et esimene filosoofia on seesama mis teoloogia, siis ei paista kõne all olevat mitte olev üldiselt, vaid just üks spetsiifiline oleva valdkond — kõige täiuslikum osa olevast. Kanti-eelse metafüüsika tavapärane liigitamine universaalseks ja spetsiaalseks metafüüsikaks paistab välja kasvavat sellest esimese filosoofia ja teoloogia seostamisest.

Keskaegne aristotelism nägi Aristotelese õpetuses kasuliku tööriista, mille abil oleks võimalik kristlikku usku ratsionaalselt demonstreerida. Aristotelliku teadusekäsituse spetsialist Wolfgang Detel peab selle Aristotelese-retseptsiooni hämmastavaks suundumuseks, et keskajast peale on tema epistemoloogia- ja teadusteooriale antud tõlgendus, mille kohaselt me suudame spetsiifilise mõistusintuitsiooni võime abil vahetult ja lõplikult kindlaks teha teaduse kõrgemate printsiipide tõesuse ja tänu sellele niisuguse teaduse kõiki järeldusi kõrgematest printsiipidest deduktiivselt tõestada — nii et sellisel viisil on võimalik lõplikult kindlaks teha ka kõigi järelduste tõesus. Pidades niisugust Aristotelese-tõlgendust ekslikuks, märgib Detel, et Aristotelest ei saa vastutavaks pidada selle eest, et teda on palju sajan-deid — oletatavasti kristliku mõtlemise mõjul — ekslikult mõistetud epistemoloogilise dogmaatikuna (Detel 2005: 33–34). Kuid just selline tõlgendus kujundas järgneva aja metafüüsikakäsituse.

Keskaegse aristotelismi juhtfiguur on Thomas Aquinost (1225–1274), kes oli veendunud, et kui käsitleda empiirilist maailma tõesti teaduslikult, s.t toetudes Aristotelese füüsikale, siis

pole oma tunnetuses teaduslikult järjekindel olles muud võimalust kui jõuda jumalani. Empiiriline maailm ise juhatab meid jumala juurde. Selles mõttes käsitlevad filosoofia ja teoloogia sedasama tõde, ent kumbki omal viisil. Teoloogia liigub justkui ülevalt alla — lähtekohaks on ilmutus, piibli tekst, ja sealt liigutakse loodud maailma seletuste poole. Filosoofia kui n-ö loomulik tunnetus lähtub loodud maailmast ja liigub alt üles — loodud maailma üksikutest aspektidest lähtudes tõuseb see tunnetus jumala kui nende nähtuste esmapõhjuse, *causa prima*’ni. (Pasnau 2024: 2–3.)

Raskus oli siin selles, et kristlik jumal ja jumal, mida pidas silmas Aristoteles, on kaks väga erinevat juhtumit. Kristlik jumal ei ole lihtsalt looduslike protsesside liikumatu esmaliigutaja, vaid loodud maailma transtsendentne isikuline looja ja valitseja. Paljusid kristlaste jaoks ilmutustõena kehtivaid kristliku jumala karakteristikuid peeti sellisteks, milleni loomulik mõistus iseseisvalt ei küüni. Seetõttu — ehkki pole ohtu, et korrektne filosoofiline mõtlemine läheks vastuollu ilmutustõdedega — on siiski asju, mis tal tuleb jätta üksnes ilmutuse hooleks. See kajastub ka erinevas sõnavaras, mida on kohane kasutada, kui kõne all on vastavalt kas loodud maailm või looja. Loodud maailma erinevad olemisviisid leiavad Thomase veendumuse kohaselt adekvaatse väljenduse Aristoteelse poolt väljatoodud kategooriates. Kategooriad on erinevad predikaaditüübid ja ühtlasi, kuna alati üteldakse midagi oleva kohta, ka erinevad olemisviisid. Aga selleks, et kõnelda jumalast, läheb vaja teistsuguseid mõisteid. Lisaks mõistele “olev” pidas ta sellisteks veel mõisteid “ühtne” (*unum*), “tõde” (*verum*) ja “hüve” (*bonum*) ja veel mõnda. Sedalaadi mõisteid on hakatud nimetama transtsendentaalideks, ehkki keskajal kasutati siinkohal mõistet *transcendens*, s.t “teisele poole ulatuv”, millega peeti silmas, et tegemist on selliste mõistetega, mille rakendusvaldkond ulatub veel kategooriate rakendusvaldkonnastki välja poole, nad on niisiis transkategoriaalsed mõisted. See võib ühelt poolt tähendada seda, et transtsendentaalid on kõige üldisema rakendusega mõisted, mida saab kasutada kõige kohta. Sellisena on nad kognitiivses suhtes esmased mõisted — nad on teadmise jaoks esimesed, s.t pole defineeritavad mõne kõrgema soomõis-

te kaudu, olles niisiis iseendast evidentsed. Neid õpitakse tundma mõisteanalüüsi kaudu ning nad on lähtekohaks ja vormilisteks tingimusteks sünteetilisele teadmisekonstruktsioonile. Samas on transtsendentaalid ka sellised mõisted, mida saab kasutada rääkides kõige täiuslikumast, kus pole enam piisavad mõisted, mis on kohased iseloomustama loodud maailma. Kuid Thomas on seisukohal, et kui neid transkategoriaalseid mõisteid kasutatakse jumala kohta, siis mitte sellesamas tähenduses, mis neil on loodud maailmast kõneldes. Öelda, et jumal on hea, tähendab, et jumal on olemuslikult headus ise, seevastu inimese kohta kasutatuna tähendab see, et inimesel on niisugune omadus, mis tal võib olla, aga ei pruugi. Headus loodud maailma nähtuste omadusena pole küll seesama mis headus ise, kuid on sellega teatud suhtes, mida Thomas nimetab “analoogiliseks”. Aristotelest järgides eristab ka tema seda, mis on paremini teada iseendast, sellest, mis on paremini teada meie jaoks. Jumal on küll iseendast paremini teada, aga mitte meie jaoks siinpoolses elus, kus meil tuleb leppida analoogilise jumalatundmisega. (Pasnau 2024: 4–7; Goris, Aertsen 2019: 5, 7; Ashworth, D’Ettore 2021: 6–8.)

Selles traditsioonis tuleks veel esile tõsta Johannes Duns Scotust (1266–1308), keda on nimetatud ka transtsendentaal-filosoofia rajajaks, kuivõrd just tema määratles metafüüsikat *scientia transcendens*’ina — kasutades niisiis *meta-* vastena *trans*’i (Honnefelder 2003: 57). Metafüüsikat mõistis ta seejuures ikka teadusena “olevast kui olevast”, niisiis teadusena, mis käsitleb olevat kui niisugust, mitte mõnda selle eriliiki. Oleva kui oleva käsitus kätkeb endas transtsendentaalide uurimist, mis transtsendeerivad oleva jagunemist lõplikuks ja lõpmatuks nagu ka lõplike asjade jaotumist kümnesse Aristoteelse kategooriasse. Transtsendentaalide all peab ta seejuures silmas mõisteid, mis kirjeldavad seda, mis on “esmaselt teada”. Ent tema käsituses pole selleks, mis on inimese tunnetuse jaoks esimeseks adekvaatseks objektiks, mitte lõplik materiaalne maailm nagu Thomasele Aquinost, ega see, mis on jumalale iseendas olemuslik, nagu see on mõne teise keskaegse mõtleja jaoks, vaid selleks on abstraktne mõiste *ens* ‘olev’, mis pole mitte “analoogiliselt”, vaid ühetähenduslikult rakendatav nii lõplikule kui ka lõpmatuks. Me omandame selle

mõiste, kui eristame oma meelekogemusest pärit üksikmõistetest abstraktsiooni teel nende põhjanevaid komponente. Transsendentaalideks on lisaks mõistele “olev” veel hulk teisi mõisteid, mis on oleva määratlustena sellega samamahulised — sellised mõisted nagu “ühtne”, “tõene”, “hüveline” jt. Duns Scotuse käsitluses ei ole metafüüsika enam mitte niivõrd teadus oleva esmasest põhjustest ja printsiipidest nagu Aristotelesel, vaid ennekõike teadus sellest, mis on esmane kognitiivses suhtes. See teadus on esmane selles mõttes, et käsitleb inimõistuse esmaseid, oma siult absoluutselt lihtsaid mõisteid, mis on sellisena kõige üldisemad mõisted. Neile toetudes mõistetakse kõiki oleva eriliike, ka adekvaatne mõiste jumala jaoks — lõpmatu olemine — on tuletav mõiste “olev” analüüsist: seesama olemine, mida loodud maailma nähtused omavad lõplikul viisil, on jumalale omane lõpmatuna. (Williams 2022: 2–6, 8–9; Goris, Aertsen 2019: 6–8; Ashworth, D’Ettore 2021: 8–9; Honnefelder 2003: 56–59.) Küllap just Duns Scotusele toetuvaid filosoofe peab silmas Kant, kui ta mainib *Puhta mõistuse kriitikas* iidset transsendentaalfilosoofiat, kus lisaks kategooriatele eeldati veel puhtaid arumõisteid, mis pidid kehtima objektide kohta aprioorsete mõistetena, ja mainib, et skolastikud väljendasid seda arusaama lausega: *quodlibet ens est unum, verum, bonum* — mistahes olev on ühtne, tõene, hüveline (Kant 1787: 113).

Uusaegsete loodusteaduste mõjul hakkas metafüüsikas käsitletud teemade ja probleemide ring 17. sajandist peale laienema. Sestap tunti selle ja järgmise sajandi metafüüsikas üha enam vajadust teha vahet metafüüsikal õpetusena “olevast kui olevast” ja metafüüsikal, mis tegeleb spetsiifiliste olevavormidega. Nii hakkas välja kujunema eristus üldise ja spetsiaalse metafüüsika vahel. Seejuures lahkes üldine metafüüsika aja möödudes ja uusaegse loodusteaduse arenedes üha enam traditsioonilisest teoloogilisest orientatsioonist ja pöördus üha enam nende probleemide ja väljakutsete poole, mis tulenesid metafüüsika jaoks uusaegsest teadusest, näiteks keha-vaimu vahekorra probleem või isikusamasuse probleem. See võis olla ajendiks, mis sillutas teed uue termini “ontoloogia” käibeletoomiseks, tähistamaks seda muutust filosoofia probleemistikus. (Inwagen jt 2023: 2.) Metafüüsika pea-

miseks taotluseks jäi siiski uurida süstemaatiliselt mõistelisi määratlusi, mida saab predikaadina kasutada ükskõik millise oleva puhul ja mida seetõttu eeldavad kõik teadused. Ja sedalaadi metafüüsika tähistamiseks tuleb 17. ja 18. sajandi saksa ülikoolifilosoofias lisaks terminile “ontoloogia” kasutusele ka termin *scientia transcendentalis*, mille lätteks on Duns Scotuse kontseptsioon metafüüsikast kui *scientia transcendens*’ist. (Honnefelder 2003: 55–56; Boer 2020: 79–80.)

Tolle aja kõige mõjukam Saksa filosoof Christian Wolff eelistab oma metafüüsika ladinakeelses esituses nimetada niisugust fundamentaaldistsipliini esimeseks filosoofiaks ehk ontoloogiaks, saksa keeles kasutab aga väljendit *Grundwissenschaft* — alusteadus. Teadust mõistab ta ratsionaalse võimena käsitleda tegelikku fakte korrastatud ja struktureeritud viisil. Järgides Aristotelese esimese filosoofia traditsiooni, usub Wolff, et teatud tõesed on teada enne teisi ja on aluseks avastamiseks edasisi tõesid. Ja nii nagu teatud faktid on fundamentaalsemad ja aluseks avastamiseks teisi fakte, nii on ka teadused, mis tegelevad fundamentaalsemate faktidega, aluseks teistele teadustele, mille fookus on spetsiifilisem. Nii näiteks tuleneb füüsika “tõestuse korra kohaselt” üldisest kosmoloogiast (mida Wolff nimetab oma ladinakeelses metafüüsikas ka *cosmologia transcendentalis*’eks), ning see omakorda tuleneb ontoloogiast (ehk esimesest filosoofiast). Tema ontoloogia — teadus olevast kõige üldisemas tähenduses — on fundamentaaldistsipliin niisiis selles tähenduses, et toetub meie mõtlemise kõige üldisematele ja fundamentaalsematele, iseendast evidentsetele printsiipidele. Nendeks on tal mittevasturääkivuse printsiip ja küllaldase aluse printsiip. Esimene pole deduktiivselt tõestatav, kuivõrd deduktsioon seda juba eeldab, teine on tõestatav mittevasturääkivuse printsiibist lähtudes. Mittevasturääkivuse printsiip defineerib kõige üldisemalt selle, mis on võimalik ja mis on võimatu. Olev kõige üldisemas mõttes — see, mis on võimalik — on miski, mille mõiste ei kätke endas vasturääkivust. Kuivõrd mõistete valdkond ja objektide ontoloogiline valdkond langevad Wolffi süsteemis kokku, siis kujutavad reaalselt eksisteerivad objektid endast võimalike asjade hulga alamhulka. Teise alusprintsiibi kohaselt on kõigil, olgu see võimalik või tegelik, “küllal-

dane alus”, et pigem olla kui mitte olla. Need kaks printsiipi on aluseks spetsiifiliste valdkondade käsitlemisele. Analooiliselt on transtsendentaalne kosmoloogia aluseks füüsikale. Kui ontoloogiat ja transtsendentaalset kosmoloogiat näeb Wolff täiesti “puhaste” ehk *a priori* teadustena, siis füüsikat mõistab ta empiirilistel printsiipidel põhineva teadusena. (Hettche, Dyck 2024: 5–11; Boer 2020: 80–81.) De Boer väidab, et neist määratlustest lähtudes saab Kanti transtsendentaalfilosoofiat mõista Wolffi metafüüsika reformina, niisiis mitte selle hülgamise, vaid tema töö korrigeeriva jätkamisena (Boer 2020: 95–96).

3. REFORM JA REVOLUTSIOON

Kant käsitab oma eelkäijate ontoloogiat transtsendentaalse tunnetuse ühe vormina, mille taotlusi jagab ka tema enda transtsendentaalfilosoofia — niivõrd, kui mõlemal juhul on sihiks teha kindlaks mõisted ja printsiibid, millel puhtaprioorsena on samas roll objektide tunnetamisel. Küll peab ta puudulikuks viisi, kuidas eelkäijad on seda sihti püüdnud saavutada. Nende puudujääke korrigeerides keskendub ta iseäranis võimetele ja funktsioonidele subjekti struktuuris, millega niisugused mõisted seonduvad, ning ühtlasi annab see tema arvates ka võimaluse täpsustada aprioorsete põhimõistete nomenklatuuri. Siin on aluseks nende mõistete tuletamine ühtsest allikast, mis ei võimalda mitte üksnes neid mõisteid kindlaks teha, vaid kujundada neist ka süsteemi, tuletades mõisted ühtsest printsiibist. Ühe olulise puudusena heidab ta varasemale transtsendentaalsele uurimissuunale nimelt ette seda, et puhaste aprioorsete mõistete esitus kujutas neis endast pelka “agregaati”, mitte süsteemi nagu teadusele kohane. (Kant 2022: 104–109, 114–115, Kant 1781: 860.) Põhipuudusena tõstab ta aga esile asjaolu, et varasem transtsendentaalfilosoofia pidas selliseid aprioorseid mõisteid (näiteks põhjuslikuse mõistet) rakendatavaks ühteviisi nii meeltele tajutavatele asjadele kui ka ülemeeliste nagu jumal, surematu hing ja maailm kui tervik. Kant nimetab aprioorsete mõistete viimati osutatud kasutust nende “transtsendentseks rakenduseks” (Kant 2022: 95), peab seda õigustamatuks ning seostab sellega ka senise metafüü-

sika ebaõnnestumisi. Aga just see eeldus oli aluseks neile distsipliinidele, mida traditsiooniliselt nimetati spetsiaalseks metafüüsikaks. Neid puudusi püüdis Kant oma transtsendentaalfilosoofias parandada. Vältimaks kategooriate õigustamatut transtsendentset rakendamist spetsiaalses metafüüsikas, pidas ta vajalikuks tuvas-tada, mis läks valesti traditsioonilises üldises metafüüsikas ehk ontoloogias. Ent nagu de Boer rõhutab, ei tähendanud see, et ta oleks üldse loobunud traditsioonilise üldise ja spetsiaalse metafüüsika taotlustest ja pärandist (Boer 2020: 82–91).

De Boer juhib tähelepanu sellele, et Kant eristab kahte erinevat uurimisviisi transtsendentaalse tunnetuse rüpes ning seda eristust võib pidada revolutsiooniliseks (Boer 2020: 74–77, 91–96). Ühelt poolt sisaldub transtsendentaalses käsitluses tunnetus, mida Kant nimetab transtsendentaalfilosoofiaks ja mis kujutab endast esmatasandi uurimust tegemaks kindlaks, millised aprioorsed tunnetuselemendid struktureerivad inimese erinevaid kognitiivseid võimeid ja toiminguid. See osa transtsendentaalsest uurimusest jätkab üldise metafüüsika kui transtsendentaalfilosoofia traditsiooni, mõistagi reformatud kujul. Eelkõige on teos kesken-dunud aga teise astme uurimusele, mis reflekteerib nende esma-tasandi tunnetuselementide rakendamise üle, ja siin on tegemist traditsiooni katkestusega. Wolffi ja Baumgarteni ontoloogiatele heidab Kant ette dogmatismi, mida ta oma peateoses defineerib puhta mõistuse pretensioonina

liikuda edasi vaid (filosoofilistest) mõistetest tuleneva puhta tunnetuse abil, vastavalt printsiipidele, milliseid mõistuse poolt juba ammu kasutatakse, ilma et oleks küsitud mõistuse õiguse järele neid printsiipe kasutada ega viiside järele, kuidas nende printsiipideni on jõutud (Kant 1787: XXXV).

Kui ta räägib *Prolegomenas* sootuks uue teaduse ideest, mis pole kellelegi seni isegi mõttesse tulnud, siis peab ta silmas just seda teise astme uurimist, mis käsitleb aprioorseid objektikonstitueerivaid mõisteid sihiga määratleda, mis tingimustel on nende rakendamine õigustatud. Alles seejärel on võimalik otsustada, kas metafüüsika kui teadus on võimalik. (Kant 2022: 43–44.) Niisugust uurimust nimetab ta puhta mõistuse kriitikaks ehk *transtsendentaalseks kriitikaks* (Boer 2020: 91–96). Nii näiteks eristab ta

oma peateose sissejuhatuses transtsendentaalfilosoofia doktriini ja transtsendentaalset kriitikat, märkides, et antud teos on pühendatud eelkõige viimasele:

Me tegeleme siin uurimisega, mida ei saa õigupoolest nimetada mitte doktriiniks, vaid üksnes transtsendentaalseks kriitikaks, kuna selle sihiks pole mitte avardada teadmisi endid, vaid neid üksnes korrigeerida ja anda kõigi *a priori* tunnetuste väärtuse või väärtusetuse proovikivi (Kant 1781: 12).

Sõna “kriitika” pärineb kreeka verbist *krino*, mida võiks tõlkida vastega “eristama”. Sõna *kritike* tähendas ‘otsustamist’ või ‘hindamist’ ja oli käibel eelkõige juriidilises või eetilises valdkonnas, tähendades kreeklaste sõnakasutuses otsustusvõimet eetilistes, poliitilistes ja juriidilistes küsimustes. Spetsiifilisema tähenduse omandas sõna “kriitik” umbkaudu 300. aasta paiku eKr, kui see hakkas kõrvuti sõnadega “grammatik” ja “filoloog” tähistama asjatundjat filoloogilisel tegevusalal. Uusajal oligi termin *ars critica* käibel eelkõige filoloogilise ja piiblikesegeesi tähenduses. Kant tundis oma esimesel loomeperioodil seda eelkõige aga esteetilise mõistena, nn “maitse kriitikana” — asjatundlikkusena hea maitse kriteeriumite rakendamises. (Bormann 1976.)

Puhta mõistuse kriitika esimese väljaande eessõnas selgitab ta seda mõistet aga järgmiselt:

Järgnevas ei mõista ma kriitika all aga mitte raamatute ja süsteemide kriitikat, vaid kriitikat, mis tegeleb mõistusvõime kui niisugusega suhtes kõigi tunnetustega, mida mõistus võib taotleda *sõltumatult igasugusest kogemusest*, seega otsustamisena metafüüsika kui niisuguse võimalikkuse või võimatuse üle ja niihästi metafüüsika allikate kui ka tema ulatuse ja piiride üle, seda kõike aga printsiipidest lähtudes (Kant 1781: XII; vrd Kant 2022: 20; Holzhey 1976: 1268–1272).

Mõistuse kriitika tähendab niisiis seda, et puhas mõistus, mis on sünnitanud traditsioonilise (dogmaatilise) metafüüsika, tuleb tuua mõistuse kohtulaua ette, et otsustada, milline puhta mõistuse rakendus on õiguspärane, nagu ka seda, kus on traditsioonilise metafüüsika puhas mõistustunnetus astunud üle oma õiguspärase rakenduse piiride, mille tulemuseks ongi metafüüsika mahajäämus teiste teadustega võrreldes ning lõputud väitlused eri suundade

vahel metafüüsikas. Puhas mõistus saab oma “kohtuotsuse” kriteeriumid võtta aga jällegi üksnes puhtast mõistusest endast. See tähendab aga seda, et puhta mõistuse õigustatud rakendusvaldkonna piiride esiletoomine nõuab ka puhta mõistuse enda analüüsi, sellesse kätketud eri võimete rakendusvaldkondadele lisaks ka nende endi “eristavat piiritlemist” ning vahekordade määratlemist mõistuse struktuuriosade vahel. Seetõttu kujutab mõistuse kriitika endast ka mõistuse enesetunnetust — puhta mõistuse struktuuri ja õiguspärase toimimise mehhanismi läbivalgustamist ning iseenda loomuses selgusele jõudmist. Kui mõistuse õiguspärase rakenduse piirid on esile toodud, on kriitika ülesandeks hoolitseta mõistuse distsipliini eest, s.t hoida mõistust edaspidi õiguspärastes rakenduspiirides. (Kant 1781: 65–66, 711, 738.)

Kanti silmis võiks nende tingimuste täitmine luua aluse metafüüsika tulevasele arenemisele teaduse kindlat teed pidi — kriitika kujutab tema silmis endast propedeutikat tulevasele teaduslikule metafüüsikale (Kant 1787: XV). De Boeri järgi viib Kanti kriitiline refleksioon järeldusele, et üldist metafüüsikat, nagu see oli ajalooliselt välja kujunenud, on võimalik ümber kujundada teaduseks, kui piirata selle taotlusi, s.t taandada see süsteemaatiliseks käsitluseks igasuguse objektitunnetuse aprioorsetest elementidest (Kant 1781: 845, Kant 2022: 165–167; Boer 2020: 86–88). Selle mööndusega sai Kant oma peateose teise väljaande eessõnas tunnustada Wolffi rolli oma teaduse arengus:

metafüüsika tulevases süsteemis tuleb meil järgida ranget meetodit, mida rakendas kuulus Wolff — dogmaatiliste filosoofide seas suurim, kes esimesena andis eeskju (ja sai tänu sellele eeskjule seni veel mitte kustunud põhjalikkusevaimu algatajaks Saksa-maal), kuidas tuleks printsiipide seaduspärase kindlaks tegemise, mõistete selge määratlemise, tõestuste kontrollitud kindluse, järeldustes julgetest hüpetest hoidumise abil asuda teaduse kindlale teeale, mis oleks olnud suurepäraselt sobiv ka sellist teadust nagu metafüüsika niisugusesse seisukorda seadma, kui talle oleks pähe tulnud selleks pinda ette valmistada vastava organi, nimelt puhta mõistuse kriitikaga (Kant 1787: XXXVI).

Mõistuse kriitika rakendamine toob endaga kaasa aga selle, et “uhke nimi ontoloogia, mis pretendeerib sellele, et anda süsteemaatilises doktriinis asjadest üleüldse sünteetilisi tunnetu-

si *a priori* (nt kausaalsuse printsiip), peab loovutama oma kohta pelgale tagasihoidlikule puhta aru analüütikale” (Kant 1781: 247).

Spetsiaalse metafüüsikaga, nagu see oli ajalooliselt välja kujunenud, on teine lugu. Transtsendentaalse kriitika põhjal näitab Kant, et meie tunnetusvõimete kätkevad aprioorsetel mõistetest ja printsiipidel saab olla objektiivset rakendust üksnes võimaliku kogemuse piires. Seetõttu ei saa pidada õigustatavaks dogmaatilise metafüüsika pretensiooni kogemus-transtsendentsel tunnetusele, s.t võimalikule kogemusele kättesaamatute entiteetide, nt jumala või surematu hinge objektiivsele tunnetusele. (Kant 1787: XIX; Boer 2020: 71–72, 89–91.) Löviosa *Puhta mõistuse kriitika* mahust võtabki enda alla spetsiaalse metafüüsika distsipliinide ratsionaalse psühholoogia, ratsionaalse kosmoloogia ja ratsionaalse teoloogia tunnetustaotluste õigustamatuse demonstreerimine, niisiis selle näitamine, et dogmaatilise metafüüsika teaduslikkusele pretendeerivad väited hinge surematuse, maailma alguse ja lõpu kohta ajas ja ruumis ning jumala kohta pole teaduslikult tõendatavad (Kant 1787: 349–732, Kant 2022: 111–163). Ja see võis õigustada Mendelssohni nimetama Kanti “kõige purustajaks”, kuivõrd jutt käib kristliku tsivilisatsiooni alustõdedest ja võimekus neid tõdesid ratsionaalselt põhjendada oli olnud aluseks metafüüsika/filosoofia kultuurilisele õigustatusele kristlikus maailmas.

Ent see ei tähenda, nagu oleks Kant olnud valmis täielikult loobuma varasema spetsiaalse metafüüsika pärandist. Tema arvates võimaldab transtsendentaalne kriitika sõeluda selle distsipliini tähendussetest elementidest välja ratsionaalset tuuma. Nii eristab Kant spetsiaalse metafüüsika aprioorsete mõistete konstitutiivset ja regulatiivset rakendamist. Esimene, mõistusideede objektimääratlev rakendus, millele rajanes traditsiooniline spetsiaalne metafüüsika, ei läbi kriitilist testi ja tuleb hüljata. Puhaste mõistusideede regulatiivne rakendus on aga õigustatav nii hästi teoreetilises filosoofias kui veelgi enam metafüüsika praktilises osas. Teoreetilise tunnetuse jaoks annab puhas mõistus oma *a priori* ideede näol regulatiivseid heuristilisi juhtnööre uurimistöö organiseerimiseks, kujundades ettekujutuse teoreetilisest

ideaalist, mille poole sel tuleks püüelda. Selliseks teoreetiliseks ideaaliks oleks teadmise süstemaatiline ühtsus, s.t paratamatute seadustega kokkuseotud terviku suurim ühtsus ja sellesse tervikusse hõlmatud objektide kõige ulatuslikum mitmekesisus. Traditsiooniline metafüüsika eksis, kui omistas neile ideedele objektikonstitueeriva tähenduse teispool võimaliku kogemuse piire. (Kant 2022: 112–114, 141–142, Kant 1781: 670 jj.) Kui aga piirata teaduse alusprintsipiide kehtivus üksnes võimaliku kogemuse sfääriga, siis on Kanti väitel loodud eeldused, et tahtevabadust saaks pidada teoreetiliselt võimalikuks, ja tänu sellele avatud tee, et praktilise filosoofia raames võiks põhjendada mõistuse realiseerumise võimalikkust moraalisfääris. See teeb mõeldavaks maailmakäsituse, milles poleks vastuolu teaduse ja moraali vahel, teadusliku deterministliku maailmapildi ja tingimatult vabade kõlbeliste otsustuste vahel. (Kant 1787: XXI, Kant 2022: 132–137, 160–161; Boer 2020: 78–79.) Samuti loob transtsendentaalne kriitika Kanti järgi eeldused teaduse ja religiooni “rahumeelseks kooseksisteerimiseks”. Vaatamata sellele, et *Puhta mõistuse kriitika* kolmandas osas on üksikasjalikult kummutatud kõik traditsioonilise metafüüsika jumalatõestused nagu ka hinge surematuse tõestused, võimaldab transtsendentaalne kriitika tal kuulutada oma peateose teise väljaande eessõnas, et ta on piiranud mõistust selleks, et teha kohta usule (Kant 1787: XXX). Sest kuigi mõistuse kriitika on ühelt poolt demonstreerinud, et jumala olemasolu ja hinge surematust ei saa teoreetiliselt tõestada, võimaldab see teiselt poolt sama kindlalt väita, et neid uskumusi ei saa ka teoreetiliselt kummutada, kuivõrd niisugune kummutus peaks samuti väljuma võimaliku kogemuse piiridest. Seega on võimalik omada religioosset usku ja jääda seejuures intellektuaalselt ausaks, s.t see ei nõua silmade sulgemist teaduslikult kindlaks tehtud faktide ja looduseaduste ees.

Kirjandus

Ashworth, E. Jennifer, Domenic D’Ettore 2021. Medieval theories of analogy. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

- (Winter 2021 Edition). E. N. Zalta (ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/analogy-medieval/>
- B i r d, Graham 2006. *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Chicago: Carus Publishing Company
- B o e r, Karin de 2020. *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press
- B o r m a n n, Claus 1976. Kritik. — *Historische Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. Basel: Schwabe Verlag, S. 1249–1262
- B u c h e n a u, Stefanie 2022. Kant's Wolffianism: Comment on Karin de Boer's *Kant's Reform of Metaphysics*. — *Kantian Review*, Vol. 27, pp. 113–117
- C h a n c e, Brian A. 2022. Kant's letter to Fichte, the pure intellect and his all-crushing metaphysics: Comments on de Boer's *Kant's Reform of Metaphysics*. — *Kantian Review*, Vol. 27, pp. 119–125
- C o h e n, S. Marc, C. D. C. R e e v e 2021. Aristotle's metaphysics. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). E. N. Zalta (ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/>
- D e t e l, Wolfgang 2005. *Aristoteles*. Leipzig: Reclam Verlag
- D y c k, Corey W. 2022. Review: Karin de Boer, *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*. — *Philosophical Review*, Vol. 131, No. 3, pp. 369–373
- F r a n k s, Paul 2022. Reform and/or revolution?: Comments on Karin de Boer, *Kant's Reform of Metaphysics*. — *Kantian Review*, Vol. 27, pp. 127–132
- G a v a, Gabriele 2022. Book Review: *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered* by Karin de Boer. — *European Journal of Philosophy*, Vol. 30, No. 2, pp. 854–857
- G o r i s, Wouter, Jan A e r t s e n 2019. Medieval theories of transcendentals. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition). E. N. Zalta (ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>
- H e r s z e n b a u n, Miguel 2022. Kant's *Critique of Pure Reason* as a reform of metaphysics. — *Con-textos Kantianos*, Vol. 16, pp. 269–271
- H e t t c h e, Matt, Corey D y c k 2024. Christian Wolff. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition).

- E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.).
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/wolff-christian/>
- H o l z h e y, Helmut 1976. Kritik. — *Historische Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. Basel: Schwabe Verlag, S. 1262–1282
- H o n n e f e l d e r, Ludger 2003. Metaphysics as a discipline: From the “Transcendental Philosophy of Ancients” to Kant’s notion of transcendental philosophy. — R. L. Friedman, L. O. Nielsen (eds.). *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*. (The new synthese historical library, Vol. 53.) Dordrecht: Springer, pp. 53–74
- I n w a g e n, Peter van, Meghan Sullivan, Sara Bernstein 2023. Metaphysics. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition). E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/metaphysics/>
- K a n t, Immanuel 1781. *Critik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch
- K a n t, Immanuel 1787. *Critik der reinen Vernunft*. Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Johann Friedrich Hartknoch
- K a n t, Immanuel 2022 [1783]. *Prolegomena igale tulevasele metafüüsilikale, mis on võimeline esinema teadusena*. Tlk Jüri Saar. Toim. M. Kivimäe, I. Tröner. Tallinn: Postimehe Kirjastus
- K e m p S m i t h, Norman 1923. *A Commentary to Kant’s “Critique of Pure Reason”*. 2nd, revised and enlarged edition. London: Macmillan
- K u e h n, Manfred 2001. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press
- M c Q u i l l a n, Colin 2022. Review: Karin de Boer. *Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*. — *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 60, No. 2, April, pp. 348–350
- M e n d e l s s o h n, Moses 1979. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Der Briefwechsel Mendelssohn — Kant*. D. Bourel (Hg.). Stuttgart: Reclam
- P a s n a u, Robert 2024. Thomas Aquinas. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition). E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.).
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/aquinas/>
- P a t o n, Herbert J. 1936. *Kant’s Metaphysics of Experience*. Vol. 1–2. London: Allen & Unwin
- R o h l f, Michael 2023. Immanuel Kant. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition). E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/kant/>

- Shields, Christopher 2023. Aristotle. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition). E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/aristotle/>
- Smith, Robin 2022. Aristotle's logic. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition). E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/aristotle-logic/>
- Stern, Robert, Tony Cheng 2023. Transcendental arguments. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition). E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/transcendental-arguments/>
- Strawson, Peter F. 1966. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen
- Studtmann, Paul 2024. Aristotle's categories. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition). E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/aristotle-categories/>
- Watkins, Eric 2022. Comments on Karin de Boer's *Kant's Reform of Metaphysics*. — *Kantian Review*, Vol. 27, pp. 133–138
- Williams, Thomas 2022. John Duns Scotus. — *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/duns-scotus/>

ANDRUS TOOL (1960) on lõpetanud Moskva Ülikooli filosoofiateaduskonna filosoofia erialal (1984), filosoofiamagister (Tartu Ülikool, 1991), filosoofiadoktor (TÜ, 2014). Praegu TÜ filosoofia ajaloo lektor. *Akadeemias* avaldanud varem artiklid “Uuskantiaanlus kui teadusajastu kultuurifilosoofia” (1993, nr 4, lk 769–802); “Maailm kui kõnealus: Hans-Georg Gadameri filosoofilisest hermeneutikast” (1994, nr 6, lk 1198–1222); “Wilhelm Dilthey elufilosoofia ja hermeneutika” (2006, nr 8, lk 1798–1835); “Wilhelm Dilthey, Karl Ernst von Baer ja eluteadused” (2020, nr 8, lk 1347–1389) ja “Emil Du Bois-Reymond, *ignorbimus* ja maailmavaadete võitlus” (2021, nr 3, lk 413–434) ning Immanuel Kanti, Wilhelm Dilthey ja Hans-Georg Gadameri tekstide tõlkeid.