Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENNYOLCADIK ÉVFOLYAM

1-2. SZÁM

2004/1-2

A tartalomból:

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

2004/1–2

TARTALOM

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A' META-*PHYSICA* MÍVELÉSÉNEK HASZNÁRÚL*

RUZSA FERENC

Korábbi előadásaimban[1] megmutattam, hogy a jellegzetes metafizikai tárgyakról való beszéd koherensen lehetséges; szemben tehát az analitikus filozófia korai, radikális álláspontjával, a lélekről, Istenről, egy másik világról szóló beszéd lehet teljesen értelmes, azaz e szavaknak van jelentése. Ám, mint arra Forrai Gábor igen szórakoztató és tartalmas kritikájában[2] rámutatott, ez önmagában még nem igazán érdekes. Ha a fenti értelemben igaz is, hogy a metafizika nem értelmetlen — vajon jelenti-e ez azt is, hogy a metafizika értelmes vállalkozás, azaz valami célja, haszna van?

Forrai vállaltan szubjektív, provokatív válasza kategorikus *nem*. Világunkban nincsenek metafizikai megoldásért kiáltó problémák; a metafizika tradicionális kérdései lerágott csontok; módszertana lehetetlenné teszi a kérdések egyértelmű megválaszolását, hiszen semmiféle kapcsolatban nem áll esetleges elgondolható tárgyaival. Így tehát, ha helyesen művelik, érdekes fejtörőkre adott plauzíbilis válaszok rendszere lesz csupán, aminek azonban (művelőinek tudományos előmenetelén túl) semmiféle relevanciája sincsen.

---

* Kutatásaimat az OTKA T 034446 és T 043629 sz. Projektje támogatta.

[1] Az 1999-es és 2000-es „Nyelv, megértés, interpretáció" konferencián. Megjelent a *Magyar Filozófiai Szemle* 1999/6 („Remények és csalódások. A metafizikai módszer hányattatásai") és 2001/1—2 számában („Isten, más világok és a 'lét' értelme. A tradicionális metafizika lehetőségéről").

[2] „Metafizika: lehet — de minek? Megjegyzések Ruzsa Ferenc cikkéhez." *Magyar Filozofiai Szemle* 2001/1—2.

A saját válaszom ugyanerre a kérdésre homlokegyenest ellenkező, és a maga naivitásában némiképpen talán triviális is. Megfogalmazására csak az késztet, hogy túlságosan is sokan magától értetődő (és ezért meg sem fogalmazott) evidenciának tekintik, hogy e problémák legalábbis elavultak, érdektelenné váltak. Vajon honnan ered ez a közfelfogás? Mitől tűnik úgy, hogy a klasszikus metafizika avítt, poros, ócska limlom csupán?

Kultúránk egyelőre még nem túl könnyen viselt vonása a különböző világnézetű emberek együttélése; valódi tolerancia helyett a működőképes pótszer a diszkréció. A világnézet, mint a szerelem, fontos ugyan, de nem a nagy nyilvánosság előtt műveljük. (Ha ez mégis megtörténik, az úriember zavartan másfelé néz.) Ezért a metafizikát, ami a világnézeti kérdések megtárgyalásának szakszerű eszköze volna, tulajdonképpeni funkciójában nem használjuk.

Ehhez csatlakozik a tudományos-technikai, pozitivista attitűd dominanciája. Ebből ered az a látszat, hogy a tudományok az összes világnézeti kérdésre lényegében helyes és teljes választ adtak; avagy, ha ezt valaki, lévén vallásos, nem fogadja el: a világnézeti kérdések az elemző tárgyalás számára hozzáférhetetlenek, csakis intuitíve (pl. kegyelem vagy megvilágosodás révén) foghatók fel.

Ez a látszat azonban hamis. Íme a trivialitás, amit ígértem: a tudományok semmiféle választ nem adnak Isten, a lélek, a halál utáni sors kérdéseire. Az, hogy effélék nem szerepelnek a tudományok tárgyai között, nem válasz. Isten nem fizikai tárgy, a lélekről nem tesznek említést a biológiakönyvek; de ettől még ugyanúgy lehetnének létezők és fontosak, mint a szépirodalom vagy a pénz. Azt pedig nem is gondolja senki, hogy pl. a szabadság, az erkölcs vagy az élet értelme valamely szaktudomány tárgya lehetne.

A komoly pozitivista álláspont persze nem azt bizonygatja, hogy a tudomány megcáfolta pl. Isten létét. Inkább azt állítja: Istent ugyanolyan bizonyossággal elvethetjük, mint bármely más babonaságot vagy tévhitet. Fel tudjuk tárni ugyanis azokat a motívumokat, amelyek e képzetet társadalmilag kialakították, és e motívumokról kivétel nélkül meg tudjuk mutatni, hogy tévesek, azaz semmilyen vonatkozásban nincsenek Isten létével vagy nemlétével. *Ez azonban nem igaz.* A valóság csupán annyi, hogy léteznek olyan teóriák, amelyek elhihetően magyaráznák egy objektíve megalapozatlan istenképzet kialakulását.

Ennek logikai ereje azonban összemérhetetlenül gyengébb: csupán annak az istenérvnek elvetésére elegendő, amely az istenfogalom meglétéből vagy elterjedtségéből következtetne annak objektív alapjára. Egy istenérv elvetése pedig még nem Isten létének cáfolata.

Valójában a tudományok jelenlegi állása inkább kedvezne egy teista interpretációnak: néhány probléma kezelhetetlennek tűnik teremtő, illetőleg mindenható nélkül. Így például ma úgy tartjuk, anyag csak anyagból keletkezik; mégis egész univerzumunk egy ősrobbanásból ered. Avagy van ugyan bevett elméletünk az élet holt anyagból való emergenciájára, ám tényleges tapasztalatunk szerint eleven lény csak élőből származik. Az öntudat kialakulására még használható modellünk sincs. Az omniprezenciára pedig a világ egyidejű koherenciája (a természettörvények univerzalitása) utalna, hiszen fizikai összehangolás legfeljebb fénysebességgel történhetne.

Eddigi válaszom már jelezte és egyúttal motiválta is, hogy milyen metafizika-fogalommal dolgozom. Nem vitatva azt a formális meghatározást, hogy a metafizika a normális és tudományos tapasztalás számára hozzáférhetetlen dolgokat vizsgálja, mégis inkább tartalmilag közelítenék a kérdéshez. Hiszen e definíció nem határol el eléggé: a természettudományok és a matematika is teli van nem tapasztalati entitásokkal; továbbá a metafizikai tárgyaknak is lehet összefüggésük a tapasztalattal. Isten teremthette a megtapasztalható világot, a lélek lehet hordozója a szubjektív tapasztalatomban nagyon is valóságos öntudatomnak.

A metafizika meghatározása, amit ajánlok, megint csak naiv és pongyola. A metafizika a világnak és tudatunknak legalapvetőbb és legáltalánosabb entitásait és struktúráit, valamint ezek egymáshoz való viszonyát elemzi. Éppen a maximális általánosságból következik, hogy jellemzően nem egyes szaktudományok specifikus eredményeire támaszkodik, hanem a radikálisan különböző emberi szférákban fellelhető közösre koncentrál, ezért elvileg kevésbé fenyegetné a modern tudományosság ezoterikussága.

Már csak ezért is, tehát hogy a közérthetőség elvi lehetőségét ne hagyjam kihasználatlanul, gyorsan aprópénzre váltom e definíciót. A metafizika fő tárgyai szerintem továbbra is: a létezés fogalma; a létezők alaptípusai (egyedek és univerzálék; szubsztanciák és attribútumaik;

anyag, lélek, Isten); a létezők közötti kapcsolat (a külvilág léte, megismerhetősége; mások tudatának megismerése; a tudat eredete).

Mindezzel persze a legkevésbé sem kívánom elvitatni a napjainkban 'metafizika' elnevezés alatt folyó vizsgálódásoktól e megtisztelő címet, csak azt emelném ki, hogy a metafizika klasszikus és fokális tárgyai a legkevésbé sem csak a gondolkodástörténet egy lezárt fejezetének kellékei csupán.

Amennyiben tehát a metafizikát visszahelyezzük ősi birtokaiba, a válasz evidenciája okán talán már nem is igazán érdemes feltenni a címben jelzett kérdést: mi az értelme e stúdium művelésének? Álljon itt mégis egy töredékes lista arról, mire is való a metafizikai beszéd:

a) Mindenekelőtt a filozófiatörténészek és hallgatóik számára jelenthet változást ez a felfogás. Ők persze eddig is foglalkoztak a fontos metafizikai kérdésekkel, de csak úgy, mint a törzsi kultúra jószándékú, felvilágosult és szakképzett tanulmányozója. A feladat azonban szerintem nem csupán annyi, hogy leltárazzunk és történeti összefüggéseibe ágyazva elemezzünk valamely fura képzetet; számba kell vennünk a kérdést és a rá adott választ is, önálló, *kortárs* gondolati jogon. Ha egy álláspont tarthatatlannak tűnik, nem elég megállapítani, hogy metafizikai tanítással van dolgunk: meg kell mutatni, hogy min alapul, és ha sikerül, meg kell cáfolni az alátámasztó érvelést.

Megjegyzem, amíg nem így közelítünk elődeinkhez, hozzáállásunk éppolyan lekezelő és sértő (persze szándékolatlanul), mint a barbárokat leíró tudósé. Csakis kérdéseik komolyanvétele teszi lehetővé a válaszkísérletek súlyának, tétjének és értékének felfogását. Az érvek érvényességét, illetve hibáit és azok korrigálhatóságát nem elemző filozófiatörténész szerintem a zenei hallás nélküli zenetörténészre hasonlít. Rengeteg érdekes adatot összeszedhet, de valamiről talán lemarad...

A metafizikán kívül ugyanakkor egészen megszokott a szerzők gondolatainak komolyanvétele: politikai, társadalmi vagy etikai vélekedéseikre gyakran reagálunk úgy, mintha egy mai filozófus állítaná azokat. A régi metafizika kezelése érdekes módon éppen a természettudományok saját múltjukhoz való viszonyára hasonlít: az evidensnek tekintett haladás miatt egy hajdani fizikai tanítás ma csak kuriózum lehet, bármily hatalmas intellektus is volt esetleg megalkotója.

A metafizika esetében ez a haladás persze éppen a bevezetőben jelzett „értelmetlenség" magától értetődő tudomásulvételében állna.

b) Akiktől a metafizika kérdései természettől távol esnek — és gyanítom, ők vannak többen —, mégis szívesen kifejezik, mi az, amiből nem kérnek, és mi is az az álláspont, amit a magukénak vallanak. A „naiv realizmus" avagy „modern természettudományos világkép" robusztus álláspontja világosan, vagy legalábbis elég egyszerűen csakis metafizikai beszédmódban fogalmazható meg. Így például a tárgyi világ és róla szerzett tudásunk megfelelését értelmesen csak olyan nyelv állíthatja, amiben kifejezhető lenne radikális eltérésük is. Továbbá gyanítom, hogy csak a rafináltabb álláspontok értelmes kimondása és végiggondolása adhatja meg igazán azt a gyönyörűséget, amit saját nézetük egészséges, egyszerű és meggyőző földközeliségének megtapasztalása nyújthatna.

c) Bár ez már nem elsősorban a tradicionális metafizika legfontosabb tárgyairól szól, de mégiscsak komoly taglalást, metafizikai elemzést igényelnek a modern tudomány „tapasztalaton túlira" vonatkozó fogalmai. Márpedig ilyenből igen sok van, nem is hiszem, hogy egységes típusként kezelhetnénk őket. Itt most nem próbálkozhatom érdemi elemzéssel, de talán egy kis felsorolás is jelzi a kérdéskör szerteágazó voltát: szám; lehetőség; a jövő; fekete lyuk belseje; elveszett információ; elektron; valószínűség. És a humán tudományok körét nem is érintettük!

d) A végére hagytam, ami a legmagátólértetődőbb lenne, tudniillik hogy a metafizikai beszéd a tulajdonképpeni metafizika primer művelésére való: gondolkodjunk metafizikáról, aki képes, alkosson metafizikát vagy legalább metafizikai érveket. Beszéljük meg magunkkal és egymással, hogy lehetséges-e szenvedésteli világunk mellett mindenható, mindentudó és ugyanakkor jóságos Isten; elképzelhető-e lélekvándorlás az újszülöttek tudatlanságának fényében, és miféle lelke lehet egy Alzheimer-kóros embernek; van-e különbség egy tudatos lény és annak tökéletes számítógépes szimulációja között. Ha pedig egy metafizikai álláspont lehetségesnek bizonyul, gondoljuk végig, hogy mit jelentene — hogyan lehetne felismerni (megtapasztalni?), hogy valóban így áll a helyzet; és miféle következményei lennének ennek értékeinkre és céljainkra.

Ha pedig két ellentétes metafizikai álláspont helyességéről nincs módunk biztos ítéletet alkotni, nem szép dolog-e a hajlamainknak megfelelő, szabad és bátor választás méltósága?

A metafizika komolyanvétele bármelyik említett szerepében elősegítheti, hogy a radikálisan különböző világnézetek hívei egymást megértsék. Legelőször persze csak szó szerinti értelemben: így valóban azt foghatják fel, amiről a másik beszél; az álláspontok metafizikai tartalmainak nyilvános és természetes megtárgyalása következtében evidencia lesz, hogy a másik álláspontja racionális (és meglehet, tartható is).

Így remélhetőleg közelebb kerülünk a valódi megértéshez is, és nem tekintjük egymást értelmileg és/vagy morálisan fogyatékosnak. Talán valóban látni fogjuk, hogy a más felfogásúak értelmesen megbeszélhető, és ezért érdekes, sőt akár szép álláspontok követői. A másik nézetet nem csupán „tiszteletben tartjuk" majd, de valóban tiszteljük is.

SUMMARY

The point in doing metaphysics

Although it is no longer the case that analytic philosophy is intrinsically hostile to metaphysics but most of this modern metaphysics can hardly be thought of as highly relevant to human existence or thought-provoking. The traditional questions are no longer being asked.

The reason behind this is probably twofold: a) science is thought to supply the answers; b) and beyond that our irreconcilable views of the world are accepted to be parts of our private lives. But in fact physics does not say anything about God (does not prove nor refute His existence) nor is biology able or willing to address the question of a non-material soul.

Returning to the classical agenda of metaphysics would enable us to be more serious in studying the history of philosophy: we could try to argue about ancient questions (not merely record them). We could really understand people with different views (not only tolerate them). And creating a

coherent metaphysics could supply a background for experimentally inaccessible facts of life (like beauty), science (e.g. quanta) and perhaps of a more transcendental reality.

KIERKEGAARD ÉS AZ ESZTÉTIKA ANGYALA*

NAGY ANDRÁS

Vannak a hirtelen eláradó csendnek olyan, váratlan pillanatai, amikor úgy érezzük: egy angyal szállt el fölöttünk. Mintha ebben a meglepő némaságban egyszer csak egy másféle világ mutatkozna meg; amelyben ezek a transzcendens és szelídítetlen lények otthonosan mozognak.

Mintha csak a hit légritka terében.

Az angyalok – tudjuk jól – nemcsak „veszélyeztetett fajta" tagjai, de napjainkra végképp idegenekké váltak, mintha csak tetszetős ornamentikaként volna helyük műemlék jellegű épületeken, elhomályosult értelmű szólásokban vagy éppen mélynyomott karácsonyi csomagolópapíron – de a korszerű vallásbölcseletnek, filozófiának és filológiának nemigen sikerült tudomásul vennie – gyakran kétségbe vont – létezésüket. Ez a hirtelen csend mintha maradandóvá válna a modern gondolkodásban.

De nem a modern irodalomban. Számos remekműben – elsősorban azoktól a szerzőktől, akik számára a filozófiai ihletés éppoly erős, mint a művészi kifejezésmód kérdésessége (például Kafka, Rilke, Brjuszov) – angyalok bizony feltűnnek, ám messze távolodva a kortárs filozófia és vallásbölcselet számukra túlzottan szűkössé vált kategóriáitól. És ez a különös létmód, inkább esztétikai, semmint teológiai vagy bölcseleti eredetében és alakjában – megítélésem szerint – sokat köszönhet Kierkegaard-nak, közvetlenül vagy közvetetten. És erről szólna mindaz, ami itt következik.

---

* Írásom annak az előadásnak szerkesztett szövege, amely a Budapesten 1999 őszén „Keresztutak Kierkegaard gondolkozásában" címmel rendezett konferencián hangzott el.

A dán gondolkodót olvasva ugyanis – mind a saját neve alatt kiadott műveit, mind az álneveken megjelenteket – az angyalok rendre felbukkannak, különféle – egymástól gyakorta eltérő – szerepben, ám mégis rendkívül koherens logikát követve. Soha nem válnak főszereplővé – a legkülönbözőbb műfajú írásokban sem –, ám alakjuk és átváltozásaik vagy éppen hiányuk igencsak meghatározó, és így utalnak azokra a közös vonásokra, amelyek eredettörténetük drámáját is felvillantja. Ebben pedig már együtt jelennek meg a hit genezisének igencsak sokféle szereplőjével; legyen szó a daimónról, a Sátán angyaláról, a démonról vagy éppen a kerubról. Ezek az alakok és alakváltozatok a dán gondolkodó műveiben mintha különös struktúrát sejtetnének, amely gyakran áttételesen – vagy éppen a fonákjáról – kínál páratlan lehetőséget arra, hogy bepillantsunk Kierkegaard filozófiájának és hitének mélységébe (és magasságába) – már ahova az angyalok vezetnek. És éppen ez a „vertikális mozgásban" otthonos szemlélet vált – meggyőződésem szerint – meghatározóvá a huszadik század számos nagy művésze számára. Ami pedig az angyalok révén tanulságosan megközelíthető.

Hipotézisemhez azonban hadd tegyem hozzá mindjárt mentségeimet is. Esszém ugyanis egy – készülőben lévő – hosszabb tanulmány része csupán, így a továbbiakban ennek a szemléletnek csak néhány sajátosságával foglalkozom, nem térek ki az egész életműre, és nem teszek markáns különbséget a saját név alatt, illetve álnéven írt művek között. Mivel kutatásaimat nem eredeti nyelven (tehát nem dánul) folytattam, illetve nincs alkalmam arra, hogy átfogóan idézzem meg Kierkegaard korának szellemi-kulturális közegét, számos fontos és angyali kérdést nem érinthetek, sem konkrétan, sem elvontan. Egész vállalkozásom a művészetben megformált angyalok eredettörténete nyomán inkább az esztétika – nem pedig a teológia és nem a szisztematikus bölcselet – tájain mozog, mert hát elsősorban olyan szövegekre épít, amelyek létrehozásában a művészi indíték éppolyan fontos volt, mint a bölcseleti vagy éppen teológiai, ha egyáltalán elkülöníthetőnek bizonyul mindez. Hiszen olykor – szükségképpen – elválaszthatatlan: gyakorta ugyanis éppen az esztétikai minőség lehet igazán alkalmas arra, hogy isteni üzeneteket közvetítsen, vagy legalább vivőanyaga lehessen mindenható paradoxonoknak, elviselhetetlen konklúzióknak, s éppen arra kell katartikus hatásuk, egész művészi „göngyölegük"

—szépségük, ahogy Kierkegaard az angyalokról szólva többször kiemelte[1] —, hogy valamiként el lehessen viselni ezek rettenetes igazságát.

Az elemzés előtt azonban feltétlenül utalni kell arra, hogy az angyalokat eredendően szörnyetegeknek írták le ritka tanúk és korai egyházi gondolkodók: az Ótestamentum sokszemű, szárnyas, „kerekes" lényei Isten trónusát őrzik szigorúan, továbbítják parancsait a teremtett világnak, s különféle egyéb — isteni — rendeléseket töltenek be. Mintha csak egész „iszonyú"[2] megjelenésükkel, egyszerre fenyegető és vonzó vonásaikkal utalnának az eredendően még osztatlan isteni természetre: amelyben nem vált el jó és gonosz, hanem együtt, elkülöníthetetlenül, ám feltétlen erővel van jelen.

A levegőben lebegve, Isten reflektálatlan közelségében a földi gravitáció azonban mégiscsak hatni tud rájuk: angyalok bizony elbukhatnak és hát el is buknak olykor — ahogy az egész isteni rend antagonistája maga is bukott angyal volna, a Fény szállítója, közismerten. Éppen így testesítheti meg angyal a transzcendencia árnyékos oldalát, gyakran — bár nem feltétlenül — kerülhet konfliktusba Istennel magával, máskor éppenséggel isteni kísérletek fontos szereplőjévé válik: Jób esetében elsősorban — akinek története majd meghatározó epizóddá válik a hit természetét vizsgáló Kierkegaard számára, akárcsak a modern irodalom megannyi nagy kételkedőjének.

Angyalok elbukhatnak és elbuknak a későbbiekben is, többnyire esztétikai és erotikus indokokkal: amikor teremtett asszonyok csábításának engednek, s a végzetes vonzalomnak köszönhetően ugyancsak jelentős teológiai következményei lesznek. Nemcsak annyiban, amennyiben fél-transzcendens szörnyetegek fogannak e világi méhekben — ahogy apokrif tanúk leírják —, hanem elsősorban éppen az angyali szabadság kifejezéseként, hiszen autonóm akaratuk a bukásban öltheti maradandóan testet, s ehhez képest másodlagos a bűn maga, ha egyszer paradoxonok ilyen sorozata jöhet világra ebből a különös — és a laikus vallásbölcselet számára oly fontos — nászból.

---

[1] Lásd például Kierkegaard: Eigtheen Upbuilding Discourses, Princeton University Press, 1990. 282. o.

[2] Ezekiel könyve nyomán lásd elsősorban R. M. Rilke Duinoi elégiáit.

A bukástól megkímélt angyalok — hiszen az csak rövid, bár jelentős epizód hosszú történetükben — a Bibliában, s egyéb szent szövegekben azután úgy jelennek meg, mint az árnyéktalan ragyogás lényei, akik kifejezik az isteni harmónia lényegét, gyakran a zene nyelvén, amely egyedül képes felérni a kozmikus konszonancia magasságába. Máskor persze az lesz a feladatuk, hogy erővel szerezzenek érvényt a megsértett isteni rendnek (a teremtmény okozta disszonanciának) — lángoló pallossal, szükség szerint —, olykor pedig örvendő kórusuk ad hangot a transzcendens reménynek: Jézus születésekor dalolva, önfeledten.

Ezek voltak feltehetően Kierkegaard számára a legfontosabb angyali vonások — az utalások írásaiból valók —, ám ha gondolkodásmódjának jellegét akarjuk felidézni, tudnunk kell, hogy azt egyéb források is táplálták, nem kizárólag bibliaiak, s ezek szerepe is meghatározó angyali „vízióiban".

Kierkegaard közismerten szorgalmas és eredeti olvasója volt a korai egyháztörténetnek és patrisztikus írásoknak,[3] amelyekben az angyalok alakja, szerepe, jelentősége még rendkívüli volt, eleven és ellentmondásokban gazdag. Elég talán csak arra a vitára utalni, amely angyalok és démonok közös eredetét vetette fel, illetve angyaloknak is démoni vonásokat tulajdonított — mint például Origenész szövegeiben, majd pedig tanítványai során át kalandos sorsú kanonizációjukig.[4]

Közismert az is, hogy a protestáns liturgia jelentős — vagy inkább: jellegzetes — szerepet juttat az angyaloknak. Ha befolyásuk nem is lehet olyan drámai — és ekként: ellentmondásaiban is termékenyítően emlékezetes —, mint az ördögöké, jelenlétük mégis állandó, megkerülhetetlen, s újabb és újabb kérdéseket vet fel gyakorta idézett bibliai passzusok nyomán, ekként biztosítva helyüket a hívek gondolkodásában, lehetőséget teremtve egyben az értelmezés megújuló kalandjai számára: legyen szó szerepükről, hatalmukról vagy ellentmondásos szabadságukról — ahogy ez majd Kierkegaard-nál is visszhangot ver.

---

[3] Erre maradandó bizonyítékot szolgáltat a bölcselő halála után elárverezett könyvtárának (aukciós) katalógusa.

[4] Ennek egyik legszellemesebb leírása olvasható M. Cacciari *L'angelo necessario* című művében, Adelphi, Milano, 1986.

Röviden utalni kell az ihlet egyéb – feltételezhető, s az utalásokból sejthető – forrásaira is: így például a német romantika újfajta vallásos érzékenységére, az isteni hírvivők sokszor nem csak metaforikus szerepére[5], s arra a befolyásra is, amelyre Baader és a premodern misztika más klasszikusa tett szert ebben az időben. Mindezeken túl döntő szerepet játszottak a skandináv teológia nagyjai, s ezen belül vált meghatározóvá a Swedenborg-féle vizionárius misztika jelentősége –, amely mögött ott van a népi vallásosság megannyi képe, indulata, imaginatív folklórja, ott vannak tehát különös lényei, emberfeletti vonásaikkal. Ezek között is döntő volt Kierkegaard számára Herrnhust laikus pietizmusa, vagyis annak a szektának a világképe, amely elsősorban „arra szolgált, hogy a makacs és élőszóbeli kifejezésformáival a paraszti vallásos radikalizmust valamiként a városiasodás szolgálatába állítsa".[6] Hiszen számára a legbefolyásosabb ember – a bölcselő idős édesapja – éppen ennek a szektának hívéül szegődött.

A szigorúan vallásos forrásokon túl a képzelőerő számára fontos szerepet játszottak a pogány múlt különféle emberfeletti, szárnyas lényei is, akik az északi mitológiában bizony bőséggel tenyésztek, s elsősorban a hétköznapi rituálék és népi hagyományok révén nyertek polgárjogot a szekularizált mindennapokban és – még inkább – az ünnepeken. Felbukkantak a különféle mesékben, mint tündérek, manók, boszorkányok, jóságos démonok és diabolikus figurák, így Kierkegaard – illetve nemzedéke – számára olykor a gyerekkori történetekből vagy a társadalom mélyrétegének tradíciójából tűnhettek ismerőseknek.

És hát ott voltak az aranykor Dániájának angyalai is, a fővárosban jelentős „koncentrációban", többnyire templomi dekoráció alakjaiként: mint nemtelen és jól táplált lények, kezükben trombitával[7] vagy karddal, netán csak mosolyogva és imádságba merülten, vagy odafent lebegve a ritka levegőben. Ornamentikus szerepük utalt hiányzó individualitásukból adódó áhítatos örömükre, az isteni teremtésben elfoglalt

---

[5] Ennek jó példája Kleist darabja, a Heilbronni Katica.

[6] Bruce H. Kirmmse: Kierkegaard in Golden Age Denmark, Indiana University Press, 1990. 34. o.

[7] Lásd például a Frau Kirke épületét.

architekturális helyzetükre – ha egyszer a templom modellje kissé és közismerten a mindenségé is.

Az angyalok nyilvánvaló létezése végül pedig követhető „napi használatukból" is – vagyis a mindennapi érintkezésformákban elfoglalt fontos helyükből. Utalások, közmondások, szófordulatok nyilvánvalóan rendkívül beszédesek, amint angyalokról szólnak, s ekként a közös nyelvi emlékezet, az „etimológiai archeológia" eredetük különös fogalmi körülményeire utal, puszta megnevezésükkel is mintegy megteremtve és meghatározva őket – archaikus emlékeket őrizve a kollokviális napi használatban.

„Nyilvánvalóan hallottunk már arról a világban" – írta Kierkegaard a *Három beszéd elképzelt alkalmakra* című művében[8] – „hogy a bölcsnek volt egy angyala, aki irányította vagy csak figyelmeztette őt". Ez a „bölcs" és az ő „angyala" egyértelmű – és vallomásos – utalás Szókratészre, arra a filozófusra tehát, aki a legmeghatározóbb volt a bölcselkedni kezdő Kierkegaard számára. A daimón és angyal felvillanó szinonimitása pedig későbbi konklúzióit sejteti, amikor majd közvetlenségről, autoritásról és istenségről szól. A daimón felbukkan azután *Az irónia fogalmá*ban[9], mint aki „megformál valamiféle absztrakciót, valami istenit, olyasmit, ami a maga elvontságában meghatározhatatlan, megközelíthetetlen és leírhatatlan, mivel nem tesz lehetővé semmiféle megfogalmazást".[10] Ez a daimón lép az Orákulum helyére Szókratész történetében, és válik az egyetlen érvényes autoritássá számára, amely azután ellenszegül mind az e világi, mind az isteni tekintélynek. Ugyanakkor fel sem merül, „hogy a daimón jó volna vagy gonosz" – teszi hozzá később Kierkegaard[11] – s ennek jelentős következményei lesznek majd mind Szókratészre, mind az angyalokra nézve.

A daimónok hűségesen vele maradnak azután egész munkássága során. Hiszen még az életmű egyik utolsó darabjaként létrejövő *Könyv*

---

[8] Kierkegaard: Three Discourses on Imagined Occasions, Princeton University Press, 1993. 40. o.

[9] Kierkegaard: The Concept of Irony, Princeton University Press, 1989. 158. o.

[10] Uo.

[11] Kierkegaard: The Point of View of My Work as an Author, Princeton University Press, 1995. 249. o.

Adlerről is meghatározóan utal a daimónra – amely egykor az angyal különös szinonimája volt, ekkorra azonban már egy olyan szereplővé vált, „akit az ördög küldött. Hogy megmutassa, mi is a kereszténység, hogy gúnyt űzzön belőle, s ezért ő maga is lelkipásztorrá lesz, ő, aki nemcsak egy szemfényvesztő volna, de egyenesen maga Mefisztofelész."[12] Ekkorra az egykor angyali daimón már az isteni inverzévé változott, bár éppen ezért – és szükséges paradoxiával, az egyházat támadó Kierkegaard számára – könnyen megtalálja helyét kora klerikális hierarchiájában: Isten „szolgálatában" úgymond. És ez sokkal több, mint egy utolsó, kétségbeesett támadás a kor kereszténysége ellen – inkább egy végső, mélységesen őszinte, az egész életműre érvényes vallomás.

Halála előtt Kierkegaard naplójában még egyszer hangot ad ennek, ismét Adlerre utalva: „Minél tovább élek, annál erősebb a meggyőződésem, hogy van valami daimóni a természetemben."[13]

Évekkel korábban, amikor azonban már munkásságának összegzésére tett nagy ívű és személyes kísérletet[14], még úgy fogalmazott, hogy „ha valaki az indirekt módszert használja, akkor így vagy úgy lesz benne valami daimóni – de nem feltétlenül rossz értelemben". Kierkegaard pedig igencsak előszeretettel alkalmazta a közvetett módszert, a lehető legkülönfélébb értelemben, hiszen nemcsak egyes írásait, de szinte életművének jelentős részét is így komponálta meg: beszédes álneveken fogalmazva, szellemesen és sokatmondóan megkerülve a művel való közvetlen viszonyt, megelőzve mindenféle reflektálatlanságot a szöveg formálása folyamán.

Jóval többről van szó, mint pusztán etimológiai átjáróról „daimóni" és „démoni" között, amikor a hangzáson túl a jelentést illetően mind a hasonlóságokra, mind a különbségekre figyelünk. Egy „Boldog Könyvkötőt" idéző álnevében Kierkegaard például úgy fogalmaz közvetlenségről és közvetítettségről, hogy „minden individuum, amelyik pusztán önmagából teremt kapcsolatot az eszmével, bármiféle közvetítés nélkül (ezért hallgat a többiek előtt), szükségképpen démoni,

---

[12] Kierkegaard: The Book on Adler, Princeton University Press, 1993. 256. o.
[13] I. m. 336. o.
[14] Kierkegaard: The Point of View..., i. k. 249. o.

ha az eszme Isten, úgy az individuum vallásos, ha az eszme a Gonosz, úgy szigorúbb értelemben démoni".[15]

Démoni és vallásos ebben az értelemben nyilvánvaló kapcsolatban áll egymással – ahogy ez más Kierkegaard-műben is megfogalmazódik. Így például a „szigorúbb értelemben" gondolkodó Vigilius Haufniensis *A szorongás fogalmá*ban mindezt az ellenkező oldalról is megfogalmazza. Csend, közelség és a jóságtól való rettegés határozza meg írásában elsősorban – és paradoxul – a démonit. Amikor azután újra a daimónra utal – amely már „születésekor" nem engedett semmiféle megfogalmazást[16] –, akkor ismét csaknem ugyanaz a csend hallható, mint amely Moria hegyén vár a gyermekét feláldozni készülő Ábrahámra, ahogy – szigorúan vallásos értelemben – megidézi ezt a csendet Johannes de silentio[17].

A démonikus a korai összegzés remekművében: a *Vagy-vagy*ban már döntő szerepet játszik, hiszen Victor Eremita logikája szerint a zene ennek a kifejezésére a legalkalmasabb (legalábbis A papírjainak ismertetése erre vezet). Amikor Mozart *Don Giovanni*járól szól, akkor művészi és erotikus erő, csábítás és zene szükségképpen feltételezik egymást. Fontos mozzanat ennek nyomán, hogy az apród, az „alkalmi Don Giovanni"[18] Cherubino névre hallgat, mintha csak a kerubok – az angyalok hatalmas fajtájának – olaszos becézéséből eredne az ő definíciója. Nevén túl szépsége és ártatlansága is a földöntúliakat idézi meg, sőt: mindezeken túl még szállni is tud a levegőben, ha ez szükségesnek látszik: „Amikor Cherubino könnyedén, mint egy madár kirebben az ablakon, ez olyan erővel hat Susanne-ra, hogy csaknem beleájul"[19] – írja le a szerző a démoni – angyali menekülést a szobából. Don Giovannit a szerző szerint hasonlóképpen a könnyűsége határozza meg, akárcsak *A csábító naplójá*nak Johannesét – mintha a földi gravitáció fölötti diadal volna sikeres hódításaik egyik feltétele.

---

[15] Kierkegaard: Stages on Life's Way, Princeton University Press, 1988. 231. o.
[16] Lásd Kierkegaard: The Concept of Irony, i. k. 158. o.
[17] Lásd Kierkegaard: Fear and Trembling, Princeton University Press, 1983.
[18] Kierkegaard: Either-Or I. – Princeton University Press, 1987. 100. o.
[19] Uo.

Az érzéki-erotikus közvetlenség „legjobban a zenében fejezhető ki" — fogalmazza meg Victor Eremita (pontosabban: A) az esztétikai stádium lényegét.[20] Gondolatmenete rövidesen és szükségképpen érinti a vallást is, hiszen a zene „keresztény művészetnek tűnik, pontosabban olyan művészetnek, amelyet a kereszténység kirekeszt önmagából, és ezzel a kirekesztéssel teremti meg. Más szavakkal a zene a démoni."[21]

Ez a logika tehát éppen paradoxonai révén lesz teljessé, hiszen az érzéki-erotikus játssza ebben a zseniális konszonanciában a döntő szerepet. Ugyanakkor Kierkegaard nagyon is tudatában volt annak — és ez olvasmányaiból, naplóiból bőségesen dokumentálható —, hogy a zene a legkorábbi időktől a „par excellence" keresztény művészet volt. Hiszen az istentisztelet legmagasabb pontja mégiscsak a templomi kórus hangján szólaltatható meg: amikor a maradéktalan összhang idézi meg a transzcendens harmóniát — mintha az angyalok hangján szólna. Ahogy ezt a patrisztika egyik klasszikusa, Cassiodorus maradandóan megfogalmazta: „Az ég és a föld, s mindaz, ami ott mennyei parancsra történik, nem lehet meg a zene tudománya nélkül. Püthagorasz is tanúbizonyságot tesz amellett, hogy világunk a zene révén alakult ki és csak a zene révén kormányozható."[22] Az isteni harmónia, amely az univerzum mozgásának tökéletes összhangjában is érzékelhető, megfeleltette egymásnak zenét és matematikát, s ennek nyomán az évszakok váltakozása, a szférák mozgása („zenéje"), a fizika törvényei, stb. — mintegy zeneiek is volnának, így fejezve ki a teremtés tökéletességét. Hangszeres angyalok ezért — is — fontos és tipikus mellékalakjai oltaroknak, freskóknak, szakrális épületeknek, ekként illusztrálva hangos némasággal a világegyetem muzikális harmóniáját.

Mindezeket tehát a démonokkal kellene helyettesíteni, amikor Mozart angyali zenéjét halljuk.

Hogy tehát az angyalok meghatározó, olykor közvetett — vagy éppen fonákjáról megformált — szerepét megsejthessük ebben a gondolkodásban, utalni kell arra a bibliai passzusra, amely Kierkegaard

---

[20] Kierkegaard: Either-Or. i. k. 64. o.

[21] Kierkegaard: Either-Or. i. k. 64—65. o.

[22] In: Az égi és a földi szépről. Források, a késő antik és a középkori esztétika történetéhez, szerkesztette: Redl Károly, Gondolat, Bp. 1988. 160. o.

számára bizonnyal döntő volt: Mózes I.22:11-22-re — Izsák feláldozásának epizódjára, amelyet Johannes de silentio idéz meg a *Félelem és reszketés*ben. Kierkegaard többször és több irányból gondolja végig a legrettenetesebb gesztust, amellyel Ábrahám fejezi ki készségét erre az áldozatra: ahogy kést emel fiára, s a megkötözött gyerek várja korai, erőszakos halálát a rőzsén. A jelentős mozdulat a képzőművészetben számtalanszor bukkan fel — a bibliai olvasatnak megfelelően — amint egy angyal ragadja meg a gyilkosságra kész apai csuklót.[23]

Csakhogy Kierkegaard eszmefuttatásának ebben a részében szó sincs angyalokról. Akkor sincs, ha jelenlétük nyilvánvaló a Bibliában, hiszen az isteni segítség angyali asszisztenciával változtatta át az áldozatot fiúból báránnyá — Johannes azonban mélyen hallgat erről. Hallgat, mint Ábrahám, aki — démonian — semminek nem képes „hangot adni" mindabból, amin keresztülmegy Moria hegye felé, és amit odafent kész lesz megtenni. Mindez „megközelíthetetlen és leírhatatlan" — fogalmazta meg nemrég a démoniról Kierkegaard. Hogy valamiként mégis ki lehessen mondani a közvetlenség és abszurditás isteni parancsát, a bölcselő számára még a Biblia is újraértelmezhető autonóm és öntörvényű szellemben, s az innen elhagyott angyal nagyon is beszédesen szól a hit paradoxonáról. Arról tehát, amihez az ő hiánya is elengedhetetlennek látszik.

Ugyanebben a műben rövidesen az angyal jelenléte éppolyan fontos lesz, amennyire lényeges volt hiánya korábban. „Az angyal elment Máriához" — idézi fel Johannes de silentio az isteni fogantatás jelenetét — „és senki nem érthette őt. Volt asszony valaha hasonlóan végletes helyzetben, mint Mária, s nem igaz-e, hogy akit Isten megáld, azt ugyanazzal a lélegzettel meg is átkozza?"[24]

Amikor tehát angyaloknak kell kifejezniük az átkot és áldást egyetlen üzenetben, mintha ez ismét csak az isteni természet kétarcúságának adna hangot, s nincs ez másként a Megváltó születésekor sem. Ami az angyali üdvözletet követően csak mind nehezebbé válik. „Bizonyos, hogy Mária csodálatosan hordta ki a gyermeket, de ugyanakkor ezt 'az asszonyok módján tette', s ez az idő bizony a

---

[23] Lásd például Ghiberti, Donatello, Chagall és mások műveit.

[24] Kierkegaard: Fear and Trembling, i. k. 65. o.

szorongásé, kétségeké és paradoxoné. Az angyal csakugyan közvetítő szellem volt, de nem volt könnyítő szellem"[25], utal a szerző szokatlan módon a Szent Szűz viselősségére — ismét csak „állandó tekintettel"[26] az angyalokra.

Ugyanakkor a „szorongás, kétség és paradoxon" ideje nem telik le később sem, s ha az anya számára véget érhet is, más nagyságrendben és másféle következményekkel Krisztus születésével szinte csak kezdetét veszi. Évekkel később Kierkegaard erre ismét visszatért. „Egy passzus Anti-Climacustól az angyalokkal kapcsolatosan, amikor dicsőítő dalt zengenek Krisztus születése idején", írja a *Kereszténység gyakorlásá*ban.[27] A felvillantott logika ismerősnek tűnhet: „kereszténnyé válni a legnagyobb szenvedést jelenti, amely olyan boldogtalanná tesz bennünket, amilyen csak lehet", írja. „De egy ellenvetést mégiscsak tehetünk: hogy az angyalok éppenséggel örömeneket daloltak Krisztus születésekor. Erre azt kell felelni: hogyne, ám azok az angyalok voltak, akik dalolta".[28]

Ami szenvedés tehát a keresztényeknek, az láthatóan öröm az angyaloknak, és ez ismét csak a Janus-arcú istent villantja fel, az egymástól elválaszthatatlan kettős természetet: a szenvedés és gyönyör, a kín és boldogság, az áldás és az átok riasztó egységét — ami ezentúl a Szűz áldott kínjai nyomán elérhető lesz az egész kereszténység számára.

Persze ez a logika is szemlélhető a visszájáról, s úgy máris fontos és még paradoxabb következtetésekhez vezet. Amikor Szent Pál Korinthoszbeliekhez írott levelére utal Kierkegaard, kiemeli, hogy „még ő, a legtekintélyesebb, a teljesen megváltott férfi, még ő sem lehetett egyedül[29], hanem szüksége volt egy segítőre, név szerint a Sátán angyalára, aki mindennapi események és mindennapi fájdalmak révén kisegítette őt illúzióiból".[30] A logika mintha megfordulna: a Sátán

---

[25] Uo.

[26] Utalás Kierkegaard iránia-könyvének alcímére, ott Szókratészre volt „állandó tekintettel".

[27] Kierkegaard: Practice in Christianity, Princeton University Press, 1991. 332. o.

[28] Uo.

[29] Egyedül: a maga hallgatásában (a szövegösszefüggés szerint).

[30] Kierkegaard: Three Discourses..., i. k. 40. o.

angyalának támadása — vagyis hogy fájdalmasan a szent szájára ütött — döntően hozzájárult ahhoz, hogy Paulus tisztábban láthasson, ám elnémulásával egyben azt is megakadályozta, hogy hangot adjon a rá háruló, kifejezhetetlen kegyelemnek.[31] Hiszen ha megfelelőképpen látni, tehát érteni tudjuk, úgy még a sátáni indítékok is „akárcsak bármi egyéb, mégiscsak a hívő javát szolgálják".[32]

Kierkegaard később ismét leírta, mégpedig lépésről lépésre az egész — igencsak paradox — folyamatot, megindokolva, hogy miért nem fordult el Szent Pál a Sátán angyalától, „hiszen tudta, hogy számára ez is jótékony hatású, hogy ez és így történt vele, így hát azt is jól tudta, hogy a Sátánnak ez az angyala mégiscsak Isten küldötte volna".[33] A jelenet mélysége és jelentősége éppen iróniájában tárulkozik fel igazán, ahogy Kierkegaard megidézi Szent Pál gondolatmenetét — pontosabban: víziójának logikáját —, ahogy rápillant a sátáni angyalra: „minél tovább néz rá, annál tisztábban látja, hogy ez bizony Isten küldötte, aki most meglátogatja őt, egy barátságos szellem, aki csak jót akarhat neki. Az ember szinte együtt érez a szegény ördöggel, aki olyannyira rémisztő szeretne lenni, és azután csak áll ott, leleplezve, ellentétére változtatva, és már csak azon töpreng, hogyan menekülhetne innen."[34]

A híres hegeli aforizma, hogy ki milyen arccal néz a világba, a világ olyannal pillant vissza rá, mintha sajátos parafrázisával gazdagodhatna itt, ismét csak az áldott és átkozott „cserebomlását" sejtetve. Sőt angyalok végletes metamorfózisáig feszítve a paradoxont, ahogy egykor démonokká válhattak az égi lények, úgy — még váratlanabbul — itt hirtelen megfordul a folyamat: démonok lesznek angyalokká. Csak az ismét megfogalmazott régi mondat utal a megváltozott következtetésekre, amikor Kierkegaard eljut konklúziójához: „a bölcs embernek szüksége van a Sátán angyalára napi használatra, csakhogy ennek felismerése hosszú időt vesz igénybe".[35] Vagyis többé már nem az

---

[31] Kierkegaard: Eighteen Upbuilding Discourses, Princeton University Press, 1990. 328. o.
[32] I. m. 331. o.
[33] I. m. 342. o.
[34] I. m. 342. o.
[35] Kierkegaard: Three Discourses..., i. k. 40. o.

angyalra van szükség – aki korábban olyan fontos szerepben tűnt fel –, hanem nyilvánvalóan a Sátán angyalára, és nemcsak az élet fordulópontjain, hanem napi szükségek szerint. Ennek a paradoxonnak a tanulási folyamata igencsak hosszúra nyúlt, mert nyilván különös logika szükséges ahhoz, hogy követhessük a „szegény ördög" átváltozásait, egészen Isten szolgálatáig – s a metamorfózis egyedüli feltétele csakis annyi volna: miként nézünk rá.

Angyalok fel-felbukkannak különféle helyzetben és hangulatban Kierkegaard egész életművén keresztül: néha rendkívül személyes elhivatottsággal, mint az az angyal, akinek az emlékek őrzése a feladata: „Nem merem felidézni őt" – írja a lányról a Vidám Könyvkötő, majd kihúzza a mondatot a vázlatból. Később megváltoztatva visszatér ugyanehhez a félelemhez: „Ádám nem tudta és nem merte felidézni az Édent – az angyal a karddal".[36] És a szerző azonosítja „ugyanazt az angyalt", aki az emlékezet előtt áll, hiába hogy a kihúzott – és nőnemű – személyes névmás már eltűnt örökre.

Az egyetlen és legdrágább „névmás" tűnt el a margóról, akivel Kierkegaard-t angyali szerelem fűzte össze: Regine Olsen emléke tehát, s vele a múltból még sajgó – nem érzéki-erotikus vonzalom, hanem a szerelem paradox fogalmát megközelítő – szenvedély, amikor öröm és szenvedés kölcsönösen és feltételszerűen vannak jelen. És mintha éppen ez lehetne csakugyan angyali.

Az *Építő beszédek*ben már a szenvedés veszi át az őrangyal helyét: a kerub a „lángoló karddal állt őrt, hogy ne engedje Ádámot visszatérni a Paradicsomba", hasonlóan ahhoz, ahogy a szenvedés „megóv attól, hogy belebocsátkozz a külvilágba".[37] Mert a személyes fájdalom és isteni segítség szinonimává válik tehát, míg a világ – mint az elvesztett Éden – csak a kard lángjain túl tűnik fel.

Az angyalok közbenjárása hasonló fényben jelenik meg más helyeken is: amikor például Bethesda angyala jár közben isteni gyógyulásért – ám ezt transzcendens szűklátókörűséggel teszi: annak

---

[36] Kierkegaard: Stages..., i. k. 605. o.

[37] Kierkegaard: Upbuilding Discourses in Various Spirits, Princeton University Press, 1993. 259. o.

nyújtva enyhületet, aki először érkezik a tóhoz.[38] Másutt az angyal lesz az, aki a hívő imádságával Isten elé járul, angyalok veszik gondjukba a szegény ember holttestét – szemben a gazdag hullájával –, hogy a transzcendens igazságtalanság ellensúlyozására legalább az e világi igazságosztás ügynökeivé lehessenek.[39] Tetteik csaknem ugyanazt fejezik ki, amit szavaik: az isteni autoritás és transzcendens autenticitás pecsétjét hordozzák – ennek minden kegyetlenségével és fenségével.[40]

Végül azonban maga az angyali „szellem" is vizsgálat tárgyává válhat, hiszen éppen ez vezette Kierkegaard-t rendkívül fontos következtetéseihez. Hiszen ha „még a legmagasabb küldetés is csak kitérő" – írja a *Tizennyolc értekezés*ben[41], „és aki beöltözött is teljes szellemi-intellektuális vértezetébe, az is csak a kitérő kedvéért teheti –, de miért van mégis, hogy az angyalok kirajzása olyan csodálatos, és olyan sebesen térnek vissza Isten trónusához, hogy nem kísértheti meg őket annak gondolata, hogy végül is saját dolgaikban járnak el".

A szellemi-intellektuális világ és kísértés láthatóan összekapcsolódik, és talán csak az angyali sebesség veheti elejét a zavaró – deviáló – gondolatoknak. Ám ha lassítanának, a kísértés mégis felbukkanhatna, mégpedig feltehetően reflexió alakjában. Mivel az angyali mozgástér is igencsak leszűkült, ez a reflexió elsősorban melankóliához vezethet, amelyet egykor Swedenborg írt le maradandóan,[42] és amelynek zseniális portréját éppen Dürer melankolikus angyala mutatta meg. Angyali melankólia – ismét csak valami paradox módon kierkegaard-i: személyes vonása, bölcseleti konklúziója, átka és áldása –, amelynek műveiben rendre kifejezését keresi.

Ez a korlátozott angyali szabadság, illetve a reflektív mozgástér az isteni renden belül az egyik legfontosabb vonása a róluk való gondolkodásnak. Mindez egyben bukásuk maradandó alkalma is lehet. Kierkegaard így is idézi majd fel őket, amikor a „bukott kereszténységről" szól:

---

[38] Kierkegaard: Eighteen... i. k. 11. o.
[39] I. m. 340. o.
[40] Kierkegaard: Philosophical Fragments, Princeton University Press, 1985. 2. o.
[41] Kierkegaard:Eighteen..., i. k. 282. o.
[42] Lásd E. Swedenborg: Menny és pokol – látottak és hallottak szerint, Kállai Könyvkiadó, Debrecen, 1993. 74. o.

amely egykor isteni volt, „ám mára – hasonlóan azokhoz a bukott angyalokhoz, akik halandó asszonyokat vettek feleségül – házasságot kötött az emberi értelemmel".[43] Ez természetesen azoknak a szellemi erőfeszítésekkel kapcsolatos következtetéseknek a végét is jelentik, amelyek Kierkegaard számára ismerősek voltak, s amelyek erejében kételyei okkal és folyamatosan növekedtek. Ez a szkepszis pontosan előlegezte – ha metaforikusan is – Heidegger későbbi kritikáját, amikor azzal utasítja el a modern teológiai gondolkodást, mint ami nem hívő módon kérdez. Kierkegaard számára ebben az egyetlen mozzanatban erotikus vonzás, intellektuális csábítás és végső bukás egybeesett – hogy megfoganjanak ebben a nászban a vallástudomány és racionalizált hit ismert szörnyetegei – azok egyébként, amelyekkel a modern teológia igencsak megtanult együtt élni.

És éppen ez teremtette meg a lehetőségét – szinte kényszerét – a radikális vallásos gondolkodásnak, Kierkegaard szellemében, amely tudott újat mondani az egyébként feledésre vagy ornamentikus szerepre ítélt angyalokról. Ez a szellem és kényszer azonban mégiscsak a művészetben – elsősorban talán az irodalomban – volt képes legpontosabban megformálódni, esztétikai kifejezésformára bukkanva, mintha éppen az „esztétika angyala" őrizné ezt a nem-racionális, nem-intellektuális, hanem pusztán és eredendően vallásos eszmélkedést.

Az esztétikai szféra – a közvetlenségé – a maga törvényei szerint sejtetni tudja azt az élményt, amely egyébként csak a legmagasabb rendű – vallásos – szférában volna otthonos. A közvetlenségnek ez az élménye ugyanis esztétikai élményeken keresztül maradandóan megformálható – s bizonnyal nem véletlen, hogy ennek a formálásnak az alakjai gyakran és jellegzetesen lehettek az angyalok. Költők és írók idézték fel őket merészen és radikális erővel, illetve jelentős bölcselők készséggel „angelizálták" saját gondolatmenetüket. A szisztematikus vallástudomány ugyanis – akárcsak a modern filozófia – mintha végképp elbukott volna azzal, hogy engedett az értelem csábításának, míg versekben, regényekben, zenében és képekben helyet és kifejezésformát kapott ez a nélkülözhetetlen közvetlenség.

---

[43] Kierkegaard: Works of Love, Princeton University Press, 1994. 199. o.

Ezért formálhatta meg naplójában Kierkegaard korai olvasója, Franz Kafka a maga szörnyűségesen fenséges angyalát, s ezért pillanthatta meg Duinoban Rilke – aki még dánul is tanul Kierkegaard kedvéért – az égi lények „iszonyatát", az erősebb létezés közelében élő szárnyas vándorok ellenállhatatlan vonzását, akiknek jelenléte olyannyira nyilvánvaló, mint amennyire felfoghatatlan. Martin Buber – irodalmi ihletésű bölcseleti művek nyomán – lenyűgöző és ellentmondásos alakjukat a haszid történetek enigmatikus képeiben villantotta fel, míg Walter Benjamin a szomorújátékokban felidézi a kierkegaard-i daimónt, majd az Új Angyalt (Angelus Novus) választja a történelemről és jövőről való nyilvános gondolkodás emblémája számára. A zseniális szellemek sora még folytatható.

De ez talán már egy másik történet. A vallásban felvillanó veszedelmes szabadság, Isten természetének modern ambiguitása, a hit megfogalmazhatatlansága és feltétlensége a huszadik század megannyi kollektív traumájával együtt új horizontot teremtett, amely előtt felfelvillannak a közvetlenség szárnyas, „iszonyú" lényei, akik ha eltűnnek is aztán a látóterünkből, rettenetesen fontos csendjüket maguk mögött hagyják. És ez a csend az övék – belőlük árad, róluk szól.

SUMMARY

Kierkegaard and theangel of aesthetics

The question of „communication" is in the center of the essay, when focusing on the great Danish thinker, Sören Kierkegaard and his view on angels. Being brought up in a Lutheran environment and greatly influenced by his father (himself a member of a fundamentalist Lutheran sect), Kierkegaard's „angelic experiences" differed very much from those listed in Catholic interpretations or conserved in everyday references to celestial beings. Facing both the surviving pagan traditions (and referred to its „heavenly" messengers) and referring to the angels of Kierkegaard's Copenhagen (maily as decorations and ornaments) the study highlights the more important, often determinant references of Kierke-

gaard to angels. In the list of such „appearances" in his oeuvre, by angels the *question of communication* is examinated in an original way, while the *authenticity* is questioned and/or emphasized by their presence. His ideas about transformations of angelic beings into demonic (daimonic) or even diabolic ones, has its very special emphasis of the once common origin of all these creatures, while final and fatal „fall" of transcendental conscience is mirrored by the fall of angels, when marrying mortal women. His conclusion, that theology married reason the way once fallen angels did, refers to this tragedy, once creating monsters of early times and now repeating this mortal seduction in the „world of spirit".

DOKUMENTUM

JOHANN GOTTLIEB FICHTE ÉS CARL LEONHARD REINHOLD LEVELEZÉSE

*(1793—1800)**

Előszó

Némi távolságból tekintve azt mondhatnánk, hogy a történet 1793 nyarán kezdődik, mégpedig egy olyan eseménnyel, melynek ma már

---

* A fordítás alapjául szolgált: Immanuel Hermann Fichte: *Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel*, 1—2. köt., Sulzbach, in der Seiderlschen Buchhandlung 1830—31. Fichte fia közli azt a 32 levelet, amely a következő összeállítás gerincét képezi. (A levelek egy részét már korábban publikálta Reinhold fia. Ernst Reinhold: *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*, Jena, Friedrich Frommann Verlag 1825. Ebben a könyvben csak Fichtétől származó levelek szerepelnek, mégpedig az alábbi számozás alapján a következők: 1., 3., 5., 9., 10., 14., 15., 18., 19., 20., 24., 26., 27., 28., 30.) Fichte fiának válogatásához kiegészítésképpen felhasználtam: Johann Gottlieb Fichte: *Briefe, Gesamtausgabe* III/2—4. köt., Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt 1970, 1972, 1973. (Az ebből a kiadványból származó levelek kisebb betűvel szerepelnek.) A lap alján lévő jegyzetek a fordítótól származnak, és a következő források alapján készültek: (1) Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe* III/2—4. köt., Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt 1970, 1972, 1973. (2) Günther Holzboog (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch*, I—II. köt., Frommann – Holzboog Verlag 1978, 1980. (3) Johann Gottlieb Fichte: *Briefe*, Reclam Verlag 1986. A szöveg végén szereplő jegyztek pedig vagy a szerzőktől, vagy a szerzők fiaitól (Immanuel Hermann Fichtétől és Ernst Reinholdtól) származnak; ezeket római számmal jeleztem. — Az előszó és a fordítás az OTKA TS044650. számú pályázatának keretében készült.

senki nem tulajdonítana különösebb jelentőséget: Johann Nicolas Tetenst, a kieli egyetem filozófia-professzorát áthelyezték Koppenhágába.[1] Ez az esemény önmagában tekintve valóban jelentéktelen, a következményei azonban fontos filozófiatörténeti korszakot nyitnak meg: Tetens távozását követően ugyanis Carl Leonhard Reinhold (a híres jénai filozófus) kapott ajánlatot a kieli egyetem professzori állásának betöltésére.[2] (Reinhold fiának beszámolója szerint az állásajánlat legfőbb vonzereje az volt, hogy apjának Kielben ötször annyi fizetést ígértek, mint amennyit Jénában keresett.)[3] Reinhold Jénában megüresedett állását pedig egy rendkívül lobbanékony, a kanti filozófiával szemben elkötelezett ifjú tehetség, Johann Gottlieb Fichte kapta meg. Reinhold és Fichte barátságának kialakulásában, valamint annak a tudatnak a kialakításában, hogy valamiképpen egyesíteni kellene szellemi erőiket, ezek a körülmények játszottak meghatározó szerepet.

Közelebbről tekintve azonban minden egészen másként történt: 1793 őszén, a Svájcban tartózkodó Fichte megismerkedett Reinhold egyik legjelentősebb, épp európai körúton lévő tanítványával, a költő és filozófus Jens Immanuel Baggesennel. Baggesen arról számolt be, hogy Reinhold rendkívül nagyra értékeli az ifjú Fichte munkásságát. Ennek hatására Fichte nemsokára levelet ír a nagy hírű jénai professzornak, akiről ebben az időben úgy gondolta, hogy a legalapvetőbb filozófiai

---

[1] Tetensről Kant mindig rendkívül elismerően nyilatkozott; lásd az 1783. augusztus 7-én Christian Garvénak, és az 1783. augusztus 16-án Moses Mendelssohnnak írt leveleket. Immanuel Kant: *Briefe*, szerk.: Jürgen Zehbe, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen é.n. 191. és 106. o. A közelmúltban pedig Manfred Frank tett nagyszabású kísérletet Tetens empirikus pszichológiai koncepciójának rekonstrukciójára. Lásd Manfred Frank: *Selbstgefühl*, Suhrkamp Verlag 2002. 109 skk. o.

[2] Az állás közvetítésében rendkívül fontos szerepet játszott Johann Caspar Lavater, aki 1793 tavaszán nagyszabású utazást tett Koppenhágába. Lásd Lavater levelét Reinholdnak, 1793. március 7-én. In Ernst Reinhold: *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*, Jena, Friedrich Frommann Verlag 1825. 404—405. o.

[3] I. m. 63—64. o.

problémák megoldásában még Kantnál is messzebbre jutott.[4] Nem sokkal később (1794 februárjában) a zürichi magánelőadásokban Fichte kísérletet tett a saját önálló és átfogó filozófiai koncepciójának felvázolására. (Ezeken az előadásokon Baggesen mellett már más Reinhold-tanítványok is fel-felbukkantak.)[5]

Fichte és Reinhold kapcsolata rendkívül szívélyesen indult, és szinte pillanatok alatt meleg barátsággá fejlődött. Fichte közeledésére Reinhold a következő ünnepélyes szavakkal válaszol: „Én elfogadom az Ön barátságát, mint a bizalom zálogát; úton vagyok afelé, hogy a bizalmat, amire szükségünk van, és amit a szokásosnál jobban ismerek, gyakoroljam is, hogy magam előtt ne valljak kudarcot [...]."[6] Ebben a kapcsolatban azonban szép fokozatosan megjelenik, majd előtérbe is nyomul az elméleti rivalizálás: először Fichte írja le, hogy neki tovább kell haladnia a Reinhold által megkezdett úton, mégpedig úgy, hogy át kell lépnie annak koncepcióján.[7] Nem sokkal később aztán Reinhold is ennek szellemében fogalmaz: „Nagyon remélem, hogy az Ön új és sajátos gondolatait létraként fogom tudni használni magasabb gondolatok megalkotásához."[8] Ez az egymás koncepciójának meghaladására irányuló törekvés rendkívül éles konfliktusokhoz fog vezetni. Visszatekintve természetesen már megállapíthatjuk: nagyszabású program kidolgozására 1794/95-ben már nem voltak egyenlők az esélyek. Reinhold tulajdonképpen már 1792 tavaszán olyan súlyos elméleti válságba esett, amelyből már egész életében nem tudott kilábalni.[9] Fichte viszont épp most lát neki saját koncepciója kidolgozásának, elméleti munkássága éppen most jön lendületbe. Így a másik koncepciójának meghaladására vonatkozó program is nála kap sokkal markánsabb körvonalakat. Tulajdonképpen már a *Zürichi előadások*tól kezdve Fichte úgy gondolja, hogy az öntudatból (amelyet Reinhold a filozófia alapjává

---

[4] Lásd Erich Fuchs: Einleitung. In Johann Gottlieb Fichte: *Züricher Vorlesungen*, Ars Una Verlag 1996. 13. o.

[5] Az előadások szervezésében döntő szerepet játszott Johann Caspar Lavater.

[6] Lásd az alábbiakban 4. levél.

[7] Lásd az alábbiakban 5. levél.

[8] Lásd az alábbiakban 6. levél.

[9] Ehhez lásd Immanuel Carl Dietz: *Briefwechsel und Kantische Schriften*, Clett-Kotta 1997. 898—920. o.

próbált tenni) egy túlzottan leszűkített elméleti álláspont következik. Amikor Fichte ezt az énnel helyettesíti, egy olyan univerzális kiindulópontot próbál találni, amely az ember valamennyi képességét átfogja. A fichtei tudománytan így elsősorban a komplexitásával múlná felül a Reinhold által meghirdetett elementár-filozófiai programot.

Reinhold és Fichte kapcsolatában így a barátság és a filozófiai rivalizálás (vagy szempont-egyeztetés) sajátos összefüggését láthatjuk. E két mozzanat egymáshoz való viszonya tekintetében azonban a két gondolkodó nézete élesen eltér egymástól. Reinhold elképzeléseit erről a kérdésről a Jénában visszamaradt diákjainak küldött üzenetéből rekonstruálhatjuk: „Az a filozófia, amelyet Jénában műveltünk [...], megbízhatóan és ragyogóan bizonyítja, hogy az elmék felvilágosítása semmiképpen sem jelenti a szívek kihűlését [...]."[10] Vagyis Reinhold az emberi kapcsolatokat és a filozófia művelését szoros egységben látja, és eszerint próbálja értelmezni a Fichtével való közös útkeresést is. Fichte viszont nagyon következetesen e két szempont (a másik személyhez való kapcsolat, és a másik filozófiai rendszerének megítélése) elválasztására törekszik. „[Én] valóban az Ön rendszerének bevallott ellenfele vagyok. Miért ne lehetne valaki az Ön rendszerének ellenfele és az Ön személyének barátja?"[11] A két gondolkodó különböző konfliktusai e kapcsolat különböző megítélésére támaszkodhatnak.

(*1. Reinhold fichteánus fordulata és Fichte nova methodo-programja.*) 1797. február 14-én hosszú-hosszú hónapos hallgatás után Reinhold váratlanul arról értesíti Fichtét, hogy végre sikerült elolvasnia a tudománytant,[12] és magáévá tette annak koncepcióját. Korábban Reinhold nagyon sokszor hangsúlyozta, hogy *nem* érti, *nem* tudja megérteni és valószínűleg *sohasem* lesz képes behatolni a tudománytanba.[13] Még most is azt írja, hogy továbbra is van néhány számára érthetetlen pont, de azt állítja, hogy végre sikerült magáévá tennie a tudománytant, mint a filozófiát

---

[10] Ernst Reinhold: *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*, 72. o.
[11] Lásd az alábbiakban 7. levél.
[12] A *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* című műről van szó.
[13] Ezt Fichte rendkívül rossz néven is vette; lásd a 6—9. levélben leírt konfliktust.

(mindenféle jelző nélkül).[14] „Ahogy észrevettem a hiányzó alapkő hézagát (amelyet a fantáziám töltött ki), az én rendszerem elsüllyedt és az Öné emelkedett a helyébe."[15] Első megközelítésben tehát azt mondhatjuk, hogy Reinhold felfedezte, hogy a saját koncepciójában hiányzik egy nagyon fontos „alapkő". Ebből talán arra következtethetnénk, hogy Reinhold úgy látta, hogy a maga koncepciója nincs kellően megalapozva, hogy tehát a tudat, vagy az öntudat tétele nem elég fundamentális. Fichte a *Zürichi előadások*ban, és a Reinholddal folytatott levelezésben is többször hangsúlyozta, hogy a reinholdi alaptételt a komplexitásbeli kitágításon keresztül lehet még fundamentálisabbá tenni. Ez az érv azonban a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*ben már nem jelenik meg. Ehelyett azonban Reinhold arra gondol, hogy neki nem sikerült megoldania egy fontos és nagyon alapvető problémát; mégpedig az objektív anyag magyarázatára vonatkozó kihívást. „A hézag az volt, amit *objektív anyagnak* nevezhetünk, vagyis a külső szemlélet empirikus anyaga, az érzékelés. Hogy ennek az anyagnak kellene hogy legyen egy olyan alapja, ami a szubjektum jelenségén kívül helyezkedik el, az számomra már régóta evidens volt. Azt hittem, hogy azoknak, akik azt vetették a szememre, hogy én a szenvedő *magánvaló dologhoz* menekülök, azáltal már elégséges választ adtam, hogy ezt a dolgot puszta *noumenonná*, az ész által elképzelt valamivé tettem."[16] Vagyis Reinhold nem azt tekinti a fichtei koncepció újításának, hogy egy olyan alaptételt sikerül felállítania, amely alapvetőbb a tudat tételénél, sokkal inkább a tételezés elmélete és a koncepció ebből adódó belső

---

[14] Lásd az alabbiakban 13. levél.

[15] Uo.

[16] Uo. – Szinte érthetetlen, hogy ez a reinholdi felismerés hogyan kötődhet Fichtéhez. Reinholdnak a *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* című könyvében volt egy valóban problematikus fogalomalkotása: az *érzéki képzet* (vagy a *puszta szemlélet*) fogalma márcsak azért is nagyon nehezen értelmezhető, mert a képzet általában a szubjektum és az objektum egységét (vagy találkozását) jelenti. Az érzéki képzet viszont a szubjektum pólusát kiszorítani látszik. Ezt az ellenvetést már Schulze is megfogalmazta, 1792-ben. Lásd Gottlob Ernst Schulze: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Berlin, Verlag von Reuther und Reichard 1911. 65—66.o.

dinamikája ragadja meg. Ehhez képest most a saját megoldási javaslata (a dolgoknak, mint az ész által elképzelt létezőkként való felmutatása) nemcsak vérszegénynek, hanem alapvetően hamisnak is tűnik. Azt gondolhatnánk, hogy a két filozófus kapcsolata ezzel eljutott egy katartikus pontra; Reinhold levelének rendkívül ünnepélyes hangütése arra utal, hogy ő maga is erre számított. (Reinhold közeledését úgy is értelmezhetjük, hogy a barátság kedvéért kész volt feláldozni a saját elméleti-filozófiai útkereséseit.)[17] Ez előtt a háttér előtt nagy meglepetést keltett Fichte válasza: az elismerést ugyan óriási megelégedéssel fogadta, de ő éppen az időben döbbent rá a tudománytan belső elégtelenségeire. Pontosabban és közelebbről tekintve azt mondhatnánk, hogy Reinhold „megtérésének" híre abban a pillanatban jutott el Fichtéhez, amikor már ő maga is úgy látta, hogy a tudománytan kifejtésében valóban súlyos problémák rejlenek.[18] Ebből kiindulva Fichte az 1796/97-es téli szemesztertől kezdve a tudománytannak egy *új módszer* szerinti kifejtésén fáradozott. (Ezt ő maga *nova methodo*-programnak nevezte.) Azt persze még aligha sejtette, hogy ez a korrekció a tervezettnél jóval súlyosabb lesz: az újrakifejtés fontos tartalmi modifikációkat fog előidézni.[19] A katarzis tehát elmaradt: Reinholdnak azt kellett látnia, hogy Fichte *valóban* előtte jár: nem volt elég, hogy be kellett látnia a tudománytan fölényét az elementárfilozófiával szemben, mire mindezt megtette, addigra Fichte már a tudománytan lerombolásának (pontosabban újjáépítésének) is nekilátott.

---

[17] Nem férhet hozzá kétség, hogy Reinhold a tudománytan elfogadásával hatalmas áldozatot hozott, mert végül is lemondott a saját koncepciójának korrekciójáról; az elementár-filozófia megújítására vonatkozó terveiről. Teljesen elfelejtette, hogy valaha arról beszélt, hogy létraként szeretné használni a tudománytant stb.

[18] Vagyis elfogadta azt, amit Reinhold és sokan mások is állítottak, hogy a tudománytan ebben a formájában nem érthető.

[19] Lásd ehhez a Fichte jénai programja című utószómat. In Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*, Jelenkor Kiadó 2003. 189—207. o.

(2. *Az ateizmus-vita, és annak következményei.*) A körülmények jól ismertek: Friedrich Carl Forberg (Reinhold egykori tanítványa)[20] a Fichte és Niethammer által szerkesztett *Philosophisches Journal*ban megjelentetett egy dolgozatot,[21] amellyel Fichte ugyan nem értett egyet, de egy rövidebb tanulmány kíséretében mégiscsak megjelentette. Ebből robbant ki az úgynevezett ateizmus-vita, amely széles nyilvánosságot mozgatott meg; az ügy a weimari udvarnak is roppant kellemetlen volt, nem is állt Fichte mellé, és ez végső soron Fichtének a jénai egyetemről való eltávolításához vezetett. Fichte fia erről az eseményről úgy számol be, mint az apa életének sorsfordító körülményéről: „Egy olyan eseményhez közeledünk, amely Fichte életében fordulópontot alkot, amennyiben nemcsak a belső és a külső helyzetére, hanem a közönséghez fűződő viszonyára is döntő hatást gyakorolt."[22] Fichte fia úgy érezte (nagyon bölcsen egyébként), hogy apja az ateizmus-vita következtében elvesztette központi helyét a szakmai körökben, és a szélesebb közönség számára is marginalizálódott. Reinhold fia persze az egész vitának nem tulajdonított különösebb jelentőséget; így nem is közli azt a levelet, amely Reinhold első reakcióját tartalmazza.[23] De minket itt természetesen az érdekel, hogy hogyan alakult Reinhold és Fichte kapcsolata az ateizmus-vita hatására. Némileg meglepő lehet, hogy Reinhold e vita hatására egy új elméleti álláspont kidolgozására tesz kísérletet. Vagyis magáévá teszi azt a gondolatot, amelyet Fichte kérdés formájában fogalmazott meg: „Miért ne lehetne valaki az Ön rendszerének ellenfele és az Ön személyének barátja?"[24] Reinhold most úgy próbál barát maradni, hogy egy új rendszer kidolgozására tesz kísérletet. De nézzük pontosabban: 1799-ben Reinhold megjelentetett egy kisebb írást,

---

[20] Forbergnek a Reinhold-körben betöltött szerepéről lásd Manfred Frank részletes elemzéseit: *„Unendliche Annäherung"*, Suhrkamp Verlag 1997. 23. előadás.

[21] Friedrich Carl Forberg: Entwicklung des Begriffs der Religion, *Philosophisches Journal* VIII. köt., 1. szám.

[22] Immanuel Hermann Fichte: *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, 1. köt., 1830. 342. o.

[23] A 16. számú levélről van szó.

[24] Lásd az alábbiakban 7. levél.

Paradoxien der neuesten Philosophie[25] címmel, amely az ateizmus-vitára reagál. Ennek az írásnak az apropóját tulajdonképpen az szolgáltatta, hogy mind Jacobi, mind Lavater arra ösztönözte Reinholdot, hogy fejtse ki az ateizmussal kapcsolatos véleményét.[26] Reinhold ezt a kihívást egy rendkívül érdekes program felvázolására használta fel. Olyan koncepció körvonalait vázolta fel, amely a Fichte és a Jacobi közötti térben helyezkedik el. Ha azonban közelebbről megnézzük Reinhold március 27-i és április 6-i levelét, akkor azt láthatjuk, hogy a koncepció sokkal inkább Fichte és Jacobi *szintézisére* törekszik. Mégpedig a végesség (az emberi szabadság) és a végtelenség (Isten) eredeti egységének felmutatásával.[27] Ez a program nem egyszerűen a fichtei koncepció korrekcióját jelenti, hanem inkább annak kritikai meghaladására törekszik. A kérdésfeltevés maga azonban közvetlenül Jacobitól származik. A *Spinoza-könyvecske* egyik centrális jelentőségű helyén olvashatjuk: „magán és magáért valóan lehetetlen, hogy a végtelenséget a végesből fejtsük ki, és az egyikből a másikhoz való átmenetet, vagy az egymáshoz való viszonyukat valamilyen formulával ragadjuk meg".[28] Fichte csak nagyon lassan és vonakodva áll neki e program kritikájának; a megszülető kritika pedig mindenekelőtt a program helyi értékét veszi célba: szerinte nem lehetséges olyan rendszer, amely a saját, és a Jacobi-féle koncepció között helyezkedne el. Ennek indoklása azonban már eléggé rejtélyes; a szigorú dualizálás miatt arra gyanakodhatunk, hogy Fichte a dogmatizmus és idealizmus (az *Első bevezetés a tudománytanba* című írásban kidolgozott) szigorú szembeállítására gondol. „Nem lehetséges más filozófiai rendszer, csak ez a kettő, s a jelen fejtegetésnek éppen erről kell meggyőznie az olvasót."[29] De ugyanakkor a levelezésben szereplő *Fragmentum* ezt a szembenállást érdekesen átértelmezi. „A gondolkodásnak van két, igen különböző álláspontja; a természetes és

---

[25] Hamburg, bei F. Perthes 1799.

[26] Ernst Reinhold: *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*, Jena, Friedrich Frommann 1825. 96. 12 o.

[27] Lásd a 16., és az azt követő számozatlan levelet.

[28] Jacobi: *Spinoza-Büchlein*, München, Georg Müller Verlag 1912. 80. o.

[29] Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. In uő.: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat Kiadó 1981. 26. o.

a közönséges gondolkodás, amivel *közvetlenül objektumokat* gondolunk el, és a mesterséges gondolkodás, amivel szándékosan és tudatosan a magunk *gondolkodására* gondolunk."[30] (Az objektumok közvetlen elgondolása korábban a dogmatizmus meghatározása volt, most viszont egy populárfilozófiai állásponttal látszik azonosulni.) E szembeállítás továbbgondolása most nagyon érdekes fordulatot vesz: az idealizmus (vagy a gondolkodást középpontba állító koncepció) középponti fogalma a spekuláció; a populárfilozófiává átértelmezett dogmatizmus pedig az életkérdések tematizálására összpontosít. *„Az élet egészen sajátos módon nem-filozofálás; és a spekuláció egészen sajátos módon nem-élet. Én a magam részéről ennél nem ismerek találóbb meghatározást. Itt teljes antitézisről van szó, és egy egyesítési pont [...] lehetetlen [...]."*[31] E sajátos fogalmi transzformáció hátterében valószínűleg Jacobi koncepciójának megítélése áll, amelyet Fichte egyszerre tekintett dogmatikusnak és populárfilozófiainak.[32] Az igazi ellenvetés azonban az volt, hogy Fichte úgy érezte, Reinhold életének ebben a döntő jelentőségű válságában nem állt ki mellette. A fichtei rendszertől való eltérés (mégcsak nem is a vele való szembenállás) erősen csorbította a baráti összetartozást.[33] Fichte

---

[30] Lásd Fragmentum cím alatt, a levelek itt következő kiadásában.

[31] I. m.

[32] Zöller a Fragmentumból kiindulva Fichte és Reinhold összes konfliktusát a transzcendentálfilozófia és a populárfilozófia szembenállásaként értelmezte. (Lásd Günter Zöller: Die Unpopularität der Transzendentalphilosophie. In Martin Bondeli—Wolfgang H. Schrader [szerk.]: *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Rodopi Verlag 2003. 217—240. o.) Az ezzel az állásponttal szembeni lehetséges ellenvetések közül most csak kettőt szeretnék kiemelni: (1) Így értelmezhetetlen maradna az, hogy Fichte a *Zürichi előadások*ban, de a levelezésben is Reinhold koncepcióját az elméleti észre való redukcióban marasztalja el. (2) Fichte maga (legalábbis a *nova methodo*-programtól kezdve) elementáris erőfeszítéseket tett a populárfilozófia integrációjára.

[33] Reinhold alig-alig tudja elrejteni azt a véleményét, amelyet egy Lavaternek írott levelében így fogalmaz meg: „Fichte nagyon rossz hírbe hozta a filozófiát; a filozofálást (a meglévő előítéleteknek megfelelően) a hitetlenség és az üres töprengés gyanújába keverte. A koncepciója mellett és ellen szóló írásos üzengetések (amennyire egyáltalán átlátom őket) a vallásra vonatkozó helyes gondolkodásmódot inkább összezavarták, mintsem feltárták." Günther Holzboog (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch*, II. köt., Frommann—Holzboog Verlag

kommunikációs stílusa ettől kezdve rendkívül polemikussá (időnként már-már agresszívvé) válik. (Lehet, hogy mégis Reinholdnak lenne igaza: az elmék felvilágosítása és a szívek egymáshoz való viszonya sajátos összhangban állna?)[34]

1980. 199. o.

[34] A populárfilozófia meghatározására a korszakkal foglalkozó (egyébként rendkívül kiterjedt) irodalom mind a mai napig nem szánt különösebb figyelmet. Kiindulópontként azt javaslom, hogy Reinhold fiának meghatározását vegyük szemügyre. (Ez a populárfilozófia ismert első szisztematikus meghatározása; mindazonáltal már számos torzítástól terhelt és van némi tendenciózus-apologetikus felhangja is.) Ernst Reinhold szerint a populárfilozófia a XVIII. században francia és angol földön jött létre. Olyan filozófiai kísérleteket ért rajta, amelyek alkalmi jellegűek, vagyis megfeledkeznek a filozófia eredeti célkitűzéséről: a szisztematikus, minden tudást és tudományt beteljesítő koncepció megalkotásának programjáról. (Érdekes, hogy Ernst Reinhold a kor szinte valamennyi angol és francia gondolkodóját e kategória alá sorolja: az egyik oldalon Rousseau-tól Voltaire-en át Condillacig, a másikon pedig Berkeleytől Shaftesburyn át Hume-ig.) Ehhez a meghatározáshoz kapcsolódik egy másik megközelítés is: a XVIII. században a polgári nyilvánosság létrejöttével a filozófia kiszakadt az iskolai oktatásból: létrejött egy olyan művelt közönség, amely kíváncsi volt a különböző filozófiai problémákra, válaszokat keresett a maga kérdéseire. (Ezek a kérdések természetesen nemcsak az emberi életre vonatkoztak, hanem ugyanúgy a megismerésre, a morális cselekvés feltételeire, a vallás különböző problémáira stb.) Ebben tulajdonképpen a felvilágosodás szellemének általános térhódítását láthatjuk: a létrejövő nyilvánosság fellendíti a filozófia iránti érdeklődést. Ebben az összefüggésben kell értelmeznünk, hogy a populárfilozófia a XVIII. századi Németországban is megjelent. Tematikusan tekintve – mondja Ernst Reinhold – a populárfilozófia érdeklődésének középpontjában a képzetek és a képzetalkotás feltételeinek és körülményeinek tematizálása áll. Ezért az egyik póluson Condillac kap kitüntetett szerepet, aki szerint a képzetek a külvilág közvetlen lenyomatai; a másik oldalon pedig Berkeley áll, aki a képzeteket az ember belső tudati állapotához köti. Kant ismerte ezeket a koncepciókat, de némileg reflektálatlanul átlépett rajtuk. Reinhold (az apa) viszont tudatosan a képzetalkotó képességet állította középpontba, és az alkalmi vizsgálatok helyett a filozófia szisztematikus-tudományos alakjához próbált visszatérni. Így Ernst Reinhold szerint végül is az apja volt az, aki *valóban* leküzdötte a populárfilozófiát. Lásd Ernst Reinhold: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Jena, Verlag von Friedrich Mauke 1839. 427—436. o., 468—470. o., 525—536. o.

(*3. Vita Bardili koncepciójáról.*) Reinhold 1799-től egyre többször és egyre nyomatékosabban kérte Fichtét, hogy olvassa el Bardili *Grundriß der ersten Logik* című könyvét. A kérésnek van egy rendkívül érdekes indirekt üzenete: Reinhold azt akarja közölni, hogy Bardili koncepciójában megpillantani véli a filozófiai problémák végleges megoldását, és ezzel együtt a filozófia történetének betetőzését.[35] Erről a felfedezésről Reinhold fia a következőképpen számol be: „A régi évszázad vége felé, 1799 késő őszén Reinhold megismerkedett Bardili nem sokkal korábban, szent Mihály napjára megjelentett *Grundriß der ersten Logik* című könyvével. Annak ellenére, hogy e könyv nyelvezetével és hangütésével nagyon is elégedetlen volt, a könyv alapgondolata mégis erősen hatalmába kerítette, és minél többet töprengett rajta, annál inkább úgy érezte, hogy ez a gondolat helyes és igaz."[36] A Bardili-könyv ilyen recepciójának motívumai azonban nehezen rekonstruálhatóak: egyrészt lehetséges, hogy Reinhold (a korábbi összeveszés után) valamiképpen vissza akart térni a tudománytanhoz. A *Fragmentum*ban van egy rendkívül érdekes megfogalmazás, amelyet Reinhold Bardili könyvében is felfedezett: Fichte szerint a spekulatív filozófia lényege abban áll, hogy „szándékosan és tudatosan a magunk *gondolkodására* gondolunk", Bardili viszont a filozófia alapjává a „gondolkodást mint gondolkodást" teszi.[37] Ezzel összhangban Reinhold úgy véli, hogy Fichte Bardiliban rokon gondolkodót fedezhet fel. Másrészt Bardili koncepciójának recepcióját a Fichte és a Jacobi közötti álláspont kidolgozási kísérleteként is értelmezhetjük. Ebben az esetben a recepciót úgy értelmezhetjük, hogy Reinhold az összeveszés után megmakacsolta magát, és bizonyítani akarta, hogy egy ilyen köztes filozófia igenis lehetséges. — Fichtének ebben az időben azonban nem sok ideje volt az olvasásra: éppen a Berlinbe való áttelepülését szervezi, sokszor egyedül tölt

---

[35] Közelebbről tekintve Bardili koncepciójának recepcióját egy újabb válság megjelenésének tekinthetjük: Reinhold elvágta maga elől a *Paradoxonok*ban megfogalmazott programatikus gondolatok önálló kidolgozásának útját.

[36] Ernst Reinhold: *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*, i. k. 98. o.

[37] Lásd Bardili: *Grundriß der ersten Logik*, Stuttgart, bei Franz Christian Löfland 1800. 12. §, 6 o.

hónapokat Berlinben, miközben a felesége Jénában marad.[38] Ezt az életszakaszt Fichte fia a következő szavakkal ecsetelte: „Ettől a korszaktól kezdődik a legmélyebb visszatérés önmagába, a tulajdonképpeni beteljesülés és végső érettség a tanításban és az életfelfogásban; elfordulva az uralkodó vagy egymással csatázó nézetektől, mit sem törődve a külső elismeréssel vagy feddéssel, csak a saját maga művelésével foglalkozott."[39] Aztán végül Fichte mégiscsak elolvassa Bardili könyvét, és teljesen elszörnyed. Ő semmiféle rokonságot sem lát a saját koncepciójával, sőt még a keresett köztes pozíciónál is sokkal rosszabbnak látja Reinhold új filozófiai álláspontját: a köztes hely keresésének kudarca Reinholdot eljuttatta a dogmatizmushoz. Ennek az értelmezésnek az alátámasztásához induljunk ki Reinhold fiának összefoglalásából: „Az észt, ahogy önmagában létezik, meg kell különböztetni az emberi tudatban megjelenő észtől. Az önmagában vett ész Isten manifesztációja, minden lét és megismerés princípiuma. Ez nyilvánul meg a mi tudatunkban is, ahol a megnyilvánulása az érzéki elképzelés feltételeire épül, és ezzel elválaszthatatlanul összefonódva felveszi az emberi gondolkodás karakterét: a sokaságnak a kvantitaív egységre, a következményeknek az alapokra, az okozatoknak az okokra, a cselekvéseknek a szándékokra [...] való visszavezetésének formájában. De ugyanezt láthatjuk a kvantitatív egységnek az abszolút egységre, az alapoknak az ősalapra, az okoknak az ős-okra, a szándékoknak és céloknak a végcélra való visszavezetésében, röviden a világmindenségnek az egységre való visszavezetésében, amely mindent meghatároz és irányít."[40] A logikára hárul e közvetítés kidolgozásának feladata. Vagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy a logika az a diszciplína, amelynek

---

[38] 1817-ben Fichte felesége így emlékezett vissza erre az időre: „Fichte elment Berlinbe, csendesen és magányosan élt, miközben a rendőrség figyelte (mivel a tömeg szemében jakobinus és ateista volt). A rendőrség azonban csendes polgárnak találta, erről értesítette a kormányzatot, és a király egy rendelkezésben megadta az engedélyt, hogy a porosz államokban élhet [...]." Günther Holzboog (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch*, II. köt., i. k. 200. o.

[39] Immanuel Hermann Fichte:, 1. k *Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel* 1. köt., i. k. 409. o.

[40] Ernst Reinhold: *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*, i. k. 99. o.

keretében áthidalható a végtelenséget és a végességet elválasztó szakadék. (Ebben a tekintetben a Bardili-féle koncepció valóban a köztes álláspont helyi értékének szerepét töltené be.) Van azonban Reinhold fiának egy másik összefoglaló bemutatása is: „Így [Bardili] számára az a feladat adódott, hogy a lét jellegzetességeit a maguk különbségeiben és összefüggéseiben az ész-eszmék filozófiai elemzésében fejtse ki."[41] Ha ebből a megjegyzésből indulunk ki, akkor valóban azt mondhatjuk, Bardili koncepciójának reinholdi recepciójában a lét (vagy a létezés) meghatározó mozzanattá vált: ez pedig – mint ahogy azt az *Első bevezetés a tudománytanba* című írásból tudhatjuk – a dogmatizmus lényege. Fichte most rendkívül dühös lesz, és azt állítja, hogy Reinhold a saját elementár-filozófiájának újrafogalmazását pillantotta meg Bardili rendszerében. Hiszen Reinhold maga mondta, hogy annak hiányzó „építőköve" az érzéki anyag integrációja volt. Reinhold – hangzik most a lesújtó ítélet – sohasem értette meg a kriticizmust, annak sem a kanti, sem a fichtei alakját.[42] Ezzel Fichte elvitatja Reinholdnak a kanti recepció útjára indításában játszott hatalmas szerepét, amelynek elismerése és tiszteletben tartása pedig a barátság alapja volt. Erre a vádra már nem lehetett válaszolni; a kapcsolat örökre megszakadt. – Végül kiderül, hogy Fichte kérdésére („Miért ne lehetne valaki az Ön rendszerének ellenfele és az Ön személyének barátja?") nem is olyan könnyű igenlő választ adni. Ha a filozófiai rendszerek *nagyon* eltávolodnak egymástól, a személyes barátság is lehetetlenné válik.

Weiss János

---

[41] I. m. 99–100. o.

[42] Fichte most Reinholdnak arra az önkritikájára nyúl vissza, amelyet a tudománytan elfogadásakor fogalmazott meg. Ennek lényege abban állt, hogy nem tudta integrálni az érzéki anyagot. Eszerint – sugallja most Fichte – Reinhold már akkor is dogmatikus volt.

1.
Fichte Reinholdhoz
(Zürich, 1793. november 13.)

Tekintetes uram, nagy tekintélyű professzor úr!

Az Ön méltó barátja, *Baggesen*, akit nemrégiben Bernben ismertem meg, az Ön velem szembeni érzéseinek nagyon értékes bizonyítékát adta, úgyhogy nem tagadhatom meg a szívemtől, hogy ezt bizalommal háláljam meg.[1] A közelmúltban megjelent egy írás, amelyről Ön kedvezően nyilatkozott; és e kedvező megítélés miatt úgy gondolta, hogy csakis én lehetek a szerzője[2]. Nagyon is tisztában vagyok vele, hogy mennyire megtisztelő ez a következtetés, ha egy Reinhold teszi, a maga egész tekintélyével; és nincsenek fenntartásaim, Önnek teljes bizalommal elmondani, hogy valóban én vagyok ennek az írásnak a szerzője. Sajnos egy ember nem teljesen meggondolt jóakarata következtében, akivel szemben nem lehetnének titkaim, Svájcban többé nem titok, hogy én vagyok a szerző. Az alapvető meggyőződésem szerint nem kell mindent vállalnom abból, amit írtam, de ugyanakkor semmit sem kell belőle megtagadnom, és ezt néhány emberrel szemben el is kell ismernem. A választóvonal következtében, ami egészében a svájci és az északnémet értelmiségiek között húzódik, Németországban ez egy darabig még közömbös, mert rajtam és a kiadómon,[3] a Castell grófság

---

[1] Jens Immanuel Baggesen először Koppenhágában, majd Jénában tanult. Reinhold egyik leghűségesebb és legközelebbi tanítványa, aki az 1790-es évek elejétől költőként egyre ismertebbé vált. Ő volt az is, aki Fichte és a Reinhold-kör között közvetített. Baggesennek a filozófiai életben játszott fontos szerepét dokumentálja a következő kötet: *Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Carl Leonhard Reinhold und Friedrich Jacobi*, Brockhaus Verlag Leipzig 1831.

[2] Az írás a következő volt: *Beitrag zur Beurteilung der Urteile des Publikums über die französische Revolution.*

[3] Ferdinad Troschel, Danzigban.

vezetőjén,[4] *Stephanin*[5] és az ő nevelt fián, és most Önön kívül senki sem tud róla, és nem is gondolok rá, hogy valakinek is megírjam. Talán egy kis idő múlva *Kant*nak megírom, mert a kritikusaink közül senki nem gondolná, hogy a kinyilatkoztatás-kritika szerzője képes ennek az írásnak a nyelvén is megszólalni. Lehet, hogy erre az érvre még szükségem lesz, ha esetleg a kiadón keresztül valami a szerzőről nyilvánosságra kerül; de eddig még nem kellett csalódnom a közönségben. Végre észre kellene vennünk (vagy talán mégsem, a jóakaratú írók inkognitója érdekében), hogy mennyire bizonytalan ez a következtetési mód! Amikor kiderült, hogy nem Kant a kinyilatkoztatás-kritika szerzője,[1] akkor engem azzal kezdtek el vádolni, hogy mesterségesen utánoztam a stílusát. Most pedig majd azzal fognak vádolni, hogy a saját stílusomat mesterségesen eltorzítottam; volt még öt vagy hat, különböző tárgyakról szóló tervezett írásom, amelyekben senki sem tudná felfedezni a korábbiak írásmódját, miközben a legkevésbé sem törekszem rejtőzködésre. Ezért szerettem volna még nagyon sokáig az ismeretlenségben maradni; *Rehberg* úrral ugyanis egy véres *csatának* nézek elébe, és az inkognitóval szerettem volna megakadályozni e csata személyessé válását,[6] mindez persze az *Allgemeine Litteratur-Zeitung* érdekeit is szolgálta volna. Különösen *Rehberg*gel kapcsolatban rendkívül kíváncsi vagyok az Ön véleményére. Lehet, hogy Ön is azt gondolja, hogy méltánytalanság történt vele, hogy a szerzőnek a közönségre és a vizsgálódás jelentőségére tekintettel, valamint a metsző hang miatt kíméletesebb hangnemben kellett volna rendre utasítania. Ami a dolgot magát illeti, visszatartottam egy kiérleltebb meggondolást, mert úgy gondoltam, hogy még sokáig szeretnék dolgozni ebben a szakmában.

---

[4] Christian Friedrich, aki Castell-Remlingen grófja volt.

[5] Heinrich Stephani házitanítóként dolgozott, ismertté elsősorban annak a levélnek a címzettjeként vált, amelyet Fichte írt neki 1793 decemberében. Ez a levél a tudománytan programjának egyik legelső megfogalmazása.

[6] August Wilhelm Rehberg a kor egyik híres filozófiai publicistája volt; tőle származik az egyik legelső és legeredetibb Reinhold-kritika, amely az *Allgemeine Litteratur-Zeitung* 1791. január 28-i számában jelent meg. Volt egy könyve a francia forradalomról is (*Untersuchungen über die französische Revolution*), amelyet Fichte a *Beitrag*ban hevesen bírált.

Ha Ön az irántam tanúsított jóérzéseit továbbra is fenntartja, és erről biztosítani tudna engem, akkor újfent nagyon lekötelezne. Ezen a télen mindenesetre Zürichben maradok, ahol nemrégiben házasságot kötöttem.

Arról, hogy mennyire tisztelem az Ön igazságszeretetét, az emberiség számára legfontosabb kérdések iránti érdeklődését, ami Önt fáradhatatlan kutatóvá teszi, nem akartam beszélni. Ön nem gondolhatott volna rám olyan jósággal, mint ahogy tette, ha nem számított volna rá, hogy érzelmeimmel és tiszteletemmel viszonozni fogom.

Az Ön őszinte tisztelője és híve, *Fichte.*

2.

Reinhold Fichtéhez

(Jéna, 1794. január 12.)

Egy csaknem másfél éve tartó súlyos betegség több hét óta megakadályozott abban, hogy a napi teendőimből némi szabad időt szakítsak ki; ez fosztott meg attól az örömtől is, hogy az ön kedves írásos megkeresését (mely óriási örömöt okozott nekem) viszonozzam. *Baggesennek* (az én – és ahogy utolsó leveléből látom[7] – most már az Ön kedves Baggesenének, akinek életem oly sok tiszta és jó szándékú barátságát köszönhetem) köszönhetem most az Ön ismeretségét, és ahogy remélem barátságát is! Minél többször olvasom el és gondolom át az Ön *Beiträge*it, annál biztosabb vagyok benne, hogy ezt a jótettet *Baggesennek* nehezen fogom tudni valami *hasonlóval* viszonozni. Az észnek a gondolkodásra kifejtett hatását *A gyakorlati ész kritikáján* kívül, sehol sem láttam olyan élőnek és elevennek, mint ebben a műben, amely egész életemre szólóan, tőlem elválaszthatatlan kedvenc könyvemmé vált.

Már jóval az Ön bizalmas vallomása előtt, egy pillanatig sem kételkedtem abban, hogy a *Beiträgek* és a *Kritik der Offenbarung* szerzője

---

[7] Baggesen 1793. december 20-án írta Reinholdnak: „A legbensőségesebb bizalomban megismerkedtem Fichtével. – Mint szellemek elválaszhatatlan barátok lettünk."

egy és ugyanaz a személy. Nem mintha a könyv elolvasása előtt felültem volna a Jénában terjengő általános szóbeszédnek, hanem azért, mert a gondolkodásmód sajátosságait és individualitását, és néhány helyen a kifejezésmód jellegzetességeit is, az általam alaposan tanulmányozott *Kritik der Offenbarung előszava* alapján azonosítani véltem; a stílus vagy talán a dikció különbségét csak a témák különbsége alapján tartottam kielégítően magyarázhatónak.

Wieland, akinek a mű első részét köszönhetem (sajnos a másodikat mindeddig nem tudtam felhajtani), többször is lelkesedéssel beszélt róla. Ő azt állítja, hogy Ön az uralkodó előítéleteket, amelyeket ebben az írásban megtámadott, nem egyszerűen összekaszabolta, szétdarabolta, szétcincálta, hanem gyökereiben ki is irtotta, és csak azt sajnálja, hogy ő és a hozzá hasonlók (így fejezte ki magát) az *én tiszta formáját* nem tudja elképzelni, és így csak sejtései vannak arról, hogy mit is jelenthet ez.[8]

Én a magam részéről szintén bizonytalan vagyok abban, hogy kívánjam-e vagy ne, hogy néhány olyan hely, amely csak a kritikai filozófia ismerői számára lehet érthető, elmaradhatott volna.

Nagyon jó, hogy ez a könyvecske nem jutott el túlzottan sok kézbe, mert félreértve épp annyi rosszat tudott volna előidézni, mint amennyi jót, ha helyesen értelmezik.

Azzal a hanggal, amelyet Ön Rehberggel szemben használt, annyira elégedett vagyok, hogy azóta is szégyenkezem a saját hangom miatt, amelyet én 1793 áprilisában a *francia forradalom német megítélése* kapcsán ezzel a minden bizonnyal kártékony íróval szemben használtam.[9] Az a hang most, mint korszerűtlen és mesterkélt modorosság, valósággal undorít. Azt az *értékelést*, amelyet a *titkár* egyik allúziója kapott, talán jobb lett volna kihagyni a könyvből.[10]

---

[8] Christoph Martin Wieland a kor egyik leghíresebb és legnagyobb tekintélyű írója és irodalmára volt; Reinhold apósa.

[9] Reinhold a következő írására céloz: *Über die Teutschen Beurtheilungen der Französischen Revolution*, amely Wieland folyóiratában, a *Der neue Teutsche Merkur*ban jelent meg, 1793 áprilisában.

[10] Az utalás Ernst Brandesre vonatkozik, aki Hannoverben kancellária-titkárként dolgozott.

Én az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban megjelent igen tanulságos recenzióban is felismertem Önt anélkül, hogy a szerkesztő erre bármiféle célzást tett volna.

Azt kívánnám magamnak, hogy az Ön dorgálása az én *szabadság* fogalmammal szemben, a levelek második részének bejelentése előtt született volna meg; ebben az akarat logikai fogalmának bevezetésével (melyet eddig egyetlen filozófia, még a kritikai sem vett figyelembe) egy bizonyos előrelépést próbáltam megvalósítani, vagy legalábbis ezzel hízelegtem magamnak.[11] Az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*gal én egyébként eddig úgy jártam, hogy még egyetlen általam használt fogalmat sem tudott jól visszaadni, de annál többet értett félre. Ezt persze semmiképpen sem mondhatom el az Ön rám vonatkozó kijelentéseiről. De mivel a levelek második részének tartottam fenn az akarat törvényének és szabadságának kifejtését, így teljesen tudatosan hallgattam arról a kérdésről, hogy hogyan lehet összeegyeztetni a szabadságot és a természeti szükségszerűséget, amit egyébként viszont szerintem már Kant is megoldott. Én Kanttal összhangban a szabadság *lehetőségét* posztulátumnak, vagy talán pontosabban a gyakorlati ész hittételének tekintem, amennyiben *megragadhatatlan*, és annak is kell maradnia. A *szabadság* valósága azonban ugyanolyan, mint az erkölcsi törvény *valósága*, amelyet csak a szabadság törvényeként lehet elgondolni, ez a tudásunk tárgya. Az erkölcsi törvényt csak annyiban lehet elgondolni, amennyiben egy olyan kívánás kielégüléseként jelenik meg, amely a szabadságtól (mint a *gyakorlati észtől* és *kívánástól*) független alapképességre épül. De ezt a kérdést egy adandó alkalommal még részletesebben ki kell fejtenem.

Végtelenül boldoggá tenne azzal, ha a levélváltásunk folytatódna. A legnagyobb és a legmelegebb tisztelettel és szívélyes szeretettel üdvözli, az Ön *Reinhold*ja.

Utóirat: Baggesen, ahogy egy ma Bécsből érkezett levélből megtudtam, szerencsésen megérkezett Bécsbe. Teljesen el van telve Öntől.

---

[11] A szóban forgó mű a *Briefe über die kantische Philosophie* II. része. Az akaratra vonatkozó reinholdi koncepció a 6. és a következő levelekben található.

3.
Fichte Reinholdhoz
(Zürich, 1794. január 15.)[12]

Baggesen, akivel nemrégiben itt találkoztam (rövid idő alatt olyan hatást tett rám, mint amilyent egy ilyen férfiúnak, akinek van érzéke az igazi méltóság iránt, szükségképpen kell hogy tegyen rám, az ilyen emberek ugyanis mindig jó hatással vannak rám), Önről úgy beszélt előttem, hogy csak tovább erősítette a már mindig is meglévő nagyrabecsülésemet egy olyan alapos gondolkodóval szemben, akit az írásai alapján már mindig is az egyik legtiszteletreméltóbb tanáromnak tekintettem. És mindehhez hozzáfűzte az Ön tiszta jellem iránti szeretetét, és meggyőzött arról, hogy az Ön néhány nyilvános cselekedetét eddig hamis nézőpontból ítéltem meg. Ehhez hozzáfűzte: ha Ön valaha valakihez barátságosan viszonyult, akkor az én magam vagyok. E beszélgetés után azonnal meg kellett volna tennem, amit most teszek, ha nem vártam volna napról napra az Ön válaszát előző levelemre. De Önt valószínűleg egyéb ügyei megakadályozták abban, hogy válaszoljon, vagy más okok miatt elhalasztotta a válaszadást; ilyentávolságból semmit sem tudhatok biztosan.

Most tehát végre megteszem ezt a lépést, és egy szabad ember lelkületével, aki az Ön értékeit teljes szívéből tiszteli, becsüli és szereti, örömmel üdvözli őket, miközben a sajátjait sem akarja feladni, és barátságát, szeretetét és bizalmát kéri. Biztosíthatom Önt arról, hogy ha teljesíti a kívánságomat, határtalan tisztelettel, ragaszkodással és bizalommal fogok viszonyulni Önhöz. Ha Ön erre az érzületre nem tart méltónak (egy elmaradt válasz is ezt jelentené számomra, de egy határozott *nem* méltányosabb lenne Önhöz), akkor legalább arra kérem, hogy e kérés miatt ne becsüljön kevésbé, mint korábban, és akkor minden a régiben maradhat, mintha a mostani tett meg sem történt volna. Ha viszont Ön *ezzel* megajándékoz engem, akkor a szívemnek igen kellemes kielégülést ad, és ebből még egy olyan előny is származhat, amit azonban a mérlegeléskor nem kell figyelembe venni. A filozófiának nagy adósságai vannak az emberiséggel szemben; jó

---

[12] Fichte meg nem kapta meg Reinhold előző levelét.

lenne,ha a tudós világnak két olyan ember példát tudna mutatni, akik a maguk különös útjainak mindenféle szerénysége ellenére, egyesítik munkáik célját, akik egymást bensőségesen szeretni és tisztelni tudják, habár nem mindenről gondolkodnak egyformán, és akiket a saját munkáik erőfeszítése nem tart vissza attól, hogy a másik értékét kellően méltányolni tudják. Én képesnek érzem magam arra, hogy e férfiak egyike legyek, és Reinhold biztosan képes mindenre, ami jó és nagy.

Várva a döntését, maradok ugyanazokkal az érzésekkel, amelyeket már mindig is tápláltam Ön iránt ...

4.

Reinhold Fichtéhez

(Jéna, 1794. február 6.)

Nagyra tisztelt és szeretett barátom!

A leveleink útközben találkozhattak, ugyanúgy ahogy a szíveink. Amikor a saját levelemet írtam, éppen megfogalmaztam azt a reményt, melynek beteljesítését az Ön levele meghozta számomra.

Én elfogadom az Ön barátságát, mint a bizalom zálogát; úton vagyok afelé, hogy a bizalmat, amire szükségünk van, és amit a szokásosnál jobban ismerek, gyakoroljam is, hogy magam előtt ne valljak kudarcot, és ebben csak az Önhöz hasonló férfiak segítségére és megerősítésére van szükségem.

Az érzületeink egybeesése, amelyre az Ön írásaiban rátaláltam, számomra oly feltűnő és érdekes, hogy a gondolkodási módjaink közötti különbségeket eddig alig-alig vettem észre. S azokat, amelyeket eddig észrevettem, olyan jellegűnek tekintettem, hogy azok az én gondolkodásmódommal való egyetértés talaján is létrejöhettek volna. Az Ön levele azonban többre és nagyobb dolgokra szeretne felkészíteni engem. Annál jobb! Ezek a különbségek az én gondolkodásomnak legalább annyira jót fognak tenni, amennyire kedves a szívemnek érzületeink egybecsengése. Hogy ez a kettő egymás mellett is állhat, az mindkettőnk számára tény.

A filozofáló ész a végső alapokat keresi a meggyőzéshez, melyeknek már adottnak kellene lenniük, és nem függhetnének attól, amit még meg kell találnunk. A magán és magánvaló végső alapok egyikünk számára

sem túl fontosak, de nagyon fontosak a *közös, szent meggyőződések.* Csak ezek megélénkítése és megszilárdítása érdekében hatolhatunk bele a sötét képzetek régiójába, amelyekben amazok nyugszanak. A közös meggyőződésektől vezettetve valóban a nyomukban járunk, és minél *különbözőbb* az, amit ezen a nyomon észlelünk, annál több elemünk van a problémánk megoldásához.

Annyira meg kell ismernünk egymást, amennyire ez a lakóhelyeink távolsága miatt egyáltalán lehetséges. Megjelent-e Öntől a *Kritik der Offenbarungon*, a *Beiträgeken*, és a *Berliner Monatschriftben* publikált értekezésen kívül valami más is? Egyetlen Öntől származó sort sem szeretnék olvasatlanul hagyni.

Olvasta Ön a filozófiai tudás fundamentumáról szóló dolgozatamot, amely néhány évvel ezelőtt jelent meg? Ebben határozottabban adtam elő a filozófia lényegére vonatkozó eszméimet, mint a *Beiträge*kben, melyeknek most ősszel jelenik meg a második kötetük, melyekben ezt a kérdést még pontosabban szeretném körülírni.[13]

Csak ma kaptam meg az Ön *Beiträge*inek[14] második kötetét; de azonnal és olvasatlanul tovább kellett adnom az apósomnak. De még ha visszakapom is, csak nagyon sietve fogom tudni elolvasni, mert a Kielbe való elutazásom előtt nagyon felhalmozódtak a teendőim. A következő szabadságra ez a két füzet lesz a tanulmányom és a kikapcsolódásom. Tiszta szívvel öleli, az Ön *Reinholdja.*

---

[13] Reinhold a fő művének (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*) gondolatait több kisebb írásban próbálta népszerűbb formában kifejteni. A korabeli Reinhold-kritikák majd nagyrészt ezekre a művekre fognak irányulni: (1) *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena 1791. (2) *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Jena 1790. (3) *Zweiter Band die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend*, Jena 1794.

[14] Az írás már a fentiekben is hivatkozott *Beitrag zur Beurteilung der Urteile des Publikums über die französische Revolution.*

5.
Fichte Reinholdhoz
(Zürich, 1794. március 1.)

Legdrágább és legtiszteletreméltóbb barátom!

Őszinte örömömben, hogy a legérdemesebb emberrel ilyen kapcsolatban állhatok, melyet bensőleg nagyon kívántam, elkezdtem használni ezt a bizalmat, amire feljogosítva is éreztem magam. Természetesen nem szabad mindjárt kimutatnunk, ami mélyen bele van vésve a szívünkbe, és biztos, hogy vizsgálódásainknak nincs más céljuk, mint hogy ezeket a szent meggyőződéseket a látszattal szemben, amely gyenge óráinkban minket (mint mindenki mást is) meg tudna ingatni, teljesen megóvjuk. Az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban megjelent*Aenesidemus* recenzióból, melynek szerzője én magam vagyok,[15] Ön biztosan érezte (remélem erre sikerült rámutatnom), hogy mennyire becsülöm az Ön vizsgálatódásait, és hogy mennyit köszönhetek Önnek.[II] Úgy gondolom azonban, hogy nekem azon a dicsőséges úton, amelyen Ön halad, tovább kell mennem. A rendszert, amelyre a recenzióban utalok, legalábbis nagyrészt, de még messze sem közlésre alkalmas módon, már fel is vázoltam.[16] Ennek ellenére az én egyetértésem Önnel nemcsak a fő eredményekben, hanem a legapróbb meghatározásokban — nemcsak abban, amit Ön eddig tőlem ismer, hanem leginkább az újabb vizsgálatódásaimban — olyan nagy, hogy biztos vagyok benne, hogy egyszer majd el fogunk jutni a teljes és maradéktalan egyetértéshez, és szívesen gondolok arra, hogy mindaz, amit most különbségnek tekintek, valószínűleg csak arra épül, hogy mindeddig nem sikerült megértenem teljesen az Ön rendszerét. Ugyanígy vagyok Kanttal is, akinek az írásairól mégis sokkal biztosabban hiszem, hogy megértettem őket. Egyre valószínűbbnek tűnik számomra, hogy Kant a következtetéseiben éppen az én alaptételeimből indult ki, habár nem állította fel őket szó

---

[15] Megjelent az említett folyóiratban, 1794. február 11—12-én.

[16] A program felvázolásához lásd a Friedrich Immanuel Niethammerhez (1793. december 6) és Heinrich Stephanihoz (1793. december közepe) írt leveleket. (A mű valóban létezik csak posztumusz, az összkiadásban jelent meg, *Eigne Meditationen über Elementar-Philosophie* címmel, II/3. köt.)

szerint, hanem inkább valami olyasmit mondott, ami szó szerint ellentmondani látszik nekik; Kant sokkal kevésbé szisztematikus, mint amennyire én szeretnék lenni.

Mit tehetnék? Először is azt hiszem, hogy a rendszeremet közölhetőségre alkalmas állapotba kell hoznom. Vagy sikerül a munka során kifejlesztenem azt a képességet, hogy teljesen megértsem az Ön rendszerét, vagy olyan szerencsés lehetek, hogy az Ön számára a sajátomat érthetővé tehetem. És aztán majd meg kell mutatkoznia, hogy miben is áll a tulajdonképpeni különbség oka. Mert — tisztelt barátom — nekem semmi sem fontosabb mint az Ön ítélete és bírálata; és amennyire ismerem magamat és a környezetemet, ezt a szolgálatot senki sem tudná megadni nekem.

Az Ön kitűnő írását a filozófiai tudás fundamentumáról, többször is elolvastam, és az Ön mesterművei közül mindig is az egyik legsikerültebbnek fogom tekinteni. Annyira egyetértek Önnel abban, amit itt a filozófiai reflexió általános eljárásáról, az általában vett filozófia követelményéről és különösen az első alaptételről mond, hogy talán meg is tudnám mutatni, hogy még mielőtt olvastam volna az Ön írását, magam is hasonlókra gondoltam. Annál érthetetlenebb azonban számomra, hogy mindmostanáig az Ön tudatra vonatkozó tételét nem tudom felruházni olyan ismertetőjegyekkel, amelyekkel véleményem szerint az alaptételnek (melyben egyébként teljesen egyetértünk) rendelkeznie kellene. Számomra ez olyan tantétel, amelyet magasabb tételek bizonyítanak és határoznak meg. Az Ön *Beiträge*inek második részétől különösen arra vonatkozóan várok felvilágosítást, hogy miből akarja Ön levezetni a gyakorlati filozófia alapjául szolgáló kategóriákat; a kategóriáknak az ítéletek logikai formájából való levezetése már feltételezné, hogy a logika előírhat bizonyos törvényeket a filozófia számára, amit én semmiképpen sem akarok elismerni. Általában véve talán igazolhatom magam azzal a bizonyítvánnyal, hogy kellő szorgalommal próbáltam megérteni az Ön rendszerét; például már az elementár-filozófia új kifejtéséről írt recenziómban is megemlítettem, hogy írtam egy hosszabb, mintegy 12 ívnyi dolgozatot. Számomra nem marad más, mint hogy a rendszerére vonatkozó belátást azoktól a megjegyzésektől tegyem függővé, amelyeket Ön az én rendszeremről fog tenni. Ha addig is mondanom kellene valamit Önnek azokról a gondolatokról, amelyeket valóban az Önének tartok (és hogyan is

lehetne bármit is mondani a kritikai filozófiáról anélkül, hogy ne Önre támaszkodnánk?), akkor ez az ítélet csak annyiban érvényes, amennyiben valóban eltalálja az Ön gondolatait. Én Önről (mielőtt a legbensőbb barátság talaján az Ön dicsőségét is a magamévá tettem volna) mindig olyan tiszteletteljes hangon beszéltem, mint amelyet korunk egyik legélesebb elméjű gondolkodója megérdemel.

Egy kis írás, *Zurückforderung der Denkfreiheit* szintén tőlem származik. Az *Allgemeine Litteratur-Zeitung* recenzense úgy véli, hogy semmi új sincs benne.[17] Ebben igaza is lehet. Bírálja az olyan kifejezések használatát, mint a „gondolatszabadság" és a „lelkiismeret"; biztosan igaza van, de én ennek ugyanúgy tudatában voltam, mint ő, a szokásos kifejezéseket csak az érthetőség érdekében használtam. Ha azonban a recenzens egy bizonyos helyen *jezsuitizmussal* vádol, akkor biztosan nincs igaza. Ha a jezsuitizmusnak az a lényege, hogy összekeveri a morált és a természetjogot, akkor inkább ő a jezsuita; mivel ő egy olyan kijelentést, melynek én kimondottan természetjogi értelmet tulajdonítottam, ő morálisként értelmezte. Ez az írás apróság; de azt hiszem, van némi érdeme a dikció szándékát tekintve. Ezt azonban – ahogy a kiadóm panaszolja nekem – egyáltalán nem vették észre.

Hallott-e már arról, hogy kit neveztek ki az Ön utódjaként Jénába? Képzelje, engem neveztek ki. Ítélje meg, hogy mekkora örömömre szolgált, hogy éppen az Ön utódja lehetek. Persze végtelenül nagyobb lenne az örömöm, ha az Ön kollégája lehetnék. Május közepéig Ön biztosan nem marad Jénában, mert egyébként részem lehetne abban az örömben, hogy láthatnám Önt. De mégis nagyon reménykedem benne, hogy ebben az örömben még valamikor később részem lehet. A feleségem még mindig reménykedik benne, hogy láthatja Hamburgot, ahol a gyermekéveit töltötte, és ahol még élnek rokonai. Emiatt lehet, hogy az egyik húsvéti szünetben Jénából oda utazhatnék, és Önnel ott vagy Kielben találkozhatnék. Ha Ön Jénáról vagy az ott rám váró helyzetről bármiféle információt tudna közölni velem, akkor ezeket természetesen nagy örömmel fogadnám.

---

[17] A recenzens nagy valószínűséggel Christian Beatus Kenzelmann volt, aki Pfortaban Fichte egykori diáktársa volt, és ebben az időben Meissenben volt diakónus.

Micsoda kellemes kilátás a kritikai filozófia számára! Zürichnek ez eddig nem adatott meg; de bizonyos idő óta *Lavaternek* (ennek a kitűnő férfiúnak, akinek ismeretségét szintén *Baggesennek* köszönhetem, és aki napról napra szeretetre és tiszteletre méltóbbnak tűnik számomra) és Zürich más fontos polgárainak előadásokat tartok a kritikai filozófiáról. Természetesen ebben az időben és az elkövetkező hónapokban csak ízelítőt adhatok róla; de ha csak néhány emberben felmerül az önálló gondolkodás iránti vágy, és ha csak némileg is meginognak a kritikai filozófiára vonatkozó előítéletek, akkor a nyereség máris óriási.[18]

Örülök neki, hogy legalább írásban beszélgethetünk, a szóbeli beszélgetésekben csak reménykedem, és ölelem Önt őszinte tisztelettel és barátsággal. Teljesen az Ön *Fichtéje.*

6.
Reinhold Fichtéhez
(Kiel, 1795. január 7.)

Úgy gondolom, hogy mind Önnek, mind pedig magamnak tartozom azzal, hogy a következő helyeket (legalább kivonatosan) megosszam Önnel egy tegnap előtt kapott levélből.

„Ahogy megbízható forrásból hallottam, Fichte minden alkalmat megragad arra, hogy Önt az előadásain megtámadja és a maga módján cáfolja. Azoknak pedig, akik ezzel kapcsolatban kifejezték nemtetszésüket, azt válaszolta, hogy puszta megtorlásról van szó, amelyekre Ön kényszerítette őt, mert állítólag az előadásain Ön is folyton támadja őt. A közelmúltban arról mesélt valakinek, hogy ő is hevesen és elkeseredetten támadja Önt, és hozzáfűzte: akarata ellenére úgy érzi, hadüzenetet kell küldenie Önnek."[19]

---

[18] Johann Caspar Lavater zürichi teológus és pap volt; még ma is ismert a fiziognómiára vonatkozó kutatásai révén. Ő szervezte Fichte zürichi előadásait. Az előadásról készült jegyzetei nemrég meg is jelentek, nagy feltűnést keltve.

[19] A történeti kutatás megállapította, hogy Reinhold felé a híreket apósa, Wieland szállította, aki egy levélben (1794 végén) a következőket írta: „Hagyja csak, hogy az éles elméjű szofista Fichte az énből és a nem-énből összetákoljon egy tudománytant és filozófiát, hagyja csak, hogy azzal a teljesen hiábavaló

Amikor Jénában éltem, egyik ottani kollégám éveken keresztül minden előadásában arra figyelmeztette a hallgatóit, hogy óvakodjanak a tanításomtól, minden kísérletemet helyesbítette és cáfolta, és alkalmanként még meg is rágalmazott.[20] Ezzel szemben én a legteljesebb hallgatással figyeltem ezt a férfiút és tanítását, nemcsak azért mert

---

kísérlettel vesződjön, hogy megvilágítsa azt, amit nem lehet megvilágítani, hogy bizonyítani akarja, amit nem lehet bizonyítani, hogy a szellemét ravasz kupeckodással foglalja el, és az idejét elfecsérelje. Hagyja csak, hogy megmutassa, hogy ő az egyetlen férfiú (ahogy egyik dicsőítője a közelmúltban jövendölte), aki képes arra, hogy a filozófiával megtegye azt, amit Eukleidész a matematikával megtett. [...] És ha már kiejtettem Fichte nevét, azt is el kell mondanom, ahogy megbízható forrásból hallottam, [hogy] Fichte minden alkalmat megragad arra, hogy Önt az előadásain megtámadja és a maga módján cáfolja. Azoknak pedig, akik ezzel kapcsolatban kifejezték nem-tetszésüket, azt válaszolta, hogy puszta megtorlásról van szó, amelyekre Ön kényszerítette őt, mert állítólag az előadásain Ön is folyton támadja őt. A közelmúltban arról mesélt valakinek, hogy ő is hevesen és elkeseredetten támadja Önt, és hozzáfűzte: akarata ellenére úgy érzi, hadüzenetet kell küldenie Önnek. Én ezt a barátot megbíztam azzal, hogy Fichte úrnak mondja el a következőket: én Önt elég jól és elég régóta ismerem ahhoz, hogy kijelenthessem, hogy aki ilyen híreket mond Önről, egyszerűen gyalázkodik, teljesen ellentmond az Ön jól ismert jellemének, hogy valakit hevesen és elkeseredetten támadjon, vagy hogy egy ilyen szenvedélyességgel védelmezze magát; és nem tudom elképzelni, hogy Ön Fichte úr kedvéért miért változtatná meg egy csapásra a maga teljes természetét, és annak ellenkezőjébe fordulna át, ahogy a barátai és az ismerősei hosszú évek óta ismerik. Csináljon, amit akar, én mégis biztos vagyok abban, hogy Ön rá fogja hagyni erre a dicsőség-éhes és hiú egoisztikus szofistára azt az élvezetet, hogy Önnel nyilvánosan felvegye a harcot. És még ha ez valóságos kihívás is, Ön *semmit* sem fog tenni, és mégis könnyen meg fogja találni annak eszközeit, hogy megszabaduljon ettől az embertől, és a saját útján, az ilyen csatározások ellenére, tiszteletre méltó módon tovább haladjon. Minden óráért kár lenne, amit Ön arra fordítana, hogy az ő általa használt fegyverekben gyakorolja magát. Abeat in malam rem! (Wieland: *Sämtliche Werke*, 53. köt., Leipzig 1828. 205—207. o.)

[20] Nagy valószínűséggel Johann August Heinrich Ulrichról, jénai jogász-professzorról van szó. 1795. április 15-én írja Reinhold Baggesennek: „Én Fichte kirohanásait, melyekről Wieland értesített, úgy értettem, hogy nem a személyemre, hanem a filozófiámra vonatkoznak. Ulrich úr polémiái is megkímélték a jellememet."

jogtalannak tekintettem volna, ha a jogtalanságot jogtalansággal próbáltam volna viszonozni, hanem ésszerűtlennek is tekintettem azt, hogy olyan valakit, aki tanítással keresi a kenyerét, a diákok és a kezdők előtt ítélőszék elé cibáljam; ésszerűtlennek tekintettem azért is, mert sohasem volt elég időm arra, hogy a tanításom teljes épületét a maga egészében bemutassam, és még sokkal kevésbé mások tanítását, amelyeket persze előbb történetileg kellett volna ismertetnem, mielőtt a hallgatóim előtt a *filozófiai* megítélésükre vállalkoztam volna. Én nagyon sajnáltam ezt a férfiút, és megvetettem a magatartását, ami nem sokkal később nemcsak karára, de szégyenére is vált. Én nemcsak a katedrán, hanem a katedrán kívül is, mind írásban, mind szóban hallgattam; ő sohasem kérte a barátságomat, és én sohasem biztosítottam a barátságomról. Ő egy olyan ember ellen küzdött, akinek egzisztenciája számára Jénában kellemetlen volt, aki számára, a honoráriumért, a sikerért és a hírnévért folyó küzdelemben útban állt, és akit megpróbált kiszorítani.

Kielben sem engedtem egyetlen pillanatig sem a kísértésnek, és sohasem fogok kísértésbe esni, hogy a saját elméletemet a katedrán polemikusan megvitassam. A legkevésbé sem éreztem késztetést, alkalmat, felszólítást, kedvet és örömöt ahhoz, hogy Önt vagy a rendszerét támadjam. Egy ilyenfajta ötletet még álmomban is hangosan kinevettem volna, mert Ön mindmostanáig a *barátom*, és az Ön rendszere számomra mindmostanáig teljesen *ismeretlen*.

Természetesen nem könnyű megértenem, hogy Ön hogyan hihette az ellenkezőjét arról a férfiúról, akinek azokat a leveleket írta, amelyek most itt fekszenek előttem. Hogy Ön elhitte, hogy engem nem levélben, hanem a katedrán kell kérdőre vonnia, hogy Ön megengedte magának azt, amit az én esetemben végtelenül megvetett volna. Nem tudok reménykedni abban, hogy Ön adott szóra elhiszi nekem, hogy Ön az írásaim tanulmányozásából, és a barátaim tanúskodásából csak annyit érthetett meg *anti-egoisztikus* karakteremből, mint amennyi az Ön viselkedéséből kiderül. Én tehát néhány hallgatótól kikértem a mellékelt bizonyítékokat.

Csak néhány embernek, aki engem az Ön tudománytanáról kérdezett, mondtam el, hogy a programot (amit a tanításból eddig olvastam és olvashattam) az alapeszme tekintetében még egyáltalán nem sikerült megértenem, de továbbra is tanulmáanyozni fogom. És ezt

valóban komolyan gondoltam, mert tudom, és ezt minden alkalommal hangosan kifejezésre is juttattam, hogy az Ön rendszerének tanulmányozása minden fáradtságot megér. Nagyon remélem, hogy az Ön új és sajátos gondolatait létraként fogom tudni használni magasabb gondolatok megalkotásához. S ha megmásztam ezt a létrát, sohasem fogom elfelejteni, hogy e létra nélkül sohasem jutottam volna ilyen magaslatokra. Sohasem fogom a létrát a lábommal megvetőleg eltaszítani, ha valaha feljutok arra a felsőbb szintre, amelyre segített felkapaszkodnom. Sohasem fogom az ellenfeleket érdekesnek és dicséretreméltónak találni, csak azért, mert az Ön ellenfelei, és sohasem fogok egyetlen polemikus szót sem kimondani vagy leírni, ami Ön ellen irányulna.

Nem kérem Öntől, hogy kímélje az emlékemet *Jénában*, amely ott néhány jó szívben él, nem kérem, hogy ne becstelenítsen meg egy olyan tanítást, amelyről a leveleiben és Baggesennek tisztelettel beszélt, nem kérem, hogy hallgasson a rendszeremről, ha azt *kártékonyabbnak* tartja, mint oly sok kollégáét és kortársét, akikről idő hiányában hallgatnia kell. Tegyen úgy, ahogy jónak látja. Az én célom az volt, és most is az, hogy a hallgatóim *gondolkodói erejét* és *erkölcsi érzékét* felébresszem, életre keltsem és kiművelje m, és nem az, hogy a *tiszta igazságot* hirdessem (melynek egyébként nem is vagyok birtokában), hogy megalkossak egy csalhatatlan rendszert, amely, még ha meg is találtuk volna, semmiképpen sem lenne hirdethető egy katedrán. Számomra közömbös tehát, hogy a rendszerem, melynek megalapozásába éppen belefogtam, tartható-e vagy sem. Én magam is a bukásán fogok dolgozni, ha a *hiányosságait* gyógyíthatatlanként fogom felismerni; ezen én lelkiismeretesen, az Ön segítségére számítva fogok dolgozni. De miért is írtam ezt a levelet? Én barátként nyújtottam Ön felé a kezemet, Ön viszont ellenségként emelte a sajátját rám. Ezt a levelet egy szent viszony utolsó kötelességének tekintem, amelyet Ön előbb megkötött, aztán szétszakított. *Reinhold.*

[Kalmann tanúsítványa:]
A legjobb tudásom és lelkiismeretem szerint tanúsíthatom, hogy Reinhold professzor úr egyetlen előadásában (amelyeken pedig mind résztvettem), sem Fichte professzor úr nevét, sem a sajátos filozófiáját kifejezetten sohasem említette, és nem is utalt rá rejtett módon. Ugyanakkor azonban személyes beszélgetésekben félreérthetetlen tisztelettel beszélt az említett professzor, mint

a saját barátja tehetségéről. Több mint ötven itt tanuló fiatalember és férfi szükség esetén meg tudja erősíteni kijelentésem igazságát.
Kiel, 1795. január 7.
Wilhelm Joseph Kalmann[21]

7.
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1795. március vége – április eleje vagy közepe)

[...] Igaz, hogy én is több oldalról hallottam, nekem is többen mondták és írták, mégpedig olyan emberek, akik *tudhatják*, ha egyáltalán valaki tudja: Ön általában a legbensőbb és a leghatározottabb ellenszenvvel beszél rólam. A legbiztosabb mód az Ön felbosszantására az, ha valaki az Ön jelenlétében kiejti az én nevemet. A katedrán Ön ugyan sohasem ejti ki a nevemet, de minden lehetőséget megragad arra, hogy a rendszerem meg-nem-értését, érthetetlenségét, sőt azt, hogy soha nem is fogja megérteni, hangsúlyozza. És ugyanakkor igen mérges azokra, akik nem hajlandók elismerni a tudat Ön által felállított alaptételét, mint a teljes filozófia alaptételét, ami már elegendő ahhoz, hogy az érintkezéseiben ellenszenvvel beszéljen rólam. Igaz, hogy én magam is láttam egy levelet, amelyben arról ír, hogy úgy érzi, én egyre inkább eltűnök az Ön látókköréből, valaki másnak pedig azt mondta, hogy „én túlzásba esek", és a legkülönbözőbb alkalmakat kihasználva leereszkedően csúfolódik az én vállalkozásomról. Ön valószínűleg nagyon jól el tudja képzelni, hogy az ilyen ítéletek egy olyan férfitól, aki az Ön autoritásával rendelkezik, nem lehetnek túlzottan kellemesek. Igaz, hogy az a körülmény, hogy Ön nem írt nekem, hogy a tervezetem bejelentése óta Ön hűvösebbé vált velem szemben, némileg valószínűsítette a sejtéseimet. *Egyébként én az egészet sem teljesen, sem félig nem hittem el, nem tartottam lehetetlennek, de nem is fogadtam el; nyugodtan hagytam a saját lábain állni, amíg a dolog valamiképpen tisztázódik.* Igaz, hogy nem írtam Önnek, de úgy gondoltam, hogy most joggal várhatok Öntől levelet. Arra kérem Önt, hogy ezt adott szavamra higgye el, mint ahogy azt is,

---

[21] Kalmann Reinhold kedvenc tanítványai közé tartozott Jénában, és aztán Kielbe is követte. Magyarországról származott.

hogy *ezek a híresztelések a legkisebb hatással sem voltak arra, ahogy én az Ön rendszeréhez viszonyulok.* Hogy teljesen meg voltam-e győződve e híresztelések igazáról, vagy hogy mi a legbarátságosabb viszonyban és a legbensőségesebb levélváltásban állunk — egyikről sem mondtam egy szóval sem többet vagy kevesebbet.

De nem kellett volna-e egy ilyen híresztelést elutasítanom és lehetetlennek tartanom? Ha Önre hallgatok, ez lehet az érzésem. „Nekem az Ön írásainak tanulmányozásából és az Ön barátainak vallomásaiból több bizalmat kellett volna merítenem az Ön anti-egoisztikus karaktere iránt, mint amennyi az én magatartásomból kiderül." Ehhez két megjegyzést szeretnék fűzni!

Az első megjegyzés: Fichte fülébe jutnak a fentiek Reinholdról, akinek írásait olvasta, és hallgat és nyugodtan várja a tisztázást, és ezt nem tette helyesen. Reinhold azt hallja Fichtéről (akinek írásait lelkes egyetértéssel olvasta) egy közös baráttól, hogy minden alkalmat megragad arra, hogy őt megtámadhassa; és Reinhold nem kérdez utána, hanem ezt mondja Fichtének: Te tetted és pálcát tör felette — és igaza van. Reinhold jó értelemben megerősített szellem, Fichte viszont teljesen határozott és elismert kisfiú.

A második megjegyzés: Ön téved, ha azt hiszi, hogy az írásai anti-egoisztikus karakterét tanúsítják; azokban a levelekben, amelyekre Ön hivatkozik, én kimondottan hangsúlyoztam, hogy én legalábbis azzal a móddal, ahogy Ön másokkal harcba szállt, sohasem tudtam egyetérteni. Így az Ön *összes* barátja (ahányat csak ismerek közülük), lehetségesnek tekinti, hogy az Ön személyisége és szenvedélyei bizonyos befolyással lehetnek az igazság vizsgálatára. Senki sem mondta nekem, hogy lehetetlen lenne, hogy a rendszerem felállításával olyan helyzetbe kerülhetek Önnel kapcsolatban, mint a mostani. Közülük az, akit Ön a legjobban ismer és a legjobban tisztel, biztosított róla, hogy Ön az igazságot azonnal és hangosan elismerné, mihelyt meggyőződött róla. (Amit én, mellékesen szólva szintén elhiszek, de azt is hiszem, hogy a szenvedélyesség az Ön számára a megértést igen-igen megnehezítené.) Ahelyett, hogy belemennék ebbe a tág kérdésbe, csak a jelenlegi esetet akarom megvizsgálni és hidegen megállapítani, hogy az Ön viselkedése valóban anti-egoisztikus karakterről tanúskodik-e.

Először nézzük azokat az alapelveket, amelyekhez a megítélésben tartani fogom magam: nem azért, hogy kioktassam Önt, hanem azért,

hogy az Ön megítélésére bízzam, hogy igazak-e, vagy hogy jogtalanságot követek-e el Önnel szemben, ha az Ön viselkedését eszerint vizsgálom.

Az igazság tiszta barátja sohasem keveri össze az igazságot a saját individuumával; túl szentnek tartja ahhoz, hogy kiszolgáltassa egy olyan törékeny lénynek, mint amilyen ő maga. Napfényre segíti azt, amit igazságnak tart, ahogy azt a maga belsőjéből létrehozza, közben megfeledkezik önmagáról, az eredményt pedig közkincsnek tekinti, amely semmivel sem többé vagy kevésbé az övé, mint bárki másé, aki ezt magáévá tudja és akarja tenni. Ha az, amit valaki megállapított, valóban a tiszta igazság, akkor nem az az érdeme, hogy *létrehozta*, hanem csak az, hogy *megtalálta*; az pedig, hogy éppen ő találta meg, puszta szerencse és semmi más. És ha hamis, akkor ugyanígy ő nem vétkes, ha becsületesen kutatott; a tévedése szerencsétlenség és semmi más. És ha valaki más az igazságot állítja az ő tévedése helyébe, akkor örül a megtalált igazságnak anélkül, hogy önmagára gondolna; azért mert tévedett nem kell szégyellnie magát, mert nem sikerült felemelkednie az igazsághoz; és sértetlen méltósággal tekinthet le arra az esztelenre, aki őt a tévedése miatt kigúnyolja. Csak az igazság ellensége érdemli meg az igazság barátjának rosszallását és ostorát, nem pedig a tévedő.

Ezek az alaptételeim, és én kész vagyok arra, hogy ezen alaptételek szerint alávessem magam az Ön, a világ, és az utánunk következő generációk megítélésének. Annak ellenére például, hogy az Ön rendszerét hamisnak, az enyémet pedig igaznak tartom, Önt teljes szívemből tisztelhetem, és mélyen meghajolhatok Ön előtt, ha Önnek nagyobb jellembeli ereje és nagyobb igazság-szeretetete van, mint nekem. És ha sikerülne is felépítenem a filozófiát mint tudományt (amire azt hiszem, képes leszek), akkor sem hiszem, hogy ezzel a legkisebb érdemre tennék szert. Én ebben csak a természet szerszáma vagyok, és csak annyi érdemem van, amennyi a szabadságomon keresztül megvalósul.

Azt hiszem, hogy Önnek ugyanezek az alaptételei, de Önből hiányzik az erő és a hűvösség ahhoz, hogy rendíthetetlenül kövesse őket; számomra legalábbis erre látszik utalni a viselkedése. Ön olyan tévkövetkeztetéseket vont le, amelyeket egyetlen filozófusnak sem szabad elkövetnie, hacsak nem a szenvedély hajtja. És hogyan válhatna

az ember a saját rendszerének cáfolata miatt szenvedélyessé, hacsak nem úgy, hogy a maga személyét összekeveri a maga rendszerével, és a rendszer elleni támadásokat a személy megtámadásának tekinti? Ön csak a szenvedély állapotában hallgathatott az Ön levelezőpartnerére. „Ahogy ő megbízhatóan *tudósít* róla, Fichte *minden lehetőséget* megragad arra, hogy megtámadja Önt." Eszerint nem ő maga hallotta. Nagyon remélem, hogy az egyik hallgatómtól hallhatta, és nem nagyobb kerülőutakon jutott el hozzá. Kitől származhat az ítélet, hogy én minden lehetséges alkalmat megragadok arra, hogy a magam módján cáfoljam Önt? (Ami az összefüggés alapján nem vallana túlzottan jó modorra.) Egy *hallgatótól* vagy egy *levelezőpartnertől*? Nagyon sajnálom, hogy nem ismerhetem azt a nagyszerű férfiút, aki egy rendszert (melynek alapgondolatát saját bevallása szerint még Reinholdnak sem sikerült tökéletesen megértenie, és amely a maga teljes terjedelmében még nincs is kidolgozva) oly tökéletesen átlátja, hogy vagy a puszta hallás, vagy egy elbeszélés alapján (mivel az előadásaimon nem készülnek jegyzetek) meg tudja ítélni, hogy mi az, amiről szó van, és mi az, amiről nincs; sőt, azt is biztosan tudja, hogy mit lehet és mit nem lehet szóba hozni. Sajnálom, hogy nem ismerem ezt a nagyszerű férfiút, aki annyira átlát rajtam, hogy a megjegyzéseim helyességét a jellememre utalva teszi mérlegre, és aki ezért egyetlen szóval meg tud cáfolni engem. És mindezt egy Reinhold egyszerűen leírja anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben is kételkedne benne. Mondja, teljes komolysággal ilyen nyomorúságos kontárnak tart engem? Most tekintsünk el az Ön tudósítójának más ízléstelenségeitől, például a nem-tetszés kinyilvánításától. Mióta Jénában vagyok, senkivel sem találkoztam, aki ilyesmire következtethetett volna. Erről becsület szavamra biztosíthatom Önt.

„Ön – mondja – az én sajátos gondolataim alapján fog tovább lépni, de sohasem fogja elfelejteni, hogy rájuk támaszkodott." Úgy veszem e szavakat, ahogy itt állnak, és azt kérdezem: miért ne felejtené el, vagy miért gondolna rá? Mi jelentősége van annak, hogy Ön Cajus vagy Titius írására támaszkodva fejti ki az igazságot? Mit tehet az ember és a személy a dologhoz? Ez az, amit nem látok be, és amit nem fogok belátni, és amiről különbözőképpen gondolkodunk vagy legalábbis különbözőképpen érzünk. Cajus szabadon odadobta a könyvét valakinek, aki fel akarja emelni anélkül, hogy rá gondolna. Ön ezt felvette és a saját erejéből magáévá tette a felfedezéseit. Ezt Ön a sorsnak

és önmagának köszönheti, de nem Cajusnak. Én legalábbis, ha Önnek, vagy valaki másnak az írásaimon keresztül hasznára válnék, feloldoznám őt és minden embert az alól, hogy köszönetet mondjon. Ha valaki a jóakaratából köszönetet szeretne mondani nekem, akkor az lehet helyes és jó; de nekem nincs jogom arra, hogy köszönetet követeljek, és erre méltatlanná is válok, mihelyt követelni kezdem. „Ön sohasem fogja megvetően eltaszítani magától a létrát, amelyen felkapaszkodott"? Ha Önnek egy kényelmesebb létrára van szüksége, melynek számára nincs hely, amíg az elsőt el nem távolította, akkor ezt mindenképpen meg kell tennie. *Megvetően* ezt természetesen nem szabad tennie, az ugyanis az ész ellen irányulna; a tévedést nem lehet megvetni, csak a morális szabályok megsértését. De hogy ennél a létránál van jobb, azt Önnek majd meg kell tudni mutatnia.

„Ön sohasem találná az ellenfeleimet érdekesnek és dicséretre méltónak, csak azért, mert az ellenfeleim." Ezeket a szavakat úgy kell értenem, ahogy Ön szeretné, hogy értsem őket, mert a szemrehányásokat, amelyek ezekbe a szavakba bele vannak csomagolva, Ön már máshol is megtette. Ha én az Ön egyik ellenfelét, akit jelentéktelennek ítél, fontosnak tartom, akkor két eset lehetséges: én valóban fontosnak tekintem, és Ön szerint helytelenül ítélek, vagy pedig a meggyőződésem ellenére dicsőítem, csak azért, hogy Önnek fájdalmat okozzak. Mi jogosítja és mi indítja Önt arra, hogy inkább az utóbbit, mint az előbbit feltételezze, hogy inkább rosszindulatot tulajdonítson nekem, mint hiányos ítélőerőt. Ezt Ön hideg és filozofikus, vagy pedig szenvedélyes megközelítésnek tekintené-e? És aztán Ön újra és újra megfeledkezik róla, hogy az Ön rendszerét én egészen más szemmel nézem, mint Ön; hogy számomra valamely szerző csak azáltal válhat érdekessé és fontossá, hogy az Ön rendszerének alapos ellenfele, vagy ahogy közönségesen mondani szokás, az Ön ellenfele. Nem ismerek olyan szerzőt, aki Önnek (az Ön személyének) ellenfele lenne, és messze állok attól, hogy őt már ezért érdekesnek tekintsem; de valóban az Ön rendszerének bevallott ellenfele vagyok. Miért ne lehetne valaki az Ön rendszerének ellenfele és az Ön személyének barátja? Az *Aenesidemus*ról szóló ítéletemet úgy gondolom kimondtam, az Ön számára ebből legalább annyi világossá válhatott, hogy én *de bonne soi* vagyok. A szerző írói érdemeit most ugyan sokkal kevesebbre értékelem, mint akkor, de mégis ugy gondolom, hogy ő megcáfolta az Ön elementár-filozófiáját.

Maimon tehetsége iránti tiszteletem határtalan, és *kész vagyok megmutatni*, hogy ő az egész kantiánus filozófiát, úgy ahogy általában érteni szokás, és ahogy Ön is értette, alapjaiban felforgatta. Mindezt megtette anélkül, hogy valaki is észrevette volna, miközben általában mindenki a magasból néz le rá. Én azt gondolom, hogy a következő évszázadok alaposan ki fognak gúnyolni minket ezért.

Most teljesen átugranék az Ön által mellékelt bizonyítékokon. Biztos vagyok benne, hogy az érzései már régen azt súgták Önnek, amit most nem akarok megismételni.

Végül, biztos vagyok benne, hogy Ön, ugyanúgy ahogy Kant valami olyasmivel ajándékozta meg az emberiséget, amit az örökre meg fog őrizni. Kant felfedezése az volt, hogy a vizsgálatnak a szubjektumból kell kiindulnia, az Öné pedig az, hogy a vizsgálatot egy alaptételből kiindulva kell elvégezni. Az igazság, amelyet Ön kimondott, örökkévaló; az Ön neve is lehet az, ha Ön ezt nem követeli, és biztos, hogy Önnek a nevének sorsával egyáltalán nem kellene foglalkoznia. Hagyja csak porrá zúzni, mint a pelyvát azt, ami mulandó; az, ami örök, az Ön közreműködése nélkül is megmarad.

Hogy van-e valami, amit Ön jobban, vagy ugyanannyira szeret mint az igazságot, azt egyelőre nem tudtam eldönteni, és azt hiszem, hogy még egyáltalán nincs is eldöntve; ettől — nem pedig a rendszerének helyességétől vagy helytelenségétől — függ az Ön értéke. Én azt hiszem, hogy Ön azon a ponton áll, ahol ez minden igaz ember számára, az utókor számára és jómagam számára is (ha még magamat is felsorolhatom) el fog dőlni. Addig sem az Ön barátja, sem az ellensége nem lehetek, egyszerűen azért, mert túl kevéssé ismerem ahhoz, hogy közülük bármelyik is lehessek. Ha a döntés úgy fog alakulni, ahogy én szeretném, akkor én a legbensőségesebben tisztelni és szeretni fogom Önt, akár akarja ezt Ön, akár nem; és Ön biztosan nem fogja visszautasítani az ebből a forrásból jövő szeretetet, mert azt fogja bizonyítani Önnek, hogy méltó vagyok arra, hogy Önt szeressem. Stb. stb.

7. (Második változat)
(Jéna, 1795. március vége – április eleje vagy közepe)

1. [...] Különböző ügyek megakadályoztak abban, hogy a 7-én kelt és 16-án kézhez vett levelére előbb válaszoljak. A késedelmet ezért könnyen megbocsátottam magamnak.
2. Egyáltalán miért írtam a levelemet, kérdi Ön a levele végén, és én nagyon örültem annak, hogy Ön ezt a kérdést felvetette és meg is válaszolta: mert a levél tartalmából ezt nem tudtam volna kihámozni. Röviden, Ön felmondja az irántam való barátságát; a levél panaszokat tartalmaz, számonkérést és ítéletet. [...]
3. Keserűségek.

Engedje meg, hogy ezt a vitát a kellő hűvösséggel még egyszer szemügyre vegyem. Ön azzal vádol engem, hogy én az előadásaimon minden lehetséges alkalmat megragadok az Ön megtámadására, és azoknak, akik erre vonatkozó nemtetszésüket kifejezték, azt mondtam, hogy puszta megtorlásokról van szó, hogy Ön is hevesen és keserűen támad engem stb. stb. Nem teljesen világos számomra, hogy mi az ítélet valódi alapja: az, amit tettem, vagy állítólag tettem, vagy az, hogy ezt jóvátételként tettem, és így hitelt adtam annak, amit nekem mások Önről meséltek. Ön egész előző életére és a dolgok egész helyzetére hivatkozik annak alátámasztására, hogy Ön ezt nem tehette, két hallgatójának vallomására hivatkozva pedig azt állítja, hogy ezt valóban nem tette, sőt erre kész is megesküdni. Legyen úgy, ahogy van, én mindenesetre a dolgot mindkét oldalról szeretném szemügyre venni.

Először azonban talán mégis meg kellett volna hallgatnia a vádlottat is. Ezután teljesen egyszerű lett volna egy egészen hideg levelet írnia, azzal a tartalommal, hogy „ezt és ezt tudnom kell". A következőket írhatta volna nekem: „Mondja el nekem, hogy hogy áll a dolog. Én elmondom, hogy az én szempontomból hogy néz ki. Azt kérem és azt várom Öntől (ha Ön nem tart engem túl gyávának és önmagát túl fontosnak), hogy higgye el nekem, hogy nem hazudok az Öntől való félelmemben, és bizonyítékok nélkül is higgyen a szavaimnak, és én ezt viszonozni fogom." Ha Ön ezt megtette volna, akkor megtudhatta volna a dolgokat úgy, ahogy most le fogom írni őket.

Az Ön katedra-előadásokról szóló alaptételei, amelyeket tisztelettel kifejt nekem, a személyemet veszik célba; azt hiszem, az általánosan

érvényes fogalmak szerint ezekről a dolgokról jogom van így gondolkodni. Nem az a célom, hogy a diákjaimban felébresszem a hitet a rendszerem sajátosságai iránt, vagy hogy ezekre az alapok bemutatásával rámutassak, hanem az, hogy elindítsam őket egy olyan úton, hogy önálló gondolkodással ezekre maguk is rátaláljanak. Ez elsősorban a módszer sajátosságaitól függ; és ez a célt elvető és elégtelen módszertől való elhatárolódással mutatható meg a legvilágosabban. Én ebből a szempontból gyakran vetem össze a kanti filozófiát, az Önét és az enyémet; írásaimban, csakúgy mint a katedrán, csak ezekre a szerzőkre szoktam hivatkozni. De véleményem szerint a kanti rendszer és az Ön rendszerének nagy különbsége abban áll, hogy Kant megnyitott egy utat, kijelölt egy utat, és *tudatosan* vagy talán *tudattalanul* a maga hatalmas zsenialitásával el is indult ezen az úton, Ön azonban teljesen végigjárta ezt az utat, és ezzel együtt fel is számolta. Már ebből is következik, hogy az összehasonlításban Kantnak általában igazat adok, Önt viszont (amennyiben a rendszere ebben az összevetésben ellentmond az enyémnek) általában bírálom. Ez azonban – és ha ez az Ön számára nem magától értetődő, akkor sajnálom – az elmondottak hideg és száraz idézésével történik, mindenféle gúnyolódás vagy sértegetés (vagy bárhogyan is hívjuk az emberi meghatározottságokat) nélkül, ugyanúgy, ahogy az a programomban is áll, melynek olvastán Ön egyáltalán nem sértődött meg. Annak érdekében, hogy a katedrán minden félreértést egyszer és mindenkorra elkerüljek, hangsúlyoztam, hogy Önt az írásai alapján nagyra tartom, de ugyanakkor úgy gondolom, hogy messzebbre látok Önnél. Az idő megtakarítása érdekében, és a méltó tekintélyt elkerülendő, amelyet ezáltal az ember önmagának tulajdonít, nem ismétlem meg ezt a kijelentést minden egyes alkalommal, hanem mint ismertet feltételezem.

Lehet-e ezzel megalapozni egy híresztelést, ahogy Ön teszi? Ha én az Ön barátja lehettem és maradhatok, „akkor meg kell értenem, hogy nekem az Ön emlékét Jénában, amely itt még néhány jó szívben él, kímélnem kell"; de hogyan tehetném ezt? Úgy, ha azt a tanítást, amelyet az Önnek írt levelekben és Baggesennek tisztelettel emlegettem (aztán később), az Ön egykori hallgatói előtt sem becsmérelem úgy, ahogy azt fent le is írtam. *Én* azt hiszem, hogy észrevettem e tanítás elégtelenségeit, és meg is mutattam őket (amennyire képes voltam erre); tehát számomra a *méltatás* annyit jelent, mint Önnek a *becsmérlés*. Önnek

bíróként kellene belehelyezkednie az én helyzetembe. Hagyjuk, ez a dolog köztünk vitatott: de könyörgöm, hogyan függnek össze az elementár-filozófia erényei és hiányosságai azzal a megbecsüléssel, amely Önről néhány jó szívben él? E szívek jósága, vagy az Ön tisztelete irántuk, vagy esetleg a kettő együtt összefüggne az elementár-filozófia erényeivel? Aki az egyiket megzavarja, a másikat is megzavarja? Önt csak akkor lehet tisztelni, ha a rendszerének megcáfolhatatlanságában hiszünk? És tegyük fel, hogy ez nem így van (ezzel a lehetőséggel Önnek is számolnia kell), akkor Ön inkább azt szeretné, hogy egykori tanítványai tévedésben maradjanak, csak azért, hogy az Ön iránti tiszteletüket fenntarthassák? Most még egyszer végiggondolom az Ön szavait és őszinte tisztelettel megpróbálom másként értelmezni őket: de bevallom, hogy nem tudom. „Ha valamit nem lehet fenntartani, akkor annak át kell adnia a maga helyét valami jobbnak, akárki is írta ezt" — aki nem így gondolkodik, az nem lehet az *én* barátom, ezt előbb vagy utóbb Ön is be fogja látni.

Igaz, hogy én is több oldalról hallottam, nekem is többen mondták és írták, hogy Ön általában belső keserűséggel beszél rólam, és a legbiztosabb mód az Ön felbosszantására az, ha valaki az Ön jelenlétében kiejti a nevemet, és a katedrán is azt hangsúlyozza, hogy nem értette meg a rendszeremet, hogy a rendszerem érthetetlen és Ön sohasem fogja megérteni; ezt állítja Ön keserűen azokkal szemben, akik a tudat tételének igazolása után érdeklődnek; ez az említett keserűség miatt a társadalmi érintkezéseimre is kihat. Az is igaz, hogy láttam egy levelet, amelyben Ön arról ír, hogy egyre inkább el fogok távolodni az Ön látóköréből, és máshol ezt úgy fejezte ki, hogy túlzásokra ragadtatom magam. El kell ismernem, hogy az ilyen ítéletek egy olyan tekintélyű férfiútól, mint amilyen Ön, kellemetlenek a számomra. Igaz, hogy az a körülmény, hogy Ön nem írt nekem, hogy a tervezetem bejelentése óta Ön hűvösebbé vált velem szemben, a sejtéseimnek némi valószínűséget adott. Egyébként én az egészet sem teljesen, sem félig nem hittem el, nem tartottam lehetetlennek, de nem is fogadtam el; nyugodtan hagytam állni a maga lábán, amíg a dolog valamiképpen nem tisztázódik. Igaz, hogy nem írtam Önnek, de úgy gondoltam, hogy most joggal várhatnék Öntől levelet.

Erre épülne a barátság felmondása? Egy ilyen hírresztelést teljesen el kellett volna utasítanom, vagy lehetetlennek kellett volna tartanom? Úgy

tűnik. „Nekem az Ön írásainak tanulmányozásából és az Ön barátainak vallomásaiból több bizalmat kellett volna merítenem az Ön anti-egoisztikus karaktere iránt, mint amennyi az én magatartásomból kitűnik." Ehhez két megjegyzést szeretnék fűzni!

Az első megjegyzés: Fichte fülébe jutnak a fentiek Reinholdról, akinek írásait olvasta, és hallgat és nyugodtan várja a tisztázást, és ezt nem tette helyesen. Reinhold azt hallja Fichtéről (akinek írásait lelkes egyetértéssel olvasta) egy közös baráttól, hogy minden alkalmat megragad arra, hogy őt megtámadhassa; és Reinhold nem kérdez utána, hanem ezt mondja Fichtének: Te tetted és pálcát tör felette — és igaza van. Reinhold jó értelemben megerősített szellem, Fichte viszont teljesen határozott és elismert kisfiú.

A második megjegyzés: Ön téved, ha azt hiszi, hogy az Ön írásai az Ön anti-egoisztikus karakterét tanúsítják; azokban a levelekben, amelyekre Ön hivatkozik, én kimondottan hangsúlyoztam, hogy én legalábbis azzal a móddal, ahogy Ön másokkal harcba szállt, sohasem tudtam egyetérteni. Így az Ön *összes* barátja (ahányat csak ismerek közülük) lehetségesnek tekinti, hogy az Ön személyisége és szenvedélyei bizonyos befolyással lehetnek az igazság vizsgálatára. Senki sem mondta nekem, hogy lehetetlen lenne, hogy a rendszerem felállításával olyan helyzetbe kerülhetek Önnel kapcsolatban, mint a mostani. Közülük az, akit Ön a legjobban ismer és a legjobban tisztel, biztosított róla, hogy Ön az igazságot azonnal és hangosan elismerné, mihelyt meggyőződött róla. (Amit én, mellékesen szólva szintén elhiszek, de azt is hiszem, hogy a szenvedélyesség az Ön számára a megértést igen-igen megnehezítené.) Ahelyett, hogy belemennék ebbe a tág kérdésbe, csak a jelenlegi esetet akarom szemügyre venni és hidegen megállapítani, hogy az Ön viselkedése valóban anti-egoisztikus karakterről tanúskodik-e.

Először nézzük azokat az alapelveket, amelyekhez a megítélésben tartani fogom magam: nem azért, hogy kioktassam Önt, hanem azért, hogy bíróvá tegyem Önt, hogy igazak-e, vagy hogy jogtalanságot követek-e el Önnel szemben, ha az Ön viselkedését eszerint vizsgálom.

Az igazság tiszta barátja sohasem keveri össze az igazságot a maga individuumával; túl szentnek tartja ahhoz, hogy kiszolgáltassa egy olyan törékeny lénynek, mint amilyen ő maga. Napfényre segíti azt, amit igazságnak tart, ahogy azt a maga belsőjéből létrehozza, közben

megfeledkezik önmagáról, az eredményt pedig közkincsnek tekinti, amely semmivel sem többé vagy kevésbé az övé, mint bárki másé, aki ezt magáévá tudja és akarja tenni. Ha az, amit valaki megállapított, valóban a tiszta igazság, akkor nem az az érdeme, hogy *létrehozta*, hanem csak az, hogy *megtalálta*; hogy éppen ő találta meg, az puszta szerencse és semmi más. És ha hamis, akkor ugyanígy ő nem vétkes, ha becsületesen kutatott; a tévedése szerencsétlenség és semmi más. És ha valaki más az igazságot állítja az ő tévedése helyébe, akkor örül a megtalált igazságnak, anélkül hogy önmagára gondolna; azért mert tévedett nem kell magát szégyellnie, mert nem sikerült felemelkednie az igazsághoz; és sértetlen méltósággal tekinthet le arra az esztelenre, aki őt a tévedése miatt kigúnyolja. Csak az igazság ellensége érdemli meg az igazság barátjának rosszallását és ostorát, nem pedig a tévedő.

Ezek az alaptételeim, és én kész vagyok arra, hogy ezen alaptételek szerint alávessem magam az Ön, a világ, és az utánunk következő világ megítélésének. Annak ellenére például, hogy az Ön rendszerét hamisnak, az enyémet pedig igaznak tartom, Önt teljes szívemből tisztelhetem, és mélyen meghajolhatok Ön előtt, ha Önnek nagyobb jellembeli ereje és nagyobb igazság-szeretete van, mint nekem. És ha sikerülne is felépítenem a filozófiát mint tudományt (amire azt hiszem, képes leszek), akkor sem hiszem, hogy ezzel a legkisebb érdemre tennék szert. Én ebben csak a természet szerszáma vagyok, és csak annyi érdemem van, amennyi a szabadságomon keresztül megvalósul.

Azt hiszem, hogy Önnek ugyanezek az alaptételei, de Önből hiányzik az erő és a hűvösség ahhoz, hogy rendíthetetlenül kövesse őket; számomra legalábbis ez derül ki a viselkedéséből. Ön olyan tévkövetkeztetéseket vont le, amelyeket egyetlen filozófusnak sem szabad elkövetnie, hacsak nem a szenvedély uralja. És hogyan válhatna az ember a maga rendszerének cáfolata miatt szenvedélyessé, hacsak nem úgy, hogy a maga személyét összekeveri a maga rendszerével, és a rendszer elleni támadásokat a személye megtámadásának tekinti? Ön csak a szenvedély állapotában hallgathatott az Ön levelezőpartnerére. „Ahogy ő megbízhatóan *tudósít* róla, Fichte *minden lehetőséget* megragad arra, hogy megtámadja Önt." Eszerint nem ő maga hallotta. Nagyon remélem, hogy az egyik hallgatómtól hallhatta, és nem nagyobb kerülőutakon jutott el hozzá. Kitől származhat az ítélet, hogy én minden lehetséges alkalmat megragadok arra, hogy a magam módján cáfoljam

Önt? (Ami az összefüggés alapján nem vallana túlzottan jó modorra.) Egy *hallgatótól* vagy egy *levelezőpartnertől*? Nagyon sajnálom, hogy nem ismerhetem azt a nagyszerű férfiút, aki egy rendszert (melynek alapgondolatát saját bevallása szerint még Reinholdnak sem sikerült tökéletesen megértenie, és amely a maga teljes terjedelmében még nincs is kidolgozva) oly tökéletesen átlátja, hogy vagy a puszta hallás, vagy egy elbeszélés alapján (mivel az előadásaimon nem készülnek jegyzetek) meg tudja ítélni, hogy mi az, amiről szó van, és mi az, amiről nincs; sőt, azt is biztosan tudja, hogy miről lehet szó, és miről nem.[III] „Ő a nem-tetszését értésemre adta." Lehet, hogy ez egy kollégám volt, vagy egy hallgatóm? Nem tudhatom, hogy Ön most Kielben és egykor Jénában annyira jóban volt-e a diákjaival vagy a hallgatóival, hogy valaki arra merészkedett volna, hogy elmondja a nem-tetszését? Én egyikükkel sem vagyok ilyen jóban, és nagyon is tartózkodni fogok attól, hogy valamelyikükkel ilyen viszonyba kerüljek. Ez a tudósító, aki számos ízléstelenséget követett el, azt hitte, hogy egy Reinhold le fogja írni és magáévá fogja tenni a beszámolóját.

„Ön – mondja – az én sajátos gondolataim alapján fog tovább lépni, de sohasem fogja elfelejteni, hogy rájuk támaszkodott." Ön ezzel valami olyasmit ír le, amit én is teszek; eredetileg meg akartam fordítani ezt a mondatot, de most mégis úgy hagyom, ahogy van. Miért ne akarná Ön elfelejteni, hogy például Fichte írásain keresztül jutott tovább? Mit tesz a Fichte név és az ő személye a dologhoz, ez az amit nem látok be, és amit soha nem is fogok belátni. Fichte szabadon odavetette a könyvét azoknak, akik szeretnék fölemelni, anélkül hogy rájuk gondolt volna; Ön fölvette ezt és saját erejéből magáévá tette annak felfedezéseit. Ezt Ön magának és a sorsnak köszönheti, és nem Fichtének. Én legalábbis személy szerint feloldom Önt, éppúgy mint az egész emberiséget mindenféle köszönet alól. Ön nem taszítaná el magától megvetően a létrát? Nem látom be, hogy miért ne tehetné Ön ezt, ha azoknak, akik az Ön gondolataihoz szeretnének felkapaszkodni, egy még kényelmesebb létrát szeretne rendelkezésükre bocsátani, melynek számára nincs hely, amíg az elsőt el nem távolította? *Megvetően* ezt természetesen nem szabad tennie; mert a tévedés nem lehet a megvetés tárgya, hanem csak a morális szabályok tagadása; de hogy ez a létra nem a legjobb, azt mindenesetre ki kell mondania.

„Ön sohasem találná az ellenfeleimet érdekesnek és dicséretre méltónak csak azért, mert az ellenfeleim." Ezeket a szavakat úgy kell értenem, ahogy Ön szeretné, hogy értsem őket, mert ezeket a szemrehányásokat, amelyek ezekbe a szavakba bele vannak csomagolva, Ön máshol is megtette. Ha én egy olyan ellenfelét tartom fontosnak, akit Ön jelentéktelennek ítél, akkor két eset lehetséges: valóban fontosnak tekintem, és Ön szerint helytelenül ítélek, vagy pedig a meggyőződésem ellenére dicsőítem, csak azért, hogy Önnek fájdalmat okozzak. Mi jogosítja és mi indítja Önt arra, hogy inkább az utóbbit, mint az előbbit feltételezze, hogy inkább rosszindulatot tulajdonítson nekem, mint hiányos ítélőerőt. Ezt Ön hideg és filozofikus, vagy pedig szenvedélyes megközelítésnek tekintené-e? És aztán Ön újra és újra megfeledkezik róla, hogy az Ön rendszerét én egészen más szemmel nézem, mint Ön; hogy számomra valamely szerző csak azáltal válhat érdekessé és fontossá, hogy az Ön rendszerének alapos ellenfele, vagy ahogy közönségesen mondani szokás, az Ön ellenfele. Nem ismerek olyan szerzőt, aki Önnek (az Ön személyének) ellenfele lenne, és messze állok attól, hogy őt már ezért érdekesnek tekintsem; de valóban az Ön rendszerének bevallott ellenfele vagyok. Miért ne lehetne valaki az Ön rendszerének ellenfele és az Ön személyének barátja? Az *Aenesidemus*ról szóló ítéletemet úgy gondolom kimondtam, az Ön számára ebből legalább annyi világossá válhatott, hogy én *de bonne soi* vagyok. A szerző írói érdemeit most ugyan sokkal kevesebbre értékelem, mint akkor, de mégis úgy gondolom, hogy ő megcáfolta az Ön elementár-filozófiáját. *Maimon* tehetsége iránti tiszteletem határtalan, és *kész vagyok megmutatni*, hogy ő az egész kantiánus filozófiát, úgy ahogy általában érteni szokás, és ahogy Ön is értette, alapjaiban felforgatta. Mindezt megtette anélkül, hogy valaki is észrevette volna, miközben általában mindenki a magasból néz le rá. Én azt gondolom, hogy a következő évszázadok alaposan ki fognak gúnyolni minket ezért. [...] Én átlépek az Ön által mellékelt bizonyítékokon. Az Ön érzései már biztosan elmondták Önnek, amit most nem akarok megismételni. Végül biztos vagyok benne, hogy Ön, ugyanúgy ahogy Kant valami olyasmivel ajándékozta meg az emberiséget, amit az örökre meg fog őrizni. Kant felfedezése az volt, hogy a vizsgálatnak a szubjektumból kell kiindulnia, az Öné pedig az, hogy a vizsgálatot egy alaptételből kiindulva kell elvégezni. Az igazság, amelyet Ön kimondott, örökkévaló; az Ön neve is lehet az, ha

Ön ezt nem követeli, és biztos, hogy Önnek a nevének sorsával egyáltalán nem kellene foglalkoznia. Hagyja csak porrá zúzni, mint a pelyvát azt, ami mulandó; az, ami örök, az Ön közreműködése nélkül is megmarad.

Hogy van-e valami, amit Ön legalább annyira vagy jobban szeret, mint az igazságot, az számomra még nincs eldöntve, sőt azt hiszem, hogy még egyáltalán nincs eldöntve. Én azt hiszem, hogy Ön azon a ponton áll, ahol ez minden igaz ember számára, az utókor számára, és jómagam számára (ha még önmagamat is felsorolhatom) el fog dőlni. Mindaddig sem az Ön barátja, sem az ellensége nem lehetek, egyszerűen azért, mert túl kevéssé ismerem ahhoz, hogy közülük bármelyik is lehessek. Ha a döntés úgy fog alakulni, ahogy én szeretném, akkor én a legbensőségesebben tisztelni és szeretni fogom Önt, akár akarja ezt, akár nem; és Ön biztosan nem fog visszautasítani egy szeretetet, amely ebből a forrásból jön; mert ez azt fogja bizonyítani Önnek, hogy méltó vagyok arra, hogy szeressem.

(Ön panaszkodott rám a barátainak, és ezzel a minden oldalról rám zuhanó becsmérlésnek újabb táptalajt adott. Hogy az igazságossággal összhangban állónak fogja-e tekinteni, hogy értesítsen arról, hogy kielégítettem-e a várakozásait, mikor és mivel elégítettem ki, újabb felvilágosítást fog-e kérni azokról a pontokról, amelyek az Ön számára érthetetlenek, hogy kapok-e még Öntől értesítést arról, hogy hogyan fogadott egy írást, amely ugyan eltér a szokásostól, de nagyon is összhangban van az ésszel, ezt nem tudhatom. De mindez arra fog szolgálni, hogy Önt közelebbről megismerhessem, mint ahogy most ismerem.)

A gyengeségek közepette, amelyek felsorolására Ön felhatalmazott engem, egy nemesebb vonásra is rábukkantam, amelyet elismerek és tisztelek. Amikor Ön eltávozott Jénából, az elutazásakor nagyon kedvezően nyilatkozott rólam, és ezzel egyengette azt az utat, amelyre majd rá kellett lépnem. Ezt nem akarom megköszönni, mert végül is Ön igaznak tartotta azt, amit mondott, és kötelességének tekintette, hogy tanúságot tegyen az igazságról. Most Ön tiszta felháborodással ír nekem, és egyetlen utalás sem csúszik ki a száján, amely ezt a viselkedést felhánytorgatná nekem. Így csak akkor lehet viselkedni, ha az alapelgondolás határozottan jó.

Maradok a legnagyobb tisztelettel azon érdemek iránt, amelyeket Önben elismerek, az Ön alázatos szolgája, és mihelyt Ön akarja, az Ön meleg barátja, *Fichte.*

8.
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1795. április 28.)[22]

Még van egy apróság, amely az Ön szívét az enyémtől (és nem megfordítva) távol tarthatja. Engedje meg, hogy ezt még helyrebillentsük, és aztán nyújtom a kezem a legszívélyesebb kibékülésre.

A régi dolgot elintéztük, de Önnek van egy új panasza: nem szabadott volna megírnom Önnek az előbbi levelemet, nem szabadott volna Önt az általános alaptételek szigorúsága alapján megítélnem, hanem az Ön érzelmeiből kellett volna kiindulnom, bele kellett volna helyezkednem az Ön helyzetébe stb. stb. Most ezen szeretnék egy kicsit eltöprengeni.

Először is valóban ezt tettem. Távol állt tőlem, hogy Önt az érzelmek hiányzó komolyságával vádoljam, amelyet az Ön viselkedése, *ha átgondolt lett volna,* mindenképpen feltételezett volna. Csak arra szerettem volna rámutatni, hogy Önt a szenvedélyesség irányította. A bizonyításom pedig a következőképpen nézett ki: ha Ön hidegen mérlegelt volna, akkor viselkedésének alapjaként az alaptételt használta volna; ez viszont nem lehet, mert stb. stb. A dologról magáról, az Ön vallomása alapján (amely Önnek feltétlen becsületére válik) egyet kell értenem.

Nekem viszont a bizonyítás során nem szabadott volna ilyen élesen vagy gyűlölködve eljárnom. Ha a dolgot a legszigorúbb jog szerint ítéljük meg, akkor az Ön első levelében nem a szenvedély heves kitörését kell látnunk, hanem egy olyan okoskodást, amelyből az derül ki, hogy én meggondolatlan tanár vagyok, rosszindulatú és hálátlan becsületsértő, a barátság elárulója stb. Mi harcban álltunk egymással és

---

[22] Reinhold április közepén írt levele (amely pedig az egész levelezés egyik legfontosabb dokumentuma lenne) sajnálatos módon elveszett.

azonos fegyverekkel küzdöttünk, én az Ön okoskodását csak egy másik okoskodással támadhattam meg. Mi súghatta volna meg nekem, hogy a levél elküldése után Ön már megbánta a sietséget? Nem arra kellett-e figyelnem, ahogy Ön a levelében (melyre válaszolnom kellett) megmutatkozott?

Vagy ha a vizsgálatot a méltányosság és a szeretet területére helyezem (feltéve, hogy tudhatnám vagy feltételezhetném, hogy Ön időközben meggondolta magát), nem lehetne-e más okom is arra, hogy a dolgot olyan messzire hajtsam előre, ameddig csak lehetséges. Tulajdonképpen nem volt ilyen okom, mégpedig a következők miatt: melegen vágytam arra, amiben most már reménykedek is, hogy köztünk újra helyreállhat a baráti kapcsolat. Ez nem lett volna lehetséges egy olyan vallomás nélkül, melyben Ön beismeri, hogy elkapkodta a dolgot. Ezt a vallomást szerettem volna kikényszeríteni, és nem tudtam kiszámítani, hogy ehhez mekkora erőbefektetésre lesz szükségem. Most a dolog másképp áll: a szóban forgó sértődés, a legkülönbözőbb következményekkel együtt (amelyekkel számomra rendelkezett és rendelkezni fog) teljesen eltűnt a szívemből.

És most már azt az érzékenységet is, amely az Ön utolsó leveléből áradt, és a szavaim erre épülő teljesen hamis magyarázatát, meg tudom *bocsátani*, mivel most Önt abból a szempontból ítélem meg, amelyet Ön alakított ki a számomra. De mégis megpróbálom helyesbíteni Önt, hogy *bizonyításra* vagy *visszavonulásra* kényszerítsem.

Hol írtam azt a levelemben, hogy az én ragaszkodásom a rendszeremhez igazságszeretet, az Öné viszont a sajátjához ön-szeretet stb.? Szeretném, ha Ön nagyon határozottan emlékezne arra, hogy én milyen kifejezést használtam. Vagy ha Ön nem talált ilyen kifejezést, akkor miért enged meg magának ilyen és hasonló keserűségeket? Nem azt kifogásoltam, amit Ön a saját rendszeréről gondol, hanem csak azt, hogy *ennek felülvizsgálatát – amely bárhogyan is süljön el, nem tartozik az Ön hatókörébe – elhibázottnak tartja*, és semmi mást.

Hol állítottam azt, hogy Ön irigy és féltékeny, és hogy az én írásaimat homályosnak tartja, és ezt megfelelő alkalommal kifejezésre is juttatja? Nem mondtam-e el elég világosan (remélem, hogy Ön hisz nekem, úgy ahogy én is elhiszem azt, amiről Ön biztosít engem), hogy én mindazokból a vádakból, amelyek Önön keresztül eljutottak hozzám, és mindazokból a magyarázatokból, amelyek az Ön viselkedésére

vonatkoznak, semmiféle ítéletet sem vontam le, hanem nyugodtan vártam a magyarázatot, amelyet most teljes megelégedésemre meg is kaptam. „Ha én az Ön katedráján kiirtom azt, amit Ön ültetett, akkor – sejtésem szerint – Önnek ez azért nem közömbös, mert Ön ültette, és én irtom ki." Mindenesetre az észnek azt kell sugallnia Önnek, hogy ez teljesen közömbös (az alapján a feltevés alapján, hogy az igazság a hamisság helyébe lép), nem *azért*, mert Ön ültette, hanem *annak ellenére*, hogy Ön ültette.

Az Ön személye ebben semmiféle szerepet sem kaphat. Ebben ne lenne igazam? *Rólam* egyáltalán nem volt szó, és én szerettem volna tudni, hogy a keserűségre Önnek, a személyes érzékenységen túlmenően van-e bármiféle oka? A keserűségnek nem lehet más oka, mint az az egyébként érthetetlen félreértés, mely szerint én a saját rendszerem elfogadását tettem az Ön igazságszeretetének kritériumává. Én Önnek és az egész világnak megadom a jogot, hogy mélyen-mélyen megvessen engem, ha én valaha ilyesmit mondtam volna. A rendszereinkről ebben a vonatkozásban csak annyiban lehet szó, amennyiben azt lehetett hinni (ahogy az Ön barátai valóban megvádoltak ezzel a tiszteletlenséggel), hogy én a köztünk lévő különbséget nagyobbnak *tüntetem fel*, mint amilyennek *tartom*, azért, hogy az Ön ellen irányuló támadásaimat megszépítsem. Ez – amennyire a szívem mélyét ismerhetem – nem igaz. De csalatkozhatom az ítéletemben, lehet, hogy nem jól értettem az Ön rendszerét.

A vita tulajdonképpen nem az Ön állításainak magánvaló *helyességéről* folyik; én ezeket nagyrészt elismerem, de néhány igazságról úgy gondolom, hogy nincs kielégítően bizonyítva. A vita valójában arról folyik, hogy tulajdonképpen mi is az Ön rendszere? E kérdés megválaszolásától függ még a tudománytan *léte* is. Ön ezt elementárfilozófiának nevezi, és több alkalommal is *minden filozófia fundamentumaként* határozta meg, szerintem viszont csak az elméleti képességre vonatkozik, amely lehet ugyan a teljes filozófia *propedeutikája*, de sohasem lehet annak fundamentuma.[23] Erről azt hiszem, hogy már az

[23] Carl Leonhard Reinhold: *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena 1791. Fichtének ez a felfogása már a *Zürichi előadások*ban megjelenik, és ezt állítja a tudománytan első szisztematikus kidolgozásának (*Über den Begriff der*

Aenesidemus-recenzióban[24] és még világosabban a *Programban*[25] a lehető legnagyobb határozottsággal elmondtam a véleményemet. Amennyire egyetértünk tehát a dologban magában, annyira nem értünk egyet abban, ami pillanatnyilag foglalkoztat. Véleményem szerint a vitánk a következőképpen áll. Ön felállította a teljes filozófia fundamentumát, melyben az érzelmek és a vágyóképesség a megismerési képességből adódnak. Ezt a három emberi képességet Kant egyáltalán nem akarja alárendelni egy magasabb princípiumnak, hanem meghagyja őket a maguk puszta koordináltságában. Teljesen egyetértek Önnel abban, hogy ezeket egy magasabb princípium alá kell rendelni, de egyáltalán nem értek egyet azzal, hogy ez a princípium az elméleti képesség; ebben Kanttal értek egyet, de vele sem értek egyet abban, hogy ezeket a képességeket egyáltalán nem kell valaminek alárendelni. Én a magam részéről az általában vett szubjektivitás alá rendelném őket. Ezt az utat Ön a saját elementár-filozófiájában teljesen eltorlaszolja, mivel Önnek már van egy magasabb princípiuma, amelyet én alárendeltnek tartok. Kant ezt a kérdést nyitva hagyta, ő csak azt utasította el, hogy mindent az elméleti princípium alá rendeljünk.

A *Programom* és a *Grundlage der Wissenschaftslehre*[26] elméleti részének zárása nagyon homályos, ezzel tisztában vagyok; a tudománytanban van egy belső ok, amely bizonyos elmék számára homályt és érthetetlenséget okoz (természetesen nem Önre gondolok). De azt remélem, hogy a *Grundlage* gyakorlati részén keresztül, és azon keresztül, amit az elméletről írtam, a dolog majd világosabbá válhat. Ennek kiadása kicsit

---

Wissenschaftslehre) előszavában is. (Magyar fordítását lásd Felkai Gábor: *Fichte*, Kossuth Könyvkiadó 1988.)

[24] Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie, *Allgemeine Litteratur-Zeitung* 1794. Nr. 47—49. (In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, 1. köt., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962.)

[25] *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretrische Vermögen*, Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler 1795. (In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, 1. köt., i. k.)

[26] Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Leipzig, bei Christian Ernst Gabler 1794. (In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, 1. köt., i. k.)

megkésett. Mihelyt megkapom a példányaimat, azonnal küldök egyet Önnek is.

A legbelső meggyőződésem szerint (ha már ilyen kérdések kerültek szóba köztünk), Ön a rendszerének kiépítésekor egyedül a *tiszta* (vagyis az elméleti) *ész kritikáját* folytatta, ami a filozófiának nagy kárt okozott. Ezzel az egész filozófiára tekintettel az emberek között azt a meggyőződést terjesztette el, hogy minden kutatásnak egyetlen alaptételből kell kiindulnia. Úgy tűnik, senkinek sem adatik meg minden. Nekem nem volt más dolgom, mint hogy Kant felfedezését (amely nyilvánvalóan a szubjektivitásra utal) és az Önét összekössem egymással, és ebben a tekintetben az érdemeim igen csekélyek.

De bárhogy is álljon a kérdés az „érdem"-mel, lényem legbelső lényegéből következően a filozófiai és az elméleti érdemeknek nem tulajdonítok különösebb jelentőséget, inkább olyan érdemekre törekszem, amelyek ettől függetlenek. Amennyire jól tudom, hogy a tökéletesség felé csak törekedhetek, úgy legalábbis a saját tudásomban sem fogok megtűrni semmiféle tiszteletlenséget, és amit elhibáztam, mihelyt a hibámat nyíltan felismertem, jóvá is teszem; amennyire tudom, minden jót rajtam kívül örömmel elismerek, és a becsületes embereket a legbelső melegséggel tisztelem és szeretem, és ezt csak fokozza, ha a szív jóságához kiváló képességek kapcsolódnak. Én Önt az utolsó levele alapján (eltekintve az abban lévő elsietett megfogalmazásoktól) az ilyen férfiak közé sorolom; ezért én Önt örökké tisztelni és szeretni fogom, és nem vagyok tekintettel arra, hogy Ön (amíg Önnek a sértés emléke, melyet mindenféle jog nélkül okoztam Önnek, jelenvaló, és amíg Ön azt hiszi, hogy a mások büszkeségét a magam nagyobb büszkesége miatt sárba tiprom stb.) sem teljes igazságot nem tud szolgáltatni nekem, sem pedig tisztelni és szeretni nem tud engem. Én mindent az időtől és az Önnel szembeni viselkedésemtől várok, amely mostantól kezdve változatlan lesz.

Azzal az érzülettel, amelyet az egész levelemen keresztül félreérthetetlenül kifejeztem, ajánlom magam Önnek, *Fichte*.

Ezt a nyarat Jénán kívül, vidéken fogom eltölteni, olyan okok miatt, amelyek leírására most már nincs időm.

8. (Tervezet)
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1795. április közepe – vége.)

Egy ideig vártam az Ön válaszát, és csak akkor akartam elmondani azt, amit most fogok elmondani.

Valami olyasmit hallottam, ami feljogosít arra, hogy megkérdezzem: Ön állítólag a konzervatóriumában (magától értetődő, hogy csak azután, hogy a dolog az Ön számára ismertté vált, csak azután miután úgy gondolta, hogy van oka, hogy bosszús legyen rám) gyakran panaszkodott rám. Nem érdeklődtem a panaszok hangneme felől; de az Ön nekem írott leveleiből erre könnyen következtethetek.

Nem állítom, hogy ezt Ön valóban megtette, de mégis úgy gondolom, hogy jogom van hozzá, hogy Öntől magyarázatot kérjek, azt már Önre bízva, hogy mennyire lesz részletes ez a magyarázat.

Ha a dolgot – hogy ne kelljen újra és újra visszatérnem rá – lehetségesnek tartom, akkor Ön is könnyen beláthatja, hogy számomra egyáltalán nem lehet közömbös. Ön nem próbálta cáfolni a tanításomat, amihez minden tudósnak a katedrán, az írásaiban stb. joga van, hanem a jellememet támadta meg. Ön a „hírnevemet" kiszolgáltatta a bűnözésnek, olyan fiatal emberek előtt, akik Önön csüngenek, akik hisznek Önnek, és úgy gondolják, hogy kételyeikkel megsértenék az Ön iránti tiszteletet, akik helytelennek tekintik azt, amit Ön helytelenné nyilvánít, és akik a fiatalkori benyomásaikat már sohasem fogják elfelejteni. Ön nagyon is tudatában lehet annak, hogy micsoda következményei vannak ennek, és hogy az ilyen dolgoktól az ember már sohasem szabadulhat. Ezzel Ön a tisztességemben és az alaptételeim elfogadásában helyrehozhatatlan kárt okozott.

Tulajdonképpen nem is e viselkedés morális oldaláról akarok beszélni. A bocsánatkérés és a vallomás alapján, amelyet Ön az utolsó levelében megtett, szívesen meg is bocsátok Önnek; a felindulást előre láttam a levelezésen keresztül – a társalgás nem jutott eszembe –, és különböző megnyilvánulásokban itt-ott már észre is vettem. Ha Ön belátja a kapkodását, akkor Önnek – amennyiben tudja – ezt jóvá kell tennie, vagy legalábbis jóakaratot kell mutatnia erre, ezt ugyanis Ön valóban meg tudja tenni, és akkor szívesen megbocsátok Önnek. Önre bízom, hogy milyen eszközöket választ; ha a diákjai még mindannyian jelen vannak, úgy a dolog könnyen elintézhető egy önkritikával, és az Ön kapkodásának bevallásával anélkül, hogy Ön tovább „panaszkodna" a viselkedésemre vagy a leveleimre. Ezt kikérem magamnak; én ugyanis egyáltalán nem tudom belátni, hogy bármiféle jogtalanságot követtem volna el Önnel szemben. S ha már nincs ott minden diák, akkor talán leveleket kellene írnia, vagy valahogy másként kellene megoldania a problémát.

Nagyon szeretném tudni, hogy Ön hogyan fog dönteni ebben a kérdésben. Nem kell ismételnem, hogy az Ön puszta szava már megnyugtat engem.

Ebben a várakozásban őszinte tisztelettel maradok az Ön alázatos *Fichtéje*.

8. (Tervezetek)
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1795. április 28.)

Még van egy kis dolog, ami köztünk tekszik, ami nem a szíveinket (legalábbis nem az enyémet az Önétől), hanem a dologra vonatkozó nézeteinket elválasztja egymástól, és aztán remélhetőleg barátságosan kezet tudunk nyújtani egymásnak.

A saját megnyugtatásomra és az Ön megnyugtatására, annak a viszonynak a kedvéért, amely köztünk remélhetőleg újra létrejön, mihelyt újra visszanyerem a bizalmamat Ön iránt, amit nagyon kívánok, Önnek be kellene vallania, hogy a levele egy felhevült óra kapkodásában született. Nem ismerhetem az Ön hangulatát, és ezt – a következetes eljárás kedvéért – az Ön levele alapján kell megítélnem. Ez magyarázza a saját levelemet. Ha tudtam volna, hogy kevesebbel is elérhetem, amire teljes erőmből törekedtem, akkor a levelem udvariatlan, sőt embertelen lenne, de én ezt nem tudhattam biztosan, és ezért a saját lelkiismeretem, és mihelyt Ön az én helyzetembe képzeli magát, az Ön lelkiismerete előtt is bocsánatot nyerek. Ha nem törekedtem volna a viszonyunk megjavítására, akkor nem ragadtam volna tollat.

De még az Ön mostani levelében is oly sok minden van, ami mellett nem mehetek el szótlanul; és ami tényleg fáj nekem, mert azt mutatja, hogy Ön még nincs olyan hangulatban, hogy az én megbékülésre kinyújtott kezemet elfogadja. Egy szóval sem állítottam, hogy *én* a rendszeremhez az igazságszeretet, *Ön* pedig a sajáthához az ön-szeretet alapján viszonyul. Arra kérném Önt, hogy még egyszer olvassa el a levelemet, hogy meggyőződhessen arról, hogy sehol sem mutattam jelét az említett „érzékenységnek". Valóban önszeretet lenne, ha a rendszeremet nem vetném alá minden felülvizsgálatnak, ha a szívemben emlékműként tisztelném, és így mutatnám be a diákjaimnak és a barátaimnak.[IV] Remélem, hogy ezt sohasem fogom megtenni. Ha valaki megkérdezi Önt, hogy hogy vélekedik az én rendszeremről, és Ön azt mondja, hogy ez homályos, akkor ez nem irigység vagy féltékenység. Hol sugalltam ezt? Nem mondtam-e ki világosan, hogy ez a hír az Önre vonatkozó gondolkodásomat a legcsekélyebb mértékben sem befolyásolja, és nagyon remélem, hogy Ön ezt el is hiszi nekem. Úgy, ahogy én Önnek teljes szívemből elhiszem azt, amit nekem a félreértésről és a bosszúságról mond.

Önnek már azért közömbös lenne valamely cáfolat, mert annak tárgyát *Ön* ültette el, és *én* irtom ki? Újra és újra elolvasom a levelemet, és egyáltalán nem értem, hogy Ön honnan veszi, hogy okoskodásaim erre a hipotézisre épülnek. A legcsekélyebb mértékben sem jutott eszembe, és nincs is benne a levelemben, hogy az én rendszerem *elismerése* lenne a kritérium, mindössze Önnek a rendszeremre és a személyemre vonatkozó viselkedéséről van szó. Ezt már részben tudom; és ez Ön mellett szól. Önnek meglenne a joga ahhoz, hogy a jellemére vonatkozó ítéletemet ne tartsa fontosnak, hanem örökre megvessen azért, ha valóban így ítéltem volna. Az Ön mostani levelében csak a keserűséget érzem az előbbi levelem miatt, semmi mást nem érzek. Leszámítva az *én tételére* vonatkozó zárást. Ez azonban egyáltalán nem következik a gondolatmenetből, hanem annak egyenesen az ellenkezője: még akkor is, ha ez lenne a rendszerem, ismerünk olyan eseteket, amikor a legjobb rendszer is csak kevéssé befolyásolja a karaktert.

Elismerem, hogy én is (ugyanúgy ahogy Ön) valami olyasminek az elérésére törekszem, amire egyáltalán képes vagyok. De úgy gondolom, hogy biztosíthatom Önt arról, hogy tiszta tudattal semmi tisztátalant sem tűrök magamban, és hogyha a szenvedélyeimen, tévedéseimen stb. keresztül eltévednék, akkor azt be fogom ismerni és meg fogom próbálni helyrehozni, amennyire csak tudom, mihelyt meggyőznek róla. Úgy ahogy most bocsánatot kérek Öntől az utolsó írásom keménységéért és embertelenségéért.

Én ennyit szeretnék tenni;.és mindenesetre azt feltételezem, hogy Önt a szenvedély vezérelte. A tételem a következő: ha észokok lettek volna a cselekvéseink alapjai, akkor ezekben egyet kellene értenünk. Ez azt bizonyítja, hogy Ön nem észokok alapján cselekedett. Ebben az Ön vallomása alapján egyetértünk.

De nekem sem szabadott volna belefognom ebbe a dühöngő okoskodásba. Ha a dolgot a szigorú jog alapján ítéljük meg, akkor Ön az első levelében nemcsak a szenvedélyesség, hanem az *okoskodás* miatt is elmarasztal engem; amiből az derül ki, hogy én esztelen, hálátlan becsmérlő, a barátság elárulója stb. vagyok. Ezzel szemben én csak okoskodással védekezhettem; mi harcban álltunk és azonos fegyverekkel küzdöttünk, és az igazságos dolognak győznie kellett. Én megpróbálok belehelyezkedni az Ön kedélyállapotába, melyben Ön a levelem kézhezvétele után volt, amikor (ebben biztos vagyok) már megbánta az első lépését; ezt most már biztosan tudhatom. De hogyan gondolhattam volna ezt akkor? Nekem mindent úgy kellett vennem, ahogy a levélben állt, és erre kellett válaszolnom. Vagy ha nem akarok nagyon szigorú lenni, ha feltételezhetném és valóban feltételezném, hogy Önben már régen kétségek merültek a dolgok betű szerinti igazsága iránt, és aziránt, hogy Önnek joga van engem így kezelni, akkor nem lenne-e mégis okom arra, hogy a dolgot addig lendítsem

előre, ameddig egyáltalán lehetséges? Van ilyen okom, és ezt szeretném is előadni. Szeretném, ha újra létrejönne köztünk egy baráti kapcsolat, és ezt nagyon remélem is: de ez nem lett volna lehetséges anélkül, hogy Ön bevallja az elhamarkodottságot. Csak ezt szeretném elérni, és azt valóban nem tudtam felbecsülni, hogy milyen sok vagy milyen kevés erőbedobásra van ehhez szükség. Most a kérdés egész másképp áll, és a szóban forgó dolgot a szívemben teljesen elintéztem.

Most már bocsánatot tudok kérni az érzékenységért és az ezáltal létrejött kijelentéseim helytelen módjáért, és az ebből származó keserű válaszért. Most Önt abból a szempontból ítélem meg, amelyet Ön alakított ki a számomra, de mégis helyesbítenem kell Önt, és vagy bizonyítékot, vagy önkritikát kell kérnem Öntől.

9.
Fichte Reinholdhoz
(Osmanstädt, 1795. július 2.)[27]

Semmi sem tesz a szívemre olyan benyomást, mint az őszinte becsületesség. Ön drága barátom az utóbbi leveleivel meghódította a szívemet, az individuális jellemeink (melyek leírását egészen igaznak tartom, és a magam részéről teljesen elismerem) nyílt szembeállításával. Ön elérte, hogy bensőleg szeretnem kell; az Ön individuális jellemből szükségképpen ez az út következik a barátságok megkötésére, én mindig az ellenkező úton haladtam, és akartam haladni, a tisztelettől a szeretetig. Látom, hogy Ön nem a filozófiai tehetségem, hanem a jellemem miatt tisztel; és én meg vagyok győződve, hogy Ön egészen a haláláig szeretni fog engem, mint ahogy én is Önt.

Önnek abban is igaza van, hogy a temperamentumaink különbségének nagy hatása van arra a módra, ahogy filozofálunk. Ön nyilvánvalóan arra törekszik, hogy önmagát és másokat ne egyszerűen biztosítsa a maga legdrágább elvárásairól, hanem őket (és ez egészen másik forrásból származik) egy spekulatívvá vált, eltorzult ész támadásaival szemben meg is védje. Az Ön filozofálása a gyakorlati érdeklődésből indul ki, és ez uralja az írásait is. Én, aki a legkorábbi ifjúsá-

---

[27] Reinholdnak az a levele is elveszett, amelyre Fichte most válaszol.

gomban szabadabb neveltetésben részesültem (aztán jött egy nyomás, amit hamarosan levetettem az iskola kapujában), könnyű vérrel és elég jó egészséggel vagyok megáldva, ami megkönnyíti nekem az önmagamban való szilárd megnyugvást; ennek kártékony túlzásait megpróbálom elkerülni. Mindezek alapján és mindettől támogatva, nagyon korai ifjúságomtól fogva nyugodtan és hidegen néztem szembe a spekulációval. Eltekintve attól, hogy egy olyan filozófiát szeretnék magamnak, amely a szívemet összhangba hozza a fejemmel, egy pillanatig se gondolkodnék azon, hogy ezt a filozófiát feladjam, ha megmutatnák a helytelenségét, és egy olyan tant is magamévá tennék, amely nem tesz eleget ennek az összhangnak, ha helyes lenne. Ezzel, azt hiszem, teljesíteném a kötelességemet.

Az a tanulmány, amely a *Horen* című folyóirat januári számában jelent meg (*Über Erhörung und Belebung des reinen Interesse für Wahrheit*) nagyjából tartalmazza azt, amit erről a kérdésről gondolok, és ami alapján cselekedni próbálok. Én úgy filozofálok, hogy a filozófián kívül semmi más nem érdekel. Nagy vágyakozással várom az Ön *Szókratészének*[V] megjelenését.[28] Ugyanúgy szilárdan meg vagyok győződve arról, hogy az értelem nyitottsága a filozófia számára kizáró feltétel: a jóindulatnak (melyet általában jó szívnek is szoktak nevezni) a filozófiában semmiféle különösebb értéket sem tulajdonítok. Ebben a kérdésben biztos, hogy nincs közöttünk vita, biztos vagyok benne, hogy Ön is ugyanígy gondolkodik.

Engedje meg, hogy még egy megjegyzést tegyek arról, hogy miért olyan nehezen érthető az Ön számára a *tudománytan*, míg sokan mások, mint például Schiller, Humboldt és jó néhány diákom érthetőbbnek tartják minden más filozófiakönyvnél. Úgy gondolom, hogy ennek ugyanaz az oka, mint ami oly sok nehézséget jelentett Önnek a kanti írások tanulmányozásakor is, és ami számomra roppant egyszerűnek tűnt. Ne tulajdonítson a kifejezéseimnek akkora értéket, mint amekkorával az Ön kijelentései rendelkeznek. Többen is azt állították, és azt hiszem joggal, hogy szinte lehetetlen az Ön filozófiájának sajátos gondolatait másképp kifejezni, mint ahogy ezt Ön tette; ez sem az én írásaim, sem a kanti írások esetében nem így van. Ezeket végtelenül

---

[28] Reinholdtól nem ismeretes ilyen című vagy témájú mű.

sokféle módon ki lehet fejezni, és tőlem legalábbis nem lehet elvárni, hogy az első lépésben választott ábrázolásmód legyen a legtökéletesebb. A test, amelybe Ön a lelket beburkolja, szorosan áll rajta; az amibe én burkolom, laza és könnyedén van rádobva. Azt, amit én közölni akarok, nem lehet *kimondani*, sőt *megérteni* sem, hanem csak *szemlélni*; amit én mondok, annak az a feladata, hogy az olvasót úgy vezesse, hogy a kívánt szemlélet benne magában alakuljon ki. Aki az én írásaimat akarja tanulmányozni, annak azt ajánlom, hogy a szavakat hagyja szavaknak lenni, hogy a szemléleteimbe valahol be tudjon kapcsolódni; olvasson tovább, akkor is, ha az előzőeket nem érti egészen, amíg végül egy szikra ki nem pattan. Ez, ha teljes egész és nem felemás, a nézeteim során végighaladva az olvasót végül arra az álláspontra fogja eljuttatni, amelyből kiindulva az egészet szemlélni kell. A rendszerem lelke a következő kijelentés: az én önmagát tételezi. Ezeknek a szavaknak nincs értelmük és értékük az én önmagára irányuló belső szemlélete nélkül, amelyet nekem különböző beszélgetések során olyan emberekben sikerült felébresztenem, akik először egyáltalán nem tudtak megérteni, de végül ez mégiscsak sikerült nekik. Tehát a következőt szeretném mondani: az, hogy van egy én és egy vele szembehelyezett nem-én, az teljesen a kedély művelete; a korábban leírtak csak ezáltal válnak lehetővé. Semmiféle oka nincs annak, hogy az én miért én és miért nem dolog; ez a szembeállítás abszolút. Nem a tapasztalatból tanuljuk meg, hogy mi tartozik hozzánk, és mi nem, és nincs olyan *a priori* alaptétel, melynek segítségével ezt el lehetne dönteni. Ez a különbség abszolút, és csak általa válik minden alaptétel *a priorivá*, és minden tapasztalat lehetségessé. E kettő egyesítése a nagyságon, a kölcsönös korlátozáson, a meghatározáson és a behatároláson keresztül (vagy ahogy akarjuk) szintén abszolút módon játszódik le. Ezeken a mondatokon egyetlen filozófia sem léphet át, de belőlük kell *kifejteni a filozófia egészét*, vagyis az emberi szellem minden eljárását.

Ez az eredeti *tételezés* és *szembeállítás*, vagyis *felosztás* nem *gondolkodás*, nem *szemlélet*, nem *érzékelés*, nem *vágyódás*, nem *érzés* stb. stb., hanem ez az emberi szellem egész *tevékenysége*, amelynek nincs neve, a tudatban sohasem fordul elő, amely *érthetetlen*, mert a kedély különös, a tudatban kialakítandó aktusán keresztül *meghatározható*, de ő maga semmiképpen sem *meghatározott*.

A filozófiámba való belépés teljességgel *érthetetlen*; ezáltal válik nehézzé, mert a dolog csak a képzelőerővel és egyáltalán nem az ésszel ragadható meg. Ugyanakkor azonban ez garantálja filozófiám helyességét. Minden, ami *megérthető*, feltételez egy magasabb szférát, amiben *megértjük*, és éppen azért nem lehet a *legfelső*, mert megérthető. (Vajon a legkisebb objektum megértése nem a képzelőerő funkciójából indul ki? És miért kellene a filozófiai megértésnek valami másból kiindulnia?)

A fő kérdés, amivel a *tudománytan* továbbra is foglalkozik, és amely az elméleti filozófiában csak egy bizonyos pontig, a gyakorlati filozófiában azonban teljesen kifejtésre kerül, a következő: ha az én eredetileg *csak önmagát tételezi*, akkor hogyan jutunk el ahhoz, hogy még valamit tételezzen, ami vele szemben áll? (Ennek részét alkotja az a kérdés, hogy hogyan lehetségesek *a priori* szintetikus kijelentések? Én ugyanis ezzel együtt azt is kérdezem, hogy hogyan lehetséges az antitézis?)

A rendszeremnek az Ön rendszeréhez és a kanti rendszerhez való viszonyát talán a következőképpen lehetne a legjobban bemutatni. Kantot elsősorban a nem-énben rejlő sokféleség alapja érdekli. Hogyan lehet A-t, B-t, C-t stb., amelyek *már adottak*, a tudat egységévé egyesíteni? Nekem úgy tűnik, hogy Ön is ezen a ponton veszi fel a filozófiát. (Nos, Kant ezt az egyszerű kérdést nem valamely princípiumból kiindulva válaszolja meg, hanem heurisztikus úton jut el bizonyos gondolati formákhoz, csak a szemlélet formáit *találja ki*, és a bizonyítást induktív úton végzi el. Ezt a hibát Ön feltárta és helyesbítette.) Én azt hiszem, hogy ezt csak ki kell mondanunk ahhoz, hogy megértsük — ne értsen félre: a legkönnyebbre mindig a legnehezebben bukkanunk rá. Semmi sem tűnik könnyebbnek, mint az a kanti gondolat, hogy a szubjektumból kell kiindulni, és mégis évezredekbe tellett, amíg valaki eljutott erre a gondolatra. Csak ki kell mondanunk ahhoz, hogy rögtön megértsük: ez a kérdés feltételez egy felsőbb kérdést, mégpedig azt, hogy hogyan lehet eljutni A-hoz, majd B-hez, majd C-hez? Ezek adottnak tűnnek, de ez csak annyit jelent, hogy *nem tudjátok a választ!* Ha ezzel nem értetek egyet, akkor vagy mutassátok meg nekem a választ, vagy legalább azt, hogy miért nem tudhatjátok a választ; ezelőtt nem beszélhettek a filozófiáról mint tudományról. Én meg akarom vizsgálni a maga helyén, hogy hogyan lehet A-t, B-t, C-t stb. egymással egyesíteni. De az önmagáért vett A és a *szubjektum* nagyon is különböznek

egymástól, vagy nem? Szóval, hogyan egyesítitek ezeket? Ha ezt tudnánk, akkor a második, alárendelt kérdésünkre már könnyen válaszolhatnánk; mert kétségkívül ugyanúgy fogjátok felfogni B-t, mint A-t. És ha A először egy szubjektumban van és B-t *ugyanabba* a szubjektumba helyezitek (hogy hogyan lehetséges az, hogy a szubjektum egysége nem törik meg, azt természetesen még meg kell mutatni), akkor ezáltal B minden kétség nélkül hozzáadódik A-hoz. Ez az én utamat sokkal rövidebbé és könnyebbé teszi, mint a kantit.

Ezzel máris eljutottunk a következő meglepő eredményhez (ami különösen az én kisebb írásomban a *Grundriß des Theoretischen*ben[29] alkalmanként a tér és az idő dedukciójaként lép előtérbe): egyáltalán nincs és nem is lehetséges egy előzetesen felvett A-nk, hanem emelkedjünk fel, ameddig csak akarunk, mindig fel kell tételeznünk egy még magasabbat; minden szemlélet szükségszerűen tételeződik a mostani időpontban. De nem beszélhetnénk *mostani* időpontról anélkül, hogy ne lett volna egy *régebbi*, és a mostani szemléletről anélkül, hogy ne lett volna egy korábbi, melyhez hozzá lehetne kapcsolni. És ha nincs első pillanat, akkor a tudatnak sem lehet kezdete. Ezzel lehet bizonyítani a nem-én Kant által feltételezett sokféleségét, és lehet megmutatni, hogy ez a nagy szellem ugyanazokba a mélységekbe hatolt bele, amelyeket a *tudománytan* is megpróbál feltárni; ez a feladat már sohasem fog nyugton hagyni minket.

Nos, az én általam felállított egységnek még egy olyan tulajdonsága is van, hogy általa nemcsak a spekulatív és a gyakorlati ész, hanem még az ítélőerő is egy egységbe fonódik, ahogy ennek egyébként lennie is kell. Kant és Ön előtt nem lett volna lehetséges a *tudománytan*; de én szilárdan meg vagyok győződve róla, hogy ha Ön a rendszerét mindhárom kritika megjelenése *után* dolgozta volna ki (mint én), akkor Ön találta volna fel a *tudománytant*. Ön ugyanúgy megtalálta volna az egységet a háromban, mint ahogy megtalálta a spekulatív észben,

---

[29] A *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* július elején még nem jelent meg.

amelyben pedig éppúgy nem volt adott. (Én legalábbis így értem a tudat tételét, és ebben azt hiszem semmiféle vita sincs köztünk.[30])

Vizsgálja meg, hogy az itt előadottakban egyet tudna-e érteni velem, és akkor a filozófiában is egyet fogunk tudni érteni. Ahol ez mégsem lehetséges, ott tekintse hipotetikusnak, és máris eljutottunk az én rendszerem kulcsához.

Végül vegye figyelembe, hogy az, amit eddig kiadtam, a hallgatóim számára készült kézirat, amit az előadások mellett írtam meg, azon a télen, amelyen még három másik előadást kellett tartanom, és ezernyi másféle dologgal kellett foglalkoznom úgy, hogy az új ívnek mindig késznek kellett lennie, amikor az előző végére jutottam. Szilárdan hiszek benne, hogy amit *megláttam*, és nagyrészt az is, amit *elgondoltam*, megdönthetetlen; ettől az, amit *elmondtam* még lehet nagyon helytelen is. Ez persze nem szolgál a mentségemre. A szerzőnek az igazat kell *mondania*, egyedül a gondolkodás nem elegendő. A *tudománytan* bemutatása, ahogy látom a dolgokat, teljes életet követel; az egyetlen kilátás, amely képes arra, hogy megrázzon, az, hogy én – miután ráléptem egy pályára, melyre senki sem kényszerített – úgy fogok meghalni, hogy nem tudtam végigmenni rajta.

A *Grundlage* nyomtatása, ahogy a kiadóm biztosított róla, hamarosan befejeződik, de ez még nem az elméleti filozófia (amely fragmentáris, és csak a tér és az idő dedukciójáig jutott el). Mihelyt lesznek példányaim újra írni fogok Önnek. Nagyon örülnék, ha közölné velem a kétségeit, vagy legalábbis rámutatna azokra a pontokra, amelyek az Ön számára érthetetlenek. Egy szó egy baráthoz, akit az ember jól ismer, gyakran jobban megvilágít valamit, mint a legmesszebbmenő magyarázat a sokszínű közönség számára.[31]

---

[30] Reinhold fő műve, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* címmel, 1789-ben jelent meg; az előszó végén szereplő dátum: 1789. április 8.

[31] A *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* ívenként jelent meg; a megfelelő íveket Fichte minden előadás elején szétosztotta a diákjainak. Ez a megoldás egy furcsa dilemmára válaszolt: (1) Ebben az időben a filozófusok elkezdték a saját koncepciójukat (rendszerüket) tanítani; közülük az egyik legelső Fichte volt. (2) Az egyetemeken csak olyan tananyagokat lehetett tanítani, amihez volt megfelelő tankönyv.

Schelling írása, az alapján amennyit el tudtam olvasni belőle, teljesen a sajátom kommentárja. A dolgot találóan ragadta meg, és sokan, akik az én írásomat nem értették, az övét világosnak találták. Hogy ő maga ezt miért nem mondja ki, azt nem látom világosan. De ezt biztosan nem tagadná és nem is akarná tagadni. Azt hiszem, arra következtethetek, hogy ha nem értett volna meg jól, akkor a tévedéseit nem akarta volna az én számlámra írni; úgy tűnik, mintha valamiért félne tőlem. Erre persze nem lenne szüksége. Nagyon örülök az írás megjelenésének. Különösen örülök a Spinozára való utalásoknak, akinek rendszeréből a saját rendszerem a lehető legpontosabban megmagyarázható. Az Ön rendszerét azonban helytelenül látja, és ennyiben elégedetlen vagyok vele. Az, amit Önnek felró, de *még annál sokkal több is*, Kant számláját terheli. Én sohasem szálltam volna vitába Önnel, ha Ön a maga alaptételét nem tette volna az *egész filozófia* alapjává. Szerintem ez csak az *elméleti filozófia* alaptétele.[32]

De most térjünk át valami másra! Bármit is mondjanak a jénai akadémiai élet kötetlenségéről és ártatlanságáról, én erősen kételkedem benne, hogy az igazság felé haladna. Valószínűleg már Ön is hallotta a hírt a betörésről a jó Dr. Schmid[33] és két másik polgár házába, és azt, hogy az *akadémia hallatlan erőfeszítéseket tesz egy amnesztia elérése érdekében*. Azóta jogalapot kapott a rablóélet, és már egyetlen diák sem lehet biztos sem az utcán, sem a *szobájában*: ez mind igaz. A szenátus közel jutott a saját feloszlatásához: már senki sem akar rektorhelyettes lenni, és egyetlen rendes fiatalember sem akar az akadémián maradni. Én a feloszlatást követelem, mint az újjászületés egyetlen garanciáját, és semmitől sem félek annyira, mint attól a csillapítószertől, amellyel megpróbálják kitolni a gyógyíthatatlan betegséget.

Valószínűleg kényszerítve leszek arra, hogy a tisztességem megőrzése érdekében, amelyet Jénában a legszégyenletesebb módon

---

[32] Schelling *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* című könyvéről van szó. (Magyar fordítás: Az énről, mint a filozófia princípiumáról. In Schelling: *Fiatalkori írások*, Jelenkor Kiadó 2003.)

[33] Nem Carl Christian Erhard Schmidről, a jó nevű filozófia-professzorról van szó, aki Reinhold majd Fichte kollégája volt a jénai egyetemen, hanem a prorektorról, Johann Wilhelm Schmidről.

támadnak, nyilvánosan is elmondjam, hogy mit tettem. Most csak néhány szót. Éppen hogy visszatértem Jénába, jó néhány derék férfiú körém gyűlt, részben a nyilvános előadásaimon felbátorodva, részben pedig azért, mert az Ön utódjáról hasonló gondolkodásmódot feltételeztek, panaszkodtak a nagy károkról és segítséget kértek tőlem. Az előadásaimat még speciálisabbá tettem, és úgy tűnt, hogy egy nagyon jó szellem kezd kialakulni. Több rendtestvérnek, akik felkerestek, a lelkére kötöttem, hogy hagyjanak fel a káros kapcsolataikkal, miközben titokban a kurátorunkkal és titkos tanácsosunkkal, Voigt úrral beszélgettem azokról az eszközökről, amelyekkel a kialkudott elhatározásokat hasznossá lehetne tenni. Ez könnyebben sikerült, mint ahogy gondoltam. Egyik reggel két szenior jött hozzám azzal a kéréssel, hogy ezen a helyen és azonnal eskessek meg minden rendtagot a lemondásra. Én erre nem lévén feljogosítva, a kérést — az akadémia szenátusát megkerülve — továbbküldtem a minisztériumnak, tanácsot kérve. A dolognak először keresztül kellett mennie a négy ismert udvaron. Az én embereim szófogadóak maradtak, egyértelműen kinyilvánították szándékukat, hogy meg akarják szüntetni a köteléküket, csak az unitisták rendje lépett vissza. A másik kettő átadta nekem a tagjaik névsorát, a rendkönyveket és a pecséteket, és feljogosítottak arra, hogy egy a herceg által vezetett bizottsághoz forduljak, aki a papírokat elégetésre ítélte; de előzetesen meg kellett néznem a névsort, hogy az esküjüket fogadni tudjam, ha teljes amnesztiát kapnak. A bizottság húzta az időt. Az unitisták rendje eközben a legszégyenteljesebb híreket terjesztette rólam: állítólag azért törekszem a rend megdöntésére, hogy a romjain egy illuminációs rendet hozzak létre. Én a nekem átadott papírokat pedig továbbküldtem az udvarnak, és erről az udvarnak a szükséges tájékozódás alapján jelentést is tettem. Az unitisták közben tevőlegesen is megtámadtak, a védelmemre több száz diák fegyvert ragadott, amit én határozottan elleneztem. A bizottság megjött, magamhoz rendeltem a rendtagokat, és a fel-nem-bontott pecséteket hitelesíttettem. Erre elmondták az önmegtagadási esküjüket, és mindent, sőt még többet is megkaptak, mint amit ígértek nekik. De hagyták, hogy az unitisták büntetlenül akadékoskodjanak (mind a mostani napig nem indult ellenük semmiféle vizsgálat). A feloldott rendek az eset után újra egyesültek. De engem sem közülük, sem rajtuk kívül egyetlen diák sem sértett meg. Csak az unitisták üldöztek ettől fogva a lehető legszé-

gyentelenebbül. Miután másodszor is betörték az ablakaimat, egy idős embert, az apósomat a halál szélére sodortak, a feleségem pedig valószínűleg örökre elvesztette az egészségét. Ezután egy formális írás keretében a szenátus tudtára juttattam, hogy nem vagyok hajlandó ezt tovább tűrni, és egy olyan alkotmányhoz asszisztálni, amely ilyen és hasonló dolgokat enged meg, mégpedig teljesen büntetlenül. Erre némileg határozatlan választ kaptam, és az unitisták a legszégyenteljesebb szidalmazások közepette újra betörték az ablakaimat. Elmentem az udvarhoz és elmondtam, hogy jóvátétel nélkül nem vagyok hajlandó tovább Jénában maradni, és hogy ezt bizonyítsam, ezen a nyáron vidékre fogok költözni, és nem kívánok részt venni az egyetemi életben mindaddig, amíg nemcsak én, hanem *mindenki más* is, nincs biztonságban. A szenátus ezután kapott egy éles hangú feljegyzést, talán a tudomására is jutott valami, amit korábban nem ismert, és elkészített egy gyalázkodó és hazug jelentést. A három tettest eltávolították, a szenátus ezt tudatta velem; én válaszoltam erre, kellően helyesbítve a hazugságokat és a becsmérléseket. Pillanatnyilag így áll a helyzet. Az udvarok, amelyek mindenről nagyon is jól voltak informálva, méltányolják az egész eljárásomat. Akinek Jénában tisztátalan a szíve és hajlik a finom dévajságra, az fél tőlem, és mindent megtesz azért, hogy a becsmérlés és a hazugság mérgével engem egyszer és mindenkorra ártalmatlanná tegyen. De ez nem fog nekik sikerülni.

Mindebből már következik, hogy én addig nem fogok Jénába visszamenni, amíg ott nincs teljes biztonság és jó rendőrség. Erre az egész közvélemény felkészülhet. Most nagyon boldogan élek itt, Osmanstädtben.[34]

---

[34] A korabeli jénai diákmozgalmaknak két fontos kiváltó oka volt: (1) 1795-ben a pünkösd előtti héten egy diákot, aki az úgynevezett „Fekete Rend" tagja volt, két hittársának feljelentése alapján, és a távollévő rektort helyettesítő prorektor rendelkezésére börtönbe zárták, amire már nagyon régen nem volt példa. A szóban forgó diákot a diáktársak közbenjárására ugyan szabadon engedték, de az eset a diákokat nagyon elkeserítette. (2) 1795 pünkösdjét a jénai parasztok a szokásoknak megfelelően Wenigenjenaban a hársfák alatt, énekkel, tánccal és sörivással ünnepelték. Az ünnepség vége felé a parasztok és a diákok között verekedésre került a sor. Ebben pedig a diákok – mivel jóval kevesebben is voltak – húzták a rövidebbet. Egy idő után el is menekültek, és egy kicsit

Én nemcsak feljogosítom, hanem kérem is Önt arra, hogy ezeket a híreket terjessze a maga környezetében. A közeljövőben remélem, hogy autentikusan is közzé fogom tudni tenni őket.

Így, drága barátom, azt javaslom, hogy kössünk olyan barátságot, amely minden balesetnek, minden ravasz rágalomnak (amely kezdettől fogva közénk telepedett, ki tudja miért?) képes ellenállni. Teljes szívemből szeretem Önt, és teljesen megbízom Önben: én még egyszer igent mondok Önnek, hogy Ön a folytatódó kapcsolatban mindig jobban szeressen és mindig jobban megbízzon bennem. Azt, hogy sohasem fogok meggondolatlanságot tenni, sajnos nem tudom megígérni, de azt igen, hogy mindig tisztességes leszek Önnel szemben, hogy Ön a szívemet mindig úgy láthassa, ahogy én is látom.

Nagyon köszönöm a beszámolóját a családjáról. Tegye az újszülöttet, és a többi gyerekét is a barátommá, a nevemet előttük mindig említse azok között, akikre Ön minden helyzetben számíthat. Ajánljon engem az Ön tisztelt feleségének, akinek édesapját nemrég egy különös alkalomból és a szavainak különös hatása ellenére, nagyon megszerettem. Szidalmazta a kanti filozófiát, a demokratizmust, a rövid hajat, a fűzős cipőt, röviden mindazt, ami az én testi és szellemi predikátumaimat kiteszi, egy olyanfajta naivitással, hogy én is szívből nevettem, és aztán lassan rájöttem, hogy te jó ég!, ezek az én tulajdonságaim. Végül a beszélgetés átment egy olyan szívélyességbe, hogy a találkozást életem legkellemesebb pillanatai közé sorolhatom.

Nekem nincsenek gyermekeim, de a legédesebb családias kötelékben élek apósommal, egy 75 éves aggastyánnal, aki, mint Ulysses, sokat tapasztalt, és a világ forgatagából át tudta menteni előrehaladott korára a legszívélyesebb vidámságot, és az emberekben és Istenben bízó gyermeki szívet, és a feleségemmel, aki engem mindennél jobban szeret és aki sokkal jelentősebb, mint amiyennek látszik, és akiben az egész-

---

később erősítéssel tértek vissza. Csakhogy a parasztok addigra – bosszútól tartva – elhagyták a helyszínt. Erre a felindult diákok vandál rongálásba kezdtek a városban, amit lehetett felborítottak, betörtek stb. Így került sor arra, hogy a prorektor (Johann Wilhelm Schmid) ablakát is betörték ... Lásd Richard und Robert Keil: *Geschichte des Jenaischen Studentenlebens von der Gründung der Universität vis zur Gegenwart*, Leipzig 1858.

séges értelem a lehető legjobb szívhez kötődik. Kérem, hogy szeresse ezeket az Ön számára ismeretlen személyeket, az én kedvemért.

Csókolja meg Baggesent az én nevemben. Éppen most Weimarba készülök, de még van egy percem, amelyet arra szeretnék felhasználni, hogy megkérjem Önt, hogy írjon neki. Éljen boldogan, drága barátom. Teljesen az Ön *Fichtéje.*

10.
Fichte Reinholdhoz
(Osmanstädt, 1795. augusztus 29.)

Néhány teendő megakadályozott abban, hogy korábban írjak Önnek, és elküldjem Önnek a néhány hete elkészült *Tudománytant.*[35]

Senkinek az ítélete sem lehet fontosabb számomra, mint az elementár-filozófia szerzőjének ítélete, aki az utolsó lépést tette meg a tudománytan (ha ez egyáltalán létezik) felfedezése felé. Azt szeretném javasolni, hogy ezt az írást először is egyszer vagy kétszer figyelmesen olvassa át, és csak arról az álláspontról, amelyre az egyes helyek el fogják juttatni, lásson neki az egész tanulmányozásának és felülvizsgálatának. Talán az 5. § vagy talán az elméleti filozófia néhány megalapozó fejtegetése (például a tér és az idő dedukciója) lesz az, amely a megértést jelentősen megkönnyítheti. Külön szeretném megismételni azt a kérésemet, hogy a szavakat hagyja szavaknak lenni, hogy az egész áttekintése előtt ne vegye túl szigorúan az egyes részeket, és hogy ezt az áttekintést ne az egyes részek összerakásából, hanem megfordítva az egyes részek megértését az egész felől keresse. Ez az írásaim egyik sajátosságára utal; a gondolkodásom ugyanis úgy van berendezve, hogy vagy egyszerre lehet megérteni, vagy egyáltalán nem lehet megérteni. A legtöbb ma élő filozófus esetében számomra nem különösebben érdekes, hogy makacsul ellenállnak a megértéssel szemben. Az Ön esetében azonban, akinek igazságszeretetében, abban a készségében, hogy mindenkivel, így velem szemben is igazságos legyen, akinek a

---

[35] A *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehréről* van szó, amely a tudománytan számos későbbi kifejtését is tekintve, a legkomplexebb változat.

fény és az igazság felé mutató szorgos törekvésében annyira megbízom, mint saját magamban, az írásaim megértésére vonatkozó nehézség valószínűleg abból a körülményből adódik, amely írásaink összehasonlított ökonómiáját is az Ön javára billenti el.

Számomra nagyon tanulságos lenne, ha tudhatnám, hogy melyek azok a mondatok, amelyek Önben megütközést keltenek. Én a levélváltástól várok annyi erőt, hogy nyomatékosan kérem Önt erre, ha az ideje megengedi. Ez biztosan nem fog veszekedéssé fajulni.

Az alaptételek további alkalmazása ezeket világossá, és ahogy remélem, általánosan érthetővé fogják tenni, annyira, amennyire a filozófia alaptételei mindig is azok voltak. Én ezen a nyáron természetjogi kérdésekkel foglalkoztam, és arra jöttem rá, hogy hiányzik a jogfogalom realitásának dedukciója, hogy ennek magyarázatai mind formálisak, puszta szómagyarázatok, amelyek e fogalom meglétét bennünk (mint faktumot), és azt, amit ez a fogalom jelent, már feltételezik, mielőtt az erkölcsi törvényből (amelyet szintén nem ismerek el mindenféle levezetés nélkül) levezetnék. Ebben az összefüggésben próbáltam módosítani az erkölcsök metafizikájának kanti alapvetését. És azt találtam, hogy ha valahol, akkor itt lehet tetten érni a kanti princípiumok elégtelenségét, és megmutatni, hogy ezek maguk is észrevétlenül megalkotott felsőbb előfeltevésekre épülnek.

Egy bizonyos maximának (A), feltételezve az ésszerű gondolkodást, ellentmond egy predikátum (B) – mondja és bizonyítja Kant. Én erre azt válaszolom, hogy ez lehetséges, de semmi közöm hozzá; mert mi képesítene engem arra, hogy A-t B-re vonatkoztassam? Ezt a maximát egyedül magamnak szeretném fenntartani, mihelyt általános érvényű lesz, el van rontva a játékom, ezt jól tudom. De miért van az, hogy valamely maximát csak azzal a feltétellel tehetem a magamévá, hogy általános-érvényűként gondolom el? Erre Kant semmiféle választ sem ad.

Világos, hogy első lépésben az A és a B szintézisének szükségszerűségét, egy olyan magasabb ellentmondást, amely e szintézis nélkül is létrejöhetne, kell felmutatni. Az ésszerű lények birodalma, és egyáltalán egy rajtam kívül álló ésszerű lény ebben a bizonyításban (amelyen keresztül ezt a fogalmat levezetjük) nem fordulhat elő. Ez a bizonyítás így csak a puszta énből kiindulva végezhető el: én magam csak úgy tudom elképzelni magam, hogy feltételezem rajtam kívül álló ésszerű

lények létezését. A bizonyítás sémája talán a következő lehetne: 1. Szükségképpen hozzá kell rendelnem magamhoz egy bizonyos C predikátumot. (A C a szintézis útján magától adódik az énből; C = én, ezt korábban bizonyítottuk.) De az én semmi, ha ugyanezt nem tételezi fel önmagáról. 2. Ezt a predikátumot viszont csak akkor tulajdoníthatom önmagamnak, ha feltételezem rajtam kívüli ésszerű lények létét. (A kategóriák és a kölcsönhatás törvénye megköveteli, hogy az én a C predikátumot önmagához hozzárendelje.) A rajtam kívülálló ésszerű lények e feltevés értelmében teljesen hasonlóak hozzám, s ezért nekik is rendelkezniük kell a C preikátummal. Összegezve: a C-vel nem ruházhatom fel magam anélkül, hogy ezzel egyidejűleg magamon kívülálló lényeket is fel ne ruháznék. A két aktus szintetikus egységet alkot, vagyis egy és ugyanaz. (Ez az egész érvelés csak elméletileg érvényes. Ha a felállított feltételek ellenében gondolkodom, akkor ellentmondásosan gondolkodom. Könnyű megmutatni, hogy ez a mondat hogyan kap gyakorlati érvényességet. Az ember legnagyobb vágya az önmagával való teljes egybeesésre irányul, vagyis az elméleti és a gyakorlati ész, a fej és a szív egybeesésére. Ha gyakorlatilag nem ismerem el azt, amit elméletileg eleve el kell ismernem, akkor egyértelműen ellentmondásba kerülök önmagammal.)

Aztán a kanti alaptételeknek van még egy nagy hiányosságuk, ami tulajdonképpen az előzőekből következik. A végső maxima iránt kérdezősködöm, és ti azt mondjátok, meddig kérdezek még, hol hagyom abba a kérdezést, hol ütközöm bele a határba? Egészen az ésszerű lények határáig megyek el, mondaná erre Kant. Én pedig a következőket válaszolom: vegyük ezt tudomásul, de hol húzódik az ésszerű lények határa? A cselekvéseim tárgyai mindig az érzéki világ jelenségei; e jelenségek közül melyekre vonatkoztatom az ésszerűség fogalmát, és melyekre nem? Ezt te nagyon is jól tudod, válaszolná Kant, és bármennyire helyes is ez a válasz, ez minden, csak nem filozófiai. Lovagolok egy lovon anélkül, hogy megkérdezném erről a lovat, és anélkül hogy azt kívánnám, hogy a ló is lovagoljon rajtam. Miért vagyok óvatosabb, amikor kikölcsönzöm a lovakat? Az, hogy a szegény jószág nem tud tiltakozni, biztosan semmit sem tesz hozzá a dologhoz! És így meggondolkodtató az a kérdés (az általános nézet alapján), hogy a lovat éppolyan jogtalanul lovagolom meg, mint az az orosz nemesember, aki

szintén az általános vélekedés alapján, a rabszolgáit elajándékozta, eladta és kényére-kedvére kínozta.

Ezeket a kérdéseket szerintem a következő érveléssel lehet megválaszolni: Én magamat nem tudom énként elgondolni anélkül, hogy bizonyos dolgokat (azokra a dolgokra gondolok, amelyeknek nincs *kezdetük*), mint nekem alávetetteket gondolnám el. Hozzájuk okként viszonyulok, más jelenségekkel viszont kölcsönhatásban állok. Az emberi alak az emberek számára az utóbbi csoportba tartozó jelenség. Ezt az alakot, mint *önmagamhoz* tartozót sértetlenként kell elgondolnom, de ezt nem tudom megtenni anélkül, hogy önmagamban *sértetlenként* gondoljam el; ez a két aktus szintetikus egységet alkot egymással.

Ezeket a mondatokat könnyen felhasználhatjuk a természetjog létrehozására. A tudománytan szintetikus kifejtésében található a következő kijelentés: *individuumként* kell elgondolnom magam, azaz mint ama dolgok meghatározóját, melyeknek nincs kezdetük (mindenekelőtt ilyen a testem). (Az individualitás csak az érzékiségben fejeződik ki, a tiszta, végtelen én egy; és mivel az énnek individuálisnak kell lennie, ezért csak a tevékenységen keresztül lehet meghatározva.) Ez viszont már meghatározza az ésszerű lények rajtam kívülálló csoportját; ezt nem tudjuk megtenni anélkül, hogy ezt a szférát és minden benne lévő objektumot ne individuumként tételeznénk. Nem beszélhetünk individuumról, ha nincs belőle legalább kettő. *Az individuumok létezésének feltételét jogoknak nevezzük.* Teljesen lehetetlen önmagamnak valamilyen jogot tulajdonítani anélkül, hogy ugyanezt egyidejűleg egy rajtam kívülálló lénynek ne tulajdonítanám. Teljességgel lehetetlen önmagamat individuumként tételezni anélkül, hogy magamon kívül ne tételeznék egy másik individuumot.

Ezek azok az eredmények, amelyek nagyon könnyen beláthatóak, és amelyek egy sor naponta előforduló, és ezért kevésbé észrevehető, de első pillantásra mégis felismerhető jelenséget frappánsan meg tudnak magyarázni, és ugyanakkor a legközönségesebb fogalmaknak olyan erőt tudnak adni, amely az embert hatalmába keríti és felemeli. Úgy gondolom, hogy alaptételeimet hamarosan be tudom biztosítani a további ferdítésektől és általánosan meggyőzővé tudom tenni őket.

Szent Mihály napjára vissza fogok térni Jénába, miután katonai erővel sikerült helyreállítani a nyugalmat. Aki nem akarja, hogy egyszerűen zsebre vágják, annak nyugton kell maradnia. Az alaptételek

javító hatásából semmit sem lehet észrevenni. Feltűnő, hogy a legjobb és a legértelmesebb emberek is hogyan vesztik el egyszerre az eszüket, ha az előítéleteikről, a diákok jogairól, az akadémiai szabadságról és ehhez hasonló dolgokról van szó. A legjobbak természetesen nem akarják felhasználni azokat a jogokat, amelyek a házak megostromlására, kirablására és kifosztására vonatkoznak, de ettől csak a jóakaratuk tarthatja vissza őket. Őket ebben erőszakkal megakadályozni égbekiáltó igazságtalanság lenne. Isten bocsássa meg azoknak, akik hosszú időn keresztül ezeket az alaptételeket tanították nekik, de én ezt nem tudom megbocsátani.

Most közel állok ahhoz a gondolathoz, amelyet egyébként egész erőmből vitattam, és amelyet másokban a romlottság biztos jelének tekintettem. Isten bocsássa meg nekem, hogy úgy gondolom, hogy ezekkel az emberekkel nincs mit tenni, hogy a nevelésüket át kell engedni Istennek és a jövőbeli sorsuknak, és már annak is örülhetünk, ha legalább annyit sikerül elérnünk, hogy mások kibírják mellettük. Most olyan dolgok fognak napfényre kerülni, amelyek mindenkit, akiben még él egy szikrányi tisztesség, fel fog háborítani. Schmidnél a banda (ahogy mondani szokás) vasat, rezet, ruhát és pénzt lopott, és rögtön el is itta. *Ezután kb. 500 diák aláírt egy hercegnek címzett amnesztiakérelmet.* Kíváncsi leszek rá, hogy meg fogja-e rendíteni őket, ha a szégyenteljes tett feltárva előttük fog heverni, és láthatják, hogy mire használhatják fel őket az összes emberek közül a legszégyenteljesebbek, a rendek vezetői. Szörnyű kimondani, de igaz – és nehéz kivárni. Az ember hallja, nemcsak diákok között, hanem professzorok között is, sőt még magasabb helyről, hogy milyen kár, hogy *fiatalkori vakmerősége* miatt ennyi fiatalember egész életére boldogtalanná válhat! Az eredmény az lesz, hogy 40-et vagy 50-et infámiával vagy anélkül rendre intenek, esetleg becsukják őket, *consiliummal* büntetik őket, a teljesen elhibázott szervezeti szabályzat és a még romlottabb gondolkodásmód és erkölcsök azonban fennmaradnak. És egy fél év múlva vagy egy év múlva az egész szörnyűség elölről kezdődik. Én azonban (habár az egész környéken a legképtelenebb módon harcolnak ellenem, üldöznek és befeketítenek) mégis őrzöm magamban az igazak bizalmát. Van még egy derék, bátor ember a professzorok között,[VI] akivel együtt beszélünk, kérünk, könyörgünk, tanácsolunk és vitatkozunk a tettek helyett. Mindezt szépnek, igaznak és jónak találják, és nagyrabecsülésükről

biztosítanak bennünket, de fogadni mernék, hogy minden úgy marad, ahogy volt, és végül nem mentettünk meg többet, mint a saját lelkünket. Ez – mint ahogy Ön is tudja – nem az ész csendes útja, hanem a szenvedély forrongása, amelyet később az erők teljes kimerülése fog követni, és egy olyanfajta kimerítő közömbösség, amelyet bizonyos emberek, elméleti és gyakorlati magatartásként állandóan tanítanak. A veszteség miatt, amelyet én és az enyéim, a távoli úttal, egy teljes háztartás olcsó eladásával, majd egy új háztartás drága megvásárlásával, a költözködéssel és újraköltözködéssel elszenvedtünk, még meg kell vigasztalódnom. Nagyon örülnék, ha valahol kaphatnék egy falat kenyeret, amit *tisztességgel* megkereshetnék, mert ilyen embereket a *bölcsességre* tanítani egyáltalán nem megtiszteltetés.

Nagyon remélem, hogy a közönségnek szánt nyilvános számadásom itt Jénában hamarosan meg fog jelenni. Szeretném jól alátámasztani, és ezért egyelőre némileg elhalasztottam a dolgot.

Éljen boldogan, kedves drága barátom, és szeresse egy kicsit azt, aki Önt annyira szereti. *Fichte.*

Reinhold Fichtéhez
(Kiel, 1795. december.)

Az Ön augusztus 29-én kelt levelét, a tudománytan folytatásával és lezárásával együtt, csak október utolsó napjaiban kaptam meg, és mindkettőért a legmelegebb köszönetemet szeretném kifejezni. Külön köszönöm azt az útmutatást, amely megkönnyíti számomra a tudománytan tanulmányozását, ez ugyanis számomra valóban lapról lapra nehezebbé vált. Biztos, hogy e nehézségek nagy része szubjektív és bennem van, részben abban a szokásban, hogy a fogalmakat visszavezetem a számomra végsőnek tűnő pontokra, a tudat tényeire. Ez olyan képesség, amely szakadatlan csalárdságokra csábít, részben azonban testem beteges állapotából következik, amely gyakran arra kényszerít, hogy minden szokatlan megerőltetést kerüljek, és amely a közelmúltban arra kényszerített, hogy megszakítsam az Ön mélyértelmű és eredeti művének tanulmányozását. Az egészre vonatkozó elképzelésem ezért még mindig túlzottan határozatlan ahhoz, hogy segítséget tudna nyújtani az egyes részek megértéséhez.

Hogy ez mennyire igaz, azt a következőkből Ön is megítélheti. Nekem még mindig úgy tűnik, mintha az Ön abszolút *én*je nem lenne más, mint amit nekem

a *Versuch* alapján a *tiszta*, a puszta ész által *elképzelt én*nek kellene neveznem.[36] Az abszolút karaktere, Kant szerint, akihez az én vizsgálódásaim is kapcsolódnak, eredetileg nem más, mint az ész vagy az eszme képzetének formája, az ész minden képzetét, mint olyant megilleti, és abban a mértékben illeti meg, amelyben az ész képzete. Mivel a transzcendentális tudat szubjektumát nem az érzékiségen, nem a térhez és az időhöz kötött értelmen keresztül, hanem a puszta észen keresztül képzeljük el, ezért az *abszolút* karakterében kell részesülnie. Ez természetesen az önmagára vonatkozó tisztán ésszerű képzeten keresztül tételezi magát, amelyen keresztül, mint elképzelő (a szubjektum, mint elképzelt) a saját maga tudatának tárgyává válik. Mivel a transzcendentális öntudat ugyan különbözik az empirikustól, de ugyanakkor össze is fonódik vele, és az egyik a másik feltétele: ezért a szubjektumot a transzcendentális öntudat, vagyis az *abszolút* predikátuma csak *feltételesen* illeti meg, azaz csak annyiban, amennyiben az empirikus tudathoz az *eltérés* és az *összefüggés* alapján viszonyul. Ezért a tiszta én mint *olyan*, elméleti tekintetben mindig szertelen; és a *realitása*, ha elvonatkoztatunk az empirikus tudat feltételétől, mindig *problematikus*.

Egyedül a morális öntudat ruházza fel a transzcendentális szubjektumot az *abszolút*, a *feltétlen* predikátumával, amennyiben a morális törvény csak a teljességgel szabad, a szubjektum minden empirikus cselekvésétől *független* adottság.

Úgy látom, hogy Ön a *szabadságot* nem különbözteti meg kellően az öntevékenységtől. Az én a gondolkodásban *öntevékeny*, és csak egyedül az *akarásban* szabad. Annak *útja* és *módja*, ahogy az ember a gondolkodásban öntevékeny, az ész *formájával* együtt, és ezen keresztül *adott*. Annak lehetőségét, hogy az akarásban öntevékenyek legyünk, *vagy* az ész tiszta formája szerint, *vagy* az öröm és az örömtelenség empirikus feltételei szerint, az én önmaga számára adja meg; az én csak annyiban lehet szabad, amennyiben saját maga határozza meg a maga öntevékenységének módjait. Én ezért csak annyiban tartom jogosultnak, hogy az abszolut szubjektum predikátumával abszolút módon felruházzam a saját énemet (vagy személyes énemet), amennyiben tudatában vagyok a morális törvénynek. Számomra a morális és a nem-morális cselekvés az *egyetlen* tulajdonképpeni *tettcselekvés*, amely kinyilvánítja a gyakorlati ész karakterét, és az ettől különböző *szabadságot*; ezt az utóbbit csak a gyakorlati ész posztulátumán keresztül, ugyanúgy, ahogy a gyakorlati észt csak a *morális tudat faktumán*, vagy a *lelkiismereten* keresztül tekinthetem *reálisnak* (tehát nem pusztán logikainak) és *igaznak*. — Ezért eddig azt hittem, hogy a *tiszta* ént, amennyiben ezt nem pusztán problematikusként gondoljuk el, a *morális*

---

[36] Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.*

törvényből, és nem megfordítva kell levezetnünk. Ezért még mindig attól tartok, hogy a morális törvény igazi értelme veszélybe kerülhet azáltal, ha ezt a *teljességgel tételezett abszolút énből* próbáljuk levezetni. Nem is beszélve arról, hogy Isten és a halhatatlanság, amelyek számomra nem jelentenek mást, mint az erkölcsi törvény szemléletének külső feltételeit, és az ezek lehetőségére vagy valóságára vonatkozó belső meggyőződés egyedül ezáltal adódna számomra; ez megingatná a vallást. Schelling úr írásában erről a kérdésről szerepel néhány olyan megállapítás, amelyektől az igazságérzékem, ha nem elégedtem volna meg egy elsődleges értelmezéssel, visszariadt volna.[37] Nem szeretném véka alá rejteni, *hogy* az igazságot vagy az elméleti ésszerűséget csak a moralitás, vagyis a *gyakorlati ésszerűség* eszközeként tudom elképzelni. Mintha az én önmaga által való általános tételezése az elméleti ész puszta *optikai csalódása* lenne, amely az ész képzetének formájából, az *abszolútum*ból kiindulva nagyon is jól megragadható. Az elméletileg tételezett abszolútumot, amely elméletileg csak relatíve van tételezve, abszolút tételezettnek tekintjük, minél könnyebben történik meg ez valóságosan és jogosan a morális tudatban. – De szívesen elismerem, hogy az Ön rendszeréről eddig csak úgy beszéltem, mint a vak a színekről. A saját rendszerem elismert hiányosságai arra késztetnek, hogy az Önét igaznak tekintsem, az egészségi állapotom ugyanis kétségessé teszi számomra, hogy ezeket a hiányosságokat valaha is ki tudom-e javítani, de lehet, hogy a rendszer egésze sem több egyetlen hibánál. Azt hiszem, hogy Ön különb a maga rendszerénél, és ezt remélem a magam számára is. Legyen türelmes hozzám, és arra kérem, hogy folytassuk az önhibámon kívül kicsit szórványosabbá vált levélváltásunkat. Kérem, hogy a mellékelt küldeményt tekintse az Ön iránti szeretetem és tiszteletem jeleként.[38] Az Ön Reinholdja.

[*Baggesen*:] Egy kb. 10 hetes betegség után, kedves Fichte, most tudok először tollat ragadni. Az Ön augusztusi levelét csak november végén kaptam meg. Még túlzottan gyenge vagyok, hogy írjak egy olyan férfiúnak, akinek szívével és szellemével nem szeretnék trivialitásokat közölni. Ezért kérem, érje be szívélyes üdvözletemmel, Baggesen.[39]

---

[37] Schelling: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie.*

[38] Minden bizonnyal arról a tervezetről van szó, amelyre majd a következő levélben történik utalás.

[39] Ezt a levelet tévedésből (a hamis címzés miatt) Wieland kapta meg, és Gottfried Wenzel Purgstall grófon keresztül (akivel Fichte levelezésben állt) jutott el Fichtéhez.

Reinhold Fichtéhez
(Kiel, 1796. május 21.)

Azt, hogy az Ön hallgatását az előző év decemberében írt levelemre válaszként kell-e értenem, azt majd a mostani levelemre adott válaszából meg fogom tudni. Azt, hogy Ön végül is megkapta az egy ostoba elnézés folytán az apósomhoz és annak címére eljuttatott levelet, azt Purgstalltól[40] tudom, aki ezt a levelet eljuttatta Önhöz. A tudománytanban kicsit előrébb jutottam, és most már én is érzem, hogy mennyire illetlennek tűnhetett Önnek a levelem, és hogy a szerzője megérdemelné a korholást. Jaj, nekem is voltak hasonló tapasztalataim, és tudom, hogy hogyan érzi magát közben az ember. Nagyon remélem, hogy a nyár jobb egészséggel fog megajándékozni, és ezzel együtt valamennyivel több erőt fog adni a tanulmányaim folytatásához. Olyan jó lenne, ha hallhatnám Önt, megkérdezhetném erről-arról, és tanácsokat adhatnék. Mennyire irigylem az Ön hallgatóit; és mindenkit, aki egy építmény hosszas építésén és ácsolásán keresztül nem próbálta magát olyan helyzetbe hozni, amely a tudománytan tanulmányozásakor annyira kínosnak tűnik. A szókratészi tanítás populáris feldolgozásán és azon a tevékenységen keresztül, amelyet Ön a Bötticher egyháztanácsos úron keresztül eljuttatott tervezetemből ismerhet, azt remélem, hogy egyre inkább el tudok távolodni a spekulatív rendszeremtől, és ki tudok fejleszteni egyfajta érzékenységet egy új rendszer iránt. De megkapta Ön egyáltalán ezt a tervezetet? Most már félek tőle, hogy elfelejtettem átadni Böttichernek az Önnek szánt példányt. Ő megkapta a csomagomat, de ezt csak Wielandtól tudom, akinek adott egy példányt. Ő nekem egyetlen szóval sem válaszolt. Ugyanakkor ő maga kérte egy levélben, hogy küldjem el neki azt a tanulmányomat, amelyből a jelenlétében Kielben felolvastam. Kérem, juttassa ezt valamiképpen tudomásomra, akár Pauluson keresztül,[41] aki Önnek tovább fog küldeni egy írást a tervezetem szándékairól. Baggesen három hét óta vidéken él, egy igen szép tájékon, nagyjából háromórányira innen. János nap körül Koppenhágába megy, hogy ott elfoglaljon egy állást. A télen, részben a saját betegsége és betegessége, részben a felesége vér-köhögése miatt, nem keveset szenvedett.

Remélem, hogy a következő nyáron egy sokkalta szebb levelet fogok tudni írni Önnek a közös dolgainkról. Őszinte nagyrabecsüléssel és alázattal, az Ön Reinholdja.

---

[40] Fichte egyik levelében beszámol róla, hogy Purgstall 1796 újévének reggelén látogatást tett nála.

[41] Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, teológus, a korabeli jénai egyetem egyik legjelentősebb professzora.

11.
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1796. július 17.)

Mielőtt rátérnék arra, amiről köztünk szó van, és mielőtt a felajánlott kapcsolatról mondhatnék valamit, újfent szeretnék magyarázatot kérni Öntől.

Egy férfiú, aki azt állítja magáról, hogy szem- és fültanú volt, és még a *nevének megemlítését* is engedélyezte, már viszonylag régen azt mesélte nekem, hogy Ön az előző ősszel (ez éppen akkor volt, amikor Ön a legszívélyesebb hangú leveleket írta nekem, és én hasonló szívélyességgel válaszoltam) Hamburgban több társaságban is felolvasott egy rólam szóló, Baggesentől származó gúnyos levelet.

Erről hallgatni akartam és meg akartam várni, amíg a dolog magától tisztázódik (ezért is nem válaszoltam a levelére), de most újból azt hallom, hogy Baggesen egy ellenem szóló gúnyverset juttatott el a *Vossche Almanach* szerkesztőségébe.[42]

Ön is beláthatja, hogy ez a dolog természeténél fogva olyan, hogy szóvá kell tennem, és a kapcsolatra tett javaslatom után feltétlenül tudni szeretném, hogy hogyan is állok Önökkel.[43]

---

[42] Sophie Reimarus írta Reinholdnak 1796. január 26-án: „Kérem, küldje el nekem Baggesen dalát az Énségről, amely Fichte koncepciójáról szól."

[43] Két versről van szó, amelyek Johann Heinrich Voß *Musenalmanach*jában jelentek meg, Neusterlitz 1799. Az első vers (*Az én-tanító*) nyersfordítása: *Én leülök [tételezem magam]! / Gyűljenek össze a lábaimnál / Uraim! Mindenki üljön le [tételezze magát] / És kövesse szigorú gondolatmenetemet . / „Én magam én vagyok / tételezve [leültetve] önmagam által / És mert tételeztem [leültettem] magam, ahogy látják / Te te vagy! Ő pedig ő! / Ezek a te-k és ő-k uraim! / Mindannyian nem-ének / És aki önmagát leülteti [tételezi] önmaga által, ahogy én leültetem [tételezem] magam / Ugyancsak egy én, és minden nem-én úr / és parancsol a te-k és az ő-k világában / Mostani ember, jövőbeli Isten" / Ezzel uraim könnyen, és alapjában véve olcsón / Megkapták a bölcsek kövét.* – A második vers (*Az ivás teljes tana*) nyersfordítása: *(Ének Heulides népi melódiájára) // Amióta Noé apánk kehelybe töltötte / A szőlő iható vérét / Azóta minden rendes cimbora iszik; / Miközben senki sem tudja, mit csinál. / Az ember iszik, ahogy létezik, / Mintha magától értetődő lenne, hogy mit jelent inni és létezni; / Az ivás szellemét / Még senki sem vezette le // (Kórus) // Mintha magától értetődő lenne, hogy mit jelent inni és létezni; / Az ivás szellemét / Még senki sem vezette*

Én tehát arra kérem Önt, hogy adjon nyílt magyarázatot erre a vádra, és ebben a várakozásban maradok a legnagyobb tisztelettel, az Ön alázatos szolgája, *Fichte.*

---

le // A költők ugyan széles e világon mondják: / „Én hangzom, te hangzol, ő hangzik!" / És valami istenit sejtettek / az „Igyatok testvéreim, igyatok csak" -ban / Ők tanították meg erre a gondolkodókat: / De senki sem kész arra, / hogy megkeresse azt az egyetlenegyet, / Az „Igyatok testvéreim, igyatok csak"-ban rejlő / hatalmas értelmet. // (Kórus) // De senki sem kész arra, / hogy megkeresse azt az egyetlenegyet, / Az „Igyatok testvéreim, igyatok csak"-ban rejlő / hatalmas értelmet. // Én elnyertem a hatalmas szellemet, / Megragadtam az isteni értelmet; / Én tudom, ti kedves ivók, hogy mit jelent inni / és mindazt, ami fontos benne. Figyeljetek, és igyatok utána; / Hogy ma minden a princípiumok szerint történjen / Inni annyit jelent / Mint filózni / Halljátok tehát a tanításomat! // (Kórus) // Hogy ma minden a princípiumok szerint történjen / Inni annyit jelent / Mint filózni / Halljátok tehát a tanítását! // Leülök a borral teli asztalhoz / Ti többiek üljetek körém! / Minden ön-ivónak le kell ülnie [tételeznie kell magát], / Mert a végén még elesne. / Így tehát mindannyian leültünk [tételezve vagyunk]! / És most mint valóságosan leülttel [tételezettel] szembeállítom magammal / a teli poharat; / Tegyétek ti is ezt! / És most jön a végső megkoszorúzás // (Kórus) Mi mint valóságosan leültek [tételezettek] szembeállítjuk magunkkal / A teli poharat; / Megvan! / És most jöhet a végső megkoszorúzás. // A puszta leültetés [tételezés] elméleti; / Az ember mindig megszomjazik közben: / A gyakorlat az igazi bölcsesség / A mi filózásunkban. / És most, hogy csináljuk? Én szívom a pohárból, a benne / velem szembeállított bort / belém magamba: Mindenki ürítse poharát! // (Kórus) Szívja a pohárból, a benne / vele szembeállított bort / belé magába: Mindenki ürítse poharát! // Kedves barátaim, már az első kortynál érzitek, / ez a tanítás vezet valahová; / Nem puszta öntetszelgésből filózgatok, / Nem puszta kedvtelésből tanítok! / Ugyan még nem vagyunk részegek; / De a töltés és az ürítés lassan elvezet bennünket / A legmagasabb célhoz, / Ha mindenki vakmerőn / Teljesíti mulatási kötelességét. // (Kórus) // De a töltés és az ürítés lassan elvezet bennünket / A legmagasabb célhoz, / Ha mindenki vakmerőn / Teljesíti mulatási kötelességét. // Ezért mindenki, legalább oly gyakran, mint én / Ürítse poharát! / A végén magában és bennem megtalálja / A bölcs-eszű [eredetileg: fichtei] Istent! / És addigra elfogyott a bor! / És mint az én, mely elnyelte a nem-ént, / Az ember részegen mered maga elé: Halleluja! / Ezért rajta, gyerünk, töltsetek! // (Kórus) És mint egy én, mely elnyelte a nem-ént, / Az ember részegen mered maga elé: Halleluja! / Az igazi nem-én a bor. Lásd Günter Holzboog (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch*, I. köt., Frommann – Holzboog Verlag 1978. 348—352. o.

12.
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1796. augusztus 27.)

Habár nem válaszoltam azonnal az Ön utolsó levelére, de mégis jó lelkiismerettel biztosíthatom Önt arról, hogy a levelének kézhezvétele óta az első szabad perceimet kihasználom a válaszadásra.

Az Ön elbeszélése teljesen igazolja Önt előttem, mégpedig alapvető módon. *Baggesen* elküldött strófáin sokat nevettem, és nagyon örülök az egésznek.

Ön nem vette rossz néven a kérdésemet, és én nézhetem a dolgot ahogy akarom, de rossz néven én sem vehetem. Azt, hogy ezt nem írtam meg előbb, Ön rossz néven vehetné tőlem, de kérem a helyzetemre tekintettel bocsássa meg nekem. Engedje meg, hogy egy egészen másfajta helyzetről számoljak be, mint amilyent Ön feltételezni látszik. Mindennap három előadást tartok, egyet egy számomra is teljesen új tudományról, ahol a rendszert először építem fel, azzal, hogy bemutatom, kettő olyant, amelyet már korábban is megtartottam, de most átdolgozom, mintha még sohasem tartottam volna meg őket. Így naponta három előadást kell kidolgoznom és megtartanom: nekem, akinek roppant nehezére esik a gondolatait a közölhetőségig érthetővé tenni. Ez megy öt napon át. A maradék két napot pedig arra használom, hogy általános áttekintést szerezzek arról, amit a következő héten majd fel kell dolgoznom.[44] Ítélje meg Ön, hogy mennyi időm maradhat részt venni olyan dolgokban, amelyek számomra nem közvetlenül égetőek. Teljesen ki vagyok merülve, ha a napi munkám végre véget ért, és a következő nap minden kezdődik elölről; mindent, ami ezenkívül történik, kiűzöm a tudatomból és távol tartom magamtól. Említhetnék Önnek néhány mulatságos példát is. A tiszta igazság az, hogy azért halasztgattam az Önnek való írást, mert már egyébként is régóta halogattam: arra a kellemetlenségre, amire Ön ráirányította a figyelmemet, nem is gondoltam, mert nem volt rá időm. Így szinte teljesen el

---

[44] A jénai egyetem korabeli tanrendje alapján Fichte az 1796-os nyári szemeszterben a következő előadásokat tartotta: (1) *Ethicen* secundum dictata, (2) *Jus naturae* ex libro suo, (3) *Logica et Metaphysica*, duce Platnero.

is felejtettem, amíg egy levél újra emlékeztetett rá, és ekkor azonnal elhatároztam, hogy a dolognak így vagy úgy elejét kell vennem.

Ez a helyzet (melynek végét minden félév végén annyira várom) roppant hanyaggá, feledékennyé és részvétlenné tesz mindennel szemben, ami közvetlenül körülvesz; de mégsem szeretném, hogy Ön vagy valaki más *idegesnek, szeszélyesnek* vagy *rosszindulatúnak*, és ezen keresztül igazságtalannak tartson. Ezt garantálni tudom anélkül, hogy túlbecsülném magam, mert ennek alapja a temperamentumomban van. A távoli barátaim sajnálnak a sok bosszúságért, a keserű órákért, amelyeket meg kell élnem, és az Ön jóakaratáért is nagyon hálás vagyok, de ez némileg rosszul van alkalmazva. Egészséges vagyok, tudok enni, inni és aludni, van egy nagyon jóravaló feleségem, és néhány héttel ezelőtt született egy egészséges fiam;[45] a közvetlen környezetemben látom, hogy nemhiába dolgozom. Az előadások alatt félreteszem az ellenem irányuló otromba támadásokat, és ha a szünetben találok időt rá, hogy átgondoljam őket, akkor annyit nevetek rajtuk, hogy ez az egész következő félévre egészségessé tesz. Persze lehet kellemetlenkedni nekem is, de szeretném látni azt az embert, aki egy teljes negyed órára el tudja rontani a hangulatomat.

A szívem teljességgel képtelen a külső ok nélküli bizalmatlankodásra és az ellenségeskedésre; de olyan bizalommal, amely alapján minden gyengeséget és visszásságot, melyet nekem másokról mesélnek, vissza tudnék utasítani, csak nagyon kevés emberrel szemben viseltetek. Én nem adok helyt a kellemetlenségeknek, hanem meghagyom őket a maguk helyén.

Ami a *mi* kölcsönös kapcsolatunkat illeti, kedves barátom, sajnos nem ismerjük eléggé egymást, és jobb, ha ezt kölcsönösen be is valljuk egymásnak. Az eddigi közös ügyeink erről bőségesen meggyőzhettek minket. Honnan is ismerhetnénk egymást? A közös barátok megléte jó értelemben vett előítéletekhez vezet, de nem adja meg a szív örömét.

Isten a tanúm rá, hogy nincsenek fenntartásaim Önnel szemben, szívből kívánom, hogy megismerhessem és megszerethessem Önt, és éppúgy szívből kívánom, hogy a jellemem megismerése után Ön is megszeressen engem. De ehhez valamivel hosszabb személyes ismeret-

---

[45] Immanuel Hermann Fichte 1796. július 18-án született.

ségre lenne szükségünk, amiért én kész vagyok nagyobb áldozatokat is hozni. Az Ön javaslatáról megegyezésről, melynek nincs köze a kapcsolatunk eme hiányosságához, hanem általában a derék emberek kapcsolatához tartozik, a következő szünetben részletesebben fogok írni. Úgy gondolom, hogy Ön, az Ön barátai is, és közülük különösen Paulus, körülbelül ugyanabban a helyzetben van, mint én.

Ajánlom magam az Ön jóindulatába, miközben igazi tisztelettel gondolok az Ön érdemeire és jellemére.

Az Ön igaz híve, *Fichte.*

13.

Reinhold Fichtéhez

(Kiel, 1797. február 14.)

A legfőbb ideje, hogy írjak Önnek, hogy ne másoktól szerezzen tudomást arról, hogy milyen végtelenül sokat köszönhetek Önnek.

Végre sikerült elolvasnom az Ön tudománytanát, vagy ami számomra ugyanaz, megértenem a filozófiát (mindenféle jelző nélkül). Ez mint teljes egész, önmagát alapozza meg: az önmagát megismerő ész tiszta ábrázolása, a szellemi szemeink előtt megjelenő én legtisztább tükre. És bár a koncepció még néhány helyen homályos, de az egészre vonatkozó szemléletemet már régen nem tudja veszélyeztetni és elvenni tőlem. Emellett hevernek a tanrendszerem romjai, melyek felépítése oly sok időbe és fáradtságba került nekem, melyben (azt hittem) biztosan és kényelmesen berendezkedtem, és még néhány vendéget és bérlőt is elszállásoltam. Nem minden önelégültség nélkül mosolyogtam azon a néhány kantiánuson, akik a vázat összetévesztik az építménnyel. Ez az összeomlás nagy szívfájdalmat okozott volna nekem, ha a szkepticizmus keze által, az *én* egyetértésemmel történt volna.

Maimon[46] és *Aenesidemus*[47] ellenvetései az én tudat- és képzetfogalmammal szemben egyáltalán nem hatnak rám, mert nagyon is tisztán látom, hogy ugyanazt a fogalmat feltételezik, mint amely ellen harcba szállnak. Most viszont én magam diadalmaskodom felette: a szétesett építőanyag szemrevételezése és értelmezése sok időbe, de kevés fáradtságba fog kerülni, és remélem nem lesz minden élvezet nélkül. A tudománytan megértésében engem nagyon sokáig a fundamentum elképzelt szilárdsága akadályozott meg, vagy pontosabban, a saját elementár-filozófiám *boltozata*. Ahogy észrevettem a hiányzó alapkő hézagát (amelyet a fantáziám töltött ki), az én rendszerem elsüllyedt és az Öné emelkedett a helyébe. A metafizika Leibniz óta megtett haladásáról szóló *legújabb* kísérletemben szeretném bemutatni a kritikai iskola különböző építményeit, és ebből a célból kidolgoztam egy jobb áttekintést és részletesebb összehasonlítást. Mennyire félreismertem volna a tudománytant, melyet végre megértettem, de elhibázottnak gondoltam, ha az elementár-filozófiámhoz készült vázlataim között nem fedeztem volna fel szerencsés módon az említett hézagot!

A hézag az volt, amit *objektív anyagnak* nevezhetünk, vagyis a külső szemlélet empirikus anyaga, az érzékelés. Hogy ennek az anyagnak kellene hogy legyen egy olyan alapja, ami a szubjektum jelenségén kívül helyezkedik el, az számomra már régóta evidens volt. Azt hittem, hogy azoknak, akik azt vetették a szememre, hogy én a szenvedő *magánvaló dologhoz* menekülök, azáltal már elégséges választ adtam, hogy ezt a dolgot puszta *noumenonná*, az ész által elképzelt valamivé tettem. Az, ami az észt arra kényszeríti, hogy önmagán kívül elképzeljen egy ilyen *noumenont*, számomra nem volt más, mint a *külső érzékelés* ténye, melynél megálltam és meg is kellett állnom ahhoz, hogy eljuthassak az egészhez. Aztán egyszer csak föl kellett fedeznem, hogy ez az *érzékelés* az egész transzcendentál-filozófiám tulajdonképpeni fundamentuma és egyetlen hordozója. A transzcendentál-filozófia, mely mint tiszta tudomány és

---

[46] Salomon Maimon: Philosophischer Briefwechsel nebst einem demselben vorangesickten Manifest. In uő.: *Streifereien im Gebiete der Philosophie. Erster Teil*, Berlin 1793. 177—244.o.

[47] [Gottlob Ernst Schulze:] *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, i.k.

minden más tudás megalapozója egy pusztán empirikus alapon és talajon állva a pillantásom számára csak a nevetséges oldalát mutatta. Világossá vált számomra, hogy nemcsak az a képesség, melynek empirikus jellegét már korábban felismertem, hanem az is, amit Kanttal tiszta *érzékiségnek* és tiszta *értelemnek* neveztem, az *énben* csak a *nem-énre* vonatkoztatva gondolható el. Számomra tehát nem maradt más, mint a *tiszta ész* mint abszolút képesség. A *noumenonban*, amelyet addig a jelenség alapjának tekintettem, felfedeztem a *nem-ént*, de ugyanakkor azt is beláttam, hogy indokolatlan volt az észt mint abszolút képességet feltételezni, és mégis azt állítani róla, hogy a *noumenon tételezésében* függ a külső érzékeléstől. Sem ez a noumenon, sem az *érzékelés*, sem a kettő együtt nem szabadított meg (ahogy pedig reméltem) a szenvedő *magánvaló dologtól*; ez a megmenekítés egyedül az ész számára az abszolút *szembeállítás funkcióján* keresztül válik lehetségessé. A saját rendszeremben egyszer csak minden homályossá vált számomra, az Önében viszont minden megvilágosodott. Egyszer csak nem értettem, hogy hogyan helyezhetem el az egész tevékenységet a puszta *összekötésben*, hogy hogyan gondolhatom el a *szubjektumot* az objektumtól függetlenül, és hogyan gondolhatom, hogy az objektív egység nem más, mint a szubjektum tevékenységmódja, melynek realitásához hozzátartozik valami olyasmi is, ami a szubjektumon kívül helyezkedik el? És így tovább. A *hogyan* végül is az Ön rendszeréből vált számomra világossá, és örömmel és némi ijedtséggel állapítottam meg, hogy milyen gyakran jártam az igazság közelében, és milyen gyakran távolodtam el tőle. Semmi sem tűnt számomra kézenfekvőbbnek, mint az, ami addig annyira érthetetlen volt számomra, az *önmagát tételező én*; most már csodálkoztam azon, hogy azt a tevékenységet, amelyet minden más tevékenység feltételez, és ő maga semmit sem feltételez, ilyen sokáig és ilyen ostobán félreismertem. A különbség az én és az én mint szubjektum között, a képzet lehetősége, az elméleti és a gyakorlati oldal összefüggése stb. ezután szinte már magától adódik. Elolvastam és mindig újraolvasom a tudománytant, és remélem, hogy sohasem fogom abbahagyni ezt az olvasást. De mindennél jobban azon csodálkozom (elsősorban talán a *képzelőerő* levezetését olvasva), hogy hogyan volt Ön képes erre a kifejtésre az alatt az *idő* alatt, amelyet Ön erre fordított.

Most pedig semmi sem fekszik inkább a szívemen, mint az, hogy minél többen felismerjék és alkalmazzák a tudomány Ön által felfedezett tudományát. A Schelling könyvéről szóló recenzió az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban azt az érzést keltette bennem, hogy a tudománytan sorsa sem lesz teljesen sima.[48] Habár Ön egy ellen-kritikában minden bizonnyal másképp viselkedne, mint Schelling, de az ellen-kritikát mégiscsak valami (időközben ugyan szükségessé vált) rossznak kell tekintenünk. Egyébként a *Litteratur-Zeitung* szerkesztői megengedték, hogy a recenzálásra szánt könyveket magam választhassam ki. Hogy ez még most is így van-e, hogy nincs-e túl későn, azt nem tudom. De nem tudok megszabadulni attól a vágytól, hogy a tudománytan ne kerüljön a sajátomnál rosszabb kezekbe.[49] A mostani meggyőződésemet a metafizika haladásáról szóló legújabb kísérletemben, mely húsvétra meg fog jelenni, máris nyilvánosságra fogom hozni.

Ön természetesen teljesen nyugodt lehet a saját rendszerének sorsa felől, és én nagyon is megértem, amikor arról ír, hogy nem adódhat egy *kellemetlen negyedóra*. De azok között, akik nem értik az Ön rendszerét, nem kevesen vannak, akik érdemesek lennének a megértésére, és akiknek a megértéshez *kíméletre és támogatásra* lenne szükségük. A kemény hang, amelyen Ön sokszor kikel más filozófiai rendszerekkel szemben, és amely számomra nagyon is érthető, olyan fülekben is visszhangzik és olyan szíveket is megsért, amelyeket pedig nem akart. A tudománytan megértésének nehézsége abban is áll, hogy ezt a *tiszta igazság*ot mindaddig lehetetlennek kell tartanunk, amíg rá nem bukkanunk. Fogadni mernék rá, hogy Kant sem érti (és nem is fogja soha megérteni) a tudománytant, hogy még sokkal inkább az álláspont-tant értené,[50] bármennyire is eltér a tanításától, és bármilyen keveset is foglalkozik vele. Időközben éppen a gondolkodói ügyesség, az éleselmé-jűség és a filozófiai tehetség az, ami egyeseket a helytelen kanti rendszer

---

[48] A recenzió szerzője Johann Benjamin Erhard, aki Reinhold legkitűnőbb tanítványa volt. A recenzió az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban 1796. október 11-én jelent meg.

[49] Fichte könyvének recenzálásával Johann Benjamin Erhard volt megbízva, aki 1797. január 16-án írja Kantnak: „Recenzálnom kell a filozófiai írásait, de még nem döntöttem el, hogy milyen hangot üssek meg."

[50] Jakob Sigmund Beck, hallei professzor koncepciója.

hívévé tesz, elrejti előlük ennek gyenge oldalait, és lehetővé teszi az ellenfelek legtöbb egyoldalú ellenvetésének visszautasítását. Azt hiszem, hogy a tudománytannak (ugyan nem magán- és magáért valóan, de a kantiánusokra és az antikantiánusokra tekintettel) szüksége lenne egy hídra. Nagyon remélem, hogy a saját elementár-filozófiám majd szolgálhat egykor egy ilyenfajta propedeutikaként.[51]

---

[51] Reinhold azonnal értesítette barátait és egykori tanítványait filozófiai fordulatáról. Még mielőtt megírta volna Fichtének a fenti levelet, Baggesenhez fordult (1797. február 3-án) a következő sorokkal: „Az elementár-filozófiai rendszerem módosítgatása közben, amelybe a válogatott írásaim második kötetének előkészítése kapcsán fogtam bele, egyszer csak megvilágosodott számomra a teljes rendszer tarthatatlansága. Láttam, hogy a transzcendentálisat és az empirikusat [...] egymás feltételének lehet tekinteni anélkül, hogy egyáltalán gondolnánk a megkülönböztetésük és az összefüggésük princípiumára, amelytől a filozófia, mint a tudomány formája teljességgel függ. Azt kellett látnom, hogy Fichte megtalálta ezt a princípiumot, és ezzel kezdetét vette egy olyan totális forradalom, amely egy valamelyest szisztematikus elmében egyáltalán lejátszódhat: az épület, amelyben addig otthonosan berendezkedtem, és amelyet magam építettem fel, lépésről lépésre teljesen összedőlt." Nem tudjuk, hogy Baggesen mit válaszolt, de Reinhold következő leveléből már sejthetjük, hogy nagyon meglepődött. „Legyél teljesen nyugodt a felől a forradalom felől, amelyet Fichte a belsőmben kiváltott. Ez természetesen *totális*, de csak a meggyőződéseim *tudományos formáját* érinti." (1797. február 21.) A Fichtéhez írott levél után néhány nappal Reinhold ezekkel a sorokkal kezdi (legtehetségesebb tanítványának) Erhardnak írott levelét: „Én végül a rendszerem hibáinak felfedezése révén eljutottam a fichtei rendszer megértéséhez, és úgy gondolom, hogy ebben mindaz benne van, ami egy filozófiai koncepciót tudománnyá tehet." (1797. február 22.) Körülbelül egy hónappal később (1797. március 26-án) Reinhold egyszerre számol be Niethammernek és Kalmannak a fordulatról. Az előbbinek írja: „Ezen a télen az elméleti rendszerem – amit oly sok idő alatt és annyi fáradsággal építettem fel, amelyben már néhány éve kényelmesen berendezkedtem, és néhány vendéget is el tudtam szállásolni – hirtelen a fejemre dőlt. Azt hiszem, könnyen el tudja képzelni, hogy hogy érzem magam, és mi foglalkoztat. Istennek legyen hála (Gottlob), hogy ugyanabban a pillanatban, amikor a rendszerem rommá vált, egy már kész, és önálló fundamentumon álló épületet találtam." Kalmannak pedig ezt írja: „Az elmúlt télen tűrhető egészségnek örvendtem, és a válogatott írásaim második kötetét készítettem elő, a húsvéti vásárra – eközben *fichteánussá* váltam, és ebben nagyon jól érzem magam." Reinhold

És most Istennek ajánlva. Mélyen átérzett köszönettel szorítom meg az Ön kezét. Szükségünk lenne az együttélésre, hogy az ismeretségünk barátsággá alakuljon át? Én ebben nem vagyok biztos. Mert valóban

---

tanítványainak és barátainak reakcióit nem ismerjük részleteiben, de ha arra gondolunk, hogy 1794 tavaszán milyen felháborodással fogadták a fichtei koncepciót (Lásd Friedrich Immanuel Niethammer: *Korrespondenz mit dem Herbert- und Erhard-Kreis*, szerk.: Wilhelm Baum, Turia + Kant 1995. 75 skk.o.), akkor el tudjuk képzelni, hogy ennek a fordulatnak egyáltalán nem örültek. Részletesen azonban csak Baggesen reakcióját ismerjük: 1797. április 1-én ezt írja naplójába: „Meglátogattam [...] Reinholdot, megmutatta a szép szobáit, sokat sétáltunk a kertben, és mintegy két órán keresztül érdekes kérdésekről beszélgettünk, a fichtei tudománytanról, amelyet magáévá tett, és a felvilágosodásról." Nem sokkal később (1797. április 26-án) Baggesen már szóvá teszi a Fichtével szembeni ellenérzéseit. Még ugyanezen a napon Jacobinak írja a következőket: „Ma este voltam a mi kedves Reinholdunknál. [...] Sokat beszélgettünk az új a priori sans-culottefilozófiáról, és én azt állítottam, hogy a fichtei én-tanítás homlokegyenest ellentétes azzal a tanítással, amelyet én vallok. Ő az Isten van, és az Isten én tételeit az én vagyok, és én Isten vagyok tételeivé alakította át [...]." Baggesen nem számolt be arról, hogy Reinhold erre mit válaszolt; de szembetűnő, hogy ő maga nyílt konfliktust vállalt Reinholddal. Mindössze két nappal később azonban már ezt írta naplójába: „*Reinhold* újra és újra visszakanyarodott *Fichté*hez, és azt mesélte, hogy már harmadszor olvassa a tudománytant. Tant pis [az már baj], mondtam neki, és felolvastam neki a naplómból [...]. Ő viccesnek találta, de én azt szerettem volna, hogy inkább igaznak tartsa. Sokat vitatkoztunk az énről és a nem-énről." Baggesen egyre csalódottabbnak érzi magát, nemcsak a filozófiai mentorát vesztette el, hanem ezzel együtt a filozófia iránti érdeklődése is lehanyatlott. „Az emberiség összes előítélete közül a legnagyobb a filozófia. Nem mintha teljesen félretettem volna, de törekszem arra, hogy félretegyem. A filozófia – és itt a legjobbra gondolok – megfeledkezik arról, hogy a fantázia birodalmába tartozik. Ki az, aki fantázia nélkül el tudná olvasni, vagy meg tudná érteni *A tiszta ész kritikáját*? [...] Fichte én én vagyok-ja egyetlen hazugság. Én érzem, hogy nem-én vagyok, és hogy tegnap nem-én voltam. A testem ugyan ugyanúgy néz ki, mint tegnap, de a gondolataim és a benyomásaim egészen mások. Én – én vagyok; ez ugyan igaz, de olyan terméketlen, mint a Claus – Claus, vagy a nulla – nulla." A többi tanítvány nagy valószínűséggel (és a rendelkezésünkre álló dokumentumok alapján) nem is válaszolt. Baggesennek válaszolva Jacobi még nem látta teljesen vesztettnek a helyzetet: „A fichtei rendszer még nem teljesen világos számomra, és úgy látom, hogy még Reinhold számára sem az." (1797. október 21.)

nem puszta hála (és nem is puszta tisztelet) az, amit Ön iránt érzek, hanem szívélyes szeretet, és most az Ön rendszerén keresztül Önt is jobban megértettem. Örökké az Ön *Reinholdja.*

14.
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1797. március 21.)

Az Ön utolsó levele roppant érdekes és örömteli volt számomra, annak ellenére, hogy hagytam eltelni néhány hetet a válaszig. Hosszú heteken keresztül, a szó valódi értelmében, nem találtam időt a válasz megírására.

Miután Ön valóban behatolt a tudománytanba, most már biztosan elképzelhetetlen a benne rejlő felfedezésekre vonatkozó hiúság; az, hogy valaki a maga jelentéktelen individualitását valamiféle különösségként tüntesse fel egy olyan felfedezéssel kapcsolatban, amely az egész világ tiszta tulajdona, és amely csak egy szerencsés pillantáson keresztül tárulhat fel. Önnel együtt, mint beavatottal, meg van az az előnyöm, hogy egyfajta affektált szerénység bevonata nélkül beszélhetek.

Azt, hogy Ön valóban behatolt a tudománytanba, jól mutatja nekem részben az az elbeszélés, hogy hogyan történt (a holt betű puszta tanulmányozásával valószínűleg senki sem fogja megérteni ezt a tanítást, ezt egy belső szükségletből kiindulva önmagából kell kiharcolnia az embernek); részben pedig az Ön egykori rendszerének helyes értékelése, e rendszer legproblematikusabb eleme valóban az adott anyag volt. Szívből gratulálok Önnek ahhoz a kedélyhangulathoz, amelyet Önből ez a felfedezés kiváltott: Önnek ettől az órától kezdve megingathatatlan nyugalomban lesz része és szilárd pillantással tekinthet az összes emberi vélekedés és tevékenység tolongására. És szívből gratulálok ahhoz a jellemhez, amellyel Önnek már rendelkeznie kellett, és amit e felfedezés elsajátítása után mindenkinek, aki valamit is ért a dologból, demonstrálhat. Most (amikor már kiderült a vallomásom hamissága) már talán bevallhatom magának, hogy igazából nem bíztam benne, hogy Ön valaha is meg fog birkózni ezzel a tanítással. Egyetlen emberről sem feltételezem, hogy makacsul szembeszegülne az igazsággal, de arra nagyjából mindenkit képesnek tartok (amíg az ellen-

kezője nincs bizonyítva), hogy az előzetesen kialakított véleményekkel, önszeretettel és akaratoskodással (melynek általában maga sincs tudatában) eltorlaszolja maga elől az utat a nem maga által megtalált igazság, a saját állításaival szembenálló igazságok felismerése felé. Én már eddig is Önt a tanult emberek között az egyik legkitűnőbb embernek tartottam, de nem vártam el azt az elfogulatlanságot, a nem önkényes, hanem a megszerzett karakter belső lényegét kitevő igazságszeretetet, amely ahhoz kell, hogy egy tévedésből, amelybe nem csekély erőráfordítással beledolgoztuk magunkat, kitaláljunk. Fogadja ezért most a legmelegebb tiszteletemet és csodálatomat.

Arra, hogy a tudománytan sok hívet fog szerezni magának a gondolkodóink körében (akikről nincs túl jó véleményem), sohasem számítottam. Csak abban reménykedem, hogy az embereket rá tudom vezetni arra az útra, hogy egy boldogabb korban, majd talán sokkal a halálom után, befejezzék azt, amit elkezdtem. Ha azonban olyan férfiak, mint Ön, ugyanezt a célt tartják szem előtt, akkor az út nagy részét máris megtehetjük.

Levelének kézhezvétele után azonnal beszéltem Hufelanddal a tudománytan recenzálásáról az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban.[52] Ő azt mondta, hogy már kiadta valakinek, de nagyon reméli, hogy a kiszemelt recenzens vissza fogja adni; azonnal akart írni Önnek és ha a válasz a várakozásoknak megfelelő lenne, akkor ezt azonnal tudatná is Önnel. Azóta nem kérdeztem.

Az elméletemet a lehető legkülönbözőbb módokon kell előadni. Mindenkinek másként kell elgondolnia, mégpedig azért, hogy *ő maga* gondolja el. Minél többen előadnák ilyen irányú nézeteiket, annál nagyobb lenne a remény az elterjedésére. A saját nézetét mondom, mert azt a fecsegést, amit itt-ott az énről és a nem-énről, az ének világáról és az Istenről hallani lehet, az a szívben igen rosszul van felépítve. Nagyon örülnék és sokat használna nekem, ha Ön is nyilvánosságra hozná a nézeteit, az elemzés ama rendkívüli pontosságával, amely az Ön írásainak sajátja.

---

[52] Gottlieb Hufeland, jénai jogászprofesszor volt az *Allgemeine Litteratur-Zeitung* egyik szerkesztője és kiadója.

Az elméletem eddigi kifejtéseiről Önnek túlzottan kedvező a véleménye; de lehet, hogy a tartalom terelte el figyelmét a kifejtés eddigi hiányosságairól. Én ezeket a kifejtéseket még nagyon tökéletlennek tartom. Igen, néha feltolulnak bizonyos szellemi szikrák, de egyetlen lángról még aligha beszélhetünk.

Ezen a télen a rendszeremet a hallgatóságom számára (amely elég nagy, és amelyben időnként tehetséges elméket is felfedezek, akiktől igen sokat várok) teljesen átdolgoztam, mégpedig úgy, mintha korábban nem is dolgoztam volna fel, és semmit sem tudnék a régi változatról.[53] Ezt a feldolgozást a *Philosophisches Journal* című folyóiratunkban fogom közölni (magától értetődően a jegyzeteim alapján újra feldolgozva).[54] Azt hiszem azonban, hogy még nagyon gyakran fel kell dolgoznom! A pontosság hiányáért a természet a nézetek sokféleségével és a szellem könnyedségével próbált kárpótolni.[55]

„A hangom olyan személyeket is érint és megsért, akiknek pedig nem szántam" – mondja Ön. Ezt őszintén sajnálom. De ez Önre is vonatkozik, ha nem mondhatom el őszintén, hogy milyen hamis tévedések foglya, és egy nagyon fontos tanítás kedvéért sem hajlandó elviselni egy szemernyi megszégyenítést. Akinek számára az igazság nem áll mindenekfelett, így az ő kis individuuma felett is, azzal egyébként a tudománytan sem tud semmit kezdeni. Ennek a hangnak

---

[53] A jénai egyetem tanrendje szerint Fichte az 1796/97-es téli szemeszterben a következő előadásokat tarotta: (1) *Fundamenta philosophiae transzendentalis (die Wissenschaftslehre)* nova methodo, (2) *Ethicen*, sec. dictata, (3) *Logica et Metaphysica* duce *Platnero*.

[54] *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. 1795 óta Jénában megjelenő filozófiai folyóirat; szerkesztője Friedrich Immanuel Niethammer volt. 1797-től Fichte is belépett a szerkesztőségbe.

[55] Amikor Reinhold elfogadta a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehrét*, akkor Fichte már elindult egy új koncepció felé, melyet *Wissenschaftslehre nova methodónak* nevezett. Igaz, ez az új koncepció először csak a *Grundlage* újrakifejtésének programjaként jelent meg. Ez a levél a legfőbb bizonyítéka annak is, hogy Fichte három jól ismert írása (*Első és Második bevezetés a tudománytanba* és *Kísérlet a tudománytan új kifejtésére*; lásd Fichte: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat Kiadó 1981) a nova methodo programjának kontextusába illeszkedik.

ez a belső alapja. Mély megvetéssel tölt el, amelyet nem is tudok leírni, ha az igazságra vonatkozó érzék elvesztését, az összezavarodást és a feje tetejére állítást (amely napjainkban uralkodóvá vált) el kell néznem. A külső ok pedig a következő: hogy bántak és hogy bánnak az emberek még mindig velem! Semmihez sincs kevesebb kedvem, mint a polémiához. Miért nem tudnak nyugton maradni? Gondolok például Schmid barátunkra.[56] Igaz, én sem bántam vele kesztyűs kézzel. De mindenki, aki méltányosan gondolkodik, és sok mindenről tud, ami nem tartozik a közönségre, angyali türelmet fog nekem tulajdonítani.

Nem tudna küldeni valamit a folyóiratunk számára? Úgy gondoltam, hogy ennek már az első számában közölhetnénk Öntől valamit. Ezt most az előtt írtam és nyomtattam ki, mielőtt megkaptam volna az Ön utolsó levelét. Az újranyomás számára nem tudtam kellően módosítani, mivel már az első változatban – amely a közönség elé fog kerülni – benne van.

Igen, az együttélés nem tartozik feltétlenül a barátsághoz. Én tisztelem és szeretem Önt, mert azt gondolom, hogy most teljesen ismerem: de nagyon vágyom rá, hogy valahol találkozzunk. Szívélyes barátsággal, teljesen az Ön *Fichtéje.*

15.
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1797. július 4.)[57]

Azt, amit Ön az én „baráti beállítottságomról és nagyvonalúságomról mond az Ön (mint egy tanulékony, de még tanulatlan diák) kijelentéseivel szemben", azt nem tartom szatírának, mert nem tudom

---

[56] Carl Christian Erhard Schmid, jénai filozófia-professzor, a reinholdi koncepció egyik legelső kritikusa. (Az *Über das Fundament des philosophischen Wissens* című könyvről szóló recenziója az *Allgemeine Litteratur-Zeitung* 1792. április 9-i számában jelent meg.) Ezenkívül tőle származik a mind a mai napig használt híres Kant-szótár: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.

[57] Reinholdnak az a levele, amelyre Fichte válaszolt, elveszett.

elhinni kedves barátom, hogy Ön rossz néven venné az én természetes kifejezésmódomat.

Inkább azt kívánom, hogy Ön kevesebb értéket lásson a tudománytan feldolgozásában és kevesebb időt fordítson annak tanulmányozására. Hogy mi a dolog lényege, azt én nagyon is jól tudom, de ha az ember ezt egyszer már megértette, akkor sokkal jobb dolga is lehet, mint egy éretlen kifejtés tanulmányozása. Mennyivel világosabban látom most ezt a tudományt! A természetjogi koncepcióm már kétségtelenül jobban sikerült.[58]

Ha Ön az eddigi rendszeréből elhagyja az adott anyagot, akkor a rendszere egészen más jelentést fog kapni, és mindaz, amit Ön mond, egészen más álláspontról fog megjelenni, és igazzá válik. Senki sem kívánhatja jobban, mint én, hogy Ön azt, ami az én koncepciómban új, a saját egykori kifejtésmódjához kösse; már csak azért is, mert Ön nagyon helyesen jegyzi meg, hogy csak ezáltal tudja a tudománytant mások számára is érthetővé tenni.

Éppen most van nyomdában az egyik legújabb tanulmányom, amelyet folyóiratunk negyedik számába írtam, melyben több vonatkozásban is, az Ön *Vermischte Abhandlungen* című művében tett megjegyzésekre válaszolok.[59] Számomra úgy tűnik, hogy Ön könnyen a szembenálló zátonyra futhat (amiről Ön beszél is a levelében); erre a zátonyra Beck valóban rá is futott és szerintem kudarcot is vallott. E zátony veszélye akkor merülhet fel, ha Ön a nem-én tételezéseit a tudománytanban túlzottan abszolútnak tekinti. Én a szóban forgó értekezésben, amely nem sokkal ez után a levél után fog megérkezni, ezt a pontot megpróbáltam világosabbá tenni annál, mint ahogy ez az eddig megjelent műveimben sikerült.

Ugyanebben a dolgozatban megpróbáltam megvilágítani a saját koncepciómnak a kanti filozófiához való viszonyát is. Az, amit Ön a

---

[58] Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (A második rész csak Szent Mihály napjára fog megjelenni.) (Magyar fordítása: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint. In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*, i. k.)

[59] Reinhold: *Auswahl vermischter Schriften*. Erster Teil, Jena 1796, *Zweiter Teil*, Jena 1797.

levelében mondott arról a különbségről, amely Kantnál található a tudományos és a pusztán természeti észhasználat között, számomra kitűnő észrevételnek tűnik, és teljesen egyetértek vele. Beck ebben a vonatkozásban Kant felett áll, habár tartalmi értelemben sokkal alatta van. Kant nem volt tudatában annak, hogy itt egy eredeti *képzetalkotásról* van szó, mert úgy tűnik, túl keveset filozofált a maga filozofálásáról, de ennek magyarázata során eljutott addig, mint a tudománytan. Itt van az a pont, amelyben egyelőre nem értünk egyet, és aminek a szóban forgó tanulmányomban adott megoldásáról várom az Ön további megjegyzéseit. Nem hiszem, hogy Kant kifejezett megállapításainak a tudománytan teljességgel ellentmondana. Az ellentmondás, amibe Kant belebonyolódott, igen súlyos, és minden perspektívában jól látható. Az, hogy nem nézett szembe a külső érzékelés kérdésével, lehetséges ugyan, habár szerintem *Az ítélőerő kritikájában* erre megpróbál válaszolni. Mindenesetre igaz, hogy erről egyáltalán semmit sem gondolt, és a teljességgel megválaszolhatatlan kérdések közé utalta. Ha azonban ezt az eredetet valami, az *éntől* független *magánvalóba* helyezte volna, még ha csak egy igazán halvány utaláson keresztül is, akkor elmondhatnánk, hogy erről gondolt valamit, és ez már valami egészen más lenne. De én *ezt* lehetetlennek, a kanti rendszer egészével, annak minden pontjával, és a már százszor elismételt egyértelmű kijelentéseivel összeegyeztethetetlennek tekintem. Miközben Ön ezt olvassa, bosszankodik, és így szól magában: Fichte nem olvasta volna egyszer sem *A tiszta ész kritikájá*nak elejét, a *Bevezetés* első bekezdéseit és a *transzcendentális esztétika* 5. paragrafusát? Várjon csak türelemmel, amíg megérkezik a tanulmányom. Ebben meg fogom magyarázni az említett szöveghelyeket.

Kant nem-megértése az én számból egyáltalán nem ellenvetés; mert en (és ezt szeretném olyan hangosan mondani, ahogy elvárják tőlem) az *írásait teljességgel érthetetlennek tartom* olyan valaki számára, aki még nem tudja, hogy mi áll bennük. Ez Kantnak mint *gondolkodónak* az érdemeit egyáltalán nem kisebbíti; de mint *tanár* ebben az esetben természetesen nem teljesíti feladatát. (Így például Jacobi is, akire a szóban forgó tanulmányban hivatkozom, a másik oldalról helytelenül értette Kantot, miközben az egyik oldalról igenis jól értette. Félreismerte az empirikus

realizmust, miközben pontosan ragadta meg a transzcendentális idealizmust.[60])

Abban a tekintetben, amit Ön az én *Annalen des philosophischen Tons* című írásomhoz[61] kapcsolódva az én hangomról mond, a következőket szeretném kérni: ha Önnek vannak alapjai az én alapjaimmal szemben, akkor arra kérem Önt, hogy ezeket közölje velem, és biztos lehet benne, hogy a lehető legfigyelmesebben és leglelkiismeretesebben tanulmányozni fogom őket. (Küldje el ezeket nekem nyílt vagy privát levélben.) És ha ezeket meggyőzőnek találom, nyíltan be fogom vallani, hogy tévedtem, és megpróbálom módosítani a sajátjaimat. Azok, akikkel szóban beszélgetek a filozófiámról, a hallgatóim és mások, biztosan nem panaszkodhatnak türelmetlenségre és keménységre. Így azokkal az emberekkel szemben, akiket igazságszeretőnek tartok, a lehető legnyíltabban fogok eljárni. Eddig azonban nagyrészt olyan emberekkel volt dolgom, akik felfuvalkodottak voltak, mesternek tartották magukat, habár szükségük volt arra, hogy az első betűket is megtanítsuk nekik; ők mindannyian méltatlanul bántak velem.

„Semmi olyasmit, amit a tudománytan oldott meg, ne lehessen felhasználni az Ön nézetének magyarázatára." Igenis! És a panaszok, amelyeket Ön ebben a vonatkozásban az után-imádkozó kantiánusokkal szemben felhoz, nagyon is jogosultak. De a tudománytannak nincs sajátos terminológiája, és én állandóan egyfajta közönséges írói nyelvhasználatra törekszem. De mi az, amit csak a tudománytan tisztázott? A magunk szabadságának (énségének és önállóságának) tudatában lenni, erre minden embert *természetszerűleg* képesnek tartunk; és aki erre mégsem képes, azon semmiféle eszközzel sem tudunk segíteni. Természetesen csak a tudománytan bizonyíthatja, hogy ez az egyetlen helyes *tudományos* álláspont; de senkitől sem várom el, hogy ezt a tudománytan előtt bevallja, hanem csak azt, hogy ezt előzetesen problematikusnak tekintse, és kipróbálja, hogy ez hogyan fog menni. Szeretem az olyan szabad gondolkodókat, mint amilyen *Leibniz, Lessing*

---

[60] Friedrich Heinrich Jacobi: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch,* Breaslau 1787.

[61] Annalen des philosophischen Tons. Erstes Stück. Probe einer Rezension in wehmütigen Tone, *Philosophisches Journal* 1795. V. évf. 1. szám, 67—116. o.

és *Kant*, akik nem azt kérdezik mindjárt, hogy mit fognak nyerni, hanem elindulnak egy sajátos úton, még akkor is, ha semmi más kilátás nem kecsegteti őket, mint az erőik gyakorlása. A többiek, akik óvatosabbak, talán két eszközzel indíthatók el az úton: vagy történetileg megmutatjuk nekik, hogy már minden utat kipróbáltak, és egyik sem vezetett a célhoz, de még egy út nyitva van; ha a cél egyáltalán elérhető, akkor csakis ezen az úton. Ennek bebizonyítása — úgy gondolom — teljesen az Ön munkája, és azt hiszem, hogy ezt Ön kitűnően el is fogja végezni. Vagy meg fogják félemlíteni és meg fogják ijeszteni Önt a saját épületében, és az egyik részt a másik után fogják lebontani, úgyhogy Ön végül is ott fog állni szánalmasan a szabad ég alatt. Nekem az utóbbihoz lenne a legtöbb késztetésem és kedvem. Ezután Ön kényszerítve lenne arra, hogy igénybe vegye az Ön számára valahol máshol elkészített hajlékot.

Az a tanulmány, amelyre Ön hivatkozik, különösen a recenzensre vall, és egyértelműen feltárja az általános logika néhány hibáját. Az egyetlen, amire az Ön tanulmánya vonatkozhat, az, amit én különböző tréfamestereknek az *a priori* és *a posteriori* kifejezések jelentéséről mondani szoktam. Ezt semmiképpen sem szánom az Ön pozitív kioktatására, ez a tanítás máshol keresendő és található (például ugyanezen szám első tanulmányában), hanem csak azt szeretném megmutatni, hogy Ön eddig erről semmit sem tudott, semmit sem értett és önmagának is ellentmondott. Ehhez — úgy gondolom — már elegendő bizonyítékot szolgáltattam.

Nagy örömmel olvastam az Ön jogfilozófiai aforizmáit (*Vermischte Abteilung*), mégpedig azért, mert rendkívül világosak és élesen megfogalmazottak. Az a két pont, amelyen Ön az én jogelméletemen megütközött, számomra éppoly elintézettnek tekinthető, mint valamiféle filozófiai tétel. Az *elválasztott hatalmi ágakról* én azt gondolom, hogy ezeket egyáltalán nem lehet határozottan *elgondolni*, hanem mindig csak a maguk egészében jelenhetnek meg. A *felügyelettel* kapcsolatban én semmiféle nehézséget sem látok, ha mindezt belehelyezzük és belegondoljuk az általam leírt alkotmányba, és nem hisszük azt, hogy a hibás alkotmányaink egyetlen ugrással megjavíthatók lennének. (Ennek fokozatosan kell megtörténnie, és én ennek az előrehaladásnak a szabályait egy egészen más tudománytól, a *politikától* várom, amelyet szintén ki kell egyszer dolgoznom.) Az állam formáját semmiképpen

sem tartom eszmének, hanem teljesen meghatározható fogalomnak, melyről egyébként azt hiszem, hogy a *természetjogomban* kielégítően meghatároztam. Az *eszmék* addig vannak, és addig maradnak fenn, amíg a véges lények esze is véges, és nem valamiféle végtelen ész száll alá, hogy a veszekedéseinkben igazságot tegyen; az állam *anyaga*: az igazságosság valóságos uralma. Ebben a tekintetben szívesen elismerem Önnek, hogy a nemzet, amelyet Ön a *felügyelők* alá rendel, lehetővé tesz egy *materiálisan* igazságtalan kijelentést, mert tévedhet. Én azonban azt állítom, hogy csak a nemzet rendelkezhet azzal a (formális) joggal, hogy szükség esetén (*anyagi értelemben*) igazságtalan legyen, vagyis neki és csak neki (és nem az egyes embernek) van meg a joga arra, hogy a maga döntését azonosítsa a tiszta ész döntésével, melynek nem is lehetünk a birtokában. Mindezek után megkockáztathatja azt (mert a földön ő a legmagasabbrendű és senkivel szemben sem lehet igazságtalan, csak önmagával szemben), hogy feladja a saját jogát, amihez mindenkinek megvan a maga joga. Itt egyáltalán nem haszonról vagy kárról van szó, nem sikerről, hanem a nemzet szigorú jogáról. Lehet, hogy nehézségeket és helytelen értelmezéseket váltottam ki azzal, hogy ezt nem mondtam ki elég határozottan. (Habár a 224. oldalon elég egyértelműen utaltam rá.) A második részben, amely hamarosan nyomdába kerül, ezt meg fogom tenni.

Még valamit. Az Ön egyesülésre vonatkozó javaslatára még mindig nem adtam meg a választ, és ezt ezúttal sem fogom megtenni. Nagyon örültem az ötletnek, de már valamivel kevésbé a közelebbi meghatározásnak; azt reméltem, hogy a gondolkodásunkban valamivel közelebb fogunk kerülni egymáshoz, és addig elhalasztottam a határozott állásfoglalást. De most talán eljött ennek is az ideje.

Azt hiszem, kedves barátom, hogy a hithez nem kell egyesülni, hanem csak a tettekhez, méghozzá a pontosan meghatározott tettekhez. Csak a külső célok kötnek meg. Az a társadalom, amely nem ismerné ezt az elvet, egyáltalán nem is létezhetne.

Valójában most nem a célok hiányoznak, amelyek méltók lennének arra, hogy becsületes emberek kövessék őket. Nem politikai tevékenységekre gondolok, mert ezekről azt gondolom, hogy többet ártanának mint használnának. A tudás emberének közvetetten kell hatnia. Az irodalom a legszégyenteljesebb mesterségek egyikévé vált; a könyvkereskedés pedig olyan, mint valamiféle nürnbergi bódé. Az őrült luxus

a legjobb íróinkat is elgyengíti, és függővé teszi őket. A tudomány nagyobb veszélyben van, mint valaha is volt, és a szellemi szabadság (eltekintve az ellene felesküdött hatalmasoktól) könnyen elnyomható lesz, mert a tudás emberei nem sokat érnek.

Az ilyen általános szédelgés, őrültség és gyengeség közepette azonban néhány egymással egyetértő derék ember *tervszerű* és kiszámított ellenállása döntő erővé válhat.

Ha tetszik Önnek ez az eszme, akkor legyen kedves írja meg nekem, és aztán tovább fogom formálni a gondolataimat. Nem annyira az egyetértők száma, mint inkább az energiája fontos. Itt például csak Paulust ismerem, mint olyan valakit, akitől lehetne valamit várni.[62] Semmi sem lenne számunkra károsabb, mint néhány hiú ember, akik mindent csak a felhajtás kedvéért tesznek.

Mégis jó lenne, ha erről a tárgyról és ezernyi másról személyesen is válthatnánk néhány szót.

Ajánlom magam az ön szeretetébe és jóakaratába, nagy tisztelettel és alázattal, az Ön *Fichtéje.*

16.
Reinhold Fichtéhez
(Eutin, 1799. március 27.)

Drága Barátom!

Az Ön *nyomtatott* levele némileg megingatott abban az elhatározásomban, hogy nem fogok írni Önnek a szünidőn kívül, amire az utóbbi levele után jutottam. Végül azonban döntött az elhatározás: azt, amit Önnek *el akarok mondani,* elhalasztottam arra az időre, amikor már *megtettem* azt, amire az Ön *apellációjának* olvasása után elszántam magam. Tegnap küldtem el egy tanulmányom kéziratát („a legújabb

[62] Kuno Fischer egyik 1850 körül származó szóbeli közlése: „Fichtéről Paulus nem akart sokat mondani, szerinte rendkívül önző ember volt, aki sohasem érdeklődött más iránt, mint a saját gondolatai iránt, de ezt nem fejtette ki részletesebben."

filozófia paradoxonairól") Hamburgba nyomtatásra,[63] és ma írok *Önnek*, miután az Ön *nyomtatott* levelének megérkezése óta szinte semmi másról, csak az Ön ügyéről (mely ugyanakkor az enyém is) írtam és gondolkodtam.

Miközben én Kielben arról a paradoxonról töprengtem, amellyel a filozófiám a *természetes* értelem számára rendelkezik, ami azonban a *szkepticizmusban* vagy *dogmatizmusban* a képtelenségig és a bosszantásig fokozódik, és azon gondolkodtam, hogy mit tehetnék ennek megmagyarázása és mérséklése céljából, Jacobi Eutinban megírta a páratlan nyílt levelét *Önnek*,[VII] melyben – számomra úgy tűnik – ez a *paradoxon* egyszer és mindenkorra megoldódott, és azáltal, hogy ezt az *extremitásig* hajtotta, önmaga által *meg is semmisítette*. Miközben ő a *levelében* és én az *értekezésemben* arra törekedtünk, hogy egymástól mint *filozófusok* olyan messzire távolodjunk, amennyire csak lehetséges, találkoztunk azon a ponton, amely eddig valóban (legalábbis a tudomásom nélkül) *elválasztott* minket, de most valószínűleg örökre *egyesített*. Néhány nap óta én magam is Eutinban vagyok; a Jacobival folytatott beszélgetéseken keresztül világosabbá vált számomra, hogy az én álláspontom az ő és az Ön álláspontja között helyezkedik el. Így kell ezt látni, ha egyidejűleg *Önt* és önmagamat is meg akarom érteni. Jacobi teljesen felszabadította a kanti tanítás betűjéhez és az általam eddig képviselt és feldolgozott rendszerhez kötődő képzelőerőmet. Önön keresztül sikerült megértenem a *kanti* filozófia szellemét, rajta keresztül pedig az *Ön* rendszerének szellemét; azt hiszem, hogy a tudás Ön által megnyitott és kitaposott útján határozottabban és szabadabban tudok előrelépni, mióta sikerült *megértenem* azt, amit ő nem-tudásnak nevez, és ebben teljes szívemből *részt veszek*.

De ezt a *nem-tudást*, amelyre a tiszta tudás Ön által kidolgozott egész rendszere utal, Ön több helyen, és különösen abban az értekezésben,[64]

---

[63] Reinhold: *Über die Paradoxien der neuesten Philosophie*, bei Friedrich Perthes, Hamburg 1799.

[64] Fichte Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, *Philosophisches Journal* VIII. köt., 1. szám, 1—20. o.

amely kiváltotta a hitetlenség vádját, kimondottan olyan *hitnek* tekintette, amely hozzátartozik mindenféle *bizonyossághoz*.[65]

* * *

[...] *reálisan lehetséges*, benne csak akkor lehet valami jelen, és maradhat fenn, ha az ember nem *pusztán filozófus*, és ha az ember ezt a filozófiája mellett, sőt majdnem azt mondtam, hogy a filozófiája ellenére tisztán és elevenen megőrzi magában. A *gyakorlati* nem tisztán tudományos filozófia egyik legfontosabb feladata éppen abban a törekvésben áll, hogy ezt a hitet, az említett tudás mellett és attól gyakorlatilag függetlenül megtartsa, anélkül hogy e tudás spekulatív függetlenségéhez túl közel merészkedne. A spekuláció csak addig *józan*, ameddig ezt a hitet nem homályosítja el, és nem zavarja össze, ha és amennyiben a létre, mint *tőle teljesen független területre téved*. De mivel a spekuláció nem másra, mint egy tőle függő tudásra irányul, ezért ezt a függőséget nem tudja bevallani magának. Ezt a filozófia csak úgy tudja *önmagának* és *önmaga által* fenntartani, ha a szóban forgó tudást, amely *önmaga számára a mindenség, puszta spekulációvá* nyilvánítja, elszakítja magát tőle, és az embert felemeli a filozófus *fölé*: az igazat ahhoz, ami önmagában *bizonyos*, és a *bizonyosat* ahhoz, ami önmagában *igaz*. A filozófus a maga tudatának a végtelenségig menő önmeghatározásán, a végtelenbe tartó megértésen keresztül egyfajta végtelen tudás megvalósítására törekszik. A különös *tudat* számára (melyet *lelkiismeretnek* is nevezhetünk) olyan cselekvés, amely nem tudás, a *teljesen megragadhatatlan végtelenség érzésében* a véges szabadságot nem a *tudáson*, hanem a *lelkiismeretes cselekvésen* keresztül próbálja megközelíteni.

Ez a teljességgel *megragadhatatlan*, de mégis *reális végtelenség* – *Isten*, és az az *érzés*, amin keresztül a lelkiismeretben megjelenik, mindenféle igazság és ésszerűség ősforrása. Ezt az *érzelmet* az ész már *feltételezi*, de semmiképpen sem tudja *létrehozni*. A *végtelenség* eme *érzésének* köszönheti a gondolkodásunk a *végességnek a végtelenségbe* való átmenetét; ez az érzés a tapasztalatban lehet magán kívül, de a tiszta tudásban *önmagával is foglalkozhat*, így kapja meg a maga *egész realitását*. Ehhez az érzéshez, mely eredetileg egész természetét, mint végtelenbe irányuló tendenciát meghatározza, kell folyamatosan *igazodnia*, ha nem akar eltévedni (mint *igazi ész*) az *üres* végtelenségben. A filozófus *izolálja* az észt, hogy kipróbálja, hogy mire képes ez önmagáért és önmagán keresztül, mint *puszta ész*. Ezáltal megszünteti ennek (mint *természetes* észnek a valóságosságát), és a *mesterségesség* jegyével ruházza fel.

---

[65] „Minden bizonyosság eleme a hit." l. m. 9. o.

A *puszta* ész számára azonban az általában vett végtelenségre irányuló *tendencia*, a végesnek a végtelenre irányuló tendenciája megérthető: a végtelenben megszűnik a *végtelenség*, és ezáltal *önmagát is észlelni tudja*. A mesterséges ész számára (amely csak a megragadásra és a tudásra irányul, és amely számára nincs más, mint megragadás és tudás) ennek örökre rejtve kell maradnia. *Számára* nincs *végtelenség*, hanem csak egy olyan végesség, amely a végtelen felé tart, nincs *önmagában* igaz, hanem csak egy számára és rajta keresztül megjelenő igazság van. Nincs Isten, csak mindig ő maga. A *végtelenül reális*, ami *önmagában igaz*, azaz *Isten*, *nem a filozófus*, hanem csak az *ember* számára van, nem a tudásban és a tudáson keresztül, hanem csak a hitben és a hiten keresztül, és ebben pedig az észen keresztül, de nem a *puszta* észen keresztül, hanem csak a *természetes*, a természet és Isten *között* ható, *nem pusztán önmagát gondoló*, hanem a természetet megragadó, és ezen keresztül önmagát megértő ész, az észlelő, az igazat befogadó és nem *igazzá tevő* észen keresztül van jelen — ahogy azt Jacobi oly találóan megfogalmazta.

Csak a szabadságon keresztül részesülhetek a végtelenségben, és a *szabadságomat eredetileg* csak a *lelkiismeret álláspontjáról* találhatom meg, amelyben egyedül találhatom meg, mint az *én* individuális szabadságomat, miután a filozofálás közben egyszer és mindenkorra eltekintettem a saját individualitásomtól. A filozófia *ennek* lehetőségét végtelenül sokféleképpen világíthatja meg, de sohasem merítheti ki, és még kevésbé helyezhet engem erre az álláspontra. Ezt egyébként az egész *természet* sem tudja megtenni, amelyről én azt hiszem, hogy ezen az álláspontón fölötte állok. *Isten*, aki ezen az álláspontón *kinyilatkoztatja* magát nekem, helyezett engem erre az álláspontra, és ezzel kijelölte igazi lényegemet és rangomat a *puszta* természet és őközötte. —

(Kiel, április 6.)

Csak a szabadságomon keresztül van részem a *végtelenségben*. A lelkiismeretemben mint *végeset* látom, amely *elválaszthatatlanul* össze van szőve a *végtelenséggel*, mégpedig *teljességgel érthetetlen módon*. A *spekuláció* álláspontján eltekintek mindenféle *valóságosságtól*, tehát az *én* valóságos végességemtől is, és ennek következtében a szabadságomnak a végtelenséggel való *eredetileg szétválaszthatatlan* kapcsolatától is. Nekem így nem marad más vissza, mint a *puszta* szabadságom, amely ama absztrakción keresztül, melyen keresztül létrejött, mint puszta szabadság konstituálódik; a szabadság *végtelen*, de az önmagára irányuló *reflexión* keresztül, amelyen keresztül a tudatomban tételezem, *ugyanakkor végessé* is válik. Most már nem az *én* szabadsága, mint valamely individuumé van meg bennem, hanem a magánvaló *szabadság*, amely a *művészeten keresztül* emelkedik a természet fölé, és a végességének a

végtelenséggel való eredeti kapcsolatától szándékosan *el van szakítva*. A végtelenség és a végesség, amivel a filozófusnak mostantól kezdve dolga van, *eredetileg szét vannak választva*; a végtelenség csak a *valóságtól* való szabad *elvonatkoztatáson keresztül*, a *végesség* pedig csak ennek a puszta szabadságra való *reflexióján* keresztül létezhet. E kettő csak a spekuláció által és a spekulációban van *elválasztva* egymástól, és csak ennek számára és ezen keresztül lesznek újra *egyesítve*. E két mozzanat egyesítése az *egyetlen* tudatban való megragadáson keresztül történik, melynek következtében a szabadság önmagát a *végtelenségig fennálló végesként*, és a végesnek a végtelennel való egyesítésén keresztül, mint *megragadható végtelenséget* határozza meg. Amit a filozófus a szabad elvonatkoztatáson keresztül állandóan *megszüntet*, azt a szabad reflexión keresztül állandóan újra *helyre is állítja*. Amit az elvonatkoztatás *egyetlen*, de továbbtartó aktusán keresztül *megszüntet*, az éppen a véges és a végtelen összekapcsolása a maga eredeti *megragadhatatlanságában*, amely önmagában tartalmazza az *igaz létet*, miközben az eredeti *reális igazság megragadhatatlan* marad. Az, amit az elvonatkoztatás a *végtelenségig* ismételt *aktusokkal újra helyreállít*, az semmiképpen sem az önmagában vett eredeti megragadhatatlanság, és sohasem válhat azzá, hanem ennek egyfajta *után-alkotása*, amely egy *megragadhatón* keresztül a *végtelenbe* tör. A *reálisan igaznak* a filozófus tudatában való állandó és elválaszthatatlan megszüntetésén és helyreállításán keresztül jön létre és marad fenn a spekulációban az *ideális* és a *reális* egysége, amely a *tiszta tudás* lényegét teszi ki, és önmagáért és önmagán keresztül teljességgel *igaz*. Ezáltal azonban nem jön létre más *igazság* és más meggyőződés, mint egy *filozófiai* és a *spekulatív* igazság és meggyőződés. Az eredeti reális igazság, a tudástól függetlenül is reális, és csak annyiban van benne *ebben* a tudásban, *amennyiben* ezt a spekuláción keresztül a végtelenségig *utánozzuk* és *utánozhatjuk*, amennyiben ez a filozófus tudatában valami *megragadhatón* keresztül a végtelenségig elképzelhető, vagyis *képviselhető* és reprezentálható. A *realitás* teljességgel megragadhatatlan *végtelen*, amellyel én mint véges lény magamat az *erkölcsi érzésben* elválaszthatatlanul összefonódottnak tudom, és amiben én a lelkiismeretemen keresztül *hiszek*; ez már sohasem fordulhat elő abban a *tudásban*, amelyen keresztül mindig csak a *véges* hosszabbítódik meg a *végtelenségig*. A filozófus ezért, mint filozófus nem ismer mást, mint a *természetet*, a *puszta* természetet, melynek lényege a *végesség* meghosszabbítása a végtelenségig; a filozófusnak szükségképpen *ateistának* kellene lennie, ha nem lenne filozófus. A *természet*, éppen a természet az, amit a filozófus a tudásán keresztül és a tudása számára *létrehoz*, és amiről a priori tudja, hogy a posteriori nem lehet más, mint aminek a tudása számára és a tudása által kell léteznie. A tudása az ő számára, mint filozófus számára olyan, mint amilyen az ember számára a természet – *lét* a végtelenségig tartó *létrejövésen* keresztül. A filozófus kimerítené a természetet, ha ki tudná meríteni a tudását. Tudása örök lebegés a természet

fölött, olyan tudat, amely a természetet a létben örökre *egyenlővé teszi* önmagával. Ez mindig a tapasztalat tapasztalatától függetlenül fog *megjelenni*, de csak a tapasztalat számára és a tapasztalaton keresztül kell örökre megerősíteni. A spekulatív tudás, aszerint, hogy eredetének álláspontjáról, a valóságtól való elvonatkoztatáson keresztül (amelyet az *absztrakció lehetősége már feltételez*), *vagy* pedig a *teljesen szabad reflexió* álláspontjáról tekintjük (amellyel kezdődik), vagy hű *utánzat*ként, vagy pedig a *természet* elvétett *ősképe*ként jelenik meg. És teljes lényegével erre korlátozódik. Ha nem lenne lehetséges más *tiszta* meggyőződés, mint a filozófiai, akkor nem lenne más, mint a *természet*; és ha nem lenne más, mint a puszta természet, akkor nem lenne lehetséges más tiszta meggyőződés, mint a *filozófia*, amely az *empirikusnak* az elemeiben való *tiszta*, de sohasem befejeződő feloldását jelenti.

Csakhogy a *véges* és a *végtelen* eredeti összekötése, amelytől a filozófus elvonatkoztat, mégpedig azért, hogy ezt a reflexión keresztül újra helyre tudja állítani, *többet* tartalmaz a *puszta valóságnál*, amelyet *ebben* az elvonatkoztatásban közvetlenül szem előtt tartott. Tulajdonképpen csak az *érzéki észrevevéstől* vonatkoztat el, és amit a szabad *elvonatkoztatással* nyer, az nem más, mint a *tiszta igazság*, amely a szóban forgó észlelés *alapjául* szolgál. A *természetes* tudatban az *igazság* (a véges és a végtelen *eredeti* összekötése) *részben* a *puszta tapasztalatban*, az érzéki szemléleten és az erre vonatkozó gondolkodáson keresztül, mint a *végesnek a végtelenségbe* való átmenete, azaz mint *természet*, részben viszont a *lelkiismeretben* mint a *végtelenségnek* az *érzékfeletti* észrevevésen keresztül létrejövő *végessége*, mint *Isten* jelenik meg. Mint természet az *igazság* a természetes tudatban csak egy olyan tudás számára létezhet, amely a *végtelenségig folytatódó* érzéki észrevevésben és gondolkodásban áll; ezt nevezhetjük *empirikus tudásnak*. Az igazság, mint *Isten* a természetes tudatban csak egy olyan *hit* számára lehetséges, amely egy *eredeti*, de *eredete szerint* teljesen megragadhatatlan *érzésre*, épül, egy olyan érzésre, amelyet sem a természet, sem a szabadságunk nem tud megadni nekünk, és amelyet a hiten keresztül, melyet ez megalapoz, mint *Isten* által *adottat*, és ennyiben mint Isten bennünk lévő *kinyilatkoztatását* kell elfogadnunk. *Ez az érzés* a természetes tudatban *annyira* elválaszthatatlanul összefonódik az *érzéki* észrevevéssel, hogy állandóan *felül is emel* minket *ezen* az észlelésen. A filozófus szem elől téveszti ezt az érzést, amennyiben eltekint az érzéki észrevevéstől: *Isten* számára a *természettel* együtt tűnik el. De ő is használja ezt az *érzést* (tudatosan vagy tudattalanul), ha a saját szabadságának a filozófiájától független *hitére* utal, amely *eredetileg* csak ezzel az érzéssel és ezen az érzésen *keresztül* adott.

Csak ebben az érzésben találom magam *eredetileg szabadnak*; szabadnak érzem magam, nem azért, mert a természet arra kényszerít, hogy szabadon gondolkodjak, vagy azért, mert *önmagamban* eldöntöttem volna, hogy semmi másra sem fogok gondolni, csak a szabadságra, hanem azért, mert ebben az

érzésben nem tudok magamra másként tekinteni, és mert ebben valóban, azaz az *igazság* szerint *szabadként* kell értelmeznem önmagam. Ilyen körülmények között szembe *kell* állítanom önmagammal a puszta természetet, vele szemben szabadként kell elgondolnom magam, és ha önmagamat, mint szabadot a spekulatív gondolkodás segítségével megpróbálom elgondolni, akkor ezt a szabad elvonatkoztatáson keresztül, vagyis a puszta szabadságból kiindulva kell megtennem. A szabadság ilyen eredeti érzése nélkül, amit sem a természet nem tud megadni, sem pedig a filozofálás nem tudja létrehozni vagy *utánozni*, az *empirikus tudásom* számára nem lenne természet, és nem lenne lehetséges a magam számára a tiszta tudás, vagyis az *Isten* és az *én* nem is *létezhetnének*.

De a szóban forgó érzelem által *eredetileg* megalapozott, a *saját szabadságomba* vetett hit (*amennyiben* valóban ezáltal van megalapozva) *elválaszthatatlan az Istenbe vetett hittől*. Az *érzelmen magán*, a teljes gondolkodásommal sem tudok átlépni, és nem tudom *feloldani* anélkül, hogy a *reális igazságot*, amelyet számomra eredetileg egyedül ez őriz, ezáltal meg ne szüntetném. Az én szabadsága *valami más* által adott, amit nem tudok elválasztani tőle, egy *szükségszerű dolog* által, ami felülemel mindenféle természeten, amit szükségszerűen megkülönböztetek mindenféle természettől – ezt a teljességgel végtelent, mint *természetfeletti realitást* nevezem *Istennek*. Ez a teljességgel végtelen számomra egyúttal teljesen *megragadhatatlan* is, meg kell szüntetnem ahhoz, hogy meg tudjam ragadni. Ezt csak egy teljesen egyszeri érzésen keresztül ismerhetem meg, amelyen keresztül ezt, és benne magamat *észlelni* tudom: ezt kell a magammal való szétválaszthatatlan egységben a bennem lévő igazság ősforrásának tekintenem. Ez *önmagában* véve, elvonatkoztatva mindenféle érzelemtől, számomra teljességgel *meghatározhatatlan*, és ezért *magánvalóan* számomra nem is *gondolható el*.

Ezt azonban csak egy bizonyos érzelemre vonatkoztatva *tudom* elképzelni, és csak erre az érzelemre vonatkoztatva *kell* elképzelnem. És valóban el is *gondolom*, ha az említett érzés által kényszerítve, mint az én *eredeti szabadságom* teljességgel megragadhatatlan reális alapját (következésképpen mint ami csak a *szabadságom* számára és az *eszemen* keresztül lehetséges) az egész *természet* és *minden filozófiai tudás*, röviden mindenféle végesség és *megragadható realitás* előtt tételezem, vagyis *Istenként hiszek* benne.

Ha az *eredeti szabadságot*, amely csak a lelkiismeretünkön keresztül nyilvánulhat meg, *összekeverjük* azzal az *abszolút* szabadsággal, amely csak a spekuláción keresztül, és annak számára valóságos, és ezt amannak helyébe állítjuk, akkor *Isten* természetesen, mint *minden elgondolható realitás alapja*, tehát a *szabadság* és az ész reális alapja is teljességgel elgondolhatatlan, önmagában ellentmondó és lehetetlen lesz. Ebben az esetben azonban nem létezne a szabadságba vetett *hit* (amelyet a spekuláció önmaga számára fenntart, *amelyből* kiindulhat és amelynek tudásába *átmehet*), és egyáltalán nem lenne *igazság*, csak

a *spekulációban* és a *spekuláción keresztül*. A *valóság*, amelytől a filozófusnak teljesen el kell vonatkoztatnia ahhoz, hogy ezt a maga mesterséges tudásában a puszta reflexión keresztül a végtelenségig a maga mesterséges tudásában létre tudja hozni, nem *igazi valóság*, és az erre vonatkozó filozófia sem más, mint a *természetes látszat* magyarázata a *mesterséges látszat* segítségével.

A filozofáló ész (vagy ami ugyanaz, a spekulatív észhasználat, melynek számára semmi sem valóságos, csak az, ami általa válik valóságossá, és amely számára semmi sem reális, csak az, amit ő megért) számára minden elgondolható reális alapja maga az Isten. Az *objektivitás* nem más, mint a *morális világrend*, a *szubjektivitás* pedig nem más, mint az *ebbe vetett hit*, mint ahogy azt Ön kitűnően megmutatta az *Über den Grund stb.* című tanulmányában az *erkölcsi törvény* tudatával kapcsolatban. A spekuláció ezt a törvényt csakis mint az *univerzum törvénye által feltételezettet* tudja *értelmezni*. Az univerzum egésze nem több és nem is kevesebb a számára, mint a végtelenségig véges szabadság a maga végtelen produkciójában, vagy pedig a tiszta tudásban a végtelenségig önmagával foglalkozó ész. Így az *univerzumnak ez a törvénye* számára nem több és nem is kevesebb, mint a szóban forgó produkció, nem más, mint a *gyakorlati* ész önmagát konstituáló, és minden egyéb funkciója közepette önmagát *feltételező* ész.

A *végtelenségig véges* ész *ellentmondásba* kerül önmagával, amennyiben a spekulatív tudás érdekében nem tesz mást, *mint önmagát* szemléli, és ezzel önmaga számára egyszerre válik megragadhatóvá és megragadhatatlanná. Ezt az ellentmondást az ész azáltal szünteti meg, hogy önmagát *különböző vonatkozásokban* egyszerre tekinti (örökre) megragadhatónak és megragadhatatlannak, és a végességet ezáltal önmagában egyesíti a végtelenséggel, ily módon a saját *végességét* (amelyet ő maga elméleti tevékenységében a végtelenségig tételez) a gyakorlati tevékenység érdekében, mint teljességgel megragadhatatlant a végtelenségig *előfeltételezi*. A *hit* a spekuláció számára csak a tudáson keresztül válik *szükségessé*; önmagát mint *megragadhatatlant* a végtelenségig feltételezi, mert egyébként nem tudná önmagát a *végtelenségig* megragadhatóként tételezni. Ő csak azért hisz, hogy tudjon, és tudja is, hogy csak ezért kell hinnie. Az ő *hite* ugyanúgy, mint a *tudása* puszta spekuláció – vagyis műalkotás.

A *természetes* észnek csak azért van *tudása*, mert és amennyiben *hisz*; nem azért hisz, mert tud, hanem csakis azért, *mert* hisz. Az ő hite *teljességgel önálló*, miközben a *tudás* spekulatív *esze* csak a szóban forgó hit feltétele alapján tudja megtartani a *saját* önállóságát. A *magánvalóan igaz* számára *magánvalóan* megragadhatatlan, és mindenféle fogalom felett áll.

Ő azonban *észleli* ezt, *tudomást* szerez róla anélkül, hogy megragadná, és azt *hiszi*, hogy csak a minden végessel a végtelenségig szembenállóként *tudja* elgondolni. Ugyanakkor ez számára *benne* van abban az érzésben, amelyen keresztül vele közvetlen kölcsönhatásban áll, és *teljesen világos a számára*. Ez az

egyetlen, ami teljességgel és eredetileg önmaga által világos és meggyőző, az az *ős-fény*, melynek a *tiszta* és az *empirikus* tudás fénye puszta *visszfénye*, és amelyen keresztül az ész önmagát és minden mást önmagán keresztül *az igazságban magában* érzékel. Innen származik a nem véletlenül úgynevezett *lelkiismeret* igazsága és bizonyossága, amelyben az ember az *igazat*, amely önmagán keresztül *bizonyos*, és a *bizonyosat*, ami önmagán keresztül *igaz*, ugyan az észen keresztül, de nem észként, hanem az ésszerű cselekvésben állandóan a szabadságra felszólító, egy magasabb létezésre, egy jobb életre, az Istenhez való hasonlóságra *meghívó Istenként észleli*, és annál tisztábban észleli, minél inkább *eleget tud tenni* a maga tevékenységével ennek a *rendeltetésnek*. Ez az észrevevés és ez a rendeltetés természetesen az ő *cselekedete*; de ez a cselekvés *ugyanakkor* nem más, mint *Isten* állandó *befogadása*, amin keresztül az egész természet minden végessége a végtelenségig tartó *létezést* kap, amin keresztül azonban az ember a természeten és minden végességen *felülemelkedik* a végtelenségbe, mégpedig annyiban, amennyiben Isten megnyilvánul neki, és ezáltal az észtől és ezen keresztül a végtelenségtől való közvetlen *függés* érzésében részesül, amin keresztül a természettől a végtelenségig *függővé* válik.

Filozófusként tehát az ember semmi mást nem tudhat Istenről, csak azt, hogy *emberként* hinnie kell benne, mégpedig azért, hogy a *természetes* és a *spekulatív* észhasználat között ne keletkezzék *ellentmondás*; ez a hit az emberben csak az észen keresztül *lehetséges*, és amennyiben nem tartalmaz semmit, ami az észnek *ellentmond*, és amit a puszta észből ne lehetne levezetni, annyiban nem más, mint a *morális világrendbe vetett hit*. *Ennyit* tudhat az ember, mint filozófus. Ez a hit nem *egyedül* a *puszta* észen keresztül, sem *egyedül* a *természetes*, sem egyedül a *spekulatív* gondolkodáson keresztül, hanem csak az *eredeti érzékfeletti érzésen* keresztül, a *közvetlenül érzékelő* észen keresztül válik *valóságossá*, és csak azáltal *lehetséges*, hogy *valóságos*. Erről az ember filozófusként semmit sem tudhat, ezt emberként egyszerűen *elhiszi*, mert azon az érzésen keresztül, amely az ő természetes eszét a mesterséges ész fölé emeli, hinni kényszerül. [...]

* * *

Az Ön *apellációja* egyszerre *meglepett* és *felháborított*.[66] Hogy mivel lepett meg, azt nem írom meg Önnek, mert ennek köztünk magától

---

[66] Fichte *Appellation ans Publicum*járól a legelső híradás Carl Christian Friedrich Krausétól maradt fenn, aki apjának 1799. január 15-én arról ír, hogy ez az írás néhány napon belül a Gablersche Buchhandlungnál fog megjelenni. (Krause jegyzeteiben maradt fenn a *nova methodo*-programnak az 1798/99-es téli szemeszterben előadott változata.) Mindenesetre Reinhold meglehetősen késő reagál.

értetődőnek kell lennie. De más a helyzet azzal, ami felháborított, ez ugyanis a következő: Ön nem akar beszélni azokkal, akik filozófiáját megértették és igaznak tartották, sőt még azokkal sem, akik a kanti iskolába tartoznak, és ugyanakkor olyan dolgokat mond, amelyek a legbelső meggyőződésem szerint egyedül csak az elsők számára érthetőek. Ön a kifejtési módjának ellenfeleit (akik egyébként nem mind a boldogság tanítói) mint a boldogság tanítóit az Istenben való hit vétkében marasztalja el, akiket egyébként csak egy olyan *gondolkodó* mint Ön, éspedig az Ön által kijelölt álláspont tudta ide eljuttatni. Ön a vallás *filozófiáját* nemritkán összekeveri magával a *vallással*. De tudom, hogy ha Ön ezt az anyagot metodológiailag és rendszeresen fel fogja dolgozni (ahogy Ön azt a jogtanban és az erkölcsfilozófiában, az Ön filozófiájának e két tiszteletet parancsoló pillérében tette), akkor minden magától az *igazi* sínre fog kerülni, amelyről Ön most (Forberg tanulmányának köszönhetően,[67] amelyet Jacobi csakúgy, mint mindenki más, akit erről ítélni hallottam, utálatosnak tartott, mindenekelőtt az affektált frivolitás miatt, amellyel az emberiség *palládiumával* foglalkozik, hogy ennek kedvezőtlen hatását javítsa) kisiklott.

Az *első* számomra ismert írás, amely Önt megvédi az ateizmus vádjával szemben, innen származik, szerzője a jogtudomány itteni professzora. Jensennek hívják, aki nemes férfiú, az Ön meleg tisztelője és az én barátom.[68] Az ő írása rövidebb, mint az én értekezésem a paradoxonokról és előbb fog piacra kerülni.

Ha Önnek nincs ellene kifogása, akkor én ezt a levelet a 19. oldalig egy bizonyos csiszolás után, mint Önnek szóló nyílt levelet egy Lavaternek szóló levél kíséretében ki fogom nyomtatni;[69] ebben majd Lavatert (aki

---

[67] Friedrich Carl Forberg: Entwicklung des Begriffs der Religion, *Philosophisches Journal* VIII. köt., 1. szám, 24—46. o.

[68] Friedrich Christoph Jensen: *Kann man Herrn Professor Fichte mit Recht beschuldigen, dass er den Gott der Christen läugne? Beantwortet durch eine für den gesunden Menschenverstand fassliche Darstellung seines Systems von einem Nichtphilosophen,* Kiel, Braunschweig und Helmstadt 1799.

[69] Reinhold: *Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott,* Hamburg 1799.

írt nekem az Ön *apellációjáról*)[70] és néhány *nem-filozófust*, akik megijedtek a filozófia legújabb fejleményeitől, megpróbálom megnyugtatni. Ezenkívül publikálni fogom e levél tartalmát a levélforma nélkül.

Jacobi átadta nekem azt a zöld lapot, amely helyesbítette az Önnek írott levelének egyik helyét azzal, hogy szívélyes üdvözlettel továbbítsam Önnek. Mi szinte versengve szeretjük és tiszteljük Önt.

Valójában már régen szerettem volna írni Önnek, ha az utolsó levelével nem okozott volna bennem annyi félelmet aziránt, hogy a szünidőn kívül *írjak Önnek*.

A legbensőségesebb tisztelettel és hű szeretettel, az Ön *Reinholdja*.

17.
Reinhold Fichtéhez
(Kiel, 1799. április 16.)

Drága és hűségesen tisztelt Barátom!

Jacobi, aki nem tudott róla, vagy legalábbis nem gondolt rá, hogy az utolsó Önnek írott levelem már elment, egy tegnap kézhez kapott levélben a következőket írta: „Csak azért írok ma Önnek, hogy elküldjem Tourreau generális mellékelt értekezését. Tegnapelőtt este kaptam kézhez, idősebb fiamtól, aki Aachenben községi bíróként dolgozik. A fiam ezt írta: én a generálisnak különösen a pirossal megjelölt résszel szemben tettem ellenvetéseket, amire ő a következőket

---

[70] Lavater írta 1799. február 16-án Reinholdnak: „Csak egyetlen szót, kedves Barátom, amelyet a gyengélkedésem miatt diktálnom kell. Fichte apellációja rendkívül megkínzott, a kitűnősége és a förtelmessége miatt. Geßner és én úgy gondoljuk, hogy az Ön bölcs szava a lehető legjobb hatással lehetne a dologra. Isten szelleme segítse Önt ezekhez a szavakhoz. – Egy olyan Isten, aki nem tudja azt mondani: én vagyok; egy személyiség és létezés nélküli Isten, aki semmit sem alkot és semmit sem ad (amennyire igaz, hogy létezik egy Isten, aki szellem, fény sötétség nélkül és a legelőbb szeretet), nem Isten. A legszentebb dolog tekintetében üres varázsszavakkal játszani, a legszentségtelenebb játék. Krisztus számomra, kedves Reinhold, egyre nélkülözhetetlenebbé válik. Ő ... az ész, a lelkiismeret és a szív igazi posztulátuma; az univerzum sarokköve (a πρῶτον αληθινον), az alfa és az ómega."

válaszolta nekem: *Kedves barátom, én nem akarom elmondani, hogy szerintem melyek az alapelvek, csak azt akarom Önnek megmutatni, hogy a németek már sokkal előrébb tartanak, mint mi. Egy igen kiváló filozófusuk erről azt mondta, amit az értekezésemben idéztem; és ez többé vagy kevésbé igaz. Ez a kiváló német filozófus, Fichte professzor úr, Németország egyik vezető egyetemén, Jénában ad elő.* Ön biztosan csodálkozni fog rajta, hogy a köztársasági generálisok Fichtét tanulmányozzák, és az ő írásait próbálják alkalmazni."[71]

„A generális által idézett hely azonban nem Fichtétől, hanem Forbergtől származik, és az említett szám 45—46. oldalán található. Talán jó lenne, ha Ön ezt az eseményt Fichtének azonnal jelentené. Ha Ön jónak látja, küldje el azonnal neki az értekezést, és később juttassa vissza hozzám. Természetesen azt is meg kellene neki írnia, hogy *Tourreau* hogyan nyilatkozott róla a fiamnak. Hogy ez a dolog korántsem mellékes, azt gondolom, Ön is belátja." Ezt írta nekem Jacobi erről a dologról.

Számomra ez az esemény fontosabbnak tűnik, mint az ostoba vádak, és ez annál figyelemre méltóbb, minél inkább meg vagyok győződve róla, hogy napjainkban Belzebub *hitetlensége* hatalmasabb a sátán *babonásságánál.* Önnek mindkettővel szemben harcolnia kell, és el kell kerülnie, hogy amit az egyikkel szemben tesz, azt a másik a maga előnyére használja ki. Ön még semmi mást nem mondott Forberg tanulmányával kapcsolatban, csak azt, hogy *nem megy elég messzire.* Ezt a nyilatkozatot azonban (mint ahogy azt Ön is könnyen elképzelheti) nem úgy fogják érteni, ahogy azt Ön szeretné, és Forberg tanulmányának gondolkodásmódját és lelkületét Önnek fogják tulajdonítani. Egészen biztos, hogy Forberg a vallás fogalmát nem a tudománytan princípiumaiból vezette le. Tanulmányában csak úgy fröcsögnek a kanti gondolatok: úgy kell cselekednünk, *mintha lenne egy Isten, mintha* a morálisan *élő-eleven világrend* valamiféle realitás lenne. Ha van olyan fogalom a *közönséges gondolkodásban,* amely nem teljesen egészséges, akkor annak az embernek, aki a tudománytant vallja magáénak és a

---

[71] Turreau generális 1798. szeptember 22-én Koblenzben, egy szüreti ünnepség alkalmából tartott beszédet, amely meg is jelent a *Der Rübezahl* című folyóiratban, 1798. I. évfolyam, 1. szám.

tiszta tudás híve (de ennek előrehaladásában még nem jutott el egy olyan *fogalom* felállításához, amely szembeszegülne az összes egészségtelen fogalommal), magának is *egészségtelennek* kell tűnnie.

Most éppen a jó Lavaternek (aki Önt igen nagyra becsüli és aki sokat szenved az Önt és a vallást ért támadások miatt) írok levelet, és azt remélem, hogy nem lesz teljesen sikertelen az a kísérletem, hogy őt és más tisztességes nem-filozófusokat megnyugtassak és igazoljam előttük az Ön filozófiáját. Arra szeretném kérni Önt, hogy ne késleltesse a nyomtatást, és akár csak egyetlen sorban is, vagy a Jacobinak szóló levélben értesítsen arról, hogy hozzájárul-e Ön ahhoz, hogy én az Önnek szóló levelemet, amennyiben tudományos tartalommal rendelkezik, kinyomtassam. Aztán a *következő viták* az Ön folyóiratában jelenhetnének meg. Azzal, hogy összekötöm az Önnek és a Lavaternek írt levelet, azt remélem, hogy elejét tudom venni azoknak a félreértéseknek, amelyeket *filozófusok* és *nem-filozófusok* a mi filozófiánkkal szemben elkövetnek.

Éljen boldogan, és gondoljon mindig szívélyes alázatomra és tiszteletemre. *Reinhold.*

18.
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1799. április 22.)

Én mindenesetre, kedves Barátom, azt gondolom, hogy a köztünk felmerült ujabb félreértések legfőbb oka a Jacobi által a végsőkig kiélezett vita. Még mielőtt megkaptam volna Jacobi írását, egy készülő kisebb dolgozatom számára (amely talán napfényre fog kerülni), a következőket jegyeztem fel. Azt mondom feljegyeztem; ez egy *kísérlet*, és egyelőre sem kedvem, sem időm nincs, hogy megfelelőbb formába öntsem.

Írói munkásságom kedvezőtlen csillaga, hogy oly kevéssé tudom beleképzelni magam az olvasóközönség gondolkodásmódjába, olyan sokat várok el tőle, amit szinte senkitől sem lehet elvárni. A tudománytanban, az ehhez készült bevezetéseimben a *Philosophisches Journal*ban, a természetjoghoz készült bevezetésemben és az erkölcstanom első fő részében megpróbáltam teljesen világosan körülírni a filozófiai nézőpontnak a közönséges nézőponthoz való viszonyát. Közben csak arról

feledkeztem meg, hogy közvetlen támadást intézzek azzal a begyökeresedett előítélettel szemben, mely szerint a filozófia egyfajta életbölcsességként szolgál.

Az Istenről szóló tanításra vonatkozó mostani vitában ez a félreértés szembeszökő és következményeit tekintve súlyos. A mostani – az ismert vita miatt létrejött – teljes tehetetlenségemben és undoromban csak a következőképpen tudom kifejezni magam: aláírom Jacobi nyilatkozatát, a maga teljes terjedelmében, sőt, mindazt, amit ő kimond, én már régen tudtam és magam is megfogalmaztam. Amennyire örülök annak, hogy Jacobi ezt a találó dolgozatot megírta, éppannyira érthetetlen számomra, hogy hogyan gondolhatta, hogy ez én ellenem irányul. Ő annyira bensőségesen ismeri a spekuláció lényegét, és ugyanúgy az élet lényegét is, hogy nem értem, miért nem tud hidegen e kettő fölé emelkedni, és miért nem tudja szembeállítani őket egymással? Miért kell a spekuláció foglyává válnia úgy, „hogy szégyellje a maga ellenvetéseit velem szemben kimondani", vagy egy másik pillanatban az élet álláspontjáról gúnyolni, elátkozni és megvetni a spekulációt (amelyet ő annak tart)? Mivel ő maga a kinyomtatott írásaiban és az említett dolgozatában is a saját individualitására szorítkozik, ezért talán megengedett, hogy a magyarázatnál is az ő individualitását tartsuk szem előtt. Úgy tűnik van egy szembenálló enthuziazmus, amelyet én a valóságos élet entuziazmusának neveznék: benne mozogni, és egyáltalán nem megengedni, még egy kísérlet erejéig sem, hogy hidegen és közömbösen elvonatkoztassunk tőle (mármint a valóságos élettől). Ez úgy tűnik alapvetően a pszichológiai jelenségekből (amelyekről a Spinoza tanításáról szóló levelek második kiadásának harmadik mellékletében olvashatunk) magyarázható. Azt hiszem, hogy én egyáltalán nem vagyok enthuziasztikus, sem az első, sem a második értelemben, és ezt az apátiát feltétlenül szükségesnek tartom a transzcendens idealizmus teljes kifejtéséhez, ahhoz, hogy ez ne vezessen reménytelenséghez és ne váljék bosszantóvá.

Éppen ezért, drága, bensőségesen szeretett Barátom, akinek igazságszeretetét mélyen tisztelem, el kell mondanom, hogy az Ön fordulatát (ha helyesen értem, bár egyelőre nem tudom behatóbban tanulmányozni az Ön levelét) nem tartom helyesnek, mert további zavarokhoz fog vezetni. Véleményem szerint Jacobi és az én álláspontom között nem lehetséges harmadik. Jacobi ezt persze tagadni fogja;

az ő nyilvános levele több helyet is tartalmaz, amelyek ezt (igaz nem ezekkel a szavakkal) kimondottan tagadják. Az a rövid és könnyelmű megjegyzés, amelyet az imént tettem a spekuláció és a valóságos élet viszonyáról, legfeljebb egy filozófus maximája lehetne, aki ugyanakkor mindig ember is, de nem része a saját filozófiájának. A filozófiája független az életétől, és az élete független a filozófiájától.

Drága barátom, beszélhetek olyan őszintén, ahogy csak tudok Önnel, ahogy Jacobival is beszéltem, és ahogy mindig is beszélni fogok vele? Ön az írói munkásságának kezdetétől fogva hangsúlyozta, hogy a filozofálásban van egyfajta gyakorlati melegség (amely *Jacobinál a filozófia* elln irányul), amelyet Ön nem a kanti filozófiából vett át, hanem a saját korábbi filozófiájából, amely Önt elvezette a kanti filozófiához, mert ez Önnek sokkal jobb gyakorlati hatást ígért. Ön mindig ápolta magában azt a reményt, és még most is ápolja, hogy az embereket a filozófia által jobbá lehet tenni és meg lehet téríteni, fel lehet világosítani őket arról, hogy ebben az életben milyen kötelességeik és a másik világon milyen reményeik vannak. Az Ön számára világos, hogy ez éppúgy nem lehetséges a tudományos idealizmuson keresztül, mint ahogy a korábbi rendszereken keresztül, és ez csak élezi a zavart és a botrányt. Ezért keresi Ön (úgy tűnik nekem) ezt a közvetítő utat.

Ezzel szemben én úgy gondolom, hogy a tudományos idealizmus egyik különös előnye abban áll, hogy önmagát nagyon is jól ismeri, és alázatosan lemond erről a magasztos célról. Csak az, ami az életből jön, lehet képes az élet alakítására; az idealizmus azonban az élet igazi ellentéte. Az ő tulajdonképpeni célja a tudásért való tudás, a gyakorlati haszna pedig csak közvetett, pedagógiai, a szó átfogó értelmében.

A gondolkodásmódra és a lelkületre vonatkoztatott tudás számomra abszolut semmi. Azt a kérdést, hogy a filozófia mint olyan ateista-e vagy sem, egyáltalán nem is értem, és számomra teljesen azonos azzal, hogy egy háromszög piros-e vagy zöld, édes-e vagy keserű. Ha egy valóságos filozófiai rendszert (mint amilyen szerintem az enyém is) az ateizmus vádjával illetnek, akkor ennek semmi más értelmet nem tudok adni, mint azt, hogy egy olyan pedagógiát (hittant) alapoz meg, amely ateisztikus, vagy egyfajta ateisztikus gondolkodásmódhoz vezet. Hogy ez hogyan is van az én rendszerem tekintetében, azt jelenleg csak nagyon kevés ember tudna megmondani. Azt, hogy már most ebben a tekintetben akarják megítélni a filozófiámat (és ezt a totális *anti-*

filozófusok teszik) olyan vétség, amit néhány év múlva — ha Isten is úgy akarja — már meg fogunk mosolyogni. Úgy tűnik ez a sorsom, melynek kétségkívül meglesznek a maga üdvös következményei, hogy tudniillik ez a kérdés teljesen a hajlamaim és a terveim ellenére szóba került. Sors, mondom én; tulajdonképpen nem is akartam elfogadni Forberg tanulmányát, és barátként azt tanácsoltam neki, hogy mondjon le a közlésről. De Forberg nem fogadta meg a tanácsomat, *kiadóként* és ennyiben *cenzorként* az elfogadást *pro auctoritate* megtagadni viszont a meggyőződésem ellen való lett volna. Ez a beállítottságom olyan szilárd, hogy figyelmen kívül hagyva a dolognak ezt a kiindulását, a hasonló tanulmányok elfogadását a későbbiekben sem fogom megtagadni.

Eredetileg Forberg tanulmányát lábjegyzetekkel szerettem volna ellátni. Forberg ezzel nem értett egyet, és talán ez volt az a pont, ahol elővigyázatosabbnak kellett volna lennem. Végül azt, amit a lábjegyzetekben akartam elmondani, önálló tanulmányban foglaltam össze: és ennek a tanulmánynak volt ilyen sikere.

Én ugyanis — hogy is fejezzem ki pontosan? — elvesztettem, vagy inkább feladtam az állásomat. Egy számomra teljesen érthetetlen viselkedéssel találtam szemben magam, melynek elmesélése nagyon messzire vezetne. Rövidesen a történet az egész közönség számára ismerős lesz. Nekem nagyon fáj, hogy nem mondhatom el, hogy teljesen nekem van igazam, és ennek az egész népségnek egyáltalán nincs igaza. Velük szemben természetesen teljesen igazam van, de nincs igazam önmagam előtt. Nem szabadott volna kikezdenem velük a saját pályájukon, és ezért teljesen megérdemeltem, hogy átverjenek.

Mégis — az Ön megnyugtatására — nem *ateistaként* űznek el.

Ügyiratokat kell összegyűjtenem és elrendeznem, el kell rendeznem a családi dolgaimat. Menedéket kell keresnem, melyben egy *időre teljesen* ismeretlen maradhatok, elrejtőzve az irodalmi és a politikai újdonságok és a papok egyházi átka elől, amelyektől legyőzhetetlenül és halálosan undorodom. Nagyon remélem, hogy a hívek kőzuhatagától megvédve egy kis pihenést kaphatok, amely az önképzésem számára sem lesz hiábavaló.

Nagy valószínűséggel azonban addig ki kell itt tartanom (ez kemény szükség, mert Ön elképzelni sem tudja, hogy hogyan viselkednek velem szemben), hogy még itt megkaphassam az Ön következő

levelét, és még válaszolni is tudjak rá. Kérem, ne legyen tekintettel a szünidőre. Most örökre szünidőm lesz.

Semmi kifogásom sincs az ellen, hogy az Ön nekem szóló írása a 19. oldalig kinyomtatásra kerüljön. Lavater is írt nekem. Eltekintve a filozófia igazi jelentőségére vonatkozó, meglehetősen elterjedt nézettől, ő még autoritásszerűen hisz Jézusban, Pálban stb., és még inkább a *Zürichi Biblia-kommentár*jában, amely lehetetlenné teszi számomra, hogy helyesbítsem a fogalmait. Csak röviden válaszoltam neki, hogy nem értett meg engem, és ígértem neki egy részletes választ, amellyel – az egész dolog iránti undorom miatt – most már biztosan adósa is maradok.

Üdvözlettel, őszinte tisztelettel és hű szeretettel, *Fichte.*

Utóirat: A szenátus egyetlen lépést sem tett, hogy megtartson engem az egyetemen, de a diákok – ahogy éppen hallom – tárgyalásokat kezdeményeztek az udvarral.

Ha valaki innen, vagy valahonnan máshonnan (mert minden innen indul ki) megírná Önnek az elbocsátásom történetét, akkor senkinek ne higgyen el semmit. Van egy olyan alapvető körülmény, amiről senki sem tud és én sem szeretném elmondani; csak annyit közölhetek, hogy van egy hézag, amit egyelőre nem tudok kitölteni. Másrészt az udvar a maga misszionáriusain keresztül minden ítéletet zavarossá tett és megvesztegetett. Csak a diákoktól hallottam helyes ítéleteket, akik tulajdonképpen a sértett fél, és annak is tartják magukat.[72]

Utóirat: Éppen most kaptam meg az Ön április 16-i levelét. A *Philosophisches Journal* Jacobi által idézett helyén kívül Forberg írása (lásd *Philosophisches Journal* 1797. 7. füzet, 220. o.) is alkalmat adhatott volna

---

[72] A jénai diákok a hercegnek benyújtottak egy 262 aláírást tartalmazó petíciót, amelyben azt kérték, hogy Fichte maradhasson meg az állásában. (És ezek csak azok a diákok voltak, akik a húsvéti szünetre nem utaztak haza.) Lásd Karl Hase: *Jenaisches Fichte-Büchlein*, Leipzig 1856.

a generális különös idézete számára.[73] Itt áll az én igazolásom, az általam írt és fontosnak tartott lábjegyzetben.

Én a magam részéről ezt az esetet mégsem tartom annyira különösnek. Egyrészt ez a beszéd Németországban biztosan nem válik ismertté. Jacobi nem fogja terjeszteni, éppúgy ahogy azt sem, amit a generális a fiának írt.

Azt, hogy Forberg tanulmányában láthatóvá vált az igazi kantiánus ateizmus, legalábbis a szakértő számára el kell ismerni, és éppen erre vonatkozott az előszóban tett megjegyzésem. Nem lehet azt mondani, hogy Forberg szemben áll a meggyőződésemmel, úgyhogy *nem is közelít hozzá.* A bírósági felelősség-dolgozatban elmondtam a véleményemet a Forberg-tanulmány leggyengébb pontjáról, olyan világosan, ahogy csak tudtam, anélkül hogy Forbergnek – aki ellen az egész irányul, és akinek minden bűnt a nyakába varrnak – ártottam volna. Mi az Ön véleménye erről? Az, hogy a kanti „mintha" az én rendszerem ellen irányul, igaz és világos.

Azt, amit a fentiekben az Ön mostani filozófiai tendenciájáról elmondtam, nem úgy kell érteni, mintha az, ami számomra nem tűnik elég megalapozottnak, már most világosan utalna azokra a tévedésekre, amelyeket Ön a jövőben el fog követni. De talán nem jól értem Önt, és Ön a melléklettel (amely tartalmazza *az erre a pontra vonatkozó teljes meggyőződésemet*) jobban egyetért, mint ahogy én gondolom. A mostani postával Jacobinak is írok egy rövid levelet, nagyjából ugyanazzal a tartalommal, amit Önnek is írtam. Neki is megküldöm a mellékletet és visszaküldöm a generális értekezését.

Ajánlom magam az Ön szeretetébe, és biztosítom Önt a legmelegebb viszontszeretetemről és nagyrabecsülésemről. *Fichte.*

---

[73] Forberg: Über den Geist des Lutheranismus, *Philosophisches Journal* 1797. VI. kötet, 3. szám.

Fragmentum

Megint emlékeztetnem kell Önt a transzcendentális filozófia lényegére, és ígérem a filozofáló közönségnek, hogy ez az emlékeztetés lesz az utolsó.

A gondolkodásnak van két, igen különböző álláspontja; a természetes és a közönséges gondolkodás, amivel *közvetlenül objektumokat* gondolunk el, és a mesterséges gondolkodás, amivel szándékosan és tudatosan a magunk *gondolkodására* gondolunk. Az elsőre épül a közönséges élet és a *tudományok* (materialiter sic dicta), a másodikra a transzcendentál-filozófia, amelyet én éppen ezért tudomány*tannak*, az összes tudás elméletének vagy tudományának (de semmiképpen sem reális és objektív tudásnak) neveztem.

A Kant előtti filozófiai rendszerek nagyrészt nem ismerték igazán a saját álláspontjukat, és általában ide-oda ingadoztak a fenti álláspontok között. A közvetlenül Kant előtt uralkodó wolffi – baumgarteni rendszer a maga ártatlan tudatával a közönséges értelem álláspontjára helyezkedett, és nem kisebb célt tűzött maga elé, mint hogy ennek szféráját kitágítsa, és a maga szillogizmusain keresztül a természetes gondolkodás új objektumait hozza létre.

Ezzel a rendszerrel a miénk azon a ponton száll szembe, hogy teljesen tagadja, hogy a puszta gondolkodás az élet és a (materiális) tudomány számára érvényes objektumot hoz létre, és semmi olyasmit nem ismer el realitásként, ami nem a *külső vagy a belső érzékelésre épülne*. Ebben a tekintetben (amennyiben a metafizika rendszerének reálisabbnak kellene lennie a puszta gondolkodás által létrehozott rendszernél) tagadja például Kant és vele együtt én is a metafizika lehetőségét. Kant azzal dicsekszik, hogy a metafizikát gyökerestül kiirtotta, és (mivel még egyetlen értelmes és érthető szó sem született ennek megmentésére) kétségtelenül most már örökre így is marad.

A mi rendszerünk (amennyiben mások kiterjesztését visszautasítja) nem vállalkozik arra, hogy a közönséges és egyedül reális gondolkodást kitágítsa: hanem ezt csak átfogni és ábrázolni szeretné. A mi filozófiai *gondolkodásunk* nem jelent semmit, és semmiféle tartalma sincs, csak a maga gondolkodásában *elgondolt* gondolkodás jelent valamit, és rendelkezik tartalommal. A mi filozófiai gondolkodásunk csak eszköz, amelyen keresztül a művünket összeállíthatjuk. Ha a mű kész, akkor az eszközt, mint hasztalant eldobhatjuk.

A nézők szemei előtt valamely test modelljét az egyes részeinek modelljéből állítjuk össze. Ti a munkátok kellős közepén rontottatok ránk, és ezt kiáltottátok: ez egy meztelen váz, hogyan lehetne ezt testnek tekinteni? Nem jóemberek, ez még valóban nem a test, csak a váz. A tanításunk csak azáltal válhat érthetővé, hogy lépésről – lépésre az egyik részt a másikhoz igazítjuk, és egyedül ez volt az, amiért e munkára vállalkoztunk. Várjatok egy kicsit, és fel fogjuk ruhazni ezt a vázat erekkel, izmokkal és bőrrel.

Mi most elkészültünk, és ti ezt kiáltjátok: hagyjátok ezt a testet mozogni, az ereiben a vért cirkulálni, egyszóval: engedjétek élni! De megint csak nincs igazatok. Mi sohasem állítottuk, hogy erre képesek leszünk. Életet csak a *természet* hozhat létre, de nem a *művészet*; ezt nagyon is jól tudjuk, és azt hisszük, hogy előnyünkre abban különbözünk más filozófusoktól, hogy ennek tudatában is vagyunk. Ha valamelyik részt másképp alkotjuk meg, mint ahogy az a valóságos természetben van, valamit hozzáteszünk vagy valamit elveszünk, akkor egyszerűen nincs igazunk. Erre tekintettel kell lennetek, ha valamilyen érthető feddésben vagy dicséretben akartok részesíteni bennünket.

Az élő test, amelyet utána-alkotunk, a *közönséges reális tudat*. E részek fokozatos összeillesztése nem más, mint a *dedukció*, amely csak lépésről lépésre haladhat előre. Mielőtt az egész rendszer a maga kiteljesedett formájában még nem áll előttünk, mindaz, amit elő tudunk adni, csak rész. A részeknek, amelyekre ez az utóbbi támaszkodik, természetesen már előttetek kell lennie, egyébként a módszer sem lenne lehetséges. Nem szükséges természetesen, hogy a módszer ugyanebben az írásban feküdjön előttetek, amelyet most olvastok, feltételezzük, hogy ismeritek eddigi írásainkat; nem tudunk egyszerre mindent elmondani. De ami a most közzétett részre következik, arra még várnotok kell, ha csak nem tudjátok magatok kitalálni.

Ott is, ahol eljutottunk a befejezéshez, és sikerült eljutnunk a *teljes, reális és közönséges gondolkodásig* (ezt már a tudat több területén is megtettük, de még nem sikerült megtennünk a vallásfilozófiában), láthattuk, hogy ez valóban ugyanaz, *ahogy a filozófiánkban is előfordul*, de mégsem maga a reális gondolkodás, hanem annak csak a leírása és ábrázolása.

Teljesen meghatározva a *nem-filozofálástól*, vagyis azáltal, hogy vagy sohasem emelkedünk fel a filozófiai absztrakcióhoz, vagy pedig ennek magasságából újra alászállunk az élet mechanizmusába, jöhet létre számunkra *mindenféle realitás*. Ez megfordítva azt jelenti, hogy ahogy felemelkedünk ehhez a tiszta spekulációhoz, *szükségképpen eltűnik ez a realitás*, mert megszabadulunk attól, amire épül, a gondolkodás mechanizmusától. A cél azonban mindig az élet, és semmiképpen sem a spekuláció; ez az utóbbi csak eszköz lehet. És még csak nem is az élet alakításának eszköze, mert ez egy egész más szférába tartozik, és ami az életre hatást akar gyakorolni, annak magának is az életből kell származnia. A spekuláció ezért csak az élet *megismerésének* eszköze lehet.

Amibe be vagyunk zárva, amik önmagunk vagyunk, azt nem lehet megismerni. A megismeréshez ki kell lépnünk belőle, és egy rajta kívülálló álláspontra kell helyezkednünk. Ez a kilépés a valóságos életből, és az így létrejövő álláspont nem más, mint a spekuláció. Csak amennyiben létezik ez a két álláspont, vagyis van olyan álláspont, amely az élet mellett vagy fölött áll, lehetséges az ember számára önmaga megismerése. Lehet élni, sőt még az ész

szerint is lehet élni anélkül, hogy *spekulálnánk*, mert lehet élni az élet ismerete nélkül is; de nem lehet az életet megismerni anélkül, hogy spekulálnánk.

Összefoglalva: Az egész észbeli rendszeren végigvonuló, a szubjektum – objektum eredeti kettősségére épülő kettősség itt a legmagasabb szinten jelenik meg. Az élet az objektív ész-lény totalitása; a spekuláció a szubjektivitás totalitása. Az egyik nem lehetséges a másik nélkül: az élet mint tevőleges odaadás nem lehetséges a tevékenység és a szabadság nélkül (mert egyébként spekuláció lenne), amely odaadja magát, és ezért nem is juthat minden individuumban világos tudatra. A spekuláció nem lehetséges az élet nélkül, amelytől elvonatkoztat. Ez a kettő, az élet és a spekuláció csak egymás által határozható meg. Az élet egészen sajátos módon nem-filozofálás; és a spekuláció egészen sajátos módon nem-élet. Én a magam részéről ennél nem ismerek találóbb meghatározást. Itt teljes antitézisről van szó, és egy egyesítési pont[VIII] *éppannyira lehetetlen, mint az én mint szubjektum-objektum alapjául szolgáló X megragadása a valóságos filozófus (akinek számára mindkét álláspont lehetséges) tudatán kívül.*

19.
Fichte Reinholdhoz
(1799. május 3.)

Igen tisztelt barátom, tegnapelőtt kaptam meg az Ön *Über die Paradoxien* ... című tanulmányát, és a legközelebbi barátaim előtt nagyon szégyenkeztem azok miatt a figyelmeztetések, emlékeztetések és kioktatások miatt, amelyeket én Önnek az utolsó levelemben és annak függelékében kiosztottam, látom ugyanis, hogy Önnek ezekre egyáltalán nincs szüksége. A függelék után már egyáltalán nem kellene mondanom, hogy csaknem minden, amit Ön írt, a lelkemből szól. Sietek ezt jelenteni, és az előző levelem miatt bocsánatot kérni, még mielőtt megkapnám a jól megérdemelt helyreigazítást.

Engem különösen az zavart meg, hogy Ön a dolgozatának 3. oldalán „egy olyan használatról [beszél], amelyet az akaratunknak kell a filozofálásunkból megteremtenie". Szerintem ugyanis nincs ilyen közvetlen használat. És aztán az „álláspont" kifejezést is rosszul értelmeztem. Ön, ahogy most látom, nem a tudományos álláspontra gondolt, és nem is az életre vonatkoztatott álláspontra, hanem pontosan arra a szemléletmódra, amelyet a válaszomban én is megemlítettem, és amellyel a függelékben is foglalkoztam, amennyiben a filozófiát és az életet elválasztottam és ugyanakkor össze is hasonlítottam egymással.

Számomra most az is világosabbá vált, hogy mit ért Ön „egészséges fogalom" alatt, amelyről én azt hittem (csak bevallani szeretném), hogy ez Önt a populárfilozófiához közelíti. Én a magam részéről inkább olyan fogalmakról beszélnék, amelyek olyanok, amilyennek az eredeti észrendszer szerint lenniük kell. Az ilyen fogalmakat a *spekuláción* keresztül találhatjuk meg, de ezeket nem tudjuk élővé-elevenné és tevékennyé tenni. Ezt csak az akarat alapos felfokozása teheti meg, amely viszont nem a filozófia gyümölcse, hanem magából az életből származik.

A dologról magáról így teljesen egyetértünk. És most keressük a magunk külön individualitását, Ön inkább a spekuláció és az élet *összefüggését*, én viszont inkább a szembenállásukat hangsúlyoznám; Ön inkább arra törekszik, hogy azokat nyerje meg, akik a filozófián kívül állnak, én viszont inkább elijeszteném őket, hogy ne árthassák bele magukat olyan dolgokba, amelyekhez semmi közük. Ön valószínűleg nem fog mindenkit megnyerni, és ezért az én dolgom az, hogy akit Ön nem nyert meg, azzal szemben megvédjem a tudományunkat.

Amit Ön újra és újra elmondott az általam használt hangról, hogy tudniillik túl erős hangütést használok, azt most sokkal jobban megértem, mint korábban bármikor, miután a külső helyzetem megváltozásával, és a tudós világgal szembeni undorom kialakulása miatt (amely e vita során alakult ki bennem) a gondolkodásmódomban alapos változás következett be. Ön a következőket sugallja nekem: ezt a tanult közönséget olyan gyermekdednek és lassú felfogásúnak kell tekinteni, ahogy azt egyáltalán el lehet képzelni. Ugyanakkor Ön a rám kényszerített perben nem foglal állást, hanem a hűvös bíró szerepében lép fel, és még támogatja is az ellenfél ügyét, amennyiben olyan érveket fogalmaz meg, amelyre az ellenfél is támaszkodott. Egy őszinte önvizsgálat során én arra az eredményre jutottam, hogy ehhez a szerephez eddig túlzottan *szerény* voltam. A közönségnek e mostani vitában tanúsított viselkedése azonban eltávolít mindenféle szerénységtől; most biztosan meg fogok javulni. Helyénvaló lenne, ha azok az emberek, akiknek semmiféle fogalmuk sincs a spekulációról, végre észrevennék, hogy én hogyan vezetem le az Istenbe vetett hitet, és nem akarnának súgni nekem, hogy hogyan kellene kijavítani a katekizmust. O tribus Anticyris insanabilia capita!

Ha például jobban megnézzük az Ön dolgozatának 19—26. oldalát, akkor természetesen érthetővé válik, hogy miért nem értik és miért utálják annyira a legújabb filozófiát, és akkor már a további *következmények* miatt sem lehet dühöngeni. De nem háborodunk-e fel belsőleg, és nem akarunk-e kiugrani ezen ok miatt a bőrünkből? Meg lehet-e érteni és meg lehet-e bocsátani, hogy ezek az emberek nem szégyellik és nem gyötrik magukat, hogy azok legyenek, és azok akarjanak maradni, akik? Kedves barátom, a szabadságot, amelyet tanítok, minden embernek tulajdonítom, és mindenkit fel is ruházok vele; számomra az *elvakultság* szorosan egybefonódik a *bűn*nel. Úgy érzem — a fenti ígéretem ellenére —, hogy meg fogok javulni, habár sok fáradtságomba fog kerülni, hogy *hidegen* és *csendesen* tudjak tekinteni a nememre; úgy tűnik nekem, mintha nem lenne szabad, hanem egy okoskodó masinéria, amelyet csak helyesen kell beállítani. Egyelőre nem látok más utat a vele való kibékülésre, minthogy rövid időre el kell hagynom.

* * *

Legközelebb egy hosszú, nyílt levélben meg fogom írni Önnek az elbocsátásom történetét, és mellékelni fogom hozzá a legfontosabb dokumentumokat. Azt szeretném, ha Ön ezt az írást segítene kinyomtatni, ha Ön is jónak és szükségesnek tartana egy ilyen nyilvános viszonyt, amin keresztül Ön teljesen és feltétlen bíróvá válhat. Ön természetesen eldöntheti, hogy megemlíti-e a nevét kiadóként, aszerint, hogy mit lát jobbnak.

Képzelje el — nem is tudom, hogy nevezzem — mi történt velem a közelmúltban! Kerestem egy félreeső szegletet, ahová a legszigorúbb inkognitóban néhány évre vissza tudok vonulni, amíg a közönség forrongása és a vele szembeni undorom le nem csillapul, és azt reméltem, hogy a szomszédos herceg (akit jól ismerek) jóságosan biztosíthatna nekem egy ilyen szegletet.[74] Az ember elég éleslátó ahhoz, hogy megsejtse a fogadó szándékot, és utal arra a hercegnek, hogy ezt csak kelletlenül kéri stb. stb. Mit szól Ön ehhez? Hitte volna Ön, hogy

---

[74] Fichte a rudolstadti herceghez fordult segítségért. Erről számol be Schiller 1799. június 6-án Goethéhez írott levele is.

ilyen lépésekre egy felvilágosult korban és országban sor kerülhet? Én ezt is megvetem: de sajnos valahol a térben tartózkodnunk kell!

Ön az egyetlen barátom, maradjon is meg, *Fichte.*

[Marie Johanne Fichte]
(Jéna 1799. május 3.)

Én is írok Önnek néhány sort, nemes férfiú, az én kedves férjem tudta nélkül, hogy megismertessem Önt a mostani helyzetünkkel. Tudom, hogy Ön a férjem hűséges és őszinte barátja, mint ahogy ő is minden melegséggel az Öné.

A helyzetünk most olyan, hogy a mostani általános hangulat közepette nem tudjuk, hol élhetnénk nyugalomban, és úgy tűnik, mintha erőszakosan Franciaországba akarnának száműzni, hogy aztán elmondhassák, a férjem már mindig is oda vonzódott, sohasem volt igazi német; de én teljesen őszintén biztosíthatom Önt, hogy csak a legnagyobb szükség űzhet minket oda. Az itteni udvar megtudta (Isten tudja honnan), hogy Rudolstadtban szeretnénk élni magányosan és visszavonultan, és ezt megakadályozta. Ugyanakkor nem tudjuk, hogy mikor fogják megparancsolni, hogy azonnal hagyjuk el a várost. Úgy tűnik a jó dolog elnyomása tervszerűen történik: mi egész biztosan tudjuk, hogy már 10 hete bent van egy recenzió a férjem *Apellation an das Publicum*járól a *Litteratur-Zeitung*ban, de amelyet nem és nem akarnak megjelentetni.[75] Tudjuk azt is, hogy a kiadók érdeklődtek az udvaroknál, hogy tegyenek-e közzé valamit e lépések igazolására, és azt a választ kapták, hogy egyelőre még várjanak. Láthatja kedves, nemes férfiú, hogy nem egyszerűen minket, hanem az igazság ügyét akarják elnyomni; tudom, hogy ez Önt is érzékenyen érinti. És attól kell tartanom, hogy elérik a céljukat, ha erős és az igazság és a jó ügy iránt nemes érzéseket tápláló férfiak nem állnak jó szándékú férjem mögé, hogy ne rabolják el tőle a tevékenységét, hanem azt egy másik helyen folytathassa.

Wolff helyzete az első pillanatban szörnyűbb volt, de őt befogadta egy szomszédos hercegség, mi viszont eddig senkit sem találtunk, aki a szárnyai alá

---

[75] Valószínűleg Schelling írásáról van szó; erre utal Christian Gottfried Schütz (az *Allgemeine Litteratur-Zeitung* Hufeland melletti másik szerkesztőjének) az *Allgemeine Litteratur-Zeitung Intelligenzblatt* című mellékletében 1800. április 30-án közzétett írása.

fogadna minket.[76] Nekem vérzik a szívem, ha arra gondolok, hogy mennyire félreismerték a jó férjemet, és hogy próbálják most mindannyian a tetteit hamis fénybe állítani. Természetesen nem Önre gondolok nemes Reinhold és nem az igaz Jacobira, akiknek szívében semmiféle irigység sincs.

A férjemnek azt a nemes tettét is, hogy egy évvel ezelőtt semmilyen fáradságot sem kímélve idehozta Schellinget, most arra használják, hogy a diákokat (akik már két keresetet is benyújtottak) arról biztosítsák, hogy Fichtére igazából már nincs is szükség.[77]

Némileg megkönnyebbültem most kedves férfiú, hogy valamit elmondhattam Önnek a helyzetünkről; tudom, hogy Ön a lehetőségeihez mérten segíteni fog, tudom, hogy nem fog engem elárulni olyan embereknek, akiknek hatalmuk van fölöttünk. El sem tudom mondani Önnek, hogy mennyire vágyunk biztonságra, nyugalomra, beszélgetésekre igaz emberekkel. A kedves férjem, ha a nagyon makacs köhögésétől eltekintünk, jól érzi magát, én pedig úgy járok-kelek, mint akit a gond a földre nyomott, akinek a szíve tele van szomorú sejtésekkel a jövő iránt, és mindamellett az *egyetlen* gyermekünk több hét óta betegeskedik.

Kívánom Önnek, hogy a hozzátartozóival együtt boldog és egészséges legyen, ezt kívánom Önnek teljes szívemből, és remélem, hamarosan el fogja mondani, hogy valóban az-e. Csak lennénk olyan szerencsések, hogy az Ön közelében élhetnénk.

A legbensőbb érzéssel, nagyrabecsüléssel, szeretettel és bizalommal, maradok az Önt szívből szerető barátnője, *Fichte*.

Kérem, üdvözölje a nevemben az Ön hűséges feleségét.

---

[76] Christian Freiherr von Wolff, Hallében volt filozófia-professzor. 1723-ban, a „De Philosophia Silentium moral" című beszéde miatt I. Frigyes Vilmos szaműzte Poroszországból. A kasseli Károly gróf azonban befogadta, és később Marburgban kapott professzúrát.

[77] Fichte fiának visszaemlékezése szerint apja azt mesélte, hogy elsősorban Goethe volt az, aki az eltávolításhoz ragaszkodott (a weimari udvar másik tanácsosa Voigt ingadozott). És amikor Goethének azt a szemrehányást tették, hogy ezzel nagy kárt okozott a jénai egyetemnek, állítólag ezt válaszolta: „Az egyik csillag lehanyatlik, a másik [Schelling] felemelkedik."

20.
Fichte Reinholdhoz
(1799. május 22.)

Nos, kedves barátom, intézzük el végre ezt a *tertiam pluralist*. Az eszünk egységes, és a szívünk is egyre inkább összenő. A testvérek méltányosan szólnak egymáshoz mint testvérek!

A feleségem legutóbb megragadta az alkalmat — miután őt kértem meg a levél megcímzésére —, hogy a szívének szorultságát a Tiédbe öntse ki. Ő ezt nekem csak egy nappal később mondta el, amikor a levél már elment, és én ezt aligha bocsátottam volna meg neki, ha ezt a levelet egy másik halandónak írta volna. És Te egy mesterkéletlen léleknek ezt a szép bizalmát válaszra is méltattad.

Hogy először ezzel a ponttal foglalkozhassunk, az eszem és a szívem hangulatát a tőlem telhető legvilágosabban kell bemutatnom. Mély ellenszenv van bennem az úgynevezett tudós közönséggel, és annak egész lényegével szemben — de nem az emberekkel szemben általában. Róluk is nagyjában-egészében elég rossz véleményem van, de mindig úgy cselekszem, mintha valóban azt hinném, hogy bizonyos értelemben mégiscsak jók. Ha bizonyos emberekben csalódom, akkor továbbmegyek azokhoz, akik még nem csaltak meg, elfogulatlanul átadom magam nekik, és lassan meggyőződöm róla, hogy ezen a ponton javíthatatlan vagyok. A fáradtság és az undor indítanak arra a Veled már közölt elhatározásomra, hogy néhány évre teljesen eltűnjek. Én a dolgokról kialakított elképzeléseim alapján teljesen meg voltam győződve róla, hogy ezt az elhatározást a kötelesség követeli, mivel a jelenlegi erjedésben egyáltalán nem hallgatnak meg, és ez az erjedés még súlyosbodni fog, de néhány év múlva, amikor már elült az első megütközés, annál nagyobb nyomatékkal fogok tudni beszélni.

Most ezt már másképp gondolom. Azt hiszem, nem szabad elhallgatnom; ha most hallgatnék, később már sohasem tudnék megszólalni. Már az orosz-osztrák szövetség megkötése óta valószínűnek tűnt, ami most a legújabb események után, és különösen a következyilkosság óta (melynek itt mindenki örül, és még Goethe és Schiller is azt mondja róla, hogy ez így igazságos: ezeket a kutyákat agyon kell verni) teljesen biztossá vált: a despotizmus mostantól a

kétségbeeséssel fog védekezni, Pál[78] és Pitt[79] között próbál igazságot szolgáltatni; tervének alapja az, hogy kiirtsa a szellemi szabadságot, és a németek nem fogják megakadályozni e célok elérésében.

Nem hiszem már például azt, hogy a weimari udvar úgy gondolta, hogy a jelenlétem károsítja az egyetem tekintélyét; nagyon is tudatában volt az ellenkezőjének. A szászországi tartomány által erőteljesen képviselt terv szerint például nem kellett volna engem elbocsátani. Burscher[80] Lipcsében, aki be volt avatva ezekbe a titkokba, már az elmúlt év vége felé tekintélyes fogadást kötött arról, hogy én már ez év végén számkivetett leszek. Voigtot Burgsdorfon[81] keresztül már régen megnyerték ellenem. A drezdai tudományos minisztériumból kiszivárgott, hogy már senkit sem fog kinevezni, aki az új filozófia hívévé szegődött, illetve, ha már kinevezték, akkor meg fogja akadályozni az előléptetését. A lipcsei szabad-iskolában még a rosenmülleri[82] felvilágosodást is megkérdőjelezték, újra bevezették Luther katekizmusát és a tanárokat újra a szimbolikus értelmezésre kötelezték. Ez fog tovább menni és ez fog elterjedni. Én például kész vagyok bármilyen nagy tétben fogadni arra, hogy egy év múlva már Paulus sem lesz itt.

Összefoglalva: A legbizonyosabbnál is biztosabb vagyok abban, hogy ha a franciák nem jutnak uralomra Németországban is, vagy legalábbis annak nagy részében, és nem indítanak el alapvető változásokat, akkor Németországban már senkinek sem lesz nyugta, aki arról vált híressé, hogy volt egy szabad gondolata. A legbizonyosabbnál is biztosabb vagyok abban, hogy még ha sikerül is most találnom egy eldugott szegletet, két év múlva onnan is tovább űznek. És az nagyon veszélyes, ha az embert több helyről is elűzik, ezt jól mutatja Rousseau példája.[83]

---

[78] I. Pál 1796 és 1801 között orosz cár volt.

[79] Wilhelm Pitt Anglia első kincstárnoka.

[80] Johannes Friedrich Burscher a teológia professzora volt a lipcsei egyetemen.

[81] Christoph Gottlob von Burgsdorf a szászországi Legfelsőbb Egyházi Tanács elnöke, konferencia-miniszter és titkos tanácsos.

[82] Johann Georg Rosenmüller, lipcsei professzor, a szentszék szuperintendánsa.

[83] Utalás Rousseau menekülésére Párizsból, miután a párizsi parlament az *Emile* című művet istentelennek bélyegezte.

Tegyük fel, hogy teljes hallgatásba fogok burkolózni, és már semmit sem fogok írni: nyugton fognak-e akkor hagyni? Nem hiszem, és még ha ezt remélhetném is az udvartól, nem fogják-e a szellem emberei, akikhez én is fordulok, a csőcseléket felizgatni ellenem, hogy kövezzenek meg, és a kormányokat arra kérni, hogy olyan emberként, aki nyugtalanságot szít, távolítsanak el? De szabad-e akkor hallgatnom? Nem, ezt valóban nem tehetem meg, mert van némi okom azt hinni, hogy ha a német szellemből még valamit meg lehet menteni, akkor ahhoz az én beszédem is hozzájárulhat; a hallgatásom hozzájárulhatna ahhoz, hogy a filozófia a maga egészében tönkremenjen. De akikről nem feltételezhetem, hogy ha hallgatnék, békén hagynának, azt sem feltételezhetem, hogy hagynának megszólalni. Én mégis szeretném meggyőzni őket a tanításom ártalmatlanságáról; és később szégyenkezni fognak amiatt, hogy ettől egyszer féltek.

Kedves Reinhold, hogy gondolkodhatsz ilyen kedvezően ezekről az emberekről? Minél tisztább leszek én, minél ártatlanabbnak látszom, annál sötétebbek lesznek ők, és annál nagyobb lesz az én valóságos mulasztásom. Sohasem hittem volna, hogy üldözni fogják az állítólagos ateizmusomat, hogy egy szabadgondolkodót fognak üldözni, aki lassan elkezd érthetővé válni. (Sokszor azt hiszem, hogy Kant szerencséje a homályosságában állt.) És a harsány demokratákat az önállóság úgy fogja ijeszteni, mint egy kísértet, melyet (ahogy homályosan sejtik) a filozófiám felébreszt. De miért is mondom el ezt Neked? Ki mondta ezt ki erőteljesebben, mint Te a *Paradoxonokban*?

És hová bújhatnék el? Talán Rudolstadtba? Ezt csak akkor tudnám megtenni, ha hallgatnék, ezt viszont nem tudom és nem is akarom megtenni; és talán még akkor sem tehetném, mert a herceg titkos tanácsosa lehetetlenné tette számomra. Talán Poroszországba? A királyi Poroszország számomra túl messze van, és túlságosan hideg; Brandenburgban nem tudok élni, a frank provinciákon pedig az egyházi emberek a csőcselékkel megkövesztetnének. Erre bármiben fogadni mernék. Holstein is eszembe jutott, ebben nem lényegtelen mozgató ok, hogy Te és Jacobi is ott vagytok, és a feleségem levele egy erre vonatkozó elejtett szavamra épült. De leszámítva a drágulást, ami nagyon is jól ismert előttem, és ami elől szeretnék kitérni, biztos Te is hallottál róla (amit én biztos forrásból tudok), hogy Oroszország szemet vetett erre az országra, és hogy általános az a vélekedés, hogy azokért a nagy

áldozatokért, amelyeket jelenleg Európának hoz, ezt a területet meg fogja kapni. Nem bízhatom abban, hogy Pál ott megtűrne engem, miután az ország az ő jogarának lenne alávetve. Én eddig azért gratuláltam magamnak, mert Pál semmit sem látszik tudni az egzisztenciámról. Először is ettől kellene eltávolodnom, és ezt mindenekelőtt Holsteinből kiindulva lehetne megtenni; de akkor lehet, hogy még rosszabb helyzetben lennék, mint most, mivel eddig csak Wurmbot,[84] Burgsdorfot és Friedrich Augustot[85] van szerencsém ismerni. Talán a dán király vagy az altonai tanácsos fog megvédeni engem, például a szászországi rekvirálással szemben? Hidd el, a drezdai minisztériumban komolyan gondolják az üldözésemet! Ők a hajtóvadászatot Berlinben példátlan szenvedélyességgel űzték. És ez csak fokozódni fog, ha meg fog jelenni a birósági felelősség-írásom, amely nekik nem fog a tiszteletükre szolgálni! Vagyis szilárdan meg vagyok győződve róla, hogy egy herceg különös védelme nélkül, német földön sehol sem lehetek biztonságban.

Ehhez jön még, hogy egy másik szempontból is kívánnom kell egy ilyen védelmet. (Elég szomorú, ha egy tisztességes férfiú olyan helyzetbe kerülhet, amikor szüksége van ilyen védelemre, de én nem szégyenkezem emiatt, mert nem én hívtam életre ezt a berendezkedést.) A nagy tömegnek az autoritással lehet imponálni, amely velem szembeszegült; én azt szeretném, ha ugyanazon autoritáson keresztül lehetne imponálni neki, hogy legalább meghallgasson engem. Egyelőre csak egyetlen ötletem van, amihez szintén nem fűzök különösebb reményeket, melynek megvalósíthatóságát igazából nem is tudom megítélni, melyet azonban Neked felülvizsgálatra, és ha helytállónak és megvalósíthatónak tartod, megvalósításra ajánlok.

Az *augustenburgi* hercegről az a hír járja, hogy érdeklődik a tudományok és a tudósok iránt;[86] ő sokat érintkezett Baggesennel[87] és Schillerrel, és azt tartják róla, hogy közeli kapcsolatban áll Veled is, és

---

[84] Friedrich Ludwig von Wurmb, Chursachsen konferencia-minisztere.

[85] 1763-tól Szászország fejedelme.

[86] Friedrich Christian, Schleswig-Holstein-Augustenburg hercege.

[87] Baggesen Friedrich Christian herceg felkérésére több európai országba is elutazott, és megpróbált érdeklődni.

van némi része a Te „egyetértésre" irányuló tervedben. Nem tudná-e ő elszánni magát arra, ha a gondolatot a lába alá adjuk, hogy adjon nekem egy tartózkodási engedélyt a maga területén, és valamiféle látszólagos megbízást, címmel vagy cím nélkül, és ezzel különös védelmet nyújthatna nekem, mint a maga szolgájának. Így valami olyasmi lehetnék, mint ami Conti hercegnek Rousseau volt.[88] Én azt hiszem, hogy egy herceg személyéhez való ragaszkodás (a tiszteleten keresztül, amelyet vele szemben érezhetek) megvédhet a többiek rekvizíciójával szemben. Ahhoz, hogy a herceg számára megkönnyítsem a mérlegelést, természetesen el kellene juttatnom hozzá a felelősség-dolgozatomat, a hozzá kapcsolódó írásokkal együtt, egy olyan *ígérettel* kiegészítve, hogy ebben az egész vitában nem fogok többé megszólalni, és kizárólag spekulatív kérdések kutatásával fogok foglalkozni. Így egy időre legalábbis nyugalomban és biztonságban élhetnék, és némi bátorságot meríthetnék ahhoz is, hogy a rendszeremet az érthetőség magasabb szintjére emeljem; még akkor is, ha lehet, hogy néhány év múlva tovább fognak űzni.

Most úgy számítom, hogy Szent János napjáig Jénában maradhatok, és addig még tudok valamit tenni a dolog érdekében. Ha bármiféle remény adódna valaminek a megtételére, akkor ennek érdekében meghosszabbítanám itteni tartózkodásomat.

* * *

És most következhet az ígért írás. Remélem, hogy ez a Te, és az összes többi barátom megelégedésére, mindent meg fog magyarázni! Az a pont, ahol a hallgatást dicsértem, azokra a jelentős kollégáimra vonatkozik, akik elviselhetően tisztességesen, de nem elég keményen viselkedtek. Én nem szeretnék ezeknek a jó lelkeknek semmiféle kárt sem okozni.

Remélem, hogy az írást a szükséges hűvösséggel és pártatlansággal sikerült megfogalmaznom. Ez a legcsekélyebb önlegyőzést sem követelte tőlem. A személyem elleni igazságtalanságok egyáltalán nem

---

[88] Louis François de Bourbon, Conti hercege. Rousseau, miután 1767-ben visszatért Angliából, Conti hercegénél talált menedéket.

tudnak felháborítani! Úgy gondolom, hogy el lehet küldeni *Jensennek* és Jacobinak is, ha Te is úgy gondolod. Ebben teljes hatalommal ruházlak fel, ha úgy látod, hogy a nekik való elküldés nem fog eltávolodáshoz vezetni.

Jensen azonban egy másik, számomra úgy tűnik fontosabb szolgálatot is tehetne nekem.[89] Nekem Eckardt[90] tanácsos úr azt javasolta, hogy (mint azt Henke[91] tette a Hurlebuschsal[92] folytatott vitájában) szerezzek be egy privát *jogi szakvéleményt*, és valamelyik ismerősömmel nyomtassam ki, ha az számomra kedvező eredménnyel zárul. Az ilyesmi tetszik a tömegnek, és sokkal nagyobb hatása van, mint a becsületszavamnak. Ennek beszerzésére a legkülönbözőbb csatornáim lettek volna, de igazából egyikben sem bíztam. Mi lenne, ha Jensen Kielben megpróbálna beszerezni egy ilyen szakvéleményt, vagy inkább maga készítene el egyet?

Az írást — véleményem szerint — nem nekem (én a saját személyes ügyemben nem akarok nyilvánosan fellépni), hanem inkább egy *levelezőtársamnak* kellene kiadnia. Nagyon örülnék, ha Te kedves barátom, Jacobi és Jensen név szerint is vállalnátok a kiadást; de ezt természetesen senkitől sem kérhetem. Ezt mindenkinek a saját mérlegelésére szeretném bízni.

Kiadóként — ha Neked nincs más javaslatod, mert ezen a ponton is teljesen Rád bízom a döntést — Friedrich Bohnt javaslom.[93] Ő már régóta kér tőlem egy kéziratot, és én tudom, hogy a kényes írásoktól sem riad vissza.

A beadványt összesen 288 diák írta alá, vagyis mindenki, aki jelen volt. Az egész dolog ugyanis a szünidőben játszódott le. A *Nürnberger*

---

[89] Jensen harcosan kiállt Fichte mellett, nemcsak a nyilvánosság előtt, de a diákokat is tiltakozásra bátorította. Fichte ugyanis igen sok diákot vonzott Jénába, és ezért nem volt alaptalan az a követelés, hogy a diákoknak is legyen beleszólásuk abba, ahogy az egyetem (és a weimari fejedelemség) Fichtével bánik.

[90] Johann Ludwig Eckardt, weimari udvari tanácsos.

[91] Heinrich Philipp Konrad Henke, Helmstedtben volt teológia-professzor.

[92] August Friedrich Hurlebusch jogász-hivatalnok, Braunschweigben volt udvari tanácsos.

[93] Johann Friedrich Bohn, könyvkereskedő és kiadó.

*Vekündiger*ben két kérelmező írás és néhány fontos dokumentum ki van nyomtatva, és egészen biztos vagyok benne, hogy nemsokára más lapokban is meg fog jelenni. A *Cottaische Allgemeine Zeitung*ban található egy igen jó válasz és bírálat a *Hamburger Zeitung*ban kinyomtatott (ahogy itt mindenki mondja, a weimari udvar felkérésére született) becsmérlésekre.[94]

A tervezett új folyóirat nem a Frank Köztársaság, hanem egy másik köztársaság folyóirata lett volna, és a terv egyáltalán nem tőlem származik, és nem is én folytattam az első tárgyalásokat. Jourdan hagyta magát megvenni, és a weimari udvar nem várt addig, amíg várnia kellett volna; és akkor fellépett egy férfiú, aki igen tekintélyes járulékot veszíthet, és aki egy ugyanilyen, vagy talán még nagyobb járulék nélkül nem tud megfelelően gondolkodni, a sarkára állt, és a fáradozásaival ki tudja még miféle lépésekre ösztönzött volna, ha nem adtam volna vissza a szavát, és nem bontottam volna fel vele minden közösséget. Így állunk a tervezett intézkedésekkel. De mindez maradjon köztünk! Erről senki más nem tud, csak a résztvevők.[95]

Élj boldogan kedves és hűséges barátom. Talán úgy rendezi a sors, hogy egyszer még személyesen is láthatjuk egymást, és egyszer talán majd együtt is élhetünk, sőt, talán még az életünket is együtt zárhatjuk le! Meleg szellemi öleléssel, *Fichte.*

---

[94] A *Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten* 1799. május 1-i számában az jelent meg, hogy a petíciót mindössze 20 diák írta alá, és ezért elejtették.

[95] A századforduló valószínűleg legjelentősebb folyóirat alapítási tervéről van szó; ebben Fichte, Schelling és a romantikusok (elsősorban a Schlegel fivérek) vettek volna részt. A folyóiratra vonatkozó gondolataikat többen írásban is rögzítették. (Lásd pl. August Wilhelm Schlegel: Enwurf zu einem kritischen Institute. In uő.: *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters,* Reclam, Stuttgart 1994. 216—226.o.) Aztán a különböző nézeteltérések miatt a tervezett szerkesztőség szétesett. A tervezetet végül Schelling és Hegel valósították meg a *Kritisches Journal der Philosophie* című folyóirattal. (Magyar fordítás: G.W.F. Hegel – F.W.J. Schelling: *Hit és tudás,* Osiris – Gond 2001.) A folyóiratra vonatkozó elképzeléseket a legátfogóbban és a legkörültekintőbben Horst Fuhrmans rekonstruálta, lásd Der große Zeitschriftenplan. In F. W. J. Schelling: *Briefe und Dokumente,* I. köt., Bouvier & Co. Verlag 1962. 201—208. o.

Szívélyes üdvözletemet küldöm Jacobinak. Ő semmit sem írt nekem arról, hogy vajon nyomtatásra szánja-e a nekem szóló írását. Én a magam részéről nem szeretném erre ösztönözni, mert az írás néhány tekintetben nagyon kedvező számomra. De ha ki akarja nyomtatni, akkor minden fenntartás nélkül megadom a hozzájárulásomat; különösen ha néhány harsány helyet, elsősorban azt, ahol a filozófiámat ateistának nevezi (ami bizonyos tekintetben igaz, és el is ismerem, de csak nagyon kevés olvasó fogja ezt úgy érteni, ahogy mi értjük) elhagyja. Esetleg az én *Fragmentum*omat, amelyet mellékletként Jacobinak is elküldtem (elhagyva az általam félreértett leveledre vonatkozó és a *Paradoxonok* óta kihívóan szemtelen megjegyzést az utolsó oldalon), a kinyomtathatná vele együtt. Hogy valaha is megjelenik-e az az írás, amelybe az említett fragmentum tartozik, az egyelőre nincs eldöntve; de ha megjelenik, akkor ez a rész is új formát fog kapni benne. Ha Jacobival szemben igaztalan volt az utolsó ítéletem, amit egyébként nem hiszek, akkor meg fogja bocsátani nekem, úgy ahogy Te is megbocsátottad az igaztalanságomat. A tévedéseimet mindig kész vagyok visszavonni.

Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1799. május 22.)
Nyílt levél

Drága Barátom!

A jelenlétemben több érdemes férfiú is úgy nyilatkozott, hogy (miután nem elégedhetnek meg azzal, hogy a közönség úgy értesül, hogy kierőszakoltam az elbocsátásomat, amit végül meg is kaptam, és ehhez kapcsolódva mindenféle más ügyet is szóba hoznak) kötelességem a magam részéről beszámolni a szóban forgó ügyekről, és azokról a körülményekről, amelyek az elbocsátásomat kísérik. De éppen annak vonatkozásában, amit közönségnek szoktak nevezni, olyan hangulatban vagyok, hogy csak nagyon nehezen tudom elmondani azt, amivel tartozom, vagy nem tartozom neki. Ugyanakkor nagyon is tudatában vagyok annak, hogy tartozom a barátaim kívánságának, szeretetének és bizalmának; és Ön lesz az, kedves barátom, akinek ezt a beszámolót megírom, és Öntől fog függni, hogy még mások számára is megteszem-e.

A felelősség-írást, amelyet most nyomtatva is megkap,[96] az ügyek normális menete szerint az egyetem rektorhelyettesének kellett volna elküldeni. Ehelyett közvetlenül a weimari, a gothai, a coburgi és a meiningeni udvarnak küldöm el, egy olyan kérvénnyel, amely tartalmazza a szenátus megkerülésének indoklását. [...]

Mindazok között, akik ebben az ügyben ítéletet hirdettek, senki sem volt, aki ne érezte volna az udvaraink különös zavarát, a nagyközönség véleményének kímélése és a vizsgálatot végző udvarhoz való nyilvános és személyes kapcsolatok (valamint a más udvarokhoz való kapcsolatok) közötti zűrzavarban. Ez a nézet természetesen nem kerülhette el a figyelmemet.

Ugyanígy az sem maradhatott rejtve előttem, hogy az udvarok mit szoktak kívánni az ilyen esetekben, és hogy hogyan szokták elintézni az aggodalomra okot adó és csapdákat rejtő ügyeket. — Általában szóban vagy írásban megkeresi a titkos tanács valamelyik tagját, akivel az ember közelebbi kapcsolatban van, vagy akihez a legnagyobb bizalma van. Az ember érdeklődik, hogy mit kell, és mit nem kell elmondania, milyen lépéseket tegyen, és milyeneket ne tegyen meg, és cserébe megkapja az ígéretet, hogy a dolgot így és így fogják lezárni. Ezek a lezárások általában arra futnak ki, hogy az alárendeltnek a *jó ügy* érdekében (vagyis a kormányzatnak a zavarból való kihúzása érdekében) valamilyen áldozatot kell hoznia.

Én sohasem rendeltem magam alá ennek a politikának. Amikor 1795-ben az udvarok határozatlansága és a szenátus bizalmatlansága miatt az akadémiai rendek általam tervezett kiirtása az én hátrányomra dőlt el, és ennek következtében arra kényszerültem, hogy fél évre elhagyjam Jénát, a becsületembe vágó híresztelések terjedtek el rólam a közönség köreiben. E híresztelések eloszlatása érdekében megfogalmaztam a történtek gondos elbeszélését, melyet a közönségnek átadni minden jogom megvolt, és amire a becsületem megsértése a lehető leghathatósabban fel is szólított. A szóban forgó eseményekről szóló történetet (melyet a közönségnek átadni minden jogom megvolt) a titkos tanács egyik tagjának kézírásában terjesztettem a herceg elé; erre azt a választ kaptam, hogy az udvar azt szeretné, ha ezt a dolgot békén hagynám. Modortalan ember lennék, ha ezt a kérést nem fogadtam volna el parancsként. Ezt tettem, a dolgot békén hagytam, és ezért az udvar erős támogatásban részesített egy vitában: a filozófiai fakultásnak rögtön utána volt egy olyan kérése felém, amihez a törvény betűje szerint minden joga megvolt.[97]

---

[96] *Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus*, Herausgegeben von J.G. Fichte, Jena 1799.

[97] A filozófiai fakultás az 1795/96-os téli szemeszter elején azzal a kéréssel fordult Fichtéhez, hogy az óráit tegye el más időpontra.

Az ateizmus-vád ügyében is egy ehhez hasonló tárgyalást, informálódást és megbeszélést vártak volna el és kívántak volna meg tőlem. A bizonyítékom erre a következő. A tárgyalások kezdetekor több közös barátunktól kaptam üdvözletet és részvétnyilvánítást az általam kirobbantott nyugtalanságok miatt. A titkos tanács egyik tagja is biztosított a jóakaratáról, és emlékeztetett a korábbi barátságos kapcsolatunkra, én azonban kitértem a vele való személyes találkozások elől.[98] Továbbá, amikor megjelent az apellációm, akkor biztos forrásból arról értesítettek, hogy felsőbb körökben nagyon csodálkoznak azon, hogy miért nem kérdeztem meg először, hogy megjelentessek-e egy ilyen írást. Miért fordulok a közönséghez, amikor nekem elsősorban a világosan gondolkodó jóakaratú kormányzattal van dolgom; hozzájuk kell fordulnom stb.

Szeretném megjegyezni: az apellációm nem a kormányzati vizsgálati írás ellen irányult, amely szerint nekem csak a saját kormányommal van dolgom. Az előbbi már ki volt dolgozva, és részben ki is volt nyomtatva, mielőtt én erről a vizsgálati írásról egyáltalán tudomást szereztem volna:[99] ebben csak a közönség számára az újságokban nyilvánosságra hozott ateizmus-vádról volt szó. És egyáltalán miért kellett volna megkérdeznem, hogy megjelentethetek-e egy közönségnek címzett apellációt? Nem azért, hogy jogi értelemben ehhez meglegyenek az alapjaim, amelyekkel tudósként és cenzúra-mentes professzorként már kétségtelenül rendelkeztem, hanem politikai szempontokból, amelyekhez alkalmazkodni akarok és alkalmazkodnom kell — legalábbis ezt feltételezték rólam. A csodálkozás, hogy miért nem érdeklődtem, végső soron azt takarja, hogy miért nem bocsátkoztam tárgyalásokba.

A megkötendő szerződés cikkelyei a következők lettek volna: ebben az ügyben csak a lehető legkisebb feltűnést keltsek, csak könnyedén minden komolyság és erő bevetése nélkül védekezzek, az igazi vitakérdéssel oly kevéssé foglalkozzak, amennyire csak lehetséges, köntörfalazzak összevissza, valljak be néhány elővigyázatlanságot, helyezzek kilátásba néhány korrekciót stb. És akkor az elővigyázatlanságra vonatkozó mérsékelt rendreutasítással átengednek; erről értesítik az udvart, kezességet vállalnak értem, megígérik a megjavulásomat, és valamelyik következő esetben a kedvemben járnak. Hogy ezek lettek volna a feltételek, arra a következő bizonyítékaim vannak: miután a védőbeszédem megérkezett, ismételten arra panaszkodtak, hogy a dolgot túlzottan komolyan vettem, a kormányzatot sarokba szorítottam, és nem hagytam neki kiutat. Továbbá folyamatosan azt hallom, hogy a vita kezdete óta a weimari udvar titkos tárgyalásokat folytatott más udvarokkal, aminek az lett a végeredménye, hogy a dolgot lehetőség szerint el kell takarni, és csak az elővigyázatlanságokra

---

[98] Christian Gottlob Voigtról van szó.

[99] A vizsgálati írás dátuma: 1798. december 18.

kell felhívni a figyelmet. Így az ítélet már készen volt, mielőtt a vádlott válasza megérkezhetett volna, és ezért a válasz követelése csak látszólagos volt. Mindez már az ítélet sajátosságaiból is következik, amelyek egyáltalán nem állnak összhangban a védekezésemmel...[100] E feltételek alapjait könnyű belátni. A dolog világos megítélése érdekében: *vagy* alaptalan az ateizmus, a megbotránkoztatás és a veszélyesség vádja, és a kormányzat vádját el kell utasítani, *vagy* pedig a vádak megalapozottak, és akkor a tévútra tért Fichtét meg kell fosztani állásától. Egy ilyen tiszta ítéletre, amilyent ebben az ügyben hozni kellett volna, a politika – vagy legalábbis a weimari politika, és valószínűleg még egy másik udvar[101] – nem volt képes. Árnyalni kellett, meg kellett találni egy mellékutat, amely a két érdekelt felet, a kormányzatot és a nagyközönséget megkíméli: nekem ehhez a mellékúthoz kellett volna alkalmazkodnom. A hatalmas vádlóval szemben nem lehetett igazam; lehet, hogy megpróbáltam a legkisebb sérüléssel kijönni, de ez a kímélet egyre inkább kegyelemnek tűnik számomra.

Az udvar talán így számított, de én nem. Én már régen belefáradtam ezekbe a titkos üzelmekbe, és hosszú idők óta más ügyekben sem fordultam a kormányzathoz; de ezt különösen ebben az ügyben nem akartam megtenni. Azt hittem, tartozom annyival az igazságnak, és beláthatatlanul messzeható következményei vannak annak, ha az udvarokat tiszta ítélethozatalra kényszerítjük – én legalábbis semmit sem fogok tenni, ami megkönnyíti az ettől való eltérést. Ha ez az ítélet az én javamra szólt volna, akkor az igazság fontos, a nagy tömegnek is imponáló győzelmet arathatott volna. Ha viszont ellenem szólt volna, akkor mostantól kezdve minden szabad gondolkodó tudta volna, hogy hogyan is áll a jelenlegi kormányzatokkal, és hogy mit várhat tőlük. Ebből a célból készült a felelősség-írásom; és emiatt kerültem, hogy ebben az ügyben egy titkos tanácsossal beszéljek vagy írjak neki.

Csak maradtam volna hű ehhez az elvhez (úgy ahogy egy teljes negyedéven át) egészen a döntés előtti napokig voltam! Bármit is tehettek volna velem, nem szabadott volna, hogy az a látszat keletkezzék, hogy igazuk van. Csak ne adtam volna meg nekik ezt a látszatot azzal, hogy átléptem a saját jellememet! Csak tudnám a megbánáson keresztül (a hibám szabad bevallásával) levezekelni ennek kedvezőtlen következményeit!

Olyan nehéz szigorúan jogszerűnek maradni, ha az embert tiszta okos politikus veszi körül! Azt, hogy egy nagy döntés közeledtével a fantázia eltévelyedik, hogy a vélt nagyobb előny látszatáért (amely a kényelmesség és a megszokott pályáról való letéréstől való félelem formájában) számunkra is

---

[100] A védekező irat dátuma: 1799. március 18. Voigt a beérkezéséről március 22-én értesíti Goethét.

[101] Sachsen-Gotháról van szó.

öntudatlan maradhat, talán még megbocsátható, ha nem hagyjuk magunkat elragadtatni az elénk vetített látszattól.

Számomra nagyon is lehetségesnek tűnt, hogy az akadémiai szenátus kemény, becsületbe vágó helyreutasításban fog részesíteni; és biztosan számíthattam arra is, hogy ez nem marad a kormányzat és a szenátus keretei között, hanem gúnyos megjegyzésektől kísérve a nagyközönséghez is el fog jutni. Számomra világos volt, és még most is az, hogy egy ilyen eljárás után a becsületem azt fogja parancsolni, hogy azonnal mondjam fel az állásomat. A fantázia azt sugallta nekem, hogy a bölcsesség kötelessége és a tudomány java is azt követeli, hogy ennek a szükségszerűségnek elejét vegyem, a legrosszabbat elkerüljem, és ettől a szándéktól vezérelve egy férfiú (akinek a meghozandó döntésre a legnagyobb befolyása volt)[102] figyelmét felhívjam arra, hogy szükség esetén kész vagyok lemondani az állásomról. Röviden, az a pillanatnyi ötlet jutott eszembe, hogy a titkos konzílium egyik tagjának megírjam, hogy egy nyilvános, a becsületemet hátrányosan érintő helyreutasítás esetén kényszerítve látom magam arra, hogy a felmentésemet kérjem; de ugyanakkor privát módon mindent elfogadok, amit a kormányzat mondani szeretne nekem.

Azt, hogy ha visszavonulhattam volna, akkor ennek az ötletemnek engedelmeskedtem volna-e, és nem tartottam volna-e ki az első elhatározásom mellett, hogy nem engedem magam eltéríteni a nyilvános bírósági tárgyalástól, és hagyom, hogy a kormányzat teljesen a saját kockázatára cselekedjék – erről most nem merek semmi határozottat állítani. A saját magamra vonatkozó összes ismeretem alapján azonban inkább az utóbbiban hiszek.

Nem voltam teljesen magamra hagyva. Az ötletemet közöltem az egyetlen autoritással, amely ezen a tájékon valaha is adott volt számomra, a számomra egyedül ismert derekasság autoritásának, a legnagyobb világtapasztalatnak és hűvösségnek. Az ötlet méltánylásra talált, még néhány ember be is kapcsolódott, úgyhogy ez az írás közös üggyé vált; a halasztás veszélyesnek tűnt, és így néhány órán belül megszületett az elhatározás, a levelet megfogalmaztuk, a másik oldal[103] átnézte és jóváhagyta, és így a levelet elküldtük. Most ideillesztem ezt a levelet a maga összefüggésében:

Tiszteletre méltó titkos tanácsos úr! A szóban forgó ügyben az itteni férfiak közül senkit sem akartam külön megkeresni. Most, hogy a felelősség-írásom beérkezett, az következik, hogy a sorsomról, és talán egy híres egyetem sorsáról döntés szülessék. Bőséges meggondolások után mégis kötelességemnek tartom, hogy szóljak egy-két szót, mielőtt mindkét döntés megszületnék.

---

[102] Az utalás újra Voigtra vonatkozik.

[103] Paulusról van szó.

Én a nagytiszteletű úrhoz fordulok, mint olyan valakihez, aki idehívott engem, és aki az én ügyeimet sokáig a saját ügyei részének tekintette. Teljesen átengedem az Ön bölcsességének, hogy hasznosítani fogja-e azt, amit én most elmondok, vagy csak a saját tanácsait és intézkedéseit hagyja általuk befolyásolni.

Egyetlen szót sem szeretnék szólni magáról a vitapontról. Amit az apellációban és a felelősség-írásban erről elmondtam, az nem sokkal több, mint a semmi. Ki sem merem mondani, hogy milyen szörnyen nagy a félreértés. A leghalványabb sejtés sem él arról, hogy mi a rendszerem alaptendenciája; de a vádlóknak és a felállított bíráknak nem is feladatuk, hogy erről sejtésük legyen; és mégis ettől függ az egyes részek megítélése. Csak folyt volna le valamennyivel több év az idő tengerén! Akkor belátnám (ahogy azt egy a kezem alatt lévő írásban mondom), hogy az az ellenvetés, amelyet velem szemben felhoztak, teljesen ugyanaz, mintha egy festőnek azt mondanánk, hogy az általa festett lovak nemcsak hogy nem járnak, mint a valóságosak, hanem nem is repülnek, mint Pegazus. Nem szeretnék osztozni abban a szégyenben, amelyet néhány év múlva mindenki érezni fog, aki ebben az ügyben nem teljesen helyesen cselekedett, ha vissza fog gondolni a maga szerepére.

Azt a kérdést, hogy egy filozófia-professzort, aki messze áll attól, hogy az ateizmust tanítsa, miért kell felelősségre vonni, és hogy a hercegség szuperintendánsát, akinek nyilvánosan kinyomtatott filozofémái annyira hasonlítanak az ateizmushoz, mint egyik tojás a másikhoz, miért nem kell felelősségre vonni, én szándékosan nem akarom feltenni. Majd jön valaki, aki fel fogja tenni, hacsak nem tiltom meg; de eszem ágában sincs megtenni, ha még egy lépést tesznek ellenem.

Most csak arra szeretnék vállalkozni, hogy a felelősség-írásom egyik helyét kommentáljam: „Remélem, nem fogok kapni [írom ebben] egy bírósági helyreutasítást, nem fognak tenni semmit a becsületem ellen, amely fontosabb és kedvesebb számomra, mint az életem."

Ezt mondtam, mert az ügyet abba az irányba szerettem volna terelni, hogy erre ne kerüljön sor, de nem azért, mintha tudtam volna, vagy biztosan számíthattam volna rá, hogy ezt nem fogják megtenni. A személyes következmények, amelyek ebből számomra adódnak, az egyetemre háruló következmények, és ami még ennél is fontosabb, Chursachsen tartományának jó hírneve ahhoz a döntéshez vezethetnek, hogy az akadémiai szenátus mérsékelt figyelmeztetésben részesítsen, azzal számolva, hogy ebben a tekintetben, ha nem is vagyok teljesen érdekelt, nem fogok rácáfolni Leónidasz sírfeliratára, és a figyelmeztetést elfogadom.

Ezennel szeretném a tisztelt titkos tanács tudomására hozni, hogy semmi ilyesmire nem számíthat. Ezt nem *szabad* megtennem és nem is *tudom* megtenni. Nem *szabad* megtennem. Az én viselkedésem az egész ügyben, a kezdetektől

mostanáig, a legbensőbb meggyőződésem szerint nemcsak kifogástalan, hanem dicséretre méltó. Az pedig megvetendő, ha egy dicséretre méltó személy (legyen szó valaki másról vagy saját magunkról) nyilvános feddésben részesül; ezért minden erőnkkel arra kell törekednünk, hogy az ilyen feddést elhárítsuk. Nem *tudom* megtenni. Engem az ellenségeim már régen, és most különösen olyan helyzetbe kényszerítettek, amely a legszigorúbb feddhetetlenséget a létezésem feltételévé teszi. Mind a barátaim, mind az ellenségeim ezt várják el tőlem. Anélkül, hogy mindent elveszítenék, a nyilvános tiszteletlenséget éppolyan kevéssé tudom elfogadni, mint megtenni. A helyreutasítás a lehető legrövidebb időn belül minden újságban megjelenne, amit az ellenségeim hangos és gúnyos kacagása és káröröme kísérne. Minden becsületes ember úgy érezné, hogy nem szabad továbbra is szolgálnom egy olyan kormányt, amely ilyen helyreutasításban részesít; ha ezt megtenném, általános megvetésben lenne részem. Nem maradna más vissza, mint hogy a helyreutasításra a megbízatásom visszaadásával válaszoljak, és aztán a helyreutasítást, a megbízatás visszaadását és ezt a levelet, amit most éppen nagytiszteletű uramnak írok, átnyújtsam a közönségnek.

Még tartozom azzal, hogy a következőket hozzáfűzzem. Néhány hasonló lelkületű barátom, akik az akadémiai élet jelentős tagjai, és akik az én tanítási szabadságom megsértésén keresztül a sajátjukat is fenyegetve látják, szintén egyetértenek azzal a véleménnyel, amelyet a fentiekben nagytiszteletű uram elé tártam. Szavukat adták nekem, hogy ha én arra kényszerülnék, hogy az említett módon elhagyjam az akadémiát, csatlakoznának hozzám, és osztoznának velem a további lépésekben; felhatalmaztak arra, hogy ezt tudassam Önnel. Szó van egy új folyóiratról; terveink elkészültek, és nagyon reméljük, hogy máshol is megtalálhatjuk azt a hatókört, amely most ide látszik kötni bennünket, és hogy azt a tiszteletet, amelyet itt megvonnak tőlünk, máshol megtalálhatjuk.

Ajánlom ezt az ügyet az Ön bölcsességébe és igazságszeretetébe, és önmagamat és az egyéb ügyeimet ajánlom az Ön jóindulatú figyelmébe, és maradok a régi tisztelettel.
Jéna, 1799. március 22.

Ehhez az íráshoz még két megjegyzést szeretnék fűzni. Az első: hogy volt-e teljesen megalapozott jogom leírni a „néhány hasonló lelkületű barátom ..." kezdetű részt, azt azok megítélésére bízom, akik a jellememet a személyes érintkezéseken keresztül jól ismerik. Ha a szélesebb közönség előtt az igazamat csak a körülmények részletes ábrázolásával bizonyíthatom, akkor inkább ne legyen igazam. Ezzel a ponttal kapcsolatban – nem másoknak, de – magamnak szigorú hallgatást parancsoltam, és erre ügyelni fogok. A második: a „szó van egy új folyóiratról" kezdetű részbe nem szabad többet beleérteni, mint amit a szavak mondanak. Ez alapján a feltevés alapján kapja meg a maga szigorú

igazságát; további felvilágosítást egyetlen méltányos és megértő férfiú sem fog kérni. A megfogalmazott terv kivitelezéséhez szükség lett volna a szavak megtartására és az elszántságra; de mindkettőben voltak hiányosságok.

Annak érdekében, hogy az általam kifejezetten megfogalmazott, de a szembenálló nyilvános és bírósági helyreigazítás erőteljes jellemzése miatt némileg háttérbe szorított privát helyreutasítás ne maradjon teljesen észrevétlen, azzal a férfiúval, akinek szól, szóban is beszéltem, és minden nyilvános fellépés aggodalomra okot adó következményét kiadósan és határozottan előadtam neki. Mindez március 22-én és az utána következő napokban történt.

21.
Reinhold Fichtéhez
(1799. június 12.)

Íme kedves jó Fichte, itt van az eredménye azoknak a megbeszéléseknek, amelyeket önmagammal és Jensennel folytattam az Ön eltávolítás-történetének publikálásáról.

1. „Ezt mindenképpen publikálni kell." Mindannak alapján, ami eddig a hamburgi újságokban és a R. A.-ban megjelent, a közönségnek, sőt még az Ön barátainak is azt kellett hinniük, hogy Önt nem az *elmélete* miatt, hanem a *kormányzattal szembeni dacoskodása miatt távolították el.* Az Ön V.-nek írt levele, mindenkinek fel kell, hogy tűnjék, és akár a *kormány elleni nyilatkozatnak* is tekinthető. Közzé kell tenni, hogy Ön teljesen ártatlan ebben, hogy amit Ön V.-nek mondott, az egész kormányzatnak szól. És hogy Ön a maga állását és kenyerét akarata ellenére, és kizárólag a kormányzat *meggondolatlanságának* köszönhetően vesztette el.

2. A publikáció teljes egészében az Ön akarata szerint történhet. A közönség a bíró. Az, aki beküldte a dokumentumokat a *Rinterlsche Annalen*ba és a híreket a *Hamburger Zeitung*ba, Ön előtt *vádlóként* jelent meg, és arra kényszerítette Önt, hogy védőként a közönség elé bocsássa azt, amit vádlóként amúgy is nyilvánosságra kellett volna hoznia. *Ügyvédre* nincs szüksége. Az Ön nyílt levelének hangneme a maga szenvedélytelenségével azt igazolja, hogy Ön a *személyes érintettségen* keresztül ezzel a dologgal szemben nem vált elfogódottabbá annál, mint amit az *ész* ilyen esetekben megkövetel. Az összes *ügyvéd* ennél jóval

elfogultabb lenne. A saját igazát mindenkinek (aki erre egyáltalán képes) önmagának kell képviselnie.

3. Ha Ön mégis úgy gondolná, hogy a nyílt levelet nem Önnek kellene publikálnia, aminek alapját persze nem látom be, akkor talán a következő címmel lehetne megjelentetni: „Fichte írása egy barátjának a maga *elbocsátásáról*, közreadja a barátja"; ebben az esetben egy rövid előszót kellene írni hozzá a publikáció szükségességéről. Arról, hogy én hozzájáruljak-e a nevem megemlítéséhez, kikértem Jensen véleményét. Ő pedig arról győzött meg, hogy az én nevemnek nem szabad szerepelnie, részben a miatt a viszony miatt, amelyben apósom áll a weimari udvarral (ha szakításra kerülne sor köztem és Wieland között, annak igen kellemetlen következményei lennének, és nagyon elszomorítaná a vén aggastyánt), részben pedig ama számunkra nagyon is ismerős lelkület miatt, amelytől a sorsunk és a mozgáslehetőségeink túlságosan is függenek. Mi sok mindent feltételeztünk e lelkület toleranciájáról, amikor a *tanításodat* védelmünkbe vettük és magunkévá tettük. Ha még egy lépést tennénk, mindent elrontanánk. A *jó ügy* most a neveink által semmit sem nyerne, vagy csak olyan keveset, hogy jó lelkiismerettel erre a lépésre nem vállalkozhatunk. Úgy gondolom, hogy ez Jensenre is érvényes.

Nem tudjuk elfogadni Önnek azt a nézetét, hogy Poroszországban, vagy bárhol máshol Németországban, nem lenne biztonságban, és úgy gondoljuk, hogy Ön túlbecsüli azt a jelentőséget, amellyel az iskolás vitáink a kormányzat számára *de facto* rendelkeznek, és azt a valóságos érdeklődést, amellyel efelé fordul, túlzottan magasra értékeli. Az osztrákok új és váratlan harci szerencséje inkább gondtalanabbá, mint félősebbé teszi a kormányzatot azzal szemben, amit a tudás emberei a metafizikában illetve a teológiában alkotnak. Ha azonban Ön valóban nem tud megszabadulni attól az érzéstől, hogy nincs biztonságban, akkor azt gondoljuk, hogy talán az lenne a legjobb, ha egy időre más nevet venne fel, és akkor rövidesen meg fog tudni győződni az ellenkezőjéről. Egy herceg, aki Önt *név* szerint is védelmébe venné ... Még akkor is, ha mindenki, vagy a legtöbben kifejeznék az Önnel szembeni tiszteletüket, a hercegnek ezt a legkevésbé sem kellene magáévá tennie; mi úgy gondoljuk, hogy a szóban forgó feltételek alapján ezt nem is fogja vállalni senki, a legkevésbé pedig az, aki szorong és fél, akiben pedig Ön annyira reménykedik. Időközben a

Lavaternek írt nyílt levelem példányaira várok, amelyek sajnos az én hibámon kívül késnek, amelyek közül egyet-egyet el fogok küldeni H. v. A.-nak és a pénzügyminiszterünknek (Schimmelmannak), aki minisztériumunk legfelvilágosultabb embere, egy-egy levél kíséretében, amelyben szívhez szólón le fogom írni, hogy Ön úgy érzi, hogy nincs biztonságban Németországban, és attól tart, hogy Franciaországba kell menekülnie, és megpróbálok a teljes jóakaratukra hivatkozni.

Köszöntse a nevemben és az enyéim nevében szívből az Ön nemes feleségét, és válaszoljon postafordultával, az Ön örökké hűséges *Reinholdja.*

22.

Reinhold Fichtéhez

(1799. június 24.)

Tegnap este, amikor visszatértem egy vidéki birtokról, ahol két napot Jacobival töltöttem, itt találtam a június 14-i leveledet, a védelmi irat példányaival. Mindenekelőtt azonban azt szeretném elmondani, amit Jacobi nevében el kell mondanom.

Ő egyértelműen túlzásnak tartja az arra vonatkozó félelmeidet, hogy Németországban nem lehetsz biztonságban, és úgy gondolja, hogy a legfontosabb dolgunk most az, hogy ebben a tekintetben megnyugtassunk. Ő azt reméli, hogy a *müncheni* kormányzatnál el fogja tudni érni, hogy a Bajor-Pfalz államokban biztosítani fogják Neked a tartózkodási jogot, és még ezen a héten meg akarja írni ebben az ügyben a szükséges leveleket. *E terület valamelyik általad kiválasztott városában sokkal olcsóbban élhetnél, mint bárhol máshol.* Ha a tárgyalások közben el kellene hagynod Jénát, akkor ő Pempelfortban, Düsseldorf elővárosában, az ottani házában (mivel a főépület sajnos bérbe van adva) biztosítani tudna Neked három vagy négy szobát, gondoskodni fog róla, hogy a legszükségesebb bútorok a rendelkezésedre álljanak, és garantálni fogja Neked a teljes biztonságot. Ebben az ügyben már a következő posta-napon megírja a levelet Düsseldorfba.

Wieland már november óta nem írt nekem, és két egymás utáni levélre sem válaszolt. Ő egyelőre nem kegyvesztett az udvarnál, de mindig csak duzzog és duzzog.

Abban azonban biztos vagyok, hogy szakítana velem, és ami még jobban érint, vigasztalanul gyötörné magát önmaga, de az őt ellátó udvar miatt is, ha én ebben az ügyben kiadóként feltűnnék.

H. pamfletje egy ortodox és szűkkeblű kantiánus utálatos mosakodása: hogy Drezdából kapott-e ezért bármiféle dicséretet, és ha igen, milyent, azt még nem tudhatjuk.[104] De én már kezdem utálni az összes prót és kontrát, amelyet a Te vitás ügyed kiváltott.

Jobb lett volna, ha a *forbergi* tanulmány *veszélyes* kérdéseinek és *hangnemének* megvédése (minden jóakaratú és értelmes férfiú ítélete szerint, amit csak hallottam) kimaradt volna Niethammer védőiratából. *Qui nimium probat, nihil probat!*[105]

Berlintől Hamburgig csak húsz mérföld. Minden levél lezárásakor úgy érzem, hogy levélben semmit sem tudok Neked elmondani abból, amit szeretnék. Egy mindössze egynapos beszélgetés elég lenne ahhoz, hogy megtudjuk, hogy a jövőben mit kell tennünk egymásért és egymással. Az apa írása a *ferdinándi udvarnak*, bármilyen rossz is legyen, *túl jó* ahhoz a szerzőhöz képest, akit Te (némileg talán elsietetten) megneveztél.[106]

Bensőséges szeretettel és örök nagyrabecsüléssel a Te *Reinholdod*.

Szívből üdvözöljük a feleségedet.

23.
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1799. június 21.)

Ma egy hete, kedves barátom, hogy küldtem Neked egy levelet. Most a legnagyobb sietséggel válaszolok június 12-i leveled néhány pontjára.

---

[104] Johann Heinrich Gottlieb Heusinger: *Über das idealistisch-atheistische System des Herrn Professor Fichte in Jena*, Dresden und Gotha 1799.

[105] Friedrich Immanuel Niethammer: *Der Herausgeber des Philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsscheiben gegen die Anklage des Atheismus*, Jena 1799.

[106] Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergischen Atheismus. In *Verantwortungschriften*, Jena 1799.

1. Én jobban örülnék neki (lehet, hogy csak a saját *személyem* megvédésére vonatkozó ellenérzéseim miatt), ha a nyílt levelet nem nekem kellene kinyomtatni. Szerintem megjelenhetne az általad javasolt címmel, a címzett barát előszavával.

Nagyon örültem neki, hogy ennek az írásnak a hangnemét szenvedélytelennek találtad. Nekem ez semmiféle fáradtságot vagy önlegyőzést sem okozott. Számomra teljesen természetes, hogy azokat a támadásokat, amelyek csak a személyemre és nem az *igazságra* vonatkoznak (az ateizmus vádja nem ilyen volt, az elbocsátás körüli vita viszont igen), nem érzékelem annyira. Nem azért, hogy *dicséretet* kapjak, hanem a hangnememre vonatkozó igazságtalan előítéletek helyesbítése céljából talán jó lenne, ha a nyílt levél előszavában erre utalás történne.

2. A kinyomtatás meggyorsítása, nagyon is a kedvem szerint lenne. Úgy gondolom, hogy e hónap végén már nem leszek Jénában. De meg fogok kapni minden Jénába címzett levelet, mert a feleségem itt marad.

3. Még mindig nem tudok osztozni abban a reményben, amelyet Te és más barátaim is megfogalmaznak, a biztonságom tekintetében. Magán és magáért valóan a kormányzatok valóban kevésbé érdeklődnek az iskolás vitáink iránt; de ha a tanításomat teljesen kifejtem, akkor többeket is (akik nem kellő elővigyázatosságból elkötelezték magukat irántam) *meg kell cáfolnom*. És ezt – azt hiszem – nem tudnák elviselni. Nekik biztosan akkor tenném a legnagyobb szolgálatot, ha elmennék Franciaországba.

4. Biztosan tudom, hogy Henke megkapott Kleintől pusztán privátim egy szakvéleményt.[107]

Ezt a dolgot még szeretném átgondolni; van hozzá időm bőven. A nyílt levelet egy ilyen szakvélemény nélkül is meg lehetne jelentetni. A pontok, amelyekről szeretnék szakvéleményt kapni, a következők:

1. Jogos volt-e a levelemet az okmányokhoz csatolni, és az okmányokra támaszkodni?

---

[107] Ernst Ferdinand Klein hallei jogászprofesszor. Henke követelte a braunschweigi „elavult és haszontalan egyházi szervezetek" reformját. Erre August Ferdinand Hurlebusch udvari tanácsos vizsgálatot rendelt el, és nyilvános számadásra idézte Henkét.

2. Ebben az esetben direkt távozási felszólításról van szó; lehet erre válaszolni a távozás valóságos elrendelésével; vagy nem várnak már tőlem újabb lépéseket?
3. Hogy nyilatkozna Jensen ebben a kérdésben?

Dohm,[108] akinek tudomása van valamiről, ami nem szerepelt a *Rintelsche Annalen*ben, hangosan és tüzesen tiltakozott a levelem ilyen felhasználása ellen, és szóban is meg akarta kérdezni V.-t, hogy mi indította erre az eljárásra?

Nem tudom, hogy erre az utóbbira sor került-e, és ha igen, milyen választ kapott. Élj boldogan, teljesen a Tiéd.

24.
Fichte Reinholdhoz
(Berlin, 1799. augusztus 29.)

Az Ön leveleit, kedves Barátom, csak a Berlinbe való megérkezésem után kaptam meg, ahová az elmúlt hónap elején költöztem át.

Egy némileg rossz közérzet, majd később egy kevés munka, amely a teljes időmet elvette, megakadályozott abban, hogy válaszoljak Önnek; és most is inkább csak írni fogok, mint válaszolni.

Kedves barátom, milyen gyorsan és milyen gyökeresen megváltozott az én ügyemre vonatkozó nézete, Jacobi elképzeléseinek hatására! Ezt a fordulatot én nagyon helytelennek, és némileg rosszindulatúnak is tartom! Helytelennek, mert hogyan juthatna eszembe, hogy a kifejtésen keresztül a velem szemben elfogult, igazságtalan és előítéletes embereket megfosszam az új ferdítések lehetőségétől?

Ebben nem értek egyet Önnel, és sohasem fogok egyetérteni: az embereket nem lehet meggyőzni és megtéríteni, még a *legtalálóbb érvekkel*

---

[108] Christian Konrad Wilhelm von Dohm, történész és porosz diplomata; a neve Caroline Schlegel levelezésében is előfordul. „Nekem ma este egy fogadásra kell mennem, amelyet Dohm úr tiszteletére adnak. Nem akartam elmenni, de mivel ma reggel felkeresett, így már udvariatlanság lenne." Caroline Schlegel levele Luise Gotterhez, 1799. július. In: *Begegnung mit Caroline*, Reclam Verlag 1984. 220. o.

sem lehet legyőzni gonosz akaratukat; nem lehet találni egyszerű átmenetet a butaságtól a bölcsességhez és a dévajságtól a jogszerűséghez. A dévaj-őrülteket pusztán ártalmatlanná tehetjük, de nem *taníthatjuk* meg őket semmire.

Azt hiszem, hogy erről nem kell tovább beszélnünk, mert a dolgokra vonatkozó nézeteim — Istennek hála! — teljesen megváltoztak. Úgy gondolom azonban, hogy a mostani nézeteim sem nyernék el az Ön és Jacobi tetszését, és ezért el is tekintek attól, hogy előadjam őket. Ennek következtében elvetem azt a lehetőséget, hogy a közönség előtt az ügyben egyetlen szót is szóljak, és arra kérem Önt, hogy a szóban forgó írásokat alkalomadtán juttassa vissza hozzám. Vagy elküldheti őket a feleségemnek is Jénába, aki ott visszamaradt.

A bizonytalanságra vonatkozó félelmeim mégsem voltak annyira alaptalanok. Elég különösen fogadtak Berlinben. A király éppen távol volt. Amióta visszajött, megvan a szükséges biztonságom, a tartózkodásomat itt nem fogják zavarni. Ezáltal más német államokban is biztonságban lehetek. Csak egyvalakinek kell példát adnia a rosszra vagy a jóra, a többiek már követni fogják.

Bármilyen hálás is voltam Jacobi ajánlatáért, mégsem kívánom igénybe venni. Egyelőre sehol sem fogok letelepedni, utazgatni fogok. Most egypár hónapig itt maradok, hogy néhány munkámat befejezzem.[109] Ha azonban Jacobinak van befolyása a Ch. Pf. B. kormányzatnál, akkor ha szolgálni akar engem, valami mást is tehetne az érdekemben. Szerezzen nekem pl. egy filozófia professzori állást *Heidelbergben*. Ha most a háború miatt nem is tudok odamenni, de a háború biztosan hamarosan lecsendesedik, akkor odamennék, és teljes erőbedobással dolgoznék. Ennek a meghívásnak már most is az lenne az előnye, hogy kiszakítana a kényes helyzetemből.

Semmit sem kívánok jobban, mint hogy Önt lássam, nem azért, hogy megbeszéljük, mit tehetünk egymásért, illetve, hogy Ön mit tehet értem (mert én azt hiszem, hogy ha mindketten megtesszük amit tudunk, és amit kell, és nem helytelen utakon haladunk, akkor minden különösebb megbeszélés nélkül is *megtaláljuk* a közös tevékenységet), hanem azért,

---

[109] *Az ember rendeltetése* című könyvről van szó. In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat Kiadó 1981.

hogy egy személyes beszélgetés során még jobban megismerjük és megértsük egymást és némileg közelebb kerüljünk egymáshoz. *Hamburgba* azonban most több ok miatt sem tudok jönni. Mi lenne, ha valahol Berlin és Hamburg között félúton találkoznánk? Mit szól ehhez a javaslathoz? Nekem akkor lenne a legjobb, amikor Önnek a Szent Mihály napi szünideje van.

Éljen boldogan kedves barátom, és őrizzen meg engem a szeretetében! Az Ön ...

25.

Reinhold Fichtéhez

(Kiel, 1799. szeptember közepe.)

Az Ön augusztus 29-i írása ugyanannyira meglepett, mint amennyire kellemetlenül érintett a hosszú hallgatása.

Biztos vagyok benne, hogy a véleményem az Ön ügyéről, attól a naptól kezdve, hogy a *Rintelsche Annalen*ban olvastam az Ön levelét Voigtnak, egészen a mostani pillanatig egyetlen lényeges kérdésben sem változott. Azt azonban nagyon reméltem, hogy az Ön véleménye idővel és az időnek köszönhetően *meg fog változni* (miért ne mondanám ki?): *enyhébb, vidámabb és méltányosabb lesz.* Lehet, hogy a temperamentumom csal meg abban a kérdésben, hogy hogyan ítéli meg Ön a helyzetét. De nem kellett volna-e Önnek is valamilyen hasonló lehetőséget nyitva hagynia? Ön szánakozik az én gyenge jóakaratom felett; és én mindenekelőtt attól félek, ami Önt erre a szánakozásra készteti.

A természet Önnek olyan kiváló tálentumot adott, amilyent tőlem megtagadott. Önnek vannak csodálói és ellenségei, nekem nincsenek. Én nem hihetem, hogy Ön minden veszély felett áll — ez csak az imádói és a tiszta ellenségből álló ellenfelei körében igaz. Ön azonban még mindig a barátjának nevez! E szó erejétől eltelve szeretném kimondani, hogy én — és még sok mindenki más is — jóindulattal viseltetem Ön iránt; Schlegel, Niethammer, Hülsen talán másképp gondolkodnak, de az ember lehet jóindulatú Önnel szemben anélkül, hogy ezekkel (a maguk módján mindannyian tiszteletre méltó emberekkel) egyformán gondolkodna. Nem gondolom, hogy az Ön elbocsátásának története *jelenték-*

telen csekélység lenne (ahogy azt a közönség hiszi), és azt sem gondolom, hogy itt pusztán a *közönség céltalan kíváncsiságának kielégítéséről* van szó.

A kantiánus apróhirdetés az *Allgemeine Litteratur-Zeitung Intelligenzblatt* című mellékletében mélyen megrázott. Ugyanúgy ahogy Wieland gyalázkodó írása a *Merkur*ban a kanti filozófiával szemben,[110] és Herder ócska dolgozata, amely Kanttal és Önnel szemben követett el méltánytalanságokat![111]

Így dolgoznak a nyilvános vélemény irányítói egymással versengve, arra törekedve, hogy minden *tekintélyt* önmaguknak szerezzenek meg, miközben önmagukat értéktelenné és utálatossá teszik. Kedves *Fichte*, váljon a tudományra irányuló törekvésünk *bellum omniummá* és maradjon is az?

Mellékelek egy lapot Jacobitól, amelyen a müncheni közbenjárásának eredménye áll: az Ön újabb kívánságát a legutóbbi levelemben közöltem vele.

Huszonhatodikán a *Hamburg* melletti *Hammba* utazom, ahol a lányom Rudolphiéknál lakik egy panzióban, itt 8 napig maradok, s aztán Lübecken keresztül fogok újra hazajönni. A gazdasági helyzetem, amely az élelmiszerek óriási drágulása miatt nagyon megromlott, nem teszi lehetővé számomra, hogy Lübecken túl is meghosszabbítsam az utamat, pedig milyen szívesen eljönnék a javasolt találkozóra! Kedves Fichte, nagyon kérem, gondolja meg még egyszer, hogy nem lehetne-e nekem ugyanaz, mint aki az utolsó levele előtt volt.

Én örökre az Öné vagyok.

---

[110] Wieland: Ein Wort über Herders Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, *Der neue Teutsche Merkur* 1799. május. 69—90. o.

[111] Herder: *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1799.

26.
Fichte Reinholdhoz
(Berlin, 1799. szeptember 28.)

Nem, kedves Reinhold, én semmit sem változtam, és ugyanaz vagyok Önnek, aki voltam. Szilárdan hiszek az Ön becsületességében és megingathatatlan igazságszeretetében, és ennek nagyrabecsülése a személyes énem részévé vált. Hogyan változtathatta volna meg (ismétlem) egy ilyen kis jelentőségű ügy az én Önnel szembeni és Ön iránti érzéseimet!

Távol álljon tőlem, hogy valami olyasmit tulajdonítsak Önnek, ami nem tartozik és nem is tartozhat Önhöz. Tegyen Ön is ugyanígy velem, és viselje el, hogy nem vagyok saját magam. Mérsékelje a bennem lobogó tüzet, és én nem fogok arra törekedni, hogy az Önben lobogó tüzet felszítsam.

Ön azt remélte, hogy a szóban forgó dologra vonatkozó ítéletem méltányosabb, vidámabb és enyhébb lesz; honnan tudhatja Ön, hogy (miután az elmúlt levelemben beszámoltam bizonyos változásokról) nem vált-e máris azzá? Őszintén szólva én attól tartottam, hogy Ön és Jacobi könnyelműen *rendre fognak inteni*, csak ezért vonakodtam újra kifejteni a véleményemet.

Számomra teljesen egyértelmű, hogy ez a dolog csak a tanult emberekre, illetve az iskolázott filozófiai közönségre tartozhat. De hol van az a közönség, amely eldönthetné, hogy a szóban forgó tanulmányok közzétételével elkövettünk-e bármiféle elővigyázatlanságot? Hogyan ítélhetnék meg azok, akik a dologból semmit sem értenek, hogy milyen *kifejezéseket* lehetne használni? (Az értesülések ugyanis a kifejezésekben rejlő elővigyázatlanságot róják fel.) *Forberg tanulmányát csak cenzorként adhattam volna vissza.* Vajon Jacobi és Ön ezt tanácsolta volna? Én — ahogy azt Ön is bizonyára észrevette — a forbergi tanulmány cáfolatával próbáltam válaszolni; *tudtam* volna-e többet tenni és *tehettem* volna-e többet? Így még mindig az a véleményem, hogy kifogástalanul, és a szokásos viselkedésmóddal összevetve is méltányosan cselekedtem.

Csak később kellett volna *engedelmesebbnek* mutatkoznom, és a kormányzatnak meg kellett volna könnyítenem a dolgát (ahogy azt Ön is kívánta). A szigorú álláspontomból engednem kellett volna, és el

kellett volna fogadnom egy olyan helyreutasítást, amelyet a saját megítélésem szerint nem fogadhattam el. Lehet, hogy ez okos, sőt bölcs dolog lett volna. Semmi kifogásom sincs ellene, ha a barátom elmondja azt, amit én is nagyon jól tudok és belátok. Ez a dolog azonban egyáltalán nem tartozik az idegenekre és a közönségre, mert ki kényszeríthetne arra, hogy engedjek az álláspontomból?

Az egyik levelezőpartnerem (aki szintén a barátom) azt írta, hogy „duzzogtam, dörömböltem és fenyegetőztem". Ám legyen! De ezt nem először tettem, és nem is én vagyok az első jénai professzor, aki ezt megtette. Ez a kormányzat nagyon gyakran hagyta magát a diákoktól megfélemlíteni. Ha valamit elérnék, akkor már megérte volna a fáradtságot; tudom, hogy az elnyert hatalmat jó célokra fordítanám.

Nem sikerült. Ők azt tették (szabadon kimondom), amit én is tettem volna az ő helyükben, de az ő helyükben az egész folyamatot nem indítottam volna el. Nos, rendben van, egyelőre *kvittek* vagyunk. Én duzzogtam és duzzogtam, ők pedig elbúcsúztak tőlem. Nem panaszkodom rájuk, és most már nem is tudnak ártani nekem. Miért kellene most még a közönség ítélőszéke elé állnom? Nem akarok panaszkodni; ki mondhatná, hogy panaszkodom? Legyek én a vádlott? Kinek van joga felelősségre vonni? Kinek a jogát csorbítottam?

Megbánnom csak a második levelet kell, és tényleg bánom, hogy hagytam magam rászedni. Így a jóakaratom és a gyermeki elfogulatlanságom miatt (melynek levetkőzését oly gyakran megígérem magamnak, de mindig újra visszaesek bele) olyan tanácsadók kezébe kerülök (akiket Ön büszkének és hajlíthatatlannak ír le), akiktől sohasem szabadott volna tanácsot kérnem. Vagyis Jacobira, és nem Önre gondolok. Az Ön tanácsa az volt, hogy beszéljek, és ha jól értem, még most is az; ő pedig azt tanácsolta, hogy ezt a számomra teljesen méltatlan és csak ebben a csodálatos tolongásban értelmezhető nyílt levelet ne közöljem. Egyébként I. nézete számomra azt látszik igazolni, hogy ez a fenséges férfiú mégsem annyira büntetlenül előkelő és gazdag, végül is titkos tanácsos. De mit érdekelnének engem a szász hercegek és az ő egyetemeik, mihelyt nem állok a szolgálatukban? (Mert visszaélni a megajándékozott bizalommal, és ártani valakinek a belőle folyó erőkkel, mindenképpen elítélendő, akár az egyes ember, akár a kormányzat ellen irányul.) Nagyon sajnálom, hogy nem tarthatom be az ígéretemet, hogy az azóta bekövetkezett politikai események ellehetetlenítették azt a tervemet,

hogy ezt a Jénát, a barbárságnak, a kultúrának, az ostobaságnak és a bölcsességnek ezt a furcsa keverékét, és a benne tanuló ifjúságnak, amely még szabadon választhatja meg tanulmányai színhelyét, egy jobb intézményben egyesítsem! És mondja meg, kedves barátom, miért ne tehettem volna meg ezt? Talán azért, mert így a weimari herceg kevesebb adót tudna beszedni Jénában? A tanuló ifjúsággal, és csak vele szemben lehetnek kötelezettségeim, ezzel a szülőknek, és az egész közönségnek is példát szeretnék mutatni; Jéna holt bástyáival és az éppúgy halott-jelentéktelen kollégákkal szemben semmiféle kötelezettségeim sincsenek.

Lát-e Ön valamiféle új okot arra, hogy miért ne lehetne erről a kérdésről nyíltan beszélni; amit most nem lehet nyíltan kifejteni, annak később még eljöhet az ideje. De a túl korai beszéd a tervet egyszer és mindenkorra visszafordíthatja; a német nyelvterületet minden másikkal szemben előnyben részesíteném. Ha az új pfalzi-bajor kormány valóban olyan, mint amilyennek a távolból látszik, akkor talán fogékony lesz az ilyen eszmékkel szemben.

Nagyon köszönöm Jacobinak a közbenjárást, és hogy megírta ennek eredményét. Úgy gondolom, hogy ezen a télen nem fogok élni a lehetőséggel, és hogy a következő teleken mit fogok csinálni, azt majd a jövő dönti el. De kérem, addig is tartsa fenn az ígéretét. Nagyon örülök, hogy Münchenben is azt a várost ajánlották nekem, ami nekem is a (ha Pfalz-Bajorországra gondolok) legjobban tetszik, vagyis Heidelberget. Nagyon jól ismerem ezt a várost, mivel többször is jártam ott, és mindennél jobban szeretem. Talán a második javaslatomnak, ha Jacobi megértené, könnyebb útja lehetne. (Érdekes lenne, ha Spinoza kitűnő tolmácsolója, aki engem is — éppúgy, mint Spinozát — ateistának tart, ugyanolyan helyzetbe hozna, mint amilyenbe Fabricius hozta Spinozát.)

Ha az udvar hajlamos lenne arra, hogy példát mutasson az egyetem átfogó megreformálására, akkor még lenne elég időm arra, hogy a nyilvánosság elé lépjek: hajlandó lennék a reformra vonatkozó eszméim kifejtésére. Ha viszont nem, H.-ban akkor is éppoly szívesen és éppoly szorgalmasan dolgoznék, a ram jellemző lendülettel, mint ahogy azt Jénában tettem. Csak adjon az ég nekünk békét!

* * *

Csak a vitában gyarapodhat az igazság. Ezután egészen másfajta háborúk következnek, mint amiket eddig megéltünk. Én a magam részéről egy ideig a békéhez fogom tartani magam, hacsak nem rángatnak bele a hajamnál fogva valamilyen vitába. Mióta Berlinben vagyok, szinte semmiféle tudós folyóiratot sem olvasok.

Igazságos és bölcs ítélet, hogy azok a férfiak, akik bizonyos tekintélyre tettek szert a kortársaik előtt, és e tekintélyt később a szürke középszerűségre váltották át, és a kor gyors előrehaladásának megakadályozására törekedtek, végül alaposan prostituálódnak. Ez történt Nicolaival, majd Wielanddal, és ez történik most magával Kanttal is. Abban, hogy Wieland a görögökhöz képest, a nagy olaszokhoz képest, a spanyol Cervanteshez képest, az angol Shakespeare-hez képest, a német Goethéhez képest, meglehetősen középszerű költő, abban Ön talán nem ért egyet velem. És ezt a nézetemet csak azért mondtam el Önnek, mert magát Kantot is csak „háromnegyedes elmének" tartom, ahogy az a legutóbbi ellenem tett nyilatkozatából a napnál is világosabban kiderül. Nos, így prostituálják magukat Isten és ember előtt, aminek következtében a beléjük vetett vak hit csökkenni fog, és valami jobbnak adja át a maga helyét. Herderrel nem egészen így állunk, ő nem a közjóért, hanem teljesen önszántából prostituálódott.

Önnek is van egy vagy több fia. Az ég tartsa meg az enyémet! Megpróbálok olyan nevelést adni neki, hogy ha egyszer felnőtt lesz, ne kelljen az én irodalmi gyámkodásom alatt állnia, hogy ne zárjam be méltatlanul a pályámat, és öregkoromra (ha megérem) ne veszítsem el a becsületemet.

Éljen boldogan drága barátom, és legyen biztos a tiszteletteljes szeretetemben.

27.
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1800. január 8.)[112]

Az utolsó levelére, kedves Reinhold, eddig azért nem válaszoltam, mert nem tudtam úgy válaszolni, ahogy szerettem volna; még nem volt időm ugyanis áttanulmányozni Bouterwek *Apodiktikáját*[113] és Bardili *Logikáját*.[114] És ezt mind a mai napig nem tudtam megtenni.

Egy éppen most hozzám eljutott hír mégis arra indított, hogy tollat ragadjak: Önnek Kielben – állítólag – problémái támadtak. Az Ön „klubját" – így értesítettek engem – felszámolták, mégpedig abból az alkalomból, hogy Thießnek egy állítólagos heterodoxia miatt felmondtak.[115]

Nem a kíváncsiság (lehet, hogy ez dicséretre méltó, vagy nem, én mindenesetre már régóta nem foglalkozom idegen ügyekkel, mivel az ember állandóan csak szívszaggató történeteket hall), hanem a legmelegebb részvét (mely ezt az ügyet kiszakítja az idegenségből, ami annál is természetesebb, minél elevenebben emlékszem az Ön irántam való részvétére) indít arra, hogy megkérdezzem Öntől: mi igaz ebből az egészből? Segíthet-e Önnek egy bensőséges barát, tanácsokkal vagy tettekkel?

---

[112] Reinhold 1799. november közepén Fichtéhez írt levele elveszett. E levél tartalmáról Fichte másokhoz írt leveleiből tudhatunk. (1) 1799. november 19-én Fichte arról ír feleségének, hogy Reinhold levele alapján a heidelbergi professzori kinevezésre (egyelőre) nincs esély. (2) Ugyanezen a napon Schellingnek arról ír, hogy Reinhold a levelében azt írta, hogy neki sem tetszik az *Ideen zu einer Philosophie der Natur* című könyvről az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban megjelent recenzió, és nagyon sajnálja Schellinget miatta.

[113] Friedrich Bouterwek: *Idee einer Apodiktika. Ein Beitrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skeptizismus*, 1—2. köt., Halle 1799.

[114] Christoph Gottfried Bardili: *Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere*, Stuttgart 1800. [Valójaban 1799.]

[115] Lásd ehhez a következő levelet. Johann Otto Thieß, a kieli egyetem filozófia professzora, akit 1800 elején bocsátottak el az intézményből.

E hónap végéig itt fogok maradni, ahol december eleje óta tartózkodom. Utána úgy tervezem, hogy a családommal együtt visszatérek Berlinbe.

* * *

Jacobi előszava a fölösleges zsebkönyvhöz[116] több örömet szerzett nekem, mint a sokszorosított írása.[117] Még nem tudom, hogy fogok-e rá nyilvánosan válaszolni, és ha igen, mikor. Az írást még csak felületesen olvastam el és gondoltam át, vagyis még nem úgy, hogy válaszolni tudjak rá. De a következő pontok már most is világosak számomra:

1. Jacobi a filozófiámat csak felerészben ismeri, annak gyakorlati részét ugyanis egyáltalán nem ismeri. Ezen annál is inkább csodálkozom, mert tudom, hogy az erkölcstanomat szorgalmasan tanulmányozta.[118] Nagyon remélem, hogy Önnek is és neki is hamarosan elküldhetem az *Ember rendeltetése* című könyvemet, melyben végre a filozófiámnak ezt a részét is – azt hiszem legalábbis – félreérthetetlenül kifejtettem.

2. Jacobi maga is hozzájárul bizonyos súlyos elferdítésekhez, még ha nem is maga találta ki őket. Állítólag én nem ismerem az élő és erős Istent, az én Istenem teljességgel fogalmi.[119] Nem csodálkozom, ha ezt egy Heusinger mondja nekem,[120] de nagyon csodálkozom, ha Jacobitól hallom. Azt a felismerést, hogy a morális világrendnek nem kellene szükségképpen *ordo ordinatus*nak lennie (ahogy az összes recenzensem és ellenfelem felrótta nekem, akik már eleve azzal a szándékkal olvastak

---

[116] Jacobi: Vorrede. Ein Brief an den Herausgeber. In uő. (szerk.): *Überflüßiges Taschenbuch für das Jahr 1800*, é. n. 1.37. o.

[117] *Jacobi an Fichte*, Hamburg 1799.

[118] Fichte: Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Jena und Leipzig 1798. (Magyar fordítás: *Az erkölcstan rendszere*, Gondolat Kiadó 1976.)

[119] „Isten van, és *rajtam kívül van*, mint *élő, önmagáért fennálló lény*, vagy pedig ÉN magam vagyok Isten. Harmadik lehetőség nincs." *Jacobi an Fichte*, 49. o.

[120] Fichte a következő írásra utal: Johann Heinrich Gottlieb Heusinger: *Über das idealistisch-atheistische System des Herrn Professor Fichte in Jena*, Dresden und Gotha 1799.

engem, hogy ateistává bélyegezzenek), hanem akár *ordo ordinans* is lehetne, Spinoza értelmezőjétől nagyon is elvártam volna. És hogy valóban annak is kell lennie, azt az összefüggéseknek és a rendszerem ismeretének világossá kellett volna tennie.

3. Néha kicsúsznak a száján olyan megállapítások, amelyek nem méltóak korunk legmélyebb gondolkodójához. (Amióta megismertem, őt tekintem a kor legmélyebb gondolkodójának, szerintem sokkal mélyebb, mint Kant.) Például az Isten egy személy voltához való ragaszkodás[121] már az idealizmusában és a realizmusában is feltűnt,[122] és most újra megjelent. Hogy mit jelent nekem a személy, azt a természetjogról szóló vizsgálataimban próbáltam kifejteni; de lehet, hogy Jacobi valami másra gondol e szó használatakor. De ami a legcsekélyebb analógiát is mutatja e kifejezés köznapi jelentésével, az nem mond-e ellent a végtelenség gondolatának? Isten tudatával még csak-csak megbarátkoznék. Fel kell tételeznünk, hogy az Istenség valamilyen összefüggésben áll, amelyet csak az anyagra vonatkozó tudásunk mintájára tudunk elképzelni, és semmiképpen sem a diszkurzív tudásunk formája szerint. Én csak az utóbbit tagadtam és fogom tagadni, egészen addig, amíg észbeli képességeim birtokában leszek.

Igaz lenne, hogy az elméletem szembeszegülne a természetes értelemmel? Mondja meg nekem Jacobi egyszer, hogy hol beszéltem — akár utalásszerűen — a természetes értelem reprezentációjáról! Én mindenütt csak a teológián keresztül mesterségessé tett értelmet látom magam körül. Hogy a természetes értelem mit mond erről, az csak azután derülhet ki, miután szabaddá tettük.

A nagy sietségben Jacobi összekevert Mendelssohnnal (vagy legalábbis hasonlónak tekint hozzá), aki szeretett volna az emberbe belevetíteni valamiféle vallást. Lehet, hogy nem tudja rólam, hogy

---

[121] „Ha az ő véleménye (az általam helyesnek tartott) a természetes ész ítéletét követve a *nem-személyes* Istent, vagyis egy olyan Istent, amely nem létezik, képtelenségnek nevezi, ateizmus [...]; akkor a bűne mégiscsak *gondolati*nak tekinthető." *Jacobi an Fichte*, 41. o.

[122] Jacobi: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Breslau 1797. 125 skk. o.

ugyanúgy gyűlölöm a *nicolaisták* műveit,[123] mint ő, vagy talán még jobban? Valószínűleg ezt akarta kifejezni az előszó következő megállapítása: „én az egyetlen lehetséges teizmust akartam felállítani"; de az is lehet, hogy valami sokkal rosszabbat jelent.

4. Végül úgy látom, hogy Jacobi egyre inkább egy rendkívül kártékony félreértés áldozatává válik. Az erre a gyanúra vonatkozó gondolataimat megpróbálom világosan megfogalmazni.

Az én filozófiámnak, éppúgy mint Jacobi koncepciójának, a nem-tudásban van az alapja.Ő azonban azt gyanítja rólam, hogy én ebben a nem-tudásban boldog akarok lenni, és itt valóban fején találta a szöget. De mit akar ő kezdeni a saját nem-tudásával?[124] Egy üres helyre — szívének kénye-kedve szerint — szeretne beültetni valamit a saját individualitása szerint (amit mi többiek torzképnek és agyrémnek nevezünk), és mindenki másnak is megengedi, hogy azt helyezzen bele, amit csak akar, a saját individualitása szerint? Ezt azonban semmiképpen sem tudom a saját véleményemnek tekinteni. Úgy gondolom, hogy az egyetlen dologból, amit valóban tudunk, a kötelességünkből kiindulva a közös ösztönvények szerint lefelé (az érzéki világ felé) és felfelé (az érzékfeletti világ felé) haladhatunk, pontosan meghatározott szabályok szerint. Erre a továbbhaladásra senki sem kényszerítheti a másikat (mivel a mozgatóerőnek belőle magából kell kiindulnia), de ha valaki ezt az ösztönvényekkel szembeszegülve és rajtuk túlnyúlva teszi, akkor azt lehetne mondani neki, hogy „te rajongó vagy"; anélkül, hogy ő erre (Jacobi nyomán) azt válaszolhatná, hogy nyugodtan vádolhatjuk őt „bogarassággal", a másik azonban „túl kevés bogárral" rendelkezik.[125] Ha ez lenne az általam hirdetett egyetlen lehetséges teizmus, akkor mindent kész vagyok bevallani, de semmit sem tekintek bűnnek.

---

[123] Christoph Friedrich Nicolai barátairól és követőiről van szó. Utalás a *Jelenések könyvére*: „Azt viszont, hogy gyűlölöd a nikolaiták tetteit, a javadra lehet írni — én is gyűlölöm őket." (2, 6.)

[124] „És mivel ez a véleményem [...], nem látom be, hogy miért ne részesíthetném előnyben [...] a nem-tudásra vonatkozó filozófiámat a *semmi tudására* vonatkozó filozófiával szemben [...]." *Jacobi an Fichte*, 39.o.

[125] Lásd i. m. 13—14. o.

Menjünk egy kicsit tovább! Jacobi azt mondja, hogy az olyan fogalmakban, mint például a szabadság, nehezen tudna egyetérteni velem, és a függelékben úgy nyilatkozik, mintha az lenne a gyanúja velem kapcsolatban, hogy én a szabadság titkos fanatikusa vagyok. Ebben az utóbbi tekintetben egészen biztosan veszélytelen vagyok. Az én rendszerem az elejétől a végéig a szabadság fogalmának elemzése, de ezt nem lehet úgy cáfolni, hogy semmilyen más elem nem szerepel benne. Ez alapján és más kijelentések alapján, amelyeket Jacobinál olvastam, attól tartok, hogy ő maga (aki tulajdonképpen tagadja a véges lény személyes szabadságát) arra hajlik, hogy minden tevékenységet erre a végtelenre, mint végső alapra vezessen vissza. (A kinyomtatott írásban is szerepel a következő, értelmezésre szoruló kijelentés: Isten a szabadság alapja.)[126] Ha ez a sejtésem igaz (hogy Jacobi az igazzal és az igazsággal szembeállított létből indul ki), akkor mindmostanáig félreértettem Jacobit, és csak most tudom megmagyarázni az összes, egymástól elkülönített megnyilvánulását, és a rendszeremmel szembeni ellenszenvét. Amennyire beszédesen kinyilvánítja megvetését a rendszeremmel szemben, annyira hiányzik belőlem a kifejezőkészség az ő rendszerének bírálatára. Egy ilyen embert nem lehet meggyőzni, amit Jacobi maga be is vallott; mert a személyes szabadság tudatát az ember csak önmagában találhatja meg, és ennek realitásában csak hinni lehet. Természetesen meg kell kínozni, mint minden dogmatikust; mert a szabadság feltételezése nélkül a tudatot sem lehet megragadni. Egy ilyen rendszer spinozista vagy misztikus, vagy pedig, ha a Bibliára, mint Isten szavára hivatkozik, lavateriánus. (Az utóbbival az elmúlt napokban újra többet foglalkoztam, és ezt a maga előfeltevései alapján következetesnek, de ugyanakkor mégis elrettentőnek találom.) Tulajdonképpen minden miszticizmus ilyen. Ha Jacobi is misztikus, akkor ebben csak az a rossz, hogy nem mondja ki direkt módon. De elég ebből a rögtönzött beszámolóból, amelybe hagytam magam belesodorni.

---

[126] *„Isten,* mint a *szabadságunk* és az eszünk [...] *reális alapja".* Reinhold: *Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott,* 1799. 103. o.

Bouterwektől a *Göttinger Anzeigen*ben megjelent recenziója alapján semmi jót sem várhatok.[127] Aki még mindig nem értette meg, hogy a tudásunk mindig csak a tudásra magára irányulhat, aki még mindig megfeledkezik arról, hogy ha valamire gondol, akkor egyúttal erre is gondolnia kell, és még most is azon fáradozik, hogy a megismerésből kiindulva megalapozza a realizmust, és nem látja be, hogy minden realizmus csak a hajlamon keresztül jöhet létre (hogy rövid legyek), attól semmi jót sem lehet várni. Ehhez jön még a feltűnési vágya. (Lásd *Göttinger Anzeigen* 1799/199.) Egy ilyen lélekbe csak nehezen fészkelheti be magát a bölcsesség. Egyébként is teljesen felmentve érzem magam az alól, hogy elolvassak egy dogmatikus írást, mert azt hiszem nagyon is jól tudom, hogy mit várhatok tőle, és ez nem túl sok. De az Ön kedvéért mégis el fogom olvasni az *Apodiktik*et.

* * *

Azt veszem észre, hogy a spekuláció szakmájában még sok mindenben meg kell egyeznünk ahhoz, hogy e szép tudományban vitára kelhessünk egymással. Ebben a szakmában ugyanis az ítéleteink számomra nagyon különbözőnek tűnnek. Az, hogy *Agathon*[128] talált egy olyan kort, amely számára túl korán érkezett, és Lessing úgy érezte, hogy ezt a kornak keményen fel kell rónia, még nem bizonyítja azt, hogy ez a szerző minden idő és minden nép számára klasszikus író lenne, és hogy a szépirodalomnak nála kellene megállnia.[129] Én végső soron ezt és csak ezt tagadtam.[130]

---

[127] A *Jacobi an Fichte* című könyvről írt recenziót lásd *Göttingsche Anzeigen von gelehrten Sachen*, 1799. december 17. Ebben olvashatjuk: „Már bizonyítva lenne, hogy nem lehetséges olyan rendszer, amely éppolyan következetes mint a fichtei tudománytan, az elméleti és a gyakorlati filozófiát, mint abszolút egy filozófiát mutatja be, és mégis elveti az idealizmust, mert az észben, amennyiben spekulatív, nem lát mást, mint szükségszerű rejtvényt, amelyet csak a hittel lehet megoldani [...]?" 1989—1990. o.

[128] *Geschichte des Agathon*, 1—2. köt., Frankfurt und Leipzig 1766 és 1767.

[129] Lessing: *Hamburgische Dramaturgie*, Frankfurt und Leipzig 1769. (Magyar fordítás: *Válogatott esztétikai írásai*, Gondolat Kiadó 1982).

[130] Fichte az 1799. szeptember 28-i levelének megállapításaira utal.

Mivel biztosan nem maga Kant, hanem Isten tudja kicsoda tette bele a kanti nyilatkozatot a *Hamburger Zeitung*ba, úgy én sem kezdeményezhetem, hogy az én nyilatkozatom bekerüljön.[131] Ha a szóban forgó ember derék férfiú volt, aki ezt minden hátsó szándék nélkül tette, akkor az utóbbit is meg fogja tenni, mivel az én nyilatkozatomat is ugyanott fogja megtalálni, ahol a kantit megtalálta. Nekem más dolgom is van, mint a *Hamburger Zeitung* szerkesztőjével vitatkozni, egyébként ugyanis már előbb fel kellett volna lépnem azokkal a hazugságokkal szemben, amelyeket ott közöltek az *esztelenek* tanköltményeivel szemben, *akik napjainkban hangosan mondják, hogy nincs Isten.* Az utóbbiak szerzőjét vagy szerzőit Jacobi minden bizonnyal jól ismeri, és el fogja tudni érni, hogy toleránsan viselkedjen vagy viselkedjenek velem szemben. Hagytam magam elragadtatni az emlékektől, és lehet, hogy néhány kellemetlen dologról én magam is kellemetlen hangon nyilatkoztam.

Szeretnék visszatérni ahhoz, amiből kiindultam, ahhoz a kéréshez, hogy írjon nekem hamarosan, még ha csak néhány sort is, és hogy biztosítom Önt a legmelegebb és legbensőségesebb részvétemről; maradok az Öné.

Reinhold Fichtéhez (töredék)
(Kiel, 1800. január 23.)

Nagyon köszönöm kedves Fichte a barátságának újabb bizonyítékát a tegnap megérkezett levelében. Bensőleg felkavart és megörvendeztetett, és sohasem fogom elfelejteni. Nem voltak kellemetlenségeim, és a klub, amelyhez tartozom és a hetente egyszer összegyűlő koszorúcska, amelyhez a két Hensler, a (jogász) Schrader, Niemann, Fischer, Hegewisch, Jensen tartozik, és amely egy haláleset következtében nemrég elvesztette a jó Ehlerst, még mindig fennáll, és semmiféle kapcsolata sincs Thießszel. Őt nem váltották le, de soha nem is hívták meg. Ő maga ajánlkozott és aztán fokozatosan megkapta az engedélyt arra, hogy előadásokat tarthasson, és végül a filozófia rendkívüli professzora lett. Nem sokkal ezelőtt jelentkezett a fizetéséért, és azt a választ kapta, hogy évi 200 tallér várakozópénz ellenében egy másik állás elfoglalásáig az itteni egyetemet el kell

[131] Erklärung (Immanuel Kant aláírással), *Staats- und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten*, 1799. november 6.

hagynia, mert nem tartotta be azt az ígéretét, amelyet egyébként szabadon tett, hogy nem fog több teológiai kollégiumot tartani, és mert a két egyházi felsőbbség Schleswigben és Glückstadtban nem tudott egyetérteni a nézeteivel. Ennek az eljárásnak a *formájával* szemben a legtöbb kollégámmal tiltakoztunk, de a katedráról való eltávolítással szemben senki sem tiltakozott, a legkevésbé a heterodoxok (sem Geyser, sem a fiatalabb *Hensler*, és a legkevésbé Eckermann).[132] Az ortodoxok viszont már Kleuker felvétele előtt tiltakoztak Thießen mint teológiai professzor alkalmazásával szemben, és én sem tagadhatom, hogy a thießeni heterodoxiát, a publikációkban tolerálhatónak tartom ugyan, de nem tartom tolerálhatónak, ha mindezt a kispapok *tanára*ként hirdeti. Másrészt pedig azért, mert az itteni teológusokról (legyenek azok heterodoxok vagy ortodoxok) az itteni kieli újságban gúnyosan és szarkasztikusan beszélt Adlerről, a schleswigi kormányzó szuperintendánsáról, ugyanúgy mint Callisenről, a hollsteini kormányzó szuperintendánsáról, és ezzel a teljes céh előtt megutáltatta magát. Ennyit *magunk között* szólva a dologról.

1. Az, hogy Jacobi az Ön filozófiáját csak *félig-meddig* ismeri, csak annyiban igaz, hogy sem az Ön természetjogát, sem az erkölcstanát nemcsak, hogy *nem tanulmányozta át* szorgalmasan, hanem alig-alig lapozott bele, és egészen biztos vagyok benne, hogy egyetlenegyszer sem olvasta végig. Legalábbis én mind a mai napig így tudom. Minden találkozásunk alkalmából felhívtam a figyelmét ezekre a művekre; mindig megígérte, hogy el fogja őket olvasni, és mindig sajnálkozott afelett, hogy önhibáján kívül még nem jutott hozzá.

2. Lehet, hogy tévedek, ha Jacobi filozófiáját úgy tekintem, mint olyan nézetet, amely a *spekulatív tudás* és az *eredeti természetes meggyőződés* álláspontjainak *összehasonlítására* épül, és ehhez kapcsolódva fogalmazott meg néhány új és eredeti szempontot. Ezek közé tartozik, hogy inkább e két álláspont *különbségére* mint *összefüggésére* figyel; és a *spekuláció álláspontján* túl még egy másik filozófiát is feltételez, mégpedig az *ő* összehasonlító filozófiájának álláspontját. Én ebből magyarázok minden különbséget, amely őközötte és Ön között fennáll. Én, aki [...]

[...] Engedje meg, hogy még egyszer megkérjem Önt arra, és könyörögjek azért, hogy *tanulmányozza* át Bardili „Grundriß der ersten Logik" című művét. Ha ezt legalább *egyszer* megtenné – én már *hatodszor* olvasom el –, akkor tudom, hogy bármi legyen is az ítélete az egészről, újra és újra el fogja olvasni, és legalább a spekulatív filozófia módszeréről, kifejtéséről és formábaöntéséről új nézeteket fog kialakítani magának.

---

[132] Samuel Gottfried Geyser, Jakob Christopher Rudolf Eckermann és Johann Friedrich Kleuker voltak a korabeli kieli egyetem teológia-professzorai.

Bardilit egyáltalán nem lehet – úgy ahogy azt ő maga gondolja – Kant és az Ön ellenfelének tekinteni. Bardili nem veszi észre, hogy a saját nézete (amely kizárólag, és ezért egyoldalúan a szemei előtt lebeg) jó néhány ponton érintkezik az Ön filozófiájával. Az említett könyvben én a transzcendentális idealizmus teljesen új kifejtésére bukkantam; vagy pontosabban ennek egy teljesen új úton való újrafelfedezésére bukkantam. Jól emlékszem, hogy ezt *Ön* nem tartja lehetetlennek, sőt a spekuláció lényegének *különböző kifejtéseit* önmagukban egyenértékűnek tekinti, ami előmozdítja a tudományok haladását. Több szöveghely alapján is azt gondolom, hogy Bardili az Ön filozófiáját inkább csak hallomásból ismeri, mint az írásainak tanulmányozásából. Azt hiszem, hogy ez jól is van így; Bardili a filozófián kívül nem tette meg azt a fontos szolgálatot, amelyet nekem a könyve nyújtani látszik. Nos, ő – ha az útján még egy kicsit tovább halad – fel fogja fedezni az *Ön* filozófiáját, és a betűk különbsége ellenére az Ön filozófiájában meg fogja pillantani a saját filozófiájának szellemét.

Nem tagadhatom, hogy az *én* és a *nem-én* kategóriái a tudománytanban (akkor is, ha megtanultam őket sikerrel alkalmazni) sohasem elégítettek ki teljesen, és gyakran gondoltam arra, hogy nélkülözhetővé kellene őket tenni. Bardili könyvén keresztül az Ön nagy felfedezése egyszerre homályosult el és vált világossá; az Ön néhány tanítványa inkább a *félreértett empirikus énben* tobzódott, ahelyett, hogy a *tiszta* ént tartotta volna szem előtt. Bardili új fogalmában a *gondolkodásban, mint általában vett gondolkodásban* (a gondolkodás mint gondolkodás fogalmában, illetve ennek alkalmazásában) látom azt az *abszolút tézist*, amely magában foglalja az abszolút *hipotézist* (mint *antitézist* és *szintézist*), és amely minden *elemzés* feltétele. Nem akarok és nem is szabad előrefutnom; elég az hozzá, hogy mindmostanáig azt hiszem, hogy az Önök tiszta filozófiai épületeiben a tiszta tudomány egy és ugyanazon szelleme működik; és hogy nem lehetetlen, hogy Önöket rövidebb vagy hosszabb távon a *betűk* szintjén is közelebb lehetne hozni egymáshoz.

Amit Ön a filozófiájában *tiszta énségnek*, vagy *puszta észnek* nevez, az Bardilinél a gondolkodás gondolkodásának nevét viseli. És *ebből* a gondolkodásból mint gondolkodásból, illetve ezen *keresztül* vezeti le mindazt, amit Ön az énből és az énen keresztül vezet le. Az elméleti *és* a gyakorlati filozófia lényege, amely Ön szerint a gondolkodás mint gondolkodás *belső* formájában nyugszik, őszerinte az A-nak *mint* A-nak az A-ban és rajta keresztül való *végtelen ismételhetőségében* áll. Ez számomra úgy tűnik ugyanaz, mint amit Ön a tiszta én *abszolút ön magába visszamenő tevékenységeként* írt le.[133]

De elég legyen ebből, és kérem, hogy bocsássa meg nekem ezt az előrefutó fecsegést, amelyet nem akarok megbánni, hacsak Ön nem büntet meg azzal,

---

[133] Fichte: *Második bevezetés a tudománytanba*.

hogy vagy semmit sem válaszol rá, vagy pedig elintéz engem Forberg ítéletével, amely szerint *nem vagyok képes a filozofálásra.*[134] Inkább azt várom Öntől, hogy érveken keresztül (még ha csak utalásszerűen is) helyreigazítson.

Bouterwek művének tanulmányozása egyelőre még ráér, de csak egyelőre. Biztosíthatom Önt arról, hogy téved e göttingeni Plattner megítélésében, legalábbis, ami az *Apodiktikát* illeti, ha ezt a priori a dogmatizmus rubrikája alá sorolja. Amíg a legmélyebb gondolkodók is (például az, akit Ön *korunk* – még Kantot is felülmúló – *legnagyobb gondolkodójának* tart: Jacobi) többszörösen is *következetlenül* filozofál, addig a kevésbé *mély gondolkodók*, akik talán csak ezért tévedtek el kevésbé, és akik ezért ebben vagy abban a tekintetben (*nisi abundarent in sensu suo*) könnyebben helyreigazíthatók. Különös okunk van arra, hogy *az ítéleteinkben* azon emberek értékével vagy értéktelenségével szemben, akik *ellenünk* vannak, bizalmatlanok legyünk. Kedves Fichte! Ezt a *triviális*, de azért nem kevésbé igaz és fontos megjegyzést szeretném az Ön lelkére kötni, miután Ön Kantot *háromnegyedes gondolkodónak* nevezte, Wielandról pedig mint *nemklasszikus* íróról beszélt – *mert szeretem és tisztelem Önt.* Az, aki úgy gondolja, hogy a megsimogatott vagy megsértett önszereteten *felül tud emelkedni*, az már biztos, hogy áldozattá vált. Fichte az én drága barátom, a *virtuóz* gondolkodó a maga *nagyságáért* az egyik területen, ne fizessen kicsinyeskedéssel egy másik területen.

Már régen – *talán már hat hete is van* – nem kaptam levelet a mi Jacobinktól, aki az utolsó levelében betegeskedésre panaszkodott, és arra, hogy a legutóbbi kemény tél igen megviselte. Üdvözölje kedves feleségét az én nevemben, mint ahogy Önt is üdvözlöm és csókolom, az Ön *Reinholdja.*

Bardili filozófiájának legfontosabb motívumai (tőle magától)

1.

A filozófiát általában az *ellentmondás tételére* vezették vissza, és eddig általában azt állították, hogy a *természetben* magában (és nem csak a *gondolkodásban*) az ellentmondás sohasem lehet *valóságos.*

---

[134] Lásd Reinhold: *Fragmente aus meinen Papieren*, Jena 1796. 60. és 62. o.

2.

Ha mindazt, aminek a természetben és az emberben *valósága* van, vissza lehet vezetni az ellentmondás tételére, akkor ebben a mondatban benne kell rejlenie egy *princípiumnak* minden számára, ami a természetben stb. előfordul, mert egyébként nem tudom, hogyan lehetne mindezt visszavezetni rá.

3.

Ez a tétel azonban csak egy bizonyos princípium alapján *tilt*; csak olyasmit tart lehetetlennek (és éppen ezáltal nem-valóságosnak is) egy bizonyos *princípium* alapján, ami *önmagában* és *önmagának köszönhetően* az, ami, és ezen keresztül a *végső* és a *legmagasabb* alap. Ez a szabályozó princípium tehát túlvezet engem önmagán, valami *pozitívhoz*, valami olyasmihez, ami már *semmiféle* tételnek, és így egy *negatív* tételnek sem vethető alá. A *prius* κατ εξοχην-nek mindig lehetségesnek és éppen ezért valóságosnak is kell lennie kell, és ezért, ha még egy tételnek vagy egy *törvény* kifejezésének alávetem, akkor a *manifesztációjában* rajtam és a természeten, de csak ezen a kettőn keresztül és csak erre a kettőre tekintettel, az *azonosság törvényeként fog megjelenni.*

4.

Az azonosságnak ebben a törvényében találom meg először a *gondolkodásomat*, mint valami *pozitív* adottságot, és ezért tovább követem, a szintén ennek alárendelt azonosság törvénye alapján.

5.

Ha ebben lépésről lépésre tovább haladok, akkor végül ki fogok lépni belőle, és eljutok egy *általában vett objektumhoz*. Meg kell gondolnom tehát, hogy mi az, amit ebből az általában vett objektumból még a magam azonossági törvényéhez kell számítanom.

6.

Most jutok el addig, hogy az *általában vett* objektumom a maga *teljes tisztaságában* nem más, mint *valami elgondolt*; ellátva a maga teljes tisztaságában 1. valami mellette lévővel és utána-következővel (= B), és ellátva a maga teljes tisztaságában valami olyasmivel, ami *nem mellette* van, és nem *utána következik* (— B), 2. vagyis valami *elgondolt*tal.

Mindenesetre a következő kérdés, amellyel foglalkoznunk kell: A B – B-ben a *plusszal* egybekötött *mínusszal* nem *kellene-e* megszüntetni a *pluszt*? Erre a következőket válaszolhatjuk:

NB. a) Azzal mindenki egyet fog érteni, hogy minden *objektumban* egy *lehetőség* és egy *valóság* fonódik egybe.

NB. b) Azzal is mindenki egyet fog érteni, hogy a *szellemiség* a kiterjedés lehetőségének *hiánya*, a testiség pedig a kiterjedés *tételezése*. A szellemiségnek a testiséggel, a mínusznak a plusszal való összekötését mindenki el tudja gondolni anélkül, hogy megütközne rajta.

c) Mindenki egyet fog érteni azzal, hogy egy mondatban, amely valaminek a tulajdonságát, mint *tulajdonságot* fejezi ki, nem a dolog maga, hanem sokkal inkább a dolog *mínusza* jelenik meg, és ugyanakkor mégis mindenki össze tudja kötni a dolog *plusszával* anélkül, hogy ezen meg kellene ütközni.

d) Az *egymás-mellettiség* és az *egymás-utániság* mínusza, összekötve az egymás-mellettiség és az egymás-utániság *plusszával*, nem kell hogy a pluszt szétzúzza vagy megszüntesse. Ennek következtében pedig így kell ítélnem: ebben a pluszban találtam egy olyan formát vagy lényeget, amit nem lehet felbomlasztani.

e) Ha ez valóban szétzúzhatatlan, akkor a nem-egymás-mellettiséggel és a nem-egymás-utánisággal ugyan meghatározható, de nem szüntethető meg.

f) Ha a kiterjedést (az egymás-mellettiséget) és a változást (az egymás-utániságot) olyasvalamin keresztül határozzuk meg, amivel sem az egyik, sem a másik nem rendelkezik, akkor ebből létre fog jönni valami *harmadik*, ami nem a kiterjedést mint kiterjedést, *hanem* a változást mint változást, és nem is a nem-kiterjedést mint nem-változást, *hanem* a kiterjedést és a változást egyszerre határozza meg, a nem-kiterjedésen és nem-változáson keresztül. Az a *génusz*, amit +B-vel jelölök, és amit valóban minden lehetséges részletében okként, mindenségként, individualizált életként, a lehetőségek abszolút alapjaként határozhatunk meg (amelyet, mint értelmet egy – B a tudatban határozottan megelőz), ezt a magyarázatot igazolni fogja. A szándékos, azaz minden résznek az egészre tekintettel meghatározott egymás-mellettisége és egymás-utánisága a *génusz* és az *organizmus* – vagyis a *fogalom*.

g) A – B-nek a B-vel való feloldhatatlan kapcsolata alapján be lehet látni, hogy miért nem tudják a *matematikusok* a világban lévő hézagokat negálni; ha a matematikusok az 1 – 1 = 0-t tételezik, ezzel pusztán arra utalnak, hogy ez az 1 a mostani animális tudatunk tárgyaként van jelen. De ezután visszamarad az elgondolt mint *elgondolt*, és a kiterjedés mint *kiterjedés*, és ugyanígy megmarad a változás mint *változás*, bárhogy is vélekedjünk ezek negációjáról, vagyis egy jelenvaló képzetnek az elgondolt mint elgondolt sorába való transzformációjáról;

ez a transzformáció nem képes valamit reálissá tenni, bárhogy is gondoljuk el. Lásd *Logika* ,355—356. o. Értem, hogy mit akar a *logikus* a *maga* negációjával, ha például a következőt mondja nekem: egy szubjektumában negált predikátum a maga egész terjedelmében újra belép az egyéb szférákba. Ennek csak a következő jelentése lehet: a negáláshoz valami olyasmire van szükség, ami pusztán a gondolkodásban tételezhető. Következésképpen, aki azt mondja, hogy ez nem jó, az a *jót* pusztán predikátumként tételezi (ahogy a gondolkodásban egyáltalán tételezhető), és ennyiben a maga ítéletét a — B-nek rendeli alá. (Lásd *Logika*, 287. o.) Aki azonban azt mondja, hogy ez jó, az a *kijelentés pillanatában* a predikátumot azonosítja a szubjektummal, és ennyiben az *ítélete* +B alatt áll.

Megjegyzés: A negálásnak három különböző esete van: 1. A kiterjedés, mint kiterjedés negációja [...]

13.

A szóban forgó törvénynek tehát egy κατ εξοχην léttől, a világrendszeren kívül lévő lény lényegtől kell függenie; ez a kétségbevonhatatlan bizonyítéka egy ου κατ εξοχην-nek.

14.

Az összes létező lényege számomra az azonosság elgondolásán keresztül manifesztálódik. Tulajdonképpen mindegy, hogy ez mindenütt az egyesnek az egészre való vonatkozásán keresztül, vagy az egésznek a részekre való vonatkozásán (tekintettel a világmindenség szándékaira és céljaira) keresztül manifesztálódik-e.

15.

Ha követem az azonosság törvényét, akkor a rendet, a kötelességet és a jogot követem.

16.

Nekem tehát arra kell következtetnem, hogy a létezők lényege egy olyan bölcs és igazságos lény, akitől én az érzékiségtől megterhelve és az ennek alárendelt antropomorfizmus miatt, sohasem fogok tudni elszakadni.

17.

Püthagorasz ezt ου κατ εξοχην-nek, *monásznak* nevezte, az eleaiak δικη-nek, a sztoikusok προνοια-nak, vagy korábban αγαθον-nak, vagyis az általában vett

jónak nevezték. Platón, ahogy itt meghatároztuk, nem valamely dolog lényegét írja le, hanem azt, ami efölött áll, mint a megnevezhetetlen tiszta intelligibilitás, melynek nincsen neme és nincs differenciája, de ugyanakkor tartalmazza mindennek az ős-alapját, minden lehetőség lehetőségét. Marcus Aurelius ezt o ενδον δαιμων-nak, *Krisztus* pedig *atyának* nevezte. Ezt imádni – mint ahogy az említett férfiak ezt tették – a *szellemben* és *igazságban* nem más, mint a *saját magunk erényeit ápolni.*

28.
Fichte Reinholdhoz
(Jéna, 1800. február 8.)

És mégis kedves barátom, mielőtt Bardili könyvéről szó lehetne (sajnos nem kaptam meg az itteni könyvesboltokban, és ezért Lipcséből kellett megrendelnem), egy másik dologban szeretném kikérni a tanácsát és a segítségét.

Schelling már régen említette nekem azt a tervét, hogy az alaposabban művelt embereket egyetlen közösségben szeretné összegyűjteni, és ez az ötlet aztán egy *kritikai folyóirat*ban konkretizálódott. A mostani jénai tartózkodásom alatt ki is dolgoztam egy ilyen koncepció (az *irodalom és a művészet* pragmatikus *kortörténetének*) tervezetét,[135] és a barátaimmal sokat vitatkoztunk róla.[136] Csak a megvalósíthatósággal vannak problémák, mert kb. harminc tanult emberre lenne hozzá szükségünk, akik ritka szorgalommal, és a személyes hiúságuk leküzdésével és talán még a pénzügyi érdekeik leküzdésével is, képesek magukat a dolognak szentelni. A megvalósítást nem adtuk fel, csak valamelyest elhalasztottuk.

Időközben kidolgoztam egy olyan tervet, amely e fő terv *előkészítéséül* szolgálhatna: létre kellene hozni egy olyan *revíziós lapot*, amely a *meglévő kritikai lapokat* tekintené át. Ezt a következőkre alapozom: ha már

---

[135] Lásd Fichte levelét August Wilhelm Schlegelhez, 1799. december 23-án. Ehhez a levélhez Fichte egy hosszú és jól strukturált programot is csatolt. Fichte: *Briefe*, Reclam Verlag 1986. 276—283. o.

[136] A Schlegel testvérekkel és Schellinggel.

nem támaszkodhatunk *szilárd tervre* (mint ahogy korábban lehetett), hanem a puszta *jószerencsére* kell hagyatkoznunk, akkor eljött az az idő, amikor a *könyvek* recenzióján keresztül ugyanakkora hatást lehet elérni, mint például az irodalommal vagy a levelekkel. Ez az *Allgemeine Deutsche Bibliothek*nak és az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*nak sikerült is. A nagy tömeg már egyáltalán nem olvas könyveket, *számára* a könyveket a recenziók helyettesítik. Itt kell tehát megragadni a dolgot: korunk már nem az első, hanem a *második* potencia szintjén áll. Ehhez jön még a recenzáló lapok tömege, és ezek ebből és más okokból származó szánalmassága. A tudomány és a művészet mesterei már rég nem foglalkoznak recenzió-írással, hanem csak a *tanítványok*, és a visszamaradt *kontárok*. Ritka kivétel a szabály alól, ha egy mester elszánja magát arra (dacolva az észrevétlenül-maradás veszélyével), hogy véleményt mondjon egy műről, mint ahogy azt például Ön is tette az én *Tudománytanommal*,[137] vagy pedig Müller[138] Woltmann *írásaival* kapcsolatban.[139]

Egy ilyenfajta vállalkozás népszerűségéről, pénzügyi körülményeiről, a beáramló tanulmányokról, egyelőre még semmit sem tudok mondani, de remélem, hogy ez az oldal magától fog működni. Ugyanennyire magától értetődik, hogy a viták nem irányulhatnak csak a rossz recenziók helyreigazítására, nem merülhetnek ki a recenzensek lelkigyakorlatainak korrigálásában, hanem általános tételekből kell kiindulniuk és általános tételekhez kell elvezetniük, a rosszat gyökerénél kell megragadniuk, és valóban instruktívnak és érdekesnek kell lenniük.

---

[137] Reinhold recenziója az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban 1798. január 4—8-án jelent meg.

[138] Johannes Müller dolgozott gimnáziumi görögtanárként (Schaffhausenban), a statisztika professzoraként (Kasselben), udvari tanácsosként és könyvtárosként (Mainzban), majd József Károly mainzi herceg titkos udvari tanácsosaként. 1791-ben a császár nemesi címet adományozott neki. Mainz francia elfoglalása után Bécsbe települt át, ahol szintén udvari tanácsosként talált magának állást.

[139] 1798-ban két recenzió jelent meg az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban Woltmann műveiről: (1) *Geschichte der Europäischen Staaten*, 1798. február 24, (2) *Grundriß der älteren Menschheitsgeschichte*, 1798. június 13. (Mivel a recenziók névtelenül jelentek meg, nem lehet pontosan tudni, hogy Fichte melyik írásra gondol.)

Azt, hogy *Ön*, ha részt venne ebben, hogy Schelling, akire Ön mellett számítok, nem *tud* másképp dolgozni, azt tudom, s ezt talán a magam részéről is megígérhetem. A többi munkatársnak ezt meg kell mondani, példát kell mutatni nekik, és az olyan munkákat, amelyek nem ebben a szellemben készültek, vissza kell küldeni. Ennek legközelebbi hatása az lesz, hogy a közönség leveti a maga babonás tiszteletét a recenziók iránt; és a recenziós lapok vagy megjavulnak, vagy pedig tönkremennek, és mi közben olyan emberekkel fogunk megismerkedni, és olyanokkal fogunk együtt dolgozni, akikkel néhány év alatt előkészülhetünk a fő terv (amelyet rövidesen meg fogok küldeni Önnek) megvalósítására.

A következőket kell még meggondolnunk: ez a terv nem arra törekszik, hogy teljes áttekintést adjon a megjelent új irodalomról. Az a fontos cél, amely miatt a legtöbb kritikai lap létrejött, megtudni, hogy mi jelent meg, kielégítetlen marad, és így a mi lapunkat kevésbé, és lehet, hogy hosszú távon egyáltalán nem fogják vásárolni. Ezért a közvetlen tudósító folyóiratot össze kellene kötni a recenziós folyóirattal. A legjobbnak számomra az *önrecenzió* tűnik, azaz a szerző fellép és határozott elképzeléseket közvetít a saját művéről (amely munka közben a szemei előtt lebegett), nyilatkozik arról, hogy hogyan értelmezte a kritika felé irányuló követelményeit stb. Vagyis egy ilyen nyilatkozat nem lenne más, mint aminek egy *alapos* és *jó* előszónak mindig is lennie kellene. (És természetesen nyitva marad annak lehetősége is, hogy ezt a hirdetést valóban művének előszavává tegye.) Azok a lehetséges félreértések, amelyek e gondolathoz kapcsolódva mindenkinek azonnal eszébe jutnak, éppen azért, mert mindenkinek eszébe jutnak, a szerkesztőség által kiküszöbölhetők.

Önnek, kedves Reinhold mindezt csak futólag adom elő, és talán nem is a legszerencsésebb módon; de arra kérem, hogy gondolja át alaposan, és higgye el, hogy én is alaposan átgondoltam, és minden oldalról és minden feltétel fényében élesen szemügyre vettem. El kell kerülnünk azt a veszélyt, hogy a problematikus pontok levélbeli mérlegelésével (amelyeket talán már magam is mérlegeltem vagy megoldottam) feleslegesen időt veszítsünk.

Szükségünk lenne egy férfiúra, aki a humanitás, a szelídség, a békeszeretet és az elővigyázatosság hírében áll, és aki kész arra, hogy a tanult közönségnek a tervezetünk paradox oldalát, például az *önrecenzió*

részleteit elmagyarázza, és nyilvánosan is a program élére álljon. *Nem akar Ön ez a férfiú lenni?*

A közönség, ha Fichte és Schelling nevét együtt hallja, a mi harci érdemeinkre fog gondolni, és a kontárok egész céhe lemond arról, hogy a vállalkozásunktól bármiféle örömöt várjon. De ha Reinholdról, vagy legalább Reinholdról és Fichtéről van szó, akkor már jobban elmegy a dolog, és az emberek talán azt remélik, hogy Fichte egy jó társaságban még megjavulhat.

Ígérem, hogy erről az ügyről egyelőre teljes hallgatásba burkolózom; különösen a *könyvkereskedőkkel* szemben, akiknek egész sokasága, mint Izrael a maga vigaszára, úgy vár egy ilyen vállalkozásra. Közülük már többen megpróbáltak velem, de másokkal is beszélgetni erről, és nagyon szeretnének elcsípni mások orra elől valamiféle információt. A dolognak ezt a részét talán én magam tudnám a legjobban ellátni, mert én egy nagyobb és szélesebb tervben gondolkodom.

Én Ön miatt, de általában az irodalom miatt is nagyon örültem azoknak a híreknek, amiket az utolsó levelében olvastam. A következő levelemben, ha majd beszámolok a Bardili-olvasmányaimról, mindenképpen figyelembe fogom venni az Ön levelének filozófiai elemzéseit is.

Ebben a hónapban még Jénához vagyok kötve, de a válasza itt már nem érhet el, hanem csak Berlinben. A megbízottam elfelejtette jelenteni, hogy milyen állapotban van az ottani szállásom. Ezért arra kérem Önt, hogy a válaszát úgy címezze, hogy érdeklődni Feßler professzor úrnál.

Éljen boldogan, bensőséges tisztelettel és szeretettel.

29.
Reinhold Fichtéhez
(Kiel, 1800. március 1.)

Az Ön 8-án kelt levele, amelyet csak 20-án kaptam meg, jóakaratának újabb bizonyítéka, és ugyanakkor az új irodalmi vállalkozás ötlete, amely megfelel korunk igényeinek, és amelybe Ön engem is bevonna, nagyon megörvendeztetett. A dolog célszerűségében és megvalósíthatóságában teljesen egyetértek Önnel. De arról a tevékeny részről, amelyet a vállalkozásban nekem juttatna, még nem nyilatkozott pontosan, és így még azt sem tudhatom, hogy elfogadhatom-e az Ön ajánlatát. Termé-

egészen biztosan fájni fog neki; Önök ugyanis egész egyszerűen nem értik egymást. Ez minden; legalábbis nem abban a mértékben, amelyben azt hiszik, hogy értik egymást.[141]

Egyébként teljesen igaz, hogy Jacobi az Ön filozófiáját csak *félig-meddig* ismeri, legalábbis annyiban, hogy sem az Ön természetjogát, sem az erkölcstanát nemcsak hogy *nem tanulmányozta át* szorgalmasan, de alig-alig lapozta át, és biztos vagyok benne, hogy egyetlenegyszer sem olvasta végig. Én legalábbis mind a mai napig így tudom. Minden találkozásunk alkalmából felhívtam a figyelmét ezekre a művekre; mindig megígérte, hogy el fogja őket olvasni, és mindig sajnálkozott afelett, hogy önhibáján kívül még nem jutott hozzá.

Archimetris[142] azt írja nekem, hogy Berlinben megrendelte az Ön könyvét, az ő nevében. Éljen boldogan, kedves és tisztelt Fichte, és legyen türelme az Ön *Reinholdjához*.

30.
Fichte Reinholdhoz
(Berlin, 1800. július 4.)

Igen tisztelt Barátom!

Megígértem Önnek, hogy megírom a véleményemet Bardili *Logikájáról*;[143] félek attól, hogy megsértem Önt, de azt gondolom, hogy

---

[141] Reinhold elküldte Jacobinak Fichte 1800. január 8-án hozzá írott levelét. Január 28-án Jacobi visszaküldte a levelet, a következő sorok kíséretében: „Látod [...] bekövetkezett az, amitől féltem és amit előre megjósoltam: Fichte felháborodott a nyomtatott írásomon, és most minden forrong benne. [...] – Nagyon vágyom arra, hogy a Fichtének írt válaszodat láthassam. Ebben a tekintetben csak egy kérésem van feléd: nyomatékosan biztosítsd Fichtét arról, hogy nem vagyok lavateriánus vagy valami hasonló, és biztosan kimondok mindent, amit gondolok. És mondd el neki azt is, ha jónak gondolod, hogy úgy, ahogy Te ismersz engem, én nem fogom rossz néven venni tőle, ha válasz nélkül hagyja a nyomtatott írásomat."

[142] Theorild Thomas Archimetris, a svéd nyelv és irodalom professzora és könyvtáros a greifswaldi egyetemen.

[143] *Grundriß der ersten Logik*, i. k.

a válasz elmaradása még sértőbb lenne, és ezért végre rá kell szánnom magam e levél megírására.

Mindjárt azután, hogy elküldtem Önnek az utolsó levelemet, nagyjából február közepén, megkaptam a könyvet. Már az előszóban felfigyeltem arra, hogy a szerző valóban egy teljesen új felfedezéssel dicsekszik, mégpedig azzal, hogy a *logikából egy reális tárgyat hámozhat ki*, és már *a priori* tudja, hogy én hogy fogok állni ehhez a könyvhöz. Ezt a könyvet az Ön kedvéért elolvastam, *egyszer*, a magam módján, vagyis úgy, hogy olvasmányaimat állandó megjegyzésekkel kísértem. Azok a jó utalások – csak utalások –, amelyek az azonosság tételére, mint a teljes gondolkodásunk alapjára vonatkoznak, számomra nem lehettek teljesen újak. És biztos vagyok benne, hogy Ön előtt sem lehetett teljesen ismeretlen, hogy hol van ez a gondolat teljesebben, és azt hiszem sokkal világosabban kifejtve, amire Bardili utal is.[144]

Az új rendszer legfontosabb pontja az, hogy az *ős-gondolkodás*, mihelyt a kezünket megfordítjuk, *ős-létté* alakul át, és ez alapjaiban megsemmisíti a szubjektivitás és az objektivitás közötti kötelékre vonatkozó kérdést, ahogy az a kriticizmus gondolataként először Kant fejében megjelent; és ennek a bűntettnek az elkövetését csak egy olyan férfiútól lehetett várni, aki (messze állván attól, hogy a tudománytanról bármiféle fogalma legyen) még csak futólag sem lapozta át Kant műveit, és a kriticizmust is (úgy tűnik), csak Nicolai és Herder viszonyából ismeri.

Önre kedves barátom semmi sem vonatkozik abból, amit Bardiliről mondok, mert én őt olyan dogmatikusnak tekintem, aki Isten létének ismert ontológiai bizonyítékát vallja, Ön viszont transzcendentális idealistának tekinti. Mi tehát nem értünk egyet az említett szerző értelmezésében. De hogy én helyesen értelmezem őt, arról Bardili saját kivonatának (melyet Ön elküldött nekem) is meg kellett volna győznie Önt.

---

[144] Utalás a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1. §-ára.

Az Ön recenzióját a könyvről még nem olvastam, habár egy barátom és a filozófiám jó ismerője, aki ugyanakkor Bardili könyvét is ismeri, nagyon helytelenítően írt róla.[145]

Nagyon köszönöm Jacobi kedves fáradozását a kanti apróhirdetés vonatkozásában;[146] habár a megkapott hírnek semmiféle következményt sem tulajdonítanék, mivel minden efféle dolog számomra egyre jelentéktelenebbnek tűnik. Őszinte nagyrabecsüléssel és barátsággal.

31.
Fichte Reinholdhoz
(Berlin, 1800. július 18.)[IX]

Kedves Reinhold!

Utoljára munkáktól elhalmozva írtam, némileg rosszkedvűen, mert régen nem írtam Önnek, és néhány más dolog is nyomasztott, és rontotta a hangulatomat az Ön utolsó levele, amelyre már csak homályosan emlékszem, de még bennem visszhangzott ennek rendkívül sértő, gyanakvó és kellemetlen hangja.

Ön nem válaszolt; ezt az akkori hangulatomban nem vártam, de nem is kívántam. Most vidámabb hangulatban olvasom újra a levelét, és nagyon sajnálom, hogy ilyen nyers voltam. Legalább ezt szeretném elmondani és bebizonyítani Önnek.[147]

Bardiliről, akinek egyáltalán nem szabadna lennie, biztosan meg fog jelenni (úgy értem nyomtatásban) valamikor egy fölösleges ítélet. Engedje meg tehát, hogy hallgassak róla. A *Logikában* kifejtett ugyan néhány helyes gondolatot, de mivel Ön olvasta a tudománytant (1—2—3.

---

[145] Fichte feltehetően Schelling 1800. május 14-i levelére utal. (Bardili pedig Schelling nagybátyja volt.)

[146] Jacobi írja Reinholdnak 1800. február 7-én: „Mellékelten küldöm Perthes válaszát a kanti nyilatkozatnak a *Hamburger Correspondenten*ben való közléséről. Légy szíves küldd tovább Fichtének ezt a lapot. El tudom képzelni, hogy mindig nagyon csodálkozik, ha kiderül, hogy tévedett." E. Reinhold (szerk.): *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*, Jena 1825. 253—254. o.

[147] Reinhold 1800. március 1-i leveléről van szó.

§-ok), látnia kellett volna, hogy tulajdonképpen semmi újat sem mond. És most ő után Ön is ezt tekinti *a metafizikának.*[148]

Amit Ön az utolsó tanulmányom (amely a *Philosophisches Journal*-ban jelent meg) hangneméről mond,[149] azt tiszteletben tartom, és megpróbálok úgy válaszolni rá, mint barát a barátnak. Még akkor is, ha fel kell készülnöm arra, hogy filozófusként és gondolkodóként nem tudunk kapcsolatban maradni egymással; olyan nyíltan szeretnék beszélni Önnel, ahogy az számomra természetes.

Miután Ön levélben és nyilvánosan is véleményt mondott az általam használt hangnemről, ezt magamban hagytam elszunnyadni, csak azért, hogy a barátomnak, Reinholdnak a kedvében járjak; a belső meggyőződésem *nélkül*, vagy annak *ellenére* gyakran úgy viselkedtem, mint egy szegény ördög, aki a szél fuvallatára bízza, hogy mi az igaz és mi a hamis, mi a jó és mi a rossz és (ha tudna szeretni vagy dühöngeni) mi méltó a szeretetre és mi a dühöngésre. A mostani ismételt figyelmeztetésével Ön volt a segítségemre abban, hogy tisztába jöjjek önmagammal.

„Az individuumom — mondja Ön — uralomra jutott felettem, méghozzá úgy, hogy nem is vettem észre, és azon az állásponton keresztül, amelyet én magam csak a *tiszta énnek* tartottam fenn." E szöveghely egyik pontjától eltekintve, amelyre az alábbiakban még részletesebben is ki fogok térni, Ön az egészet a lelkiismeretemre keni. De hagyjuk egy pillanatra a lelkiismeretet!

Ahol véleményem szerint az *individuum* megjelenik, vagyis a *személyes beszélgetésekben*, ott kedves Reinhold, nem ismer engem. Néhányan, akik ezen a téren ismernek, például Forberg, aki távol áll attól, hogy az embert simogassa, nyíltan azt mondta nekem (és mindenki más is, aki beszélgetett velem ezt fogja gondolni), hogy a legostobább gondolatokhoz is a legnagyobb türelemmel közelítek, mélyülök el bennük, szedem szét őket, és sohasem éreztetek semmiféle

---

[148] Reinhold recenziója az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban 1800. május 6—7-én jelent meg.

[149] Aus einem Privatschreiben (im Jänner 1800), *Philosophisches Journal* 1798. 4. szám, 358—390. o.

„személyes fölényt".[150] Én is ilyennek ismerem magam, ilyen vagyok *természetemnél* fogva, mindenféle mesterkéltség, tervezettség és szabadság nélkül. Jelenleg az emberi gondolatok és az emberi nyelv az, amely belém csöpögteti a szükséges tiszteletet. De ami az *irodalmi munkásságomat* illeti, azt hiszem ebben sem lehet egy kifordított individualitást látni, legalábbis én nem érzek semmiféle individualitást, sem a magamét, sem a másokét. A felfedezéseim számomra igaznak és helyesnek tűnnek, de egyáltalán nem jut eszembe, hogy önmagamnak valamiféle értéket tulajdonítsak, vagy hogy magasabb szempontból azt mondjam, hogy ez és ez az ember (mármint én magam) hozta létre. Az idő, a természet és Isten hozta létre őket. Én dolgoztam, de nem többet, mint mások, és vannak, akik még nálam is sokkal többet dolgoztak. A tulajdonképpeni felfedezés – szerencsés ötlet, a tehetség pillanata. De hogy egy tehetség birtokosáról (vagyis magamról) beképzeljek valamit, az olyan őrültség, amelyre én még a kamaszéveimben sem voltam képes. Ön, aki olvassa az írásaimat, biztosan észrevette, hogy micsoda plágiumokat követnek el azok, akik szidalmaznak engem. És hogy mi történik a csak szóban elmondott gondolataimmal, azt nem is tudhatja, de egy analógia alapján könnyen elgondolhatja. Ön is vitába szállt velem abban, hogy én Kantnak tulajdonítottam a transzcendentális idealizmus felfedezését, amit Ön nekem tulajdonít.[151] (Ezt még most is így gondolom, és mindig is így fogom gondolni, de nem a „háromnegyedes elmének"[152] és nem az individuális Kantnak tulajdonítom, hanem a Kantban rejlő *időnek* és *szentlélek*nek.) Schellingnek, és másoknak hozzám fűződő viszonyáról soha egyetlen szót sem szóltam. Röviden, én legbelül biztos vagyok abban, hogy ennek az őrült véleménynek, a gondolati tulajdonnak, a felfedezői dicsőségnek stb., az egész individualitásnak még a nyoma sincs meg bennem. Amit még azzal is alá tudok támasztani, hogy mindent, amit megbeszéltem, azonnal *elfelejtek*, egy félretett könyv olvasását csak két hét múlva folytatom (mint valami marslakó), és az új ötleteim állandóan kiszorítják a

---

[150] Forberg: *Fragmente aus meinen Papieren*, Jena 1796. 71. o.

[151] Reinhold: *Auswahl vermischten Schriften*, 2. rész, Jena 1797. 341—342. o.

[152] Fichte a saját kifejezését idézi az 1799. szeptember 28-i, Reinholdhoz írt leveléből.

régieket. Tehát az, hogy amit védelmembe veszek, a sajátomnak tekintsem, soha, még álmomban sem jut eszembe.

Én magam is felismertem egy-egy tévedést, amelyet aztán a hallgatóim előtt nyilvánosan visszavontam, és ezt a nagyobb közönség előtt azáltal teszem, hogy a következő írásaimban mást és másként tanítok. (Így például a *Az ember rendeltetésé*ben visszavontam a *szárnyaló okoskodást* — lásd *Erkölcstan* 300 skk. o. —, ahogy azt már másfél évvel korábban a katedrán is megtettem.) Ezt mondom el a levezetett tételekben. De ebben a kérdésben még néhány évig békén fognak hagyni. Nem gondolja?

Egyetért velem a következő kijelentésekben?

1. Biztosan tudhatjuk, hogy valamit megértettünk, hogy valamiről meg lehetünk győződve? Én azt mondom, hogy igen, és mindenki, aki csak egyszer is bizalmas kapcsolatba került önmagával, és valamiről valóban meggyőződött, tudja ezt, és ismeri e meggyőződés érzését.
2. Semmi sem nyithatja ki azon emberek száját, akik a tévedés vagy a kételkedés alapjának nincsenek tudatában. Nem büntetendő könnyelműség-e ez az igazsággal szemben? Nyugodtan kell-e ezt szemlélni annak, aki szereti az igazságot?
3. Vajon nem kötelessége-e annak, aki (tegyük fel, hogy *ön*gondolkodó, ahogy Bardili kétségtelenül az) szerzőként lép fel és tanít, tovább akarja adni az igazságot stb., hogy megismerje a saját tudományának álláspontját?

(A levél töredék maradt.)

Reinhold Fichtéhez
(Kiel, 1800. szeptember / október)
Töredék

[...] Az Ön számára magától értetődőnek tűnhet, hogy az ellenálló és ellenséges véletlenszerűségek — amelyek a címtől a dedukción keresztül egészen a könyv végéig ívelnek, és alapjában véve gyakran felbukkannak — nem rettenthetik vissza a lényeg keresésétől. Valójában a polemizálásának módja, és az az ellenszenv, amely Kanttal, Önnel, Schellinggel és velem szemben napfényre került, engem is felháborított. Ezt a felháborodottságot azonban elég

korán felismertem, és megpróbáltam leküzdeni ennek a szerző és a könyv megítélésére vonatkozó nyomását. Én figyelmeztetőnek tekintettem azt a hiányzó készségét, amely megakadályozta őt abban, hogy Kanttal szemben igazságos legyen és hogy Fichtétől tanuljon. Elég nagy fáradtságomba került leküzdenem és félretennem azt a hajlamot, hogy azt higgyem, „ebből a könyvből semmi jelentőset sem lehet tanulni". Még fáradtságosabb volt a puszta tanulás ebből a könyvből, ami nélkül pedig semmiféle megértés sem lehetséges. Elsősorban arról az előfeltevésről kell lemondani, hogy a könyv semmi lényegeset nem tartalmazhat számomra. A gondolkodásomat úgy kellett beállítanom, hogy a szerzőt lépésről lépésre kövessem, és hagyjam a gondolkodásban előttem járni. A szavainak értelmét, a mondatainak összefüggését stb. csak benne kereshetem és csak benne magában találhatom meg anélkül, hogy az eddigi gondolati építményemet egzegétaként vagy képviselőként használnám. Eközben teljesen el kellett tekintenem az Ön rendszerétől, és attól, ami abból a saját tulajdonommá vált; mindazt, ami abban és azon keresztül számomra megoldottnak tűnt, a *Grundriß* értelmezésekor egyszerűen félre kellett tennem. Mindez sok időt követelt, és követel még most is, és ez sokszor elég kellemetlen. De nekem csak arra volt szükségem, amit Bardili a logikánk eddigi hiányosságairól, csomópontjairól és hézagairól mond, csak ezt kellett megértenem és megszívlelnem. Eközben az az érzésem támadt, hogy megéri a fáradtságot megtenni azt, amit meg kell tenni a megértés érdekében, hogy tehát érdemes egy időre a tanítványául szegődni, mint ahogy néhány éven keresztül az Ön tanítványa is voltam. [...][153]

32.
Fichte Reinholdhoz
(Berlin, 1800. szeptember 15.)

Már régóta mindenféle leveleket írogatok Önnek, kedves Reinhold; az utolsó levelére készült részletes válaszomat már csaknem befejeztem, de aztán újra félretettem stb. Most viszont arról értesültem, hogy

---

[153] Ez a levél rendkívül érdekes narratív struktúrával rendelkezik. Inkább monológszerű, és tulajdonképpen csak elég későn tudjuk meg (ha ez az összefüggésből nem lenne egyértelmű), hogy kiről és miről is van szó. Reinholdot érezhetően elbizonytalanította Fichte korábbi levele, amely kilátásba helyezte a szakítást. Reinhold most már nem érveket tesz mérlegre, hanem sokkal inkább a *megértés* metodológiájáról beszél.

Jacobival és Bardilivel együtt egy antikritikai filozófiai folyóirat megalapítására készül, miközben Ön (az én kérésemre) megkapta Bardili *Logikájá*ról az erlangeni *Litteratur Zeitung*ban közzétett írásomat.[154] Ön most már gondolhatja, hogy mi a véleményem erről a különös fellépésről.

Mivel filozófiai tekintetben valószínűleg elválnak az útjaink, nagyon remélem, hogy emberként nem fogunk eltávolodni egymástól. Ebben a tekintetben nagyon számítok az Ön *hűségére*, úgy ahogy Ön is számíthat az enyémre.

„Arra kérem, hogy semmit se olvasson és írjon stb. addig, amíg Bardili *Logikáj*át el nem olvasta" – írta Ön nekem egy évvel ezelőtt. Elolvastam a könyvet, mihelyt megtudtam szerezni, és most már jól tudom, hogy is állok vele. De nem akartam publikálni a véleményemet addig, amíg az Ön publikációja nem hozta napfényre a meggondolkodtató vonásokat. Most ezt a kérést szeretném visszaadni: arra kérem Önt, hogy semmit se olvasson és írjon addig, amíg a *tudománytanomat* (amely valószínűleg eltűnt az Ön emlékezetéből) el nem olvasta.[155] Vagy inkább arra kérem, hogy *még egyszer* olvassa el, de *alaposan*, úgy ahogy én olvastam egykor az Ön *elementár-filozófiáját*, azaz a tökéletes megértésig előrenyomuló írásbeli kommentárokkal kísérve. És ha a meglévő kifejtéssel nem tud megbirkózni, amit egyébként a homályosságok miatt nagyon is el tudok képzelni, akkor arra kérem, hogy várja meg a húsvétra megjelenő új kifejtést. E mű bejelentése rövid időn belül nyomtatásban is napvilágot fog látni.

Kicsit meghökkentem, amikor Ön egyszer azt kérdezte tőlem, hogy az énnel és a nem-énnel nem tűnik-e el a sematizmus az idealizmusból? Ehhez hasonlóan én most ezt kérdezem: nem lehetne-e az elementár-filozófia átdolgozott változatát a tudománytan tanulmányozásának bevezetéseként tekinteni?

---

[154] Fichte 1800. október 11-én azzal a kéréssel fordult Mehmelhez, a kiadóhoz, hogy egy példányt küldjön Reinholdnak.

[155] Valószínűleg Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, 1. kötetének (Jena, 1790) a tudománytanra vonatkozó részére történik utalás.

Az Ön elementár-filozófiája és a tudománytan, kedves Reinhold, szellemét és legbelső lényegét tekintve szemben áll egymással. Az elementár-filozófiát én oly alapossággal ismerem, amire Ön az én tanulmányozási módomból (melyről még Zürichből számoltam be Önnek) következtethetett volna. Azt hiszem, jobban ismerem mindenki másnál, de tartózkodtam attól, hogy közzétegyem a rá vonatkozó ítéletemet, mert az *elementár-filozófia* szerzője a barátom volt. És teljesen felesleges lett volna Önt erre vonatkozó közlésekkel terhelni, hiszen Ön komolyan elkezdte tanulmányozni a tudománytant, és időről időre értesített engem e stúdium sikeréről, és végül arról számolt be, hogy *végre* megértette a tudománytant. Az Ön nyilvános megnyilatkozásaiban, ha nem is láttam a valóságos megértés és a pozitív behatolás bizonyítékait, de negatív bizonyítékokkal (kézzelfogható félreértésekkel) sem találkoztam.

Most viszont azt látom, hogy a filozofálásnak ugyanazt a szerencsétlen módját, amelyet Ön a saját művéből száműzött és feladott, egy idegen művön keresztül újra be szeretné vezetni. Mert tulajdonképpen erről van szó, kedves Reinhold, Bardili *Logikája* voltaképpen nem más, mint az Ön elementár-filozófiája: ő sem olvasott el rendesen egyetlen filozófiai művet sem, ezen kívül. Azt hiszem, meg fogja érteni, hogy ha a garázdálkodás folytatódik, akkor ezt gyökerénél kell megragadni, és az utánzótól az igazi forráshoz, az Ön elementár-filozófiájához kell visszamenni. Így kétségtelenül és mindenféle tekintetben jobb lenne, ha Ön, mielőtt tenne valamit, megvárná az én új kifejtésemet, amennyiben nem boldogul a meglévővel.

Néhány vásár óta vártam, hogy visszaküldje azokat a kéziratokat, amelyeket az elmúlt évben néhány melléklettel együtt megküldtem Önnek. Legyen olyan kedves ezeket az első adandó könyvkereskedői lehetőséget kihasználva visszaküldeni nekem.

Változatlan szeretettel és nagyrabecsüléssel, az Ön *Fichtéje.*

(Fordította: *Weiss János*)

Jegyzetek

[I] Valószínűleg nem minden olvasó tudja, hogy Fichte írói és filozófiai tehetségének ez az első próbája azért keltett akkora feltűnést, és szerzett akkora hírnevet, mert az általános vélekedés a könyv szerzőjének nagyon sokáig Kantot tartotta. Közvetlenül a megjelenés után (Königsbergben, a húsvéti vásárra, 1792-ben, név nélkül) az *Allgemeine Litteratur-Zeitung Intelligenzblatt* című mellékletében ezt lehetett olvasni: „mindenki, aki a halhatatlan königsbergi filozófustól akár egyetlen kisebb művet is olvasott, fel fogja ismerni, hogy ő maga a szerző". — *Reinhold fiának jegyzete.*

[II] Fichte ebben a recenzióban a következőket próbálta meg kimutatni: Aenesidemus minden ellenvetése, amelyek a reinholdi tudat tételének igazsága ellen irányulnak, ha azt önmagában tekintjük, alaptalanok; de nagyon is helytállóak, ha ebben a tételben a filozófia első alaptételét látjuk, és olyan ténynek tekintjük, amely egy legfelső princípiumból mindenféle tapasztalattól függetlenül szigorúan *a priori* módon kimutatható. — *Reinhold fiának jegyzete.*

[III] Nagyon sajnálom, hogy nem ismerem azt az ügyes diákot, vagy azt a nagy férfiút, aki egy olyan rendszert, amelynek fő gondolatait maga Reinhold mindmostanáig nem tudta megérteni, és amely a maga teljes terjedelmében és összefüggéseiben még nincs is egészen kész, egyetlen pillantással átlátta. Sajnálom, hogy nem ismerem a nagy férfiút, aki egy rendszert, vagy annak fő gondolatait annyira tökéletesen átlátja, hogy puszta hallás vagy elbeszélés alapján alaposan meg tudja ítélni, hogy mi az, ami ki van használva, és mi az, ami nincs, és hogy ez hol helyes, és hol helytelen. — *Fichte jegyzete.*

[IV] Röviden egy másik dologról, amit én az Ön kijelentéseiből vezetek le, és amelyet biztosan nem gondolt át világosan, de észrevétlenül mégis érezte, mert ez teszi ki mindenféle logika szerint az eredmények alapjait. De nem akarom erőszakkal a kérdést újra az okoskodás útjára terelni. — *Fichte jegyzete.*

[V] Reinhold ebben az időben a *Geschichte des Lebens und der Lehre des Sokrates* című munkáján dolgozott, amely azonban töredékben maradt, és nem került kinyomtatásra. — *Reinhold fiának jegyzete.*

[VI] Ezzel Fichte akkori kollégájára Paulus professzor úrra céloz. — *Fichte fiának jegyzete.*

[VII] A levél következő része lényegi tartalmát tekintve kinyomtatásra került a Reinhold által Fichtének és Lavaternek írt nyílt levélben. — *Fichte fiának jegyzete.*

[VIII] Újabban Jacobinak a spekuláció elleni ellenvetései így vezettek félre Reinholdot, amennyiben az utolsó levelét jól értem. — *Fichte megjegyzése, amely Jacobinak szól.*

[IX] Ezt a levelet Fichte valószínűleg nem küldte el. — *Fichte fiának jegyzete.* [Az összkiadásban a levél dátuma: 1800. szeptember 18.]

TÁJÉKOZÓDÁS

CROCE SZELLEMI HAGYATÉKA*

NAGY JÓZSEF

A kötet a Benedetto Croce munkásságára vonatkozó újabb keletű angolszász vizsgálódások eredményeit foglalja magában. Croce vitathatatlanul jelentős, vitákat generáló életművet hagyott az utókorra – ennek egyik legutóbbi megnyilvánulása a 2002 decemberében (Croce halálának 50. évfordulója alkalmából) Budapesten és Rómában megrendezett Croce-konferencia volt, amelyen olasz, magyar és angolszász kutatók (irodalmárok, filozófusok, történészek, nyelvészek) tárták fel, a legkülönfélébb megközelítésekből, Croce rendkívül összetett szellemi hagyatékának egy-egy szegmensét. A római és budapesti Croce-konferencia anyagának 2004-ben esedékes kiadása tehát mindenképpen egyfajta folytatása lehet a jelen recenzióban tárgyalandó *The Legacy of Benedetto Croce*nak.

A kötetben foglalt tizenkét tanulmányból hat Croce életművének történetfilozófiai és filozófiai-esztétikai aspektusát vizsgálja, a fennmaradó hat írás Croce történészi és irodalomtörténészi munkásságát, politikai doktrínáit, tudományelméleti előfeltevéseit, valamint a közelmúltban *Taccuini di lavoro* címen publikált munkajegyzeteit elemzi. Jelen ismertetésben a Croce történetfilozófiai és esztétikai nézeteit vizsgáló tanulmányok egy-egy elemének kiemelésére szorítkozom.

---

* *The Legacy of Benedetto Croce. Contemporary critical views*, J. D'Amico – D. A. Trafton – M. Verdicchio (eds.), University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London 1999, 244 oldal.

Több szerző, így kiváltképpen G. Mazzotta, „Croce on Vico" című munkájában, reflektál a crocei Vico-értelmezésre. Köztudott, hogy Vico meghatározó hatást gyakorolt Croce és Gentile munkásságára: e hatás nélkül Croce és Gentile (őket megelőzően pedig B. Spaventa és F. De Sanctis) nem válhattak volna a XIX—XX. sz. fordulója kultúrtörténetének kulcsfiguráivá. Ugyanakkor a Vicóról kialakított, máig alapvető jelentőségű általános kép sem alakulhatott volna ki e neoidealista gondolkodók eszmetörténeti munkássága nélkül.

Vizsgálódásában Mazzotta mindenekelőtt olyan helyeket emel ki a crocei Vico-interpretációból, amelyek – Mazzotta szerint – nyilvánvalóvá teszik ezen interpretáció *téves* előfeltevéseit és korlátait. Ugyanakkor az elemző nem mulasztja el Croce (Vico életműve adekvát értelmezésére irányuló) erőfeszítésének a méltatását sem: Croce részéről a „*La filosofia di Giambattista Vico* W. Windelband filozófiatörténésznek való ajánlása, aki Vico elméletét a *Geschichte der Philosophie in der Neuzeit* (Lipcse 1911) ötödik kiadásában tárgyalja, illetve maga a rövid időn belül számos európai nyelvre lefordított és a kritika által méltatott monográfia egyaránt Croce azon szándékáról tanúskodik, hogy bevezesse Vicót az európai értelmiségi viták körébe".[1]

A crocei Vico-értelmezés korlátait Mazzotta többféle megközelítésben tárja fel. Az egyik problematikus elem annak eldöntése, hogy Vico genuin értelemben keresztény-teológus bölcselő, vagy pedig – a keresztény teológia némely tézise hangoztatásának álcája mögött – alapjában véve *szekuláris* gondolkodó volt-e. Mazzotta rekonstrukciójának megfelelően „Croce Vicót szekuláris gondolkodóként mutatja be, így tehát elveti az *Új Tudomány* teológiai olvasatát. Croce állítása szerint Vico gondolatának legradikálisabb aspektusa történelemelméletében van, a történelem-csináló emberiség fogalmában. Ezen interpretációs tézist persze cáfolják Vico azon többszörösen ismételt kijelentései, melyek szerint a Gondviselés az emberi tervek felett és olykor azok ellen cselekszik a történelemben, sőt meg is menti az emberiséget önpusztító impulzusaitól."[2] Croce értelmezése alapján tehát a vicói 'Gondviselés' csak funkcionális elnevezése valaminek, amely nagyjából megegyez-

---

[1] G. Mazzotta: „Croce on Vico", in: *The Legacy of B. Croce*, i. k. , 9., 165. o.
[2] Mazzotta, i. m., 171—172. o.

tethető Hegel 'Ész cselé'-vel ill. maga Croce 'Szellem'-koncepciójával. Mazzotta szerint Croce Vico-olvasata maga Vico gondolatát a humanizmus-eszmény Pico della Mirandola- ill. (negatív értelemben) Descartes-féle felfogásához köti, továbbá olyan problémákkal hozza összefüggésbe, amelyek valójában Crocét foglalkoztatták.[3]

Croce tehát — Mazzotta szerint — explicite a saját céljaira használta Vicót, bizonyos értelemben saját önéletrajzát írta meg Vico neve alatt. „A *La filosofia di Giambattista Vico* helyesen mutatja be — kiindulópontként — Vicót mint Descartes-tal szemben álló gondolkodót. Bizonyos értelemben Vico crocei életrajza maga Croce egyfajta homályos szellemi önéletrajzává válik, olyan gondolkodóévá, aki kerüli az elméletek absztraktságát, aki a tapasztalat konkrétságát kutatja, és aki végül a tudás rendjének történetiségét ragadja meg. [...] A karteziánus fundamentalizmussal szemben [...] Vico [státusukat tekintve] helyreállítja a humán tudományokat, mint a tudás legitim tartományát."[4]

Croce számot vet Vico gondolatának két kulcskoncepciójával, melyek egyben a leginkább problematikus elemek: egyrészt a képzelőerővel és költészettel, másrészt a vallással. Az első kérdéskörre (tehát a képzelőerőre és a költészetre) vonatkozó Vico-féle koncepció teszi — Croce szerint — Vicót a modern esztétika (hozzátehetjük: egyben a modern történeti hermeneutika) feltalálójává. Mazzotta szerint Croce e témával kapcsolatban paradox módon karteziánus szemmel olvassa Vicót, és éppen ezen olvasat alapján bizonygatja Vico történeti szemléletének feltételezett korlátait.[5]

Vico Crocéra gyakorolt hatásának motívuma megjelenik R. V. Cavaliere „Croce's Theory of Historical Judgment" című tanulmányában is. Mint rámutat, az 1915—17 között megírt *Teoria e storia della storiografia*, valamint a *La storia come pensiero ed azione* 1938-as publikálásának idején Croce hangsúlyozottan különböztette meg saját filozófiáját az olyasféle metafizikai és absztrakt filozófiától, amely képtelen reflektálni a történelem által felvetett kérdésekre. „Giambattista Vico [Crocééhoz] hasonló utat járt be — írja Cavaliere — addig a pontig, amíg az igazság

---

[3] Vö. i. m., 172. o.
[4] I. m., 169. o.
[5] Vö. i. m., 169. o.

ténybe való átfordítását, valamint a filológia és a filozófia egységét gondolta el. [6]

Cavaliere munkájában nagy hangsúlyt fektet Croce történetfilozófiája (egyben esztétikája) konceptuális előfeltevéseinek tisztázására. A *Logica* 1909-es kiadása I. részének 2. és 3. fejezetében, miután Croce megkülönbözteti a tiszta fogalmakat az álfogalmaktól, nevezetesen a konkrét univerzálékat, vagyis filozófiájának kulcs-terminusait ('Szép', 'Igaz', 'Hasznos', 'Jó') az empirikus-absztrakt (dolgokra ill. nemreprezentálható formákra vonatkoztatott) fogalmaktól, kinyilvánítja a tiszta fogalmak bizonyíthatatlan, s pusztán elgondolható voltát. Tulajdonképpen „a Szellem teljes élete rajtuk [a tiszta fogalmakon] keresztül 'mozog' [...] anélkül, hogy további specifikálások ill. felosztások [szükségét] vonná maga után. Végeredményben a fogalom természete maga a logikai definíció, mely úgyszintén nem a tiszta és szennyezetlen levegőben lebeg, amennyiben szüksége van a nyelvre. Még az üres tautológiáknak is erőt és jelentést kölcsönöz a nyelvi kifejezés. Továbbá Croce talán azért nevezi e fogalmakat 'sublime'-nek, mert rajtuk túl nem létezhet semmi." E fogalmak képezik tehát nélkülözhetetlen alapját a definícióknak, egyben a történeti ítéleteknek (melyek *egyéni* ítéletek). Az egyéni ítéletben „a szubjektum és a predikátum sorrend szerint partikuláris és univerzális, ugyanakkor, akárcsak a definícióban, az egyéni ítéletben az egység állítása a különbözőségben, s így egyben a tiszta fogalmak jelenléte található".[7]

Cavaliere kiemeli, hogy Croce e koncepciójával (akárcsak Vico a XVIII. sz.-ban, valamint Croce hatására Collingwood a XX. sz. '30-as éveiben) azon korszellemmel szállt szembe, melynek határálláspontjait egyrészt a „tiszta formák" megőrzésére vágyó logikusok és analitikus filozófusok, másrészt a filozófiától elhatárolódó történészek képviselik. Croce (és ebben a Kant-féle *Ítélőerő kritikájá*nak bizonyosan meghatározó szerepe volt) az 'ítélet filozófiája' mint a 'Szellem primitív aktusa', mint maga a logikai szellem megfogalmazását tűzte ki célul — mindazon fogalmak kidolgozását tehát, amelyek (felfogása szerint) lehetővé teszik

---

[6] R. V. Cavaliere, „Croce's Theory of Historical Judgment", in: *The Legacy of B. Croce*, i. k., 5., 93. o.

[7] Cavaliere, i. m., 92. o.

bármely lehetséges világ predikabilitását. A *Logica* második, ismeretelméleti részében jut el tehát Croce (a fenti előfeltételezések alapján) a filozófia és a történelem azonosításának tételéhez, amely mindenekelőtt tehát az igazság történeti mivoltát valló, szintén crocei tézist volt hivatott alátámasztani.[8]

A *Filosofia della pratica* történelemre reflektáló, egyes főbb gondolatait Cavaliere az alábbiak szerint rekonstruálja: „az emberek cselekvései, külön-külön esetenként, pillanatról pillanatra, olyan eseményeket ill. történéseket konstruálnak, melyek teljességükben Isten vagy az Egész művének tudható be. Mindazonáltal a történelem mozgása a cselekvők perspektívájából biztosítja annak tudatát, hogy valamely egyén sohasem első ok, de így is mindig egy szabad ok. A szabadság sohasem valódi állapot (...), ellenben valamely egyéni cselekvés morális minősége hatást gyakorolhat egy kialakulóban lévő szituációra és megváltoztathatja annak kimenetelét.[9]" Crocénak a történelmi ítéletről alkotott hegeliánus és „dialektikus" doktrínája tehát az elmélet szükségszerű kiegészítését képző gyakorlatban ruházódik fel teljes jelentéssel.

Vico jelentőségére — Croce gondolatának összefüggésében — E. E. Jacobitti is reflektál a Croce esztétikai elméletét vizsgáló, „The Impact of Croce's *Aesthetics* of 1902" című tanulmányában. Vico-olvasmányai alapján gondolhatta tovább Croce azon koncepciót, miszerint „a költői gondolat tette lehetővé a morális *mythos* képzeleterőn alapuló, kreatív rákényszerítését egy szabályokat nélkülöző világra. A költői mítosz, érvelt Vico a XVIII. sz.-ban, a rend, a kultúra és a sensus communis eredendő forrása volt. Ez Vico számára azt jelentette, hogy a költészet — és nem a filozófia — volt az emberiség eredendő nyelve. Ez egyben azt is jelentette, hogy a kultúra újra-kiemelkedése ki kellett volna hogy irtsa a tudományos filozófia antihumanista mentalitását."[10] A racionalizmus korában mindezen „eretnekség" elég volt ahhoz, hogy Vico marginalizálódjon, „de a költészet és a pozitivizmussal szembeni szkepszis XX. sz.-i feltámadásának kontextusában lehetetlen volt, hogy

---

[8] Vö. i. m. 93. o.

[9] I. m., 95. o.

[10] E. E. Jacobitti: „The Impact of Croce's *Aesthetics* of 1902", in: *The Legacy of B. Croce*, i. k., 10., 177. o.

ne keltse fel Croce figyelmét".[11] Vicóval analóg módon Croce a költészetnek az értelemmel szembeni elsődlegességét hangsúlyozta; Vicótól eltérően Croce ezen elméletével egy részlegesen érvényesülő – egyebek mellett Nietzsche és Freud egyéni kreativitást hangsúlyozó gondolata által meghatározott – trend részévé válhatott. Jacobitti fogalmazásának megfelelően az *Esztétika* 1902-es publikálása bombaként robbant a pozitivisták és naturalisták számára, Croce pedig (Gramsci találó szavaival) egyből Olaszország „laikus pápájává" vált.[12]

Az *Esztétika* bevezető passzusaiban Croce hangsúlyozta a megismerés két, *képzeleterőn alapuló* és *konceptuális* formája közti különbséget. A képzelőerő ill. intuíció teszi lehetővé a 'partikuláris' (a tény, a véletlen, a tárgy, az egyén) megismerését, míg a konceptuális megismerés teszi lehetővé az 'univerzális' (logikai és természetes relációk, törvények, absztrakciók) megismerését. E disztinkciót Croce igazából arra futtatta ki, hogy a művészet nemcsak hogy független a konceptuális megismeréstől, hanem az elsődleges megismerési forma, amelyből minden további megismerési forma ered. Az *Esztétika* egyik alapvető célkitűzése volt az esztétikai megismerés megszabadítása minden egyéb megismerési formától. A konceptuális megismerésnek a művészeti alá rendelésével pedig a racionalitást (Vicóval analóg módon) Croce derivatív megismerési formává fokozta le.[13] Alapvető továbbá az első *Esztétiká*ban az intuíció és kifejezés (avagy: a nyelv) közti azonosság tétele.[14]

Vizsgálódása egy pontján Jacobitti Croce nyelv- és tudományfilozófiai előfeltevéseit próbálja körvonalazni – és ezen a ponton ismét utal Vico jelentőségére. „Akárcsak Vico, Croce is látta, hogy a nyelv egy nép szellemi életének kifejeződése volt. Ezen éles meglátás megmutatta, hogy nem az empirikus valóság vagy az absztrakt igazság irányította a tudományt és a filozófiát, ellenben inkább a nyelv irányította azon módot, ahogy az empirikus valóságot és az igazságot látták – vagy létrehozták. A nyelv, mint a szellemi élet kifejeződése, biztosította azon

---

[11] Jacobitti, i. m., 177. o.
[12] Vö. i. m., uo.
[13] Vö. i. m., 178. o.
[14] Croce vonatkozó tételét idézi Jacobitti, in Jacobitti, i. m., 179. o. (20. j.)

kategóriákat, amelyeken keresztül az igazság és a valóság átszűrődött a célból, hogy információként fel legyen dolgozva. E kategóriák tehát előre meghatározták [pre-figurálták], milyen információkat tartsanak az emberek fontosnak (...). A költői 'common sense' prefiguratív ereje nélkül a világ választások végtelenül nyitott szakadéka volna."[15]

Vicóval és Nietzschével analóg módon, de még sok évvel Heidegger *Gestell*-koncepciója, Gadamer 'előítélet'-e, Foucault '*episteme*'-je, valamint Kuhn paradigma-elmélete előtt „Croce látta, hogy bármely magyarázat alapjaiban található egy önkényes költői és prefiguratív meglátás: minden tudományos tevékenység (...) művészeti tevékenység. [...] Croce *Esztétikája* megmutatta, hogy valamely kultúrának a formátlan világot 'common sense'-szé eredendő költői módon megformáló képessége az, ami meghatározza 'valóság'-interpretációját."[16]

Croce történetfilozófiájának leginkább sokoldalú elemzését kétségtelenül a történész D. D. Roberts „History as Thought and Action: Croce's Historicism and the Contemporary Challenge" című munkájában találjuk. A szerző vizsgálja Croce történetfilozófiai gondolatának a relativizmushoz való lehetséges viszonyulását, ennek függvényében hasonlítja össze Croce egyes alaptételeit némely Gadamer-, ill. Habermas-féle tézissel. Croce 'liberalizmus'-koncepciója elemzésével összefüggésben munkája egy pontján komparatív módon vizsgálja Croce és Gentile politikafilozófiájának egyes releváns aspektusait. Ez utóbbi komparatív vizsgálódást tanulmánya „Rethinking the Bases of Liberalism" című részében fejti ki. Gondolatmenetének megfelelően, habár Croce nem vizsgálta — saját történészi elvárásainak megfelelően — mélyrehatóan a fasizmust, „jó oka volt a fasizmus elutasítására és, ami ennél is fontosabb, a liberalizmus új értelmezését célzó javaslatára a totalitarizmussal szembeni válaszként. Ami ebből a kiváltképpen radikális — és kizárólag Olaszországban megjelenő — historicizmusból következett, az nem a politika Gentile által javasolt totalitárius inflációja, hanem az emberi korlátok megértésének új formája volt — miáltal tehát

---

[15] Jacobitti, i. m., 183. o.

[16] I. m., uo.

a klasszikus [conventional] liberális eljárásmódok és intézmények új megalapozása lett."[17]

Hogy a leginkább autentikus értelemben megértsük Croce és Gentile útjai szétválásának végső okait „alapvető azonmód észrevétele, ahogy Croce és Gentile együtt távolodott el a liberális demokrácia klasszikus [conventional] felfogásától. Még fasisztaként is, Gentile úgy gondolta, hogy *a szabad egyén*, s nem az állam, *a forrása a világ etikai potencialitásának*; ebben az értelemben Crocénél sokkal individualistább volt. Így tehát Croce nem tudott Gentilénél nagyobb teret biztosítani az öncélú egyéni ön-kinyilvánításnak [individual self-affirmation]. Végeredményben Croce sem az állam hatókörének csökkentésével akarta védelmezni a privát egyént; Gentilével egyhangúlag explicit módon kritizálta az állam hatókörének csökkentésére irányuló klasszikus liberális erőfeszítést."[18] Mindkét neoidealista gondolkodó többet tett, mint hogy pusztán a Durkheim által meghatározott szociológiai tradíciót átvette volna: specifikusabb értelemben „mindkét gondolkodó a történelem-alakító cselekvésen keresztül egyesítette az individuumot a totalitással. [...] Croce és Gentile számára egyaránt kollaboránsok vagyunk a történelemben megjelenő, valamely adott lehetséges világ eljövetelében."[19]

E világ-teremtő kollektív cselekvés *formáját* Croce és Gentile – a szabadság és a hatalom céljának egymástól jelentősen különböző felfogásából adódóan – eltérően határozta meg. Croce csak attól a pillanattól kezdve határozta meg arányosan politikai kulcsfogalmainak és előfeltevéseinek (a szabadság státusa, a politikai cselekvés célja, az individuális etika és a politika viszonya) hatókörét, amikor (a '20-as évek elején) szembesült Gentile totalitarizmusával.[20]

Roberts genuin hermeneutikai szellemiségről tesz tanúságot, amikor Gentile nézőpontjából értékeli Croce eszmetörténeti alaptéziseit. Gentile szemszögéből tehát „Croce disztinkciói nem pusztán magányba és

---

[17] D. D. Roberts: „History as Thought and Action", in: *The Legacy of B. Croce*, i. k., 11., 212—213. o.

[18] D. D. Roberts, i. m., 213. o., kiemelés tőlem – N. J.

[19] I. m., uo.

[20] Vö. i. m., uo.

megalázottságba, hanem melankóliába és közömbösségbe taszították a kultúrát. Egységes kultúra nélkül a világ nem tartható ellenőrzés alatt és az emberek nem érezhetik – s nem is képesek felfogni – a világ vonatkozásában fennálló felelősségüket. Mindenesetre a fasizmus és a XX. sz. más totalitárius kísérleteinek kimenetele arról tanúskodik, hogy az emberiség *nem* szabad és felelős, hogy *nem képes* felismerni, valójában mit tesz ill. hogy mi is történik"[21] – legalábbis Gentile így látta. „Az igazán nagy kihívással Croce szembesült: azt kellett bebizonyítania, hogy habár az emberek kollektíve cselekednek, és habár nem állnak a priori korlátozási lehetőségek az állam rendelkezésére, és habár a világ folyamatosan változik az egyén-halmazok cselekedetei révén, az alázat, a pluralizmus és a tolerancia képes kiegyensúlyozni egyéni elkötelezettségeinket."[22]

Croce radikális historicizmusának feltételezett relativista implikációit is alapjában véve *hermeneutikai* megközelítésben vizsgálja kimerítően Roberts. Kiemeli, hogy a '30-as évek újító szellemiségű történészei körében nagy vihart kavaró, és éppen emiatt divatos Croce-féle (relativistának tartott) nézeteket többek között M. Mandelbaum az 1938-as, *The Problem of Historical Knowledge: An Answer to Relativism* című tanulmányában akarta „megcáfolni" – míg valójában maga Croce már 1915-ben megmutatta, hogy a történelem végtelen fejlődéséhez való kötöttségünk felismerése miképpen semmisít meg bármiféle relativizmust. Roberts rekonstrukciójának megfelelően a relativizmus abban az esetben sújt minket, amikor abból indulunk ki, hogy „tételeznünk kell egyfajta örök 'önmagában-való-dolgot' a múltban. De valójában nincs ilyen dolog – nincs valamiféle objektív értelemben létező múlt (»ahogy a dolgok megtörténtek«), amit egyszer és mindenkorra kellene felfedezni. Valójában egyáltalán nincs megkülönböztethető 'múlt', hanem kizárólag az a történelem létezik, amelyet a dokumentumoknak a jelen függvényében való értelmezése által generálunk, valamint amely a világunk egyes részeinek valamivé-válására vonatkozó, valamennyi korábbi megértési kísérleteink jelenlegi kimeneteléből ered."[23] A

---

[21] I. m., 214–215. o., kiemelés az eredetiben.
[22] I. m., 215. o.
[23] I. m., 204–205. o.

relativizmus problémája tehát megszűnik, amint megértjük, hogy a genuin értelemben vett történeti vizsgálódás mindig valamely egyedi (többé-kevésbé igaz) történeti-megértési aktushoz kötődik. A történeti megértés mindig parciális, ideiglenes, ellentmondásos – így is „a cselekvés etikai ösztönzésének lényegi-racionális összetevője".[24]

Ezen a ponton utal Roberts arra, hogy Gadamer 1971-ben lényegében Croce gondolatmenetével konvergens módon érvelt a relativizmus felbomlása mellett, vagyis ő is úgy látta, hogy a relativizmus kizárólag akkor probléma, amennyiben az „abszolút tudás" standardjából indulunk ki.[25] E standard – Gadamer szerint – abban az esetben haladható meg, amennyiben a történelmet kizárólagos valóságként fogjuk fel. Gadamer Crocénál jobban hangsúlyozta továbbá a tradíció nyitott-végtelen voltát, amely tradíciót tehát egy végtelen folyamat keretein belül konstruáljuk, s amely – mindenekelőtt történeti vizsgálódásaink révén – folyamatosan változik.[26]

Roberts – egyedi módon – croceánus mozzanatokat vél felfedezni Gadamer Habermas elméletére gyakorolt kritikájában, és ezzel összefüggésben ezúttal a Croce és Gadamer közti divergenciákat emeli ki. „Habár Gadamer olyan terminusokban kritizálta Habermast, amelyek Croce historicizmusára emlékeztetnek, Gadamer – úgy tűnik – számos esetben behatárolta ill. aláaknázta a cselekvés célját azáltal, hogy a történelmet olyan előzetesen létező tradícióba építette be, amely beépítés éppen *az ellen irányul, hogy* azon tradíciót a történelmen keresztül kiterjesszük a cselekvés tartományára. Gadamer számára 'megegyezésre-jutás' van, amint egy új konszenzus jelenik meg – míg Croce [Gadamernél] világosabbá teszi, hogy az adott konszenzus mindig ideiglenes. [...] Croce gondolatában Gadamerénél világosabb az, hogy a megújuló konszenzus konkrét változtatásokat foglal magában a társadalmi gyakorlat szintjén. Tehát Croce historicizmusa konzisztensebb értelemben ösztönzés a jövőbeli kritikára és cselekvésre, s így –

---

[24] I. m., 205. o.

[25] H. G. Gadamer:„Replik", in K. O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), 299. o. Utal rá Roberts, in Roberts, i. m., 205. o. (29. j.).

[26] Vö. Roberts, i. m., 205. o.

legalábbis részben – kiegészíti azon módot, ahogy Gadamer szembehelyezkedik Habermas-szal."[27]

Tanulmányának egy másik pontján Roberts még részletesebben vizsgálja a Croce és Gadamer közti „analogikus elkülönböződést". Gadamer számára központi jelentőségű volt a történelmi megértés problémája, mégsem tette fel a kérdést „oly explicit módon, ahogy Croce tette, hogy miért is fogalmazunk meg mindenekelőtt történelmi kérdéseket". Gadamer gondolatában – úgy tűnik – a történelem a cselekvést *szolgálja*. „Gadamer kvázi-metafizikai állásfoglalásaiban nyilvánvalók Heidegger antropocentrikus objektivációval szembeni ellenszenvének, valamint azon törekvésének a visszhangjai, mely törekvés alapján a dolgokat az emberi szándékoktól függetlenül kell hagyni létezni.[28] Gadamer – Roberts interpretációjának megfelelően – mintsem hogy összekapcsolta volna a történeti megértést a cselekvéssel, „azt javasolta, hogy a történelem dialogikus megközelítése révén azon dimenzióra kell összpontosítanunk, amely az ilyesféle objektiváció érvényesülésével feledésbe merült, és vissza kell csatolni [...] önmagához [hogy önmaga legyen]".[29] Gadamer ezen esszencialista vonása nehezen kapcsolódik azon historicista alaptéziséhez, amely szerint a tradíció horizontok végtelen fúziója révén növekszik. A már említett gadameri „konszenzus-komplexusban" Roberts – vizsgálódása e pontján – károsan konzervatív vonást lát.[30] Végeredményben Croce és Gadamer gondolata annyiban analóg, hogy mindketten a történelmi kérdésfeltevés kiterjesztésének szükségességét hangsulyozták; ugyanakkor – Roberts szerint – Croce Gadamernél egyértelműbben fejtette ki, hogy a történelmi kutatás lezárhatatlan, végtelen folyamat.[31]

Roberts tanulmánya – mint már említettem – messzemenőleg a leghatékonyabban aknázza ki Croce történetfilozófiájának hermeneutikai típusú interpretációs lehetőségeit. A kötet tartalmaz még egy

---

[27] Roberts, i. m., 217—218. o.
[28] I. m., 206. o.
[29] I. m., uo.
[30] Vö. Roberts, i. m., 206. o.
[31] Vö. i. m., 207. o.

további, témáját tekintve hermeneutikai megközelítésben termékenynek ígérkező vizsgálódást: M. Moss „Croce and Collingwood: Philosophy and History" című munkáját. Az itt felvetett probléma jelentőségét nem lehet túlbecsülni: Crocénak az angolszász szellemi világra (mindenekelőtt Collingwood történelem-metodológiai munkásságán keresztül) gyakorolt, meghatározó hatásának adekvát elemzése a tét. Eredményét tekintve azonban a szóban forgó tanulmány esetében a hermeneutikai megközelítés kevésbé mutatkozik hatékonynak: a szerző (vizsgálódása eredményeképpen) aránylag kevés releváns tartalmat mutat fel – függetlenül attól, hogy az elemzés mentén felvetődő kérdések önmagukban érdekesek és relevánsak.

Moss – Croce történetfilozófiai előfeltevéseinek vizsgálata folyamán – utal arra, hogy Croce (a politikai cselekvés ill. a történelem vonatkozásában) milyen nagy jelentőséget tulajdonított a harmadik, tehát az *etikai* kategóriának: ez igen világosan jelenik meg az 1937-es *La storia come pensiero e come azione*-ban. Mint írja, „Collingwood [Crocéhoz hasonlóan] szintén azt javasolta, hogy az új történelemnek abban az értelemben kell mindenekelőtt a praxissal kapcsolatban lennie, hogy a történelem alapját olyan narratíva kell képezze, amely célirányult tevékenységet ír le. Mindazonáltal [Collingwood] sohasem fejlesztette történelem-eszméjét a történelem morális célját tételező crocei elméletté. Annak elmulasztása, hogy a történeti narratívának morális funkciót tulajdonítson, talán az emberi szellem organikus egységéről alkotott hiányos [Collingwood-féle] koncepciójával magyarázható."[32]

Moss vizsgálódásának egyik további témája Croce *kategoriális hiba*-elmélete. Mint Moss rámutat, e „kategoriális elmélet" jelenléte Croce teljes munkásságának ismeretében különös, mivel az idealista filozófiák az igaz ill. hamis ítéletek megkülönböztetésének problémáját egyfajta koherencia elmélettel próbálják megoldani.[33] Mindenestre „a kísérletek, amelyek a művészetnek logikai vagy morális érték tulajdonítására

---

[32] M. Moss: „Croce and Collingwood: Philosophy and History", in *The Legacy of B. Croce*, i. k., 8., 155. o.

[33] Vö. M. Moss, i. m., 156. o. Croce koherencia-elméletét egy másik tanulmányában maga Moss is vizsgálta (lásd 46. j.).

legalábbis részben – kiegészíti azon módot, ahogy Gadamer szembehelyezkedik Habermas-szal."[27]

Tanulmányának egy másik pontján Roberts még részletesebben vizsgálja a Croce és Gadamer közti „analogikus elkülönböződést". Gadamer számára központi jelentőségű volt a történelmi megértés problémája, mégsem tette fel a kérdést „oly explicit módon, ahogy Croce tette, hogy miért is fogalmazunk meg mindenekelőtt történelmi kérdéseket". Gadamer gondolatában – úgy tűnik – a történelem a cselekvést *szolgálja*. „Gadamer kvázi-metafizikai állásfoglalásaiban nyilvánvalók Heidegger antropocentrikus objektivációval szembeni ellenszenvének, valamint azon törekvésének a visszhangjai, mely törekvés alapján a dolgokat az emberi szándékoktól függetlenül kell hagyni létezni.[28] Gadamer – Roberts interpretációjának megfelelően – mintsem hogy összekapcsolta volna a történeti megértést a cselekvéssel, „azt javasolta, hogy a történelem dialogikus megközelítése révén azon dimenzióra kell összpontosítanunk, amely az ilyesféle objektiváció érvényesülésével feledésbe merült, és vissza kell csatolni [...] önmagához [hogy önmaga legyen]".[29] Gadamer ezen esszencialista vonása nehezen kapcsolódik azon historicista alaptéziséhez, amely szerint a tradíció horizontok végtelen fúziója révén növekszik. A már említett gadameri „konszenzus-komplexusban" Roberts – vizsgálódása e pontján – károsan konzervatív vonást lát.[30] Végeredményben Croce és Gadamer gondolata annyiban analóg, hogy mindketten a történelmi kérdésfeltevés kiterjesztésének szükségességét hangsulyozták; ugyanakkor – Roberts szerint – Croce Gadamernél egyértelműbben fejtette ki, hogy a történelmi kutatás lezárhatatlan, végtelen folyamat.[31]

Roberts tanulmánya – mint már említettem – messzemenőleg a leghatékonyabban aknázza ki Croce történetfilozófiájának hermeneutikai típusú interpretációs lehetőségeit. A kötet tartalmaz még egy

---

[27] Roberts, i. m., 217–218. o.
[28] I. m., 206. o.
[29] I. m., uo.
[30] Vö. Roberts, i. m., 206. o.
[31] Vö. i. m., 207. o.

további, témáját tekintve hermeneutikai megközelítésben termékenynek ígérkező vizsgálódást: M. Moss „Croce and Collingwood: Philosophy and History" című munkáját. Az itt felvetett probléma jelentőségét nem lehet túlbecsülni: Crocénak az angolszász szellemi világra (mindenekelőtt Collingwood történelem-metodológiai munkásságán keresztül) gyakorolt, meghatározó hatásának adekvát elemzése a tét. Eredményét tekintve azonban a szóban forgó tanulmány esetében a hermeneutikai megközelítés kevésbé mutatkozik hatékonynak: a szerző (vizsgálódása eredményeképpen) aránylag kevés releváns tartalmat mutat fel – függetlenül attól, hogy az elemzés mentén felvetődő kérdések önmagukban érdekesek és relevánsak.

Moss – Croce történetfilozófiai előfeltevéseinek vizsgálata folyamán – utal arra, hogy Croce (a politikai cselekvés ill. a történelem vonatkozásában) milyen nagy jelentőséget tulajdonított a harmadik, tehát az *etikai* kategóriának: ez igen világosan jelenik meg az 1937-es *La storia come pensiero e come azione*-ban. Mint írja, „Collingwood [Crocéhoz hasonlóan] szintén azt javasolta, hogy az új történelemnek abban az értelemben kell mindenekelőtt a praxissal kapcsolatban lennie, hogy a történelem alapját olyan narratíva kell képezze, amely célirányult tevékenységet ír le. Mindazonáltal [Collingwood] sohasem fejlesztette történelem-eszméjét a történelem morális célját tételező crocei elméletté. Annak elmulasztása, hogy a történeti narratívának morális funkciót tulajdonítson, talán az emberi szellem organikus egységéről alkotott hiányos [Collingwood-féle] koncepciójával magyarázható."[32]

Moss vizsgálódásának egyik további témája Croce *kategoriális hiba*-elmélete. Mint Moss rámutat, e „kategoriális elmélet" jelenléte Croce teljes munkásságának ismeretében különös, mivel az idealista filozófiák az igaz ill. hamis ítéletek megkülönböztetésének problémáját egyfajta koherencia elmélettel próbálják megoldani.[33] Mindenestre „a kísérletek, amelyek a művészetnek logikai vagy morális érték tulajdonítására

---

[32] M. Moss: „Croce and Collingwood: Philosophy and History", in *The Legacy of B. Croce*, i. k., 8., 155. o.

[33] Vö. M. Moss, i. m., 156. o. Croce koherencia-elméletét egy másik tanulmányában maga Moss is vizsgálta (lásd 46. j.).

irányulnak, valamint a történelmet a-priori fogalmakból akarják levezetni, Croce 'kategoriális hiba'-példái közt szerepelnek".[34] Az inadekvát kombinációk (tehát maguk a kategoriális hibák) egy része levezethető az emberi kifejezésformák Croce által tételezett négy szférája (intuitív [esztétikai], logikai, gazdasági és etikai) közti fenomenológiai viszonyrendszerből. Croce egyik fő filozófiai feladataként az e forrásból származó hibák kiküszöbölését tekintette.[35] Moss summázatának megfelelően „Croce számára a kategoriális hiba sohasem kizárólagosan elméleti kifejezés, sem pedig egyszerűen akarati aktus, hanem magában foglalja mind a gondolkodást, mind pedig az akaratot".[36]

Moss leszögezi: „Collingwood úgyszintén nagyra értékelte Croce kategoriális hiba-elméletét, amelyet mellesleg Croce igazság-privatio elméletével tévesztett össze. [...] Croce privatio-fogalmának megfelelően a hiba — amennyiben tisztán elméleti értelemben értjük — mint olyan egyáltalán nem fordul elő, ellenben az igazság különböző fokozatokban létezik."[37] Másképpen kifejezve: habár valamely tisztán elméleti ítélet lehet tökéletesen, vagy többé-kevésbé igaz, sohasem lehet teljesen hamis. Mindazonáltal „Croce kategorális elméletének megfelelően a praxis szférájában akkor fordul elő pozitív [effektív értelemben vett] hiba, amikor valamely ítélet az emberi szellem funkcióira vonatkozólag zavart és hamis képet mutat — s amely ugyanakkor igazként tételeződik".[38] Collingwood abszurdnak ítélte, míg maga Moss relevánsnak tartja Croce kategoriális hiba-elméletét.

A kategoriális elmélet történelmi narratívára (Croce szavaival: a 'költői történelemre') való alkalmazásának Moss-féle rekonstrukciójával zárom jelen ismertetést.

Croce a 'költői történelmen' mindenekelőtt azt érti, hogy a „meddő" filológiai kutatások kiigazítására irányuló kísérletek (melyek folyamán az intuíció felülkerekedik a kritikai gondolkodáson) a tények téves interpretációjához vezetnek, s az esztétikai koherenciát a logikai

---

[34] M. Moss, i. m., 156. o.
[35] Vö. M. Moss, i. m., 156. o.
[36] M. Moss, i. m., 157. o.
[37] I. m., 157. o.
[38] I. m., uo.

konzisztencia helyettesíti: e torzulásnak kiváltképpen jó példái a történeti élet
rajzok. „Az egyetemes történelem szintén a történeti narratívában megjelenő kategoriális hiba példája – rekonstruálja Croce gondolatát Moss. Mint más pszeudo-történet, ez a variáció is tartalmaz egy kielégíthetetlen elvárást: »Olyan képet alkotni, amely minden, az emberiséggel megtörtént dolgot magában foglal, eredetétől kezdve a jelen pillanatig bezárólag«. A történész sohasem elégíthet ki ilyesféle elvárást. Az univerzális narratíva egyaránt megegyezik mind a krónikával, amit Croce 'halott történelemnek' nevez, mind pedig a költészettel. A krónika esetében a kijelentések reprezentációkból és álfogalmakból állnak – egy igaz ítélet sem jut kifejezésre. A költészetben pedig egyáltalán nem fordulnak elő igaz fogalmak: pusztán költői kifejezések léteznek."[39]

[39] Moss, i. m., 158. o. Crocét idézi Moss, in Moss, i. m., uo. (52. j.)

SZEMLE

WITTGENSTEIN-ARCHÍVUM*

NAGY JÓZSEF

A kötet Gerhard Gelbmann négy, 1997 és 2003 közt a bergeni egyetemen folytatott Wittgenstein-kutatásainak eredményeit összefoglaló tanulmányát foglalja magában. A négy tanulmány címe, amely egyben a szerző által vizsgált – Wittgenstein filozófiája és a XX. század néhány irányzata közti kapcsolódási pontok, továbbá a Wittgenstein életművére vonatkozó relevánsabb interpretációs stratégiák feltárását célzó – témákat is meghatározza: (1.) „Wittgenstein és Watzlawick. A szelektív olvasás aspektusai"; (2.) „Írás, szöveg, mű, album. Miként olvassuk Wittgenstein írásmódját"; (3.) „A utalások [references] egybegyűjtése. Wittgensteinnel az emlékezés nyelvjátékairól"; (4.) „Hintikka vakfoltja: a pragmatika társadalmi konceptualizálása".

Az első esszében (14—71. o.) a szerző azt a hatást vizsgálja, amit Wittgenstein gondolata a XX. század'60-as és '70-es éveinek fordulóján a kommunikáció pragmatikus elméletére (a Pragmatic Theory of Communication, a továbbiakban *PTC*) gyakorolt; a szóban forgó elméletet – javarészt Gregory Bateson nézeteire alapozva – Don D. Jackson és Paul Watzlawick dolgozta ki a kaliforniai Palo Alto Mental Research Instituteban. Bizonyos feltevés szerint a *PTC* és Wittgenstein gondolata között Maurice O'Connor Drury (Wittgenstein ír barátja) munkássága teremtett összefüggést, bár sem Bateson, sem pedig Watzlawick nem hivatkozik Druryra. A szerző a *PTC* és Wittgenstein gondolatai közti kapcsolódási pontok tisztázására vállalkozik, mégpedig négy megközelítésben: (a) heurisztikus szempontból (a *PTC* elméleti alapjainak keletkezése); (b) az instrumentalizálás utilitárius aspektusának szempontjából (ez lényegében Wittgenstein a *PTC*-ben való intertextuális jelenlétének a vizsgálata); (c) a wittgensteini és a *PTC*-ben feltárható

* Gerhard Gelbmann: *Wittgenstein archived*, Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2004, 255 oldal.

eszmék párhuzamos fejlődése szempontjából, ami megköveteli (d) a Wittgenstein-féle és a *PTC*-beli elméleti előfeltevések esetleges konvergenciáinak ill. egybeeséseinek a vizsgálatát (15—16. o.). E négy szempont alapján Gelbmann jelentős filológiai apparátus felvonultatásával világít rá a *PTC* és Wittgenstein filozófiájának az összefüggéseire. Az egyik fontos példa a Bateson által (a skizofrénia újszerű vizsgálatával összefüggésben) megfogalmazott 'transaction'-fogalom, amelyet ő maga egy helyen (wittgensteini értelemben) „nyelvjáték"-ként határoz meg. Ennek alapján — Gelbmann feltételezésének megfelelően — *„Bateson tranzakciós szemlélet-* (avagy szisztematikus perspektíva-) *elmélete szorosan kötődik a Wittgenstein-féle 'nyelvjáték'- ill. 'életforma'-koncepcióhoz,* és valószínűleg ez éppen oly nagy mértékben gyakorolt hatást Batesonra, mint ahogy a pácienseivel összefüggő tapasztalatai és Perceval narratívája" (22. o.). Wittgenstein *Tractatus*a is nyilvánvalóan alapját képezi Bateson pszichiátriai elméletének, valamint a kommunikációs szintek típusai közötti hierarchia (Russellra visszavezethető, de jelen esetben szintén Bateson-féle) koncepciójának (22. o.).

Gelbmann megállapítása szerint Bateson és Watzlawick elmélete fogalmi alapjainak kidolgozásában a Wittgenstein-féle elmélettel fennálló párhuzamok nem véletlenszerűek, hanem tudatosak (25. o.). Bateson és Watzlawick részben intertextuális, részben explicit Wittgenstein-adaptációjának fontos előzménye Russell Wittgenstein-értelmezése, ami a nyelvi szintek összezavarodása vizsgálatával összefüggésben kiváltképpen nyilvánvaló: „a mindennapi kommunikációban nincs biztos módszer a nyelvi szintek összezavarodása ellen — e módszer Russell típuselméletének [Theory of Types] keretei közt a mesterséges nyelvek szintaktikai koncepciójában került kidolgozásra sikeresen. Alapvető heurisztikus eszmeként fogható fel *a nyelvi szintek összezavarodása mint a kommunikációs zavarok magyarázatára szolgáló modell*" (32. o.).

A „Világ, szubjektum, objektum" című alfejezetben Gelbmann — vizsgálódása szempontjából — kulcsfontosságú szöveghelyet idéz Watzlawick egy művéből: „a tárgyakkal ellentétben [...], az emberi kapcsolatok olyan jelenségek, amelyek nem objektíve léteznek [...], és nem is lehetséges konszenzus tulajdonságaikra vonatkozólag. Mindenekelőtt, amennyiben véleménykülönbségek vannak egy emberi kapcsolat jellemzőire vonatkozólag, nem bizonyítható, hogy a vitapartnerek egyikének igaza van, míg a másiknak nincs igaza", ill. hogy „az egyik partner »normális«, míg a másik »őrült«. Az emberi kapcsolatok, az *interperszonális* pragmatikus valóságunk tartalmai nem olyan értelemben valósak, mint a tárgyak; »valóságuk« kizárólag a partnerek percepciójában létezik, és még ezen valóságot is csak részlegesen osztják a partnerek" (41. o.). Mint Gelbmann rámutat, az idézet

tömören összegzi Watzlawick ún. konstruktivizmusának alapjait. Wittgenstein nyelvfelfogása nyilvánvalóan fontos forrása volt Watzlawick elméletének, mindenekelőtt a 'világ', a 'tárgy' és a 'szubjektum' fogalmai mentális konstrukcióinak kölcsönösen függő viszonyában. Mint Gelbmann fogalmaz, „a 'szubjektum' és 'objektum' objektivista megkülönböztetése tarthatatlan a konstruktivista episztemológia szempontjából, amennyiben a viszonyok percepciója, a tárgyak percepciója mellett, konstitutívvá válik a kommunikáció valóság-konstruálásában, és amennyiben ugyanakkor az, ami a létezésnek mint a 'világ'-nak önmagában a foglalata, nem ragadható meg sem a tudás, sem a tapasztalat által" (42. o.). Watzlawick számára tehát alapvető forrás volt a *Tractatus*, amikor elméletében a 'szubjektív' relativizáló minősítését az 'objektív' relativizáló minősítésével egészítette ki: mindez az intelligibilitás és a kimondhatóság [effability] problémájához vezet (42—43.o.).

Gelbmann elemzése egy pontján rámutat, hogy Wittgensteinhez hasonlóan Charles W. Morris is (akinek 1938-as szemiotika-elméletében egyben a *PTC* alapjai is kimutathatóak) a 'jelentés' ['meaning'] kifejezés mellett érvelt. Morris Otto Neurath „egyesített tudomány"-tervének keretein belül és — adekvát módon — a *Tractatus*ból való idézetek segítségével fejtette ki nézeteit. Mindezt azzal összefüggésben vizsgálja Gelbmann, hogy Watzlawick (Wittgenstein szolipszisztikus nézeteire alapozva) vajon abban az értelemben tekinthető-e „konstruktivistának", hogy szerinte „minden pusztán csak konstrukció"; szerző szerint Watzlawickra ez nem áll, továbbá *„az igazi realizmust [sound realism] nem úgy kell tekinteni, mint ami az ilyesféle konstruktivizmussal ontológiai ellentétben állna"* (60. o.).

Gelbmann idézi a *Philosophical Investigations* 293. paragrafusát, amely — mint írja — Wittgenstein filozófiájának talán a leginkább konstruktivista nézeteit összegzi.

„Tételezzük fel, hogy mindenkinek volna egy skatulyája, benne pedig valami, amit „bogár"-nak nevezünk. Senki sem tud a másik skatulyájába bepillantani; és mindenki azt mondja, hogy csak a *saját* bogárának látványából tudja, mi egy bogár. — Hiszen ekkor az is lehetséges volna, hogy mindenkinek valami más tárgy van a dobozában. Sőt az is elképzelhető volna, hogy egy ilyen dolog szüntelenül változzék. — De mi lenne, ha ezeknél az embereknél a „bogár" szónak mégiscsak volna használata? — Úgy ez nem abban állna, hogy egy dolgot jelölnek vele. A skatulyában lévő dolog egyáltalán nem tartozik a nyelvjátékhoz; még csak úgy sem, mint *valami*: hiszen a doboz akár üres is lehetne. — Annyira nem, hogy ezzel a dobozbeli dologgal a játékot akár 'egyszerűsíteni' is lehetne; a dolog elillan, bármi is legyen." (Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Bp. 1992, 150. o., idézi Gelbmann, 61—62. o.)

E szöveghelyet ugyan sem Bateson, sem Watzlawick nem idézi, de – mint Gelbmann rámutat – világossá válik, hogy ismerhették, éspedig azon Watzlawick-féle szöveghely alapján, ahol a még fiatal, antropológus orientáltságú Bateson egy kutatásáról számol be: ennek alapján egy új-guineai népcsoport, amely egykor valódi sziklákat használt csereeszközként, egy bizonyos ponton „virtuális" sziklákat kezdett használni fizetőeszközként (62. o.). Az első esszé befejezéseképpen Gelbmann azt hangsúlyozza, hogy Watzlawick azért tudta felhasználni Wittgenstein egyes nézeteit saját koncepciójának megalapozására, mert Wittgenstein számos előfeltevését a sajátjaival konvergensnek találta (71. o.).

A második esszében (72—117. o.) a címben megjelölt négy fogalmat a szerző Alois Pichlertől veszi át és vizsgálja tovább: ezek tehát az 'írás' ['skript'], a 'szöveg' ['text'], a 'mű' ['work'] és az 'album'. Wittgenstein szövegei e négy megközelítésben vizsgálhatók (72. o.). Gelbmann a továbbiakban az alábbi kérdésre keresi a választ: „Wittgenstein könyvként értette azt, amit könyvként adtak ki?" Közismert, hogy az Anscombe, Rhees és von Wright gondozásában kiadott I. részét a *Filozófiai vizsgálódás*oknak maga Wittgenstein olyan *mű* formájában jelentette meg, amely vázlatokból, töredékes jegyzetekből, a linearitást nélkülöző szövegek együtteséből állt – amely tehát inkább *előkészületi munkának* [*arrangement*], *kollázsnak, kirakós játéknak* [*puzzle*], *szövetnek* [*texture*] feleltethető meg, s amit maga Wittgenstein végül is „album"-nak nevezett (74. o.). Pichler koncepciója alapján Gelbmann megállapítja, hogy „egy szöveg filozófiai relevanciája független ugyanezen szöveg könyv-jellegétől" (77. o.).

Joachim Schulte elméletének megfelelően Wittgenstein szövegeire vonatkozólag a mű jellegnek három kritériuma kell hogy érvényesüljön: (1.) „Wittgenstein-féle művel van dolgunk, amennyiben, elsőként, maga Wittgenstein explicite úgy tekintett az adott szövegre, mint autonóm alkotásra, amely saját írásaira [skripts] alapozódott"; (2.) „[...] szükséges, hogy az olvasó nyomon követhessen valamiféle érvelést az adott szövegekben, tehát téziseket és antitéziseket, beleértve a példákat is"; (3.) „[...] kell hogy legyen valamiféle stilisztikai és formális szerkesztése [design] a szövegnek, amely alapján kijelenthető, hogy befejezett [completed]" (82—83. o.). Mindehhez kötődik a szerző dokumentált engedélyezési aktusa; pl. a *Blue Book*ról közismet, hogy publikálását Wittgenstein dokumentálhatóan nem engedélyezte (83. o.). A *Big Typescript* publikálását Wittgenstein végakarata szerint engedélyezte – bár e szöveg sem volt „befejezett mű"-nek tekinthető (87. o.). A továbbiakban Gelbmann kimerítően elemzi (Wittgenstein műveire vonatkozólag) az 'írás' ['writing'] (92—106. o.) és a 'szöveg' ['text'] (106—110. o.) kritériumait. A 'mű' egyik alapkritériuma, hogy (Umberto Eco elméletével is összhangban)

„lényegét tekintve *nyitott* az interpretációk pluralitásának irányában" (111. o.). A második esszét záró alfejezet az említett kritériumok alapján Wittgenstein műveinek főbb jellemzőit vizsgálja (113—117. o.). A harmadik esszében a szerző kiindulópontja Norman Malcolm egy állítása, mely szerint – ahogy a *Memory and Mind* című művében rámutat – *„az emlékezet nem áll semmiből"*, vagyis nincs szubsztanciája. Gelbmann, bár rendszerint nem ért egyet az egyébként Wittgenstein-tanítvány Malcolmmal, annyiban tartja relevánsnak az idézett gondolatot, hogy Wittgenstein gondolkodásmódjával analógnak tekinti (119—120. o.). Malcolm szóban forgó álláspontja azon korábbi nézetének továbbgondolt változata, amelynek megfelelően „a faktualitás, még ha temporálisan indexált is, mint fogalom nem függ önmagában temporális állapotoktól" (121. o.).

Gelbmann rámutat: Wittgenstein az 'emlékezet'-re vonatkozó kép-elmélet tagadását magában foglaló álláspontját különböző műveiben – a *Brown Book*tól kezdve a *Philosophische Untersuchungenig* – folyamatosan fejtette ki (124. o.). Gelbman saját (wittgensteiniánus) álláspontjának megfelelően *„az állított emlékezetre [claimed memory] vonatkozó ítéletek igazsága nem függ kizárólagosan és automatikusan annak faktualitására, amit felidéztünk"* (125. o.). Szerző idézi Schulte (Malcolméval egyező) álláspontját is, melynek megfelelően „egy, az elménkben levő tartalom, egybeeshet azzal, amire emlékezünk, de ez semmiképpen sem szükségszerű" (126. o.). Gelbmann kiemelése szerint Schulte azon – a 'tartalom' és az 'emlékezés' kikezdését célzó – álláspontja, mely szerint *„a lehetséges nyelvhasználatok különbözősége lehetséges jelentések sokféleségét eredményezi"* (127. o.), nyilvánvalóan Wittgensteinre vezethető vissza. Wittgenstein szövegei közül (ez esetben, mint Schulte forrását) Gelbmann az „Eine Philosophische Betrachtung" egy szöveghelyét idézi (129. o.), ahol Wittgenstein azt hangsúlyozza, hogy a múlt illetve a jövő megtapasztalása nem vethető össze bármiféle olyan élmény (pl. az időjárás, az álom, stb.) megtapasztalásával, ami szükségszerűen a jelenben zajlódik le (129.o.). Mindezen problémákat szerző a III/II. alfejezetben fejti ki részletesen (130—144. o.), melynek zárógondolata szerint (Wittgenstein e problémákra vonatkozó álláspontjával összhangban) *„az empirikus állítások a posterioriak,* míg *a logikai, grammatikai vagy az a priori állítások (továbbá a diszpozicionális kijelentések) egyáltalán nem temporálisak"* (144. o.).

A sorra következő, III/III. alfejezet (144—162. o.) homlokterében a 'faktuális emlékezet' fogalmának institucionális függőségét hangsúlyozza Gelbmann (lásd pl. 156. o.). A III/IV. alfejezetben (163—168. o.), továbbra is Wittgenstein vonatkozó elgondolásaira alapozva Gelbmann az olyan kifejezések vizsgálatát (és „rekonstrukcióját") hajtja végre, mint 'to remember', 'to recall', 'to have a memory of', stb., és végeredményben

ismét a 'faktuális emlékezet' fogalmának megalapozhatóságát kérdőjelezi meg (168. o.). A III/V. alfejezet (168—183. o.) címe („Az emlékezet mint a tudás iránti attitűd"), akárcsak a III/VI.-é (184—191. o.) („Az emlékezet mint az elme társadalmilag konstruált attribútuma") tömör összefoglalása az ezekben folytatott vizsgálódásoknak. A kötetet záró, IV. esszé kiindulópontja Jaakko Hintikka 1976-os (Georg Henrik von Wright tiszteletére írt) *Language-Games* című cikkének egy gondolatmenete, melynek megfelelően „mivel a nyelv és a valóság közti reprezentatív viszonyokat ez idáig nem elemezték [...] a logikai szemantikában sem, Wittgenstein azon nyelvjáték-koncepciója, amely meghatározza azon viszonyokat, legalábbis egy potenciális előrelépést jelez a hagyományos logikai szemantikához képest [...]. [...] [A] pragmatika mint empirikus tudomány eszménye hosszú időn keresztül meglepően elterjedt/uralkodó [prevalent] volt. Wittgenstein nyelvjátékaira alkalmazva természetesen az volt a hatása, hogy (f)elsöpörte ezen nyelvjátékokat, egyenesen a 'pragmatikus szemétkosárba' helyezve azokat" (194—195. o.). Mindehhez persze tisztázni kell Hintikka 'pragmatika'-felfogását. Gelbmann rekonstrukciójának megfelelően Hintikka számára a pragmatika pusztán a nyelvhasználat vizsgálata, és nem a jelek-jelentések-jelhasználók alkotta (Ch. W. Morris – C. Cherry által is adaptált – szemiotikai elméletére visszavezethető) háromszög-reláció elemzése (195—196. o.). E definícióval összefüggésben Gelbmann kérdése az, hogy tulajdonképpen „ki a nyelvhasználó? Miféle interakciókat hajtanak végre kommunikációjukban a nyelv által a nyelvhasználók?" (196—197. o.). Kérdés továbbá az is, hogy van-e valamiféle specifikus tulajdonsága a jelhasználónak, ami által a pragmatika tisztán empirikus tudományból valami mássá alakulhat át (197. o.). E problémák végiggondolása összegzéseképpen szögezi le Gelbmann, hogy *„egy szolipszista sosem rendelkezne sem nyelvvel, sem a nyelv fogalmával,* mivel sosem kommunikálna", továbbá *„a kommunikációs eszköz használata önmagában társadalmi"* (197. o.). Az alfejezet zárógondolatában pedig Gelbmann azt hangsúlyozza, hogy – Hintikka felfogásával ellentétben – a pragmatika, társadalmi implikációiból eredően, nemcsak konceptuális, hanem empirikus vállalkozás [empirical undertaking] is (198. o.).

A sorra következő alfejezetekben Gelbmann különböző problémákat érint, a IV/VI. alfejezetben ismét előtérbe helyezve Hintikka (wittgensteiniánus alapokról történő) kritizálását. Egyik konkluzív erejű megállapításának megfelelően *„Hintikka sosem akarja a 'társadalmi'*-t, mint elméleti fogalmat [conceptual notion] *megérteni,* és mint olyat sem, ami empirikusan konstituált a pragmatika és a kommunikáció által. Ő úgy tekint a pragmatikára mint kizárólagosan

nyelvi pragmatikára [...]. *Bár ez legitim, a pszichológiával és a szociológiával szemben felhozott támadásai nem azok,* mivel ezek is hozzájárulhatnak a formális (nyelvi) pragmatika elméleti megértéséhez" (220. o.).

A IV/X., záró alfejezetben („Egy szellemes egybevetés") Gelbmann Beethovent és Wittgensteint állítja párhuzamba (szintén Hintikka kritizálására futtatva ki gondolatmenetét): ahogy Beethoven süketsége nem akadályozta őt abban, hogy kiváló szimfóniákat szerezzen, úgy Wittgenstein diszlexiája sem akadályozta őt abban, hogy világosan fejezze ki magát és hogy megtisztítsa a gondolkodást.

Megítélésem szerint Gelbmann kötete mind a Wittgenstein iránt érdeklődő olvasóközönség számára, mind pedig az analitikus filozófiai (továbbá a nyelv- és tudományfilozófiai) kurzusok olvasmánylistáján betöltheti az alapszöveg funkcióját.

DOKUMENTUM

TÁJÉKOZÓDÁS

SZEMLE

E szám ára: 270,– Ft.
Előfizetés egy évre: 1 080,– Ft.

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, Budapesten a Hírlap Ügyfélszolgálati Irodákban és a Központi Hírlap Centrumnál (Budapest, VIII. Orczy tér 1. Telefon: 477 - 6300). További információ a 06 - 80 - 444 - 444 telefonszámon és a hirlapelofizetes@posta.hu e-mail címen kérhető. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjá*ban (Budapest, 1061 Andrássy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4–6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,– Ft
Egy szám ára: 270,– Ft
Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt
(H-1277 Budapest, Pf. 80)
és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENNYOLCADIK ÉVFOLYAM

3. SZÁM

2004/3

A tartalomból:

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatásával

2004/3

TARTALOM

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

SZABÁLYKÖVETÉS: A JOG

H. L. A. Hart jogelmélete, és elméletének következményei

BODA MIHÁLY

„... a polgári jog ily módon az
állampolgárok közös szabálya lett..."[1]

A nürnbergi perben és a háborús perekben a bűnösök felelősségre vonásának lehetőségét kizárólag természetjogi megfontolások figyelembevételével lehetett megteremteni. Az így kialakuló gyakorlat illetve a háborús törvényhozás és törvényalkalmazás a jogi gondolkodás irányát szükségképpen terelte természetjogi elgondolások felé. Az ötvenes években e tendencia ellen lépett fel Herbert Lionel Adolphus Hart, a második világháború utáni jogelmélet kiemelkedő alakja: 1953-ban a jogelmélet professzoraként tartja előadását: *Meghatározás és elmélet a jogtudományban*[2] címmel (a továbbiakban: Meghatározás), majd 1958-ban jelenik meg *Positivism and the Separation of Law and Moral*[3] c. (a továbbiakban: Separation) írása, melyet 1961-ben követ a fő művének tartott *A jog fogalma*[4].

---

[1] Rousseau: Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. In: *Értekezések és filozófiai levelek*, 1978, 139.

[2] Meghatározás és elmélet a jogtudományban. In: *Jog és nyelv*, szerk.: Szabó Miklós, Budapest 2000.

[3] Positivism and the Separation of Law and Moral. In.: *Essays in Jurisprudence and philosophy*, Oxford University Press, New York 1983.

[4] *A jog fogalma* Osiris, Budapest 1995.

A *Meghatározás*ban a jog terminológiai sajátosságait világítja meg, miszerint a jogi kifejezéseket az őket magukba foglaló mondatok igazságfeltételeinek megadásával és használatukkal lehet definiálni, azzal, hogy a szabályokból következtetéseket vonunk le egy adott esetre nézve (*kontextuális elemzés*). Ezáltal Hart elkülöníti a jogi terminusokat a személyek, dolgok, minőségek, események, anyagi vagy lelki folyamatok fajtáit specifikáló kifejezésektől, amelyek *per genus et differentiam* definiálhatók.[5]

A *Separation* tematikájában kiteljesíti a Hart által bevallottan képviselt mérsékelt pozitivizmust: meghatározva a benthami–austini klasszikus pozitivizmus három fő kérdéskörét (1. A jogi terminusok analitikus vizsgálata, 2. A jog imperatív elmélete, 3. A jog és az erkölcs szétválasztása),[6] ezekhez képest építi fel saját gondolatmenetét: *1-et* tovább gondolva elmélete alapjává teszi, *2-öt* elhagyja, *3-at* pedig kompromiszszumok árán fenntartja. Dolgozatom első részében azt vázolom, hogyan érvel Hart a különböző pozitivizmus-kritikákkal szemben, a második és a negyedik részben Hart saját jogelméletét és etikáját vizsgálom meg, a harmadik, az ötödik és a hatodik részben pedig a szabálykövetésre, illetve a jog és az erkölcs viszonyára vonatkozó meglátásaiból levonható következtetéseket összegzem.

I. A jog és az erkölcs szétválasztásának védelmében

John Austin így parafrazeálja W.Blackstone Commentaries-át:

> „Sir William Blackstone például azt írja a Kommentárokban, hogy az isteni jog előbbre való a kötelezettségek terén minden más jognál; egyetlen emberi jog sem lehet ellentmondásban vele; az emberi jog nem érvényes, amennyiben ellentmond neki; és minden érvényes jog ereje az eredeti isteniből származik.
>
> Nos, *lehet, hogy ezt úgy érti*, hogy minden emberi jognak alkalmazkodnia kellene az istenihez. Ha valóban így értette, habozás nélkül egyetértek vele.[...]
>
> Ha egyáltalán van értelme ennek a Blackstone-idézetnek, akkor az sokkal inkább látszik a következőnek: nincs olyan emberi jog, amely összeütközik a

[5] Hart 2000.
[6] Hart 1983, 57.

kötelező és áthághatatlan isteni joggal; más szavakkal nincs olyan, az isteni joggal összeütköző emberi jog, mely *jog lenne*[...][7]".

Egy másik aspektusból Hart így fogalmaz:

„Bentham ragaszkodott az elkülönítéshez, ám anélkül, hogy a hasznosság elve mellett Istenre is hivatkozott volna. Mindkét gondolkodó [ti. Austin és Bentham, *B.M.*] legfőbb érve a szétválasztás mellett az volt, hogy az képessé teszi az embereket arra, hogy biztosan lássák a pontos következményeit az erkölcsileg rossz jognak és megértsék a törvényes jogrend autoritásának a jellegét."[8]

Ez az aspektus azt mutatja, hogy a jog és az erkölcs elválasztása mellett szóló legjobb érv az, hogy a szokások mellett a személyes hatalmaskodásnak kitett emberek megértsék a közösségüket ténylegesen szervező szabályok rendszerét. Bentham nagyon jól látta a jog és az erkölcs szétválasztása ezen érvének a lehetséges gyengéit, amit meg is fogalmazott az anarchistáról és a reakciósról szóló példájában.[9] Hart

---

[7] Idézi: Hart 1983, 52. „Sir William Blackstone, for example, says in his Commentaries, that the laws of God are superior in obligation to all other laws; that no human laws should be suffered to contradict them; that the human laws are no validity if contrary to them; and that all valid laws derive their force from the Divine original.

Now, he may mean that all human laws ought to conform to the Divine laws. If this be his meaning , I assent to it without hesitatio [...].

But the meaning of this passage of Blackstone, if it has a meaning, seems rather to be this: that no human law which conflicts with the Divine law is obligatory or binding; in other words, that no human law which conflicts with the Divine law is a *law* [...]."

[8] Hart 1983, 53. „Bentham insisted on this distinction without characterizing morality by reference to God but only, of course, by reference to the principles of utility. Both thinkers' prime reason for this insistance was to enable men to see steadily the precise issues posed by existence of morally bad laws, and to understand the specific character of the authority of a legal order."

[9] Az anarchista így érvel: Ezeknek a szabályoknak nem kellene jognak lenniük, ezért nem pusztán szabadon bírálhatom, hanem teljes szabadsággal figyelmen kívül is hagyhatom. A reakciós így érvel: Ezek a szabályok a jog, ezért azok, aminek lenniük kellene, ennek következtében elnyomhatok minden bírálatot már a születése pillanatában. Hart 1983, 53.

kritika alá veszi a klasszikus pozitivizmust támadókat, és a klasszikus elmélet védelmében fejti ki saját, mérsékelt, pozitivista elméletét.

A XX. század fordulóján John W. Salmond volt az első, aki bírálta azt a feltételezett distinkciót, hogy egyrészt beszélhetünk a jogról mint olyasmiről, ami van (jogszabályok), illetve mint olyasmiről, aminek lennie kellene (morális elvek). Azonban Salmond és hozzá hasonlóan sokan, köztük Axel Hägerström, ragaszkodtak ahhoz, hogy a pozitivista tételeket *egyszerre*, egyetlen támadással meg lehet cáfolni. Így azáltal, hogy sikeresen érveltek az alanyi jogokat konstituáló *parancsok* hipotézise ellen (ti. hogy a törvény mint a szuverén parancsa alanyi jogokat konstituál[10]), úgy vélték, hogy az alanyi jogokat csak morális elvek alapján lehet az embereknek tulajdonítani, tehát a jog és az erkölcs szervesen összekapcsolódik. Szándékuk szerint a parancs-elmélet cáfolata magában foglalja a jog és az erkölcs különbségére vonatkozó elmélet cáfolatát is. A zavar nagynak tűnik, hiszen egyrészt az előbbi tétel elleni érv, bár jogos, nem mond ellent az utóbbi tételnek, másrészt az sem állítható megszorítások nélkül, hogy az alanyi jogi jogosultságokat kizárólag erkölcsi elveknek köszönhetnénk, hiszen ilyen jogosultságok léteznek ceremóniákban, játékokban és más, szabályok irányította tevékenységekben, amelyeknek semmi közük az igazságosság [justice] kérdéséhez vagy ahhoz, hogy a jognak minek kellene lennie. Továbbá az alanyt jogosultsággal felruházó szabályok között találunk erkölcsileg elítélendőket, de legalábbis nem helyeslendőket. Salmond és Hägerström tévesen feltételezte — az alanyi jogok eredetét tekintve -, az erkölcs és a hatalom kizáró megkülönböztetését.

---

[10] „A törvény [...] olyan szabály, amelyet eszes lény irányítása céljából olyan eszes lény fektet le, akinek az előbbi felett hatalma van." (Horváth 2001a, 378.) A törvények lehetnek isteniek vagy emberiek a törvényadót tekintve. Az isteni törvényeknek (= természetjog, természettörvény, isteni jog) az általános hasznosság a mutatója. „A hasznosság Isten parancsainak indexe." (Horváth 2001a, 352.) Az emberi törvények újfent kétfélék lehetnek: amelyeket politikai fölérendeltek bocsátanak ki, és amelyeket nem [másodlagos szabályok]. Vannak továbbá olyan szabályok, amelyek a másodlagos szabályokkal analógok: ezeket az emberi magatartásokra vonatkozólag az embereknek egy meg nem határozott testülete által táplált vélemények és érzelmek teremtenek és kényszerítenek ki (pozitív erkölcs = pl.: becsület, divat, nemzetközi jog). Horváth 2001a, 352.

Hart a pozitivista tan második kritikájaként az amerikai realizmus többnyire nem egységes, de a jogelmélet klasszikus kérdései (pl. Mi a jog?, Honnan ismerhető meg?, stb.) tekintetében egységesként kezelt gondolkodási tendenciát említi. Ezek a tendenciák kritikai szemléletükben és módszereikben fedik át egymást:

(1) Az eseteket abból a szempontból tanulmányozták, hogy miként válik ketté a már meghozott bírói döntés hagyományos jogi indoka és a tényleges indok,[11] ezzel párhuzamosan az elemzéseikben a hangsúlyt a döntésre és nem az indoklásra helyezték.

(2) A döntések mögötti motiváció kutatása elvezet a bíró személyiségének, neveltetésének és lélektanának a vizsgálatához.

(3) Emiatt jelentős szerepre tesz szert ugyanazon szabály eltérő használata.[12]

Az amerikai realizmus képviselői a *formalista hiba* alapján utasították el a pozitivizmust. A formalizmus vádja egybemossa a hagyományos, a jog természetét leíró jogelméletet és az igazságszolgáltatás elméletét. Ami az elsőt illeti, a formalista hiba akkor fordul elő, ha a premisszákból való deduktív levezetésbe belegondoljuk a konklúziót teljes mértékben alátámasztó indoklást is. Az igazságszolgáltatásra vonatkozó vád szerint a bíróság túlzottan a logikára bízza az eljárást és az ítélkezést. A logika ugyanis nem képes a *tények* minősítésére vagy interpretálására, hanem kizárólag hipotetikus állításokként – meta-állításokként[13] – működik.

Hart is felismerte az igazságszolgáltatásban felmerülő problémákat, ennek megfelelően felállított egy hipotézist a pozitív szabályok és alkalmazásuk viszonyára vonatkozóan. Elismeri, hogy léteznek *könnyű*

---

[11] „Valamit tenni a viták kapcsán, s ezt ésszerűen tenni: ez a jog feladata. Azok az emberek pedig, akiknek ez a kötelessége, [...] ők a jog hivatalos személyei. *Amit ezek a hivatalos személyek tesznek a viták rendezésének érdekében, számomra, az a jog.*" „Mindebben a *szabályok* pedig annyira fontosak csupán, amennyiben segítenek előre látni vagy megjósolni, hogy a bírák mit fognak tenni, oly mértékig, ameddig a szabályok segítenek önöknek rávenni a bírót, hogy egyáltalán tegyen valamit. Ennyiben áll jelentőségük. *Ennyiben áll jelentőségük, azon kívül helyes játékszerek.*" Karl Llewelyn: *The Bramble Bush*, 14–15., idézi H. Szilágyi 1999, 249.

[12] Szabó 1999b, 36 sk.

[13] Hart 1983, 63 sk.

és nehéz jogi esetek. Az alkalmazott szabály magja – hasonló jellegű eseteket véve – nem változik. Azonban e mag körül mindig ott van, csak az egyszerű esetekben nem látszik, a bizonytalanság „félárnyéka". Minden szabálynak megvan ez az alkalmazási bizonytalansága (*A jog fogalmá*ban ezt Hart „a szabályok nyitott szövedékének" nevezi), amely a szabály magjától eltérően nem lehet logikai levezetés eszköze, sem modell arra nézve, hogy milyen módon kell a partikuláris tényeket az univerzális szabályok alá szubszumálni.[14] A jogalkalmazónak el kell döntenie, hogy a tény rendelkezik-e a jogszabály megkívánta tulajdonságokkal, azaz alkalmazható-e rá a jogszabály. Egy ilyen döntés sohasem „logikai". Például adott számú gyümölcs két kupacba rakásánál körték és az almák elkülönítése viszonylag könnyű, de a piros és a zöld almák szétválasztása esetén, a döntés folyamán (a nehéz jogi esetben legyen például a kétszínű alma piros és zöld) nem a kétségtelenül piros alma elhelyezése a kérdéses, hanem a piros és egyben zöld almákról való döntés. Ebben a helyzetben a bíró társadalmi értékeket és célokat tart szem előtt, beleértve ezekbe a sajátjait is. A konkrét kapcsolódási pont az egyes szabályok magja és alkalmazási félárnyéka, illetve a jog – morál szétválasztás között a következő feltételezés *lenne*: (p1) a mechanikus szabályalkalmazás az igazságszolgáltatásnak egy hibás elmélete, (p2) a jogszabályok mechanikus alkalmazása kizár bármilyen erkölcsi elvre való hivatkozást, (k) a jog és az erkölcs nem választható el, a formalizmus, illetve az ezzel vádolt klasszikus pozitivizmus tehát hibás elgondolásokon alapul. Ám ez nem igaz. Egy mechanikus döntés és egy ilyen döntésekből felépülő rendszer lehet jog, igaz nem hasznos, hanem rossz jog. Az „automatikus döntések" halmazának „nem kellene jognak lennie"[15] – mondja Hart. (p1) – (p2) nem vonja maga után, hogy a jogot és a morált együtt kellene kezelni, csak annyit, hogy a szabályalkalmazás mechanikus elmélete nem támasztja alá a jog – morál szétválasztást. Az említett automatikus döntések meghozatalához elegendő egy előre programozott számítógép. Amennyiben az ítélkezést egy ember végzi, akkor kiküszöbölhetetlen, hogy bizonyos morális és nem-morális elvek, ha nem is nyíltan, de szerepet kapjanak a döntésben. Maga az alkalmazás sokféle szempontra támaszkodhat, nem csak a morális nem-morális megkülönböztetést alkalmazhatja. Ennek megfelelően, ha a

---

[14] Hart 1983, 67 sk.
[15] Hart 1983, 68.

jogelméletet az igazságszolgáltatás elméleteként értelmezzük, a jog (amint az van) és az erkölcs (amint a jognak lennie kellene) között fennálló különbség átváltozik a jog és az erkölcs (ahogy a jognak sok különböző nézőpontból lennie kellene)[16] között fennálló különbséggé, amint a jog valamilyen „lényegét" a jogalkalmazásban találjuk meg.

Hart harmadiknak hozza fel a jog—morál elválasztást a modern jogelméletben leginkább érintő kritikát, Gustav Radbruchnak a második világháborút követően kifejtett gondolatait: „A parancs, az parancs — tanítják a katonáknak. A törvény, az törvény — mondják a jogászok. Amíg azonban a katonák esetében, ha tudják, hogy a parancs bűntett vagy vétség elkövetését célozza, megszűnik az engedelmesség kötelezettsége és joga, addig a jogászok [...] nem ismernek semmilyen kivételt a törvény érvényessége és az annak alávetettek engedelmeskedési kötelezettsége alól. A törvény azért érvényes, mert törvény, s akkor törvény, ha van hatalom, amely az esetek többségében érvényesíti. A törvénynek és érvényességének e felfogása (melyet pozitivista tannak nevezünk) védtelenné tette a jogászokat, miként a népet is..."[17]. A határt a jogbiztonság és az igazságosság felrúgása következtében elvesztett jogi minőség között az igazságtalanság mértéke képezi: ha az igazságtalanság 'tűrhetetlennek' minősíthető, akkor már nem beszélhetünk többet jogról.[18] Radbruch szavaiból kicseng a háború utáni német értelmiség keserűsége; e nézőpontból nehéz is lenne minden együttérzés nélkül olvasni. Másrészről — félretéve szimpátiánkat és érzelmi támogatásunkat — látnunk kell, hogy az ilyen „homályos" elvekkel alátámasztott pozitív szabályrendszerről annyit mindenképp el lehet mondani, hogy nehéz döntési helyzetbe hozza az egy adott esetben ítélő bírót.

A Hart által idézett eset a következő: 1944-ben egy német asszony megszabadulni kívánva férjétől, feljelentette őt a hatóságoknál, mondván, sértő kijelentéseket tett Hitlerről, amíg a német hadsereg az országon kívül harcolt. Az asszony az akkori törvényeknek megfelelően cselekedett, bár nem volt jogi kötelessége feljelenteni férjét. A férje által tett állítások hátrányosak voltak a kormányra, és rombolták az emberek morális tudatát. A férjet elfogták, és bár halálra ítélték, a halálos ítéletet nem hajtották végre, hanem kivezényelték a frontra. 1949-ben az asszony

---

[16] Hart 1983, 69.
[17] Radbruch 1999, 126 sk.
[18] Szabó 1999b, 126.

ellen a nyugatnémet bíróságon eljárás folyt, mert nem törvényes úton fosztott meg egy embert a szabadságától. Ez a cselekedete az 1871 óta érvényben lévő Német Büntető Törvénykönyv (NBTk.) szerint törvénysértés és büntetendő. Az asszony azzal védekezett, hogy az akkori (náci) törvények szerint a férfi szabadságtól való megfosztása *jogos* volt, és ennek megfelelően ő nem követett el bűntettet. A másodfokú bíróság végül fenntartotta az ítéletet, hogy az asszony bűnös, ugyanis az elsőfokú bíróság a hatályos (NBTk.) törvények alapján ítélte el. A náci törvények „ellentétesek voltak az igaz lelkiismerettel és minden tisztességes emberi lény igazságérzetével"[19]. Amit ez az indoklás magában foglal, semmivel sem több, minthogy egy 1934 óta hatályban lévő törvénytől elvitatták a jogi erőt. A visszaható hatály tilalmának elve jelentős csorbát szenvedett amellett, hogy még két másik választás is lett volna: vagy nem büntetik meg az asszonyt, vagy egy teljes tudatossággal meghozott, visszaható hatályú törvényt fogadnak el, ha egy ilyen törvényt egyáltalán elfogadott volna a parlament. Az utóbbi alternatívák nyilvánvalóvá tették volna, hogy két rossz között kell választani (jogszerűen büntetik a visszaható hatály révén, vagy büntetlenül elengedik), és nem fedte volna el a morális dilemmát.[20] Úgy tűnik, a háború utáni német jogászok semmit sem tanultak a megelőző hat év tapasztalataiból: homályos, nem rögzített elvek alapján alkalmazzák, illetve vetik el a meghozott és hatályos törvényeket.[21]

---

[19] The statutes „was contrary to the sound conscience and sense of justice of all decent human beings". Hart 1983, 75 sk.

[20] Hart 1983, 76 sk.

[21] Nem tartozik a konkrétan vett témához, de segít megítélni az elmondottakat Victor Klemperer, egy, a náci rezsimet Németországban átélt zsidó filológus érdekes gondolata: „A Harmadik Birodalom nyelve a '-talan -telen' fosztóképző új használatával indult fejlődésnek [...]. Az ablaknak a légiveszély miatt sötétnek kellett lennie, így kezdődött a *fénytelenítés* napi munkája. Hogy tetőtűz esetén semmiféle limlom ne álljon az oltók útjába, ezért *lomtalanították* a háztetőket. Új táplálékforrásokat kellett keresni: a keserű vadgesztenyét *'fanyartalanították'*...

A háború utáni legfontosabb feladat közismert elnevezésére egy hasonlóan képzett szóalak szolgált: Németország a nácizmus következtében majdnem elpusztult, azt a törekvést, hogy ebből a halálos betegségből kigyógyítsuk, *nácítlanításnak* nevezzük." Klemperer 1984, 5.

Az előzőekben felvonultattam Hart érveit a jog és a morál szétválasztását támadókkal szemben. A következőkben felvázolom a jogszabályokra, és az erkölcsi szabályokra vonatkozó elemzéseit, majd amellett fogok érvelni, hogy ha elfogadjuk Hart hipotézisét, és a jogot illetve az erkölcsöt a társadalmi szabályok tágabb fogalmán belül értelmezzük, akkor lehetőségünk[22] van a következő állítások megtételére:

(S1): 'ha a jogot a társadalmi szabályok és a szabálykövetés keretében értelmezzük, akkor a jogi szabályok szerepe az, hogy ismeretet közöljenek a társadalmi intézményekről',

(S2): 'a Hartot megelőző gondolkodási hagyományban az erkölcs szerepét a *jogszabályok megítélésében* látták, Hart óta pedig a jogot érintő erkölcsi kérdés az *egyéni szabálykövetésre* vonatkozik',

(S3): 'a társadalmi szabályok egy csoportja, amely a jogon kívül az erkölcsöt is tartalmazza, hasonló szerepű intézményeket hoz létre, illetve nyújt információt ilyen intézményekről, és ezeknek az intézményeknek az egyes emberek vagy a közösség fennmaradásában van szerepük',

(S4): 'a jog és az erkölcs szükségszerű viszonyára vonatkozó kérdésben az 'erkölcs' kifejezést lehetséges kizárólag az *egyéni eszmények*re is használni, a kifejezés nem feltétlenül a konvencionális, az egész társadalmat érintő értékekre felépülő szabályokat jelenti'.

II. A jog felépítése

Az az általános tétel, amely a jog és a morál *szétválasztásá*val áll szemben, azt mondja, hogy a jog és az erkölcs között *szükségszerű* kapcsolat létezik, és ennek jelentős szerepet kell tulajdonítanunk a jog fogalmának elemzésekor.[23] Az állítás kulcsszavai: jog, erkölcs, szükségszerűség.

---

[22] Azért kerülöm az erős megfogalmazást, mert – Hart szellemében – a társadalmi szabályok fajtáiról egy *lehetséges leírást* szeretnék adni, és a következtetéseimbe nem értem bele azt, hogy a dolgok az általam leírt módon 'vannak', vagy így 'kell lenniük', hanem csak azt, hogy 'nem biztosan helytelen' az általam adott fogalmi modell.

[23] Hart: *A jog fogalma*, 1995, 181.

Elsődleges és másodlagos szabályok. A jogot Hart a társadalmi szabályok tágabb összefüggésében vizsgálja.[24] Először elhatárolja a társadalmi szabályokat a szokásoktól. Szokás például az, hogy a közösség tagjai minden este moziba járnak, míg a szabályra az, hogy a férfiaknak fedetlen fővel kell a templomba lépniük. Az azonnal feltűnő hasonlóság mellett, ti. mindkét magatartásminta *általános*, megfigyelhetők különbségek is:

„Először is ahhoz, hogy a csoportnak valami a *szokása* legyen, elég, ha a tagjainak magatartása jórészt valóban egybeesik. A dolgok szokásos menetétől való eltérés nem von maga után szükségképpen valamilyen bírálatot. A magatartások ilyen

---

[24] Szükségesnek tartom, hogy hosszabban idézzem Hart saját összefoglalását, mert röviden beszámol azokról az általa bevezetett fogalmi megkülönböztetésekről, amelyek elméletének gerincét képezik. *A jog fogalmá*nak VIII. fejezetének elején Hart a következőképpen foglalja össze megelőző elemzéseit: „A társadalomirányítás eszközéül szolgáló jog jellegzetes vonásainak megvilágítása érdekében be kellett vezetnünk olyan alapfogalmakat, amelyek nem vezethetők le a rend, a fenyegetés, az engedelmesség, a szokás és az általánosság fogalmaiból. [...] Szükségessé vált ezért, hogy megkülönböztessük a társadalmi szabály és az általános szokás fogalmát, s hogy kihangsúlyozzuk a szabályok belső szemléletét, ami abban mutatkozik meg, ahogyan azokat a magatartás irányításához és értékeléséhez mintaként használják. Ezután különbséget tettünk a kötelezettségeket megállapító elsődleges szabályok, illetve az elismerés, a változtatás és az ítélkezés másodlagos szabályai között. E könyv alapgondolata szerint sok jellegzetes jogi tevékenységet és a jogi gondolkodás kereteit alkotó számos fogalmat csak akkor értelmezhetünk helyesen, ha e szabályok egyik, másik vagy mindkét fajtájára hivatkozva magyarázzuk meg azokat, és e szabálytípusok egysége méltán tekinthető a jog »lényegének« , noha nem mindig találhatók meg együtt, amikor a »jog« szót helyesen használjuk. Az elsődleges és a másodlagos szabályok egységének azonban nem azért tulajdonítunk ilyen központi jelentőséget, mert az mintegy szótárt ad számunkra, hanem azért, mert nagy magyarázó erővel rendelkezik," Hart 1995, 181. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Hart szerint a 'jog' *genusa* a magatartási szabály, míg például Austin szerint a parancs, utasítás. Hart szerint a parancs túl közel áll a joghoz, így a jog visszavezetése a parancsra nem rendelkezik a megfelelő magyarázó erővel. Továbbá a parancs és az utasítás az irányítás egyéniesített formái, de a jogi irányítás a magatartás általános formájára vonatkozik, és személyek általános osztályainak szól. Hart 1995, 32 sk.

általános egybeesése vagy akár azonossága azonban nem elég annak megállapításához, hogy létezik egy olyan szabály, ami megkívánja ezt a viselkedést. [...]

Másodszor, ahol vannak szabályok, nem csupán tényleg elhangzik a bírálat, de általános az is, hogy a bírálat *megfelelő indoka* a szabálytól való eltérés. [...]

A harmadik vonás [...], benne rejlik az eddig elmondottakban [...], ezt a vonást a szabályok *belső szemléletének* nevezem. [...] Ahhoz, hogy a csoportban éljen egy bizonyos szokás, a csoport egyetlen tagjának sem kell szem előtt tartania az általános magatartást, s még kevésbé kell arra törekednie, hogy tanítsa vagy fenntartsa ezt a mintát. [...] Ezzel szemben ahhoz, hogy egy társadalmi szabály létezzen, legalább néhány embernek úgy kell tekintenie a kérdéses magatartást, mint a csoport egész részéről követendő általános mintát. Egy társadalmi szabálynak létezik tehát egy »belső« szemlélete is, azon a külső szemléleten túl, melyben nem különbözik egy társadalmi szokástól, és ami nem más, mint az ismétlődő viselkedés, amit egy megfigyelő észlelhet."[25]

Más helyen úgy fogalmaz, hogy a társadalmi szabályok magyarázata „úgy kezeli az egyes csoportok szabályait, mint amik a társadalmi gyakorlat egy olyan sajátos formájából születnek, amely a csoport legtöbb tagja által rendszeresen követett magatartásmintákból, valamint az ilyen magatartásmintákra vonatkozó, általam elfogadásnak nevezett, sajátos normatív viszonyból áll".[26] A társadalmi szabályokon belül a jogi szabályok külön csoportba tartoznak. A csoport a jogszabálynak nevezett magatartásmintákkal akkor rendelkezik, ha az olyan szabályokon kívül, amelyek egy bizonyos magatartást *közvetlenül* mintává tesznek, létezik egy olyan szabály is, ami *közvetve* „egy adott személy kimondott vagy leírt szavaira utalva határozza meg a mércéül szolgáló magatartásokat.[27]" A magánemberekre közvetve ható elismerési, változtatási és ítélkezési szabályok másodlagosak a kötelezettséget megállapító szabályokhoz képest, „ hiszen arra szolgálnak, hogy az emberi lények bizonyos dolgok megtételével vagy kimondásával bevezethessenek új elsődleges szabályokat, megszüntethessenek vagy módosíthassanak régieket, különböző módon meghatározhassák e szabályok előfordulását irányíthassák érvényesülésüket".[28] Az elismerési szabály csak formálisan határozza meg más szabályok létrejöttét, tartalmi kritérium nélkül. Hart példája az ilyen *elismerési szabályra*:

---

[25] Hart 1995, 72 sk.
[26] Hart 1995, 293.
[27] Hart 1995, 74.
[28] Hart 1995, 100.

'bármilyen teendőket is jelöl meg valamilyen Rex uralkodó, azt meg kell tenni'.[29] Ahol egy elismerési szabály *érvényben* van, ott Rexnek lehetősége van a követendő magatartásmintákat meghatározni, saját *hatalmától függetlenül*. Hart ezt a lehetőséget nevezi jognak, azaz Rexnek *joga van* meghatározni a szabályokat. Az elismerési szabály hivatalos *kritériumokat* nyújt a magánembereknek és a hivatalos személyeknek a kötelezettséget megállapító elsődleges szabályokhoz. Kritériumok lehetnek: hivatalos szöveg, törvényhozói döntés, szokásos gyakorlat, bírói ítéletek, meghatározott személyek nyilatkozatai. Az elismerési szabályt nem fogalmazzák meg, hanem léte abban mutatkozik meg, ahogyan megállapítják az egyes szabályokat, ti. az elsődleges szabályokat az elismerési szabályra hivatkozva állapítják meg, és az elismerési szabály *indoka* lesz az adott elsődleges szabály alkalmazásának. Amíg minden elsődleges szabály alapvető *érvényességi feltétele*, hogy megfeleljen az elismerési szabálynak[30], addig az elsődleges szabály nem érvényes vagy érvénytelen, hanem elfogadott, és a használat szempontjából helyesnek tekintett. Hasonló szerepet tölt be hosszmértékeink meghatározásában a párizsi méterrúd. Úgy is fogalmazhatnék, hogy az elismerési szabály érvényessége feltételes.[31]

Az érvényességhez közel állónak tekintett, és a fennálló jogrendszer leírásánál elengedhetetlennek tekintett fogalom, a szabályok *érvényesülése*. Sok gondolkodó a normák *érvényesülését* általában véve az érvényesség feltételének tekinti az *elismerési szabályra való hivatkozás* mellett. Az egész jogrendszert tekintve az érvényesülés nyilvánvalóan hozzátartozik az érvényességhez, de ami az egyes jogszabályok érvényességét illeti, ez már korántsem tűnik annyira nyilvánvalónak.[32]

„Ha az 'érvényesülés' azt jelenti, hogy az emberek többnyire engedelmeskednek egy bizonyos magatartást kívánó jogszabálynak, akkor nyilvánvaló, hogy csak akkor van szükségszerű kapcsolat egy meghatározott szabály érvényessége és *annak* érvényesülése között, ha a rendszer elismerési szabályának egyik kritériuma az az esetenként

---

[29] Magyarországon „az a szabály tekinthető érvényes normának, amelyet az Országgyűlés, vagy annak felhatalmazása alapján más szerv megfelelő eljárások keretében állapított meg és hirdetett ki" . Bódig 1999, 198.

[30] Hart 1995, 121 skk.

[31] Hart 1995, 130.

[32] Takács 1998, 77.

valóban meglévő (s néha elavulási szabálynak nevezett) rendelkezés, mely szerint egy szabály nem tekinthető a jogrendszer részének, ha már régóta nem tartják be."[33]

Az, hogy a jogszabályoknak csak többnyire engedelmeskednek, nem érvényteleníti a jogszabályt, de az érvényesülésnek a fogalmát meg kell különböztetni a jogszabályok *általános semmibevételétől*, ami olyan széles körű és tartós is lehet, hogy azt mondhatjuk 'már nem tekinthető az adott csoport jogrendszerének'. Hart szerint az olyan normatív kifejezések, mint a 'köteles voltam', 'köteles vagy' támaszkodnak a rendszer szabályainak általános érvényesülésére vonatkozó állítás igazságára. Tehát a *belső állításnak* nevezett normatív kifejezést tartalmazó kijelentés abban az esetben lehet érvényes, ha az érvényesülésre vonatkozó *külső állítás* igaz. Belső állításokat ugyanis rendszerint olyankor tehetünk, amikor jó esély van az érvényesülésükre.[34] A belső és a külső szemlélet, illetve az ezekhez kapcsolódó állítások között az az alapvető különbség, hogy a külső szemlélet a szabályokat puszta előrejelzésnek tekinti, míg a belső szemlélet magatartásformák indokának és mércéjének. Hart példájával élve a KRESZ-ben a piros lámpa a külső nézőpont szerint annak a jele, hogy az autók rendszerint megállnak, míg a belső nézőpont szerint a piros lámpa a megállás *indoka*, azaz a résztvevőknek jel a megállásra.

Kötelezettség és engedelmeskedés. A jogrendszer mindennapi működésébe beletartozik a jog hivatalos megalkotása és hivatalos alkalmazása is. Azokról a hivatalos személyekről, akik a jogszabályokat meghozzák vagy alkalmazzák, nem mondhatjuk, hogy *engedelmeskednek* a szabályoknak, csak ha az engedelmeskedés fogalmát mértéktelenül kitágítjuk. A magánemberek engedelmeskedhetnek szokásszerűen az elsődleges szabályoknak, bár engedelmességük oka egy sor különböző motívum lehet, de többnyire az, hogy tudják, számukra az engedelmeskedés a leghasznosabb, ugyanis általában ismerik az engedetlenség valószínű következményeit. A hivatalos személyek viszont nem engedelmeskednek a másodlagos szabályoknak, hanem közösen, a használatuk által *elfogadják* őket, ui. az elismerési szabály, „ahhoz, hogy egyáltalán létezzen, szükséges, hogy e szabályt belső nézőpontból nézzék, a helyes

---

[33] Hart 1995, 124.
[34] Hart 1995, 125.

bírói döntés nyilvános, közös mintájaként, s nem olyasmiként, aminek minden bíró pusztán csak a maga részéről engedelmeskedik"[35].

Az *általános engedelmesség* fogalma tehát csődöt mond. Egyrészt azért, mert nem megfelelően írja le a hivatalos személyek viselkedését, másrészt azért mert „egy szabály iránti engedelmességnek nem *kell* azt jelentenie, hogy az engedelmeskedő azt gondolja: amit tesz, az mind a maga, mind mások szempontjából helyes"[36].

> „Egy jogrendszer létezésének tehát két [...] elemi feltétele van. Egyfelől az embereknek általában engedelmeskedniük kell azoknak a magatartási szabályoknak, amelyek a rendszer végső érvényességi kritériumai szerint érvényesek; másfelől pedig hivatalos személyeinek ténylegesen el kell fogadniuk a hivatalos tevékenység közös és nyilvános mércéjeként a rendszernek a jogi érvényesség kritériumait meghatározó elismerési szabályát, valamint változtatási és ítélkezési szabályait."[37]

A magánemberek szabálykövetésére megtarthatjuk az engedelmesség fogalmát, illetve az *Austin-elvet*, amely Hart szerint a jog legjellemzőbb sajátossága[38]: „ahol jog van, ott a magatartás valamilyen értelemben már nem szabadon megválasztható, vagyis kötelező"[39]. Hogyan lenne célszerű körülírni az Austin-elv értelmében vett szabálykövetést, illetve szabály-érvényesülést, hogy magyarázatot nyerjünk az engedelmeskedő magánemberek és a szabályokat elfogadó hivatalos személyek magatartására? Hart az engedelmeskedést azzal a nyelvi kifejezéssel írja le, hogy 'valakinek *meg kellett tennie* valamit', és ettől külön választja a kötelesség fogalmát: '*kötelezettsége volt* megtenni azt' . Az első megfogalmazás gyakran egy cselekedet *indítékaira* vagy az azzal kapcsolatos *meggyőződésekre* vonatkozik: például sötétedéskor erdőben *R* rabló fegyverrel *Á* áldozatot pénze átadására kényszeríti. Amennyiben *Á* engedelmeskedett, annyiban nem kötelességből cselekedett, hanem mivel „meg volt győződve róla, ha nem engedelmeskedik, akkor valamilyen sérelem vagy kellemetlen következmény éri, és azért adta oda a pénzt, mert el akarta kerülni ezt"[40]. Annak a szem előtt tartása, hogy mi történne a

---

[35] Hart 1995, 138.
[36] Hart 1995, 138.
[37] Hart 1995, 139.
[38] Hart 1995, 17.
[39] Hart 1995, 101.
[40] Hart 1995, 102.

cselekvővel, ha nem engedelmeskedne, *Á* számára lecsökkenti a választható magatartásformák számát. Az engedelmeskedés fogalma egyrészt lélektani jellegű fogalom, amely a cselekvést kísérő vélekedésekre és indítékokra utal, másrészt hallgatólagosan benne rejlenek az *arányos sérelemre* és a sérelem *bekövetkezésének ésszerűen felbecsült valószínűségére* vonatkozó köznapi ítéletek, ugyanis nyilván nem mondanánk, hogy '*Á*-nak meg kell tennie valamit', ha a fenyegető sérelem jelentéktelen ahhoz a hátrányhoz képest, amit az utasítás teljesítése neki vagy másoknak okoz. Például nehezen elképzelhető, hogy *R* azzal a fenyegetéssel készteti engedelmességre *Á*-t, hogy azzal fenyegeti meg, hogy megcsípi. Másrészt akkor sem mondanánk, hogy '*Á*-nak meg kell tennie valamit', ha nincs ésszerű alapja annak a feltételezésnek, hogy *R* be is tudja váltani a fenyegetését. Engedelmeskedésnek minősül a valamilyen hatalomnak való behódolás és a fenyegetéssel alátámasztott utasítás végrehajtása is.[41] A 'kötelezettség', 'kötelesség' fogalma ezzel szemben nem tartalmaz pszichológiai aspektust. A vélekedésekkel és indítékokkal kapcsolatos tények, amelyek megalapozták az engedelmeskedést, a kötelezettség fogalmánál nem elégségesek és nem is szükségesek. A kötelezettség akkor is megmarad, ha az illető úgy hinné, hogy mulasztása sohasem derülne ki. „Sőt amíg a kötelezettségre vonatkozó állítás meglehetősen független attól a kérdéstől, hogy ténylegesen [eleget tett-e kötelességének][...], az az állítás, hogy valakinek meg kellett tennie valamit, általában azt a mellékjelentést hordozza, hogy ténylegesen meg is tette azt."[42]

Az érvényesülés *szociológiai kérdésétől* meg kell különböztetnünk a *filozófiai kérdésfeltevést*[43], a jog társadalmi szabályként való leírásánál. Hart az érvényesülés szociológiai feltételének azt tekinti, hogy „az emberek többnyire engedelmeskednek egy bizonyos magatartást megkívánó jogszabálynak"[44], és emellett a korábbi gondolkodóktól eltérően megkülönbözteti egymástól az 'engedelmesség' és a 'kötelezettség' fogalmát. A filozófiai – fogalmi kérdést úgy tehetnénk fel, hogy milyen összefüggés van a szabályoknak – a normatív nyelvhasználaton

---

[41] Hart 1995, 67.
[42] Hart 1995, 103.
[43] A következőkben az 'érvényesülést' a filozófiai – fogalmi értelemben fogom használni.
[44] Hart 1995, 124.

keresztül – tulajdonított, *kötelezettséget teremtő erő*, és a magánemberek illetve a hivatalos személyek *engedelmeskedése és szabálykövetése között*. A Hart előtti jogi gondolkodásban a szerzők nem különítették el egymástól a kötelezettség és az engedelmeskedés fogalmát. Jeremy Benthamnál a kötelezettség képzeletbeli létező, amely a valóságosan létező jognak az eredménye. „Kötelezettség áll elő, amidőn a felettes – a kötelező – [a szuverén] kívánsága jeleztetvén a kötelezettnek, ez ugyanakkor megérti, hogy az esetben, ha nem teljesítené a kívánságot, rossz (baj) fogja érni, éspedig nagyobb mennyiségű, mint bármi rossz, ami érheti a kívánság teljesítésével"[45] (metafizikai elmélet). John Austinnál, a szuverén parancsaként értett törvény megszegése esetén, a kilátásba helyezett rossztól függ a kötelezettség. „Ha csak a legkisebb valószínűsége van is a legkisebb rossz bekövetkezésének, a kívánság kifejezése már akkor is felér a paranccsal, tehát kötelezettséget ró ki"[46] (valószínűségi elmélet). Austin elmélete a kötelezettség létezésére vonatkozó állításokat nem lélektani állításoknak tekinti, hanem olyanoknak, amelyek előre jelzik a büntetés vagy a rossz kiszabását, illetve felmérik annak valószínűségét. Hart alapvető ellenvetése[47] az *előrejelző elméletek* név alatt összefoglalt hipotézisek ellen, hogy „elhomályosítja azt a tényt, hogy ahol szabályok vannak, ott megszegésük nem pusztán annak az előrejelzésnek az alapja,

---

[45] Horváth 2001a, 372.

[46] Horváth 2001a, 379.

[47] Harthoz még egy ellenvetést az előrejelző értelmezés ellen: ha a kötelezettség csakugyan azt jelentené, hogy engedetlenség esetén az engedetlen személy valószínűleg valami rosszat szenved el, „akkor ellentmondásos lenne azt mondanunk, hogy kötelezettsége volt valami (például jelentkezni az összeíráson), de – annak köszönhetően, hogy elmenekült vagy sikeresen megvesztegette a rendőröket, illetve a bírókat – a legcsekélyebb esélye sem volt meg elfogásának vagy megbüntetésének. Valójában azonban nem ellentmondás ezt mondanunk [...]." (Hart 1995, 104). Az előrejelző elméletet a századelőn az Egyesült Államokban volt divat képviselni, mint a metafizikai elmélet alternatíváját. Erősebb formáját képviselte például Karl Llewelyn, aki szerint, amit a hivatalos személyek tesznek a viták rendezése érdekében, az a jog. A jogszabályok tehát a hivatalos személyek tevékenységére vonatkozó, a magánszemélyeknek szóló előrejelzések. Ezzel sajnos a hivatalos személyekre vonatkozó szabályok megmagyarázatlanul maradnak, ti. ők nem tekinthetik a jogszabályokat saját cselekvésükre vonatkozó előrejelzéseknek. H. Szilágyi 1999, 249.

miszerint ez ellenséges reakciót fog kiváltani, vagy a bíróság szankciót fog alkalmazni a szabályszegőkkel szemben, hanem az ilyen reakció és szankció indoka és igazolása is"[48]. Hart szerint a szabály léte nem pusztán *informálja* az embereket arról, hogy figyelmen kívül hagyásuk esetén megbüntetik őket, hanem ezen túl a büntetést is *indokolja* és *igazolja*. Az, hogy 'valakinek kötelezettsége' van, valamilyen szabály létét feltételezi.[49] A szabály ebben a tekintetben annyit jelent, hogy van egy rendszeresen követett magatartás, és van egy olyan csoport, ami ezt a magatartást mintának tekinti. Minden kötelezettség feltételez egy szabályt és a közösségen belül a belső – külső aspektus elválasztását (a külső aspektust képviselők halmaza lehet üres), de egy szabály léte, és ami ugyanaz, egy magatartásminta léte nem mindig von maga után kötelezettséget. A jogon kívüli társadalmi szabályok, például az etikett vagy a nyelvtan szabályai, nem alapoznak meg kötelességeket, holott, azt mégis szoktuk mondani, hogy 'így kell csinálni', 'ezt kellett volna tenni'. Az 'engedelmeskedés' kifejezést a társadalmi szabályok mindegyikével kapcsolatban használhatjuk, sőt még azokon kívül is, hiszen Hart szerint az 'engedelmeskedni' szó használatát az egyéni indítékokra és vélekedésekre való utalás alapozza meg. A jogi szabályokkal kapcsolatban az 'engedelmeskedés' mindenkire alkalmazható[50], aki jogilag értékelhető helyzetbe kerül, de a hivatalos személyek cselekvéseit ezen túl még jellemeznie kell a belső aspektusnak. A belső aspektus abban áll, hogy a szabályok egy csoportját mintáknak tekintik, amit a hivatalos személyek normatív nyelvhasználata fejez ki. A rögzített minták alapján belső állításokat téve, kritikai szempontból viszonyulnak a mintákhoz igazodók vagy nem igazodók cselekedeteihez. A szabályok akkor állapítanak meg kötelezettségeket, ha „a betartásuk iránti igény határozott, és megsértőikre [...] jelentős társadalmi nyomás nehezedik"[51]. A nyomás súlya és komolysága határozza meg, hogy az emberek úgy

---

[48] Hart 1995, 104.

[49] Hart 1995, 105.

[50] Pontosabban Hart a III. fejezetben úgy fogalmaz, hogy „az 'engedelmeskedni' vagy 'nem engedelmeskedni' szavak [...] inkább a büntetőjogba illenek, ahol a szabályok az utasításokhoz hasonlítanak. [...] Némi pontatlansággal azt mondhatnánk, hogy míg a büntetőtörvényekhez hasonló szabályok kötelezettségeket állapítanak meg, a felhatalmazó szabályok a kötelezettségek létrehozásának módját jelölik ki." Hart 1995, 45 skk.

[51] Hart 1995, 106.

gondolnak-e a szabályokra, mint amikből kötelezettségek erednek. A kötelezettségek megalapozását elvégző szabályok tartalmának a társadalmi nyomáson kívül még két jellemzője van: az emberek az adott szabályokat nélkülözhetetlennek gondolják a társadalmi élet fenntartásához, továbbá, hogy a szabályok a kötelezettől áldozatot vagy lemondást követeljenek. A három jellemző közül számunkra most csak az utolsó a fontos, míg az első kettőt az engedelmesség és kötelezettség további elemzésénél figyelmen kívül hagyom.

Összefoglalva az eddig mondottakat az érvényességre, a kötelezettségre és az engedelmességre vonatkozólag, a következőket állapíthatjuk meg: az elsődleges szabályok érvényessége a másodlagos szabályokon, azon belül az elismerési szabályon alapul. Az elismerési szabály érvényessége a hivatalos személyek elfogadásán, vagyis egy olyan csoport létén alapul, amelyre jellemző a belső aspektus. A jogrendszert alkotó szabályok egy része *kötelezettséget megállapító* szabály, amelyek elsősorban a büntetőjog szabályai közül kerülnek ki, de megtalálhatók majdnem minden jogágban. Ezekkel kapcsolatban a magánemberek engedelmességgel tartoznak, azaz egyéni vélekedésüknek és indokaiknak megfelelően követik vagy szegik meg őket. Ezeknek a szabályoknak a vonatkozásában a hivatalos személyek kritikai szempontból tekintenek a magánemberek cselekvéseire. Az ilyen szabályok kötelességeket állapítanak meg, amelyeket a magánembereknek, tekintet nélkül egyéni kívánságaikra, követniük kell. Amennyiben nem engedelmeskednek kötelességeiknek, akkor jogsértő módon cselekszenek, és a hivatalos személyek szankcióval sújthatják őket. A nem kötelezettségeket megállapító szabályok legnagyobb része a magánjog vagy az alkotmányjog területére tartozik. Az idetartozó jogszabályokat Hart *felhatalmazó* szabályoknak nevezi, és fő jellegzetességük, hogy nem kötelezettségeket állapítanak meg, hanem a kötelezettségek létrehozásának a módját jelölik ki.[52] Megsértésük esetén nem jogsértésről kell beszélnünk, hanem érvénytelenségről. Például ha valamely szerződéshez két tanú aláírása szükséges, de csak egy írta alá, akkor a szerződés, a fő szabály szerint érvénytelen lesz. Továbbá, ha valamely állami hivatal betöltésének a feltétele szakirányú diploma vagy nyelvvizsga, akkor ezek hiányában a kinevezés érvénytelen.

---

[52] Hart 1995, 47.

III. A szabályok társadalmi ontológiája

Rendszeresen követett magatartásminta és egyéni szabálykövetés. Hart elemzései alapján a *jogszabályok létezését* két ponton lehet megragadni: a szankciókkal fenyegetett és ezért kötelező szabályoknál, és a szankciókkal nem fenyegetett diszpozitív szabályoknál. A kötelezettséget teremtő szabályokkal szemben az engedelmeskedés a magánembertől elvárt személyes megfontoláson alapuló magatartás. Ha a *büntető szabályok,* az állami hatalommal leginkább alátámasztott szabályok esetében is az egyéni megfontolás a döntő, akkor azt mondhatjuk, hogy a felhatalmazó szabályok esetén teljes mértékben az egyéntől függ, hogy eleget tesz-e a szabálynak vagy sem, még abban az esetben is, ha Hart terminológiájában a belső aspektussal rendelkező személy magatartását nem engedelmeskedésként írhatjuk le, hanem kötelességteljesítésként. A szabálykövetőnek ugyanis mindig van lehetősége a szabálytól eltérően cselekedni. A *felhatalmazó szabályok* „a kívánságaik megvalósításához szükséges *lehetőségeket* biztosítják az egyének számára, amennyiben törvényes hatalommal ruházzák fel őket arra, hogy – bizonyos pontosan körvonalazott eljárások útján és feltételek megléte mellett – jogok és kötelességek rendszereit hozzák létre a jog kényszerítő keretein belül"[53]. Mindkét típusra igaz, bár az utóbbira inkább, hogy a cselekvés szempontjából *informálja, ismeretekkel* látja el a szabályt követőket. A szabályok követése abban áll, hogy ezekre a szabályokra tekintenek, adott cselekvés elvégzésekor. A szabályok a cselekvés előtt információt nyújtanak, utána pedig igazolják és indokolják a hozzájuk igazított cselekvést. A belső aspektussal rendelkezők cselekvései, ti., hogy a szabályokat mércének tekintik, a szabályok érvényességének a feltétele. A másodlagos szabályok *elfogadása* határozza meg az elsődleges szabályok körét, mind a létrehozásukat tekintve, mind az alkalmazásban, az elsődleges szabályok határozzák meg az állampolgári viselkedést. A magánemberek magatartása – Hart szerint – csak kivételes esetben része a szabály érvényességi kritériumainak. Az érvényességnek ez a fogalma egy felmérésre vagy statisztikára vonatkozik és minden esetben csak informáló jellegű lehet, a szabályok és a szabálykövetők viszonyát nem írja le. Ha a jogi szabálykövetés

---

[53] Hart 1995, 41.

magyarázatára és a jogszabályok érvényesülésére vagyunk kíváncsiak, akkor a szociológiai magyarázat nem elégséges. Ha csak szociológiai magyarázatot tudnánk adni a szabálykövetésre, akkor inkoherens posztulátumot vennénk fel a jogszabályok érvényesüléséről szóló magyarázatunkba. „[I]nkoherens előfeltételezni a tudattalan szabálykövetést, amivel a tudatosság általában véve megközelíthetetlen. Ezen túl, a szabálykövetés egyike azoknak a megfigyelő-függő, funkcionális jelenségeknek", amelyek magyarázatát keressük."[54] Amennyiben tartani akarjuk azt a hipotézist, hogy

(S1): 'ha a jogot a társadalmi szabályok és a szabálykövetés keretében értelmezzük, akkor a jogi szabályok ismeretként funkcionálnak',

annyiban meg kell válaszolnunk két alapvető kérdést. Az első: ha a jog (a jogszabályok halmaza) ismeret, akkor mire vonatkozó, vagy miről szóló ismeret? A második: hogyan magyarázható a normatív nyelvhasználat?

Az első kérdés pontos megválaszolása előtt be kell vezetnem néhány új fogalmat, amelyek mentén leírhatóvá válik az ismeretként értett és használt jog fogalma. Az új fogalmak J. R. Searle intézményi tényekre vonatkozó hipotéziséből származnak, és végeredményben a jogi intézmények ontológiai megalapozásával kecsegtetnek bennünket.

Az *intézményi tények* fogalma a fizikai tények fogalmának az alternatívája, és abban az esetben tekinthetünk valamely tényt 'intézményinek', ha létükhöz emberi intézményeket igényelnek. Nézzünk két példát a két eset elkülönítésére. Az első: vegyük a tárcámban lapuló papírszeletet.

> „Ha kiveszem a tárcámból és megvizsgálom, meglehetősen érdektelennek találom a fizikai jellemzőit. Ám triviális fizikája és kémiája ellenére mindannyian nagy jelentőséget tulajdonítunk neki. Ennek az az oka, hogy – pénz. [...] És ami igaz a pénzre, az általánosságban igaz az intézményi valóságra. Abból a tényből, hogy állampolgár vagyok, vagy elítélt bűnöző, vagy vendég egy koktélpartin, vagy gépkocsi-tulajdonos, bizonyos hatalmak – negatív hatalmak, mint felelősség és büntetés, és pozitív hatalmak, mint jogok és felhatalmazások – „származnak rám".[55]

---

[54] Searle 1995, 5.

[55] Searle 2000, 113 sk.

A második:

„[...] az, hogy valaki házas-e vagy sem, hogy tett-e ígéretet vagy sem, hogy van-e öt dollárja vagy nincs, hogy rúgott-e gólt vagy sem, ugyanúgy objektív ténykérdés, mint az, vörös haja és barna szeme van-e valakinek. [...] Bár mind a kétféle állítás objektív tényeket állít, a 'házas', 'ígéret', 'gól' és 'öt dollár' szavakat tartalmazó olyan tényeket állítanak, amelyeknek létezése bizonyos intézményeket előfeltételez, például valakinek csak akkor van öt dollárja, ha adva van a pénz intézménye. Vegyük el az intézményt, és csak egy zöld nyomdafestékes téglalap alakú papírdarab maradna. [...] Az intézmények nélkül csak szavakat ejtenénk ki, és gesztikulálnánk. Az ilyen tényeket institucionális tényeknek mondhatjuk, és szembeállíthatjuk őket a nem institucionális, nyers tényekkel."[56]

Searle az intézményi tények lehetőségét a biológiai evolúció csúcsán álló ember intencionális képességére vezeti vissza. Az elme az intencionalitás képesség birtokában a külvilágra irányul, megjeleníti a külvilágot a maga számára. Ennek megfelelően, a tárgyaknak kétfajta tulajdonsága lehet: a *megfigyelőtől függetlenek*, és a *megfigyelőtől függőek*. A megfigyelő tudatossá téve intencionális állapotait, azokat mindig megismerheti.[57]

Searle különbséget tesz még az objektív–szubjektív fogalompár ismeretelméleti és ontológiai jelentései között. Ismeretelméleti szempontból a fokozatiság jellemzi az objektív és a szubjektív állítások viszonyát, míg ontológiai szempontból a kétfajta állítás más típusú, más létmódú entitásokra vonatkozik. Másképpen fogalmazva az ismeretelméleti megközelítés tárgyai állítások, az ontológiai megközelítésé pedig tények. A megfigyelő-függő tulajdonságok nem adnak új anyagi tárgyat a fizikai tárgyhoz, viszont ismeretelméleti szempontból objektív jegyeket tesznek hozzá.[58]

Ahhoz, hogy a társadalmi valóságról számot adjunk, Searle szerint tisztázni kell a háttérismeretek, a szereptulajdonítás, a kollektív intencionalitás és a létesítő szabályok fogalmát. Én most csak a *szereptulajdonítással* és a létesítő szabályokkal fogok foglalkozni, amelyek elengedhetetlenek (S1) állítás alátámasztásához. A fizikai dolgokat nem puszta anyagként – erőterek által összetett molekulahalmazokként – tapasztaljuk, hanem valamilyen feladatot, szerepet vagy státust tulajdonítunk nekik. Ezek a tulajdonságok a megfigyelőtől függőek, és létük azt jelenti, hogy a fizikai tárgyat elhelyezzük az értékek valamilyen

---

[56] Searle 1981, 581 sk.
[57] Searle 1995, 6 sk.
[58] Searle 1995, 8.

rendszerében. Például: 'ez a kő papírnehezék'. „Sok természetesen megjelenő tárgy esetében, mint amilyenek a folyók és a fák, esztétikai, gyakorlati, stb. szerepet tulajdonítunk a már előzőleg létező fizikai tárgynak [preexisting object]. Azt mondjuk, hogy 'Ez a folyó megfelelő az úszásra,' vagy 'Ez a fajta fa alkalmas a kitermelésre.'"[59] A szerepeken belül különbségeket tehetünk *ágentív* és *nem-ágentív* szerepek között. Amikor a természetes oksági viszonyokat egy teleologikus rendszerben helyezzük el, például amikor azt mondjuk, hogy 'A szív szerepe az, hogy keringtesse a vért a szervezetben', akkor valamilyen értékes célra tekintve járunk el, és nem-ágentív szerepet tulajdonítunk a fizikai tárgynak. Úgy tűnik számunkra, hogy felfedezzük a szóban forgó fizikai tárgy valamilyen természetesen megjelenő tulajdonságát. Az 'Ez a kő egy papírnehezék', az 'Ez a tárgy egy csavarhúzó' típusú szereptulajdonítások esetében az új tulajdonságot nem felfedezzük, nem is természetesen jelenik meg a tárgyon, hanem a 'tudatos cselekvő gyakorlati érdekeire tekintettel' tulajdonítjuk neki (ágentív szereptulajdonítás).[60]

A *létesítő* és a szabályozó jellegű *szabályok* megkülönböztetése a nyers és az intézményi tények elkülönítésén alapul. A szabályozó jellegű szabályok csak szabályoznak egy már meglévő magatartásformát, például a Highway Code vagy a KRESZ szabályozza a közlekedést; az emberek addig is utaztak, amíg nem léteztek pozitív szabályok a közlekedés feltételeire, körülményeire. A létesítő szabályok azonban létre is hozzák, vagy lehetővé is teszik a tevékenységnek azt a formáját, amit szabályoznak. A létesítő szabályok klasszikus példája a sakkszabályok esete. „Nem arról van szó, hogy az emberek addig is tologattak fadarabkákat egy táblán, és valaki egyszer csak kijelentette: 'Jó lenne, ha hoznánk valamiféle szabályokat, hogy ne ütközzünk lépten-nyomon egymásba'. [...] A sakk szabályainak a lététől függ magának a sakkozásnak a lehetősége, hiszen éppen abból áll a sakkozás, hogy legalább a sakkszabályok egy bizonyos halmazával összhangban cselekszünk. [...] [A] szabályok szerinti cselekvés létesítő szerepet tölt be a szabályok által szabályozott tevékenységben."[61] Searle kiemeli, hogy a létesítő szabályok szerepe nem azonos a hagyományokkal: a sakkban a matt 'intézménye'

---

[59] Searle 1995, 14.
[60] Searle 1995, 20.
[61] Searle 2000, 124 sk.

feltételez létesítő szabályokat, de a királynő csak hagyományosan magasabb, mint a gyalog.

Az *ágentív funkciók, a kollektív intencionalitás és a létesítő szabályok* fogalmi apparátusával magyarázhatók az intézményi tények létrehozása, léte. Az intézményi tények *önreferensek*: bizonyos X entitás akkor és csak akkor intézményi tény, például a pénz, ha X-et pénzként használják, pénznek tekintik, vagy azt hiszik X-ről, hogy pénz. Az önreferencia Searle szerint alapvető tulajdonsága az intézményi tényeknek, hiszen, mint írja, ha egy koktélpartin a sebesülések aránya nagyobb is, mint az austerlitzi csatában, akkor sem tekintjük a koktélpartit csatának vagy háborúnak. További jellegzetessége az intézményi tényeknek, hogy létrehozásukhoz *performatív formulát* használnak, deklarálják azokat. Továbbá a fizikai tárgyak *logikailag elsődlegesek* az intézményi tényekhez viszonyítva, az intézményi tények meghatározott fizikai tárgyakat feltételezve jönnek létre; az intézményi tények között *rendszerszerű viszony* van, elszigetelten nem képzelhetők el. Az önreferenciából következik, hogy *a társadalmi cselekvés elsődleges* a társadalmi tárgyhoz képest, azaz egy érvényes, létesítő szabály mellett, szükség van arra is, hogy az emberek egy csoportja folyamatosan a szabály szerint cselekedjen — a belső aspektus szerint járjon el. Végül sok intézményi ténynek van nyelvi összetevője, ami vagy létrehozásához elengedhetetlen, vagy reprezentálja az adott intézményt, ha az létezik.[62]

Visszatérve arra az (S1) állításra: 'ha a jogot a társadalmi szabályok és szabálykövetés keretében értelmezzük, akkor a jogi szabályok ismeretként funkcionálnak', és a társadalmi tények Searle által felvázolt ontológiáját elfogadva már választ adhatunk az első kérdésre: Mire vonatkozó ismeretek a jogszabályok? Elkülönítve egymástól a jogszabályokat és a jogszabályok egész halmazát (a jog), a jogszabályok intézményi tényekre vonatkozó ismereteket közölnek. Sok jogszabály létre is hozza azokat az intézményeket, amelyekre vonatkozik, de sokuk a már létrehozottakról szolgál információval. Az alkotmányjog és a polgárjog sok szabálya a hatálybalépésével párhuzamosan felállítja azokat az intézményeket, vagy életre hívja azokat a szerződéseket, amelyek a szabályokban megfogalmazódnak. A bíróságok szervezetéről és igazgatásáról szóló törvény[63] szerint „1. § A Magyar Köztársaságban az

---

[62] Searle 1995, 32 skk.

[63] 1997. évi LXVI. törvény.

igazságszolgáltatást a bíróságok gyakorolják. 16. § A Magyar Köztársaságban az igazságszolgáltatást a következő bíróságok gyakorolják:

a) Legfelsőbb Bíróság,
b) az ítélőtáblák,
c) a megyei bíróságok, a fővárosban a Fővárosi Bíróság (a továbbiakban együtt: megyei bíróság),
d) a városi és a kerületi bíróságok (a továbbiakban együtt: megyei bíróság),
e) a munkaügyi bíróság."

A polgári Törvénykönyv[64] 246. § első bekezdése így rendelkezik: „(1) A kötelezett meghatározott pénzösszeg fizetésére kötelezheti magát arra az esetre, ha olyan okból, amelyért nem felelős, nem, vagy nem szerződésszerűen teljesít (kötbér). Kötbért csak írásban lehet érvényesen kikötni. Kötbér után kamat kikötése semmis." A büntető törvénykönyv[65] 176. § első bekezdése így szól: „(1) Aki másnak a lakásába, egyéb helyiségébe vagy ezekhez tartozó bekerített helyre erőszakkal, fenyegetéssel, hivatalos eljárás színlelésével bemegy, vagy ott benn marad, vétséget követ el, és két évig terjedő szabadságvesztéssel, közérdekű munkával vagy pénzbüntetéssel büntetendő." A példákból látható, hogy az idézett szabályhelyek társadalmi intézményeket hoztak létre, a bíróságokat és azok fajtáit, a kötbért és a magánlaksértést, és információkkal szolgálnak róluk.

Céltételezés és társadalmi tények. Most térhetünk rá a fenti második kérdés megválaszolására: Hogyan magyarázható a normatív nyelvhasználat? Mit jelent az, hogy egy magatartás kötelező, vagy hogy egy magatartásformát végre kell hajtani? Normatívnak azokat a mondatokat tekintem, amely normatív kifejezést – kell, szabad, közömbös, tiltott, köteles, kötelezett, stb. – tartalmaznak. Abban mind Hart, mind Searle egyetért, hogy a normatív nyelvhasználat csak valamilyen teleologikus rendszerben merül fel. Hartnál a belső aspektus egyik megkülönböztető jellegzetessége a normatív beszédmód. A belső aspektussal azok rendelkeznek, akik elfogadják a szabályokat, és mind saját, mind mások cselekvéseit a szabályok adta mércéhez mérik, illetve a szabályokkal indokolják. Így lehet azt mondani, hogy 'Nem tetted helyesen, amit tettél, nem felel meg a szabályoknak, így kell csinálni!', vagy 'Ezt nem

---

[64] Lezárva 2001. szeptember 1.
[65] Érvényes 2002. április 1-től.

szabad csinálni, mert a szabályok tiltják!'. Searle-nél a normatív nyelv a nem-ágentív szerepek tulajdonításával merül fel. Például az az állítás, hogy a 'A szív szerepe az, hogy keringtesse a vért a szervezetben', meghatároz egy értéket, jelesül az emberi élet értékét, és ehhez az értékhez viszonyítva kapnak a következő állítások jelentést: 'Neked rossz a szíved, el kell menned az orvoshoz! Nem kellene annyi zsíros ételt enned!' Ahhoz, hogy a *normatív állítások* érthetőek legyenek, ismertnek kell lennie a *vonatkoztatási értéknek*, sőt mi több, érvényesülésükhöz el is kell hogy fogadják. Az érték, amelyekre a normatív állítások *utalnak*, változhat, a rájuk utaló nyelvi forma mégis ugyanaz marad. A '*kell*' szót például – Hart elemzése szerint is – minden olyan szituációban megfelelően lehet használni, amikor egy hatalmi helyzetben lévő és azt kihasználó egyén, vagy egyének egy csoportja *kényszermagatartást* ír elő valakinek vagy valakiknek. Az erdei rabló esetén is, és rendőrségi előállítás esetén is azt mondjuk (mondják annak, akit kényszerítenek), hogy 'Ezt vagy azt meg kell tenni!' . A normatív kifejezések, előfordulhatnak más helyzetekben is, amikor nem az 'erősebb jogára' hivatkozunk. Az előzőhöz nagyon közel áll az a szituáció, amelyben a beszélő *saját érdek*eire vagy *szükséglet*eire utal. A mindennapi nyelvhasználatban ez a leggyakoribb értelme a normatív szavaknak. Például a 'Többet kell dolgoznom, ha több pénz akarok keresni' állítás, amely megkülönböztetendő az értéket kijelölő 'kell' -től – a normatív kifejezések harmadik alkalmazásától –, amely az érték által meghatározott *objektív mércére* hivatkozik ('El kell menned dolgozni, mert a munka egészségessé tesz!'). Ha egy olyan személyt illetően használják az objektív mércét, aki azt nem ismeri (el), abban az esetben megalapozott a 'kell' szó használata. A másik eshetőség az, amikor a hallgató is elismeri a feltételezett célt vagy értéket, ebben az esetben – fogalmi szempontból – helyesebb az mondani, hogy '*Kötelességed* elmenni dolgozni'. A kötelezettség fogalmával kapcsolatban Hart megjegyzi, hogy

„[...] az az állítás, hogy valakinek valamilyen kötelessége van, vagy hogy valakit kötelezettség terhel, valójában egy szabály létét feltételezi. [...] A 'meg kellett tennie' és a 'kötelezettsége volt, hogy megtegye', nem mindig felcserélhető kifejezések, noha hallgatólagosan mind a kettő létező magatartásmintákra utal, illetve mindkettőt arra használjuk, hogy egy általános szabályból következtetéseket vonjunk le meghatározott esetekre. Az etikett és a nyelvtan szabályai kétségtelenül szabályok [...]. Jellegzetes normatív szókincsüket használva ítéljük meg önmagunk és mások viselkedését. 'Le kellene venned a kalapod', 'Nem helyes azt mondani, hogy >>te

van<<' stb. De ha az effajta szabályokra használnánk a 'kötelezettség' vagy a 'kötelesség' szót, az kifejezetten félrevezető lenne, s nem puszta stílushiba, merthogy helytelenül írna le egy társadalmi helyzetet."[66]

Tehát a normatív kifejezések közül a 'kell', 'szabad', 'tiltott' és a 'közömbös' szavak, valamint különböző alakjaik, például 'kellett', 'kellett volna', 'szabad lesz', stb., többnyire abban az esetben használhatók, ha a beszélő a szabályokat pusztán előrejelzésnek tekinti, azaz külső aspektusból. Az itt feltételezett vonatkoztatási érték, vagy a beszélő, vagy a hallgató szempontjából szubjektív; még a kényszermagatartást előíró felszólítás esetében is megtaláljuk az egyéni érdeket, például a verés elkerülésében. A későbbiek szempontjából fontos megjegyeznem, hogy erkölcsi szabályok nem fogalmazhatók meg a normatív kifejezések e csoportjának a segítségével, mert amíg minden társadalmi szabály közösséget feltételez, addig a 'kell' típusú kifejezések csak szubjektív érdekek közvetítésére alkalmasak. A 'kötelesség', 'kötelezettség' szavak (és különböző alakjaik) viszont akkor használhatók, ha a beszélő a szabályokat az általa elfogadott valamilyen érték megvalósításának vagy fenntartásának az eszközeként tekinti, azaz belső aspektusból. Például a 'Nem szabad megölnöd azt az embert' normatív állítás mögött az a tudás húzódik meg, hogy nagy valószínűséggel gyilkosság miatt börtönbe fognak zárni. A 'Kötelességed úgy cselekedni, hogy az az ember életben maradjon' állítás viszont, a hivatkozott szabály által közvetített érték ismeretére hivatkozik, mondjuk abban az esetben, ha egy rendőrtiszt utcai verekedésbe keveredik. Az utóbbi eshetőség által sugallt megkülönböztetés a magánemberek és a hivatalos személyek között többnyire helytálló, de elképzelhető az is, hogy magánember tekinti saját és mások tetteit belső aspektusból, és az is, hogy hivatalos személy tesz a külső aspektusnak megfelelő állítást. A második kérdésre adott választ úgy foglalhatnánk össze, hogy a normatív állítások egyrészt valamilyen meghatározható *nyelvi formából* állnak, másrészt valamilyen *értékből vagy célból*, ami tartalommal tölti meg a nyelvi formát.

A cél vagy az érték elfogadásával kapcsolatban felmerülhet egy fontos kérdés: Mi vagy ki fogadja el az adott értéket? Az értéket elfogadó valamilyen személy, valamilyen jogszabály (például Magyarországon az Alkotmány), vagy a jogszabályok összessége, a jog? Kezdjük az

---

[66] Hart 1995, 105 sk.

emberekkel. Az emberi lények képesek célok elfogadására, saját magukat illetően, de az egész közösséget tekintve erre önmagukban nem képesek. Az emberi lények egy kijelölt csoportja, például az országgyűlési képviselők, már az egész társadalomra nézve alkothatnak magatartásmintákat, és jelölhetnek ki célokat. A kitűzhető értékek köre azonban igen korlátozott, például olyan célt nem lehet kitűzni, hogy mindenki rabolja ki a maga szomszédját, bár mint hatalommal rendelkező emberek erre képesek lennének. Ilyen és ehhez hasonló célokat azért nem jelölhetnek ki, mert ez ellentmondana a jog magatartási szabályként való értelmezésének, és ezen keresztül az érvényesülés szociológiai feltételének. Ami a jogszabályokat illeti, azt mondtuk róluk, hogy némelyek intézményi tényeket hoznak létre, és a létrehozott intézményi tényekről szolgálnak információkkal, mások pedig csak ismereteket közölnek már létező intézményi tényekről. Az intézményi tények létrehozása, illetve az emberekkel való megismertetésük már valamilyen kijelölt célnak megfelelően történik. Az alapnorma (Alkotmány) esetében csak részben más a helyzet. A Magyar Köztársaság Alkotmánya[67] számos létesítő rendelkezést tartalmaz, amelyek a célok elfogadásának szempontjából a többi jogszabályhoz hasonlóan minősülnek. Az Alkotmány praeambuluma azonban a következő megállapítással kezdődik: „A többpártrendszert, a parlamenti demokráciát és a szociális piacgazdaságot megvalósító jogállamba való békés átmenet elősegítése érdekében az Országgyűlés [...] Magyarország Alkotmányának szövegét a következők szerint állapítja meg." Ez a mondat kétséget kizáróan kijelöl egy célt az Alkotmány további rendelkezései, és rajta kívül minden jogszabály számára. Az, hogy a Magyar Alkotmány ezzel a mondattal kezdődik pusztán esetleges tény, de felhívja a figyelmünket arra, hogy a jogszabályok rendszereként értett *jognak* társadalmi funkciója van. A társadalmi szabályok tágabb kategóriájában értelmezett jog is megalapozza azt a következtetést, hogy a jog, mint együttélési magatartá mintákat nyújtó állításhalmaz illeszkedik bele egy teleologikus rendszerbe, amelyben az elsődleges érték a második világháború óta *az emberi élet*.[68]

---

[67] 1949. évi XX. törvény, hatályos 2001. VII. 11-től.

[68] Azt, hogy a végső érték az emberi élet, esetlegesnek gondolom, úgy vélem, hogy az elmúlt pár száz év jogtörténetében is találunk példát arra, hogy a jogot más cél (például gazdasági vagy katonai) elérésére használták.

IV. Az erkölcsi szabályok típusai

A fenti elemzést annak az állításnak a fényében kezdtük el, hogy a jog és az erkölcs között szükségszerű kapcsolat van. Most a viszony másik oldalát vesszük szemügyre, azaz ebben a fejezetben a következő kérdés foglalkoztat: Milyen fogalmi keretek között írható le az erkölcs? Milyen társadalmi szerepe van az erkölcsnek, ha van neki egyáltalán?

Igazságosság és társadalmi erkölcs. Az a tétel, hogy a jog és az erkölcs között szükségszerű kapcsolat létezik, több dolgot is jelenthet:

> „A legegyértelműbb értelmezés [...] a természetjog tomista hagyományához kapcsolódik. E felfogás két állítást foglal magában. Az első az, hogy az igazi erkölcsnek vagy igazságosságnak vannak bizonyos alapelvei, melyek isteni eredetűek ugyan, de emberi értelemmel a kinyilatkoztatás segítsége nélkül is felfedezhetők. A második pedig az, hogy az ezekkel összeütköző ember alkotta törvények nem érvényesek. [...] Az általános nézőpont más változatai ettől eltérő felfogást képviselnek [...]. Néhányan nem úgy fogják fel az erkölcsöt, mint a magatartás megváltoztathatatlan elveit, amik értelmi úton felfedezhetők, hanem úgy, mint a magatartásokkal kapcsolatos beállítódások kifejeződéseit, melyek társadalomról társadalomra vagy egyénről egyénre változhatnak. Az ilyen elméletek rendszerint azt is vallják, hogy még a jog és az erkölcs legalapvetőbb követelményei közötti összeütközés sem foszthat meg jogi jellegétől egy szabályt."[69]

Hart a jog és az erkölcs kapcsolatának két szélsőséges értelmezése után hozzáfog az erkölcs vizsgálatához. Az erkölcsön belül megkülönbözteti az igazságosság eszményét, illetve a konvencionális erkölcsöt, az erkölcsi eszményeket, az erkölcsi társadalombírálatot, amelyeket együtt néha társadalmi erkölcsnek nevez, és az egyéni eszményeket. Az *igazságosság elvei* a bírálat szempontjában különböznek az erkölcs többi összetevőjétől. Az igazságosságra és a méltányosságra a társadalmi élet két helyzetében hivatkozunk.

> „Az egyik az, amikor nem az egyes ember magatartásával foglalkozunk, hanem azzal, hogy miként bánnak az emberek osztályaival bizonyos terhek vagy előnyök elosztásakor. [...] A másik helyzet az, amikor valamilyen károkozás történt, és valaki kártérítést, illetve jóvátételt követel. [...] [Vannak] az igazságosság fogalmának származékos alkalmazásai, amiket csak akkor érthetünk meg igazán, ha már

---

[69] Hart 1995, 182 sk.

tisztában vagyunk az igazságosság fogalmának elsődleges, az elosztás és a kártérítés kérdéseire vonatkozó alkalmazási területeivel."[70]

Az igazságosság fogalma mögött az egyéneket *egymással szemben* megillető viszonylagos egyenlőség vagy egyenlőtlenség húzódik meg, ezért általános megfogalmazása így hangozhatna: 'A hasonló eseteket kezeld hasonlóan, s a különbözőket különbözően!'. Az ebben a formában megfogalmazott formális igazságosság és az igazságosság fogalma közötti kapcsolat „azon a jog világán kívül eső erkölcsi meggyőződésen alapul, amely szerint a jog alanyainak jogukban áll elvárni, hogy mindenki kölcsönösen tartózkodjon a másnak sérelmet okozó magatartásoktól. [...] Ennek eredményeként erkölcsi és bizonyos értelemben mesterséges egyenlőség jön létre az egyének között, hogy ellensúlyozza és kiegyenlítse a természeti egyenlőtlenségeket."[71] Az igazságosság elvei alapján lehet tiltakozni, ha egy apa a két hasonló vétket elkövetett gyermekét különböző mértékben bünteti meg, de abban az esetben nem, ha egyetlen gyermekével kegyetlenkedik. Az utóbbi esetben a bírálat valamilyen más erkölcsi szempontból fogalmazható meg: az apa magatartása 'helytelen', 'rossz' vagy 'gonosz'. Az 'igazságos vagy az igazságtalan' az erkölcsi ítélet sajátosabb formája, mint a 'jó' vagy a 'rossz'. Az mondható, hogy egy törvény jó, mert igazságos, de az nem, hogy igazságos, mert jó. Az igazságosság eszménye esetében mindig van egy *állandó rész*, ez a fent idézett formális igazságosság tézise: 'A hasonlókat hasonlóan, a különbözőket különbözően!', és ehhez mindig van egy *változó rész*, amely kijelöli azokat a hasonlóságokat és különbözőségeket, amiket figyelembe kell venni a szabály alkalmazásánál. Amikor a jog egyes esetekre való alkalmazásának igazságosságát vizsgáljuk, akkor „maga a jog [értsd: jogszabály] határozza meg, hogy a jogalkalmazónak mely egyének közötti hasonlóságokat és különbségeket kell figyelembe vennie"[72]. Ami magukat a jogintézményeket, jogszabályokat illeti „maga a jog nyilván nem képes meghatározni, hogy az egyének között mely hasonlóságokat és különbségeket kell figyelembe vennie ahhoz, hogy a szabályai hasonlóan kezeljék a hasonló eseteket, és így igazságosak legyenek. [...] Az általános erkölcsi és politikai szemlé-

---

[70] Hart 1995, 185.
[71] Hart 1995, 192.
[72] Hart 1995, 187.

letek alapvető különbségei kibékíthetetlen véleménykülönbségekhez és nézeteltérésekhez vezethetnek abban a kérdésben, hogy az emberi lények mely jellemzőit kell figyelembe vennünk az egyes jogszabályokat igazságtalannak bélyegző bírálat szempontjából."[73] Hart tehát politikai vagy erkölcsi alapról megítélhetőnek tartja a jogi intézményeket, de jelzi, hogy az ítéletnek állandó és írott, tehát mindenki számára hozzáférhető mércéje nincs, miután ez az erkölcsi bírálat az igazságosság eszményének az alapján áll.

Az igazságosság elve elsősorban nem egyéni magatartásokra vonatkozik, hanem arra a módra, ahogyan egyének osztályaival bánnak, azaz egy szabályrendszeren belül van az igazságosság elvén alapuló bírálatnak, amikor az azt *elfogadókkal* eltérő módon bánnak a szabálykövető közösség tagjai. „Az igazságosság a leginkább közösségi és jogi erény."[74] Hart a törvényeket azonban az *egyéni magatartásokhoz kapcsolódó* erkölcsi elvek és magatartásminták alapján is megítélhetőnek véli, és úgy gondolja, hogy az egyéni magatartásokhoz kapcsolódó elvek tesznek *erkölcsileg kötelezővé* valamely magatartást. Az egyéni magatartásokhoz kapcsolódó elvek Hart szerint lehetnek társadalmiak, amelyeket „egy adott társadalomban széles körben osztanak"[75], és egyéniek, amelyek „egyes egyének életét irányítják" . Mindkettőt jellemzi azonban négy tulajdonság, amelyek az erkölcsöt megkülönböztetik más társadalmi szabályoktól: 'fontosság' , 'a szándékos változtatással szembeni védettség', 'az erkölcsi vétségek akaratlagos jellege' és 'az erkölcsi nyomás formája'. Ez a négy jellemvonás csak szükséges, de nem elégséges ahhoz, hogy valamely társadalmi szabály erkölcsi szabály legyen, ennek megfelelően az erkölcsnek egy széles értelmét határozza meg. Nézzük a jellemzőket sorban:

> „Minden erkölcsi szabályt vagy mintát olyan fontos dolognak tekintünk, amit érvényben kell tartani.[...] Az erkölcsi szabályok fontossága sokféleképpen kifejezésre jut. Először is abban az egyszerű tényben, hogy az erkölcsi mintákat akkor is fenntartjuk, ha az általuk korlátozott szenvedélyek erősen ellenük hatnak, és akkor is, ha jelentős magánérdekeket kell feláldoznunk. Másodszor abban a komoly társadalmi nyomásban, amit nemcsak azért fejtünk ki, hogy e szabályok egyes esetekben történő betartásáról gondoskodjunk, hanem azért is, hogy a társadalom

[73] Hart 1995, 188.
[74] Hart 1995, 195.
[75] Hart 1995, 197.

minden tagjának úgy tanítsuk meg az erkölcsi mintákat, mint maguktól értetődő dolgokat. Harmadszor pedig annak általános elismerésében, hogy ha általában véve nem fogadnánk el e szabályokat, akkor messzire ható és kellemetlen változások következnének be az egyének életében"[76] (*fontosság*).

Magatartásmintáknak emberi parancs nem adhat erkölcsi jelleget és nem is foszthatja meg ezeket e jellegüktől [...]"[77] (*a szándékos változtatással szembeni védettség*).

„[A]z erkölcsi felelősség egyik szükséges feltétele szerint az embernek rendelkeznie kell magatartása irányításának bizonyosfajta képességével"[78] (*az erkölcsi vétségek akaratlagos jellege*).

„Az erkölcs esetében [...] a nyomásgyakorlás jellegzetes formája abban áll, hogy a szabályok – mint önmagukban is fontos dolgok – tiszteletére hivatkoznak.[...] [F]eltételezik, hogy e tiltakozások felébresztik a címzettek szégyenérzetét és bűntudatát, azazhogy esetleg saját lelkiismeretük bünteti meg őket"[79] (*az erkölcsi nyomás fajtája*).

Ezek formális jellemzők, közvetlenül nem utalnak a szabályok semmiféle szükségszerű tartalmára, sőt „olyan célra sem, amit a társadalmi életben szolgálniuk kell. [...] Mivel [azonban,] az emberi természettel és a fizikai világ jellemzőivel kapcsolatos néhány teljesen kézenfekvő közkeletű igazság adott, e dolgok [ti. a fenti jellemzők] tulajdonképpen úgy tekinthetők, mint annak lényegi feltételei, hogy az emberi lények folyamatosan együtt éljenek egymás közelségében."[80] Ahhoz azonban, hogy felvessük az emberek együttélésének helyes módjával kapcsolatos kérdést, fel kell tételeznünk, hogy az emberek általában véve élni akarnak, „hogy az emberi tevékenység tulajdonképpeni célja a fennmaradás. [...] A természetesen jónak mondott cselekvések tehát azok, amely az életben maradáshoz szükségesek."[81] Ez az elgondolás minden természetjogi elmélet magja. A metafizikai megfogalmazást, hogy a fennmaradás egy olyan előre rögzített valami, amit az emberek azért kívánnak szükségszerűen, mert az a tulajdonképpeni céljuk, felcserélhetjük egy induktív leírással: „ha a fennmaradást emberi célnak

---

[76] Hart 1995, 202.
[77] Hart 1995, 204.
[78] Hart 1995, 207 sk.
[79] Hart 1995, 208 sk.
[80] Hart 1995, 210.
[81] Hart 1995, 221 sk.

nevezzük, ez talán csak azt jelenti, hogy az emberek ténylegesen törekszenek arra"[82]. Mindkét megfogalmazásból az következik számunkra a társadalmi szabályok esetében, hogy vannak bizonyos magatartási szabályok, amelyeknek minden társadalmi szervezetben meg kell lenniük, hogy az életképes legyen. Ezeket a szabályokat, amelyek közösek minden társadalom jogában és erkölcsében, és „az emberi lényekre és természetes környezetükre, illetve céljaikra vonatkozó elemi igazságokon alapulnak"[83], Hart *a természetjog minimális tartalmának* nevezi. Ezek az elemi igazságok a következők:

> „Ha az emberek nem lennének képesek, hogy megsebesítsék egymást, akkor a jog és az erkölcs egyik legjellegzetesebb rendelkezésének, a »Ne ölj!« parancsának eltűnne az egyik nyilvánvaló indoka" (az ember sebezhetősége).
>
> „[S]enki sem erősebb annyival másoknál, hogy képes lenne tartósan, másokkal való együttműködés nélkül uralkodni rajtuk vagy alávetettségben tartani őket" (megközelítő egyenlőség).
>
> „[A]z emberek nem ördögök, azért még nem is angyalok.[...] az emberi önzetlenség korlátozott és csak időnként érvényesül [...]" (korlátozott önzetlenség).
>
> „Merőben esetleges tény, hogy az emberi lényeknek élelemre, ruhára és hajlékra van szükségük, s hogy ezek nem állnak rendelkezésre korlátlan bőségben, hanem szűkösek, és nehéz munkával kell megtermelni [őket]" (javak korlátozottsága).
>
> „A szankciókra [...] nem, mint az engedelmesség szokásos indokára van szükség, hanem mint annak biztosítékára, hogy akik önként is engedelmeskednének, ne essenek áldozatul azoknak, akik ezt maguktól nem tennék meg" (korlátozott értelem és akaraterő) .[84]

A természeti feltételek és a szabályrendszerek közötti ilyen kapcsolatok indokokra világítanak rá, hiszen összekapcsolják „a *szabályok létezését* a velük rendelkezők *tudatos céljaival*"[85].

A *konvencionális erkölcs* szabályai a kötelezettséget megállapító elsődleges jogi szabályokkal állíthatók párhuzamba. Ezeket más szabályoktól „a támogatásuk érdekében kifejtett társadalmi nyomás, valamint az egyéni érdekek és törekvések feláldozása különbözteti meg, ami együtt jár betartásukkal"[86]. A kettőjük közötti különbség annyi, hogy a jogi követelmények pontosabban meghatározottak, és kivételekkel

---

[82] Hart 1995, 222 sk.
[83] Hart 1995, 224.
[84] Hart 1955, 225 skk.
[85] Hart 1995, 225.
[86] Hart 1995, 197.

részletesebben körülhatároltak, de a jogi és az erkölcsi kötelezettség tartalma átfedi egymást, ami kiemeli hasonlóságaik fontosságát. Először is

„a két szabálytípus abban hasonlít egymáshoz, hogy úgy gondolják, kötelező voltuk független azok jóváhagyásától, akikre vonatkoznak, és egyaránt komoly társadalmi nyomás támogatja betartásukat [1]. Sem a jogi, sem az erkölcsi kötelezettség teljesítéséért nem jár dicséret, teljesítésükre úgy tekintenek, mint a társadalmi élethez való természetes, minimális hozzájárulásra [2]. Továbbá mind a jog, mind az erkölcs tartalmaz olyan szabályokat, amelyek nem a különleges tevékenységek kapcsán vagy rendkívüli alkalmakkor irányítják az egyének magatartását, hanem az egész életük során állandóan visszatérő helyzetekben [3]. S bár mindkettőben sok olyan szabály lehet, ami csak egy adott társadalom valódi vagy képzelt szükségleteire jellemző, mindkettő megkövetel olyan dolgokat is, amelyeknek az emberi lények minden csoportjának eleget kell tennie, ha sikeresen kívánnak együtt élni egymással [4]."[87]

Hart az erkölcsi szabályok *széles értelmének* érdekében az erkölcsöt a kötelezettségeket megállapító szabályok alapján jellemzi. Azt mondja, hogy a *kötelességek* a társadalmi erkölcs alapját képezik. A kötelességek mellett elismer olyan erkölcsi formákat is, amelyek kívül esnek az egyes társadalmak elfogadott közös erkölcsén. Egyfelől bizonyos erkölcsi eszmények, és a társadalom erkölcsi bírálata létezhet együtt a kötelességekkel egy meghatározott társadalom erkölcsi gyakorlatában. Az *erkölcsi eszmények* megvalósulását „nem tekintik magától értetődőnek, hanem dicséretet érdemlő dolognak tartják"[88]. Ezek az eszmények az egyes társadalmakra jellemző erények, amelyek megvalósítása túlmegy a meghatározott kötelességeken. A Platón, a kereszténység vagy Benjamin Franklin által meghatározott erénylistákat erkölcsi eszmények felsorolásának tekinthetjük.

Másfelől, amikor saját társadalmunk vizsgálatába kezdünk, előfordulhat, hogy sok kivetnivalót találunk. Az *erkölcsi hibákra utaló bírálat* a társadalmi erkölcsnek egy kivételes részét képezi, ugyanis hallgatólagosan feltételezi, hogy „a társadalmi rendnek, ideértve az elfogadott erkölcsöt is, eleget kell tennie két formális feltételnek. Az egyik az ésszerűség, a másik az általánosság. Az ilyen bírálat tehát egyrészt azt a követelményt veszi adottnak, hogy a társadalmi rendnek nem szabad bizonyíthatóan téves meggyőződéseken alapulnia, másrészt pedig azt,

---

[87] Hart 1995, 200.
[88] Hart 1995, 211.

hogy legalábbis mindazokra ki kell terjednie a sérelmekkel szembeni védelemnek [...], akik képesek és hajlandóak betartani a megállapított korlátozásokat."[89] A bírálat vagy egy már elfogadott értéken alapul, vagy egy, a társadalmi erkölcsön kívüli értéken, amit az ésszerűség és az általánosság nevében kiterjesztettek.

A személyek osztályaira hivatkozó igazságosság és a személyeket egy csoportba tartozóként kezelő társadalmi erkölcs mellett az erkölcsnek megvan a magánjellegű oldala is, „ami az eszmények egyéni elismerésében nyilvánul meg, amelyekben az egyes ember nem feltétlenül osztozik másokkal, és amelyeket így nem tekint alapnak mások, és még kevésbé az egész társadalom bírálatára"[90]. Az *egyéni eszmények* formájukat és szerepüket illetően hasonlítanak a társadalmi eszményekre.

Összefoglalva a fentieket *a jog és az erkölcs viszonyát* tekintve, azt kell mondanunk, hogy Hart megítélhetőnek tartja a jogszabályokat az igazságosság eszményei és az erkölcs összes másfajtájú szabályai alapján is. Az, hogy a két szabályrendszer egyáltalán összevethető, a mindkettőben benne lévő természetjogi minimális tartalomnak köszönhető, azaz a jog megítélése annak a megvizsgálását jelenti, hogy egy meghatározott jogszabály milyen mértékben tér el az erkölcsi szabályok által is meghatározott természetjogi minimumtól. Ennek a vizsgálatnak a következtében lehetnek olyan jogszabályok, amelyek jogi szempontból érvényesek, de túl erkölcstelenek ahhoz, hogy betartsák őket. A jognak azt az elméletét, ahol az erkölcstelen szabályok nem válnak erkölcstelenségük folytán érvénytelenné is, Hart *a jog széles fogalmának* nevezi, szemben a szűk fogalommal, amelyben az erkölcstelen egyben érvénytelen is. Hart úgy véli, hogy a szűkebb fogalom alkalmazásával semmit sem nyerünk „a társadalmi jelenségként felfogott jog elméleti vagy tudományos vizsgálata szempontjából"[91], továbbá „ahhoz, hogy a hivatalos hatalmi visszaélésekkel szembesülve az emberek tisztán lássanak, leginkább azt szükséges felismerniük, hogy az engedelmesség végső soron nem a jogi érvényesség kérdésén múlik [...]. Az az érzés, hogy a hivatalos rendszeren kívül létezik valami, amire az egyén utolsó mentsvárként építhet, midőn meg kell oldania az engedelmesség

---

[89] Hart 1995, 212.
[90] Hart 1995, 213.
[91] Hart 1995, 242.

problémáit, biztosan nagyobb valószínűséggel marad eleven azok között, akik hozzászoktak a jogszabályok esetleges erkölcstelenségének gondolatához, mint azok körében, akik úgy vélik, hogy ami erkölcstelen, az sosem lehet jogi jellegű."[92] Végül az erkölcstelen szabályok jogi elismerésének megtagadása leegyszerűsíti a sokféle erkölcsi kérdést.

A következőkben annak az állításnak egy változatát fogom képviselni, hogy nem lehetséges a jogszabályokat megítélni az erkölcs szabályai alapján, sőt értelmetlenség azt állítani, hogy vannak rossz vagy jó törvények.

V. Tudás és engedelmeskedés

Az előző fejezetben az erkölcsi szabályok különböző típusait vizsgáltuk meg. Most azt a viszonyt kell megvilágítanunk, ami az egyes személyek szabálykövető magatartása, és a jogszabályokban megfogalmazott ismeretek között fennáll. A jogszabályok nyilvánosságra hozatalával az intézményi tényekre vonatkozó ismeretek *hozzáférhetőek* mindenki számára, ezenfelül minden társadalomban vannak olyan *intézmények* vagy státusok, amelyeknek éppen az a feladatuk, hogy a kevésbé mindennapi helyzetekben eligazítást adjanak a hozzájuk fordulóknak. Például a modern társadalmakban ilyen az ügyvéd szerepe: egyrészt pusztán tanácsot ad, másrészt képviseli az ügyet a bíróság előtt. A hozzáférhetőségen és a speciális intézményeken kívül, az egyes személyek a különböző *ismeretségi köreikből* is merítenek (meríthetnek) információkat a társadalmi tényekre vonatkozóan. A helyzet tehát a következő: vannak bizonyos intézményi tények, amelyeket a társadalom szintjén a jogszabályok hoznak létre, egy vagy több meghatározott vagy kevésbé meghatározott cél érdekében. Miután a társadalmi tények ontológiai szempontból szubjektívek, csak akkor léteznek, ha megfelelő számú személy tekinti őket létezőnek, azaz akkor, ha megfelelő számú személy tekinti a saját és mások cselekvése indokának és mércéjének ezekhez a társadalmi tényekhez való alkalmazkodást. Ha ez adott, akkor a jogszabályok valahogy ahhoz hasonlóan tárják fel az intézményi tények rendszerét, ahogy a nagy felfedezések idejében a bátrabb hajóskapitányok adtak leírást, például a karib-tengeri szigetekről, vagy az

---

[92] Hart 1995, 243.

Újvilágról. Ezzel az analógiával nem azt akarom mondani, hogy az intézményi tényeket felfedezzük, csupán azokhoz az útikönyvekhez hasonlítom a jogszabályokat, amelyek ismeretlen tájakról szólnak azoknak, akik követik a felfedezők nyomait. Azt a különbséget is meg kell említenem, hogy a meghatározott jogszabályok hatálya alá tartozó személyeknek többnyire nincs módjukban határozni arról, hogy elismerik a jogszabályok burkolt leírásait tényeknek vagy nem. Nézzünk egy másik példát. A fizika törvényeit Hume óta hagyományosan külön kezelik az emberi törvényektől, mégpedig olyan érvelés hatására, hogy amíg az emberi törvényeket meg lehet szegni anélkül, hogy a törvények elvesztenék törvényi mivoltukat, addig a természet törvényeinek az esetében ez nem így van. Például Newton III. törvényének értelmében, 'Ha az egyik test erőt fejt ki a másikra, a másik is erőt fejt az előzőre, tehát az erők mindig párosával lépnek fel. Ezek az erők egyenlő nagyságúak és ellentétes irányúak. Az erő és az ellenerő mindig más-más testre hat.' Attól függetlenül, hogy az egyes személyek ezt a törvényt induktív általánosítással saját maguk látják be felnőtté válásuk folyamán, vagy csak az iskolában definíciószerűen sajátítják el, ez a törvény mindenképpen hatással van viselkedésükre. Például, ha egy mód van rá, nem rohannak fejjel a falnak, vagy nem ugranak bele egy üres medencébe. A jogszabályok szerepe hasonló: tájékoztatást adnak a létező társadalmi tényekről, és egy meghatározott cél érdekében felszólítanak a hozzájuk való igazodáshoz. Ám miért kellene az egyes személyeknek betartaniuk ezeket a felszólításokat? Miért kellene igazodniuk a mások által megalkotott szabályokhoz, amikor adott esetben ők maguk is képesek lennének ilyen szabályok alkotására?

Úgy gondolom, hogy Hart munkássága óta ilyen elkerülhetetlen kérdésekkel merül fel a jog és az erkölcs viszonyára irányuló, a jogelméletben alapvető probléma. A következő állítást tenném ezzel kapcsolatban:

(S2): 'a Hartot megelőző gondolkodási hagyományban az erkölcs szerepét a *jogszabályok megítélésében* látták, Hart óta a jogot érintő erkölcsi kérdés az *egyéni szabálykövetésre* vonatkozik'[93],

---

[93] Hartnál mindkét aspektus megtalálható, egyrészt *megengedi*, hogy a jogrend érvényességi kritériumai között semmilyen erkölcsi megfontolás ne szerepeljen, és hozzáteszi, hogy ha egy társadalom a fennmaradást értéknek tekinti, akkor szükségszerű átfedés lesz e társadalom jogi és erkölcsi normái között (Győrfi

amilyen formában a fenti kérdések megfogalmazzák. A szemléletváltás helyességét alátámaszthatjuk érvekkel is.

A metafizikából vett érv. Mindenféle erkölcsi bírálat — igazságos-igazságtalan, helyes-helytelen, jó-rossz, méltányos-méltánytalan, értékes-értéktelen, hasznos-haszontalan stb. — csak *cselekvésekre utaló kifejezésekre* vonatkozhat, a cselekvések alanyaira, tárgyaira nem. Például, ha *S* embert ölt, akkor csak a cselekedet lehet helytelen, maga az ember, vagy a tényállás — *S*, ilyen-és-ilyen körülmények között, ezt-és-ezt tette — nem. A pozitív vagy a negatív értékelő kifejezések nem valami olyasmire utalhatnak, ami igaz vagy hamis, ami fennáll vagy nem áll fenn, hanem valami olyasmire, aminek a léte, vagy értelmezése kérdéses. Ha mégis teszünk értékelő állítást valamely fennálló dologról, például 'Jó, hogy van számítógépem', akkor egy dolog időbeli 'továbblétezésére' kellene utalnunk vele, ami viszont elmossa a cselekvések, illetve a tények és az individuumok megkülönböztetését. Amennyiben a jogszabályokat intézményi tényekre vonatkozó ismereteknek tekintjük, annyiban az erkölcsi 'ítéletek nem vonatkozhatnak a jogszabályokra és az intézményi tényekre sem. A szabályok meghozatalakor és az alkalmazásukkor tanúsított emberi magatartásokra természetesen igen, de ez nem érinti a jogszabályok által leírt társadalmi valóságot, sőt a jogszabályokat és a jogi intézményeket ért erkölcsi bírálatot is a törvényt hozók vagy alkalmazók magatartására lehet vonatkoztatni.

A magatartások általánosításából vett érv. A jogi szabályok sokkal informatívabbak, sokkal több ismeretet közölnek a személyekkel, mint az erkölcsi szabályok. Ennek *lehet* az az oka, hogy az erkölcs szabályai több hagyományozódott tudást feltételeznek, míg a jogi szabályok elméletileg a jogi intézmények megértésének minden feltételét is tartalmazzák. Ha ez így van, akkor feltehetjük azt is, hogy a nagy mennyiségű tudás hagyományozódása csak kicsi és homogén közösségekben lehetséges, tehát a heterogén és multikulturális államalakulatokban nem. Következésképpen lehet a jogszabályokat erkölcsi kritikával illetni, de ez szükségképpen valamely kisebb és homogén közösség érdekeinek megfelelően történhet, és annak a megmutatása várat

---

2001, 211), másrészt a szabálykövető személy szempontjából is jelzi a jog és az erkölcs határát: „Az az érzés, hogy a hivatalos rendszeren kívül létezik valami, amire az egyén utolsó mentsvárként építhet, midőn meg kell oldania az engedelmesség problémáit [...]." Hart 1995, 243.

magára, hogy miért pont azt a közösségi érdeket fogadja el egy hasonló típusú közösség.

A jogszabályok módosításából vett érv. A létesítő szabályok módosítása megváltoztatja azt a társadalmi tényt, amit már előzőleg létrehozott. Az ilyen módosítások többnyire erkölcsi bírálatoknak köszönhetően történnek, amikben emberi értékekre vagy akár hasznosságra hivatkozhatnak a bírálók. Következésképpen, ha *lehetséges* is a jogszabályokat vagy az intézményeket kritikával illetni, az a kritika is csak a jogszabály megváltoztatásának a cselekvéséről szólna. Például 'Az adózásról szóló jogszabály igazságtalan' kritika vagy a múltbeli törvényhozói aktusról szól, vagy előre utal egy jövőbeli aktusra: 'Ha módosítják az adózásról szóló törvényt a módosító aktus igazságos lesz'.

A jog és az erkölcs azonos szerepéből vett érv. Hart elemzése szerint, az életben maradást minden ember szükségszerű céljának elfogadva minden társadalomban vannak bizonyos magatartási szabályok, amelyek biztosítják a társadalom életképességét; ezeket a szabályokat az emberre és a környezetére vonatkozó alapigazságok, a 'természetjog minimális tartalma' határozza meg. A lehetséges társadalmak körét, azt hiszem, hogy kibővíthetjük a politikai és gazdasági önállósággal rendelkező közösségekkel. Ebben az esetben azt mondhatjuk, hogy az *egész társadalom* vagy az *egész közösség* életben maradását biztosító szabályok tartozhatnak a jog vagy az erkölcs körébe, de az egész lakosságot tekintve csak az egyikbe. A jognak – Hart szerint – éppen az a jellemzője, hogy az egész lakosságot tekintve nemcsak kötelezettségeket megállapító szabályokat foglal magába, hanem a változtatás, az ítélkezés és az elismerés másodlagos szabályait is. Az érvet kizárólag a közösséget és a társadalmat tekintve tartom konklúzívnak, tehát a jog megléte mellett lehetnek és vannak is erkölcsi szabályok által szervezett kisebb és homogén közösségek.

A 'jogos' magatartás 'ultima ratio'-jából vett érv. Nézzük a következő Lon L. Fullertől származó példát: öt amatőr barlangászt harminckét napra egy hegyomlás elzár a külvilágtól. Nincs mit enniük, így egyikük felveti, hogy húzzanak sorsot, és akit a szerencse útján kiválasztanak maguk közül, azt megeszik. A sorshúzás megtörténte után a szerencsétlenül járt társukat megölték, és ettek belőle, így az öt főből négy túlélte a hosszúra nyúlt kirándulást. Megítélhetőek-e a pozitív jog szerint vagy nem? Amennyiben igen, elkövették-e az emberölés bűntettét vagy nem? Fullernek az eset kapcsán felvetett, de meg nem válaszolt kérdése, hogy az új természeti körülmények között megengedett-e egy „uj társadalmi

szerződés" kötése, vagy ebben az esetben is érvényesek-e az írott jog szabályai?[94] Eltekintve a társadalmi szabályok *keletkezésére* vonatkozó vizsgálódásoktól, a példa felvetheti azt a kérdést is, hogy teljesen különböző hagyományokkal rendelkező, és azokhoz kitartóan, de még értelmes módon ragaszkodó személyek milyen közösségi szabályok figyelembevételével képesek együttműködni, akár az életük megőrzésében is. A saját hagyományokhoz való ragaszkodás kizárja azt a lehetőséget, hogy egyikük rábeszélésének engedve az ő szabályait fogadják el. (Teljhatalmú vezetőt választva a kérdés tárgytalannak *tűnik*.) Nos úgy tűnik, hogy a jog szabályaira kell hagyatkozniuk, és annak bírálata valamelyik érdekelt felől, csak elszigetelt kritikát jelentene. Továbbá, az a közösségi erkölcs szabályairól könnyen elképzelhető, hogy nem rendelkezik minden eshetőségre, gondolok itt elsősorban a jelentősen különböző életfeltételek mellett élő népekre, és arra, hogy teszem azt a sivatagi körülmények között élők erkölcsi szabályait nem biztos, hogy minden átalakítás nélkül lehetne alkalmazni más szélsőséges éghajlat alatt, például egy egyenlítői őserdőben. Az erkölcsről fentebb adott elemzés szerint, az erkölcs szabályai viszont ellenállnak minden akaratlagos változtatási kísérletnek. Ezzel ellentétben valamely ország, vagy a nemzetközi jog szabályai, minden, az ember által már egyszer birtokba vett területre vonatkoznak, és megfelelő — persze elképzelhető, hogy szegényes — magatartásmintákkal szolgálnak. Ha megengedjük a szélsőséges esetekből az általánosítást, akkor az erkölcs szabályai nem relevánsak a jog szabályait illetően, röviden a jog, megjelenésével 'kényszerű módon' helyettesíti az erkölcsöt, így az erkölcs értékei nem valamilyen szempontból nem relevánsak a jog értékei mellett.

Visszatérve a jog és az erkölcs viszonyának új problémájára, azt kérdeztük, hogy 'Miért kell betartaniuk az embereknek a meghozott törvényeket?', 'Miért engedelmeskednek az emberek a jogszabályoknak?' A jogi gondolkodás történetében két bevett válasz létezik, annak megfelelően, hogy minek tekintették a jogot. Az *imperatív és a természetjogi elméletről* van szó. A két elmélet a szabályok érvényesülése, a szabálykövetés problémájának terén egymásnak szélsőségesen ellentmond ellentmondó megoldásokat alkalmaz. Az imperatív elmélet úgy határozta meg a jogot, hogy az 'a szuverén fenyegetéssel alátámasztott

---

[94] Fuller 2001.

parancsa', aminek következtében a személyes szabálykövetés helyett a *szuverén hatalmától való félelemre* helyezte a hangsúlyt. A természetjogi elméletek közül azok, amelyek a jog és az erkölcs szükségszerű kapcsolatát állítják, a jogot az erkölcsi szabályok alapján, két állításban definiálják: (1) az igazi erkölcsnek vagy igazságosságnak vannak bizonyos alapelvei, melyek isteni eredetűek ugyan, de emberi értelemmel a kinyilatkoztatás segítsége nélkül is felfedezhetők, (2) az ezekkel összeütköző ember alkotta törvények nem érvényesek. A természetjogi elmélet kizárólag *az erkölcs szabályainak mintájára* hozza létre a jog szabályait, tehát mintegy feltételezi, hogy az engedelmeskedéssel alapvetően semmi magyarázandó probléma nincs, ugyanis az erkölcs mintájára elképzelt jogot Isten az ember számára teremtette, tehát az ember nem tud nem engedelmeskedni. Egyrészt egyik elmélet sem tulajdonít szerepet az egyes embereknek abban, hogy követik-e a szabályokat vagy nem, másrészt, csak részben írják le azt, ahogyan a jogszabályok érvényesülnek. A büntetéssel való fenyegetés esetében, az, hogy a szabályoknak valamilyen módon *szankcionálniuk kell* a szabállyal ellentétes magatartást, triviális, hiszen ha bármely szabály megengedne divergáló magatartásokat, akkor mi alapján neveznénk szabálynak? Az pedig, hogy a jog erkölcsi elveken nyugszik, addig érthetetlen, amíg nem kerül kifejtésre, hogy mi érthető társadalmi erkölcs alatt.

Hart a fogalmi konstrukció segítségével a jogintézmények leírását és az egyéni szabálykövetés elemzését kísérelte meg. A „kötelezettséget megállapító, a felhatalmazó és az elismerési szabályok, a változtatás szabályai, a szabályok elfogadása, a belső és a külső szemlélet, a belső és a külső állítások és a jogi érvényesség [...] olyan mozzanatokra összpontosítják a figyelmet, amelyek alapján tanulságosan elemezhető sokféle jogintézmény és jogi tevékenység, s amelyek alapján megválaszolhatók [...] a jog általános természetével kapcsolatos kérdések [...]."[95] Hart az erkölcsöt túlnyomórészt társadalmi szabályként, konvencionális erkölcsként értelmezte,[96] és bár a belső és a külső aspektus fogalmi elkülönítését vonatkoztathatjuk az erkölcs területére is, a belső aspektus tárgyalását elhanyagolta a kifejtés során. A jog esetében pont fordítva járt el: a fogalmi megkülönböztetés ellenére a belső aspektus fontosságát hangsúlyozta. Röviden: Hart erényes

---

[95] Hart 1995, 275.
[96] Horváth 2001b, 33.

hivatalos személyekről és a kiszámíthatóan viselkedő magánemberekről beszél. A fogalmi megkülönböztetés briliáns volta ellenére Hart egy leíró elméletben nem megfelelő helyeken jelölte ki a kulcspontokat, és így elmélete nem leíró, hanem normatív elmélet, hiszen a hivatalos személyek magatartása nem mindig felel meg a belső aspektusnak, és a magánemberek tettei sem kiszámíthatóak. Továbbá erősen megkérdőjelezhető egy egész társadalomra kiterjedő konvencionális, erkölcsi szabályrendszer, amelyet minden állampolgár követ, de általánosan nem elterjedt más társadalmakban. Hart szándéka szerint leíró – az erkölcsi értékelés szempontjából semleges – magyarázatot kívánt adni a jogi intézményekre és a szabálykövetésre:

> „A fogalmak elemzése iránti érdeklődésem ellenére a könyv a leíró szociológia körébe tartozó tanulmánynak is tekinthető [...].[97] Magyarázatom abban az értelemben *leíró* jellegű, hogy erkölcsileg semleges és nem kíván igazolni semmit: nem törekszik arra, hogy erkölcsi vagy más alapon azokat a formákat és szerkezeteket igazolja vagy ajánlja, amelyek a jogról nyújtott általános magyarázat keretében megjelennek, ámbár ezek helyes megértése szerintem fontos előfeltétele a jog minden hasznavehető erkölcsi bírálatának."[98]

Ha tartani akarjuk magunkat a leíró magyarázat logikájához, akkor arra a kérdésre kell választ adnunk, hogy 'Át lehet-e helyezni Hart fogalmi konstrukciójában a kulcspontokat úgy, hogy valóban leíró elméletet alkossunk?'

VI. A jog és az erkölcs szükségszerű kapcsolata

Hart hangsúlyozza a belső aspektus fontosságát a szabálykövetésben, azaz ahhoz, hogy azt mondhassuk, valamely szabályrendszer 'létezik', szükséges egy olyan csoport léte, akik a szabályokat saját és mások viselkedési mintájának tekintik. Ilyenkor ezek az emberek a szabályok által meghatározott intézményi tényekhez viszonyítják a tényleges magatartásokat. Az intézményi tények viszont csak episztemológiai szempontból objektívek, ontológiailag nem, tehát a létesítő szabályok mellett egy meghatározott csoport társadalmi, konstitutív cselekvése is

---

[97] Hart 1995, 9.
[98] Hart 1995, 275.

szükséges a létezésükhöz. Például, ha a Budapest—Berlin rendszeres repülőjárat pilótái nem tekintenék kötelességüknek a repülőgépek rendszeres irányítását, hanem csak akkor repülnének, amikor kedvük engedi, akkor maga, az az intézményi tény sem jönne létre, amit 'Budapest—Berlin rendszeres repülőjárat' -nak hívunk. Ezzel a példával analóg formában fogja fel Hart a jog belső szemléletét: létezzen a hivatalos vagy nem hivatalos személyek egy olyan csoportja, akik cselekvési és felelősségre vonási mintának tekintik a jogszabályokat. A jog kapcsán a belső szemlélet csak a másodlagos szabályok kialakulásával jön létre, ti. azáltal, hogy a magánemberek egy csoportja — a későbbi hivatalos személyek — a másodlagos szabályokat használatukkal *elfogadja*. Az elfogadás egyrészt létrehozza a társadalmi szabályoknak egy különálló csoportját, a jogot, másrészt az elsődleges szabályok megállapításával[99] megalkotja a társadalmi valóság episztemológiai szempontból új, de ontológiai szempontból régi elemeit. A jog 'létrejötte' előtt is éltek közösségekben az emberek, együttélési, viselkedési szabályokra akkor is szükség volt. A jog előtti társadalmi szabályok — attól függetlenül, hogy írásba foglalták-e azokat, vagy nem — utaltak meghatározott intézményi tényekre, ismeretekkel szolgáltak, vagy létrehoztak bizonyos társadalmi valóságot. Ilyen intézmény például a vérbosszú, a különböző védeljárási formák (akkuzációs, inkvizíciós), stb. Ha az egyes emberek, vagy a közösség túlélését a közösségi szerveződés 'tulajdonképpeni' céljának tekintjük, akkor ennek a célnak a megvalósítására nagyon hasonló intézményeket találunk a jog előtti társadalmakban, és a belső szemléletet képviselő csoportot is felfedezhetjük. A pusztán a konvencionális erkölcs, és a társadalmi eszmények által összetartott közösségek erkölcsi szabályai is létesítő és informáló szabályokból tevődtek össze.[100] Az elmondottak fényében, részben

---

[99] A másodlagos szabályok: az elismerési szabály, amely egyrészt minta a jogalkotónak a szabályok meghozatalára, másrészt a jogalkalmazónak a szabályok felismerésére; az *ítélkezés szabályai*, amelyek alapján a jogalkotók konkrét jogszabályokat (ítélet, határozat) hoznak létre; és a *változtatás szabályai*, amelyek úgy hoznak létre új elsődleges szabályokat, hogy valamilyen régebbi szabályt, vagy annak valamennyi rendelkezését hatálytalanítják.

[100] A görög városállamokban nem ritka, hogy a mitikus — nem történeti — idők törvényhozóira hivatkoznak, amikor városuk társadalmi vagy politikai berendezkedéséről beszélnek (például Lükurgosz, Thészeusz, Drakón).

összegezve, részben konklúzióként, azt az állítást fogalmazom meg, hogy

> (S3): 'a társadalmi szabályok egy csoportja, amely a jogon kívül az erkölcsöt is tartalmazza, hasonló szerepű intézményi tényeket hoz létre, illetve nyújt róluk információkat, és ezeknek az intézményi tényeknek az egyes emberek vagy a közösség fennmaradásában van szerepük'.

Ha a fenti elemzés helyes, akkor (S3)-ból két állítás következik: (1) Ha a jog és az erkölcs szükségszerű viszonyára vonatkozó kérdésben az 'erkölcs' kifejezés az egész társadalomra kiterjedő szabályokra vonatkozik, akkor a jog viszonya abban az értelemben szükségszerű az erkölccsel, hogy a jog ugyanazt a *szerepet* játssza egy meghatározott ország társadalmában, mint az erkölcs például egy jog előtti közösségben. Véleményem szerint erre utal Hart 'természetjogi minimum' kifejezése is. A jog és az erkölcs különbsége abban áll, hogy az erkölcsi szabályokat követő emberek többnyire belső szemlélettel rendelkeznek, míg a jog létezéséhez csak annyi szükséges, hogy létezzen a belső szemlélettel rendelkező egy befolyásos csoportja. Úgy is fogalmazhatnék, hogy az erkölcsi szabályok csak kismértékben viselik el a külső szemléletet, tekintve, hogy szabályaik többnyire a hagyományokon keresztül élnek, és közvetlenül csak a 'hagyomány ismerői' számára hozzáférhetőek.

> (2) (S4): 'a jog és az erkölcs szükségszerű viszonyára vonatkozó kérdésben az 'erkölcs' kifejezést lehetséges kizárólag az *egyéni eszményekre* is használni, a kifejezés nem feltétlenül a konvencionális, az egész társadalmat érintő értékekre felépülő szabályokat jelenti'.

Hart csak röviden említi meg az egyéni eszményeket *A jog fogalmá*ban: „Az emberek úgy is élhetik életüket, hogy hősi, romantikus, esztétikai vagy tudományos eszmények megvalósításának szentelik magukat, vagy akár — kevésbé magasztalható módon — annak, hogy testüket sanyargatják. [...] [A]zok az értékek, amiket az egyének így akarnak megvalósítani, legalábbis hasonlítanak azok közül néhányra, amik a saját társa-

dalmuk erkölcsében elfogadottak."[101] Hart arról nem ír, hogy valamely, egy személy által kigondolt fantazmagória — amit más emberek nem ismernek, nem ismerhetnek — egyéni eszménynek és így olyan célnak érthető-e, ami erkölcsi szabályokat hoz létre. Úgy gondolom, hogy nem. Az egyéni eszmények létesítéséhez és fenntartásához is szükség van valamilyen kisebb közösségre, amelyben valakinek tulajdonítható a belső aspektus. Ha elfogadnánk a fantazmagóriákat egyéni eszményekként, akkor nem tehetnénk fel értelmesen azt a kérdést, hogy 'Kinek tulajdonítható a belső szemlélet?'

Ezek után válaszolhatunk az előző fejezetben feltett kérdésre: 'Leírható-e Hart fogalmaival azoknak a társadalmi szabályoknak a követése, amelyek közé a jogot soroljuk?', pontosabban, 'Leírható-e a jogszabályok követése?' A szabályrendszerek léte feltételezi a belső és a külső aspektus elkülönítését, azt megengedve, hogy a külső szemléletet képviselők halmaza lehet üres. Egy néhány fős csoport esetében ez a halmaz valószínűleg üres, vagy adott helyzeteknek megfelelően változhat, hogy ki tartozik bele. A jogszabályok követése esetén, külön kell kezelnünk a belső szemléletet képviselőket, és külön a külső szemléletet képviselőket. Azoknak — lehetnek hivatalos személyek és magánemberek is —, akik belső szemlélettel rendelkeznek, az érvényes szabályok határozzák meg a magatartását, és ők így is tekintenek mindenki másnak, a szabályok alá tartozó, tetteire. Számukra a szabályok azon túl, hogy ismereteket közölnek a helyes cselekvést illetően, indokok a cselekvésre és a bírálatra. Ami a külső aspektussal rendelkező személyeket illeti, az ő számukra a szabályok csak ismeretekkel szolgálnak. Érdekeiket és céljaikat saját 'erkölcsi' szabályaik által kijelölt értékek határozzák meg, tetteik indoka az erkölcsi szabály, oka a jogszabály, amely csak a társadalomban való boldogulásukat segíti. A cselekvési helyzetben a jogszabályok szabják meg, hogy mit lehet tenni, de a cselekvő személyek *döntik el*, hogyan fognak viselkedni. Tényleges döntéseik racionális megfontolásaikon és azoknak a közösségeknek az erkölcsi szabályain alapulnak, amelyeknek tagjai a cselekvők. Az, hogy egy jogszabály csak *ok* a cselekvésre, míg az *indok* valamilyen erkölcsi szabályrendszer, nem mindig látható világosan, mert a társadalmi szabályként értett jog, és a közösségi szabályként értett erkölcsi szabályok — hasonló szerepük folytán — sok helyen átfedik egymást.

---

[101] Hart 1995, 213.

Ellenvetésként felhozható, hogy ha *hasonló* szabályokkal rendelkeznek, akkor kritikával is lehet illetni a jogszabályokat az erkölcs szabályai alapján. Nos erre azt felelem, hogy egyrészt a kritika nem a jogszabályra vonatkozna, hanem az azt elfogadó képviselők magatartására. Másrészt, ha a kritika a jog társadalmi szerepe által képviselt érték ellen irányul — például az ellen, hogy „Évtizedes harcokban megedződött munkásosztályunk vezetésével, az 1919. évi szocialista forradalom tapasztalataival gazdagodva, a Szovjetunióra támaszkodva népünk megkezdte a szocializmus alapjainak lerakását s országunk a népi demokrácia útján halad előre a szocializmus felé"[102] —, akkor a bírálat szükségképpen részérdeket fejezne ki. A részérdekek pedig a bevett formális eljárások nélkül nem érintik a jogot.

Végül állításszerűen összefoglalom a fentieket:

1. ha a jogszabályok és az erkölcs szabályai társadalmi szabályok, akkor a szabálykövetők csak abban az esetben képesek a szabályok követésére, ha a jogszabályokat ismeretként fogjuk fel,
2. ezek a szabályok ismeretekkel szolgálnak a társadalmi vagy közösségi intézményekről, és normatív kifejezésekkel történő megfogalmazásuk, a társadalom vagy a közösség fennmaradását célként szemlélő belső aspektusban bír jelentéssel,
3. a jog és a konvencionális erkölcs, valamint a közösségi eszmények hasonló típusú intézményi tényekről közölnek ismereteket, ennélfogva, egymás bírálatára alkalmatlanok,
4. a jogszabályok követése — az érvényesség filozófiai kérdése —, a szabályok propozicionális tartalma miatt az egyes emberek magatartásától, döntéseitől függ,
5. az egyes emberek magatartása és döntései, nagyrészt azoknak a kisebb közösségeknek az erkölcsi szabályrendszerétől függ, amelyeknek a tagja.

---

[102] A Magyar Népköztársaság Alkotmánya, 1949. évi XX. törvény.

Felhasznált irodalom

Gyűjteményes kötetek:

Fejezetek a jogbölcseleti gondolkodás történetéből. (a hivatkozásokban: *Fejezetek*). Szerk. Szabó Miklós, Miskolc 1999.
Jogbölcseleti előadások. Szerk.: Szabó Miklós, Miskolc 1998.
Jog és filozófia. Szerk. Varga Csaba, Budapest 2001.
Jog és nyelv. Szerk. Szabó Miklós, Budapest 2000.
A jogi gondolkodás paradigmái. Szerk. Varga Csaba, Budapest 1999.
Tények és értékek. Szerk. Lónyai Márta, Gondolat 1981.

* * *

Hivatkozott irodalom

Bódig Mátyás (1999): Herbert Hart. In: *Fejezetek.*
Fuller, Lon L. (2001): A barlangász eset. In: *Jog és filozófia.*
Győrfi Tamás (2001): Jog és erkölcs kapcsolata a pozitivista jogelméletekben. In: *Ius humanum Ember alkotta jog,* Miskolc.
Hart, Herbert (1995): *A jog fogalma,* Osiris, Budapest.
Hart, Herbert (1983): Positivism and the Separation of Law and Moral. In: *Essays in Jurisprudence and philosophy,* Oxford University Press, New York.
Hart, Herbert (2000): Meghatározás és elmélet a jogtudományban. In:*Jog és nyelv.*
Horváth Barna (2001a): *Angol jogelmélet.* Pallas Studio, Budapest.
Horváth Barna (2001b): Jog és erkölcs az angol-amerikai jogelméletben (részlet). In: *Mérték és egyensúly,* Budapest.
H. Szilágyi István (1999): Karl Llewelyn. In: *Fejezetek.*
Klemperer, Victor (1984): A Harmadik Birodalom nyelve. Budapest.
Radbruch, Gustav (1999): Öt perc jogfilozófia. In: *Fejezetek.*
Searle, John R.(1981): Hogyan vezethető le a 'kell' a 'van'-ból? In: *Tények és értékek.*
Searle, John R.(1995): *The Construction of Social Reality.* The Penguin Books.
Searle, John R.(2000): *Elme, nyelv és társadalom.* Vince.

Szabó Miklós (1999a): A jog társadalmi magyarázata. In: *Fejezetek.*
Szabó Miklós (1999b): Gustav Radbruch. In: *Fejezetek.*
Takács Péter (1998): A helyes jog. In: *Jogbölcseleti előadások.*

* * *

Nem hivatkozott irodalom

Anscomb, G. E. M.: A modern erkölcsfilozófia. In: *Tények és értékek.*
Bódig Mátyás (2000): *Hart, Dworkin és a jogelmélet posztmetafizikai fordulata.* Osiris, Budapest.
Bódig Mátyás: *A deskriptív jogelmélet és a gyakorlati filozófia kihívása: Jogelméleti módszertani témák Gerald Postema Hart-kritikájában* (kézirat).
Fish, Stanley B. (1999): Fish contra Fiss. In: *Jogi gondolkodás paradigmái.*
Raz, Joshep (1996): Authority, Law and Morality. In: *Ethics in the Public Domain,* Clarendon Press, Oxford.
Raz, Joshep (2001): H. L. A. Hart. In: *Jog és filozófia.* Szerk. Varga Csaba, Szent István Társulat, Budapest.
Tárczy Szilvia: A lex naturalis és a lex naturae jelentése a 17—18. században. In. *Magyar Filozófiai Szemle* 1996/6.
Yablon, Charles M. (1999): Jog és metafizika. In: *A jogi gondolkodás paradigmái.*

SUMMARY

A Case of Rule Following:
The Law Hart's Theory of Law and Ethics

My general tenet in this paper is that any account of concept of law as system of rules no claim any ethical concepts like the concept of the good, values and aims. In fact the concept of law (in the appropriate sense) excludes all of these ethical concepts. My thesis is based on two theories – H. Hart's social rule theory of law, and J. Searle's theory of social facts – and can be summarized as follows.

1. If we accept that the rules of law and ethics are social rules then individuals can follow rules if rules can be explained with the help of the concept of knowledge.

2. According to this, individuals can know social and collective institutions by knowing the rules and a statement can be seen as a normative one if someone accepts the survival of the society or community in question as a general aim and the content of the statement can be interpreted according to this aim.

3. This means that the rules of law and conventional ethics allow individuals to know similar institutional facts and since there are a lot of smaller and bigger communities within society, laws cannot be judged based on ethics.

4. Individuals are following the rules of law based on their knowledge of social or collective institutions and their faculty of decision.

5. However, individuals knowledge depends on the rules of their smaller and bigger communities.

My overall aim is to offer arguments for the theory of positivism of law and against the natural law theory in order to show that this kind of positivism is not impossible.

EGY TISZTVISELŐ FILOZÓFUS

Maine de Biran és a vajúdó modern Franciaország

HORVÁTH GIZELLA

„Je suis né mal à propos
et dans un mauvais siècle"[1]

Egyik írásában Henri Gouhier elképzeli, hogy 1824-ben, Maine de Biran halálának évében egy kutató ír egy értekezést a francia filozófia aktuális helyzetéről. A fiktív szerző bizonyára üdvözölte volna Destutt de Tracyt, aki betöltötte 70. életévét, Laromiguiere-t, akinek rendszeresen kiadták filozófiai leckéit, megemlítette volna De Bonald nyelvfilozófiai próbálkozásait és Victor Cousint, Degérando összehasonlító filozófiatörténetét és sajnálatát fejezte volna ki, hogy Royer-Collard felhagyott a Sorbonne-on való tanítással, a politikai és az adminisztratív karrier kedvéért. Maine de Biran, ahogyan Auguste Comte, egyaránt hiányoztak volna a felsorolásból.[2]

Gouhier első látszatra meghökkentő hipotézise teljesen elfogadható. A felsorolt nevek közül a későbbi francia filozófia éppen Maine de Biranban találta meg gyökereit. Benne ünnepelték Franciaország Kantját, Bergson az ő írásaiban érte tetten a metafizika újjászületését, napjainkban pedig Michel Henri a fenomenológiai szempont egyik korai alkalmazóját, Philip P. Hallie az empirizmus reformátorát látja Maine de Biranban. A francia filozófiai önismeret számára az összes Gouhier által felsorolt név közül Maine de Biran a filozófus. 1942-ben Louis

---

[1] „Szerencsétlenül, egy rossz században születtem"

[2] Lásd Gouhier, Henri: *Maine de Biran par lui-même*. „Écrivains de toujours", aux éditions du Seuil, 1970, 4–15.

Lavelle a francia filozófiát par excellence a tudat filozófiájának nevezi, és ennek a hagyománynak a két nagy neveként Descartes-ot és Maine de Birant nevezi meg.[3]

Halálakor mégsem a nagy filozófus elvesztését fájlalták, inkább a becsületes, korrekt ügyintézőt, tisztviselőt méltatták. Több évtizedes közszereplése ismertté és megbecsültté tette mint tisztviselőt. Írásait nagyon kevesen ismerték, és még kevesebben olvasták. Nem is tehettek volna másképp, ugyanis vitathatatlanul eredeti filozófusunk alig publikált valamit. Életében három filozófiai írása jelent meg, ebből az egyik egy fiatalkori írása, amely nem tükrözi a „biranizmust", kettő pedig kritikai reflexió mások írására. 1834-ben Ph. Damiron, az École Normale tanára a következőket írja a francia filozófia történetében: kevéssé ismerjük Maine de Biran filozófiáját, és ennek így kell lennie; nincs semmi sem írásaiban, sem tehetségében, ami erősen megragadná a közönség figyelmét.[4]

A helyzet furcsaságáért a francia filozófus kettéhasadt élete a felelős. Ő maga beszél a „belső" és a „külső" emberről, és ez az antropológiai különbség egy általa mélyen átélt ellentét kifejezése. Mindvégig a „belső" embert tartotta autentikusnak: a belső embert, aki reflexív módon él, aki első feladatának azt tartja, hogy önmagában megkülönböztesse azt, ami valóban tőle származik és őt fejezi ki (személyisége aktív részét) attól, ami nélküle vagy ellene, a körülmények hatásaként jön létre benne (személyisége passzív részét). Ez nem csupán egy elméleti feladat: erkölcsi kötelességünk kiemelni és erősíteni aktív erőnket, erőfeszítést kifejteni annak érdekében, hogy a passzív rész árnyéka (passzív benyomások, érzetek, érzelmek, a szokás hatalmába került műveletek, testünk spontán és rejtélyes működése) ne sötétítse el bennünk az öntudat fényét. Úgy gondolja, hogy ő maga erre a reflexív életre predesztinált, felépítése és képességei által — egyfajta ösztön hajtja vissza, mélyen önmagába. Autentikus én-je filozófiai meditációkban teljesedne ki — ha ebben a „külső" ember nem akadályozná meg.

A „külső" ember a külvilág hatalma alatt élő ember. Az időjárás szeszélyeitől függő egészsége, a „társaság" reakcióitól, megjegyzéseitől, véleményétől függő kedélye, a történelem vad kanyaraitól függő

---

[3] Lavelle, Louis: *La philosophie française entre les deux guerre*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1942, 7.

[4] Lásd Lacroze, René: *Maine de Biran*, PUF, Paris 1970, 14.

helyzete — olyan tényezők, amelyek nem az én-t fejezik ki, hanem az én rabságát. A külső ember többszörösen is rab: érzékeinek, szenvedélyeinek rabja, testének rabja, a társadalom rabja.

Kortársai Maine de Birant ennek ellenére „külső" emberként ismerték és becsülték.

„Cette vie n'est propre qu'abêtir"[5]

Ki gondolná, hogy Maine de Biran — aki az 1795 és 1824 közötti viharos időszakban képviselő az országgyűlésben, egy megye adminisztrátora, prefektus helyettes, államtanácsos, a képviselőház titkára volt — tehernek érezte politikai szereplését, és állandóan panaszkodott amiatt, hogy elpazarolja életét egy olyan környezetben, amely ellen egész természete lázadozik! Naplójában politikai tevékenységét gyakran úgy írja le, mint egy fárasztó és unalmas kötelességet. 1814 szeptemberében Párizsban hivatalában négy-öt órás gyűléseken vesz részt, mint unalmas előadásokon, követve a szónokokat szemével és fülével, ahogyan egy kötéltáncos mozgásait követjük anélkül hogy bármilyen szellemi képességet igénybe vennénk... Ez az élet elbutít — panaszkodik Maine de Biran —, nem tudok részt venni a vitákban, az összes kialakult szokásom ellenkezik azzal, hogy aktív szerepet játsszak.[6] Annyira félénk, hogy a Kamarában saját javaslatait másokkal olvastatja fel. Finom fellépése nem meggyőző, gyenge, bátortalan hangja nem tesz jó benyomást egy ülésteremben. A közszereplések előtti napokat végigizgulja, és ha megteheti, inkább nyomtatott szövegeket osztogat képviselőtársainak, minthogy felszólaljon. Képmutató barátja, Baggessen, a dán író, gúnyosan megjegyzi, hogy Maine de Biran hivatása szerint nem államtanácsos, inkább családok tanácsadója. Az érzékeny filozófus tiltakozik: azok az ügyek, amelyekben a kötelesség érzése, az igazságosság érzése és az igazság érintettek voltak, mindig kiváltották belőle az erőfeszítést és a legenergikusabb tevékenységre ösztönözték.[7]

---

[5] „Ez az élet csak az butítani képes"

[6] Maine de Biran: *Journal* I. Édition intégrale publiée par Henri Gouhier, Éditions de la Baconnière, Neuchatel, 1954, 16. A továbbiakban: *Journal* I.

[7] Idem, 359.

Mit gondoljunk erről a nyavalygó tisztviselőről, aki erősködik, hogy a politikai szereplést nem neki találták ki, ugyanakkor kétségbe van esve, amikor 1816 őszén nem választják meg képviselőnek? Igaza lenne annak a névtelen írásnak, amely antiszociális érzéseket valló ateistának nevezi Maine de Birant, aki elveit azzal bizonyította, hogy egy elvált nőt vett feleségül, így nem érdemli meg, hogy bármilyen tisztséget betöltsön.[8]

Szögezzük le: Maine de Birant két ok repítette a politikai pályára: a szükség és a büszkeség. A grateloupi birtok nem biztosított anyagi hátteret neki és öt gyerekének, akiket felesége tragikus halála után egyedül kellett felnevelnie. Kénytelen volt valamilyen jövedelemkiegészítő tevékenységet vállalni – és tisztségviselőként lelkiismeretesen, mondhatnánk bölcsen végezte munkáját. Morális tartását, emberségét, hűségét felismerték és megbecsülték. Amikor Napóleon 1815-ben újra visszatért, a király menekült, de azelőtt még kiutalt a képviselőház működésére 300 000 frankot Maine de Biran nevére, aki a képviselőház titkára volt. Egy fejét vesztett országban kevés emberre lehetett az utolsó pillanatban állami pénzeket rábízni: Maine de Biran, hűsége és feddhetetlensége okán, a legjobb választás volt. Majd 1816-ban, amikor az ultrák kampánya megakadályozta újraválasztását az országgyűlésbe, a király kárpótlásul kinevezte államtanácsosnak a belügyminisztériumba. Szűkebb hazájában a választási bizottság elnökeként, rendszerint ő vezette az országgyűlési választásokat. Maine de Biran kritikusan szemléli saját szerepét, és csak akkor hajlandó valami pozitívumot megemlíteni, amikor nagyon komolyan támadják. Ez az önkritika egyfajta hiúságot fejez ki: filozófusunk méltónak tartotta magát arra, hogy a vezető emberek klubjába tartozzon, még akkor is, ha nem tartotta túl izgalmasnak a klub játékait.

Mindez nem jelenti azt, hogy Maine de Biran felelőtlenül éldegélt állami jövedelméből anélkül, hogy foglalkoztatta volna a politika. Naplójából kiderül, hogy nem tudta kivonni magát a politika vonzásából, és határozott elképzelései voltak úgy a társadalom alapintézményeiről, mint az éppen aktuális kérdésekről – sajtószabadság, véleményszabadság, egyház jogai stb.

Maine de Biran testőr volt az ancien régime idején, élete legszebb napjait élte a király szolgálatában, és a forradalom kirobbanásakor

---

[8] Idem, 220.

utolsó testőri kötelessége a versailles-i palota megvédésének kísérlete. Számára a régi világ maga az aranykor. Ezeket az időket idézi vissza nosztalgikusan, ezeket a békés időket sírja vissza. A forradalom életveszélybe sodorta: a királyi palota védelmében több társa életét vesztette, ő maga megúszta a börtönt, de 1793 és 1794 között a Gontier de Biran család hat tagja ül börtönben. Jó ideig királypártisága eltiltotta a közügyektől. A jakobinus diktatúra összeomlása lehetővé tette számára, hogy újra tisztségeket vállaljon. Napóleon idején képviselő volt, és ekkor esett meg politikai pályafutásának legmerészebb tette: 1813 végén Napóleon azt kérte az országgyűléstől, hogy egyezzen bele a háború folytatásába. Úgy a szenátus, mint a képviselőház delegált öt tagot, hogy válaszoljanak a császárnak. A szenátus bizottsága előzékenyen elfogadta Napóleon kérését, a képviselőház öttagú bizottsága ezzel szemben visszautasította a kérést. Az ötök között ott találjuk Maine de Birant és barátját, Laine-t, a befolyásos bordeaux-i ügyvédet, aki a restauráció idején belügyminiszter lesz, és akit Maine de Biran hagyatékának kezelőjeként nevez meg. Általában úgy gondolják, Lainé volt az ötök jelentésének szellemi atyja. Egy Maine de Biran kutató, A. de la Valette Monbrun viszont azt állítja, talált Maine de Biran kéziratai között olyan kéziratot, amely visszaadja a Rapport szerkezetét, részletes tervét, sőt, néha a szövegét is.[9] A jelentés lényegében két gondolatot fogalmazott meg. Elsősorban a franciák minden szükséges áldozatot meg fognak hozni annak érdekében, hogy Franciaország „természetes határait" megvédjék. Másrészt elvárják az ország határain belül a törvények tiszteletét és a hatalom azon túlkapásainak megszüntetését, amelyek a szabadságot, a biztonságot és a polgári jogokat sértik. Napóleon tombolt, és feloszlatta az országgyűlést. Maine de Biran grateloupi magányában ezek után kezdte el naplójának írását. Amikor rövid időre Napóleon visszatért, Maine de Biran bujdosott, megpróbált eltűnni a hivatal szeme elől. Filozófusunk nem szenvedett üldözési mániában, őt tényleg üldözték – legalább is egy ideig: házkutatást tartottak, felforgatták otthonát. Nem sokáig bírta a feszültséget, visszament otthonába, felkereste a rendőrfőnököt, akivel volt egy „kielégítő" beszélgetése, majd csendben meghúzódott grateloupi fészkében. Napóleon végleges távozása után haláláig a monarchia érdekeit védte mint képviselő vagy államtanácsos, igaz, egyre kevesebb

---

[9] A. de la Valette Monbrun: *Maine de Biran*, Frontemoing et C-ie, Paris 1914, 245.

lelkesedéssel. Élete utolsó két évében már alig találunk naplójában politikai megjegyzéseket.

„mon point de vue psychologique tendait à faire de l'homme un être tout solitaire"[10]

Maine de Birant első írása alapján (*A megszokás hatása a gondolkodás képességére,* 1802) maguk az ideológusok az ideológus iskola reménységének tartották. Tévedtek: már ennek az első írásnak egyik fő mondanivalója a passzív és aktív képességek szétválasztása. Az évek során ez a távolság egyre nő: az aktív *én*-t tanúsító „eredendő tény" – az akarati erőfeszítés érzése – alapján Maine de Biran olyan metafizikát dolgoz ki, ahol nincs helye a szenzualista „minden módosított érzet" leegyszerűsítésére, sem a passzív gondolkodó szubsztancia hipotézisére. Utolsó írásaiban is hadakozik egyrészt a szenzualizmussal, másrészt a karteziánus eredetű szubsztancialitás gondolatával. Ezek helyébe egy olyan aktív princípiumot helyez, amelyet önreflexiója konstituál, és amely minden ismeret transzcendentális feltétele.

Maine de Biran hátat fordít az ideológusoknak, akik Michel Foucault szerint legtisztábban képviselik a klasszikus episztémét. Franciaországban ő a modern episztémé első képviselője. Érdekes, hogy Foucault egyszer sem említi a nevét, ellentétben például Xavier Bichat orvos nevével, akit Maine de Biran személyesen is ismert, és akinek írásait olvasta. Állandó átalakulásban lévő gondolkodásának utolsó terve egy antropológia kidolgozása, amelyben megjelenhetett volna a 19. században az ember.

Filozófiailag aktív 20 évét három korszakra oszthatjuk: az első körülbelül 1813-ig tart, és ebben dolgozza ki pszichológiai rendszerét, az *„én"* metafizikáját. 1813 és 1818 között megjelenik gondolkodásában a „abszolútum" témája, azaz a „hitek" rendszere, amely kiegészíti a teljesen fenomenális ismeretek rendszerét. Végül 1818 után következik az antropológiai fordulat, amely a spirituális, vallásos tapasztalatot is igyekszik beemelni filozófiai rendszerébe.

Több kutató az első periódust tekinti Maine de Biran legeredetibb időszakának. Rossz nyelvek szerint Cousin, aki írásainak első, nem túl

---

[10] „pszichológiai nézőpontom hajlott arra, hogy teljesen magányos lényt faragjon az emberből"

gondos kiadója volt, azért nem publikálta az utolsó írásokat, mert eltévelyedésnek tartotta a szerző vallásos fordulatát. Kéziratai teljes kiadásának ismeretében úgy tűnik, Maine de Biran ontológiai, majd vallásos fordulata a rendszer logikájából származik. Az *én*-metafizika célja az *én* függetlenítése a külsőtől, az én autonómiájának, stabilitásának megalapozása a változó körülmények között. Mivel az önreflexió konstituálja az *én*-t, a stabilitás veszélyeztetve van akkor, amikor az önreflexió nincs jelen, kialszik az automatizmusok hatásaként, vagy elborítja az álom. Az ontológiai fordulat az aktuális és fenomenális én hátteréként elfogadja a potenciális én-szubsztancia hitét, amely biztosítja az én kontinuitását.

Az *én*-ről kiderül, hogy még az én-szubsztancia hátterével sem képes autonómiára, nem elég erős ahhoz, hogy biztosítsa a stabilitást. Maine de Biran lemond az autonóm én-ről, és a vallásos életet a sajátosan emberi élet fölé helyezi.

Igazán nagy és fájdalmas lemondás. Amíg a szerző csak két életről beszél — az animális és az emberi életről —, világos, hogy az ember méltóságát alkotó tulajdonságok mind az emberi életben gyökereznek: öntudat, szándékosság, erőfeszítés. A harmadik, spirituális élet devalválja ezeket az emberi tulajdonságokat, mivel egy olyan célt határoz meg, amelynek elérése nem az ember akaratától (aktivitásától) függ, és amely a tudat feladását jelenti, az én felszívódását Istenbe.

Az önmagának elégséges *én* feladása szükségszerű volt. A magányos *én* tarthatatlansága 1815-ben válik nyilvánvalóvá a filozófus számára, de Maistre *„Essai sur le principe générateur et conservateur de sociétés politiques"* című írásának következtében. 1815. június 12-én naplójában feljegyzi, hogy rájött, saját pszichológiai nézőpontja „az emberből hajlamos volt egy teljesen magányos lényt alkotni"[11], pedig az ember tagadhatatlanul társadalmi lény is. Talán nem véletlen, hogy 1815 a restauráció kezdete is, amelynek tisztviselő-filozófusunk is szereplője, még akkor is, ha nem túl aktív.

A restauráció a nagy kísérletezések kora. Kevesen gondolhatták úgy, hogy XVIII. Lajos trónra lépése semmissé teszi a forradalmat. Liberálisok és ultraroyalisták egyaránt úgy érezhették, hogy most végre felépíthető egy stabil társadalom, amelynek elvei nem örököltek, nincsenek diktatórikusan leszögezve. Konstruktív elveket kerestek,

---

[11] *Journal* I, 87.

visszabillentve a forradalom romboló erejétől megfáradt társadalmat. Agnès Antoine szerint „a restauráció filozófiai és politikai tétje az ellentétek meghaladása"[12]. Ezt az elvet tükrözi a Charta, amely biztosítja a franciák törvény előtti egyenlőségét (a franciák egyenlők a törvények előtt, bármilyen titulussal vagy ranggal rendelkezzenek egyébként) és a személyes szabadságot. A törvényhozó hatalmat a király és a főrendi kamara egy választott kamarával osztotta meg, amelyben a megyék képviselői ültek. Így a Charta megpróbálta összeegyeztetni a demokráciát és a monarchiát, az egyenlőséget és a hierarchikus elvet.

Maine de Birant gyakran találjuk a választott kamara padjaiban ülni, később pedig a kormányzatnak dolgozni, mint állami tanácsos. Szabadkozásai ellenére a politika élénken foglalkoztatta. Erre a legjobb tanú az 1814-ben megkezdett és haláláig vezetett napló, melyben rengeteg politikai reflexiót találunk. Sőt nem elképzelhetetlen, hogy vitatott antropológiai vagy vallásos fordulatának egyik oka éppen politikai álláspontjának letisztulása.

„Il y a en nous une sorte de trinité ou trois natures dans une personne"[13]

Maine de Biran antropológiája az emberben három „életet" ismer fel: az animális életet, az ember sajátos életét és a spirituális életet. Így az ember érintkezik egyrészt az állati természettel, másrészt az istenivel. Az *animális életre* jellemző, hogy a passzív érzések dominálnak, a megszokás hatalma alatt az intellektuális műveletek automatikussá válnak, az érzelmek hatalmukba tartják a személyt. Az ember a külső körülmények és saját teste kiszámíthatatlanságának játékszere. Nem ő cselekszik, hanem vele történnek az események. A tudatosság, a figyelem jelen lehetnek, de nem irányítják az eseményeket, csupán asszisztálnak. Ezzel ellentétben *a sajátosan emberi élet* alapja a szándékos kezdeményezésben megnyilvánuló *én*. Itt az én aktív, teljes mértékben tudatos, képes megkülönböztetni lelki folyamataiban azt, ami tőle származik, attól, ami reakcióként jelenik meg benne. A sajátosan emberi élet nem létünk általános állapota. Erőfeszítéssel kell fenntartanunk figyelmünket, tudatunk éberségét ahhoz, hogy világosan átéljük *én*-ünk

---

[12] Antoine, Agnès: *Maine de Biran. Sujet et politique.* PUF, 1999, 59.

[13] „Van bennünk egyfajta trinitás, vagy három természet egy személyben"

hatalmát, cselekvőképességét. A reflexió nem állandó és nem általános emberi képesség: a reflexió ritka pillanatait inkább a meditatív személyek képesek megélni. A reflexióra törekedni kell, erőfeszítésbe kerül, mint minden, ami sajátosan emberi. A spirituális életben újra eltűnik *én*ünk, ezáltal felszívódva Istenbe. Itt már nincs helye az erőfeszítésnek, semmi nem múlik a szándékosságon. Kívülről jön a megváltás, és *én*ünkkel fizetünk az így elnyert nyugalomért, stabilitásért, boldogságért. A három élet egymásra épül. Minden felsőbb szint feltételezi az alacsonyabb szinteket. Az animális létet nem lehet megszüntetni: ez a morajló alap, amelyre és amely ellen épül fel az emberi, illetve spirituális lét. Az újabb szintek már nem folytonosak: a sajátosan emberi életet megszakítja az álom, az automatizmusok, a szenvedélyek ereje, a spirituális élet pedig egyfajta csoda, amely váratlanul és irányíthatatlanul tör ránk.

Hipotézisem szerint Maine de Biran politikai elképzelései összhangban vannak ezzel az antropológiai sémával: az animális lét megfelelője a demokrácia (és ennek szélsőséges példája, a forradalom), a sajátosan emberi létnek az alkotmányos monarchia felel meg (a restauráció és ennek alapszabálya, a Charta), a spirituális létnek pedig egy spirituális restauráció felelne meg (ami sem Maine de Biran életében, sem később nem következett be). Sőt talán kimutatható, hogy ebben a három modellben megtalálhatjuk a francia forradalom három eszméjének megtestesülését: az egyenlőséget a demokráciában, a szabadságot az alkotmányos monarchiában, a testvériséget a spirituális restaurációban.

„la folie du siècle"[14]

1817. szeptember 29-én a következő bejegyzés kerül a naplóba: „az egyenlőség az évszázad tébolya: és ez a téboly elmehet egészen a társadalom elpusztításával való fenyegetésig"[15]. Mára az egyelőség olyannyira beépült a politikai diskurzusba mint pozitív érték, hogy nehéz megértenünk Maine de Biran elkeseredettségét. Egyenlőség, demokrácia ma vitathatatlanul követendő politikai célkitűzések. Nem kérdéses, hogy a jó társadalomban meg kell valósuljon az egyenlőség:

---

[14] „Az évszázad tébolya"

[15] Maine de Biran: *Journal* II. Édition intégrale publiée par Henri Gouhier, Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1955, 66. A továbbiakban *Journal* II.

a vita arról szól, hogy milyenfajta egyenlőségben gondolkodunk, és mit tegyünk, ha az egyenlőség konkurens értékekkel ütközik. A történelem buldózerétől elgyötört filozófusunk viszont kerek perec elutasítja az egyenlőséget, mivel belőle származtatja a vele kortárs francia társadalom összes baját.

Maine de Biran a platóni hagyományhoz nyúl, amikor a társadalmat az egyén analógiájára gondolja el. A „politikai test" fogalma magába rejti ennek az analógiának a lehetőségét. Az egyénben hierarchikus felépítést találunk: megkülönböztethetjük az alacsonyabb rendű, passzív részt, amely a körülmények hatására rendezetlenül, a véletlennek alávetve egzisztál, és a magasabb rendű, tiszta, tudatos aktív részt. Ugyanezt a hierarchikus szerkezetet megtaláljuk a társadalomban is: a szenvedélyek és érdek által vezetett nép a társadalom passzív része, a kormányzat, amely világosan meg tudja fogalmazni a célokat, törvényeket — az aktív résznek felel meg. A jó társadalom hasonlít az erényes emberhez. Az erényes ember teste (szervei), habár ösztönös és a szenvedélyeknek alárendelt hajlammal rendelkeznek, az észnek engedelmeskednek. A politikai testben „kell hogy létezzen egy tévedhetetlen értelem és egy megváltozhatatlan, igazságos és felvilágosult akarat, amelyeket a szervek továbbítanak, és amelyek a politikai gépezetet irányítják vagy szabályozzák, habár ennek a gépezetnek megvannak a saját spontán tendenciái, a rendetlenség iránti hajlamai"[16]. Minden, ami az emberben alárendelődik az észnek, tökéletesedésére szolgál, minden, ami kivonja magát az ész vezetése alól, ellensége lesz az erkölcsi és intellektuális embernek. Ugyanígy minden, ami alárendelődik a király hatalmának, az állam javát szolgálja, minden, ami megszabadítja magát ettől a függőségtől, ártalmas.

A képességek hierarchiája nélkülözhetetlen a sajátosan emberi élethez. Amikor hiányzik a rend, pontosabban a passzív képességek alárendelődése az aktív képességeknek, amikor lelkünk együtt hullámzik a változó világgal, és testünk hatalma alatt hajlong, csak „animális" életről beszélünk. Sajátosan emberi életet csak akkor élünk, amikor aktív én-ünkkel azonosulunk. Az erényes ember belső felépítése csakis monarchikus lehet: „Az erényes ember magában hordoz egy

---

[16] *Journal* II, 212.

monarchiát, ahol az összes erő egyetlen egynek engedelmeskedik, és minden a belső szabadság előtt hajol meg."[17]

Az egyenlőség elve éppen a hierarchiát utasítja el. Az egyenlőség elvén alapuló demokrácia kettős értelemben „fejetlenség": nem ismer el egy természetes felsőbbrendűséget, és nem hallgat az észre, csupán az érdekre és szenvedélyekre.

Az egyenlőség alanya a nép. Egy olyan rendezett társadalomból, amilyen az ancien régime volt, csakis nivellálással lehet egyenlőségre épülő társadalmat alkotni. Az egyenlőség elve ezzel a hátránnyal jár: nem lehet általánosítani a privilégiumokat, így meg kell szüntetni őket, amennyiben a törvény előtti egyenlőségre esküszünk. Ha vagyoni egyenlőséget szeretnénk, nem oldhatjuk meg azt, hogy mindenki gazdag legyen, az egyetlen járható út az általános szegénység. Érdekes módon Maine de Birant az egyenlőség e klasszikus interpretációi nem izgatják: sokkal inkább az értékbeli egyenlőség. Nem érhető el, hogy mindenki lelkileg nemes legyen, az viszont sokkal inkább, hogy mindenki egyenlő legyen a hitványságban. Ez lenne a demokráciák sorsa: a hitványság általánossá válása.

A forradalomban megdicsőült nép Maine de Biran szemléletében visszavedlik csőcselékké: „a nép tudatlan és szenvedélyes egyének gyűjteménye, akik csakis egy vak érzés hatására cselekednek"[18]. Amikor a nép cselekszik, erős és mindenható, de hiányzik belőle a bölcsesség és a ráció. Ez a lehető legrosszabb kombináció.

Ilyen előzmények után nem meglepő, hogy filozófusunk a népszuverenitás elvét is gyanúsnak találja. A „szuverén nép" kifejezés önellentmondó: a nép nem lehet a főhatalom, nem lehet a társadalom irányítója, mivel észnélküliségében önmagát sem tudja irányítani. A nép szuverenitásának elve „egy anarchikus és forradalmi elv, amely 25 éve Franciaország minden bajának forrása"[19], ennek hangoztatása újabb szerencsétlenségek prelúdiuma, amelyeknek végét a mostani generáció nem fogja megélni — véli Maine de Biran 1815-ben. A nép szuverenitása a politikában megfelel az érzések és szenvedélyek dominanciájának a filozófiában vagy az erkölcstanban.

---

[17] *Journal* II, 256.
[18] *Journal* I, 53.
[19] Uo.

1814-ben egy beszélgetés következtében, amit egy fiatallal folytat, alkalma nyílik ezen a „sajnálatra méltó generáción" felmérni azt a pusztítást, amit a filozófia modern doktrínái az emberek gondolkodásában, erkölcseiben és viselkedésükben végeztek. A filozófusok az embert az egyénre redukálták: a forradalmárok hasonló módon csak az egyéni szükségleteket és az ehhez kapcsolódó privát jogokat vették figyelembe. Így fellazultak a társadalmat összetartó kötelékek, és a nemzetből, amit az ancien régime-ben a király iránti szeretet fogott össze, egy nyáj lett, „amely eladja magát az első vakmerőnek, aki hatalmába meri keríteni".[20] A felidézett „vakmerő" természetesen Napóleon, akit Maine de Biran nem szűnt meg gyűlölni, akár elvbarátai és vitapartnerei, az ideológusok. Amikor 1804-ben Napóleon a szenátussal megszavaztatta örökletes császári címét, csupán a három ideológus mert ellene szavazni: Volney, Destutt de Tracy és Cabanis.[21]

Az emberi jogokat, a forradalom egyik vitathatatlan vívmányát, Maine de Biran „illúziók sokaságának"[22] tekinti: ilyen az egyén joga, hogy érdeke szerint használja képességeit, minden ember joga – társadalmi helyzetétől függetlenül –, hogy bármilyen hely elérésére törekedjen. Ez az általános törekvés a „bármilyen hely elérésére" a rend megbontását jelenti, anarchiát, és semmilyen új rend kialakításával nem kecsegtet, mert ez az alaptalan és esztelen törekvés állandó mozgásban tartja majd a társadalmat, olyan szeszélyessé téve a történelmet, mint az időjárást. Maine de Biran egyetért de Maistre-rel: nem lehet olyan jogokkal felruházni az embereket, amelyekkel eleve nem rendelkeznének. Az írott törvények nem tehetnek mást, mint írásba foglalnak olyan jogokat, amelyeket Istentől kaptunk. Felesleges vesződség az emberi jogokon töprengeni: ezek vagy „Isten jogai"[23], vagy üres frázisok. A jogok írásba foglalása csupán ezek gyengeségét bizonyítja.

1816-ban a képviselőházban a jövő garanciájaként Fievée a demokráciát ajánlja, mert a demokrácia közös érdekeink természetes védelmezője. Maine de Biran szkeptikus: ha a demokráciában bízunk, ugyan-

---

[20] *Journal* I, 12.

[21] Lásd Ludassy Mária: Az *„ideológusok"*. In: *Világosság*, 18. évfolyam, 1977/10, 603.

[22] *Journal I, 12.*

[23] Lásd Ludassy Mária: *A trón, az oltár és az emberi jogok.* Magvető, Budapest 1984, 25.

azokat a hibákat ismételjük meg, amelyek kirobbantották a forradalmat. Ha továbbra is „mindenről vitatkozunk és mindent megkérdőjelezünk"[24], tovább éltetjük a forradalmat, amely nem szűnik meg, csupán átmegy az egyik szakaszból a másikba. A demokrácia és a forradalom elválaszthatatlanok. A demokrácia nem lehet egy stabil rendszer, előbb-utóbb megismétli a forradalom szörnyűségeit. 15 évvel később Tocqueville, akinek legalább annyi indoka volt félni a forradalomtól, mint Maine de Birannak (édesapja, Tocqueville gróf, csak úgy úszta meg a guillotine-t, hogy thermidorban Robespierre-ék megelőzték!), nem lamentál, hanem veszi magának a fáradságot, és ellátogat Amerikába, hogy megvizsgálja, vajon az egyenlőség elvének visszafordíthatatlan térnyerése összebékíthető-e a szabadsággal? Vállalkozó szellemű fiatalemberünk (1805-ben született) felülemelkedvén egyéni preferenciáin és társadalmi háttere ellenére a demokráciára fog szavazni. Maine de Biran túl közelről élte meg a forradalmat, hogy egy ilyen luxust megengedjen magának.

A demokrácia egyik alapvető hibája az örökös vitatkozás. 1816-ban arról ír naplójában, hogy „még mindig a forradalom kerékvágásában haladunk"[25], 1817-ben pedig: „a jelen forradalommal terhes"[26]. Senki nem hajlandó a vele egyenlőeknek engedni. Amíg az egyenlőség délibábját kergetjük, örökös harc veszélyének tesszük ki magunkat, mert az ellentéteket nem lehet megszüntetni, mivel a velünk egyenlőeket nem tiszteljük annyira, hogy lemondanánk — tiszteletből — önös érdekeink érvényesítéséről. Az egyenlők között nincs tisztelet, vagy nem olyan erős, hogy a társadalom rendjét biztosítani tudná.

Az egyenlőség az évszázad tébolya: mindenki ítélkezni akar, mindenki saját mértéke szerint akarja besorolni a dolgokat. Semmit nem tisztelnek, semmi sem imponál: sem a rang, sem a tudás, sem az erény. Elveszett a tekintély értéke: nem lehet a politikai ellenfeleket elhallgattatni azzal, hogy egy erényes ember így vagy úgy ítélte a dolgokat, egy nagy ember ezt vagy azt mondta... Mindennek az eredménye vagy az anarchia, vagy a diktatúra. És ha már elkerülhetetlen a választás, Maine de Biran a diktatura felé hajlik.

---

[24] *Journal* I, 97.
[25] Idem, 114.
[26] *Journal* II, 59.

„Félicitons-nous d'avoir une forme de gouvernement qui étant l'ouvrage de la sagesse, de la raison même, semble être calqué sur le gouvernement intérieur du sage"[27]

Maine de Biran antropológiájában az ember sajátos élete a tudatos *én* életével azonos. Amikor az *én* első tudatos erőfeszítésében öntudatra ébred, akkor kezdődik az emberi lét. Az ember monarchikus felépítésű: affekciói rendetlen tömegén az *én* uralkodik, egyetlen, egységes elvként. A legfőbb hatalom csakis egy lehet: a szuverenitás nem tartozhat a tömeghez, csakis az egyhez. Az emberben a szuverenitás alanya a tudatos *én*, a társadalomban a legitim király. Egyén és társadalom egyaránt csak monarchiaként élhet emberi életet.

A restaurációt filozófusunk, aki 1813 decemberében végleg megutáltatta magát Napóleonnal, mint az „ötök" egyike, akik számon kérték a konzultól a szabadságokat, újjászületésként élte meg. „Csodának köszönhetően átkeltünk a semmiből az életbe"[28], írja naplójában, és nem érti azon polgártársak hálátlanságát, akik siránkoznak afelett, hogy idegen hadsereg helyezte vissza a trónra a Bourbonokat. A lényeg, hogy a csoda megtörtént, újból monarchiában élhetnek a franciák, emberi módon.

A restauráció teret engedett a társadalmi kísérletezésnek. A törvényhozó testületek úgy érezhették, hogy rajtuk áll, hogyan építik fel az új Franciaországot. A liberálisok és ultramonarchisták elméleti vitáinak gyakorlati tétje volt: az ország jövője. A monarchia visszaállítása a szabadság visszaállításával kecsegtetett. Sokak számára azért, mert a király és a nemesség együtt kormányozhattak, és a nemességben látták a szabadság társadalmi alanyát. Maine de Biran antropológiai kiindulópontja a szabadság feltételét az én-tudatban látja. Egy testület nem rendelkezhet én-tudattal. Az egyének egyenként rendelkezhetnének én-tudattal, és lehetnének a szabadság alanyai, ha rendelkeznének a reflexió képességével, és kitartóan gyakorolnák ezt. Maine de Biran kételkedik abban, hogy embertársunk többsége teljesíti ezt a feltételt. Egy megoldás marad: a szabadság garanciája a bölcs király, aki egyedül

---

[27] „Gratuláljunk magunknak, hogy olyan kormányzatunk van, amely a bölcsességnek, magának az ésszerűségnek műveként mintha a bölcs ember belső kormányzatáról lenne mintázva"

[28] *Journal* I, 12.

kormányozhat a társadalomban, ahogyan az értelem egyedül kormányoz az egyénben.

Filozófusunk túl sokra becsülte a tapasztalatot, a megfigyelést, hogy el tudott volna vonatkoztatni attól, hogy a forradalom utáni Franciaország már nem az ancien régime Franciaországa. Meggyőződése, hogy nem lehet visszaállítani a forradalom előtti állapotokat. Habár nyilvánvalóan monarchista meggyőződésű, nem tud azonosulni azokkal az ultramonarchista törekvésekkel, amelyek úgy a királynak, mint az egyháznak vissza akarták adni mindazokat az előjogokat, amelyeket a forradalom eltörölt. Távol áll De Bonald-tól, a „trón és az oltár legkitartóbb hívétől"[29]: igaz, hogy írásaiban nem politikai meggyőződése mentén kerül vele összetűzésbe, hanem nyelvelméleti kísérletei miatt. Viszont ennek a vitának politikai aspektusa is van: az ember szuverenitása a tét[30]. De Bonald az összes megismerő képességünket a nyelvtől tette függővé, a nyelvet pedig isteni jelek rendszerének tekintette. Ezek a jelek külsők és anyagiak. Maine de Biran hitetlenkedik: vajon Istennek külső jelekre lenne szüksége ahhoz, hogy valamit kommunikáljon az embereknek? Ne tudná belülről megvilágítani elménket? De Bonald elmélete ugyanúgy a külső, érzéki tárgyaktól teszi függővé az embert, mint a szenzualizmus: „emberi értelmünk határait aligha lehet jobban leszűkíteni és természetét félreérteni"[31].

Az ultrák el szerették volna felejtetni a forradalmat. Maine de Biran nem győzi hangsúlyozni, hogy a forradalom megváltoztatta az országot, a nemzetet. Nem lehet radikális törvényekkel visszaállítani az elmúlt állapotokat. Az ilyenfajta kísérletek veszélyesek, mert radikalizálni fogják a köztársaság híveit, és egy újabb forradalomhoz fognak vezetni. Apró lépésekben kell megőrizni a múltból azt, amit lehet. Első feladatunk felmérni a francia nemzet politikai-morális állapotát, és ennek függvényében politizálni. Az ultrák türelmetlen politikája újból a forradalom karjai közé taszíthatja a franciákat, és ezt mindenképpen el kell kerülni. Látnoki megjegyzés: a hajthatatlan De Bonald-nak 1824 után, X. Károly uralma alatt alkalma volt teokratikus terveit törvényhozói minőségben megvalósítani — és nem sokat kellett várni az újabb forradalomra, az 1830-as felkelés barikádjaira. 1816-ban ellenzi az ultrák

---

[29] Ludassy Mária: *A trón, az oltár és az emberi jogok*. Magvető, Budapest 1984, 86.
[30] Lásd Antoine, Agnès: *Maine de Biran. Sujet et politique*. PUF, 1999, 93.
[31] *Journal* II, 237.

arra irányuló kísérletét, hogy visszaállítsák a klérus hatalmát a forradalom előtti állapotba. Maine de Biran ezt túlzásnak tartja. Az egyház már soha nem fogja visszaszerezni előjogait. Az ultrák szerették volna például, hogy újból a katolikus plébániákra tartozzon az anyakönyvvezetés. De mi lesz akkor a protestánsokkal, kérdezi elkötelezett katolikus barátunk, aki ugyanakkor van annyira emberséges, hogy a protestánsok érdekeit figyelembe vegye. Maine de Biran minden rezsimben védelmezi a vallást mint a társadalom alapját. Józan esze viszont távol tartja az olyan utópikus szélsőséges megoldásoktól, amelyek más konzervatív gondolkodókat megkísértenek: a Joseph de Maistre által támogatott államvallás intézménye, amely természetesen alárendelődik a Szentszéknek, a csalhatatlan pápának, illetve de Bonald teokratikus állama, amelynek megvalósítását 1824 és 1830 között, X. Károly abszolutista restaurációja alatt meg is kísérelte.

A hamu alatt még parázsló forradalmi hévnek engedményeket kellett tenni. A törvényhozói hatalmat meg kell osztani a két kamarával. Nem szabad semmisnek tekinteni az egyenlőség igényét, és engedélyezni kell a képviseleti rendszert. Maine de Biran nem sok reményt fűz a képviseleti rendszerhez: egy szükséges rossz, ahogyan az emberben is a szenvedélyeket, a test öntudatlan törvényeit is szükséges rosszként tűrjük el. A hatalom egy – mondja Maine de Biran –, így ha a képviselőház kezében van, nincs a király kezében. A képviselőház nem veheti át a királytól a törvények javaslatának terhét. Ha a hatalom ideiglenesen átkerül a képviselőházhoz, annyira legyengül, hogy már nem lesz mit átadni a királynak. A modern állam egyik alapelvét – a hatalom megosztásának elvét – Maine de Biran eleve hibásnak tartja, mivel aző ideális monarchiájában a hatalom egy. A képviseleti rendszer legsikerültebb formáját Richelieu működtette, amikor a rendekkel legitimálta saját elképzeléseit, és ravaszul úgy tett, mintha a rendek óhaját teljesítette volna. Minden reprezentatív kormányzat titka a következő: kell egy ügyes és valóban felsőbbrendű főnök, aki kihasználja a nemzeti gyűlést, rajta keresztül visz végbe olyan dolgokat, amelyeket nem mer és nem tud önmaga megtenni. A gyűléseket autoriter módon kell vezetni. Ha a gyűlések átveszik a kezdeményezést, akkor anarchia és forradalom fenyeget. Az általában kínosan korrekt Maine de Biran ebben az esetben nem idegenkedik a politikai becsapástól, a manipulációtól sem, mert egyáltalán nem bízik abban, hogy bármilyen kollektív testület képes valami használhatót művelni. A testületek egyetlen funkciója, hogy ártatlanul megosszák a felelősséget

az egyetlen karizmatikus vezetővel. Feltűnő, hogy az erkölcsi vonzatra annyira érzékeny filozófus nem érzékeli javaslatának erkölcstelen jellegét. Érthető lenne ez az álláspont, ha Maine de Biran elválasztotta volna az erkölcsöt a politikától és az egyetlen szempont, amelyet követne, a politikai hatékonyság vagy siker volna. Mivel nála a társadalom alapja az erkölcs, annyira, hogy alig lehet megkülönböztetni a politikai és a morális oldalt, egy ilyenfajta alakoskodás — hogy finoman fejezzük ki a gondolatot — rendszeridegen.

Az uralkodó és a reprezentatív testület a reflexióval és a reprezentációval analóg módon működik: a reflexió konstituálja a szabad és autonóm én-t, a reprezentáció ezzel szemben egy olyan lényt konstituál, amely a külsőtől függ, amely kívülről fogad be képeket. Az uralkodó viszonya a néphez ugyanolyan természetű, mint a lélek és test viszonya, mint az alany és tárgy viszonya. A királyi hatalom reflexív erővel bír: közvetlenül ismeri népét, ahogyan az erőfeszítés eredendő tapasztalatában az én közvetlenül ismeri meg a testet is. A reprezentatív testület csak egy külső ismerettel szolgálhat, amely megfelel az érzéki megismerésnek. Így a reprezentatív testület nem veheti át az uralkodótól a kezdeményezést anélkül, hogy maga az emberi lét veszélybe ne kerülne.

Az alkotmányos monarchia — úgy tűnik — megoldja az egyenlőség látszatának együttélését a szabadság hatalmával. Idővel egyre jobban előtérbe kerül egy ilyen megoldás rejtett premisszája. Az egyén belső monarchiája csak az erényes emberekre jellemző — azokra, akiknek reflexív képességük elég erős, hogy legyőzze a külső benyomásokat. A társadalomban a monarchia csak akkor működik, ha van egy erős egyéniség, aki uralkodni tud az emberek divergens hajlamain. Az ancien régime-ben a király karizmáját helyettesítette az uralkodóhoz való természetes és majdnem misztikus ragaszkodás. Maine de Biran sajnálattal állapítja meg, hogy ez az érzelem kiveszett a franciákból. Ebben az esetben elengedhetetlen egy karizmatikus vezető, aki ugyanakkor legitim uralkodó. Ahogyan az egyének esetében is a reflexivitás egy olyan képesség, amit ki kell fejlesztenünk magunkban, és erőfeszítéssel fenntartanunk — azaz, amely nincs egyelő módon elosztva az emberek között, ahogyan Descartes-nál a józan ész —, úgy az államban is csak egy kivételes tehetségű király biztosíthatja a stabilitást.

Maine de Biran illúziója a király (XVIII. Lajos) értékes személyiségéről sokáig makacsul tartotta magát. Évekig csak az elragadtatás hangján tud róla beszélni. Egy személyes találkozás után 1814 végén

úgy látja, a király *apja akar lenni minden franciának.* Bánkódik amiatt, hogy ez a forradalmi generáció nem értékeli ezt a filozófus királyt, aki annyira bölcs, annyira jó, igazságos, mértékletes.

Igaz, Maine de Biran kezdeti lelkesedése egyre csökken. 1815 végén már sajnálja, hogy nem született egy olyan uralom alatt, ahol minden tekintély és erő felülről jön, egy nagy fejedelemtől, amely rendelkezik akarattal és eszközökkel ahhoz, hogy mindent megváltoztasson, mindent elrendeljen, mindent kibékítsen. A forradalmi indulatok addig nem csitulnak, amíg „egy ember nem mutatkozik meg"[32]. Ami eddig XVIII. Lajosban jóság volt, most már kimondatlanul gyengeségnek minősül ezekben az időkben, amelyek forradalommal terhesek.

Lassan rá kellett jönnie, hogy XVIII. Lajos nem az a karizmatikus személyiség, akinek tekintélye minden forradalmi gondolatot elűzne, és stabilan kormányozhatna egy köré szerveződő, egységes nemzetet. Végső elkeseredettségében, 1820-ban kifakad: „A Bourbonok megszűntek uralkodni azon a napon, amikor összeházasodtak a forradalommal."[33] Itt filozófusunk arra utal, hogy a polgári és politikai jogokat elismerő Charta aláírásával XVIII. Lajos engedményeket tett a forradalmi szellemnek, elsősorban a veszélyes egyenlőség eszméjének. Ez a kijelentés felér a restauráció kudarcának elismerésével.

Ugyanabban a periódusban Maine de Biran kénytelen volt lemondani két dédelgetett álmáról: az én-metafizikáról és a restaurációról mint egyéni és társadalmi válságmegoldásokról. Az én túl gyengének bizonyul a külvilággal és a test gyengeségével szemben. Filozófusunk szenved a túl korai és gyors öregedés nyűgétől. Ötvenévesen megállapítja, hogy nála a fiatalság és az öregség érintik egymást, nincs átmenet köztük, és testi állapotának romlása, amely hat a lelki képességeire is, megállíthatatlan. Rájön, hogy túlbecsülte az én erejét. Párhuzamosan rájön, hogy túlbecsülte a restaurált monarchia erényeit. Mindkét felismerés az erkölcs és Isten felé fordítja tekintetét.

---

[32] *Journal* I, 96.
[33] *Journal* II, 284.

Maine de Biran moralistaként diagnosztizálja a társadalmat, és morális terápiát javasol. A forradalom alatt bekövetkezett veszteségek közül a legjelentősebb a társadalmi kötelékek fellazulása. A „filozófusok" individuuma, a forradalom érdekkövető embere elszakította a hagyományos köteléket, amelyek a család és a nemzet egységét biztosították, és amelyek tekintélyre épültek. Egy ideig filozófusunk reménykedett abban, hogy visszaállítható a tekintélyelvűség, amely biztosíthatná a stabilitást. A tekintélyelvűség vagy a hagyomány folytonosságára, vagy a személy karizmájára épülhet. Egyik sincs jelen a posztforradalmi Franciaországban.

A társadalmat Maine de Biran a családdal, és Isten—emberiség kapcsolatával analóg módon képzeli el. Magát a családot természetesen hagyományosan írja le, mint egy olyan csoportot, amelyet szeretet köt össze, és egy bölcs és erélyes apa vezet. Ezt az analógiát de Bonald-ra vezethetjük vissza, akinek írásait Maine de Biran ismerte. De Bonald „monomániás alapgondolata", hogy a világ egy hatalmas, hierarchikus Szentháromságból áll.[34] Az Istenség maga Atya, Fiú, Szentlélek. A természeti világban megtalálható az ok, okozat és eszköz. A társadalom különböző intézményeiben ismétlődik a képlet: a családban az ok az apa, az okozat a gyermek, az eszköz pedig az anya. A társadalom összességében a király, a nemesség és a nép ismétli a Szentháromság világi megjelenését. A különbség talán az, hogy Maine de Biran számára a referencia nem a Szentháromság, hanem maga a család mint a társadalom alapsejtje és mintája. De Bonald teokratikus álmai idegenek maradtak, Maine de Biran belátta, hogy a forradalom által megvalósított állam és vallás szétválasztása visszafordíthatatlan.

Akár a családhoz, akár Isten — emberiség kapcsolatához hasonlítjuk a társadalmat, egy természetes hatalom-legitimációval találkozunk. Isten összemérhetetlenül nagyobb hatalmú, mint az emberek, ki kérdőjelezné meg hatalmát? Az apa azáltal, hogy szülőként tőle származnak a gyermekek és több élettapasztalattal és bölcsességgel rendelkezik, olyan hatalmi pozícióval bír, amely megkérdőjelezhetetlen. Mindkét esetben az alárendeltek a boldog gyermekkor tudatlanságában

---

[34] Ludassy Mária: *A trón, az oltár és az emberi jogok.* Magvető, Budapest 1984, 102.

és szelíd tehetetlenségében állnak. Hasonló boldog és nyugalmas társadalmi élet kialakítható, amennyiben az alattvalók hagyják magukat vezetni a király által, aki bölcs és akinek tekintélyét nem vitatják. A társadalmi nyugalom egyetlen garanciája az uralkodó iránti vallásos érzelem.[35] Mit a teendő, amikor ez az érzelem kiveszett az emberekből?

A társadalmat, a vallást és a családot ugyanaz a válság sújtja. A társadalomban a veszedelem az autoritás megvetése, a vallásban a vallásos érzület hiánya, a családban a függetlenség, a tisztelet hiánya az idősek iránt, elbizakodottság, gőg, általános szemtelenség a fiatalok között — ezek a jelenségek nem erősítik meg a közrendet.[36] Amikor a közoktatás reformja kerül terítékre, Maine de Biran a család hagyományos nevelői szerepe mellett foglal állást a kormánynak alárendelt közoktatás ellenében. Az oktatás központosítását igazi szellemi zsarnokságnak nevezi, és feltételezi, hogy nem üdvös és nem megvalósítható. Nem üdvös, mert így a kormányzat az egyik legintimebb viszonyba avatkozna bele: az apa és gyerekei közötti viszonyba. A gyerek nevelése tartozzon teljes mértékben az apa döntése alá. Nem megvalósítható, mert a kormányzat nem rendelkezik elegendő ágenssel ahhoz, hogy ellenőrizze, vajon a nevelés ugyanolyan szellemben zajlik-e mindenhol. A közoktatás reformja nem egy a többi között: lényeges kérdés, mert a társadalom léte egy morális újjászületéstől függ.

Maine de Biran számára nyilvánvaló, hogy a politika alapja csakis az erkölcs lehet, tágabban pedig az antropológia. Társadalomelméletünkben nem veszíthetjük szem elől az ember „trinitását", részesedését az állati, sajátosan emberi és isteni világból. Habár Maine de Biran sehol sem utal a gyűlölt forradalom jelszavára, nem tartom indokolatlannak a három „élet" és a forradalom három értéke közötti párhuzamot. Az állati élet az egyenlőségnek kedvez, az emberi élet lényege a szabadság, és az Isteni életben találhatjuk meg azt az értéket, amit sem a forradalom, sem a restauráció nem tudott megalapozni, a testvériséget.

Mint minden más területen, az erkölcs területén is Maine de Biran kiindulópontja egy eredendő tapasztalat. Ebben az esetben az eredendő

---

[35] *Journal* II, 53.
[36] Idem, 198.

tapasztalat érzéki gyökere egy „természetes szimpátia"[37], amit joggal nevezhetünk „konszenzusnak" – állítja rejtélyesen Maine de Biran. Talán éppen ebben az együttérzésben véli megtalálni az egyetértés lehetőségét. Ha ez a szimpátia nem egyszerűen egy természetes hajlam, hanem az én aktivitása által kísért érzelem, akkor már lelkiismeretről beszélhetünk. Így a lelkiismeret összetett jelenség: van egy természetes alapja, amely azáltal, hogy természetes, egyetemesen emberi is egyben, és van egy tudatos, aktív része, amit az egyénnek fel kell vállalnia. Ez a tudatos erőfeszítés arra irányul, hogy mindazt, amit bennünk mint sajátunkat ismerünk fel, a másik emberre is kivetítsük. Ez már nem egy természetes hajlam, ez már egy morális követelmény, a moralitás első és megalapozó lépése. Így tulajdonképpen a másik emberrel is egyfajta reflexív viszonyt alakítunk ki, amennyiben benne önmagunkra ismerünk rá. Az egyén „önmagát a másikban, mint egy lelkes tükörben látja, amely visszaveri saját képét"[38]. Az akaratlan szimpátia, amely bennünket összeköt, egy természetes hajlam, nem igényel erőfeszítést, nem föltétlenül tudatos, ennek következtében besorolhatjuk életünk animális részéhez. A szerző tételesen kijelenti, hogy ez a fajta „konszenzus" az állatoknál is megtalálható. Csak amikor ehhez a hajlamhoz az a tudatos erőfeszítés is hozzájárul, amelynek következtében kivetítjük a másikra saját legintimebb sajátosságainkat, csak akkor beszélhetünk a moralitás emberi szintjéről. Ezen expanzív lelkierő révén „tudom meg a másik által, mi történik bennem, és tudom meg önmagam által, hogy mi történik a másikban".[39] Az individuális érzelmek kivetítődnek a többi emberre, így átalakulnak: már nem az individuum az érzelmek tárgya, hanem az emberi nem. Így születik az irgalom, az emberségesség, a jóakarat, a nagylelkűség.

Maine de Biran elméletének egyik legizgalmasabb aspektusa a jogok kötelességekbe való átjátszása. Láttuk az előbbiekben, hogy szerzőnk nem volt elragadtatva az emberi jogok fogalmától, mivel úgy gondolja, hogy ez a fogalom az individualista, önző, csakis saját érdekeit követő ember fogalmából ered. Az emberi jogokra csakis egy anarchikus,

---

[37] Maine de Biran: *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*, in Maine de Biran: *Oeuvres*, Tome X-1, édité par Marc B. de Launay, Librairie Philosophiques Jean Vrin, 1987, 107.
[38] Idem, 110.
[39] Idem, 108.

ellentétes érdekek által szétforgácsolt társadalmat lehet alapozni. 1817 körül egy olyan álláspontra jut, amely megőrzi a jogok fogalmát, de kiküszöböli ennek hátrányait. Arról beszél, hogy az expanzív lelkierő által, amely szinte áthelyez bennünket a másik ember lelkébe, a jogok fogalma automatikusan kötelességgé válik. Jog és kötelesség korrelatív fogalmak. Ami jog az egyén számára, a morális lelkiismeret számára kötelességgé válik, mert azt a jogot, amiről úgy gondoljuk, hogy bennünket megillet, a másikra is kivetítjük. Ahogyan a személyes szabadság az erőfeszítés érzésében mutatkozik meg, amely legyőzi a külső vagy a saját szervezetéhez tartozó, organikus ellenállást, hasonló módon a morális szabadság is éppen a kötelességben mutatkozik meg, amit saját ellenálló szenvedélyeink ellen teljesítünk.

Az emberi jogok előtérbe helyezését filozófusunk, más konzervatív szerzőkkel egyetemben hiú és veszélyes gyakorlatnak tartotta. A jogok új értelmezésével megtalálta az a perspektívát, amely lehetővé teszi a forradalom harmadik, mindenki által elfelejtett eszméjének megvalósulását: a testvériségét. Mert alig lehet szorosabb sorsközösséget elgondolni, mint azt a fajta lelkiismeretet, amely abból áll, hogy egyrészt természetes hajlamunk alapján együtt érzünk a másikkal, másrészt tudatosan azonosulunk vele, amikor saját érzéseinket, elvárásainkat neki tulajdonítjuk, annyira, hogy önmagunkat is általa ismerjük meg. Ennek a hozzáállásnak a kifejlesztése lenne az igazi, spirituális restauráció, amely végleg múlttá tenné a forradalmat.

Az elméleti teljesítmény értékét növeli, hogy Maine de Biran énmetafizikája mintha szolipszizmusra predesztinálta volna a francia filozófust. Az én-ből való kitörést két irányba tudta megvalósítani: egy olyan erkölcs irányába, amely jog és kötelesség azonosságára épül, és az Istennel való misztikus azonosulás irányába.

Mert Maine de Biran nem áll meg a moralitás szintjén. Hogy miért szükséges a harmadik, isteni szint bevezetése, nem teljesen világos. Talán mindenképpen érvényesíteni akarta itt is az antropológiai trinitás elvét. Talán itt is szükségét érezte annak, hogy az alapozó elv felülről jöjjön, hogy kiteljesedjen a világ hierarchikus szerkezete. Az erkölcs és vallás alapjairól szóló töredékekben röviden csak annyit jegyez meg, hogy sajnos gyakran az emberek nem az erényhez idomulnak, hanem ahhoz a mintához, amely a közvélemény helyeslését bírja. A viszonyítási alap nem lehet a közvélemény (amelyről egy másik kontextusban azt állítja, hogy ilyen nincs is!), hanem egy változatlan, személy fölötti ráció. A morális és vallásos fejlődés harmadik szintjén az egyén

azonosul ezzel a változatlan rációval, így személyes és relatív tudata eltűnik a végtelenbe: „a lélek, érzelem vagy ráció által felemelve a létezők okáig, Istennel együtt lát és fogja fel a valót, az abszolútumot, a szükségszerűt, azt, ami van"[40].

Habár Maine de Biran nem rajong az egyházért, és az ember kapcsolatát Istennel nem az egyház közössége által közvetített kapcsolatnak látja, hanem egy személyes, majdhogynem szenvedélyes közvetlen kapcsolatnak, az új perspektíva közvetetten megerősíti az emberek közötti testvériséget. Bármilyen végtelen legyen Isten, „megmarad az ember számára apa, megmarad e nagy város uralkodója, amelynek gyerekei és egyben alanyai az emberek"[41]. Testvérek maradunk, ugyanazzal az apával még akkor is, ha elmerülvén Isten szemléletében elveszítjük aktív és tudatos én-ünket, így már nem marad mit kivetítsünk a másikra.

„L'homme vertueux porte en lui-même une monarchie"[42]

Maine de Biran számára a politikai reflexió nem konjunkturális. 1815-től kezdődően naplójában rendszeresen találkozunk úgy napi politikai feljegyzésekkel, kommentárokkal, mint tágabb elméleti megalapozási kísérletekkel. Politikai gondolkodása szervesen kötődik általános filozófiai álláspontjához és vele együtt változik. Érdekes, hogy több szerző liberálisnak tekinti Maine de Birant. André Canivez az *Encyclopédie de la Pléiade*-ban megjegyzi, hogy Maine de Biran olyan liberális volt, aki gyorsan megdermedt a politikai testületekben.[43] Henri Gouhier liberális gondolkodónak nevezi, és megjegyzi, hogy szerette a szabadságot, és félt túlkapásaitól.[44] Maine de Biran liberalizmusáról csakis a szélsőséges konzervativizmus viszonylatában beszélhetünk, de

---

[40] Maine de Biran: *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*, in Maine de Biran: *Oeuvres*, Tome X-1, édité par Marc B. de Launay, Librairie Philosophiques Jean Vrin, 1987, 108.

[41] Idem, 121.

[42] „Az erényes ember magában hordozza a monarchiát"

[43] Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la Philosophie, tome III., 75.

[44] Gouhier, Henri: *Maine de Biran par lui-même*. „Écrivains de toujours", aux éditions du Seuil, 1970, 70.

még így is félrevezető így jellemezni gondolkodását. Politikai állásfoglalása világos: a forradalom, liberális eszméivel együtt egy katasztrófa, a feladat pedig a legitim királyság visszaállítása és megmentése. Bizonyára a liberális címke csakis annak következtében kerülhetett Maine de Biran politikai gondolkodására, hogy a metafizikai szabadság fogalmát, amely filozófiai állásfoglalásának sarkalatos fogalma, nem választották szét a politikai szabadság fogalmától. Sokan azt fájlalják, hogy nem jutott el az individualizmusig, pedig én-metafizikájának ez lett volna a természetes következménye. Maine de Biran nem volt következetlen: az én-metafizika társadalmi vetülete a karizmatikus vezető által vezetett monarchia. Maga a társadalom alakul át bölcs individuummá. Ezt a megoldást kísérelte meg a Charta. Amikor 1818 körül a filozófus gondolkodása eltávolodik az én-metafizikától, párhuzamosan új szempontok jelennek meg politikai gondolkodásában is.

Politikafilozófiai elmélkedése az erényes ember és a jó társadalom analógiájára épül. Mindkettőben olyan hierarchikus szerkezetet találunk, amelyet a „monarchia" (egy elv, egy hatalom) fejez ki. 1821-ben Maine de Biran a következőképpen foglalja össze ezt a gondolatot: „A morális ember vezetésében ugyanúgy, mint a jól felépített társadalomban, a hatalomnak felülről kell jönnie vagy abból, ami természet, vagy ami megegyezés alapján felsőbbrendű, és alacsonyabb rendűre kell irányuljon. Ha a hatalom alulról jön, minden rendetlenség és konfúzió, az egyén gondolatai és szenvedélyei között anarchia van ugyanúgy, mint a társadalom mozgásaiban és viszonyaiban".[45]

Vajon mit üzenhet a mai ember számára Maine de Biran, a demokrácia esküdt ellensége? Lehet-e egyáltalán valamit elfogadni abból, amit ír ez a megveszekedett royalista, aki szívesebben látna egy diktatórikus hatalmat, mint a demokráciát, azaz egyenlőségből kisarjadzott anarchiát?

Első üzenete a demokrácia veszélyeire figyelmeztet. Arra, hogy amennyiben az egyenlőséget minőségileg értjük, elveszítjük azt a kritériumot, mely alapján különbségeket tehetünk egyének között, sőt maga az egyéniség is elveszik a tömegben. Éppen azáltal, hogy egyenlő akar lenni a többiekkel, az egyén már nem önmagában fogja hordozni

---

[45] *Journal* II, 307.

értékkritériumát, hanem a többiekhez fog igazodni. A nép szuverenitása az egyén szuverenitásának elvesztésével fenyeget.

Egy második megfontolandó gondolat a jog és kötelesség szimmetrikus viszonya, ami mögött a legalitás és a moralitás összefüggése húzódik meg. Maine de Biran nem hajlandó szétválasztani a politikát és az erkölcsöt, a törvényhozást és az erkölcsöt. Ez pedig a filozófus jó társadalomról szóló elképzeléséhez fűződik.

A jó társadalom kritériuma nem a jólét és nem az érdekérvényesítés lehetősége. Az a jó társadalom, amely lehetővé teszi, hogy állampolgárai legteljesebb mértékben kifejlesszék emberi képességeiket. Maine de Biran megjegyzi, hogy a forradalom után sok ember, úgy tűnik, jobban él; de hiányzik belőlük az elégedettség, amit ez a jólét indokolttá tenne. Ennek oka az egyenlőség „tébolya", ugyanis a többiekhez viszonyítva, a jólét relatív szegénységgé alakul át. Az emberek már nem önmagukhoz mérik magukat, hanem a többiekhez, így elveszítik önmagukat, belső én-ük üressé válik. Nem tagadja, hogy a nép jobban él, és boldogabbnak „látszik", de tulajdonképpen többet nélkülöz, mert összehasonlítja magát másokkal, nyugtalanabb, mert hiú vágyak mozgatják, nem számíthat gazdáira, mint régebben, a családi kötelékek fellazultak, az idős ember magára hagyatott. „Elveszítve egyszerű erkölcseit, a nép mindent elvesztett, kompenzáció nélkül."[46]

Maine de Biran szemére lehetne hányni, hogy érzéketlen a szociális problémák iránt, hogy nem érzi problémának a szegénységet. Saját gondolkodási rendszerén belül viszont következetes: a jólét a testnek szól, az én meditációi, a vallásos elmélkedés teljesen más lapra tartozik. A gond nem a szegénység, hanem az erkölcsök romlása. A politikai berendezkedés nem cél, hanem eszköz arra, hogy megalkossuk az emberi élet külső kereteit. Maine de Biran nem elégszik meg sem a jóléttel, sem a törvények előtti egyenlőséggel — mert ezek nem érintik a lényeget: az emberek személyiségét, beleértve „mélységdimenzióját". Olyan társadalomra kell törekedni, ahol az emberek belső monarchuaként élnek. Ehhez pedig egyfajta spirituális restaurációra lenne szükség. Még mindig.

---

[46] Idem, 139.

RESUMÉE

Un notable philosophe. Maine de Biran et la France moderne naissante

Nous connaissons Maine de Biran comme un métaphysicien vivant en retraite, écrivant en solitude, qui est le renovateur du spiritualisme français. Mais ce philosophe a survécu à la Révolution, à Napoleon, à la Restauration, chargé de fonctions politiques. En opposition avec l'image traditionelle d'un métaphysicien qui ne s'intéresse pas à la politique, des pages de son Journal se détache une philosophie politique en accord avec son anthropologie. L'homme participe à trois vies: la vie animale, la vie reflechie propre de l'homme et la vie spirituelle, o¨ la personne est absorbée en Dieu. Dans l'organisation politique à ces trois niveaux correspondent la democratie, la monarchie constitutionelle, et la restauration spirituelle à venir. Ces modes d'organisation du corps politique réflètent les trois idées-mère de la Révolution Française: la démocratie représantant l'égalité, la monarchie constitutionelle la liberté et la restauration spirituelle la fraternité.

PLÓTINOSZ ÉS ALLOGENÉSZ

Lábjegyzetek egy késő antik polémiához

ÖTVÖS CSABA

„Előbb, ha láttak is, hiába láttak ők,
s amit hallottak, azt sem értették, akár
az álomképek, élték végig életük...,"
Aiszkhülosz: *Leláncolt Prométheusz,*
ford. Trencsényi-Waldapfel Imre

I.

A Krisztus utáni második és harmadik században megjelent gnosztikus rendszerek eredetének kérdése sok olyan problémát hordoz, amelyekre nehéz minden kritikai szempontnak megfelelő magyarázatot találni. A mítoszvilág szerteágazó alkotóelemeinek és terminológiájának forrásvidékén különböző hangsúllyal kaptak szerepet mind a vallási-dogmatikai tételek, mind a korabeli filozófiák. A hellenisztikus világban fogant gnoszticizmus közel sem egységesként definiálható szellemi irányzatának közös olvasztótégelye a megváltó tudás, a *gnószisz* volt. A kortól a legkevésbé sem idegen terminus köré mégis olyan univerzum épült, amely jellemző módon különült el más rendszerektől. Az istenhez, a vele való egyesüléshez vezető út gnosztikus alapköveit a mítoszokban általánosan meglévő alakok jelölték. Az Atya és a teremtő Isten, a *pléróma* (a szellemi fény világ, teljesség), *Szophia* (Bölcsesség) és a teremtett világ régiói felett hatalmat gyakorló *arkhónok* képezték azt a gondolkodási sémát, amelyben a fénymagot hordozó, pneumatikus ember tájékozódhatott.

A fentebbi mitologémák közül a korszak gondolkodói és teológusai szemében egyként botrányos és elvetendő tanok a világhoz és annak teremtőjéhez kapcsolódó gnosztikus magyarázatok voltak.[1] Ezt a problémát ragadta meg Plótinosz is, aki a III. sz.-ban írta polemikus traktátusát.[2] A cáfoló irat a század sajátos szellemi világának és a néha ellentmondásoktól sem mentes viták olyan egyedülálló dokumentuma, amelyben a platonikus filozófia tradíciója állt szemben egy önnön gyökeréből fakadt hasonmásával. A filozófia oldaláról indított támadás[3] érvei és következtetései az egyházatyák hasonló tárgyú apologetikus írásait idézik.[4] A „filozófiai típus" első követői[5] szintén a plótinoszi tanítványi körből kerültek ki. A Rómában[6] tanító mester munkája számos problémát jár körül, de legalább ugyanannyit hagy megválaszolatlanul. A polémia különös szerepbe állítja nemcsak magát Plótinoszt, tanításának szisztematizált és a polémiában elhangzott megfogalmazásával, hanem a porphüriosszi címadással az ellenfeleknek kikiáltott gnosztikus felekezeteket is,[7] hiszen ezekre nem a tisztán filozófiai gondolati

---

[1] Más gnosztikus rendszerekből, pl. a simoniánusból hiányozhat, vagy csak másodlagos szerepet játszik. (Vö. G. Filoramo: *A gnoszticizmus története*. Kairosz Kiadó, 2000. 181. o.)

[2] *Azok ellen, akik a világ teremtőjét rossznak s a világot rútnak mondják*. In Plótinosz: *A Szépről és a Jóról. Istenről és a hozzá vezető utakról* (II. 9.). Ford. Techert Margit, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 1998. 211–247. o.

[3] A II. sz.-i Kelszosz apologetikus munkája időben megelőzi ugyan a plótinoszi művet, de tekintélyben és stílusteremtő voltában nem. Bár kérdései Plótinosznál is visszhangoznak. Vö. *Igaz szó*. In: *Világosság*. 1969/melléklet. Ford. Komoróczy Géza.

[4] Említhetjük itt Hippolütoszt, Irenaeust, Tertulliánust, Jusztinoszt, és az alexandriai atyákat, alexandriai Kelement és Origenészt is. Vö. Alt Karin: *Philosophie gegen Gnosis: Plotins Polemik in seinen Schrift II.9.* In: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Steiner, Mainz – Stuttgart 1990. Kül. 14. o. és Kelszosz, i. m.

[5] Vö. Porphüriosz: *Plótinosz életéről és műveinek felosztásáról*. In Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Válogatott írások. Ford. Horváth Judit és Perczel István, Európa Könyvkiadó, Budapest 1986. 351–387. o. (a továbbiakban VP).

[6] A traktátus írása pontos idejének meghatározását általában Porphüriosz római tartózkodásához kötik, amit a VP alapján körülbelül Kr. u. 262–67 közé datálhatunk.

[7] Ehhez lásd Alt Karin tanulmányának bevezetőjét.

rendszer volt a legjellemzőbb.[8] De példaként szolgál e polémia arra az esetre is, amikor a gnosztikusok saját mítoszaikról egy nem gnosztikusnak beszélnek, aki történetesen kora talán legelismertebb filozófusa, és megpróbálják azokat elmagyarázni.

A fent említett problémát már az értekezés címe is megelőlegezi: *„Azok ellen, akik a világ teremtőjét rossznak és a világot rútnak állítják"*. Az általa támadott csoport iratának rekonstrukcióját és hovatartozásuk megállapítását az teszi lehetetlenné, hogy Plótinosz nevet sosem említ, és csak parafrázisszerű idézetekkel dolgozik. Ennek többféle magyarázata lehetséges. Plótinosz talán szándékosan hallgatja el nevüket, ezzel is anonimitásra kényszerítve őket, vagy talán további tanítványok elvesztését akarja megakadályozni, vagy a traktátusban is említett régi barátok vélekedéseinek megváltoztatása volt a célja. Talán Plótinosz valóban homályosnak és zavarosnak látta az általa megismert mitologémákat, és egyetlen típust, egy szövegcsoportot akart rekonstruálni, a különbségeket pedig szándékosan nem vette figyelembe.

Épp ezért kilétük felfedésének kiindulópontja Porphüriosszra hárul, aki gnosztikusoknak[9] nevezi őket. Ugyanezen szöveg jelenti a későbbi kutatások alapját, melyek célja az általa említett nevek, iskolák és irányzatok hozzákapcsolása plótinoszi szöveghelyekhez. A fölmerült válaszokban szerepelnek keresztény vagy keresztény-gnosztikus szekták, a keletről érkezett zoroasztrizmus, hermetizmus, a mágia néhány korabeli válfaja, a káld jóslatok, a numénioszi hagyomány, és utolsó esetként az, hogy Plótinosz munkáiban föllelhető, gnosztikus tanokkal rokon görög filozofémák egységes rendszerként való kezelése.[10] A kutatások új támpontját és orientációját a Nag Hammadiban talált kopt-gnosztikus korpusz alapozta meg, amik kapcsán lehetőség nyílt az addig homályos nevek, iratok vagy irategyüttesek világos, vagy majdnem biztos meghatározására. A legfontosabbak ezek közül az *Allogenész*

---

[8] A mitológia-filozófia fogalmához vö. Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist*. I. Teil: *Die mythologische Gnosis*. Vandenhoeck & Ruprecht 1964.

[9] Vö. VP, különösen a 16. fej.

[10] A tipológiához: C.Elsas: *Neuplatonische und gnostische Weltablehung in der Schule Plotins*. Walter de Gruyter. Berlin 1975. in: RVV XXXIV. Kül. 15–53. o.

(NHC XI. 3)[11], a *Zósztrianosz* (NHC VIII.1)[12], a *János apokrüphon*[13] és az *Aszklépiosz* részletei (NHC VI. 7 és VI. 8), de számos más, a séthiánusok, barbelo-gnosztikusok és a valentiniánusok köreihez köthető és sorolható irat is, kiegészítve az egyházatyák irataiból rekonstruálható tanításokkal.

A dolgozat ezek fényében nem vállalkozik Plótinosz ellenfeleinek azonosítására. A vizsgálódás tárgyát a kozmogóniai és kozmológiai modellek képezik, elsősorban a bennük megjelenő Démiurgosz alakra koncentrálva, hogy azt a strukturális hasonlóságot példázzam, ami a plótinoszi filozófiai modell és a gnosztikus rendszerek között fennáll – nem tévesztve szem elől a különbségeket sem. A világ teremtőjének azonban nemcsak a teremtéshez, hanem az első istenhez és a paradigmához való viszonya is figyelmet érdemel. A kirajzolódó vonatkoztatási rendszer origója az az ember, akinek létrejötte mellett e világi helye és

---

[11] Vö. Hans Jonas, i. m. és A.H. Armstrong in *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas. Göttingen 1978. Az idegenség kiemelésének oka egyfelől a gnosztikus rendszerekben betöltött központi szerep, másfelől a VP 16-ban Porphüriosz által említett *Allogenész* kinyilatkoztatása. A görög fogalom nem pusztán az ismeretlent és idegent jelentheti, hanem az idegen nemzethez, fajhoz való tartozást, és a szellemében vagy szemléletében idegent is. A fogalom szótári használatán túl meg kell említeni, hogy az idegenség a világtól való idegenség jelentésében megjelenhet a gnosztikus tudás hordozójában, de – maradva a plótinoszi szóhasználatnál – az idegenség mint a szellem szférájába helyezett idegen (a rossz) feltételezését is megelőlegezheti. Utóbbi esetben nem pusztán arról lehet szó, hogy Plótinosz az olvasott kinyilatkoztatásokat esztelenségnek, bolondságnak tartotta, idegennek a gondolkodás és szemlélődés – hanem arról is, hogy ezek tartalma az ő szemében a tévedésként értett idegenséget, a lélek gyengeségét, betegségét képviselték. Vö. I.8.14). Ugyanakkor az idegenség az egyik alapköve a séthiánus rendszereknek (*heteron szperma* Gen. 4,25). Az utóbbihoz B. A. Pearson: *Seth in gnostic Literature*. In: *The Rediscovery of Gnosticism*. II. Ed: B. Layton. Leiden 1981. 472–503. o.

[12] In: *Nag Hammadi Codex VIII*. J. M. Sieber, Bentley Layton, M. W. Meyer, F. Wisse 1991. E. J. Brill. Leiden.

[13] Walter Till: *Das Apokryphon des Johannes*. In: *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502. Akademie Verlag, Berlin 1955. 33–52. o. A szöveg három változatát találták meg a kódexekben (NHC II. 1, III. 1, IV. 1.). Az iratokról Kurt Rudolph ad rövid leírást és általános bevezetőt (szerkezet, problémák, kiadás stb.) *Gnosis und Gnostizismus, Ein Forschungbericht* c. tanulmányában, amit a *Theologische Rundschau* részleteiben közölt 1969 és 1973 között.

halál utáni lehetőségei is teremtőjétől függenek. A kérdéses területek elemzése azonban már túlnyúlna a dolgozat keretein, ezért csak néhány – a gondolatmenetnek megfelelő – részletét idézem. A vizsgálat alapjául a plótinoszi traktátusok szolgálnak és a fentebb említett gnosztikus könyvtár darabjai, ill. forrásként a középplatonizmus néhány képviselőjének szövegei.

II. a)

A léthierarchia csúcsán álló Atya[14] / Első Isten és Egy / Jó vonatkozásában sok az egyező attribútum, nincs radikális különbség[15] Plótinosz és ellenfelei között.[16] A negatív teológia olyan elemei, mint a lét-, élet- és lényegfelettiség vagy lényegnélküliség[17], egység, felfoghatatlanság,

---

[14] Az Atya megjelölés a platóni *Timaioszban* a legtöbb értelmezés szerint még a Démiurgosz alakhoz kapcsolódik (*a mindenség atyja és teremtője*), a középplatonizmusban, például Albinosznál, Attikosznál, Apuleiusznál és Numéniosznál azonban már az első istennek jár ez a titulus. Vö. J. Dillon: *The middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220.* 1977, 1966, Bristol. Plótinosznál is megtalálható: *atya, a mindenség nemzőatyja* (III. 8. 9.).

[15] Egy és Jó azonosítása a II. 9.1-ben is megfogalmazódik. Különbségként említem, hogy a gnosztikus rendszerek nagy csoportja szerint csak az emanáció első aktusára jellemző az Egytől való származás, a következő emanátumokat az aión-párok nemzik szorosan összekapcsolódva az elerőtlenedés motívumával. Plótinosz a huposztásziszokról mindig az egységet, az Egyhez való hasonulást (a megismerést, ami önmegismerés is egyben) hangsúlyozza. Ez utóbbi a gnosztikus Isten önmegismerésére is alkalmazható: *„Isten valójában csak úgy ismerheti meg önmagát, ha végrehajtja a természetében rejlő potencialitás komplex artikulációját."* (Vö. Filoramo, i. m. 144. o.)

[16] Vö. C. L. Hancock: *Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism.* In R. T. Wallis: *Neoplatonism and Gnosticism.* State University of New York. 1992. 167–187 .o.

[17] B. A. Pearson az anuszíosz fogalmát nemcsak az újplatonikus és gnosztikus hagyományra, hanem a középplatonikusokra (Moderatosz és Numéniosz) is jellemzőnek tartja. *The Tractate Marsanes and the Platonic Tradition.* 373–384. In: Gnosis. Festschrift, i. m.

kimondhatatlanság, múlhatatlanság[18] azt implikálják, hogy az első princípium az emberi értés és értelmezés felett áll, megelőzi azt. A terminológia másik értelmezési szintjén a fentebb sorolt elemek az utána következő hüposztásziszok általi teljes és tökéletes megragadhatóság hiányára is vonatkoznak. Az első Egy elérhetetlensége összefügg azzal, hogy tökéletessége mégis örök célként volt kitűzve, és egyszerre azzal, hogy minden antropomorf vonástól való idegenségét és távolságát is magában foglalta.

Az emberi törekvés tárgya mindkét iskolában a személyes tapasztalaton alapuló megismerés volt. A következményekben azonban kimutatható az eltérés. A filozófus számára a morális élet tökéletesebbé válása a cél, ami – a platonikus hagyománynak megfelelően – az istenhez való hasonlóvá válást is implikálta, míg a gnosztikusok szemében a megismerés a megváltás és a megszabadulás *sine qua non*ja.

A gnosztikus Atya'jellemzésében kitüntetett szerep jut a fény-természet hangsúlyozásának, mert ez az intelligíbilis fény ragyogja át a pléróma egészét. A *János apokrüphon*t idézem: *„Ő a mérhetetlen fény, a legtisztább szent. A leírhatatlan, aki elpusztíthatatlan tökéletesség."* Plótinosz első princípiumának leírásában a fény mellett elsődleges az Egy és a Jó azonosítása, hiszen ez a definíció az alapja annak, hogy mind a szellem, mind a lélek maguk is szükségképpen jók. A III. 8.10.[19] leírásában a forrás és gyökér szimbólumaival jellemzi: *„...tekintsd egy hatalmas fa életét, amely az egész növényt átjárja, de a kezdete nyugalomban marad, ő adja a növénynek az egész sokszínű életet, ő maga azonban megmarad olyannak, amilyen"*. A gyökér és a forrás képeinek használata a gnosztikus terminológiában is közkedvelt szimbólum az ismeretlen Isten leírására, bár ez kiterjedhet a pléróma más alakjaira is. A fentebb idézett *János apokrüphon*ban az Atya magányát önmegismerésében szeretné feloldani, és végtelen szeretetétől indítva létrehozza az első gondolatát, Barbelót.

---

[18] Az Egyre vonatkoztatott negatív kijelentések platonikus eredete (*Parmenidész, Szophista, Phaidrosz* és a *Timaiosz*) mellett érvel L. Brisson. Vö. *The platonic Background in the Apocalypse of Zostrianos*. In: *Traditions of Platonism*. Ashgate. Aldershot. 172–188. A szerző szerint Platón II. levele (312e–313a) és a numénioszi korpusz közös forrása a *Zósztrianos*znak, és Marius Victorinus *Adversus Arianum*ának, amelyben a Zósztrianosz latin fragmentumai találhatóak.

[19] *A természetről, a szemlélődésről és az Egyről*. In Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről* (ford. Horváth Judit és Perczel István), 64–82. o.

A későbbi fázisban létrejövő aiónok az Atya dicsőségére és dicsőítése miatt jönnek létre. Plótinosz első princípiumáról ez nem állítható, hiszen magánya definitív magány, természetéből adódó diszpozíció, és nem tűnik el az emanáció beteljesedésével.[20]

A fentebb idézett teológiai megfontolások alapján a két Isten alak lényegi vonásaiban egyeztethető. A különbség a hozzájuk való viszony antropológiai síkján érhető tetten. Az Egy idegenségének[21] képzete Plótinosz számára lehetetlen és abszurd, hiszen ereje és fénye örökké áthatja a földi kozmoszt a szellem és a lélek közvetítésével. Ellenfeleinél ez csak közvetve valósul meg. Tanításukat idézve beképzeltségükre hívja fel a figyelmet, amikor ezt mondják: *„Te magad különb vagy nemcsak valamennyi embernél, hanem az istennél is"* és *„Te az istenek gyermeke vagy, a többiek azonban, akiket csodálsz, nem gyermekei, a csillagok sem, pedig azok tisztelete őseinktől származik. Te – és ezért semmit nem kell tenned – még az égboltnál is különb vagy"*. A kritika célpontja nem az emberben meglévő isteni rész, mert ez platonikus közkincsként könnyen értelmezhető lenne (*„Mert minálunk is van valami Őbelőle"*, III. 8.9.), hanem az isten(ek) gyermekeinek[22] értelmezése és a gondviselés[23] problémája. Plótinosz, aki

---

[20] Vö. J. Pépin: *Theories of Procession in Plotinus and the Gnostics*. In: *Neoplatonism and Gnosticism*, i. k. 297–337. o.

[21] Az Egynek is van akozmikus karaktere, de ez a traktátusban nem jelenik meg. Az Egy és a hüposztásziszok közti viszony aszimmetrikus. Az Egytől való függéstől következik, hogy az Egynek kevésbé kell „figyelnie", az Egynek nincs szüksége a szellemre (vö. III.8.11).

[22] Az isten-gyermekség értelmezése az első princípium Atyaként való elnevezésével függ össze, általánossága a keresztény vagy keresztény gnosztikus csoportra utalhat. Vö. Elsas, i. m. 103–106. o. Egy másik értelmezési lehetőség az isteni szférában keresendő. Plótinosznál többször megjelenik, hogy az *Értelmet* nevezi *fiunak*, erre később térek vissza.

[23] Alt Karin (i. m. 37. o.) csak röviden kommentálja a szöveghelyet. Véleménye szerint a gnosztikus *pronoia*-fogalom összeegyeztethetetlen a *pronoiának* a sztoikus-plótinoszi terminológiában elfoglalt helyével. E. Früchtel (i. m. 86. o.) ugyanazt a valentiniánus levéltoredéket idézi (Clem. Alex. *Strom.* II. 114,3–6), hogy igazolja a fogalom meglétét. *Pronoia – epinoia – protennoia* hasonló jelentéstereit a gnosztikus iratok is kihasználták, ehhez példaként a *Harmasalakú Protennoia* című irat aretalógiájának egy részletét idézem (*Die Dreigestaltige Protennoia. Eine gnostische Offenbahrungsrede in koptischen Sprache aus dem Fund von Nag Nammadi*. In: ThLZ 99, 1977, 731–746; XIII, 35,35–36,11): *„Én vagyok az,*

főként a sztoikus hagyományra támaszkodik, a gondviselést mindenkire és mindenre kiterjedőnek tartja. Polémiája először azt emeli ki, hogy az ellenfelek kiválasztottság-tudatukban csak magukra vonatkoztatják, és a földi kozmosz egészére nem.[24] Véleményük szerint: *„Azért (nem törődik) (...), mert arra tekinteni, ami utána következik, nincs is ideje, meg nem is szabad neki lefelé tekinteni."* Ez a Plótinosz számára önkényes megkülönböztetés az emberek közötti különbségeket radikalizálja, hiszen csak a beavatottaké a tudás, míg a többi ember csak kereső vagy tévelygő lehet. *„Hiszen ők azt mondják, hogy Isten egyedül rájuk visel gondot."* (II. 9.16.) Miután az előbb említett kiválasztottságra vonatkozó kérdéseit sorolta, az isteni gondviselésről szóló gnosztikus tanítással vitatkozva írja: *„Ha pedig a világtól távol van, akkor titőletek is távol van, és ti semmit sem állíthattok Róla, sem azokról, amik (akik) utána következnek. De akár valami Gondviselés jöjjön le onnan ide a földre hozzátok, akár más, amit ti akartok, abban a mi világunkban része van, s az el nem hagyja őt sem a jelenben, sem a jövőben. Mert a Gondviselés sokkal inkább törődik az egésszel, mint a részekkel, s a világlélek benne való részessége mindenek felett áll"* (II. 9.16.). Ha a megemlített Gondviselés mögött a gnosztikus megváltó áll, aki elhozza az égi hívást, és elvégezve feladatát elhagyja a földi szférákat, akkor értelmezhetővé válik a Plótinosz számára elképzelhetetlen lehetőség (az „akár más" a megváltó alakjának különböző megjelenéseire utalhat[25]). Hiszen filozófiájától idegen — ahogy a görög filozófia tradíciójától is —, a szellemi szférából a földre érkező, megtestesült megváltó alak. Csak úgy lehet az istenség a gondviselő — amennyiben valódi szellemi létező,

---

akinél minden hívás, és az elrejtett hívás, aki bennem létezik, az elérhetetlen és mérhetetlen gondolatban, a mérsékelhetetlen hallgatásban. Eljöttem az alvilág közepébe. Beragyogtam a sötétséget. Én vagyok az, aki hagytam túláradni a vizet. Én vagyok az, aki elrejtetett minden fénylő vizekben. Én vagyok az, aki gondolatom által kisugároztam a mindenség részére. Én vagyok az, aki hívással terhelt."

[24] A II. 9-ben elhangzik az, hogy az ellenfelek szerint a leghitványabb ember lelke is kiválóbb a kozmosz lelkénél. Ha Plótinosz arra gondolt, hogy a gnosztikus ismeret minden emberben jelen lehet, akkor ezzel korábbi kritikáját, a kiválasztottságot cáfolja.

[25] Itt Plótinosz vagy több megváltó alakról ír (azaz többféle iratról van szó), vagy az „érkező" alak megnevezését csak Gondviselésként értelmezi, vagy egy iraton belül a gondviselés többszöri megjelenését írják le, azaz több fázisban zajlott a megváltási aktus.

és nem pusztán egy fiktív fogalmi konstrukció —, ha a világot örökké áthatva, abban örökké jelen kell lennie. A gondviselés-értelmezés kritikájának látens célpontja a gnosztikus ismeretlen isten, aki elküldte a Gondviselőt, hogy hírt adjon róla, de — éppen távolsága miatt — ő sem értelmezhető a plótinoszi terminológia szerint.[26]

A megváltó tudás[27] alapozza meg a gnosztikusok kiválasztottságát (a bennük rejtező fény felismerésével együtt járó teljessé válást), a vaksorstól (*heimarmené*) való szabadulást és következményként minden földi törvény és etikai parancs negligálását.[28] Az e ilági hatalmak zsarnoki uralmának, a kozmikus rendnek a megszüntetése a teremtői hatalom meghaladásával kapcsolódott össze. Jelen esetben Plótinosz szemében ez az istentelenséggel és a hitetlenséggel egyenlő. Az ellenfelekkel szemben saját felosztásának alapja a platonikus filozófiából következő erény és bölcsesség szerinti élet, de a világosan megkülönböztetett emberi típusok azonban mégis mintha minőségi különbségeket is hordoznának.[29]

---

[26] Az V. 1.1-ben azokat, akik az Istenről és isteni származásáról elfeledkeztek és csak az anyagra figyelnek, az atyjukat nem ismerő gyermekekhez hasonlítja. A beteg állapotból a tanulás és a visszaemlékezés mozdíthatja ki, de ehhez szükségeltetik az is, aki közli.

[27] A tudás mindig nemzetséghez, fajhoz, nemzedékhez, egy közösséghez (a maradékhoz) szólnak. Például: *„Mondjátok hát szívetekben, hogy ti vagytok a tökeletes nap, és bennetek lakik a meg nem szűnő fény."* (*Az Igazság evangéliuma*. Ford. Pesthy Mónika. In: *Csodás evangéliumok*. Telosz Kiadó, Bp., 1996. 106. o.)

[28] Ez összefügg a beavatással bekövetkező szükségszerű sors legyőzésével és meghaladásával.

[29] A *hitvány tömeg* említése gnosztikus értelmezést is felidézhet, a már említett tévelygőkre utalva. A valentiniánus rendszerben szintén szerepel az emberek három csoportba sorolása. Az V. 9.1-ben a filozófia a megkülönböztetés alapja, léteznek epikureusok, sztoikusok és platonikusok. Az utóbbi *fajtát* azok az *isteni emberek* alkotják, akik Odusszeuszként sok bolyongás után megérkeznek jótörvényű hazájukba, a fenti ragyogásba.

b)

„az isten hatalmának igaz ismerete: tudni azt, hogy ő – bár megmarad annak, ami – létrehozza az istenek teljes sokaságát"
II. 9.9.

A *pléróma* és a *noétosz* kozmosz közötti analóg viszony alapja a létstruktúrában betöltött hely és szerep, pontosabban a második hüposztásziszsznak isteni gondolkodásként, a gondolatok helyeként való azonosítása.[30] Elemzésükben először röviden ismertetem Plótinosz saját nézetét, majd a kritika főbb pontjainak megfelelően idézem a gnosztikus szövegeket.[31]

A második hüposztászisz nemcsak a megismerő és megismert egységeként, hanem egyfajta gondolatként[32] is értelmezhető (III. 8.8.). Anyag és forma megkülönböztetésekor az aorisztosz düasz és az Egy püthagoreus hagyományból következően számként azonosítja, ami düadikus anyagának határolását, rendezését is jelenti. Létrejöttét így írja le: *„Hiszen, még ha szemlélődik is az Egy, akkor sem úgy, mint az Egy. Különben nem születne meg a szellem. Úgy kezdte, mint Egy, de nem maradt meg úgy, hanem észrevétlenül sokká lett, mintegy elnehezedett, és kibontotta önmagát, mert mindent magába akart ölelni"* (III. 8.8.). Az elnehezedés motívuma a sokaság megjelenésével függ össze, az Egyben meglévő minden lehetőség kibontakozásával. A második hüposztászisz az Egy bőségének eredménye, elkülönülése mégis merészség és vakmerőség (III. 8.35–36). Sokaságát az egységgel, egyetlenséggel kapcsolja össze: *„Csak egyetlenegy értelem van, az mindig azonos önmagával, teljesen változatlan, utánozván atyját, már amennyire ez lehetséges"* (II. 9.2.). Az utánzás mellett

---

[30] Vö. L. Brisson, i. m.

[31] J. M. Dillon: *Pleroma and noetic Cosmos: A Comparative Study.* In: *Neoplatonism and Gnosticism,* i. k. 99–110. o. Tanulmánya a VI. 7-re alapozva mutat rá a párhuzamokra. Elemzése mellett azonban más, a dolgozat tárgyához szorosabban kapcsolódó részleteket idézek.

[32] A plótinoszi Nusz és a gnosztikus Epinoia vagy Barbeló alakjainak részletes elemzése túlmutat a dolgozat keretetein. A Lét, Élet, Értelem triádjával leírt plótinoszi Nuszhoz hasonló második aión jellemzése különösen a később idézendő platonizáló séthiánus iratokban mutatható ki.

a látó nézés is működésének leírását szolgálja. Egysége mellett a nyugalomban levés a legfontosabb jellemző (II. 9.1.)[33], mégis a forma utáni örök vágy és törekvés hatja át. Gondolkodásként hármas egység, amelyben a gondoló, a gondolt és a gondolat azonosak. Aspektusaiban a szellem és a teljesség különböztethető meg. Magában foglalja a létezők mindenségét, és teljességének lehetőség szerinti legjobb árnyképe és hasonmása a földi világ rendje (III.8.11.). A *„Tőle nemzett fiú"* és a teljesség összekapcsolásával (*korosz*) a mitologizáló tendenciájáról tanúskodik (III. 8.11.), amit a tiszta fényben és tiszta ragyogásban lakozás platóni hagyománya erősít.[34]

A polémiában ellenfelei nézetét több oldalról közelíti meg. Ezek alapja a szellemi princípiumok sokaságának megkérdőjelezése, azaz a platonikus hagyományra jellemző paradigma-szerep átformálása. A traktátusban többször elhangzó vád tételei közé sorolható az Új Föld (5. és 11. fej.), az értelmi istenek és a gondviselés (16. fej.) és a lélek állapotaiként aposztrofált többi hüposztászisz (számkivetés, képlenyomat/másolat és bűnbánat; 6. fej.).[35] A sokaság elleni legfőbb érve az, hogy a szellemi világot az érzéki világhoz alacsonyítja, és nem igaz megismerésen alapul. A bírálat másik iránya az, hogy az értelmi világról gondoltakat — a Tim. 39.e-re hivatkozva — félreértésként összegzi: *„Ezek (a gnosztikusok) azonban ezt nem értették meg, s felvettek egy nyugalomban lévő szellemet, amely minden létezőt magában foglal, továbbá egy másik*

---

[33] A Szellem az Egy látásában konstituálódik Szellemmé, ami önmaga szemlélésének is a feltétele. A szemlélés révén válik megkülönböztethető benne a megismerés alanya és az ideakozmosz.

[34] Az V. 8. 11–12-ben a görög istentriász, Uranosz, Kronosz és Zeusz alakjaihoz kapcsolódó mitologémák alapján értelmezi a hüposztásziszok kialakulását, és használja a nusz és fiú megnevezést az V. 8.12-ben. Az V. 1,4-ben: Kronosz, „az Isten fia, az ész".

[35] Lehetséges, hogy a *rémdramák* (13. fej.) is a szellemi világot jellemzik, de a szövegértelmezést követve ez bizonytalan. Hasonló módon bizonytalan a *mindenféle világkeletkezések és világelmúlások* plótinoszi vádja is (6.). A fogalomnak az érzéki világra való vonatkozása megkérdőjelezhető, mert a gnosztikus rendszerek nem ciklikusan ismétlődő periódusokban képzelték a világ történését. Ez inkább sztoikus, platonikus, origenészi vagy hermetikus tanokat idéz fel. Az aión fogalma megengedi azt, hogy a hely, személy és örökkévalóság értel-mezések mellett különböző világokat is jelöljön.

szellemet, amely szemlélődik, és egy harmadikat, amelyik mindent kitervel – e helyett gyakran szerepel náluk a lélek is, mint teremtő".[36]

Ha leírását úgy értelmezzük, hogy egyetlen szellemi princípium csak működésében elkülönülő aspektusait jelöli, akkor a plótinoszihoz hasonló séma áll elő: a nyugalomban lévő szellem, mely átöleli az idea-kozmoszt, miközben szemlélődésében az Egyre figyel, és az Egy látása révén lesz önmaga. Az eltérést a tervező és világalkotó Démiurgosz képviseli, aki a Világlélek alakját öltve magára, már egy alacsonyabb ontológiai síkra kerül.[37] A sémából az következik, hogy Plótinosz négy szinten felépülő rendszerrel vitázik. A nem említett Atya, a kettős aktivitású szellemi hüposztászisz, a lélek (vagy a tervező szellem) és az anyag.[38]

A gnosztikus pléróma létrejövetele egyfajta emanációs rendben történik. A határozott hierarchia szerint rendeződő aión-világ formálódása az Atya önmegismerésének, azaz gondolkodása differenciálódásának[39] is megfeleltethető. A perszonifikálódott fogalmak száma

---

[36] Plótinosz összefoglalása több fontos mozzanatot is jelez. A szellem leírása nemcsak a numénioszi koncepciót (*prótosz nusz*, kontemplatív és teremtő *nusz*) tükrözheti, hanem a III. 9.1-ben önmaga rendszerének leírásával is megegyezik. Az Amélioszhoz vezető numénioszi hagyományt sejti a háttérben Krämer. In: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin.* 1964. 88. o.

[37] A traktátus későbbi részében jellemzett teremtő figura és teremtési aktus néhány pontjában eltér a fenti ábrázolástól, és strukturális hasonlóságuk a plótinoszi modellhez egyértelműbb.

[38] A séma filozófiailag is értelmezhető princípiumokra utal. A négyes sémát a középplatonizmushoz sorolható szerzők dolgozták ki. A gnosztikus tanokhoz (Baszileidész, Monoimosz, a valentiniánusok, naasszénusok, peraták, doketisták) hasonló módon, pl. az alexandriai újpüthagoreus iskola, Eudórosz, Thraszüllosz, Moderatosz, de ez a séma található, pl. Numéniosznál is. Vö. Dillon, i. m. A felosztás azért lényeges, mert például Hippolütosz tanúsága szerint (*Ref.* I. 19) a platonikus tanokat Isten, anyag és paradigma hármassága jellemezte (pl. Attikosz, Plutarkhosz). Ez utóbbi tan előfordul korai gnosztikus iratokban, például Irenaeus által megőrzött ophita rendszerben: *Adversus Haeresis.* I. 30,1–15.

[39] A gondolkodási modellhez nem illeszkedő alakok, például a Megváltó vagy Séth, a már a pléróma kialakulásában is azonosítható az eszkatológia és a megváltás elemeiként, vagy az emberfia-mítosz beillesztése (pl. *János apokryphon*ban) mutatható ki.

általában különböző, és gyakran az aiónokhoz nagyszámú szolgálókat, angyalokat, fényeket stb. társítanak. A Plótinosz iratából kiemelt listán szereplő aiónok nem teszik lehetővé az egyértelmű azonosítást. Az valószínűsíthető, hogy platonizáló gnosztikus írásról[40] van szó, amelyben az új föld és a lélek állapotai a pléromától megkülönböztetett (szubpléromatikus), de az értelmi világhoz tartozó szférákat alkotnak.[41]

A Plótinosz által elemzett séma numénioszi kötődése mellett gnosztikus párhuzamokat is találhatunk. Turner meggyőző tanulmánya[42] szerint az *Allogenész* c. traktátusban[43] a megismerhetetlen Egy/Atya (Láthatatlan Szellem) és Barbeló (Gondolkodás) között álló, az Atyához tartozó Háromszoros Erő szerepe és funkciója vihet közelebb a megoldáshoz. Következtetései alapján a Háromszoros Erő örök életként való azonosításával közvetítő szerepet tölt be, a potenciális és már mozdulatlan, aktuális intellektus között. Az értelem két fázisa közötti, köztes modalitásnak megfelelően benne az intellektus még meghatározatlan, végtelen gondolkodás.

Abramowski[44] tette fel azt a kérdést, hogy Plótinosz a három fogalmat (*paroikészeisz, antitüpoi, metanoiai*) a *Zósztrianosz*[45] vagy a *Codex*

---

[40] A platonizáló séthiánus iratok közé a *Zósztrianosz* mellett az *Allogenész*, a *Marszanész* és a *Séth három sztéléje* c. szövegek sorolhatók. Platonikus elemek jelenléte általánosan kimutatható a gnosztikus szövegekben. A felsorolt traktátusokat a II. 9. mögött keresett iratokkal hozhatók összefüggésbe.

[41] A hüposztászisz jelentésében benne foglaltatik a hely jelentés.

[42] J. D. Turner: *Gnosticism and Platonism: The platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in their Relation to Later Platonic Literature*. In: *Neoplatonism and Gnosticism*, i. k. 425–461. o. Turner tanulmányában a platonizáló gnosztikus szövegek és az újplatonikus tradíció viszonyait vizsgálva a fenti párhuzamokat kiterjeszti nemcsak az anonim *Parmenidész-kommentárra*, hanem a káldi jóslatokra is.

[43] In: *NHC XI, XII, XIII*. ed. Charles W. Hedrick. Leiden, E. J. Brill. 1990. Transcription and Translation by J. D. Turner, O. S. Wintermute. 173–269.

[44] Luise Abramowski: *Nag Hammadi 8,1 „Zostrianos", das Anonym Brucianum, Plotin Enn.2,9 (33)*. In H-D Blume – F. Mann: *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*. Munster Westfalen, 1983. 1–11.

[45] Hasonló szintek találhatók a *Marszanész* traktátusban is, de ott pecsétek nevezik X 2,16–3,17).

Brucianus szövegeiből ismerhette-e meg.[46] A kérdéskomplexum e részére adott egyértelmű válaszában az tűnhet valószínűnek, hogy a *Zósztrianosz* szövege ugyan a leghosszabb gnosztikus traktátus, mégis nagyon töredékesen maradt fenn, s az *új föld* nem is fordul benne elő. A kérdés mégsem zárható le, mert kétséges, hogy a *Codex Brucianus* biblikus-keresztény hatásokat magán viselő szövegében szereplő *új föld* és a pogány gnosztikus vagy séthiánus *Zósztrianosz* szövegében előforduló *égi/éteri* föld vonatkozhat-e ugyanazon hüposztásziszra. Először az *Anon. Bruc.* szövegét idézem: *„És ő (a Fiú) felépítette az anyag (hylé) teljes tisztaságát (eilikrinész) és alkotta világgá (koszmosz), egy aiónná (aión) és egy várossá (polisz), amit múlhatatlanságnak (aphtharszia) és Jeruzsálemnek neveznek. És nevezik új földnek is és függetlennek (autotelész) is, és nem uraltnak (abaszileutosz)* is." A *Zósztrianosz* c. traktátusban egy égi, spirituális utazás adja a keretet a gnosztikus tanítás közléséhez. Zósztrianosz különböző létfokokat bejárva tökéletesedésében emelkedik fel – minden létszinten hasonul az aktuálisan ott létezőkhöz, akik megkeresztelik, lepecsételik és megkoronázzák – egészen *Barbeló* aiónig (Első Gondolat), ahol együtt áldják és dicsőítik a láthatatlan Szellemet. Utazása a földi szférától indul, elhagyva testét, a tudás angyalának vezetésével. A földi kozmikus szféra elhagyása után ezt jegyezte le az író[47]: *„Elhagytam az égi (aér) földet és eltávoztam az aión másolataitól (antitüposz), miután megkereszteltek hétszer az élő vízben, minden aión szerint. (...) Felemelkedtem a száműzetésig (paroikészisz), ami valóban (ontósz) létezik. Megkereszteltek és (...) a világ (koszmosz). Felemelkedtem a megbánásig (metanoia), ami valóban (ontósz) létezik, és megkereszteltek ott négy alkalommal."* Az utóbbi szövegben szereplő terminusok egyes számban való előfordulása sem erősíti a szöveg és a plótinoszi irat rokonságát. Az azonban tagadhatatlan, hogy ebben a traktátusban a pléróman kívüli

---

[46] A fenti fogalmak másik lehetséges forrása elsősorban az egyházatyák munkái alapján (Hippolütosz, Irenaeusz, Alexandriai Kelemen, Tertullianusz) a valentiniánus irányban keresendő. Az ellenfeleket a valentiniánusokhoz soroláshoz: Alt Karin, i. m., F. G.Bazán: *The „Second God" in Gnosticism and Plotinus's Anti-Gnostic Polemic*, translated from Spanish By W. T. Slater és J. Pépin: *Theories of Procession in Plotinus and the Gnostics. In: Neoplatonism and Gnosticism*, i. k. 55–85 és 297–337. o.

[47] I. m. 5,17–29.

szférákról van szó. Nem a világot alkotó lélek szintjéhez kapcsolódnak azonban, hanem a lelkek közötti különbségeket jelölik (26, 19–28,30).[48]

c)

A strukturális hasonlóság tisztázása Plótinosz polémiájában szorosan kapcsolódik a teremtési/világalkotási aktus és a teremtő alakjának magyarázatához. A különbségek röviden úgy foglalhatóak össze, hogy a plótinoszi rend végig tökéletes és krízismentes marad, egy önmagát megvalósító önkifejlésként jellemezhető[49], és örökkévalósága záloga a belőle kibontakozó időtlen Lélek tökéletességének és a Lelken keresztül a világ létrejöttének is. Ellenfeleinél a pléróma gazdagsága és kifejlő dinamizmusa a pléróma töréséhez vezet, pontosabban az isteni kiteljesedés következményeként elszakad eredetétől és ez — az akarat ilyetén szabadsága és önálló entitássá válása — lesz közvetetten felelős a lelki és anyagi világ létrehozásáért. Fenntartva, hogy mindkét rendszer a platóni *Timaiosz* recepciójának hagyománytörténetében foglal helyet, de eltérő irányokat képviselnek, megközelítésüket közös viszonyítási pontból kezdhetjük. A polémiában is szerves részt képező két lényegi kérdés a világ keletkezésének időbelisége és a Démiurgosz megítélése.

Plótinosz antignosztikus tetralógiájának[50] tanúsága szerint kozmológiájának kulcsszavai a fény ill. a megvilágítás, a kontempláció és az örökkévalóság. A II. 9.2-ben ezt írja a Világlélekről: „*Ez a lélek, amely a mindenség testének annyit ad magából, amennyit az felvenni képes; ő maga viszont tétlenségben marad, tervezéssel-rendezéssel nem uralkodik rajta, hanem csak azáltal, hogy szemléli azt, ami előtte van, azáltal alakítja azt csodálatos erővel. Minél inkább elmerül ebben a szemlélődésben, annál szebb és hatalmasabb.*" A kontemplációban bekövetkező formálódás a léthierarchia minden szintjén érvényes, a fény sugárzása, a forma átadása is. A lélek az utána lévőknek azt a világosságot közvetíti, amit ő maga kapott, az anyagra vetülő fénye az előtte lévők örökkévalósága miatt örökkévaló. A világlélek kettős magatartása hasonló az egyéni lelkekhez, egyik része

---

[48] A világ teremtésének és teremtőjének tárgyalásában visszatérek a szövegekhez.

[49] Ehhez vö. Hans Jonas, i. m. 264. o.

[50] A fogalomhoz R. T. Wallis: *Az újplatonizmus*. Osiris, Bp. 2002.

a kontemplációban örökké felfelé figyel és nyugalomban marad, a másik azonban a világ testének átadva magát, harmóniába rendezi azt, életet és rendet közvetítve. De a két aspektus megkülönböztetése nem jelenti azt, hogy kettéhasad, vagy akár a távolság és az anyag közelsége bármilyen hatást váltana ki, ami elnehezíthetné. A megvilágítás terminusával Plótinosz egy oly módon működő teremtési mechanizmus leírását adta, amelyben a kozmikus rendet az örök kontempláción alapuló függő viszony tartja fenn. Azaz a platóni mitikus beszédet saját értelmezési konstrukciójába illesztve, a démiurgikus aspektust a Lélekhez kapcsolta, annak egyik funkciójának feleltette meg, és a voltaképpeni alkotást a Természetre bízta, összekapcsolva az emanáció szükségszerű és természetes végbemenetelével. „*Minthogy tehát örökké meg van világítva, és szakadatlanul kapja a fényt, tovább is adja azoknak, amelyek sorban utána következnek. Ezeket a fény tartja össze, és általa élvezik az életet.*" Ha elfogadjuk O'Meara értelmezését[51], aki szerint Plótinosz központi érve a tetralógiában egy kontempláción alapuló, nem demiurgikus teremtés kidolgozása volt, úgy közelebb kerülhetünk a polémia talajához. Bár meg kell jegyeznünk, a Világlélekhez kötődő, a kontempláción és gondolatokon alapuló teremtési mód részletekbe menő tárgyalásával adós marad a polémia szövegében. A II. 9.8-ban a szellemi világot jellemző *csodálatos erő* áramlása kapcsolódik a világkeletkezés leírásához, amit *alkotó erő*nek nevez. A szövegkörnyezetből következően, az utánzás és szükségszerű következés már említett fogalmaival együtt hivatottak magyarázni azt a folyamatot, amelynek célja a földi világ képmás-jellegének megalapozása.

Az ellenfelek megközelítésében először a kritika főbb pontjait idézem, majd a teremtés és a teremtő leírásának plótinoszi recepcióját, és végül megkísérlem rekonstruálni a háttérül szolgáló irato(ka)t. A már korábban – a plótinoszi címben is – jelzett két fő vádpont a világ alkotójának és a világnak a kárhoztatása. A két összetartozó és egymásra is vonatkozó fogalmat a teremtés módja kapcsolja egymáshoz, az azonban mégsem derül ki pontosan, hogy ezt az ellenfelek miként gondolták. Ez jórészt abból következik, hogy Plótinosz saját terminológiájával adja vissza nézetüket. A teremtőre vonatkozó állítások sorában első helyen a lélek szerepel, amely vagy lebukása, vagy lehajlása miatt,

---

[51] D. O'Meara: *Gnosticism and the Making of the World in Plotinus.* In uő: *The Structure of Being and the Search for the Good.* Ashgate Variorum. 364–378. o.

de visszaemlékezésből teremtett (II. 9.4). A 6. fejezet végén szereplő lista szerint a gnosztikusok azonosítják a mindenség kormányzóját a lélekkel. A 8. fejezetben a lélek állapotváltozása révén válik a teremtés okává. A teremtést a lélek és a bölcsesség együttlehajlása és a sötétség megvilágítása vezeti be, képmások létrehozásával. Ebből hozzák létre a Démiurgoszt és belőle a világot (10). A következő fejezet szerint a megvilágított anyagból keletkező lelki képmásból és az anyagból származik a teremtő (11), aki létrejötte után azonnal hozzáfogott a teremtéshez (12). Ebben a fejezetben mondja azt róla Plótinosz, hogy sem ő, sem az anyja nem volt az értelmi világban. A teremtőnek ugyanolyan érzelmeket tulajdonítanak, mint az egyéni lelkeknek (6). A polémia során többször elhangzó vád szerint a Démiurgosz megfontolásból vagy valamiféle gondolkodás alapján[52] alkot (8), merészségből és kérkedésből, azért, hogy tiszteljék (11).

Úgy tűnik, mintha Plótinosz részben osztaná a gnosztikusok kritikus véleményét a világról. Az egyenlőtlenségek, a különböző lelkek és életmódok, a jelenlevő rossz okozhatják a testtől és a világtól való eltávolodást, de a megvetést nem. Leginkább azt a nézetet ítéli el, amely szerint a világnak időbeli kezdete[53] volna, mert ez szükségszerűen vonja maga után a pusztulást is. Ha azonban a kozmosz képmás jellegét helyezi előtérbe, egyértelműen elítéli a szembenálló felet. A földi világ megvetését nemcsak azért veti el, mert az az erkölcsöt kérdőjelezi meg, és ezzel együtt a mértékletességet és az igazságot (15), hanem a már beavatott istenhez törekvését is. Az, hogy nemcsak önmaguknak ártanak, hanem a hallgatóságot is megtévesztik az igazság látszatát keltve, és eltérítik a törvények által kiszabott útról (15), hasonlóképpen az értelmi világ nem ismeréséről tanúskodik. Az utóbbi érzékeltetésére több példát használ: a muzsikus és a matematikus a látható világban megpillantott arány, rend és összemérhetőség alapján ismerik fel a képmásokat, hogy ezek által következtessenek az eredetire (16). Ha nem ismerik el a földi világban lévő szépet, akkor szép és csúnya közötti különbséget sem ismerik, és ebből következően nem lehetnek képesek az

---

[52] Plótinosz kifogásának célpontja az, hogy számára egy intelligíbilis létező megfontolása, mérlegelése, azt implikálja, ami nem jellemezheti, ti. a választást. Hiszen ez fogyatékosságát feltételezi. Vö. Wallis, i. m. 93. o.

[53] A középplatonizmusban is jelenlévő értelmezés megtalálható Philónnál, Attikosznál és Plutarkhosznál. Vö. Dillon, i. m.

istenség ismeretéig emelkedni a testek, tudományok és a szemlélődés platonikus fokozatain keresztül (17).

Ha feltételezzük, hogy Plótinosz egyetlen típushoz sorolható szöveget vagy szövegcsoportot olvasott, akkor a fentebbi lista alapján a következő sorrend adható. Először a lélek és a bölcsesség tűnik fel, akiket azonosíthatunk. A gnosztikus mítoszokban Szophia és a Démiurgosz szerepe a kozmosz kialakulásának magyarázata. Szophia szellemi lényéből fakadóan működése a fénylés és világítás. Plótinosz polémiájában az, hogy ereje a sötétséget vagy az anyagot érinti, már megkérdőjeleződik. Szophia látva a tőle elszakadó teremtményt, megbánja tettét. Erejének kisugárzása lelki képmásokat hoz létre, és a következő fázisban a Démiurgoszt. A teremtő, aki anyagból és lelki képmásból jött létre, közvetlenül létrejötte után a világ teremtésébe kezd, visszaemlékezésből teremt. A megfontolás és gondolkodás alapján való teremtés, amit hasonlóképpen jellemez a kérkedés és a merészség, általános jegye a gnosztikus teremtőnek. A kozmosz létrehozása a nála rejtező szellemi erő működésének köszönhetően megy végbe, saját birodalmának létrehozásával hatalmát kívánja biztosítani a bolygószférákhoz rendelt arkhónok felett. Az ószövetségi szóhasználattal *féltékeny isten* első megszólalása leplezi le tudatlanságát, és ébreszti rá alárendeltségére, amikor a felette létező szellemi birodalom megnyilatkozik. Az a plótinoszi megjegyzés, mely szerint sem ő, sem az anyja nem volt a pléróma ban, nehezen értelmezhető. A teremtő valóban a már a teljességtől elszakadt Szophia szülötte, de anyja mégis a szellemi világból került ki. Ha itt valóban a mítoszt elemzi Plótinosz, akkor kizárható szinte minden gnosztikus irat. Az megerősítheti mégis, hogy Szophia olyan változáson megy keresztül, ami egész lényére és állapotára hat, de nevét mégsem veszti el. A pléromától elszakadó és minden szellemi erőtől elzáródó teremtő gnosztikus ábrázolása szintén idegen Plótinosz értelmezésétől, a már említett örökkévaló és mindent átható erők működése miatt, mert *„ha az anyag egyedül marad, akkor az isteni dolgok nem lesznek mindenütt, hanem csak egy elhatárolt helyen, mintegy fallal elzárva"*[54].

---

[54] A II. 9.3-ban említett fal egyrészt a valentiniánus Horosz (Sztaurosz) képét idézheti fel, másrészt azt a néhány traktátust, amelyben a fátyol motívuma szerepet kap (*Az arkhónok hüposztásziszа, A világ eredetéről, Jézus Krisztus Szophiája és a Cím nélküli irat*).

A Szophia-mítosz és a teremtés összetartozó jelentéstereinek gnosztikus referenciái közül elsőként *Az arkhónok hüposztászisza*[55] című iratból idézek (4–7): *„A határtalan aiónokban létezik az Elmúlhatatlanság. Szophia, akit Pisztisznek neveznek, egy művet egyedül akart alkotni, az ő társa nélkül véghezvinni. És műve egy égi képpé lett úgy, hogy egy függöny van a felsők és az alsó aiónok között. És egy árnyék keletkezett a függöny alatt, és ez az árnyék anyaggá alakult. És ez az árnyék félre vettetett, és alakja az anyagban azonnal egy torzszülött formáját vette fel. Ez bevésődött (benyomódott) az árnyék által és egy gőgös oroszlán formájú állattá változott.* . Az idézettel a gnosztikus tipológiát kívánom példázni, ami átfordítható ugyan filozófiai terminológiára, de mitikus mivolta miatt csak nehezen tehető egyértelművé. Szophia tevékenységének magyarázata egyrészt a függönyhöz és a függöny alatt keletkező árnyékhoz kapcsolódik, másrészt a teremtőnek az árnyékból és anyagból való létrejöveséhez. Az idézetben csak megemlített mű az Atya megismerésére, értésére irányul. Szophia vágya az Atyának, a fény forrásának megismerése, a tökéletesség elérése[56], de ez a lehetetlen vállalkozás csak félresiklás, elfordulás lehet, és a Szophiától elszakadó tudatlanságban, a sötétségben ölt testet.[57]

A már említetett *Zósztrianosz* c. traktátusban Authruniusz revelációjában (8,7–13,6) kapott helyet a világ keletkezésének magyarázata (8,30–10,20). Az erősen töredékes szövegben az eredet magyarázatát a nagy bírák[58] (*kritész*) felléptetése előzi meg, akik látva a világ (koszmosz)

---

[55] Nagel, P.: *Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostische Bibliothek von Nag Hammadi.* Wiss. Beiträge der Marthin Luther-Universität, Halle – Wittenberg, 1970/6.

[56] Nem lehetséges, hogy a Szophia-mítosz egyik rétegét egy átértékelődött *philosz*-szophia hordozza? Hiszen a megismerésre törekvő embernek a Szophia által elhibázott utat kellett bejárnia az Atya megismeréséig, a traktátusok tanúsága szerint sikerrel.

[57] A társnélküli teremtés egy másik jelentésmezőt is megnyit. Szophia nem említett, de a szövegekben többször elhangzó neve Pisztisz, azaz hit, hűség. A terminus jelentéséből az elfordulás a bölcsesség hűtlenségének vagy hitetlenségének felel meg.

[58] A bírák említése nemcsak a zsidó tradícióból ismert vigyázókat (Vö. NHC VIII, i. m. 47. o., lábjegyzet), hanem a platonikus őrzők képét is felidézheti.

munkáját, halálra ítélik annak urát (*arkhón*). Az indoklás szerint azért, mert uralkodóként minta (*tüposz*) volt a világ számára.

(9,14) *„[ ] és az anyag (hülé) eredete (arkhé), a [létrehozott] elveszett sötétségnek. Mikor Szophia nézte [azokat], létrehozta a sötétséget, ahogy ő [ ] mellett [ ] egy minta (tüposz) [ ] a lényeg (ouszia) [ ] forma (morphé) [] egy képmás (eidosz) [ ] én [ ] minden [ ] sötétség [ ] szó [ ] erő [ ] a teremtés (ktiszisz) aiónja, hogy lássa az örök egyet (10). És ő (himn.) látta a tükörképet (eidólon), és a tükörkép által, amit [látott] abban, teremtette a kozmoszt. A tükörkép tükörképével munkált a kozmosz teremtésén, és mivel tükörkép a láthatókhoz tartozott, elvétetett tőle."* A szöveg következő sorai a Szophiának adott nyugalom helyéről beszélnek, amit megtérése (*metanoia*) miatt kapott. Ez azt vonja maga után, hogy a teremtő egyedül maradt, hiszen Szophia egy másik helyre került. Az elmagányosodott Démiurgosz a teremtésbe kezdett: *„De mivel őbenne nem volt semmi tiszta, az első tükörkép, semmi preexisztens (proón) abban, vagy olyan dolgok, amelyek már létrejöttek általa, ő (hímnemű) saját képzeletét (phantazeszthai) használta és alkotta a maradékot, ugyanis Szophia képe (eikón) mindig el volt veszve, az ő (nőnemű) viselkedése megtévesztő"* (10, 10–16).

Az idézet alátámaszthatja azt, hogy valóban lehet a Plótinosz és tanítványai által olvasott irat, hiszen előfordulnak benne a keresett fogalmak. A feltételezést erősíti, hogy a porphürioszi életrajzban szerepel Zósztrianosz és Zoroaszter neve (VP 16).[59] A töredékesség viszont nem bírhat elegendő bizonyító erővel – az egyébként általános – kérkedés, irigység, merészség hiányára.[60] A *Séth három sztéléje* c.

---

[59] A kinyilatkoztatásokat közvetítő személyekként – a fent említettek mellett – Nikotheosz, Allogenész és Meszosz neve szerepel. A traktátus kolophónja összekapcsolja a két, fent idézett nevet. Porphüriosz azonban azt írta (VP 16), hogy *„Ameliosz mintegy negyven könyvet írt Zósztrianosz ellen, én, Porphüriosz pedig Zoroaszter könyve ellen készítettem számos cáfolatot, bebizonyítandó, hogy a könyv egy új hamisítvány és az eretnekek összeállítói készítették, hogy a régi Zoroaszter tanításának tüntessék fel, amit hirdetnek, holott ők maguk találták ki"*. Az, hogy két különböző iratról beszél, csökkenti a valószínűségét az egyetlen irat teóriájának. Az azonban, hogy olyan hamisítványnak nevezi, amely csak a tekintélyként hozzáadott névben közös az iráni vallásalapítóval, igaz a *Zósztrianoszra* is.

[60] Ezekre utalhat a fentebb idézett elítélés.

iratban előfordul az árnyék[61] fogalom, de ott mind Barbelót és az aiónokat (a láthatatlan Atya árnyékai), mind pedig a kiválasztottakat (Barbeló árnyékai) ezzel a terminussal jelöli a dicsőítést mondó Doszitheosz. Egy további, eddig még nem említett motívum azonban ténylegesen a *Zósztrianosz* melletti érvelések gyenge pontjára mutat rá.

Plótinosz a polémia szövegében többször utal arra, hogy — számára érthetetlen módon — a teremtő először a tüzet alkotta meg (11 és 12)[62]. A *Zósztrianosz* c. traktátusból ez teljesen hiányzik. Más gnosztikus szövegek alapján több lehetőség kínálkozik a megoldásra, ha a tűz jelentése mögött nemcsak az őselemet keressük.[63] Az első az a teremtő jellemzésében visszatérő elem, mely szerint *„szemei tűzben fénylettek"*. A jelző értelmezése elsősorban az arrogancia és düh kifejezésére, de ezek mellett teremtői aktivitására utal. Ha a platóni *Timaiosz* c. dialógusból ragadunk ki egy részletet, szintén található egy különösen érdekes párhuzam, hiszen *„kezdetben tűzből és földből formálta isten a mindenség testét"*[64]. A platóni elbeszélésben a világ testének megalkotásához a teremtői munka következő fázisában a víz és a levegő elemeinek hozzáillesztése szolgál a helyes arány kialakulásához.

A tűz szimbolikája mint a teremtés rendjében elsőként megjelenő teremtés a hermetikus iratok felé is vezet. A *Poimandrész*[65] c. kinyilatkoztatásban, miután Poimandrész megjelent a mindvégig anonim lejegyző előtt, egy látomás által mutatja meg a világ keletkezéséhez vezető prekozmikus állapotokat. A fény mellett létező sötétség[66]

---

[61] Az árnyék-fogalom mögött a platóni *khórával* a középplatonizmusban azonossá vált *aorisztosz düasz* áll, és a Gen. 1,2-ben szereplő *abüsszosz* a feneketlen, sötét mélység.

[62] Plótinosz a csillagok anyagaként beszél a tűzről, és a gnosztikusokra utalva mondja azt (13), hogy azért *„még nem szükséges tőlük félni, azért azok kiegyensúlyozott viszonyban vannak a mindenséggel és a földdel"*.

[63] A valentiniánus gnosztikusokra most nem térek ki, csak jelzem, hogy Hippolütosz tudósítása szerint Szophia első szenvedélye a tűz (lelki szubsztancia), amiből nemcsak a Démiurgosz, hanem a világ is megformáltatik. Hippolütosz: *Ref.* VI. 32,6–8. és VIII. 9,3–10,2. Vö. J. Pépin, i. m.

[64] Platón: *Timaiosz* 31 b-c. Ford. Kövendi Dénes. In: *Platón összes művei* III. A dialógusban Platón a tűzhöz a látást és a láthatóságot kapcsolja.

[65] In: *Apokalipszisek*. 133–139. o. Telosz Kiadó, Bp. 1997. Ford. Bollók János.

[66] A középplatonizmusban — Plutarkhosz, Attikosz és Numéniosz írásaiban — megtalálhatók a dualizmus jegyei, melyek összevethetők a fentiekkel.

leírásában találkozunk elsőként a tűzzel: *„Ezt követően a sötétség valamiféle nedvességgé változott át, ami elmondhatatlanul zavaros volt és füstöt bocsátott ki magából, mintha tűz lett volna, s valami kimondhatatlanul siralmas hangot hallatott. Ezután kiáltás szakadt ki belőle tagolatlanul, úgyhogy tűzvész robajához hasonlítanám."* A látomás következő soraiban a nedves és zavaros, de mégis eleven sötétségből — amit az ősanyagként jelölhetünk — a megjelenő Logosz hatására kiemelkedik a tűz-elem. *„A fényből pedig szent Ige* (logosz) *ereszkedett alá a természetre, s ekkor a nedves természetből a tiszta tűz — mely könnyű volt, égető s egyszersmind tevékeny is — eltávozott a magasba, a levegő pedig könnyű lévén, követte az így támadt szelet* (pneuma), *s fölszállt a földről és a vízből, egészen a tűzig, úgyhogy függeni látszott rajta. A föld és a víz pedig együtt maradt, elkeveredve egymással, úgyhogy a föld nem látszott a vízből."* A kinyilatkoztatás szövegében nem a kozmosz teremtőjére vonatkozik.a tűz, és a sötétség elevenségének jellemzésére használt kígyó-szimbolika[67] sem jelent párhuzamokat, mert ez teljesen hiányzik Plótinosznál. Az isteni Ige a Szellemtől származik, *Isten Fia*, aki az emberben is jelen van (*aki benne lát és hall*). Poimandrész az ősminta és az Igét befogadó Isten *Akarata* jellemzését követően tér át a kozmosz megalkotásának taglalására. A platonikus konnotációkat sejtető leírás szerint az Akarat a világot az ősmintára tekintve elemekből és lelkekből hozta létre. A következő szakasz a teremtő és a világ kormányzóinak megalkotásáról beszél: *„A szellem, az Isten ugyanis, minthogy hímnős volt, s fényként és életként létezett, szavával létrehozott egy másik, egy teremtő szellemet* (Nusz Démiurgosz), *s ez, mint a tűz és a tüzes levegő istene teremtett hét kormányzót (dioikétész), akik köreikkel körülveszik az érzékelhető világot, kormányzói tevékenységük neve pedig: Végzet."*[68]

---

[67] A gnosztikus kígyó-szimbólum összetettségére utalva megjegyzem, hogy egymásnak teljesen ellentmondó jelentések hordozására szolgálhat. Vagy az itt is látott sötétséget jellemzi; vagy az ophitáknál a Nusz alakját (a *Nyár* c. zsoltár); vagy az arkhónok által létrehozott pszichikus embert hasonlítják hozzá (pl. *Cím nélküli irat*); vagy ő az, akinek alakjában Évát megrontják a hatalmak; vagy pozitív szereplőként rajta keresztül érkezik a felső segítség, azaz csábítása a teljességről való tudáshoz juttatja el az emberpárt.

[68] Az irat későbbi részében korszakként nevezi meg a teremtés fent említett fázisát, míg a következőt a keveredés és nemzés különböző fajtái jellemzik. *„A korszak leteltével Isten akaratából feloldódott a mindenség köteléke. Az összes addig hímnős élőlény s velük együtt az ember is szétvált, s az egyik a maga részéről hím lett,*

Az a gondolat, hogy a Nusz Démiurgoszt a Szellem teremtő szava hívja létre, annyiban Plótinosz leírásához illeszkedik, hogy a plérómán kívül történik, de a képmás-jelleg csak közvetve kapcsolódhat a plótinoszi értelmezésben elhangzottakhoz.[69] A *nusz*-karakterből következtethetünk a megfontolást hordozó gondolkodói aspektusára. A tisztelet szintén csak közvetve igazolható, de semmiképpen sem negatívumként felróható módon.

Az isteni Logosz a világkeletkezés következő fázisában egyesült a teremtő Szellemmel, aminek következtében a természet lefelé hulló elemei értelem nélküli puszta anyaggá változtak.[70]

A hermetikus iratok általános jegye, hogy a teremtőt nem ítélték el, és a kozmoszban is Isten igaz hatalmának és jóságának bizonyítékát látták. A *Logosz Teleiosz*[71] c. *Aszklépiosz*-töredék szerint a világot az istenek jelenléte teszi teljessé, de fenyegetően közelít a világ öregkorának nevezett jövő, mikor a világ, és benne Egyiptom istennélkülivé, istentelenné válik. A kozmikus romlás idején minden az ellentétére fordul át, az emberi faj a gonosz angyalokkal keveredik, *„nem ismerik az ég csillagait"* sem. Ezt a világkorszakot a szöveg az istentelenség és a tiszteletlenség fogalmaival vonja össze. Az idegenek uralma alatt özvegy lesz az ország, *„az istenszerető Egyiptom, az istenek lakhelye, a vallás tanításának helye az istentelenség tükörképe lesz, azon a napon a világmindenséget nem fogják csodálni"*. Az Atya, akit a jelen szöveg szintén teremtői jósággal ruházott fel, nem hagyja magára a romlásba jutott emberiséget. A segítségnyújtás azonban pusztulást von maga után, hogy a ciklikusságban következő korszak helyreállhasson. *„Ha ezek megtörténnek, ó*

---

a másik ugyanígy nőnemű. (...) a Gondviselés a végzet és a világ szerkezete segítségével keveréket készített, és létrehozta a nemzés módjait" (*Poimandrész*, i. m. 17–19. o.). A nemzés módjainak elkülönítését az irat a tudáshoz köti, az érzéki a halál nemzésével egyenértékű.

[69] Struktúrájában a platóni világformálás azon részéhez közelíthető, amelyben a Démiurgosz a lélek és a végzet/szükségszerűség kettősségével rendezi a planétákat.

[70] A Logosz mint Isten Fia, tevékenyen vesz részt a teremtésben, és az emberek a Logosz jelenléte által válnak képessé a megismerésre. A *Tractatus Tripartitus*ban Szophia alakjába és szerepébe a Logoszt bujtatták az irat szerzői.

[71] *A Logos Teleios kopt töredéke*. Ford. Luft Ulrich, in: *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Hellenisztikus és császárkori vallástörténeti szövegek*. Kairosz, 2003. 261–263. o.

Aszklépiosz, az Atyaisten, az egyetlen első Isten, a teremtő Isten letekintve a történtekre saját szándékát állítja szembe a zűrzavarral. Elveszi a tévelygést és eltünteti a gonoszságot: alkalmanként nagy vízzel kimosva, máskor hatalmas tűzzel kiégetve, megint máskor pedig háborúkkal és járványokkal kiirtva."[72] A restauráció egy új világ keletkezésének feleltethető meg, amelyben újra a rend és az istenség jelenléte uralkodik, az emberekben pedig a vallás.

A hermetizmusban – feltételezésem szerint – a hellenisztikus kor platonikus hagyományának doktrináira ismerhetünk. A részletekbe menő elemzést elkerülve most a numénioszi korpusz[73] egy jellemző fragmentumára (14. fr.)[74] koncentráljunk, és abban is a tűz szimbólumára. A töredék a tudás átadásának Plótinosznál már látott módjára (a fogyatkozás nélküli adás) utal, amely az emberek közötti mester-tanítvány, az isten-ember és az istenek közötti viszonyok leírására is alkalmazható, ezek mellett a mottóban idézett görög mitologémára, és utal a hozzá kapcsolódó platóni értelmezésre. A tűz és a tudás, ill. bölcsesség közé vont platonikus párhuzam erősítheti azt a kapcsolatot, ami a gnosztikus tanok és a platonikus filozofémák között fennáll. *„Az isteni javak viszont olyanok, hogy – mikor átengedik őket – bár egyiktől a másikhoz kerülnek, az előbbi sem veszti el őket, mégis az utóbbi birtokába jutnak. Így ennek hasznára vannak, de ez az ajándékozóra sem jelent kárt, sőt, még hasznára is válik azzal, hogy visszaemlékezik arra, amit tudott. Ez a szép kincs a tudás, mely javára válik annak, aki befogadja, ám az sem veszti el, aki átadja. Olyan ez, mint mikor azt látod, hogy az egyik fáklya, melyet egy másikról gyújtottak meg, világít, de a fényt nem a másiktól rabolta el, csupán a benne lévő anyag gyulladt meg annak tüzénél. Ehhez hasonló a tudás kincse is: mikor átadják és befogadják, változatlanul megmarad abban, aki adja, ugyanakkor az is teljes egészében birtokolja, aki kapja. Ennek oka, ó idegen, felette áll a dolgoknak: a képesség és a szubsztancia, melyhez a tudás tartozik, ugyanaz istennél, aki adja, és nálam meg nálad, akik befogadjuk. Ezért mondta Platón is, hogy a bölcsesség Prométheusz révén érkezett az emberek közé a ragyogó tűzzel együtt."*

---

[72] A ciklikus világkeletkezés és pusztulás is szerepelt a plótinoszi vádak között.

[73] A numénioszi hagyomány rokonságára utalnak azok a még nem említett plótinoszi vádak is, amelyek a négy elemből származó másik lélekre és az inkarnáció-tanra vonatkoznak.

[74] I. m. Ford. Bene László.

III.

A végkövetkeztetések helyén egy, már elhangzott témára térek vissza, amely értelmezésem szerint meghatározó elem nemcsak a plótinoszi filozófiában, hanem a platonizáló gnosztikusok gondolkodásában is. Numéniosz és a hozzá kapcsolódó hagyomány kitüntetettségét e tan megléte is alátámasztja, amelyet mindkét irányban nyomon követhetünk.[75]

Elsőként a kontemplációt az isteni princípiumok közötti kapcsolatok numénioszi magyarázatához illesztem. Az első isten, *protosz nusz* tökéletes nyugalomban van, a második istent a gondolkodásához használja fel (22. fr.). A második istenben voltaképpen két aspektus különböztethető meg, a felső az örök kontemplációba merülve figyel az Elsőre, amíg alsó része, vagy inkább funkciója rendezettséget közvetít a kozmosznak (11. fr.). A világlélek funkcióját betöltő démiurgikus isten (*nusz demiurgosz*) annyiban nem illeszkedik a platonizmus hagyományába, hogy az alsóbb istenség elszakad önmagától, az anyagra figyelésében kettéhasad, és feledése miatt nem marad meg az intelligíbilis világban (11. fr.). Mivel azonban a világlélek racionális részének szerepében az anyaghoz tartozó irracionális vagy szubracionális lélek fölötti uralma nem eredményez örök harmóniát, hiszen a kettősség az emberben is megvan, és Numéniosz a kozmikus szférák anyagát is rossznak tartja. A három istenséget az ősatya, utód és ivadék névvel nevezi meg, az atya-alkotó-alkotás viszonyok leírásakor (21. fr.), és ebből következően a kozmoszt a harmadik intellektusként azonosíthatjuk. A kontempláció egy másik fokán, az emberi lélek visszatérésében, az Eggyel való találkozásban, hasonló módon érvényesül a belső figyelem, amikor az őt megpillantó látomást írja le (2. fr.). A misztikus egyesülésben a lélek eggyé válik princípiumával, feloldódva benne elveszti különállását (42. fr.).

Plótinosznál a kontempláció központi szerepe vitán felüli a metafizikai sémában, hiszen mind a nusz, mind a Lélek a kontempláció révén lesz önmagává, és válik képessé visszaemelkedésében telítődni a felsőbbtől áramló formával. A szellemi létezők kapcsán már röviden tárgyalt megismerési és egyben létezési folyamatot csak annyiban

---

[75] Nem a kizárólagosság mellett kívánok érvelni, csak egy érvet szolgáltatni a numénioszi hagyomány mellett.

egészítem ki, hogy a nusz vakmerőségének már említett tétele az egyéni lelkekre is hasonlóképpen igaz (V. 1,1)[76]. Az emberi szférát jellemző kontempláció több aspektusból is megközelíthető. A III. 8-ban az emberi tevékenység és tevékenységének produktumai is a szemlélődés egyik formájaként, a közvetlen szemlélődés pótlékaként szolgálnak. Az érzéki világ vonzásából kiszabadult és megtisztult lélek a képmásokat elhagyva maguknak a formáknak a szemléléséig emelkedik, ahol elszakad egyediségétől és tudatosul benne az intelligibilis világgal való azonosság (VI. 5). A platonikus alapokon nyugvó, a Szép forrása felé törekvést egyengető és segítő erósz-értelmezés felhasználása is a lélek vezetését szolgálja. A szemlélődés tárgyának ilyen értelmű megragadásától azonban az Egy kitér, a felé törekvő pillantás csak a formátlanná válás nyugalmában lehet képes az egyesülésre (V. 5,7–8). A magányos találkozása a magányossal nem megszűnést jelent, hanem már egy közölhetetlen tapasztalati bizonyosságot.[77] A felemelkedésben lényegi szerepet kap az a momentum, hogy a szemlélet tárgyával való azonosulás a lélek mozdulatlanságával, megnyugvásával jár együtt.

A gnosztikus teremtésmítoszokat alapjaiban átható gondolkodási rendszerben érdemes elidőzni a teremtés előtti, még az örökkévaló idő terrénumába tartozó történéseknél. A teremtéshez szorosan kapcsolódó, tulajdonképpen a teremtő genezisét adó villanásnyi idő a Szophia-mítosz terrénumát jelöli ki. A perszonifikálódott Bölcsesség köré írt mitikus történet azt az utat hivatott elmesélni, ami egyfelől a pléróma rendjének felbomlásához, másfelől az anyagi világ megalkotásához vezet. A két világ között előálló dualizmus, az aión természetű bölcsesség alakjához társított törés, földi világunk megteremtésének következményével járt. A megismerési aktus párhuzamát a plótinoszi kontempláció terminusa jelentheti, azzal a különbséggel, hogy ez megnyugvással, mozdulatlan figyelemmel jár együtt és teljesedik be, Szophia azonban képtelen elviselni saját akaratából megtett, önkényes vállalkozását, vagyis lezuhan ismerete tárgyától. Elmozdulásának eredményét a sötétség létrejötte, az

---

[76] A negatív jellemzés azonban nem kizárólagos, az isteni parancs szükségszerű betöltése (pl. IV. 8.5) mellett ugyanis megjelenik a tudatlanság, az önazonosság akarása (pl. III. 9.3), a platóni eredetű dilemmában csak az anyagra vonatkozó negativitás a közös.

[77] Az értelmezéshez vö. R. T. Wallis, i. m. 118–128. o.

árnyék kivetülése jelzi, amit a tudatlansággal[78] azonosítunk. A már a plótinoszi nusz kapcsán idézett *tolmé*-fogalom ilyen módon nyerheti el „platonikus megvilágításában" azt a gnosztikus értelmezést, amely arra utal, hogy a teremtőben egy hibás kognitív aktus perszonifikálódását találjuk.[79]

A bölcsességtől elszakadó, elnehezedő és anyagiasult szellemi erőből alakul ki a teremtő és a teremtett világ, másik részének tagjai az egyéni lelkek, megtestesülésük következtében születnek a földre. Plótinosz vádja szerint a gnosztikusok azzal a pedagógiai céllal magyarázzák a születést, hogy figyelmeztesse az embert: őrizkedjenek a test és az anyag csábításától. Ahogyan ezt már sokan mondták és tették is előttük — teszi hozzá Plótinosz. A tudatlanságukban tévelygőket a földön való bolyongásból[80] a *gnószisz* megszerzése menti csak meg. Az egyéni lelkek visszaemelkedésében Plótinosz azt az észrevételét közli, hogy Isten nevének emlegetése csak üres szólam, ha nélkülözi az erényt. A gnosztikus szövegekben megjelenő felemelkedésekben közös vonásként említhetjük, hogy a belső csöndet elért, magányos emberi lélek emelkedésében bejárt út különböző, egymást követő fokokra osztható.[81] Az aszcenzió kognitív aspektusát figyelembe véve újabb párhuzamra mutathatunk, hiszen a plótinoszi egyesülés is hasonló fogalmakkal írható le. Az individuális értelem asszimilálódik az ontológiai szintek hierarchiájához, amelyekkel eredendően konszubsztanciális. Minden fokozat bejárása egyre fokozódó önazonosulással jár együtt, aminek

---

[78] A tolmé perszonifikálódott értelmezéséhez vö. *Az Igazság evangéliuma*. In: *Csodás evangéliumok*. Telosz, Budapest 1996. Ford. Pesthy Mónika. 101–110. o.

[79] A Szophia-mítosz összetettsége, Szophia perszonifikálódása és a gnosztikus értelmezéséhez vezető út eredete olyan nehézségeket hordoz, amiket most nem érintek. Az értelmezések többségéről elmondható, hogy csak az Istennek alárendelődő és elszakadó aspektusokat követik (legtöbbször a hellenizált zsidó eredet mellett érvelve), és nem adnak választ a specifikusan gnosztikus elítélésre vagy bukásra, amit torz teremtménye (az Ószövetség Teremtő alakja) is megörökül.

[80] Vö. *Exegese über die Seele*. Eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften. In: ThLZ. 101. 1976. A bolyongás-földi élet hasonló értelmezése megtalálható Numéniosznál és Plótinosznál szintén.

[81] A platonizáló csoportban ezt a tanítással együtt járó keresztelés és felkenés erősítik meg. Az elhívott megpihen az aiónban, ahol megismertetik az ott elhelyezkedő lényekkel, majd tovább indul, egészen az első princípiumig.

iránya a sokaságtól az egyetlenség felé mutat.[82] Plótinosz érvelésében a filozófiai gondolkodás ereje segíti és óvja az egyéni lelkeket, amit az is alátámaszt, hogy a kozmosz urát állítja követendő példaként. Ha azonban az eleve hibás és rossz, a nem-létező státusába sorolt világ[83] és annak alkotója áll a lelkek felemelkedése előtt, akkor az szükségszerűen nem lehet a kontempláció tárgya, sem az utánzásra példát szolgáltató vagy csodálható létező.

A hermetikus iratokban az ember teremtésének mítosza felhasználja a fentebb idézett gnosztikus szövegek emblematikus alakjait, ugyanakkor közelíthető a platonikus hagyományt követő plótinoszi modellhez. A Poimandrész szellemi hierarchiájában megjelenő égi Ember általános szereplője a plérómának, az Atya képmását hordozza, és a földiek égi mintája. A teremtői munkában való részvételének magyarázatát az iratban találjuk: *„Az Ember mikor felfedezte a Teremtő tevékenységét a tűzben, maga is alkotni akart, atyja pedig engedélyt adott neki. Belépve tehát az alkotói körbe, ahol majd korlátlan hatalma lesz, felfedezte fivérei alkotásait, azok pedig beleszerettek, és mindegyikük részeltette saját méltóságából. Ő pedig, miután alaposan megismerte lényegüket és részesedett a természetükből, át akart törni a körök kerületén, hogy megismerje annak erejét, aki a tűz fölött uralkodik."*[84]

---

[82] Vö. Turner, i. m. 449. o.

[83] Vö. *Az Igazság evangéliuma*, i. k.

[84] I. m. 135. o. A szöveg következő sorai az ember megteremtéséhez vezető fázist fogalmazzák meg. A Természetben (a vízben) önmaga képét megpillantó Ember vágyát követve szerelemben egyesült a Természettel.

SUMMARY

Plotion and Allogenes

Plotin's treatise against the contemporary Gnosis (II 9) is a well known part of his anti-gnostic tetralogy. On the philosophical side Plotin pointed out the fact of borrowing from Plato and other ancient Philosophers. The different Gnostic groups were active through the whole Hellenistic World and later in the Roman Imperium. The basic documents for the reconstruction of the relationship between the two system of thoughts are based on the apologetic work of Plotin and on some writings from the Coptic Gnostic Library.

Most of the gnostic ideas derived from Plato's own thoughts or from an interpretation of his writings and these were combined with other influences. Plotin's philosophy and the gnostic tractats have some aspects in common to demonstrate the interactions between the gnostics and the metaphysical and theological conception of the Middle and Neoplatonism. One part of the gnostic writings is the strongly Platonizing Sethian Texts, which are the *Allogenes* (NHC XI, 3), *Marsanes* (NHC X, 1), *Zostrianos* (NHC VIII, 1) and the *Three Steles of Seth* (NHC VII, 5). In these treatises the description of the visionary contemplative ascension to the highest Unknowable One can be found. In the plotinian and gnostic models the parallels are first of all between the same usage of the terminology of the negtive (*apophatic*) theology in the descriptions of the first principle, second of all the *nous* and *ennoia* (*Barbelo*) as the second noetic faculty (with the noetic triad of the Life, Being, Mind), third of all the *noetic kosmos* and the *pleroma*, and finally the speculations of the ascension.

The gnostic despise of the Creator and of the world was the main point of their discussion. The craftsmann and the craftmannly process of making the sensible world are common themes in all kinds of philosophical and theological traditions. The most significant and unique sign of the gnostic Demiurge is its negative characterization and criticism, which is outstanding in the Late Antiquity. According to the gnostic opinion the evil Creator of the imperfect cosmos who keeps men in the bonds of ignorance could be analised as a literal reading of the platonic concept of the world's Maker.

The middleplatonist Numenius, Plotin and the author of the *Poimandres* all used the motiv of fire as an emblematic description of the mediatory process of knowledge. If we accept that the common source of the systems was the platonic tradition, in the background of the polemic we can find the speculation of the contemplation. The gnostic Wisdom myth is an explanation of the personified Sophia, the deficiency of the femaleness. The

gnostic despise of the Creator and of the World could be the consequence of the wrong contemplation of Sophia, from which the Creator originated. The personified Plane and this failure caused the world.

DOKUMENTUM

ZÜRICHI ELŐADÁSOK*

A tudománytan fogalmáról[1]

(1794. február 24–28.)

(Johann Kaspar Lavater jegyzetei alapján)

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Első előadás

(1794. február 24. hétfő)

Mi a filozófia?

Reinhold szerint a filozófia annak tudománya, amit a puszta képzetalkotó képesség határoz meg. Ez az elméleti filozófia, és nem az egész filozófia definíciója. Abban mindenki egyetért, hogy a filozófia tudomány. A vita csak a filozófia tárgyára vonatkozik. A tudomány fogalma azonban nincs meghatározva és kifejtve. Innen származik az a szemrehányás, hogy a lényeges dolgok felett átsiklunk, és a véletlenszerű mozzanatokat tartjuk szem előtt. A tudományt általában a *formájára*

---

* A fordítás és az azt követő tanulmány az OTKA PS Tamás Sándor 44650 számú programjának keretében készült.

[1] A fordítás alapjául szolgált: Johann Gottlieb Fichte: *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre*, szerk. Erich Fuchs, Ars Una Verlag, 1996. + Johann Gottlieb Fichte: Über die Würde des Menschen. In uő.: *Gesamtausgabe* I/2. köt., szerk. Reinhard Lauth, Hans Jacob, Manfred Zahn, Friedrich Frommann Verlag, 1965.

tekintettel kell szemlélnünk. A forma a tudomány részeinek viszonya az egészhez, és az egész viszonya a részekhez. És aztán a tudományt *anyaga*, vagy a *belső tartalma* szerint is meg kell vizsgálnunk.

A.
A forma

Minden tudománynak van egy *alaptétele*, amelyből kiindulva minden kijelentés bizonyítható, de ő maga nem szorul bizonyításra.[2] Az összes kijelentést, amely a tudományokban előfordul, pontosan kell meghatározni, és közvetve vagy közvetlenül az alaptételből kell levezetni. Az összes kijelentésnek egyetlen tételből való levezetése teszi a tudományt rendszerré. A különböző kijelentéseknek ezt az összeláncolását és összekötését *egyetlenegy* tételben már mások is a tudomány *lényegének* tekintették. Néhányan már kísérletet tettek az előadás *hogyanjának* meghatározására, de a *mije* határozatlan maradt. A *forma* csak *eszköz* lehet, és nem *cél*.

B.
Az anyag

A tudományt *anyaga* szerint is meg kell vizsgálnunk. Van-e a tudománynak (amennyiben valóban *tudomány*) *anyaga*? Vagy pedig a képzetünk tartalmának bizonyos tulajdonságait kell megkövetelnünk ahhoz, hogy valamit tudománynak nevezzünk?

---

[2] A „Grundsatz" kategóriáját „alaptétel"-nek fordítom, de ha a „Satz" szó önmagában áll, akkor a kijelentés (mondat) terminust használom. Így elvész a két szó egybecsengése.

Egy *költemény* lehet önmagában *összefüggő*, és teljesen következetes. Ezért nem nevezhetjük tudománynak. Nem a szisztematikus forma adja a lényeget. Az anyagi ismertetőjegyek felkutatására kell tehát összpontosítanunk.

*

Csak az, amit *tudunk* (amennyiben tudjuk) lehet a tudomány tartalma. A tudomány anyaga tehát az, ami *biztos*. A bizonytalanságok összességéből sohasem jöhet létre tudomány. A szisztematikus forma tehát egy cél puszta véletlenszerű eszköze. Az, ami *biztos*; az, lényeges; s ehhez jön hozzá a szisztematikus jellegű *forma*, ami nélkül a biztosat sem nevezhetnénk tudománynak. Az az ember rendelkezik *tudománnyal* valamiről, akinek vannak részletes ismeretei; a tudomány maga már feltételezi az összes mondat kombinációját. A tudomány valami egészre törekszik. Az, ami a tudományt tudománnyá teszi, nem a kijelentésekben rejlik, hanem a kijelentések viszonyában.

*

Az az előjog, amelyet a matematika önmagának tulajdonított, hogy tudniillik egyedül ő tekinthető biztos tudománynak, az végül is minden tudományra érvényes. A = B, B = C. Tehát C = A. Ez ahhoz a megállapításhoz vezet, hogy a *tudományban* minden kijelentést *egyetlen* alaptételből kell levezetni, vagy valami olyasmire kellene visszavezetni, ami egyenlő ezzel az alaptétellel. Az alaptétel az egyetlen, amely közvetlenül biztos. Ami tehát egyenlő vele, az is biztos. Az alaptétel önmagában biztos, a levezetett tételek pedig azért biztosak, mert egyenlők vele. A szisztematikus módszert tehát nem célnak, hanem eszköznek kell tekintenünk.

*

Mindaz, ami bejut a tudatunkba, azt tudjuk, és abban biztosak vagyunk.

*

A tudás definíciója nem más, mint a tudat definíciója.

*

A definíciónak meg kell adnia a definiálandó *génuszát* és ennek megkülönböztető sajátosságát.

*

A legfelső *génusz* megkülönböztető sajátosságát nem lehet megadni.

*

A tudatot nem lehet definiálni. De le lehet *írni*. A tudat különböző fajtáinak felkeresése és kimerítése — ez a filozófia célja.

*

„A filozófia tudomány", ez annyit jelent, hogy ismeretekből áll, amelyek a megismerés tárgya révén biztosak.

*

Minden dolog azonos önmagával: A= A.

*

Az egymással szembenálló dolgok egyetlen ismertetőjegye sem azonos. A.) (-A.

*

Két dolog, amely azonos egy harmadikkal, egymással is azonos. A = B, B = C, C = A.

*

Szükségünk van egy *alaptételre*, amelynek bizonyossága valahonnan máshonnan származik.

*

De honnan származhat az alaptétel és a vele való azonosság bizonyossága?

*

Ha rendelkezésünkre állna egy olyan tudomány, amely megalapozná minden alaptétel és minden azonosság érvényességét, s ha ez a filozófia lenne, akkor megkaptuk volna a filozófia definícióját.

*

A *filozófia* ebben az esetben nem más, mint az önmagában való tudomány, a tudományról szóló tudomány — vagyis a *tudománytan*.

a) De ezzel még nem állítottuk azt, hogy egy ilyen tudomány rendelkezésünkre áll, vagy akárcsak lehetséges lenne.

b) Egyelőre ez a definíció még önkényes, amíg a megvalósításán keresztül nem igazoltuk. A definíció valóságosságát a neki megfelelő dolog valóságossága igazolja.

c) Azt fogják kérdezni: Megfelel ez a nyelvhasználatnak? A válasz: Egy bizonyos definíció jobb, mint egy határozatlan, azaz mint semmilyen definíció.

d) A *filozófia* szót aligha lehet fenntartani. Használhatetlenné válik.

*

Az a nemzet, amely meg fogja találni a par excellence *tudományt*, el is nevezheti azt. Tehát a filozófia, vagy az, amit mi keresünk, a par excellence tudomány, vagyis a tudománytan.

*

Minden tudomány számára ő szolgáltatja az alaptételeket, és igazolja az azonosságuk érvényességét.

Második előadás

(1794. február 25. kedd)

A filozófia közelebbi meghatározása és a logikához való viszonya

Azt mondtuk, hogy a filozófia a tudomány általában vett tudománya. Ebben a meghatározásban a filozófia minden ismertetőjegyének benne kell lennie. Ezeket az ismertetőjegyeket tehát ebből a fogalomból kell kifejteni. A tudománytan a tudományról szóló általában vett tudomány.

*

A tudománytan objektuma tehát az általában vett tudomány.

*

Minden tudománynak kell hogy legyen egy alaptétele, amely teljesen bizonyos.

*

A tudománytan feladata, hogy megalapozza minden lehetséges tudomány legfőbb alaptételét.

*

a) A tudománytannak rögzítenie kell, hogy mit jelent *biztosnak lenni*, és meg kell mutatni annak lehetőségét, hogy *hogyan* lehetne valami biztos.

b) A tudománytannak fel kell állítania és igazolnia kell olyan tételeket, amelyek más tudományokban alaptételnek számítanak.

Úgy, hogy minden valóságos és jövőbeni tudománynak csak a tudománytanra kell vonatkoznia. A tudománytan helyességének külső ismertetőjegye: ha *mindaz*, amire az emberi szellem rájöhet (az alaptétel révén), meg van alapozva, ha mindent egyetlen kijelentésre lehet visszavezetni, és ebből kiindulva mint igazat és biztosat vagy hamisat és alaptalant lehet felmutatni.

Ellenvetés

Amelyet természetesen csak az egész filozófia kifejtésével lehet megválaszolni.

Az általános tudománytan és a speciális tudomány között élesen meghatározott választóvonalat kell húzni. S ezt igen nehéz meghatározni. A matematika és a tiszta természettan alaptételének benne kell lennie a tudománytanban. Ha a kétféle következmény nem lenne élesen megkülönböztetve egymástól, akkor a tudománytan mindent átfogna, és nem beszélhetnénk konkrét tudományokról.

Meg fog mutatkozni, hogy minden tudomány a *tényekre* (*Thatsachen*) épül, amelyek a tudománytanban *tettekként* (*Thathandlungen*) jelennek meg. Minden tudománynak csak az ő illetékességi körébe tartozó tényeket kell kifejtenie, és ha másokat próbál kifejteni, akkor szükségképpen idegen területre téved.

Minden tudománynak a tényekkel kell foglalkoznia. Az általános tudománytan magában foglalja *a* tettet, amely minden más ténynek és tettnek alapjául szolgál.

*

A különös tudományok tényei (*Thatsachen*) a *tiszta* tudománytanban *tettek*ként (*Thathandlungen*) jelennek meg.

Ha az általános tudománytannak *azokkal* a tettekkel kellene foglalkoznia, amelyek minden más tényt és tettet lehetővé tesznek, akkor az *első* tett kifejtésekor, minden más tényt és tettet is meg kellene határoznia és fel kellene sorolnia. E különös tények *további kifejtését* azonban a *különös* tudományoknak kell átengednie.

Példa

A geometria a tudománytantól kapja a *tér* és a *pont* fogalmát; és a tudománytannak mint olyannak az a kötelessége, hogy mindkét szemléletet (vagyis a tér és a pont szemléletét) az alaptételt kifejező tettből kifejtse.

*

Az én szabad cselekvése alapján, amely egy pontból kiindulva a térben egy vonalat húz, jön létre a geometria. A térből és a pontból

egyedül még nem lesz geometria. *Én én* vagyok — ez *filozófia*. Az *A = A* — *ez logika*.

*

Minden tudománytannak van egy alaptétele, melynek bizonyosságát a tudománytanból kell merítenie.

*

Ha a tudománytan azt, ami általában véve biztos, meg tudja határozni, akkor *materiális filozófiának, vagy a belső tartalom tudománytanának* nevezhetjük.

*

A tudománytannak két ismérve van. 1. A bizonyosság. 2. És az, hogy minden kijelentését egyenlőségeken keresztül egyetlen kijelentésre tud visszavezetni. A tudománynak szisztematikus formával kell rendelkeznie.

*

A szisztematikus eljárást, vagyis az egyenlőségekre épülő eljárást igazolni kell, és fel kell állítani érvényességének feltételeit. A tudománytannak meg kell határoznia a szisztematikus *forma jogalapját* (*Rechtsgrund*), és ezért *formális filozófiának*, vagy a *formák tudománytanának* kell neveznünk. Mostani *előadásunk* célja a tudománytan fogalmának kifejtése.

*

Ha *materiális* és *formális* tudománytanról beszélünk, akkor ez még nem jelenti azt, hogy a tudománytan két különálló részből állna, hanem csak azt, hogy az értelem egymástól elkülönülten tudja elgondolni őket. A tudománytanban az anyag határozza meg a formát.

*

De a tudományok között a *pusztán formálisnak* is van egy tudománya, amelyet *logikának* nevezünk.

*

Mi a logika? Miben különbözik a formális tudománytantól? Ugyanabban, amiben a forma különbözik az anyagtól. Az A = A azt jelenti, hogy ha A létezik, akkor A = A, A = B, B = C, s ezzel C = A. A vagy *szembe* van állítva A-val, vagy egyenlő B-vel, s akkor B szembe van állítva A-val. A létét nem lehet formailag igazolni, még akkor sem, ha semmit sem vethetünk a forma ellen. Hogy jövök tehát ahhoz, hogy azt mondjam *A létezik*. Létezik-e A? Ez a kérdés a mondat tartalmára irányul.

Egyetlen filozófiai kijelentést sem lehet pusztán a formája alapján helyesnek nyilvánítani. A filozófiában a puszta forma helyességéből következik a belső tartalom realitása. Ennek így *kell* lennie a filozófiában! Ezt *kell* a filozófiának teljesítenie. *A én* vagyok — mondja a forma. *Én én* vagyok — már a mondat formája is *materiális*. Ennek minden kijelentésre érvényesnek kell lennie! (Itt ezt a kijelentést csak példaként használjuk.)

A *logika* ezt mondja: Ha A létezik, akkor A = A. A *filozófia* ezt mondja: *mivel* A létezik, ezért A = A. A *filozófiai* tételezés feltétlen. A *logika* valami mást is feltételez e feltétellel. De valami eredetileg már mindig tételezve van.

1.

A *logika* az eredetit nem tételezheti. A *tudománytannak az eredetit kell tételeznie.*

2.

A logika éppígy nem tudja igazolni a maga egyenlőségeinek létjogosultságát. Azt a kijelentést, hogy ha A = B és B = C, akkor C = A, vagy azt a másik kijelentést, hogy ha két dolog egyenlő egy harmadikkal, akkor egymással is egyenlők — ezt a logika nem tudja igazolni.

Tehát valahol máshol kell igazolni, s ezért a tudománytannak kell igazolnia. A tudománytannak, amelynek az a rendeltetése, hogy mindent igazoljon.

A *tudománytan* tehát abban különbözik a logikától, hogy a saját és minden más egyenlőség illetékességét igazolja. A *logika* ezzel szemben mindezt már igazoltnak tekinti.

3.

A logika meghatározza a feltételezett egyenlőségek feltételeit, de nem igazolja ezeket. A test fogalma egyenlő a testre vonatkozó összes nézettel. Ezt a tudománytan azzal igazolja, hogy megmutatja, hogy *hogyan* alkothatunk fogalmakat.

Ez általában véve a tudománytan kötelessége. Ez vezet el minket ahhoz, hogy felismerjük a logikának az általános tudománytanhoz fűződő viszonyát. A *filozófia* határozza meg a *belső tartalom formáját*. A logika figyelmen kívül hagyja a *tartalmat* és felállítja az üres formát,

mint amely magában foglalja a legmagasabb tartalom alá tartozó összes különös tartalmat.

Én Én vagyok — mondja a *tudománytan*. A logika felhatalmazást kap arra, hogy az A = A-t az Én = Én alá rendelje, mert minden lehetséges A valami olyasmi, ami az *Énbe* tartozik. Ha bebizonyítottuk, hogy *Én Én vagyok*, akkor igaz, hogy A = A.

A *logika* absztrakt tudomány, amennyiben minden tartalomtól elvonatkoztat, még a tudománytan különös tartalmától is.

1.

A *logika* úgy viszonyul a *tudománytanhoz*, mint minden *absztraktum* a maga *konkrétumához*.

2.

A *logikának* csak *negatív*, a *tudománytannak* pedig *pozitív* érvényessége van. Ami a logikával szembenáll, az sohasem lehet igaz. Ami a logikának megfelel, az igaz *lehet*, *formailag* helyes, de lehet, hogy nincsen semmiféle reális jelentése.

*

Hogy valamely fogalomnak megfelel-e valami, erre a logika nem tud válaszolni. A *logika* tehát úgy viszonyul a *tudománytanhoz*, mint a negatív megismerés a *pozitívhoz*.

*

A *logika* sem nem *alaptana*, sem nem *része* a tudománytannak, hanem a leánya. Egy leválasztott, önmagában megálló tudomány, amely, mint minden lehetséges tudomány az általános tudománytanra épül. De minden más tudománytól abban különbözik, hogy nincs saját *tartalma* (filozófiai értelemben) — s így az egyetlen lehetséges tudomány.

A logika *objektuma* minden tudomány puszta *formája*, amely azonban benne nincs megalapozva, hanem csak a könnyebb áttekintés miatt van felállítva.

*

A *logika* nem más, mint az *ész-tan*: ezt az elnevezést már nem lehet többé fenntartani. Az *ész* nem hasonlít össze, hanem *tételez*. A logika az *egyenlőségek tana*.

Harmadik előadás

(1794. február 26. szerda)

A tudománytan fogalmának folytatása

A tudománytannak az alaptételeket és az összes forma érvényességét kell rögzítenie. Ezek a külső ismérvei; őneki magának *tudománynak* kell lennie, és ebből következnek a *belső* meghatározásai.

I.

Minden tudománynak kell hogy legyen alaptétele, tehát a tudománytannak is. Ezt az alaptételt nem magában a tudománytanban kell bizonyítani. (Ez egyetlen tudomány esetében sincs így.) És semelyik másik tudományban sem lehet igazolni. A többi tudományt a tudománytanból kell levezetni; de mivel ő maga a tudománytanra épül, ezért létrejönne egy kör a bizonyításban. Éppígy nem lehet fellelni ezt az alaptételt egy olyan tudományban, amely ne lenne levezetve a tudománytanból. Mert akkor a tudománytan többé nem lenne tudománytan, hanem az lenne a tudománytan, amiben ezt ki lehetne mutatni.

*

Minden tudásunknak végül egy közvetlen bizonyosságban kell végződnie; ez áll a tudománytan csúcsán.

1.

A tudománytan alaptételét egyáltalán nem lehet bizonyítani. De mivel mégis biztosnak kell lennie, ezért önmagában és közvetlenül *bizonyosnak* kell lennie. És mivel az értelme nem lehet kétértelmű, ezért önmaga által elégségesen meg kell határoznia önmagát.

2.

Ebből a kijelentésből nemcsak a tudománytanban előforduló összes kijelentés bizonyosságát, hanem minden kijelentés (amely valamelyik tudományban előfordul) bizonyosságát le kell tudni vezetni. A tudománytan alaptétele az *összes tudás* legfelső *feltétele*, s ennek feltételezése nélkül semmiféle tudás sem lenne lehetséges (Ez csak

negatív lenne.) Neki kellene lennie annak a kijelentésnek is, amelyből minden lehetséges tudást, vagyis mindent vissza lehet vezetni.

Két megjegyzés

1. Még nem állítjuk általában, hogy létezik egy ilyen kijelentés, vagy kell hogy létezzék egy ilyen kijelentés. Csak ennyit mondunk: ha lehetséges a tudománytan, akkor egy ilyen kijelentésnek is lennie kell. Ha létezne egy ilyen kijelentés, akkor az emberi szellemben lenne egy szilárd rendszer. Hogy ez valóban létezik-e, azt egyelőre még nem tudjuk megállapítani. De hogy létezik egy ilyen alaptétel, azt a tudománytanon kívül eső kijelentésekkel nem lehet igazolni. Ezt csak egy ilyen kijelentés felállításával lehet igazolni. Csak a tudománytan, amely ezen keresztül válik lehetségessé, csak a megvalósítás teszi világossá a lehetőséget. A szkeptikusok, akik ezt kérdezik, hogy ez lehetséges-e egyáltalán, csakis a tudománytan felállításán keresztül cáfolhatók meg. A tudománytan a saját lehetőségét csak önmaga által igazolhatja.

2. Azt, hogy egy bizonyos felállított kijelentés az univerzális alaptétel, azt szintén nem lehet igazolni az egész tanítás felépítése előtt. Egy ilyen alaptételnek egy olyan ismertetőjeggyel kell rendelkeznie, amely magában *közvetlenül* és mindenféle bizonyítás nélkül biztos, és minden magyarázat nélkül világos. (A gyermeknek sok minden teljesen biztos és világos, ami a filozófusnak nem az, és nem is lehet az. A filozófus kevesebbet *tud*, mint a gyermek. A gyermek tudja, és számára világos, hogy a testek rajta kívül vannak — de ez a filozófus számára egyáltalán nem biztos. Ő ezt csak *elhiszi*.) Abból, hogy elhisszük, hogy egy kijelentés közvetlenül biztos és világos, még nem következik, hogy ő lenne a keresett alaptétel. Az univerzális alaptétel második ismertetőjegye, amelyet keresünk, a következő: *belőle minden levezethető.*

Ha az emberi szellemnek létezik rendszere, akkor lehetséges egy olyan alaptétel is, amelyre ez épül. Hogy egy felállított kijelentés ennek eleget tesz-e, azt az összes tudományra való alkalmazás próbájával lehet igazolni. Ezt az alaptételt tehát puszta kísérletezéssel találhatjuk meg. Mindaz, amit tudunk, vagy az *Énre* vagy a *Nem-Énre* vonatkozik. Nem juthatunk el tehát soha a kultúrának egy olyan fokára, ahol több eset is lehetséges lenne, mint az *Én* vagy a *Nem-Én*. (Ha az általános alaptétel erre a pozitívumra vagy negatívumra épülne, akkor a szkeptikusok

ellenvetésére — mely szerint az emberi művelődés előreláthatatlansága miatt nem lehet felállítani biztos és általános alaptételt — megadtuk volna a választ.)

II.

Minden tudománynak, tehát a *tudománytannak* is szisztematikus formával kell rendelkeznie. A tudománytan formája meghatározott, és ez a meghatározottság kétféle lehet.

a) Az egyes kijelentések formája meg van határozva. Lehet *igenlő* — Én én vagyok, és lehet *tagadó* — a Nem-Én nem én vagyok. Honnan származik mármost a tudománytanban az egyes kijelentés formája. Az egyes tételek *tartalma* határozza meg ezek *formáját*. Az Én kijelentésének pozitív igenlő kijelentésnek kell lennie. A tartalom határozza meg a kijelentés formáját, és a formája a tartalmát. Egy körrel állunk tehát szemben? Legyen! A tudománytan első mondatai teljesen igazak. Tehát a tudománytanban az egyes kijelentések formája nem követeli meg a logikát..

b) Az, hogy a tudománytan formája meg van határozva, jelentheti-e azt, hogy az egyes kijelentések egymáshoz való viszonya, ezek sorrendje és egymásból való következésük rendje meg van határozva? Honnan származik ez a meghatározás? Újra csak magából a tudománytanból. A tudománytanban minden kijelentés meghatározza az utána következők helyét. A tudománytan első két tétele az *azonosság* és az ellentmondás logikai tételét valamiféle realitáshoz köti, nevezetesen az *Én*-hez és a *Nem-Én*-hez. Mindkettő ellentmond önmagának (s ennek nem szabadna bekövetkeznie, mivel az ellentmondás tételét már elfogadtuk), ha nem feltételezünk valami harmadikat.

*

Én én vagyok. A *Nem-Én nem én.* A Nem-Én szembeállítva az Énnel. Az *Én* az általában vett létező. A *Nem-Én semmi.* A kettő egymást korlátozza, ha hozzávesszük a mennyiség és a korlátozás fogalmait. Tehát a tudománytanban minden kijelentés meghatározza az őt megelőző, és az őt követő kijelentések helyét. Ennélfogva az egész formája önmagát határozza meg.

A tudománytan fogalma *azért* nem lehet helytelen, mert ellentmond a logikának. A logika a tudománytannak nem ad törvényt. A tudománytan csak úgy lehet helytelen, ha ellentmond önmagának, vagy megszünteti önmagát.

Jelentsen a filozófia, amit akar. Az a tudomány, amely felett még van egy törvény — az nem lehet a legmagasabb és az első tudomány. A logika nem lehet elementáris filozófia, mert ő a puszta forma tudománya; és a forma nem lehet adott a tartalom nélkül (mivel a forma a tartalomból van absztrahálva). Tehát mindig tovább kellene mennünk egy magasabb tudományhoz, melynek tartalmától a logika elvonatkoztatott.

(Reinhold elementáris filozófiája tehát nem az első filozófia, hanem a *logika*. És az *elementáris filozófia* a logikától függne.) Az ellentmondás tétele a tudománytanban a maga tartalmával már a logika előtt is jelen volt. A tudománytan tehát mind a belső tartalma, mind a formája szerint — önmaga által van meghatározva. A tudománytan az általában vett feltétlen tudomány. Benne van az, ami általában van, *mert* van. *Így* van, mert így van.

*

Az emberi szellemet semmi sem korlátozhatja, ami rajta kívül van. Az emberi szellem önmagát korlátozza, és önmagának ad törvényt. Egy körrel van körülzárva, amelyet ő maga húzott maga köré.

Negyedik előadás

(1794. február 27. csütörtök)

Két megjegyzés

a) A tudománytannak a matematikához, és különösen a geometriához (mint a matematika alapjához) fűződő viszonyára még rá kell mutatnunk. *Kant* szerint csak a geometriában lehetségesek igazi *bizonyítások*, mert a geometria maga konstruálja meg a maga fogalmait, amire a tudománytan nem képes. Kant minden követője is ezt mondja.

A szkeptikusok és különösen Maimon ebből olyan következtetéseket vontak le, amelyek a filozófia méltósága ellen irányulnak.

*

Ha a tudománytan általunk adott magyarázatát a tudománytan felállításán keresztül kell igazolni, és ezért a geometria is mint tudomány az általános tudományra építi a maga alaptételét (s ugyanígy a maga formáját és a rendszerét), akkor mégiscsak meglepő lenne, ha valamely levezetett tudomány lényegében valami olyasmit találnánk, amellyel a tudomány, amelyből az adott tudományt levezettük, nem

rendelkezne. Meglepő lenne, ha a tudománytan valami olyasmit adna tovább a geometriának, amivel ő maga nem rendelkezne.

*

Valamit *bizonyítani Kantnál* annyit jelent, mint valamit a saját érzéki megjelenésében, ennek felbontásával felmutatni. S ezt csak *akkor* tudjuk megtenni, ha az érzéki megjelenést alá tudjuk vetni az érzéki ábrázolásnak, vagy meg tudjuk konstruálni azt.

Egy pontból kiinduló mozgással húzok egy egyenest a térben. Konstruálok egy másikat egy másik irányban, egy harmadikat újra egy másik irányban. Ez a három egyenes találkozik egymással és egy háromszöget alkot, amely egy konstrukción keresztül jött létre. A három egyenes három szöget zár be.

Bizonyítani tehát annyit jelent, mint a szemléleten keresztül a három egyenesből létrejött háromszöget felmutatni. Ez a három egyenes három pontban találkozik. Az egyenesek egymáshoz viszonyított gradiensét *önkényesnek* nevezem, itt van három érintkezési pont, és ezzel együtt a három szög. A bizonyítás tehát egy előzetes konstrukcióra épül. Hogy jut mármost a geometria egy ilyen konstrukciós képességhez? Minden konstrukcióhoz három alkotóelemre van szükség.

Először szüksége van a geometriának egy *pontra,* amelyből kiindulva meghúzza az egyenest, aztán szüksége van egy *térre,* amelyben meghúzza az egyenest, és a képzelőerő szabad öntevékenységére, amelyből meghúzza az egyenest. Mind a hármat a tudománytanból meríti, s ezért minden konstrukció (ennélfogva minden bizonyítás) lehetősége a tudománytanra épül. A tudománytanban meg fog mutatkozni, hogy e három követelmény közül az egyik, a puszta tér eredetileg érzéki szemlélet, amely minden tiszta és empirikus szemléletet először lehetővé tesz. Továbbá meg fog mutatkozni, hogy az *Én* eredetileg szintén szemlélet, de nem érzéki, hanem *intellektuális.* A tudománytan így egyrészt szintén a tiszta szemlélet birtokában van, éppúgy ahogy a geometria és a geometria szemlélete a tudománytanban gyökerezik. És az is meg fog mutatkozni, hogy a tér tiszta szemlélet a képzelőerő tevékenységén keresztül nemcsak szabad, mint a geometriai szemlélet, hanem szükségszerű is, s így a tudománytan szintén rendelkezik egy konstrukcióval, amely az egyetlen igazi konstrukció.

Ezt a konstrukciót azonban a tudománytan nem tudja bizonyítani, mert ez a konstrukció végtelen, vagyis túlmegy a felfogóképességünk határain. E konstrukció további kidolgozását, vagyis korlátozását a geometriára hagyjuk. Így tehát minden bizonyítás lehetősége a

tudománytanban gyökerezik, habár benne nem bizonyítható. De miért nem fordulhat elő tévedés? Miért igaz a bizonyítás? Miért van az, hogy amit egy eredetileg megkonstruált tiszta szemléletből ki tudunk mutatni, az biztosan benne van ebben a szemléletben? Vagyis hogyan lehetséges igazi bizonyítás? Úgy, hogy a konstruálásban a képzelőerő szabad öntevékenységével elhelyezek valamit. A három egyenes bezár egy teret, mert a három egyenessel én zártam be egy teret, tehát a saját cselekedetem vezetett a tér bezárásához. A bezárt tér a tudatomban van, mert a tér bezárásának a cselekedete is a tudatban volt. E következtetés érvényessége egy magasabb kérdést is feltételez, azt tudniillik, hogy miért van a tudatban az, amit belehelyeztem? Erre a kérdésre a geometria nem tud válaszolni. A választ a tudománytannak kell megadnia, és a geometria ezt fogja átvenni. A tudatban benne van, amit belehelyeztem, mert *Én* én vagyok.

Minden bizonyítás tehát két tényre épül. Az első a saját, képzelőerőre épülő konstrukcióm. Gondoljunk a tér konstrukciójára a tudománytanban, vagy egy önkényes konstrukcióra a térben, amely a geometriába tartozik. A tudománytanban a második tény az *Én én vagyok*: „Én mint bizonyító vagyok a konstruáló is." Egy levezetett tudományban (mint amilyen a geometria) ez nem is lehetne másképp.

*

Engedjék meg, hogy az igazolás már ismert formáiból kiindulva a bizonyítás segítségével megkeressük a tudománytan még feltáratlan igazolási eljárását. Így lesz esélyünk arra, hogy helyesen meg tudjuk határozni a kettő (az igazolás és a bizonyítás) karakterisztikus különbségeit.[3]

*

Mindaz, ami biztos (így például a tér is) egy tényből lép elő. (A legszélesebb jelentést tekintve a *tény* [a *Thatsache*] a *génusz*, a *tett* [a *Thathandlung*] pedig a *species*.) *Van* valami, mivel én létrehoztam. A *létrehozásnak* ez a tette, amelyre a bizonyítás épül, vagy a *szabadságra* vagy a *szükségszerűségre* épül.

*

Az első esetben a cselekedetnek én magam is közvetlenül tudatában vagyok, mivel mindaz, ami a szabadságra épül, a cselekvő számára a *cselekedetben bizonyos*. A második esetben, a szükségszerűség esetében,

---

[3] A „Beweis"-t igazolásnak, a „Demonstration"-t bizonyításnak fordítom.

szükség van a *reflexióra*, hogy eljussunk a cselekvés tudatához, mivel az, ami a szükségszerűségre épül, általában nem cselekvés, hanem szenvedés. A geometriába tartozó „cselekedetek" az *első*, a tudománytanba tartozó „cselekedetek" (vagyis a *fogalmak*) pedig a *második* csoportba sorolhatók.

A cselekvő tevékenysége vagy olyasmire irányul, ami a cselekvő *Én*-en kívül áll, vagy pedig magára a cselekvő *Én*-re irányul. Az első esetben az *Én* a saját cselekedetének könnyebben tudatára juthat, mivel a cselekedetének eredménye nem létezhet tőle függetlenül. A *cselekvés* és az *eredmény* itt észrevehetően eltérnek egymástól, és az utóbbi már bejelenti az előbbit. A második esetben a cselekvő, és az, amire a cselekvés irányul *egy és ugyanaz* (mivel a cselekvés önmagára irányul), és így a megkülönböztetés, és a cselekvés tudatossá válása újra nehézzé válik: az első esetbe tartozik a *geometria*. A geometriában az ész a szemléletet valami olyasmire vonatkoztatja, ami az *Én*-en kívül áll. A második eset a tudománytan esete, minden olyan kijelentés esetében, amelyet igazolni kell. A tudománytanban az ész magában az énben hozza létre a fogalmakat. A tudománytanba tartozó cselekvések e két jellemző vonásából (hogy tudniillik először szükségszerűek és másodszor magára az *Én*-re irányulnak) lehet levezetni (a tudománytanba tartozó igazolás) sajátos jellegét. A *geometriába* tartozó *cselekvésekhez* nem tapadnak *kétségek*. E cselekedeteknek közvetlenül tudatában vagyunk, és az igazoló bizonyításnak pusztán arra kell rámutatnia, *amit* létrehoztunk. A tudománytanban fordítva van. Annak *természete, amit* létrehoztunk (mint például, hogy mindaz, ami érzékelhető, a térben és az időben áll, hogy minden meghatározott érzékelésnek van oka) a tudatunkban van, de az ehhez tartozó öntevékenységnek nem vagyunk a tudatában. Itt tehát nem azt kell igazolnunk, *hogy* valami így van, hanem azt, hogy a szellemünk cselekedete révén van így. (Vagy ahogy *Kant* mondta, a szóban forgó kijelentések a priori igazak.)

A geometriában a cselekedetek *adottak*, és az eredményt kell megkeresnünk. A tudománytanban az *eredmény* adott, és a cselekedeteket (amelyeknél fogva adott) kell megkeresnünk. A geometria kérdése így szól: Quid Facti? A tudománytan kérdése pedig ez: Quid Juris?

Az igazolás módja tehát a tudománytanban (ennek belső lényege alapján) éppen ellenkezője a geometria igazolási módjának, s ebből adódik a közöttük lévő külső különbség is. Ha ugyanis a tudomány-

tanban van egy olyan tény, amely az egész tudományt megalapozza, és amely kétségbevonhatatlan, és minden más tényről is ugyanezt kell kimutatnunk, akkor ezt nem tehetjük másképp, csak úgy, hogy rámutatunk arra, hogy ez az első tény sem lehetne kétségbevonhatatlan, ha az összes többi nem lenne az. Amennyire biztos, hogy az első tény kétségbevonhatatlan, annyira biztos, hogy az összes többi is az. E tények minőségét az első tény minőségéből kell levezetnünk. A *filozófiai igazolások* ezek szerint *dedukciók*, és a dedukciók (ahogy fent értelmeztük őket) ilyen igazolások. A dedukciók az egyenlőségeken keresztül haladnak, ugyanúgy, ahogy a bizonyítás is, de az igazolásnak nemcsak azt kell megmutatnia, hogy valami létezik, hanem azt is, hogy valami *tény* (*Thatsache*).

Az összes bizonyítás alaptétele a következő: mivel a tudatban végrehajtottunk egy bizonyos cselekedetet, amely önmagában nem volt szükségszerű, ezért a tudatot bizonyos értelemben módosítanunk kell ahhoz, hogy megőrizze *egységességét*. Az összes dedukció alaptétele ezzel szemben a következő: Mivel a tudat egységes, ezért egy bizonyos cselekedetet végre kellett hajtanunk.

Ebből a magyarázatból világosan kiderül, hogy a tudománytan — a bizonyítások élességét tekintve — egy szinten áll és egy szinten is kell állnia a geometriával. Ebben a vonatkozásban a bizonyításnak semmiféle előnye sem lehet a dedukcióval szemben.

Ha azok megértését tartjuk szem előtt, akik nem képesek a szilárd figyelemre, akkor azt látjuk, hogy a bizonyításnak van egy nagy előnye, mert egy érzéki szemléletre támaszkodik, ebből a szemléletből indul ki, és újra és újra ide tér vissza. A bizonyítás útja rövid, és a bizonyítás a szemléletet mindig kéznél és szem előtt tartja. Miután a bizonyítás befejeződött, a geometria egy újfajta szemléletet határoz meg, s ezzel ugyanúgy jár el.

Ebben a tudományban (a geometriában) tehát vannak nyugvópontok, és ugyanakkor a legbiztosabb absztrakt részekből épül fel. A dedukció útja azonban töretlenül folytatódik, és ez az út nem is rövid. A szilárd végpont sem több egy puszta pontnál, és a másik pont mindig a levegőben marad. Mindannak, ami volt, állandóan jelenvalónak kell lennie.

Ötödik előadás

(1794. február 28. péntek)

b) Második általános megjegyzés

A tudománytan még nem a rendszer, hanem a reflexió által létrehozott rendszer ábrázolása.

Mindazok után, amit elmondtunk, a tudománytan célja nem kisebb, mint az, hogy létrehozza *az emberi szellem egész rendszerét*, a maga általános és szükségszerű meghatározottságában. Mégis ez a tudomány még nem *maga* a rendszer, hanem csak ennek ábrázolása. Mivel ez a tudomány csak a rendszer ábrázolása, de nem a szükségszerű, eredeti és általános rendszer — a legfelső tett [*Thathandlung*] (amely a rendszer alapja) mellett a filozófusnak még végre kell hajtania egy cselekedetet, amely nem más, mint e *legfelső tettre irányuló reflexió*. Ez a reflexió egy önmagunkkal végzett kísérlet. Ha ezt a kísérletet jól végezzük, és ezzel együtt a szóban forgó eredeti rendszer ábrázolása helyes, akkor a rendszernek magának (a tudománytan objektumának) a filozófus hozzátétele nélkül az emberi nem és a szellem kezdetei óta léteznie kellett. Ugyanúgy, ahogy az elektromosság a testi világ kezdetei óta létezik, habár csak a közelmúltban fedezték fel, kezdtek vele kísérleteket végezni, és tudományosan vizsgálni. Az elektromosság mindig a saját törvényei szerint hatott, habár mi nem ismertük ezeket a törvényeket, és ezek továbbra is ugyanígy hatottak volna, ha nem fedeztük volna fel őket, vagy ha az, amit most az elektromosság törvényeinek tartunk, nem is lennének az igazi törvényei. Ez ugyanúgy van az emberi szellemmel is, ha szükségszerű törvények alapján cselekszik, akkor már mindig is ezek szerint cselekedett, és továbbra is ezek szerint fog cselekedni, még akkor is, ha az ábrázolásuk egészen helytelen. Ha az emberi szellemnek lenne önmagában vett rendszere, akkor ez biztosan helyes, általános érvényű, ellentmondásmentes és hibátlan lenne. Biztos, hogy a rendszernek megvannak mindazok a tulajdonságai, amelyeket a tudománytantól megkövetelünk. De a tudománytan maga mégsem azonos a rendszerrel, hanem csak ennek ábrázolása. Mint filozófusok sem léphetünk fel az emberi szellem törvényhozóiként, hanem csak annak történetíróiként.

Ha az ábrázolásunk helyes, akkor természetesen mindaz vonatkozik rá, ami az ábrázoltra magára is vonatkozik. De ha az ábrázolás helytelen (ha például egy kísérletre épül), vagy ha helytelenül járunk el, akkor az

eredmény is szükségképpen helytelen lesz. Hogyan igazolhatjuk tehát *eljárásunk* helyességét?

*

Az a reflexió, amely ránk magunkra vonatkozik, az önmegfigyelés, melynek közvetítésével az *Én*-re vonatkozó tudományt létre akarjuk hozni, maga is egy aktus. Ez az aktus szellemünk legkülönösebb aktusa, a legfelső aktus, amelyet a rendszer alapjává akarunk tenni. E reflexió (vagy a reflektáló eljárás) érvényessége az, amelyet a tudománytan kifejtése során meg kell vizsgálnunk és igazolnunk kell. Ez az igazolás valóban körben forog. Már a kezdetektől fogva fel kell tennünk bizonyos szabályokat követő reflektáló eljárások érvényességét, és e feltételezett érvényességből kiindulva kell igazolnunk az érvényességet magát, és ennek szabályait. Ebből a körből semmiféleképpen sem tudunk kilépni. Mivel a tudománytannak kell lennie a legfelső tudománynak, ezért nem lehet valami magasabbat előrebocsátani, amely igazolná a tudománytanban követett eljárásunk érvényességét. Ez a magasabb tudomány egy még magasabbat feltételezne, amely a benne követett eljárás érvényességét igazolná, és így tovább a végtelenségig.

De ne hagyjuk magunkat elijeszteni ettől a körtől. Az a körülmény, hogy egy pártatlan vizsgálat során éppen azok a szabályok lépnek elő, amelyeket kezdettől fogva érvényesnek tekintettünk, arra utal, hogy van egy kézenfekvő *próba*; olyan próba, amely az eljárásunk helyességére vonatkozik.

A zseni feladata, hogy a szükségszerűség sötét érzésén keresztül bevezessen az érthető belátás birodalmába és a szükségszerűség alapjaiba. Nem kell megállnunk a sötet érzelmeknél, hanem amennyire lehetséges, fel kell őket tárnunk. A kör mindig fennmarad; de a kör helyességét igazolja (s ez a kör mint mechanikus eszköz próbája), ha a periféria végpontja visszakapcsolódik annak kezdőpontjához. Mindebből annyi biztosan következik, *hogy minden emberi tudás legélesebb vizsgálata egy pontban végződik, amelyet nem lehet bizonyítani, hanem a puszta hit alapján kell elfogadnunk.* De ehhez hozzá kell fűznünk, hogy a filozófus ezen a ponton nem rendelkezik külső hit-alappal.

Mindaz, amiről azt hisszük, hogy tudjuk, a teljes tudásra vonatkozó tanításra épül. És ha egy ilyen alapot (amelyet szükségszerűen kell levezetni) feltételezünk, akkor ez annyit jelent, hogy egy nagyon kicsi és elkerülhetetlen kör helyett egy óriási és nagyon is elkerülhető kört feltételezünk.

A reflexió útját ugyan utólag (a próbálgatáson keresztül) megvizsgálhatjuk, amennyiben többször végrehajtjuk, ugyanúgy, ahogy egy számtanpéldát többször átvizsgálunk. Jól számoltunk, ha mindig ugyanaz az eredmény jön ki, vagy ha az általánostól a különöshöz való leereszkedés helyett a különöstől az általánoshoz próbálunk felemelkedni. A reflexiómra még egyszer reflektálhatok, és a reflektálásra újra reflektálhatok.

E különös reflexió számára különös szabályokat gondolhatok ki. De mivel magában valóan mindig fennmarad annak a lehetősége, hogy a vizsgálat mindenkori megismétlésekor ugyanazt a hibát követem el, vagy ha fordítva haladok is elkövethetek egy olyan tévedést, amely ugyanahhoz az eredményhez vezet. S így az eredmény állandósága még nem jelenti azt, hogy szükségképpen helyes is. Mivel a felvázolt különös logika a maga érvényességét a tudománytan eredményeiből meríti, ezért az összes megismételt kísérlet sem garantálhat többet, mint egy magas szintű *valószínűséget*, de sohasem garantálhatja az eredmény helyességének *bizonyosságát*.

Ezek alapján már válaszolhatunk arra a kérdésre, hogy hogyan kell vélekednünk arról a vitáról, amelyet a szkeptikusok (akik arra hivatkoznak, hogy az emberi tudás bizonytalan, az emberi értelem gyenge, az emberi ész és tudomány tökéletesedése csak végtelen folyamatként képzelhető el) és a szisztematikus gondolkodók (akik az általános érvényűségre és tévedhetetlenségre törekszenek) egymással szemben folytatnak. Mindkettőjüknek igaza van, mert nem értik meg egymást, és egészen különböző dolgokról beszélnek.

A filozófia nem más, mint az ész szükségszerű rendszerének helyes és teljes ábrázolása. A filozófia ezért általános érvényű és tévedhetetlen, ugyanúgy, ahogy tévedhetetlen az a szabály, hogy szorzáskor az egyik tényező nagyságát annyiszor kell önmagához hozzáadnunk, ahány egységből a másik tényező áll. De nincs olyan filozófus, aki a maga vagy a mások számára igazolni tudná, hogy az ő képzetei képviselik az igazságot és a valóságot — ezt csak valószínűsíteni tudja. Ugyanúgy, ahogy egy számtanpélda megoldásakor csak nagyon valószínűnek tekinthetjük azt, hogy az egyik tényezőt valóban annyiszor adtuk hozzá önmagához, ahány egységből a másik áll. De a tudománytan nem puszta aritmetikai szabály — ő a számolás maga. (Azt senki sem tudhatja biztosan, hogy nem számolta-e el magát.)

Ha az első szükségszerű tett (a tudat) és egy egészen másfajta tény (a filozófusnak erre vonatkozó reflexiója) megkülönböztetését már

korábban végrehajtottuk volna, akkor mind a szkeptikusok panaszai a rendszeralkotók arrogáns feltételezéseivel szemben, mind pedig az utóbbiak panaszai az előbbiek elnémulásával szemben, már régen talajtalanná vált volna.

Minden reflexióban az *Én* önmagát mutatja be, önmagából kilép, önmagát külsővé teszi. Az *Én*, amennyiben bemutatásra kerül, Nem Én-né válik, mint minden, ami bemutatásra kerül. A filozófus, és a legközvetlenebb filozófus legmagasabb és legélesebb cselekvése, amely az Én-re vonatkozik, eszerint egy képzet alapja. A képzet tehát a legmagasabb rendű a filozófusok vagy a reflektáló értelem cselekvései között.[4]

Az *Én* minden cselekedetéről a filozofálás során képzetet alkotunk. De ebből éppen még nem következik, hogy *az, amit* elképzelünk maga is csak képzet. Nem szabad arra következtetnem, hogy a képzet az *Én* (a filozofáló, és nem az általában vett énről van szó) legmagasabb rendű tevékenysége. Hogy ez hogy is van valójában, azt a további vizsgálatoknak kell kimutatniuk. A *képzet* mindenesetre a megismerő *Én* (az *Én* mint intelligencia) legmagasabb rendű cselekedete. Minden megismerés egy *Nem-Én*-re irányul

Amennyiben mármost a tudománytanban az *Én*-t felismerjük, annyiban *Nem-Én az*, amelyről az abszolút *Én* képzetet alkot. S így a tudománytan eljárása pusztán teoretikus. Az *Én*-ről képzetet alkotunk. De ebből még nem következik, hogy csak mint *képzetalkotóról*, mint puszta *intelligenciáról* alkotunk róla képzetet. Az *Én*-ben még más meghatározások is vannak. A filozofáló, reflektáló *Én* (mint a tudománytan szubjektuma) vitathatatlanul csak képzetalkotó. A bemutatott én mint a tudománytan objektuma viszont ennél jóval több.

---

[4] A „vorstellen" egyszerre jelenti azt, hogy bemutatni és azt, hogy képzetet alkotni

Utolsó előadás: Az ember méltóságáról

(1794. április 26.)

Nem vizsgálatként, hanem
a vizsgálatot követő
elragadtatott érzület kiáradásaként,
ajánlom jóakaróimnak és barátaimnak.
Emlékként azokra a boldog órákra,
amelyeket velük együtt az igazságra való
közös törekvés szellemében eltölthettem.
(A szerző)

Bejártuk az emberi szellem teljes birodalmát; lefektettük azt a fundamentumot, amelyre egy tudományos rendszert — vagyis az emberben rejlő *eredeti* rendszer találó ábrázolását — rá lehet építeni. Lezárásképpen most röviden még egyszer áttekintjük az egészet.

A filozófia arra tanít bennünket, hogy mindent az énben próbáljunk megtalálni. Csak az én vihet rendet és harmóniát a halott, formátlan tömegbe. Csakis az emberből indulhat ki az a *szabályszerűség*, amely aztán elterjedhet körülötte, egészen a szemléletének végső határáig. Ahogy ez a határ kifelé tolódik, egyre erőteljesebb lesz a rend és a harmónia. Az emberi szemlélet a végtelenségig különbözők számára kijelöli azok helyét, úgyhogy semelyikük se nyomja el a másikat; a végtelen különbözőségbe csak az ember vihet egységet. Általa tartanak össze a világtestek, és válnak *egyetlen* megszervezett testté; neki köszönhetően keringenek a napok a számukra kijelölt pályán. Az énnek köszönhetően jön létre a létezésnek az a számos szintje, amely a zuzmóktól a szeráfokig ível; az *énben* van az egész szellemi világ rendszere, és joggal várhatjuk, hogy a törvény, amelyet az ember önmaga és e világ számára meghatároz, érvényes is legyen. Joggal várhatjuk e törvény egyoldalú és általános elismerését. Az énben van az a biztos zálog, amelyből kiindulva a végtelen rend és a harmónia el fog terjedni, még ott is, ahol annak nyoma sincs; az ember kultúrájának előrehaladásával a világmindenség kultúrája is egyre előrébb halad. Mindaz, ami most még formátlan és rend nélküli, az embernek köszönhetően a legszebb rendben fog feloldódni, és ami már most is harmo-

nikus, az (a törvények felismerésének hatására) egyre harmonikusabb lesz. Az ember rendet visz az őt körülvevő általános tolongásba, és tervszerűséget visz az általános rombolásba; neki köszönhetően az enyészet is megszelídül: a halál egy új, dicsőséges életbe fog átvezetni.

Ilyen az ember, ha pusztán szemlélő intelligenciának tekintjük; de mi lenne, ha a gyakorlati tevékenységre vonatkozó képességét is figyelembe vennénk!

Nemcsak a *szükséges* rendet *helyezi* bele a dolgokba, hanem azt a rendet is megadja nekik, amelyet ő maga önkényesen kiválasztott; ahová az ember lép, felébred a természet, és az ember pillantásától kísérve felkészül arra, hogy elfogadja tőle az újabb és szebb teremtést. Már a teste is (amelyet az őt körülvevő anyagból lehetett kialakítani) szellemmel áthatott; az ő illatának hatására a levegő is békésebb lesz, az éghajlat megenyhül, és a természet is felvidul arra várakozva, hogy az ember által lakóhellyé, és az élőlények gondozójává léphet elő. Az ember meg tudja parancsolni a puszta anyagnak, hogy az ő eszményei szerint szervezze meg magát, és szolgáljon olyan nyersanyagként, amelyre szüksége van. Az ember számára az, ami korábban ridegnek és halottnak tűnt, tápláló maggá, üdítő termésté és élénkítő szőlővé alakul át, és mindebből valami más fejlődne ki, mihelyt ő ezt másként parancsolná. Körülötte megnemesednek az állatok, az ő félénk pillantásának hatására levetik vadságukat; a gazdától most sokkal egészségesebb táplálékot kapnak, amelyet engedelmességgel hálálnak meg.

De még ennél is fontosabb, hogy az ember körül nemesebbé válnak a lelkek; ami az emberiesség igazi bélyegét hordja, azt az emberek sohasem fogják félreismerni. A tiszta humanitás kiáradása előtt megnyílik minden emberi szellem és minden emberi szív. Az igazán nagy embereket a többi ember körülállja; a kör középpontjába az az ember kerülhet, aki a legnagyobb humanitással rendelkezik. Az emberi szellemek az egyesülésre törekszenek és azon fáradoznak, hogy több testben egyetlen szellemet alkossanak. Mindannyian az egy értelem és az egy akarat alkotói, és mindannyian az emberiség egyetlen és nagy tervének munkatársai. Az igazán nagy ember azon fáradozik, hogy a maga korát, ha kell erőszakkal, felemelje az emberiség szintjére, aztán visszatekint és elcsodálkozik azon a hatalmas szakadékon, amelyet átugrott. Az igazán nagy ember hatalmas karokkal kiszakítja azt, amit meg tud ragadni az emberiség évkönyvéből.

Bontsuk le a valyogkunyhókat, amelyekben az ember lakik! Az ő létezése teljesen független mindattól, ami rajta kívül van: teljességgel

önmaga által van. Már a vályogkunyhóban is rendelkezik a létezésének ezen érzésével; és ez különösen igaz a felemelkedés pillanataira, amikor maga mögött hagyja a teret és az időt, és mindazt, ami nem ő maga; és igaz azokra a pillanatokra, amikor a szelleme erőszakkal elszakad a testétől, hogy aztán később megint, meghatározott célok megvalósításához, visszatérjen abba. Válasszátok el tőle az őt most körülvevő körülményeket, és ő *még* lesz; és *mindig* lesz, mert *akarja* ezt a létezést. Az ember örökkévaló, önmaga révén és a saját erejéből.

Próbáljátok csak megakadályozni a terveinek megvalósításában! Ezt ideiglenesen meg tudjátok tenni: de mit jelent ezer vagy akár sokszor ezer év az emberiség évkönyvében? Nem jelent többet, mint egy könnyű reggeli álom a felébredés után. Az ember él, és *hat*, és ha azt hiszitek, hogy eltűnt, akkor az csak a hatókörének kiszélesedését jelenti: amit ti halálnak hisztek, az csak átmenet egy magasabb rendű életbe. A terveinek *színei* és *külső alakjai* eltűnhetnek a szemei elől, a *terve* azonban változatlan marad. Létezésének minden pillanatában valamit, ami rajta kívül van, beemel a maga hatókörébe, és ezt mindaddig folytatni fogja, amíg van valami e körön kívül; vagyis addig, amíg minden anyagon nem lehet látni a behatásának lenyomatát, és az összes szellem nem fonódott össze egyetlen egységbe.

Ilyen az ember, és ez mindenkire érvényes, aki azt tudja mondani magának: *én ember vagyok*. Minden embernek szent tisztelettel kell viseltetnie önmagával szemben, és borzongania és reszketnie kell a saját fenségessége előtt. Ez mindenkire vonatkozik, aki azt tudja mondani nekem: *én vagyok*. Bárhol is éljél te, aki emberi ábrázatot viselsz (bármilyen közel az állati léthez, a hajcsár botütései alatt cukornádat ültetve, vagy a Tűzföld partjain a nem általad meggyújtott tűz lángjainál melegedve, amíg azok el nem alszanak), mégis csak az vagy, aki én is vagyok: mert azt mondhatod nekem: *én vagyok*. Ezért a társam és a testvérem vagy: valamikor én is az emberiségnek azon a szintjén álltam, amelyen te most állsz. Mert *ugyanannak* a szintjeiről van szó, és ezen a létrán nem lehet le-föl ugrálni; talán nem voltam képes a világos tudat kialakítására, talán olyan gyorsan száguldottam végig, hogy nem volt időm az állapotom tudatosítására: de biztos vagyok benne, egykor én is ott álltam. És biztos vagyok benne — tartson ez millió vagy milliószor millió évig, mit számít az idő? — , hogy egykor majd te is azon a szinten fogsz állni, ahol *most én* állok: biztosan el fogsz egyszer jutni egy olyan szintre, ahol kölcsönösen hatni tudunk egymásra. Egykor majd te is bekerülsz a hatókörömbe, és én is bekerülök a te hatókörödbe; majd

egyszer benned is fel fogom ismerni a saját nagy tervem munkatársát. Ez az én hatóköröm, aki én vagyok, de ugyanakkor mindenkié, aki azt mondhatja magának, hogy én. Nem kell-e megremegnem az ember-képben rejlő fenségesség előtt, és az előtt az istenség előtt, aki talán a titokzatos sötétségben (de ugyanakkor az ennek lenyomatát őrző templomban is) lakozik?

Ha erre gondolok, eltűnik a föld és az ég, a tér és az idő, és az érzékiség minden korlátja. És miért ne tűnne el az individuum is? Szerintem ezt nem lehet ugyanarra visszavezetni.

Minden individuum be van zárva a tiszta szellem egyetlen nagy egységébe.[5] Ez az utolsó szó, amellyel ajánlom magam az önök emlékezetébe; és ezt az emléket próbálom magam is megőrizni.

Jens Baggesen feljegyzése Fichte zürichi előadásairól

Tudománytan

Az Én öntételezése nem más, mint az abszolút ábrázolás, és történetileg kifejezve ez ennyit jelent: az Én ábrázolja magát, amennyiben ábrázolja magát.

Az *Én* a legmagasabb rendű realitás, amely nélkül egyetlen másik realitás sem létezhetne. Az általában vett lét

Az *Én* önmaga számára *Én* (az én számomra). Minden, ami van — létezik, de csak az *Én* számára. Ennél tovább nem terjed a tudománytan elméleti része.

Az elmélet ezek szerint egoisztikus — és nem is lehet más. Ha ezen átlép, akkor spinozizmussá válik.

II. §

---

[5] Még ha valaki nem is ismeri a rendszeremet, ezt a gondolatot képtelenség spinozizmusnak tekinteni, ha e szemlélet menetét a maga egészében át akarjuk látni. A tiszta szellem egysége számomra *elérhetetlen ideál*, végső cél, amely azonban sohasem válhat valósággá.

II. alaptétel: Az Én-nel szembehelyezünk egy Nem-Én-t.

---

1. A *Nem-Én* nem én: a mínusz A nem = A-val.

Van egy képesség, hogy egy általában tételezett valamivel valamit szembeállítsunk.

NB. Az *Én* az, ami a maga tételezésén keresztül létrejön. A *Nem-Én* valami olyasmi, ami eltér a fölébe helyezett Én-től. Meghatározottsága az *Én*-től függ, de ez fordítva nem igaz.

A *Nem-Én*[6] (az Én számára) az önmagában vett abszolút semmi, és csak a képzetben jelenik meg valamiként.

Logikai tétel: (az anyagitól való elvonatkoztatás).

Ami egymással szembenáll, az nem lehet egyenlő, vagy: a Nem-Én nem én.[7]

---

[6] A negáció fogalma.

[7] Ami egymással szembenáll, az nem egyenlő; ez az ellentmondás vagy a szembeállítás tétele.

Tudománytan

Kísérlet a kategóriák új meghatározására

Quantitas qualitativa – intensiva
Realitás
Negáció
Határolás

Matematikai kategóriák

Quantitas quantitativa – extensiva
Egység
Sokaság
Mindenség

Dinamikus kategóriák

Qualitas quantitativa – relativa
Szubsztancia és Akcidens
Ok és okozat
Cselekvés és Szenvedés

Qualitas quantitativa – modalis
Lehetőség – Lehetetlenség
Lét – Nemlét
Szükségszerűség – Véletlen

(Fordította *Weiss János*)

ADALÉKOK A TUDOMÁNYTAN SZÜLETÉSÉHEZ

WEISS JÁNOS

„Micsoda nagyszerű kilátás a kritikai filozófia számára! Zürichnek ez eddig nem adatott meg; de egy bizonyos idő óta Lavaternek [...], és néhány más fontos zürichi polgárnak előadásokat tartok a kritikai filozófiáról. Természetesen az idő rövidsége miatt csak ízelítőt adhatok róla; de ha csak néhány emberben felmerül az önálló gondolkodás iránti vágy, és ha csak némileg is meginognak a kritikai filozófiára vonatkozó előítéletek, akkor máris nagyon sokat nyertünk."[1] Fichte 1794. február 24-én kezdte meg magánelőadásait Johann Kaspar Lavater házában. Lavater ebben az időben a Szent Péter-templom plébánosaként a korabeli zürichi szellemi élet központi alakjának számított. A szóban forgó előadások Jens Baggesen közvetítő tevékenységének eredményeként jöttek létre. Baggesen visszatekintve írja Reinholdnak: „[Fichte] nem szerette Lavatert — és Lavater szinte gyűlölte Fichtét. Én eldöntöttem, hogy megpróbálom összehozni őket. Fichténél hamar célba értem, kezet adott rá, hogy ő fogja megtenni az első lépést. Lavaterrel már nehezebb dolgom volt. Neki St. Gallenből írtam egy levelet, és láss csodát, mire visszatértem az Alpokon át Fichte előadásokat tart Lavater szobájában."[2] Fichte már 1794. január 5-én megkapja az ideiglenes felkérést a jénai egyetem professzori állásának betöltésére.[3] Ez a felkérés

---

[1] Fichte levele Reinholdnak, 1794. március 1-jén. Fichte: *Briefe*, Reclam, Leipzig 1986. 104. o.

[2] Baggesen levele Reinholdnak, 1794. június 8. *Fichte im Gespräch*, 1,1. köt., szerk. Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Walter Schiecke, Frommann – Holzboog Verlag 1978. 75. o.

[3] Némileg meglepő lehet, hogy erről Fichte csak március 1-jén számol be Reinholdnak, méghozzá egy némi zavarra utaló fordulattal: „Hallott-e Ön már arról, hogy kit neveztek ki az Ön utódjaként Jénába? Képzelje, engem neveztek

(valószínűleg sokkal inkább, mint Baggesen közvetítő tevékenysége) meggyőzte Lavatert arról, hogy Fichtében a kanti filozófia egyik legavatottabb ismerőjét kell tisztelnie. Így jutott el a következő elhatározáshoz: „Mindent meg fogok tenni azért, hogy Fichte egy fél tucat kiváló zürichi férfiúnak, mielőtt elutazna Jénába, és elfoglalná Reinhold állását, tartana néhány előadást a kanti filozófiáról."[4] Lavater mindenekelőtt azt várta Fichtétől, hogy a *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* című könyv szerzőjeként (bár ezt a könyvet korábban nagyon nem szerette) a kanti filozófiát a teológia számára is releváns módon fogja bemutatni. Mindenesetre Lavater erre vonatkozó kérést nem fogalmazott meg, de azt határozottan kérte, hogy az előadások érthetőek legyenek, és a filozófia egészéről áttekintést adjanak.[5]

Az előadásokat Fichte naponta tartotta, általában este 5 órától; összesen (február 24-e és április 26-a között) pontosan 40 előadásra került sor. Az előadások állandó résztvevői voltak Lavater mellett Georg Geßner (Lavater veje, ebben az időben a zürichi árvaház plébánosa), Georg Schultheß (világi pap) és David von Wyß (állami tanácsos).[6] Az előadások lefolyása (ha nem is a témájuk) Geßner naplója alapján nagyon jól rekonstruálható;[7] e feljegyzésekből az is kiderül, hogy a jegyzetek általában az előadások után készültek, vagy kerültek részletes kidolgozásra. (Geßnernek ebben a munkában sokat segített az édesanyja.) Ezért némileg meglepő lehet, hogy eddig csak az első öt előadás jegyzetei kerültek elő, Lavater leiratában.[8] Geßner naplójából némi betekintést kapunk a hallgatóság filozófiai felkészültségébe is: szinte biztosra vehető, hogy mindannyian abszolút kezdők voltak, sem Kant műveit, sem a kanti filozófia körül zajló vitákat egyáltalán nem ismerték. (Geßner például csak április 5-én — már túl az előadások felén

---

ki. Ítélje meg, hogy mekkora örömömre szolgált, hogy éppen az Ön utódja lehetek." Fichte: *Briefe*, i. k. 103. o.

[4] Lavater levele Baggesennek, 1794. február 8. *Fichte im Gespräch* 1,1. köt., 84. o.

[5] Idézi Erich Fuchs: Einleitung. In Fichte: *Züricher Vorlesungen*, Ars Una Verlag 1996. 16. o.

[6] *Fichte im Gespräch* 1,1. köt., 86. o.

[7] Erich Fuchs: Einleitung. In Fichte: *Züricher Vorlesungen*, i. k. 18–23. o.

[8] Leszámítva a harmadik előadás elejét, amely nagy valószínűséggel Georg Geßnertől származik.

– rendeli meg egy könyvkereskedésben Kant kritikáit és Fichte *Offenbarung*-könyvét.)[9]

I. Fichte útja a Zürichi előadásokig

Fichte megbízatása tehát arra vonatkozott, hogy adja elő (a lehető legnépszerűbb formában) a kanti filozófiát. Ezt a feladatot azonban Fichte némileg sajátosan értelmezte. Meg volt győződve ugyanis arról, hogy „egyetlen emberi elme sem nyomulhat előrébb annál a határnál, amely előtt Kant megállt"[10], vagyis Kant eljutott a filozófia lehetséges határáig. Mivel igazolható ezek után még a filozófus létmódja, mit tehet még a filozófus?[11] Természetesen válhatna filozófia *történésszé*, beszámolhatna *mások* gondolatairól, felvonultathatná az emberi szellem e „nagyszerű" vállalkozásának hőseit stb. (Mai szempontból hajlanánk arra, hogy Fichte felkérését is ebben az értelemben tekintsük. És valóban, ebben a korban is már sokan voltak, akik a kanti filozófia népszerűsítését népszerűsítését és elterjesztését tekintették legfőbb céljuknak.) A német idealizmus útjára indulásának egyik legfontosabb momentuma azonban az volt, hogy erre a kihívásra sikerült produktív választ találni. Most tekintsünk el e válasz megszületésének körülményeitől, és csak arra figyeljünk, amit Fichte a fentiekben említett levélben megfogalmazott: „Kant kidolgozta a helyes filozófiát, de csak az

---

[9] Tíz évvel később Geßner a következőképpen emlékezett vissza az előadásokra: „Nagyjából ebben az időben történt, hogy Fichte úr, aki már néhány év óta Zurichben tartózkodott, és városunk egyik hölgyét vette feleségül, meghívást kapott Jénába. Lavater minden iránt, amit gondolkodó erőnek és szellemi nagyságnak nevezünk, feltétlen nagyrabecsüléssel viseltetett. Azt, hogy hogyan gondolkodott Kantról, és gondolkodó szellemének nagyságáról, azt olvasóim már ismerhetik. A kanti filozófia azonban ebben az időben még nem talált megfelelő talajra Zurichben. Lavaternek az volt a kívánsága, hogy ezt a filozófiát egy szóbeli előadás során egy nagy tekintélyű férfiútól közelebbről is megismerhesse." Georg Geßner: Lavaters Lebensbeschreibung. In *Fichte im Gesprach* 1,1. kot., 86. o. (Lavater 1801-ben, hatvanéves korában halt meg.)

[10] Fichte: A tudománytan fogalmáról (ÜBWL). In Felkai Gábor: *Fichte*, Kossuth Könyvkiadó 1988. 186. o.

[11] A filozófia végének kísértete a német idealizmusban e premissza következtében állandóan jelen van.

eredményeket és nem az alapokat tekintve. Ő az egyetlen gondolkodó, akit egyre jobban csodálok; azt hiszem, hogy van egy géniusza, amely kinyilvánítja számára az igazságot anélkül, hogy ennek alapjait is megmutatná neki."[12] Vagyis, miután Kant kidolgozta az összes lehetséges eredményt, még mindig visszamarad egy nagyon fontos feladat: a kanti filozófiát szisztematikus módon újra ki kell fejteni. Ez a program – ahogy az könnyen belátható – egy nagyon fontos különbségtevésre épül: a filozófia „eredményeit" (téziseit, belátásait) el kell választani a kifejtés módjától.[13] És ez a feladat legalább olyan rangos, mint a helyes filozófiai eredmények kidolgozása. Amikor Fichte 1793. december közepén Heinrich Stephaninak egy „hallatlan" filozófiai felfedezésről számol be, akkor mindenekelőtt az utóbbi feladatra gondol. „Örüljön velem együtt az aratásnak: felfedeztem egy új fundamentumot, amelyből kiindulva az egész filozófiát nagyon könnyen ki lehet fejteni."[14] Ez az újra-kifejtés az alapul szolgáló kanti filozófiát is némileg (vagy akár lényegesen) át fogja alakítani; ez elől azonban nem lehet kitérni, mert nem a „betű", hanem csak a „szellem" szerint szabad rekonstruálni valamely filozófiai koncepciót.[15] A *tudománytan* így nem lesz más, mint a kanti filozófiának annak szellemisége szerint való újra-kifejtése. De miben állhat a kanti filozófia szellemisége? Fichte szerint erre a kérdésre nem is olyan nehéz válaszolni, hiszen Kant már maga is válaszolt rá *A tiszta ész kritikája* második kiadásának bevezetésében: a cél a filozófia tudományosságának megteremtése. Ebben az értelemben olvashatjuk Fichte „ígéretét" az említett levélben. „Röviden, én azt hiszem, hogy néhány év múlva egy olyan filozófiával fogunk rendelkezni, amely az evidenciát

---

[12] Johann Gottlieb Fichte: *Briefe*, i. k. 94. o.

[13] Ezt a gondolatot majd Hegel fogja visszavonni *A szellem fenomenológiájá*ban; és ez a visszavonás jellegzetes módon a kanti filozófia addig egyértelműen elfogadott státusának visszavonásához kapcsolódik.

[14] Johann Gottlieb Fichte: *Briefe*, i. k. 94. o. Majd hozzáfűzi: „A jó magok megvannak, és a maguk idején majd elő fognak törni." A magok és az aratás. Fichte nyilvánvalóan egy a Márk-tradícióból származó bibliai példabeszédre utal: „Kiment a magvető vetni [...]. Volt mag, amely [a] jó földbe hullott. Ez amikor kikelt és kifejlődött, termést hozott, harminc-, hatvan-, sőt százszorosan." Márk 4,3 és 4,8.

[15] „A betű öl, a lélek pedig éltető." 2 Kor 3,6.

tekintve a geometriával egy szinten fog állni."[16] Most már csak arra a kérdésre kellene válaszolnunk, hogy hogyan jutott el Fichte ehhez a programhoz. Ehhez is támpontot kaphatunk a fentiekben idézett levélben. „Olvasta Ön az Aenesidemust? Engem hosszú időre teljesen megzavart, és Reinholdot letaszította a szememben."[17] A program kiindulópontján tehát a reinholdi koncepció értelmezése, illetve egy erre vonatkozó szkeptikus kritika feldolgozása áll. 1793 novemberétől 1794. január közepéig Fichte párhuzamosan két íráson dolgozott; de mégis biztonsággal állíthatjuk, hogy ezek az írások *egymásra* épülnek.

Az *Eigne Meditationen über Elementar-Philosophie* című „mű" a leginkább egy olvasmánynaplóhoz hasonlítható: Fichte Reinhold *Über das Fundament des menschlichen Wissens* című könyvecskéjét olvasgatja, és eltöpreng annak megállapításain és gondolatmenetén. Reinhold elemzései a következő megállapítással kezdődnek: „minden eddigi filozófiából, a *kantit* is beleértve, ha *tudománynak* tekintjük, nem csekélyebb dolog hiányzik, mint a *fundamentum*. Ez a meggyőződésem nem puszta vélekedés, hanem igazi, hosszú időn keresztül megérlelt és sokféleképpen felülvizsgált tudás".[18] Ezt a kiindulópontot Fichte teljesen átveszi, és ennek értelmében írja Niethammernek (december 6-án): „legbelső meggyőződésem szerint Kant csak utalt az igazságra, de sem nem ábrázolta, sem nem bizonyította".[19] Reinhold a maga koncepcióját elementár-filozófiának nevezte, melynek jelentését Fichte rekonstruálni próbálta. Vannak olyan alapszabályok, vagy általános szabályok, amelyek mindig jelen vannak, ha az emberi kedélyben (*Gemüth*) lejátszódik valami. Ebbe a szubjektív egységbe mindent be kell tudnunk építeni; az elementár-filozófia lényegét e szubjektív egység működési mechanizmusainak vizsgálata teszi ki.[20] Minden ebbe tartozik tehát, ami bennünk lejátszódik: a megismerés, a vágyakozás, a szemlélődés, a fogalomalkotás, az eszmék. Sőt, azt mondhatjuk, hogy a logika is egyértelműen beletartozik az emberi kedély működésébe. „Az

---

[16] Johann Gottlieb Fichte: *Briefe*, i. k. 95. o.

[17] I. m. 94. o.

[18] Carl Leonhard Reinhold: *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Felix Meiner Verlag 1978. 3. o.

[19] Fichte: *Briefe*, i. k. 92. o.

[20] Fichte: Eigne Meditationen über Elementar Philosophie. In uő.: *Gesamtausgabe* II/3. köt., Erich Frommann Verlag 1971. 20. o.

elementár-filozófiának tehát *ezt is* meg kell alapoznia."[21] A logika így nem alapvetőbb az elementár-filozófiánál, hanem annak szükségképpen részét alkotja. Ezekben a hónapokban ez Fichte egyik legfontosabb felismerése.[22] Ennek a felfedezésnek az igazi jelentősége azonban csak akkor válik láthatóvá, ha még egyszer visszapillantunk Reinhold *Über das Fundament* ... (1791) című művére. Reinhold ebben megpróbálja rekonstruálni Leibniz elképzeléseit a fundamentumról: a tudás alapja szerinte a történeti igazságok esetében a tapasztalatban van, a filozófiai tudás alapja pedig a velünk született képzetekben rejlik. Ha viszont a filozófia tudományos alakját tekintjük, akkor az alapok alaptételekkel azonosulnak.[23] A filozófiai tudomány legvégső alaptételét Leibniz az ellentmondás tételében látta. Ezzel szemben Reinhold azt az ellenvetést szegezte szembe, hogy a logikai létezés és a reális létezés között bizonyos szakadék húzódik. „Minden reális létezés feltételezi a logikait; de nem minden logikai létezés feltételezi a reálisat. Aminek számunkra léteznie kell, azt el kell tudnunk gondolni; de amit el tudunk gondolni, az ezért még nem létezik a számunkra."[24] Az ellentmondás tétele *ezért* nem emelhető univerzális jelentőségű filozófiai tétellé. „Az ellentmondás tétele [...] csak a logikai igazságokat [...], és a reális igazságokat csak annyiban, amennyiben azok logikaiak (vagyis amennyiben a puszta gondolkodástól függnek) tudja megalapozni."[25] Fichte és Reinhold így más-más oldalról jutnak el a logika korlátainak kijelöléséhez. Reinhold a realitás kiiktatására hivatkozik, Fichte viszont egy radikális szubjektivizálást hajt végre.[26]

Az *Eigne Meditationen* ... az ént még nem tekinti a filozófiai tudás végső fundamentumának. „Az első tétel az énre vonatkozik, de nem feltételezi-e ez már a képzet fogalmát? De ugyanakkor a tudat tétele is

---

[21] I. m. 22. o. (Kiemelés tőlem — W. J.)

[22] A „logika másodlagosságának" gondolta meghatározó szerepet játszik mind a *Zürichi előadások*ban, mind az *ÜBWL* érvelésmenetében.

[23] Reinhold: *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, i. k. 27. o.

[24] I. m. 29. o.

[25] I. m. 33. o.

[26] „A logika — írja Fichte — már egy alkalmazott lényeg-tan. Ennek objektuma a gondolkodás lehetséges objektumától való elvonatkoztatás során jön létre. A szellem formáit a maguk legáltalánosabb alakjában szemléli." Fichte: *Eigne Meditationen über Elementar-Philosophie*, i. k. 22. o.

már feltételezi az én tételét. Így egy körhöz jutunk."[27] A tudat tételét, mint a filozófiai megismerés végső fundamentumát Reinhold állította fel, a *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* című (1790-es) dolgozatában. „Az abszolút első alaptétel, ha egyáltalán van ilyen, a maga értelmének meghatározottságát nem kaphatja egy másik tételtől; és ennek következtében önmagán keresztül be van biztosítva minden félreértés ellen. [...] Ez a követelmény véleményem szerint csak a *tudat* tétele esetében teljesül."[28] Fichte csak Gottlob Ernst Schulze könyvéből[29] szűrte le azt a tanulságot, hogy a reinholdi tudat tétele problematikus, és ezért egy új alaptétellel kell helyettesíteni. Schulzénak persze könnyű dolga volt, mivel az ellenérvet magától Reinholdtól vehette át: amellett próbált érvelni, hogy az ellentmondás tétele (és ezzel együtt a logika) mégiscsak alapvető szerepet játszik az egész emberi megismerésben. Fichte Schulzétól tanulta meg, hogy *nem* a logika státusára vonatkozó kérdés a döntő, hanem a megfelelő alaptétel meghatározása.[30] Schulze ugyanis maga is aláhúzza egy ilyen alaptétel központi jelentőségét. „Aenesidemus [...] elismeri, hogy a filozófia számára eddig hiányzott egy legfelső, általános érvényű alaptétel, és hogy a filozófia csak egy ilyen felállításán keresztül tud felkapaszkodni a tudomány rangjára. Továbbá számára is tagadhatatlannak tűnik, hogy ennek az alaptételnek minden fogalom közül a legmagasabbat, a képzet és az elképzelhető fogalmát kell rögzítenie és meghatároznia."[31] Miután Schulze különböző érvekkel aláásta a reinholdi alaptételt, Fichte úgy gondolta, hogy az alaptételt az én tézisének lehet újrafogalmazni. „Az én az, ami, és azért van, mert van [...]. Ezen a tételen a megismerésünk nem tud átlépni."[32] Fichte azonban tudatában van annak, hogy eddig nem tett többet puszta „átkereszte-

---

[27] I. m. 26. o.

[28] Reinhold: *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, i. k. 156. o.

[29] A könyv címe: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1792.

[30] Aligha tagadható, hogy e kérdés leárnyékolásához maga Reinhold is jelentősen hozzájárult az *Über das Fundament des menschlichen Wissens* című könyvének érvelésmenetével.

[31] Fichte: Rezension des Aenesidemus. In uő.: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, 1. kot., szerk. Fritz Medicus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962. 132–133. o.

[32] I. m. 144. o.

lésnél"; a valóságos átlépéshez az ént a tudathoz vagy az öntudathoz képest is új jelentéssel kell felruháznia. Ennek az újításnak a lényege pedig abban áll, hogy Fichte az ént a szabadságon és az öntevékenységen keresztül próbálja meghatározni. Az én nem egyszerűen a filozófia végső alaptétele, hanem a világ létezésének is kiindulópontja. Erre a szerepre az én mint tételező tarthat igényt: az én az intellektuális szemléletben önmagát tételezi, és ebből a tételezésből kiindulva jut el a nem-én tételezéséhez.[33] Ezzel a gondolattal Fichte megmentette az alaptétel-filozófiát; de azon az áron, hogy a kanti filozófia újra-kifejtése szinte észrevétlenül a reinholdi koncepció kritikai rekonstrukciójává alakult át.[34]

Sem az *Eigne Meditationen* ..., sem *Aenesidemus-recenzió* nem használja a *tudománytan* kifejezést. Az eddig rendelkezésre álló dokumentumok alapján azt mondhatjuk, hogy Fichte ezt a kifejezést a *Zürichi előadások*ban vezette be. Fichte tulajdonképpen az elementár-filozófia helyébe állítja a tudománytan kifejezését. Ezzel (valószínűleg) már arra a kérdésre is válaszolni akart, hogy milyen programatikus igényekkel léphet fel az énre épülő filozófia. Reinhold még a filozófia fundamentumának meghatározására törekedett, Fichte viszont már minden emberi tudás megalapozására törekszik. „Ha rendelkezésünkre állna egy olyan tudomány — mondja a *Zürichi előadások*ban —, amely

---

[33] I. m. 150. o.

[34] Ezt az első éles eltérést maga Fichte is érzékelte, ezért írja Reinholdnak: „Az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban megjelent *Aenesidemus* recenzióból, melynek szerzője én magam vagyok, Ön biztosan érezte (remélem, erre sikerült rámutatnom), hogy mennyire becsülöm az Ön vizsgálódásait, és hogy mennyit köszönhetek Önnek. Úgy gondolom azonban, hogy nekem azon a dicsőséges úton, amelyen Ön halad, tovább kell mennem. A rendszert, amelyre a recenzióban utalok, legalábbis nagyrészt, de még messze sem közlésre alkalmas módon, már fel is vázoltam. Ennek ellenére az én egyetértésem Önnel nemcsak a fő eredményekben, hanem a legapróbb meghatározásokban — nemcsak abban, amit Ön eddig tőlem ismert, hanem a leginkább az újabb vizsgálódásaimban — olyan nagy, hogy biztos vagyok benne, hogy egyszer majd el fogunk jutni a teljes és maradéktalan egyetértéshez, és szívesen gondolok arra, hogy mindaz, amit most különbségnek tekintek, valószínűleg csak arra épül, hogy mindeddig nem sikerült megértenem teljesen az Ön rendszerét." Fichte levele Reinholdnak, 1794. március 1. Fichte: *Briefe*, i. k. 101. o.

megalapozná minden alaptétel és minden azonosság érvényességét, s ha ez a filozófia lenne, akkor megkaptuk volna a filozófia definícióját. [...] A *filozófia* ebben az esetben nem más, mint az önmagában való tudomány, a tudományról szóló tudomány – vagyis a *tudománytan*." Ez a fogalmi módosítás kétségtelenül nagyban hozzájárul a filozófia méltóságának és jelentőségének megemeléséhez.

II. A tudománytan első változatának vázlata

Abból indulhatunk ki, hogy a Baggesen kézírásában fennmaradt jegyzet az előadások egészéről ad áttekintést, és így a tudománytan első változatának vázlatáról van szó. Ez a mindössze egyoldalas feljegyzés (mivel csak címszavakat és rövid utalásokat tartalmaz) rendkívül nehezen értelmezhető. Mielőtt mégis megpróbálnék körvonalazni egy bizonyos olvasatot, három értelmezési nehézségre szeretném felhívni a figyelmet. 1. A feljegyzésben a tudománytan kétszer fordul elő, és mindig címként; vagyis nem találkozhatunk e fogalom meghatározásával. De a kétszeres cím is némi bizonytalanságot okoz: nem teljesen egyértelmű, hogy az elnevezés a koncepció egészére, vagy annak egy részére vonatkozik-e. 2. A feljegyzésben van egy furcsa terminus, amely az előadás-jegyzetekben egészen más értelemben szerepel: az ábrázolás (darstellen) fogalmára gondolok. Az előadásban e terminus a kifejtés értelmében szerepel, vagyis elsősorban módszertani fogalom, míg a feljegyzésben a tételezés szinonimájaként szerepel. (Erich Fuchs kimutatta, hogy Fichte sokáig az ábrázolás fogalmával próbálta megragadni azt, aminek jelölésére később a tételezést vezette be, és az éppen a *Zürichi előadások* idején mozdult el egyre inkább a tételezés irányába.) 3. Ha a feljegyzést az első tudománytan vázlatának tekintjük, akkor felmerül a kérdés, hogy miért nem tartalmazza a gyakorlati filozófiára vonatkozó részeket. Pedig az ezekről szóló előadások felét maga Baggesen is hallgatta. (Erich Fuchs feltételezése szerint a feljegyzést Baggesen nem maga készítette az előadások jegyzetei alapján, hanem lemásolásra kölcsönkapta, 1794 júniusának elején, az előadások valamelyik résztvevőjétől.)

A feljegyzés alapvető jellegzetessége, hogy a fichtei előadás belső szisztematikáját próbálja feltérképezni. Azt javaslom, hogy a szöveget a tudománytan címszavának előfordulása alapján osszuk fel két részre. Ezek után az *első rész* három fejezetből épül fel. Az *első fejezet* a vona-

lakkal elválasztott első két szakaszt tartalmazza, és a tárgya az én meghatározása és az elméletben játszott szerepének leírása. Ezt Fichte ebben az időben a tudománytan első alaptételének nevezte. (Ebben a részben található egy nagyon érdekes mondat, amellyel egy kicsit részletesebben is foglalkoznunk kell. „Az elmélet [olvashatjuk] ezek szerint egoisztikus – és nem is lehet más." Biztosan állítható, hogy ez az erősen pejoratív kijelentés semmiképpen sem vezethető vissza Fichtére; nagy valószínűséggel Reinhold tanítványai köréből származik, méghozzá abból az időből, amikor szembefordultak Fichtével.) A *második fejezet* egyetlen mondatból áll, amely a nem-énről szól, és ez a mondat van hivatva felvillantani Fichtének a nem-énre vonatkozó egész tanítását. (A nem-ént Fichte – mint ezen a helyen is – időnként a *második* alaptételnek nevezte.) A *harmadik fejezet* a szöveg visszalévő része, amely az én és a nem-én kapcsolatát próbálja felvázolni. „Az *Én* az, ami a maga tételezésén keresztül létrejön. A Nem-Én valami olyasmi, ami eltér a fölébe helyezett Én-től. Meghatározottsága az *Én*-től függ, de ez fordítva nem igaz."[35] (Ebben a vonatkozásban Fichte időnként – de most nem – *harmadik* alaptételről beszélt.)

A feljegyzések második része a kanti kategóriatábla némileg átalakított változatát tartalmazza. Kant *A tiszta ész kritikájá*ban beszél a „kategóriákkal kapcsolatos alaptételek[ről]".[36] (Az *a priori* alaptételekkel szemben Kant két követelményt fogalmaz meg: egyrészt magukban kell foglalniuk az összes többi ítélet alapját, másrészt ők maguk nem épülhetnek magasabb és általánosabb ismeretekre.)[37] Fichte e „kategóriákkal kapcsolatos alaptétel[t]" az énben találta meg; az *Eigne Meditationen ...* című értekezésében még az én különböző jelentéseit próbálta feltárni a kanti kategóriatábla segítségével. A *Zürichi előadások*ban a kategóriatábla és az én tételének kapcsolata újra terítékre kerül. A feljegyzés alapján kétféle interpretációs lehetőségünk van. 1. A

---

[35] Az *Eigne Meditationen über Elementar-Philosophie* című műben szinte szó szerint hasonló megfogalmazással találkozhatunk. „1. Az én az énben önmaga által van tételezve. A nem-én nem önmaga által, hanem az én által van tételezve. 2. Az én önmaga számára realitás. A nem-én az én számára negáció. Mit jelent ez? Mindkettő *tételezve* van, de nem mindkettő önmaga *által*." I. m. 92. o.

[36] Kant: *A tiszta ész kritikája*, B 188, Atlantisz Kiadó 2004. 183. o.

[37] I. m. B 188, 182–183. o.

kategóriatábla ugyanígy, mint az *Eigne Meditationen*ben az Én lehetséges tematizálásának perspektíváit jelöli ki, vagy pedig 2. az alaptétel valamiféle további meghatározását közvetíti. Van egy fontos szempontunk, amely ezt az utóbbi értelmezést támaszthatja alá. A *Zürichi előadások*ban felbukkan egy új mozzanat az *Eigne Meditationen*hez képest: Fichte most a tudománytant azzal a feladattal is felruházza, hogy megalapozza (és bizonyítsa) az összes tudomány alaptételét. Ezért én arra hajlok, hogy a némileg átalakított kategóriatáblában egy erre vonatkozó kísérletet lássak.[38]

III. Az elméleti és a gyakorlati filozófia viszonya

Volt egy fontos mozzanat, amellyel Fichte megpróbálta kitágítani a reinholdi elemzések horizontját. Az öntudatnak az énnel való helyettesítése Fichte szerint lehetővé teszi, hogy hangsúlyosabb szerepet adjunk a gyakorlati filozófiának. Vagyis, az én aktivitásának és szabadságának kidomborítása lehetővé teszi, hogy az embert ne csak a megismerés elméleti funkciójában, hanem a morális cselekedetek gyakorlati funkciójában is szemügyre vegyük. Ezzel a gondolattal kezdődnek a *Zürichi előadások*, valószínűleg a megjelentek nagy örömére. Fichte elégedetlen volt azzal, ahogy Kant, de azzal is, ahogy Reinhold meghatározta az elméleti és a gyakorlati filozófia viszonyát. Kantnál a gyakorlati ész egy olyan mozzanatra épült (a szabadság kauzalitására), amelyet a teoretikus ész legitimált ugyan, de nem tudott kimerítő módon ábrázolni.[39] Fichte, aki nagyon szigorúan vette a tudományosság követelményét, ezen a ponton a belső kohézió megsértését látta. Ezt a

---

[38] A kategóriatábla legfontosabb eltérései a kantitól a következők: 1. A feljegyzés kiemeli a mennyiség és a minőség szempontjait, és ezek egymáshoz való viszonyának alakulását a kategóriatábla egyetemes szervezőelvévé teszi. 2. A feljegyzés a legfelső helyre a minőség kategóriáit állítja, és ezek nagy valószínűséggel még magára az énre, vagyis a filozófia alaptételére vonatkoznak. 3. A mennyiségi kategóriákat a feljegyzés szerzője matematikai kategóriáknak, a viszony kategóriáit dinamikus kategóriáknak nevezi. Ez a két kategóriacsoport szolgál a szaktudományok megalapozására. 4. A modalitás kategóriái pedig valószínűleg a filozófiai elemzéshez való visszatérés kategóriái.

[39] Lásd Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, Ictus Kiadó 1998. 22. o.

nehézséget talán orvosolhatná a reinholdi megoldás, amely a képzetalkotó képességből különböző levezetési lépéseken keresztül jut el a vágyó képességhez.[40] Ennek a megoldásnak viszont az a baja, hogy egyértelműen az elméleti filozófiát teszi dominánssá, a gyakorlatit pedig levezetetté. Fichte egy olyan köztes megoldást próbált találni, amely egyszerre tartja meg a belső kohéziót, és kerüli el az elméleti ész primátusát.[41] Ez a programatikus elképzelés nagyon fontos volt a fiatal Fichte számára, de a megvalósítása érdekében alig-alig tett valamit.[42] Végül aztán 1797-ben, a Reinholddal folytatott egyik legélesebb vitában, vissza is vonja. „Én úgy gondolom, hogy a tudományos idealizmus egyik különös előnye abban áll, hogy önmagát nagyon is jól ismeri, és alázatosan lemond [a gyakorlati filozófia] magasztos [céljáról]. Csak az, ami az életből jön, lehet képes az élet alakítására; az idealizmus azonban az élet igazi ellentéte. Az ő tulajdonképpeni célja a tudásért való tudás [...]."[43] Valószínűleg a *Zürichi előadások* a tudománytannak az a változata, amelyben a gyakorlati kérdések a legnagyobb teret kapják. Ezt egyrészt jól kifejezésre juttatja az előadások felütése, másrészt azonban Fichte valószínűleg így próbált megfelelni az érdeklődésnek.

---

[40] Lásd Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963. 560 skk. o.

[41] Ez a gondolat a levelezésben is megjelenik. „Az én véleményem szerint a vitánk a következőképpen áll. Ön felállította a teljes filozófia fundamentumát, melyben az érzelmek és a vágyó képesség a megismerési képességből adódnak. Ezt a három emberi képességet Kant egyáltalán nem akarja alárendelni egy magasabb princípiumnak, hanem meghagyja őket a maguk puszta koordináltságában. Teljesen egyetértek Önnel abban, hogy ezeket egy magasabb princípium alá kell rendelni, de egyáltalán nem értek egyet azzal, hogy ez a princípium az elméleti képesség [...]. Én a magam részéről az általában vett szubjektivitás [az én] alá rendelném őket. Ezt az utat Ön a maga elementár-filozófiájában teljesen eltorlaszolja, amennyiben Önnek már van egy magasabb princípiuma, amelyet én alárendeltnek tartok." Fichte levele Reinholdnak, 1795. április 28. Fichte: *Briefe*, i. k. 149. o.

[42] E program legigényesebb megvalósítását valószínűleg úgy rekonstruálhatnánk, ha az *ÜBWL* és az *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* című szövegeket egymáshoz kapcsolva és egymásra vetítve próbálnánk értelmezni. Ezek történetileg is közvetlenül egymáshoz kapcsolódnak (mindkettő 1794-ben született), és az egyik a másikra válaszol.

[43] Fichte levele Reinholdnak, 1799. április 22-én. Fichte: *Briefe*, i. k. 230. o.

Csakhogy a gyakorlati filozófiáról szóló fejtegetésekről az előadások jegyzeteiből szinte semmit sem tudhatunk meg. Ezért első lépésben tekintsük át azt, hogy Georg Geßner naplója milyen információkat kínál ebben a vonatkozásban. Úgy tűnik, hogy a pontosan negyven előadásból álló sorozat utolsó hat előadása szólt a gyakorlati filozófiáról. A tartalomra vonatkozó információk azonban Geßner naplójában is nagyon hézagosak. (Úgy tűnik, hogy Geßner és Lavater négyszemközt többször is beszélgettek arról — némi elégedetlenséggel —, hogy a fichtei előadások érthetetlenek, habár elismerték azok éleselméjűségét. Ellenpéldaként pedig szívesen hivatkoztak Jézus szavainak teljes egyszerűségére. Lám, egyszerűen is ki lehet mondani nagyon fontos dolgokat![44]) A gyakorlati filozófia kérdéseire Fichte április 11-én tért rá, ekkor Geßner a következőképpen sóhajtott fel: „az előadás ma nagyon világos és meggyőző volt"; és ezután felsorolja a központi fogalmakat: értelem, jellem, szabadság, vágyó képesség, szükséglet.[45] Az utóbbi fogalomhoz fűzött megjegyzés nagy valószínűséggel Geßner improvizációja: „A szükségletek kielégítése nem jelent mást, mint felemelkedést a magasabb szükségletekhez."[46] Ezen a helyen Fichte (ha egy pillanatra előrefuthatunk a tudás emberének rendeltetéséről szóló előadásokra) valószínűleg valami ilyesmit mondhatott: „Az ember végső célja, hogy legyőzzön mindent, ami értelem nélküli, s fölötte szabadon, saját törvényei szerint uralkodjék; e végcél azonban teljesen elérhetetlen, és mindörökre elérhetetlennek kell maradnia, ha az ember ember, és nem Isten."[47] Valószínűnek tarthatjuk, hogy Geßner számára most valami derengeni kezdett, de továbbra sem értett semmit az előadásokból. Mindenesetre néhány elcsípett fogalomról és gondolatról most már azt hihette, hogy le tudja fordítani a saját problémavilágára. Ezért úgy gondolom, hogy a meglévő források alapján nincs semmiféle támpontunk annak rekonstruálására, hogy Fichte hogyan határozta meg az elméleti és a gyakorlati filozófia viszonyát. De mind a felkérés, mind a húsvét előtti napokra időzített áttérés a gyakorlati filozófiára azt sugallja, hogy Fichte szeretett volna rámutatni arra, hogy a tudománytannak a moralitáson keresztül fontos következményei vannak a

---

[44] Erich Fuchs: Einleitung. In Fichte: *Züricher Vorlesungen*, i. k. 21. o.
[45] I. m. 22. o.
[46] Uo.
[47] Fichte: *Az erkölcstan rendszere*, Gondolat Kiadó 1976. 21. o.

vallásra nézve is. (Ezzel mintegy megismételte azt a korábban saját maga és Kant által is képviselt álláspontot, hogy a moralitásból kell rátekintenünk a vallásra, és nem megfordítva.) Az utolsó előadás – amelyet Fichte publikált is – tulajdonképpen a lélek halhatatlanságának koncepcióját próbálja általánosítani. A lélek halhatatlansága ugyan kimondottan teológiai kérdés, de az általánosítás következtében egyre inkább elveszti a maga szigorúan teológiai kontextusát. Ez az előadás összefoglalásnak indult, de mégsem lett egyszerű összefoglalás. Geßner azt írja az előadásról, hogy az „énről szóló költői beszéd" volt,[48] Baggesen viszont „megrázó beszéd"-et emleget. Baggesen ugyanakkor arról is beszámol, hogy ezen az estén Geßner is felolvasott egy költeményt, vagyis Fichte elbúcsúztatásának körülményei valóban rendkívül ünnepélyesek voltak.[49] A *Zürichi előadások* idején Fichte még nem használta a *rendeltetés* fogalmát. A *méltóság* egyértelműen ennek helyét foglalja el. A méltóság viszont nem más, mint a tudománytanban szereplő én jelentőségének kivetítése az „élet"-re. (Az így létrejövő elemzések természetesen a populárfilozófiába sorolhatók.) Vagyis az összefoglalás egy egyszerű transzformációt jelentett: így jutunk el az elméleti filozófiától a gyakorlati filozófiáig. (Vagy retorikai szinten: a filozófiai elemzéstől a költői beszédhez.) Mondanom sem kell, hogy ez a megoldás semmiképpen sem tesz eleget a Kanttal és Reinholddal szemben megfogalmazott programatikus kritikának.

IV. Összecsapás a Reinhold-iskolával

A *Zürichi előadások* hátterében ott áll a Reinholdhoz, és Reinhold tanítványaihoz való közeledés. Az egész kiindulópontján Fichtének Jens Baggesennel való megismerkedése áll. Baggesen beszámolója szerint 1793. október végén találkoztak először személyesen.[50] „Először ő látogatott meg engem, és én letagadtattam magam; mert életem egyik legszörnyűbb pillanata volt, a kisfiam ugyanis haldoklott. Aztán mégis

---

[48] Erich Fuchs: Einleitung, i. k. 23. o.

[49] Egypár nappal korábbi bejegyzésben Geßner még arról ír, hogy az ajándékon töprengtek, hogy ebből aztán mi lett, arról már semmit sem tudunk meg a naplóból.

[50] Pontosan az 1794. június 8-án Reinholdnak írt levélben.

csak találkoztunk a lépcsőn, és majdnem egy teljes órán keresztül ott álltunk és a tudat tételéről beszélgettünk, amiről én azt állítottam, hogy ennél nincs magasabb a filozófiában, ő pedig az ellenkezőjét, de még csak lehetőségként."[51] Baggesen közvetítésével aztán Fichte felveszi a kapcsolatot Reinholddal, és felajánlja a barátságát: „Egy szabad ember lelkületével, aki az Ön értékeit teljes szívéből tiszteli, becsüli és szereti, örömmel üdvözli őket, miközben a sajátjait sem akarja feladni, és az Ön barátságát, szeretetét és bizalmát kéri. Biztosíthatom Önt arról, hogy ha teljesíti a kívánságomat, határtalan tisztelettel, ragaszkodással és bizalommal fogok viszonyulni Önhöz. Ha Ön erre az érzületre nem tart méltónak [...], akkor legalább arra kérem, hogy e kérés miatt ne becsüljön kevésbé, mint korábban [...]."[52] Minden a lehető legszívélyesebben kezdődik, ezért Reinhold biztosan meglepődött, amikor Fichte az *Aenesidemus-recenzió* kapcsán az elementár-filozófia meghaladásáról kezd el beszélni. Reinhold sokáig nem reagált; az első ellenérzéseit azonban éppen a zürichi záróelőadás kapcsán fogalmazta meg, és ezt Baggesennek írta meg 1794. szeptember 2-án. „A Zürichben tartott előadásokhoz készült záróbeszédét Gravensteinban, von der Recke asszonynál láttam, és nagyrészt érthetetlennek, sőt némileg *bombaszti-*

---

[51] Lásd *Fichte im Gespräch* 1,1. köt., i. k. 59. o. Ez a történet semmiképpen sem tekinthető hitelesnek, inkább tekinthető egy meglehetős abszurd költői képnek, amely mélyértelműen akarja demonstrálni a filozófia és a halál kapcsolatát, valamint a szerzőnek a filozófia iránti mély elköteleződését. (Nem beszélve arról, hogy Baggesen 1793. december 10-én arról számol be a feleségének, hogy két-három nappal korábban megismerkedett Fichtével és Pestalozzival. Lásd *Fichte im Gespräch* 6,1. köt., 27–28. o.) Az előző levél folytatása azonban még ennél is valószínűtlenebb. „Ennek a lépcső-filozófiai beszélgetésnek a részemről az a megállapítás volt az eredménye, hogy a te első tételedtől egy szinttel mélyebbre lehetne leszállni, méghozzá a *tiszta egoizmushoz*." Uo. Ezzel Baggesen azt sugallja, hogy a fichtei új alaptétel ötlete tulajdonképpen tőle származik. Ez a gondolat (és a beszélgetés tárgyának bemutatása) márcsak azért is anakronisztikus, mert mint láttuk, Fichte csak a néhány héttel később elkezdett *Aenesidemus-recenzióval* vívódva jutott el arra a gondolatra, hogy a reinholdi alaptételt egyfajta korrekcióval meg kellene és meg lehetne menteni.

[52] Fichte levele Reinholdnak, 1794. január 15. Fichte: *Briefe*, i. k. 99. o.

kusnak találtam."[53] Fichte és Reinhold a kilencvenes évek közepén személyes indíttatású konfliktusok sorozatába bonyolódnak, ezért (legalábbis ebben az időben) elméletileg sokkal érdekesebb a Reinhold-tanítványok kritikája.

A korai Fichte elleni igazi elméleti támadást Reinhold tanítványai indítják el. Baggesen az utolsó három előadásra érkezik vissza Zürichbe; és második napon (április 25-én) megérkezik Reinhold két kiváló tanítványa, Johann Benjamin Erhard és Franz de Paula von Herbert is.[54] Baggesen beszámolója szerint a közösen eltöltött nap három részre osztható: (1) Délben Baggesen és vendégei Fichtével ebédeltek, majd azután egy hosszú beszélgetésre került sor. „Aligha tudod elképzelni – írja Baggesen a feleségének –, hogy milyen érdekes volt az ebéd. Tizenkettő és öt között magvas és helyenként csípős beszélgetésre került sor. Fichte Herbertnek rendkívüli módon tetszett. Erhard, mint általában mindig, nagyon kedves volt. Természetesen filozófiai kérdésekről beszélgettünk."[55] (2) A beszélgetést követően közösen elmentek Lavater házába, hogy részt vegyenek az előadáson. „Öt órakor elvezettem őket Lavaterhez, hogy lássuk őt, és meghallgassuk – gondold el – a szobájában Fichte kollégiumát. Fichte előrement. Lavater szembejött velem az ajtóban, és én bemutattam neki Herbertet [és] Erhardot [...]. A szoba már tele volt hallgatókkal, és Fichte középen állt. Lavater több széket is hozott, mindenki helyet foglalt és feszülten figyelt; Lavater nyílt fülekkel, nyílt szemekkel és nyílt szájjal követte az előadást. Fichte kitűnő előadást tartott; de olyan tisztán, olyan elvontan, olyan logikai szigorral, hogy azt egészen csak Erhard és Baggesen érthette."[56] (Valószínűleg jobban kéne ismernünk Baggesent ahhoz, hogy

---

[53] Fichte: *Gesamtausgabe*, I/II. köt., 82. o. Baggesen erre még azt válaszolja, hogy ezt a beszédet nem szabadott volna publikálni, ugyanis a többi előadástól elszakítva válik félreérthetővé. Baggesen tehát finoman elhárítja mind az érthetetlenségre (ez Fichtére általában jellemző, de nem erre az előadásra), mind a bombasztikusságra vonatkozó megjegyzést.

[54] Baggesen ennek a látogatásnak a napját hibásan teszi április 26-ára. Ezt mutatja Geßner naplófeljegyzése, és ezt erősíti meg Lavater emlékkönyve, amelybe április 25-én vezette be magát Herbert és Erhard. Erich Fuchs: Einleitung. In Fichte: *Züricher Vorlesungen*, i. k. 29. o. 25. jegyzet.

[55] Baggesen levele Sophie Baggesennek, 1794. április 26. *Fichte im Gespräch* 6/1. köt., szerk. Günter Holzboog, Frommann – Holzboog Verlag 1992. 43. o.

[56] I. m. 43–44. o.

meg tudjuk ítélni, az önmagára való utalás nárcisztikus vagy inkább ironikus-e. Mindenesetre jól látható, hogy Baggesen nagyra tartja Erhard filozófiai felkészültségét, de Herbertről már nincs ilyen jó véleménye.) (3) „A kollégium után — folytatja Baggesen — mind a hatan (Fichte, Lavater, Erhard, Herbert, Rauscher[57] és én) az új sétányra mentünk, állandó filozófiai beszélgetések közepette. Láttuk a hegyeket és a naplementét, és elég késő estig meghitt elégedettségben múlattuk az időt."[58] Az estének erről a részéről Geßner is beszámol. „Séta Lavaterrel, Fichtével, Baggesennel, Erharddal és báró [Herberttel]. Beszélgetés mindenféle csodás véletlenről [...]. Később mindannyian elmentünk még Fichte professzor úrhoz; beszélgetés a büntetőjogról, az igazságra vonatkozó kötelességről, Franciaországról stb. Fél kilenc körül hazamentem."[59] (E beszélgetés tárgyából — némi óvatossággal — következtethetünk az aznapi előadás témájára: Fichte valószínűleg [a gyakorlati filozófián belül] társadalmi-politikai kérdésekről beszélt.)

A nap ilyen részletes nyomon követésére azért volt szükségem, mert szeretném kontextualizálni Baggesennek egy némileg később született beszámolóját. „Az éles elméjű Fichte és a mély értelmű Erhard úgy repült egymásnak, mint két biliárdgolyó [...]. Nem csoda, hogy ferdén találták el egymást és szétrepültek. Nem ismerek még két, ennyire szembenálló, öntörvényű gondolkodót. Fichte analitikus, Erhard szintetikus koponya. Az előbbi filozófiai fanatikus, az utóbbi rendelkezik egyfajta filozófiai közönnyel. Az előbbi szigorúan szisztematikusan, az utóbbi rapszodikusan jár el. [...] Ezen a módon sem az egyikük, sem a másikuk nem fogja tudni megteremteni a tudományt; de Erhard mégis — véleményem szerint — hasznosabb lesz a maga átfogó zsenijével, mint Fichte a maga metsző elmeélével."[60] Ez a leírás valószínűleg erősen eltúlozza az összecsapás drámaiságát, de először azt nézzük meg, hogy a nap melyik szakaszában helyezhető el. Szinte biztosan nem az előadást közvetlenül követő vitáról van szó, mert ezeken az előadásokon egyrészt általában nem volt vita, és másrészt,

---

[57] Rauscher Herbert kíséröjeként járt Zurichben, Herbert alkalmazottja volt.

[58] Baggesen levele Sophie Baggesennek, 1794. április 26-án. In *Fichte im Gespräch* 6,1. köt., 44. o.

[59] Idézi Erich Fuchs: Einleitung, i. k. 23. o.

[60] Baggesen levele Reinholdnak, 1794. június 8-án. In *Fichte im Gespräch* 6,1. köt., 116. o.

egy ilyen látványos összecsapásról Geßner is beszámolt volna. És nem lehetett az előadást követő séta, majd a Fichte házában folytatott beszélgetés alkalmával sem. Pedig a Geßner által leírt beszélgetéstémák különösen érdekelték Erhardot is. (Erhard egy évvel később fogja megjelentetni az *Über das Recht eines Volks zu einer Revolution* című könyvét, de már 1792 elején egy Reinholdnak írt levélben részletesen összefoglalja a francia forradalomra vonatkozó nézeteit.[61]) Ebben a témában tehát érdekes beszélgetésre kerülhetett sor, de valószínűleg a nézetek nem tértek el élesen egymástól. Az „összecsapásra" tehát csak az előadás előtti beszélgetésen kerülhetett sor. Erhard biztosan olvasta Fichte *Aenesidemus-recenzióját*;[62] csaknem egy évvel korábban ő is írt e könyvről egy recenziót.[63] Az igazi különbség azonban az volt, hogy Erhard már 1792-ben leszámolt az alaptételhez fűződő reményekkel és illúziókkal, Fichte pedig éppen erre próbálta építeni a filozófia egész tudományos rendszerét.

A Fichtével szembeni igazi támadásra azonban csak a Zürichből való elutazás után került sor. 1794. április 26-án reggel Erhard és Herbert különböző irányokba utaztak el Zürichből; mindketten hazamentek: Herbert Klagenfurtba, Erhard pedig Nürnbergbe. Valószínűleg nem volt idejük megbeszélni a történteket és a hallottakat, de azt mindketten tudták, hogy Fichte néhány nap múlva Jénába fog érkezni, hogy átvegye Reinhold katedráját. Néhány nappal a hazaérkezés után (1794. május 6-án) Herbert levelet írt Erhardnak, azzal a kéréssel, hogy a saját véleményét hozzá csatolva küldje tovább Niethammernek. Vagyis Herbert – implicit módon – vitát kezdeményezett az alaptétel filozófiájáról; mintegy arra szólítva fel Reinhold legközelebbi tanítványait, hogy foglaljanak állást ezzel a filozófiai kísérlettel kapcsolatban. „Mostantól kezdve minden úgynevezett alapfilozófia könyörtelen ellenfelévé nyilvánítom magam, és azt, akinek egy ilyenre szüksége van, őrültnek. [...] Véleményem szerint minden

---

[61] *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, szerk. R. Varnhagen von Ense, Stuttgart und Tübingen in der Cotta'schen Buchhandlung, 1830. 338–339. o.

[62] A recenzió 1794. február 11-én és 12-én jelent meg, a kor legjelentősebb recenziós orgánumában, az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban.

[63] Erhard recenziója a *Würzburger Gelehrter Anzeiger*ben jelent meg, 1793. február 27-én.

filozófus maximájának (és felőlem viselje a gyerek ezt a nevet), alaptételének a következőnek kellene lennie: egy morális lény szeretnék lenni."[64] Herbertnek az volt a fő kifogása, hogy az alaptételtől nem sikerül eljutni a moralitáshoz. (Az aznapi előadás valószínűleg arról győzte meg, hogy ez nem is sikerülhet.) Nyitva marad természetesen a kérdés, hogy mi lett volna, ha a másnapi előadást is meghallgatja. Erhard és Niethammer más-más elméleti kontextusba transzformálták a kritikát, de maradéktalanul egyetértettek vele.[65] Ebben az időben hármójuk közül már csak Niethammer élt Jénában, aki ettől a vitától felbuzdulva folyóiratot alapít, melynek célja az alaptétel filozófia előretörésének megakadályozása. De ezen a ponton már egy új történet kezdődik.

---

[64] Friedrich Immanuel Niethammer: *Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbart-Kreis*, TURIA + KANT, 1995. 76. o.

[65] E vita részletes rekonstrukcióját majd egy másik tanulmányban kell elvégezni.

TÁJÉKOZÓDÁS

IRÁNYZATOK A 80-AS ÉS 90-ES ÉVEK KANT-KUTATÁSÁBAN

SZEGEDI NÓRA

Az utóbbi néhány évben örvendetes módon gazdagodott a magyar nyelvű Kant-irodalom.[1] Részben a filozófus műveinek fordítása ill. újrafordítása révén, részben néhány alapvető monográfia magyar nyelvre való átültetésével.[2] Noha a fordítások színvonala időnként némi kívánnivalót hagy maga után,[3] az összkép egyértelműen pozitív: Kant

---

[1] Jelen írás a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj és az OTKA (T032754, T035285) támogatásával jött létre.

[2] A fordítások: *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis János). Ictus, Szeged 1995 (a továbbiakban TÉK); *Az ítélőerő kritikája* (ford. Papp Zoltán). Ictus, Szeged 1997; *Történetfilozófiai írások* (ford. Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin). Ictus, Szeged 1997; *A gyakorlati ész kritikája* (ford. Papp Zoltán). Ictus, Szeged 1998; *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (ford. Tengelyi László). Raabe Klett, Budapest 1998; *Prolegomena* (ford. John Éva és Tengelyi László). Atlantisz, Budapest 1999; *Prekritikai írások* (ford. Ábrahám Zoltán és mások). Osiris, Budapest 2003 (a továbbiakban PI). A monográfiák: Martin Heidegger: *Kant és a metafizika problémája* (ford. Ábrahám Zoltán és Menyes Csaba). Osiris, Budapest 2000; Peter F. Strawson: *Az érzékelés és a jelentés határai* (ford. Orosz István). Osiris, Budapest 2000; Ernst Cassirer: *Kant élete és műve* (ford. Mesterházi Miklós). Osiris, Budapest 2001.

[3] Az egyes fordítások értékelése részben már megtörtént (*A tiszta ész kritikájáról* lásd Kelemen János: „Korlátozni" és „merni a tudást". *BUKSZ* 1996. tél, 391–407. o.; Erdélyi Ágnes: A magyar Kant. *Holmi* VIII. évf. 12. szám [1996.dec.], 1803–1809. o.; Boros János: A magyar Kant tanulmányozása. *Holmi* IX. évf. 6. szám [1997. jún.], 893–898. o.; a Történelemfilozófiai írásokról pedig Kisbali László: Lehetséges-e, és ha nem, hogyan? *BUKSZ* 1997. ősz, 286–301. o.), részben még várat magára. A legjobbakról a dolog természetéből fakadóan

legfontosabb művein (a három Kritikán és a Prolegomenán) kívül az ún. prekritikai írások ill. a kritikai rendszeren kívüli művek legjelentősebbjei, valamint a kéziratos hagyaték néhány darabja is megfelelő (sokszor egyenesen kiváló) fordításban tanulmányozhatók, s a kanti filozófiában tájékozódni kívánó magyar olvasóközönség immár anyanyelvén élvezheti Cassirer, Heidegger és Strawson ma már klasszikusnak számító könyveit.

Ez utóbbiak első megjelenésének dátumai (1921, 1929, 1966) azonban némileg elgondolkodtatják az embert. Vajon milyen stratégiát érdemes követnie az ilyesfajta szakkönyvek magyar nyelvű kiadásával (is) foglalkozó könyvkiadóknak? Miként kell nekilátni a hiányok pótlásának: „elölről" ésszerű-e kezdeni, tehát a legkorábbi olyan másodlagos irodalomnál, amelyre még viszonylag gyakran hivatkoznak, vagy „visszafelé" érdemes haladni, azaz gyorsan lefordítani valamelyiket a legújabb kurrens monográfiák közül, s a korábbiakat későbbre halasztani. Mint sok más helyzetben, talán itt is az arany középút (jelen esetben az egy régi, egy új) hálálja meg magát a leginkább, annál is inkább, mert az itthoni viszonyok között nyilván a filozófiatörténet semelyik területén, így itt sem várható, hogy szisztematikusan sorra fordítsák a jelentősebb másodlagos irodalmat.

Jelen cikk egyik célja tehát, hogy ötleteket adjon a Kanttal foglalkozó magyar nyelvű szakirodalom bővítéséhez.[4] A másik cél a tájékoztatás, amelyre két okból is szükség van. Egyrészt a magyarországi közkönyvtárakból a 80-as évektől megjelent idegen nyelvű Kant-irodalom szinte teljesen hiányzik.[5] Ez azt jelenti, hogy a Kant-kutatás

---

valószínűleg nem is születik majd recenzió, hiszen a kötözködés lehetőségétől megfosztva mi öröme lehet egy recenzensnek. Persze a hallgatás nem minden esetben jelent beleegyezést.

[4] Ráadásul ehhez – úgy tűnik – most megvannak a „perszonális feltételek" olyan fordítók és szerkesztők személyében, akik – mint a már megjelent fordítások mutatják – hajlandók szakértelmüket és energiáikat erre (is) áldozni.

[5] A jelen írásban tárgyalandó hét könyv közül (Henry E. Allison: *Kant's Transcendental Idealism*. Yale University Press, New Haven & London 1983; Paul Guyer: *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge 1987; Wolfgang Carl: *Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989; uő: *Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Klostermann, Frankfurt am Main 1992; Patricia Kitcher: *Kant's*

utóbbi 20 évének eredményei úgy, ahogy van, hozzáférhetetlenek az érdeklődők számára, hacsak nincs lehetőségük arra, hogy megfelelő külföldi könyvtárakban kutassanak. Ez annál is szomorúbb, mert a 60-as és 70-es évek legfontosabb irodalmából még sok mindent el lehet olvasni itthon is. A másik ok, amely egy ilyesfajta áttekintést legitimálhat, sőt szükségessé tehet, a Kanttal foglalkozó szakirodalom szűnni nem akaró burjánzása. A Kant-Studien 2000-re vonatkozó éves összesítő bibliográfiája pl. 706 tételt tartalmaz. Márpedig e temérdek cikk és könyv közül elég sok a legfeljebb közepesnek mondható, és viszonylag kevés a maradandó eredményeket hozó.[6] Ilyen körülmények között érdemesnek látszik időnként – ha erre lehetőség és alkalom kínálkozik – áttekinteni a helyzetet, megnézni, hogy mely könyvek vagy cikkek váltak fontos hivatkozási alappá, milyen újabb értelmezési tendenciák alakultak ki, mely problémák kerültek előtérbe. Ilyen átfogó ítéletek meghozatalához azonban nem árt némi időbeli távolság, ezért látszott ésszerűnek a 80-as és 90-es évek (ez utóbbin belül is inkább az évtized első fele) irodalmának feldolgozása.

Transcendental Psychology. Oxford University Press, New York & Oxford 1990; Bernhard Thöle: *Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur*. Walter de Gruyter, Berlin & New York 1991; Béatrice Longuenesse: *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* (ford. Charles T. Wolfe). Princeton University Press, Princeton & Oxford 1998 [javított és bővített kiadása a francia változatnak: *Kant et le pouvoir de juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*. PUF, Párizs 1993]) összesen kettőt találtam meg itthon, az egyik Allisoné - ez a Miskolci Egyetem Filozófia Tanszékének könyvtárában, ill. fénymásolatban az ELTE Filozófia Tanszékének könyvtárában található meg, a másik W. Carl könyve a transzcendentális dedukció gondolatának fejlődéséről – ezt a Debreceni ill. a Szegedi Egyetem könyvtárának számítógépes katalógusa jelzi. A kereséshez a Széchényi Könyvtár adatbázisát (www.mokka.hu) és a filozófiatörténet szempontjából szóba jövő budapesti könyvtárak (Egyetemi Könyvtár, Akadémiai Könyvtár, Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár, a Filozófiai Intézet könyvtára, ELTE Filozófia Tanszék könyvtára) katalógusait használtam.

[6] Ezt a kijelentést természetesen nem ezen 706 mű elolvasására alapozom, hanem a Kant-irodalom célirányos olvasgatásából extrapolálom, de – úgy gondolom – bárki, akinek hasonlóan népszerű filozófussal van szerencséje foglalkozni, megerősítheti az ilyesfajta tapasztalatot.

És itt mindjárt pontosítani kell a cikk igencsak szerénytelen címét: természetesen nem a 80-as és 90-es évek Kant-kutatásának egészét tekintem át, hanem annak *A tiszta ész kritikájával* és az abban felszínre kerülő problémákkal foglalkozó részét. A szűkítésnek azonban ezzel még nincs vége: csupán olyan könyvekről írok, amelyek Kant fő művét átfogó jelleggel elemzik valamiféle sajátos, új szempont alapján. Ez alól két írás képez kivételt, melyek ugyanazon szerzőtől származnak, s tulajdonképpen együtt olvasandók. Az öt kiválasztott monográfiától abban térnek el, hogy *A tiszta ész kritikájának* egy meghatározott részével, a dedukció-fejezettel foglalkoznak. Az egyik a transzcendentális dedukció gondolatának fejlődését tekinti át az 1770-es évekből fennmaradt kéziratos hagyaték alapján Kant fő művének első megjelenéséig, azaz 1781-ig, a másik pedig erre támaszkodva elemzi a dedukció gondolatmenetét magában a megjelent változatban. Ráadásul – hogy a szűkítést tovább folytassuk – a könyvek közül három angol nyelvű, három német, egy francia (ennek azonban némileg átdolgozott angol nyelvű kiadását vettem figyelembe).

A látszólag önkényes behatárolás védelmére két érvet szeretnék felhozni. Ami a tematikai szűkítést illeti: úgy tűnik, a Kant-kutatás középpontjában még mindig *A tiszta ész kritikája* áll. Ily módon természetesen tudatában vagyunk annak a veszteségnek, amelyet a többi művel foglalkozó szakirodalom kirekesztése okoz, mindazonáltal vigasztalhatjuk magunkat azzal, hogy a legnépszerűbb irányt választottuk.[7] Az pedig a speciális problémákat feldolgozó cikkek és könyvek határtalan számára való tekintettel szinte magától értetődő, hogy csak az átfogó, mindenki számára kötelező hivatkozási alapként szolgáló könyvekkel foglalkozunk. A két „kakukktojás" kiválasztását viszont egyrészt az indokolja, hogy témájuk, a kategóriák transzcendentális

---

[7] Még akkor is, ha a népszerűség – mint magától Kanttól tudjuk (lásd *A tiszta ész kritikája* első kiadásához készített előszavát [AXVIII, TÉK 25. o.] vagy az 1781 máj. 11 után Herzhez írott levelet [AA X. 252. o.; PI 723. o.]) – nem a legfontosabb szempont. (Itt és a továbbiakban a hivatkozásoknál *A tiszta ész kritikája* esetében – szokásos módon – az első (A) ill. második (B) kiadás oldalszámait, a többi műnél az akadémiai kiadás (AA) [*Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen (később: Deutschen) Akademie der Wissenschaften, 29 kötet, Walter de Gruyter, Berlin 1902] kötetszámát és az oldalszámot adjuk meg, ezt követi – ha van – a magyar fordítás oldalszáma.)

dedukciója ugyan meglehetősen speciális (*A tiszta ész kritikájának* csupán egyetlen, s még csak nem is túlságosan hosszú fejezetéről van szó), jelentőségét azonban a mű egészében — ahogyan erre maga Kant is utal az első kiadáshoz írott előszóban[8] — nehéz lenne túlbecsülni. Ezt egyébként az is jelzi, hogy a másik öt átfogó jellegű elemzés is a transzcendentális analitikát állítja a középpontjába (közülük kettő kizárólag erre szorítkozik), s ezen belül is kitüntetett figyelmet fordít az ebben a részben található transzcendentális dedukcióra. Ezt figyelembe véve a két könyv jól illeszkedik a válogatásba, s a másik öttel együtt elemezhető. A könyvek nyelvi spektrumának szűkössége szintén nem pusztán szubjektív okokra vezethető vissza. A néhány évenként megrendezett nemzetközi monstre Kant-konferencia előadásainak választható nyelve pl. az angol, a német és a francia, de ha a konferencia-kötetekben megjelent szövegek nyelvi megoszlását tekintjük, az angol van túlsúlyban, s a francia elhanyagolható. Nem véletlen, hogy még az a francia filozófiatörténész(nő) is, akinek kitűnő könyvéről az alábbiakban szó lesz, jónak látta, ha írása angol nyelven is megjelenik (mellesleg ő maga évek óta Princetonban tanít). A német és az angol nyelvű könyvek megoszlásával kapcsolatban (az átfogó monográfiák közül végül is — az eredetileg franciául írottat is beszámítva — négy angol és egy német) azt a feltevést kockáztatnám meg, hogy a Kant-értelmezésnek az az iránya, amely — bár sokat tanult a német szakirodalomból — elsősorban az ún. angolszász analitikus hagyományt követi, valahogy hajlamosabb az átfogó jellegű interpretációkra. És ha már a kétféle értelmezési hagyománynál tartunk, talán érdemes megjegyezni, hogy mintha csökkennének a különbségek a német és az angolszász típusú elemzések között: egyrészt az előbbiek hajlamosabbak gondolataik kifejtésénél arra a logikai-fogalmi eszköztárra támaszkodni, amelyet az analitikus tradíció fejlesztett ki, másrészt az utóbbiak érzékenyebbek lettek a történeti összefüggésekre és a filológiai szempontokra.[9]

---

[8] AXVI, TÉK 24. o.

[9] Az elsőre jó példa Thöle könyve, a másodikra Guyeré még akkor is, ha az előbbi stílusában és a szöveggel való bánásmódjában félreismerhetetlenul a német, az utóbbi pedig az angolszász filozófiai hagyomány jellegzetességeit mutatja

A válogatást tehát részben a fent említett tematikai és nyelvi korlátok, részben a könyvek hivatkozottsága, végül, de nem utolsósorban a minősége határozta meg. Ez utóbbi kettőnek ugyan – mivel *A tiszta ész kritikájá*nak alapvető témáit érintő művekről van szó – ideális esetben egybe kellene esnie, a helyzet azonban nem ennyire egyszerű. Úgy tűnik ui., hogy a Kant-interpretációk története sem mentes a divatoktól: bizonyos könyvekkel kapcsolatban mindenki kötelességének érzi, hogy felvegye a hivatkozások közé, mások – noha ugyanolyan fontosak és jók vagy netán még jobbak – méltánytalanul a háttérben maradnak. Az alább elemzett művek közül az előbbi csoportba tartozik P. Guyer könyve, az utóbbiba B. Longuenesse-é, amelyre még azok a német Kant-kutatók sem hivatkoznak, akiknek pedig – könyvük témájából kifolyólag – kutya kötelessége lenne.[10] S hogy az írás (nagyra)értékelésében nem tévedek, azzal tudom alátámasztani, hogy az angol nyelvű változatról két folyóiratban is jelentek meg – a kritikát ugyan nem nélkülöző, a könyv színvonalát azonban minden esetben nagyra becsülő – recenziók, ráadásul igen jó nevű szerzők tollából.[11]

---

[10] Lásd pl. Dieter Lohmar egyébként kiváló könyvét (*Erfahrung und kategoriales Denken*. Phaenomenologica 146, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998), amely néhol a Longuenesse-éhoz annyira hasonló gondolatokat vet fel anélkül, hogy bárhol is hivatkozna rá, hogy az szinte zavarba ejtő. De még Peter Baumanns 1997-es vaskos kommentárja *A tiszta ész kritikájá*hoz (*Kants Philosophie der Erkenntnis: durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft"*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1997) sem tartalmazza bibliográfiájában, holott a metafizikai dedukcióról adott értelmezése teljesen eredeti. Hogy ez a francia nyelvű szakirodalom elhanyagolásával függ-e össze (német részről), vagy más okai vannak, azt megmutatja majd az angol változat fogadtatása. Hivatkozások hiányában valószínűleg magam sem ütköztem volna bele a könyvbe, ha fel nem hívja rá figyelmemet Eric Brown, akinek ezúton szeretnék köszönetet mondani.

[11] Michael L. Friedman: Logical Form and the Order of Nature. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82 (2000), 202–215. o.; Henry E. Allison: Where Have all the Categories Gone? Reflexions on Longuenesse's Reading of Transcendental Deduction. *Inquery* 43 (2000), 67–80. o.; Sally Sedgwick: Longuenesse on Kant and the Priority of the Capacity to Judge. *uo.*, 81–90. o. A *Kant Sudien* 87. számában (1996) egyébként már az eredeti, francia kiadásáról is született recenzió.

Ami a többi tárgyalt munkát illeti, a rájuk vonatkozó szép számú hivatkozás igazolhatja kiválasztásukat.

Egy ilyesfajta áttekintés esetében nyilvánvalóan járhatatlan és értelmetlen az az út, amely művenként halad, valamiféle rendezőelvre azonban mégiscsak szükség van. A könyvek elemzését tehát három, egymással összefüggő kérdés alapján fogom elvégezni, melyek megválasztásában egyrészt *A tiszta ész kritikája* megközelítésében meghonosodott hagyományos szempontok[12] játszottak szerepet, másrészt az, hogy az értelmezés mely területén hoznak újdonságot. S hogy a művek ilyetén összeolvasása ellenére valamelyest képet lehessen alkotni az egyes monográfiákról is, ezért a maga helyén (annál a szempontnál, amelynek tekintetében a legfontosabb nóvumot hozta az írás) röviden összefoglalom a fő téziseit. Ami a könyvek egymáshoz való viszonyát illeti: a tartalmi összefüggéseken kívül — ahol lényeges — jelezni fogom az egymásra való hivatkozásokat is. Az áttekintés három szempontja a következő: 1. Minek kell tekinteni *A tiszta ész kritikáját* témájára nézve (tapasztalatelméletnek, tudományelméletnek, metafizikai alapvetésnek) és minek, ha a megközelítését vizsgáljuk (idealizmus vagy realizmus, pszichológia vagy éppenséggel antipszichologista)? 2. Hogyan kell olvasni a művet (önmagában, koherens egészként rekonstruálva vagy „fércműként", amely különböző időből származó és ezért különböző koncepciókat tükröző, egymással sokszor összeegyeztethetetlen gondolatokat tartalmaz; esetleg egy olyan fejlődési folyamat végtermékeként, amelyet a hagyatékban maradt feljegyzések segítségével lehet megérteni), és mi a viszony ennek megfelelően *A tiszta ész kritikája* két, fontos pontokon eltérő kiadása (1781, 1787) ill. a *Prolegomena* (1783) között, amely nem egyszerűen a fő mű népszerűsítő összefoglalása, hanem néhány gondolatát tekintve[13] az első kiadás korrekciója is? 3. Melyek a mű központi részei és ezek hogyan függnek össze egymással?

---

[12] Az e szempontokat kialakító korábbi interpretációs irányokra és művekre az egyes kérdések tárgyalásánál utalok majd.

[13] Ezek rövid ismertetését lásd a magyar fordításhoz írott Utószóban.

1. *A tiszta ész kritikája* témája és megközelítésmódja

Tulajdonképpen az összes tárgyalandó monográfia szerzője egyetért abban, hogy *A tiszta ész kritikájá*ban Kant az emberi megismerőképességek vizsgálatát végzi el, tehát a mű alapjában véve episztemológiai elemzéseket tartalmaz. A különbségek abból adódnak, hogy milyen motivációból eredeztetik ezeket a kutatásokat ill., hogy milyen státust tulajdonítanak a kanti vizsgálódásoknak. Heimsoeth cikke és Heidegger Kant-könyve óta[14] a neokantiánus ismeretelméleti értelmezéssel szemben tért nyert egy ún. metafizikai vagy ontológiai interpretáció, amely *A tiszta ész kritikájá*nak problematikáját a metafizika tudományos megalapozásának igényéből származtatja.[15] Ehhez az állásponthoz csatlakozik a két német Kant-értelmező, s Carl még azt is hozzáteszi, hogy ez nincs ellentmondásban azzal a cassireri meghatározással, hogy a mű tapasztalatelmélet, hiszen a metafizikai ismeretek lehetőségének bizonyítása megköveteli a kategóriák mint az egyáltalában vett gondolkodás feltételeinek dedukcióját, azaz érvényességük igazolását, ami egy tapasztalatelmélet részét képezi.[16] A többi monográfia nem tesz említést erről a motívumról, s *A tiszta ész kritikáját* eleve ismeretelméleti alapvetésként kezeli. Az azonban mindegyik írásban közös, hogy a hangsúlyt az Analitikára és a dedukció problémakörére helyezik.

A kanti fő mű módszertani státusáról ellenben megoszlanak a vélemények. Ebben a kérdésben a legmarkánsabb álláspontot Allison ill. Kitcher képviseli: az előbbi — mint könyve címe is mutatja — *A tiszta ész kritikájá*ban egy speciális, minden addigi, ontológiai idealizmustól eltérő ismeretelméleti idealizmust lát, amelyet maga Kant nevez

---

[14] Heinz Heimsoeth: Metaphysische Motive in der Ausbildung der kantischen Philosophie. *Kant-Studien* 29 (1924), 121–159. o., Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik.* GA3, V. Klostermann, Frankfurt 1991 (magyarul: lásd a 2. jegyzetet).

[15] Ennek alátámasztására lásd *A tiszta ész kritikája* előszavát AVIII; BXIV–XV, TÉK 19. és 33–34. o.

[16] Thöle, 13. o.; Carl 1992, 25. o. (Itt és a továbbiakban az ismertetett könyvekre a szerző [a két könyvvel szereplő Carl esetében évszám is], oldalszám séma alapján hivatkozom.) A Cassirer—Heidegger vitához lásd Heidegger Kant-könyvének függelékét (a 4. kiadástól kezdve), melyet a magyar kiadás is tartalmaz.

formálisnak vagy transzcendentálisnak. Ennek legfőbb jellegzetessége, hogy a dolgokat nem a létezésük, hanem a megismerésük szempontjából vizsgálja,[17] s azt mutatja meg, hogy mint ilyenek bizonyos feltételeknek vannak alávetve, melyek forrása maga a megismerő szubjektum. Ezeket a feltételeket nevezi Allison episztemikus feltételeknek, szembeállítva az egyéb (ontológiai vagy pszichológiai) feltételekkel, s Kant művének célját ezek feltérképezésében és létezésük igazolásában látja.[18] A kanti idealizmusnak ezzel az interpretációjával Allison vitatja Strawson azon nagy hatású tézisét, mely szerint *A tiszta ész kritikája* idealizmusa, amely egy rossz biológiai-pszichológiai analógia következménye, minden további nélkül leválasztható arról az analitikus érvrendszerről, amely a mű valódi értékét adja.[19]

A transzcendentális idealizmus Allison-féle értelmezése erősen támaszkodik arra a felfogásra, amelyet újabban (a 70-es években) Gerold Prauss filológiai érvekkel alátámasztva képviselt[20], hogy ti. a jelenség és a magában való dolog kanti megkülönböztetése nem ontológiai, hanem episztemológiai jellegű, s ennek megfelelően nem két különböző entitásról, hanem ugyanannak a dolognak kétféle szempontú vizsgálatáról van szó. Allison szerint ui. a jelenségek transzcendentálisan ideálisak annyiban, amennyiben nem tapasztalhatóak bizonyos episztemikus feltételek nélkül, s transzcendentálisan reálisak, amennyiben e feltételektől eltekintve, azaz — kanti szóhasználattal — önmagukban vesszük őket szemügyre. Ennek megfelelően a kanti nézőpont, amely a dolgokat a megismerő szubjektumhoz való viszonyában vizsgálja, valóban transzcendentális idealizmus, s mint ilyen szemben áll minden korábbi filozófiával — legyen az ontológiai értelemben realista (Locke) vagy idealista (Berkeley) —, amelyek — minthogy a tárgyakat e viszonytól függetlenül, azaz önmagukban tekintik — egytől egyig transzcendentális realizmusnak nevezhetők.

---

[17] Ez az értelmezés — noha erre Allison sehol sem utal — *A tiszta ész kritikáját* némileg a husserli fenomenológiával állítja párhuzamba.

[18] Allison, 10–13. o.

[19] Peter F. Strawson: *The Bounds of Sense*. Methuen, London 1966, 15–16. o. (Magyarul: i. m. 13–14. o.)

[20] *Erscheinung bei Kant*. Walter de Gruyter, Berlin 1971, 22. o.; *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bouvier, Bonn 1974, 20–23. o.

A kanti idealizmusnak ez a felfogása eleve hibásnak tart minden olyan értelmezést, amely ezt az idealizmust dogmatikusan, azaz pszichológiai vagy ontológiai módon érti. Ebbe a csoportba tartozik Strawson mellett Guyer is, aki a transzcendentális idealizmust azzal a „metafizikai dogmával" azonosítja, mely szerint biztosak lehetünk benne, hogy a magukban való dolgok nem lehetnek olyanok, ahogyan számunkra megjelennek (tehát tér- és időbeliek), hiszen a jelenségek úgy jönnek létre, hogy ezekkel a feltételekkel az elme látja el a magukban való dolgokat.[21] Ezt a „dogmatikus idealizmust", amelyet egyébként Kant gondolati fejlődésének egyik (negatívan értékelt) állomásaként magyaráz, Guyer – Strawsonhoz hasonlóan – elkülöníthetőnek tartja a – gondolati út szempontjából eredetibb – empirikus és realista alapokon nyugvó transzcendentális tapasztalatelmélettől.[22]

Noha Allison álláspontja a transzcendentális idealizmus középpontba helyezésével gyökeresen ellentmond a még a 80-as évek elején is irányadó strawsoni értelmezésnek, mégis összekapcsolja őket az a jellegzetességük, hogy a hangsúlyt a tapasztalat általános struktúráinak felmutatására, s nem magának a tapasztalás folyamatának ábrázolására helyezik, s ennyiben statikus képet adnak. Ezzel szemben Patricia Kitcher *A tiszta ész kritikájá*ban meghatározott kognitív feladatok elemzését és ebből kiindulva azoknak a mentális működéseknek a meghatározását látja, amelyek e kognitív feladatokat végzik. Ennyiben a mű – amint arra Kitcher könyvének címe is utal – transzcendentális pszichológia, s az értelmezésnek ennek megfelelően a megismerési folyamatok dinamikus leírását kell adnia. Ugyanakkor Kitcher sem vonja kétségbe annak a regresszívnek nevezett gondolati sémának a fontosságát a kanti műben, amelynek lényege, hogy bizonyos típusú képességgel rendelkeznünk kell, ha bizonyos típusú ismeret lehetséges kell hogy legyen, s amelyet ő episztemikus elemzésnek nevez. Másrészt azonban e módszer mellett, amely mindig csak hipotetikus kijelentéseket eredményez, Kant – Kitcher interpretációjában – az empirikus analízist is alkalmazza, s ez utóbbi nevezhető valójában transzcendentális pszichológiának. Ez annyiban empirikus, amennyiben bizonyos mentális működések leírását adja, annyiban azonban nem, amennyiben

---

[21] Guyer, 55–56. és 333. o.
[22] Guyer, 413. o.

nem a konkrét folyamat, hanem ennek episztemológiai relevanciája s ennek megfelelően maga a típusa érdekli.[23]

A tiszta ész kritikája transzcendentális pszichológiai megközelítésének előnyét Kitcher részben abban látja, hogy segítségével meg lehet oldani bizonyos belső interpretációs nehézségeket, részben abban, hogy némely kortárs analitikus vitához (pl. a mentális egység problémájáról szólóhoz) pozitív módon hozzájárulhat. A pszichológiai olvasatot, melynek — mint maga a szerző is utal rá[24] — kezdettől fogva megvoltak a képviselői, s amelyet újabban olyan Kant-kutatók alkalmaztak, mint Wolff vagy Hoppe[25], de amely ugyanakkor a többségből ellenérzéseket váltott ki (lásd Strawson, Bennett, Allison, Guyer), következetesen alkalmazva Kitcher a műnek azokat a részeit elemzi (nagy hangsúlyt fektetve az Analitikára, melyet egyetlen „hosszú érvként" értelmez a kategóriák jogosultsága mellett), amelyekben a kognitív működések játsszák a főszerepet.

A tiszta ész kritikája alaptémájával kapcsolatban tehát konszenzus uralkodik az általunk elemzett Kant-értelmezések között, amennyiben még azokban az esetekben is, ahol a metafizikai motiváció fontosságát is kiemelik (Carl, Thöle), s ezáltal oldani igyekeznek a korábbi éles ellentétet a metafizikai és az ismeretelméleti megközelítés között, a művet alapjában véve tapasztalatelméleti vizsgálódásnak tartják. A módszertani megközelítésben azonban már nagyobb a változatosság: Allisonnak a transzcendentális idealizmust középpontba helyező értelmezése mellett Kitcher könyve a másik, amely egy sajátos, jelen esetben pszichológiai nézőpontot érvényesít a mű interpretációjában. Ezt a megközelítést egyébként — noha magának a monográfiának a hangsúlya nem erre esik — Longuenesse is átveszi azzal a különbséggel, hogy a kanti pszichológiát (a Port-Royal logikájával párhuzamba állítva) a diszkurzív gondolkodás szabályszerűségeinek (és nem magának a folyamatnak) a leírásaként érti.[26] Mind Allison, mind Kitcher

---

[23] Itt ismét bizonyos párhuzamosságot fedezhetünk fel a husserli fenomenológia módszerével.

[24] Kitcher, 5. o.

[25] R. P. Wolff: *Kant's Theory of Mental Activity*. Harward University Press, Cambridge 1963; Hansgeorg Hoppe: *Synthesis bei Kant*. Walter de Gruyter, Berlin 1983.

[26] Longuenesse, 5. o.

interpretációjával szemben áll Guyeré, aki egyrészt – Strawsont követve – elismeri ugyan a transzcendentális idealizmus jelenlétét, de azt elválaszthatónak tartja *A tiszta ész kritikája* számára értékesebb, empirikus-realista vonulatától, s ezáltal – természetesen megváltozott értelemben – újjáéleszti a hagyományos idealizmus – realizmus vitát, melynek kezdetei a kortárs Kant-recepcióig nyúlnak vissza.[27] Másrészt antipszichologizmusa révén (amely újfent Strawsonhoz köti) támadási pontot jelent Kitcher – szintén régebbi hagyományokat újfajta módon feleleventő – megközelítése számára.

A tiszta ész kritikája mibenlétét illető kérdéssel kapcsolatban ily módon azt mondhatjuk, hogy a vizsgált monográfiák a korábbi frontvonalak mentén (metafizika, vers, ismeretelmélet, idealizmus – realizmus, pszichologizmus-antipszichologizmus) csoportosulnak, hol egymáshoz közelítve, hol pedig újjáalakítva azokat.

2. *A tiszta ész kritikája* olvasásának mikéntje

Az áttekintés azt mutatja, hogy Kant fő művének az a szigorú, „szelektív"[28] olvasata, amely az adott értelmezés keretei közé nem beszorítható részeket az értéktelenség és a logikai tévedés jelszavával ebrudalja ki, s amely történeti-filológiai támaszát a Vaihinger kidolgozta és az N. K. Smith kommentárja által finomított és népszerűsített ún. „fércmű-elméletben" (patchwork theory) találhatta[29] meg, eredeti formájában ma már nem szalonképes. E teória szerint *A tiszta ész kritikája*, amelyen Kant

---

[27] Hogy ez a vita – még ha talán nem is annyira meghatározó módon, de búvópatakként – általában véve is jelen van az újabb szakirodalomban, azt egy másik fontos könyv is mutatja, melyben a szerző (Guyerhez hasonlóan) a könyvet lezáró fejezetet kifejezetten ennek a problémának szenteli (Rae Langton: *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*. Clarendon, Oxford 1998).

[28] Carl használja ezt a kifejezést Strawsonnal kapcsolatban (Carl 1989, 12. o.).

[29] Az elmélethez, melynek alapgondolata egyébként Erich Adickestől származik, lásd Norman Kemp Smith: *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. Macmillan, London 1923², xix–xxv. o.

több mint 10 évig dolgozott, de amelyet — saját bevallása szerint[30] — néhány hónap leforgása alatt öntött végleges formába, olyan szövegek összeszerkesztése révén jött létre, melyeket keletkezésük időpontját tekintve jó pár év választ el egymástól, s amelyek ily módon — a közben lejátszódott gondolati érés folytán — különböző, egymással sokszor akár gyökeres ellentétben álló koncepciót tükröznek. Ebből következően a művet lehetetlen egységes gondolatmenetként olvasni, s nincs más hátra, mint hogy megpróbáljuk filológiai és tartalmi érvek alapján elkülöníteni a kanti gondolkodás egyes fázisait — s ezt az elmélet képviselői meg is teszik. Ennek egyenes következménye az a szabadság, amellyel azután az értelmezők egy része filológiai érvekkel vagy anélkül, pusztán tartalmi-logikai kritériumok alapján, melyeket az interpretációs irány határoz meg, bizonyos gondolatmeneteket egyszerűen elvet.

Ezzel az olvasási móddal szemben újabban — úgy tűnik — a szövegekkel való „megértő bánásmód" vált általánossá, amely a művet értelmes, lehetőleg egységes gondolatmenetként kezeli, s még a nehezen érthető vagy bizonyítékokkal kevésbé alátámasztottnak látszó részeket is megpróbálja komolyan venni és érvekkel megtámogatni (jó példa erre Longuenesse ill. Carl, akik értelmezésük centrumába egy-egy olyan fontos kanti kijelentést állítottak, melyeket a kutatók interpretációs nehézségek miatt hagyományosan szinte egyöntetűen figyelmen kívül hagytak). Ugyanakkor továbbra is jelen van a „kritikai olvasat", amely empatikusabbnak mutatkozik ugyan, mint a korábbiak (pl. Strawsoné), s igyekszik a szöveg közelében maradni, mégis megengedhetőnek tartja, hogy bizonyos doktrinákat kiküszöböljön, ha azok összeegyeztethetetlennek látszanak más, fontosabbnak ítéltekkel. Ezen az alapon veti el pl. Kitcher az idő transzcendentális idealitásának valamint az appercepció intelligibilitásának kanti tételét.[31]

A kritikai megközelítésmód, amely sikeres és sikertelen gondolatmeneteket különít el *A tiszta ész kritikájá*ban, Guyer esetében explicit módon összekapcsolódik a patchwork theory egy finomított módozatával. Az elméletet eredeti formájában ugyanis csupán a fő mű megjelent változataira alapozták, Guyer azonban szisztematikusan

---

[30] Lásd az 1783. augusztus 7-i Garvehoz ill. a 16-i Moses Mendelssohnhoz írott leveleket (AA X. 316. és 323. o.).

[31] Kitcher, 140–141. o.

feldolgozta a hagyatékban maradt, a mű kialakulásának éveire datált kéziratokat, s ezek alapján a két kiadásban és a *Prolegomenában* elkülönített dedukciós stratégiákat Kant gondolati fejlődésének bizonyos időben is meghatározható szakaszaihoz tudta kötni. A négy különböző argumentáció közül azután egyet, mégpedig a legkorábbi koncepció kifejtésének tekintettel tünteti ki mint sikereset, s ennek szenteli monográfiája legnagyobb részét.

A kéziratos anyag, a levelezés és a Kant által tartott, hallgatói jegyzetek formájában fennmaradt előadások iránti érdeklődés megélénkülése egyébként is jellemző tendenciája az utóbbi két évtized kutatásainak. Részben *A tiszta ész kritikája* és a *Prolegomena* bizonyos gondolatainak illusztrálására, részben az e művek alapján önmagában nehezen eldönthető kérdések megválaszolására vagy bizonyos érvek alátámasztására idéznek szívesen ebből a „segédanyagból". Az általunk áttekintett másodlagos irodalomból Longuenesse használja fel ily módon a hagyatékot, ennél azonban – mint láttuk – Guyer tovább megy, amennyiben erre alapozva egy olyan fejlődéstörténeti állomást rekonstruál Kant gondolkodásában, amelyre más forrás nincsen. Ugyanezt teszi Carl is (Guyertől függetlenül)[32], aki a hagyaték megfelelő részét szisztematikusan feldolgozva nem pusztán egyes dedukciós stratégiákat különít el, hanem a transzcendentális dedukció problémájának fejlődését a maga dinamikájában ábrázolja *A tiszta ész kritikája* első kiadásáig, második könyvében pedig e vizsgálódások eredményeit felhasználva kommentálja az első kiadás dedukció-fejezetét.

Carl sajátos olvasásmódja szerint, amelyet Strawson „szelektív és reduktív" ill. Henrich „hermeneutikai" megközelítésével ütközteti, a dedukció-fejezet első megjelent változata korábbi intenciók megvalósulásaként értendő.[33] Ennek megfelelően olyannyira termékeny kapcsolat jön létre a kéziratos hagyaték és a megjelent szöveg között, hogy az utóbbihoz készített kommentár – mindenekelőtt a szubjektív és objektív dedukció közötti kanti megkülönböztetés mindeddig problematikus pontjával kapcsolatban adott megnyugtató, de legalábbis megkerülhetetlen megoldásával – több olyan újdonsággal szolgál, melyek miatt mára már szinte kötelező hivatkozási alappá vált mindenki számára, aki a dedukció témakörével foglalkozik. Carl fő

---

[32] Carl 1989, 14–15. o.
[33] Carl 1989, 13–14. o.

tézise szerint a híres 1772. febr. 21-i Herzhez írott levél[34] kérdésfeltevése (miként vonatkoznak a gondolkodás szubjektív feltételei tárgyakra), amelyet Kant „a mind ez ideig rejtőzködő metafizika kulcsának" nevez, s amely *A tiszta ész kritikája* alapproblémáját adja, Kant metafizika-felfogásából fakadóan olyan ambiguitást rejt magában, melynek azután a műhöz vezető gondolati út során mindkét oldalát kibontja. Egyrészt ui., amennyiben a metafizika feladata a tiszta ész határainak megvonása, azt kell megmutatnia, hogy az értelem[35] fogalmai (a kategóriák) nélkül nem lehetséges tapasztalat. Ebben az esetben azonban eleve feltételezi a tapasztalat lehetőségét. Ezt az utat követi Kant 1772 körül a reflexiók tanúsága szerint a dedukció legkorábbi kezdeményeiben, s ennek örököse *A tiszta ész kritikája* első kiadásának objektív dedukciója. Másrészt viszont, ha arra esik a hangsúly, hogy a kategóriák a megismerő szubjektumból erednek, akkor azt is be kell bizonyítani, hogy egyáltalán létezik objektív ismeret, azaz tapasztalat. A dedukciónak ez az útja tehát a hume-i szkepszisre is választ ad, noha — és ez is fontos újdonsága Carl könyvének — Kant Hume-mal kapcsolatos megjegyzései (melyek főként a *Prolegomenában* találhatók) „egy filozófiai-elméleti konstelláció autobiográfiai mezbe öltöztetett elemzései"[36], amennyiben a dedukció gondolatmenetének alakulása önálló logikát követ és nem feltételez külső hatást. A kanti argumentációnak ez a vonala, amelyet az 1775-re datált ún. duisburgi hagyatékban lehet először tetten érni, alakulásának legfontosabb állomását pedig egy 1780-ból származó levél hátoldalán talált feljegyzésből nyomon követni[37], s amely a kategóriák érvényességét az appercepció (öntudat) egységéből kiindulva próbálja igazolni, jelenik meg azután a fő mű első kiadásában szubjektív dedukció címszó alatt. Carl, az elődöktől eltérően, komolyan véve Kant megjegyzését, aki az Előszóban az objektív dedukció kapcsán nem a tulajdonképpeni transzcendentális dedukcióhoz, hanem a dedukcióhoz

---

[34] AA X. 123–130. o. (Magyarul: PI 675–681. o.)

[35] Noha Carl erre nem tér ki, a tiszta ész tágan értve magában foglalja az összes olyan megismerőképességet (s így az értelmet is), amely a priori, tehát az empirikus tapasztalattól független elemek forrása (lásd N. K. Smith kommentárját [1. m. 2. o.]).

[36] Carl 1989, 158. o.

[37] A duisburgi hagyatékot lásd AA XVII. 643–673. o., a levél hátoldalán talált feljegyzést pedig, amelyre Reicke nyomán mint B12-re szokták hivatkozni, AA XXIII. 18–20. o.

való átmenethez utalja az olvasót, magát a dedukció-fejezetet majdnem teljes egészében – két bekezdéstől eltekintve, ahol Kant röviden megismétli az objektív dedukció gondolatmenetét – a szubjektív dedukció érvmenetének tartja, s ezzel összefüggésben a szubjektív dedukcióhoz vezető kérdést és az erre adott választ tekinti a par excellence dedukciónak és a mű centrumának.[38]

A monográfiákat olvasási módszerük alapján áttekintve tehát azt állapíthatjuk meg, hogy – noha a kritikai szemlélet továbbra sem hiányzik az interpretációkból – a szöveg tiszteletben tartása és a jóindulat különböző mértékben ugyan, de mindegyikben megvan. A kifejezetten „megértő" olvasók közé tartozik Allison, Carl, Thöle és Longuenesse, akik mindent megtesznek azért, hogy *A tiszta ész kritikáját* koherens, összefüggő és többé-kevésbé meggyőzően bizonyított egységes gondolati építményként mutathassák be. Guyer és Kitcher náluk kissé szabadabban kezelik a művet, amennyiben sikeres és sikertelen, néha akár egymásnak is ellentmondó gondolatmeneteket különítenek el benne. Ezt Guyer a patchwork theory egy megújított változatával támasztja alá, amely az elméletet a kéziratos anyag alapján finomítja oly módon, hogy az egyes koncepciókat időben is elhelyezi. A hagyaték szisztematikus feldolgozására épít Carl is, aki azonban ezzel nem a fércmű-elméletet igyekszik igazolni[39], hanem megkísérli a dedukció gondolatának belső alakulását a maga dinamikájában ábrázolni, s a megjelent változatot ennek alapján értelmezni.

Ami *A tiszta ész kritikája* két kiadásának és a *Prolegomenán*ak a viszonyát illeti: mindegyik szerző elismer bizonyos eltéréseket, de ezeknek vagy nem tulajdonítanak különösebb jelentőséget (a legjobb példa erre Longuenesse, aki sajátos módon egymás kiegészítéseként olvassa a két kiadás dedukció-fejezetét, s a *Prolegomena* híres észleleti-tapasztalati ítéleteinek elméletét is megpróbálja összeegyeztetni a fő mű koncepciójával)[40], vagy pedig csupán szisztematikus és nem történeti szempontból veszik ezeket figyelembe, s ennek megfelelően szabadon közlekednek a három változat között (Allison, Guyer, Kitcher). Egyedül Thöle mutat rá bizonyos problémák kapcsán olyan nehézségekre,

---

[38] Carl 1992, 53–54. o. Eszerint az objektív dedukció locusai: A 92–93, A96, A111.
[39] Az ehhez való viszonyához lásd óvatos megjegyzését (Carl 1989, 183. o.).
[40] Longuenesse, 59–60. és 179–180. o.

amelyek a változtatások okai lehettek, s ily módon nála jelennek meg egy fejlődéstörténeti értelmezés kezdeményei.[41]

A tiszta ész kritikája centrális gondolata és a kifejtés struktúrája

Mint azt az 1. pontban láttuk, a monográfiák mindegyike a tapasztalat lehetőségfeltételeinek vizsgálatában látja *A tiszta ész kritikája* centrális témáját, s ezen belül a kategóriák (vagyis a tiszta értelemből származó határfeltételek) objektív érvényességét igazoló elemzéseket,[42] azaz a dedukció problematikáját tekintik a mű leglényegesebb és leginkább figyelemre méltó részének. Ebből a szempontból egyik értelmezés sem hoz újat a korábbiakhoz képest. A dedukció döntő elemét illetően azonban szinte egységesen (Carl kivételével) szembefordulnak azzal a standardnak nevezhető interpretációval, amelynek újabb és nagy hatású

---

[41] Talán érdemes lenne Carl módszerét – a hagyaték szisztematikus áttekintését – az 1781 és 1787 közötti időszakra is alkalmazni, hátha meg lehetne rajzolni egy gondolati ívet, amely a fő mű két kiadását és a *Prolegomenát* összeköti.

[42] Erdekes fejleménye a dedukció kutatásának Dieter Henrich – a dedukció mint jogi terminus Kant-korabeli használatának vizsgálatán alapuló – megállapítása (Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*. In: *Kant's Transcendental Deduktions* (szerk. Eckart Forster). Stanford University Press, Stanford 1989, 29–46. o.), melyre Carl és Thole is hivatkozik. Eszerint a kanti fogalom jelentését az ún. dedukciós írások (Deduktionsschriften) azon feladatából lehet megérteni, hogy elbeszéljék a szerzett jogok megszerzésének azokat a mozzanatait, melyek hozzájárulnak e jogosultságok igazolásához. Természetesen a dedukcióval mint szigorú logikai argumen-tációval szemben elvárások ezzel azért nem szorultak háttérbe (korábbi írásaiban maga Heinrich is ilyen igényekkel elemezte azt), s a fogalom mind Carl, mind Thole számára itt ebben az összefüggésben értendő.

változatát Dieter Henrich dolgozta ki[43], s amely a bizonyítás premisszájaként az appercepció (öntudat) egységét jelöli meg.

A szembefordulás okait kitűnően elemzi Thöle, aki finom distinkciói segítségével egyébként is rendkívül reflexív módon tekinti át a különféle lehetséges dedukció-értelmezések erősségeit és gyenge pontjait, mielőtt saját kompromisszumos megoldását megfogalmazná. A legfontosabb nehézség a standard interpretációval Thöle szerint az, hogy a dedukció-fejezetből valójában egyáltalán nem válik világossá, miként lehetnek az egyes kategóriák, pl. az okság az öntudat feltételei, amit pedig ezen értelmezés szerint Kantnak itt be kellene bizonyítania. A kiutat első látásra az Alaptételek analitikája jelenti, amelynek hagyományosan éppen azt a szerepet tulajdonítják, hogy a dedukció absztrakt gondolatmenetét realizálja, tehát a konkrét kategóriákra alkalmazza. Ez azonban – mint Thöle rámutat – nem járható út, hiszen az alaptételek bizonyításában az öntudat semmilyen szerepet sem játszik, ráadásul egy bizonyos ponton még ellentmondani is látszik a dedukció-fejezetbeli állításokkal.[44] A nehézség feloldásának kulcsa tehát mindenekelőtt a dedukció-fejezet és az Alaptételek viszonyának tisztázása ill. újraértelmezése. Így vagy úgy ezt az utat követi Allison, Guyer és Kitcher is, az pedig Carlé kivételével[45] az összes monográfiára igaz

---

[43] Lásd Dieter Henrich: The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction. The Review of Metaphysics 22 (1969), 640–659. o. (németül: Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion. In: *Kant Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (szerk. G. Prauss), Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973, 90–104. o.); *Identität und Objektivität* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Carl Winter, Heidelberg 1976.

A különböző dedukció-értelmezések áttekintéséhez lásd Peter Baumanns cikksorozatát (Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). *Kant-Studien* 82 (1991), 329–348. és 436–455. o. ill. 83 (1992), 60–83. és 185–207. o.), amelyből egyértelműen kiderül, hogy a 70-es és a 80-as évek kutatói szá-mára valóban Henrich interpretációja jelentette a kiindulópontot.

[44] A dedukcióban ui. a kategóriák már magának az észlelésnek a feltételei, az Alaptételekben azonban – legalábbis a relációéi – hozzáadódnak az észleléshez, hogy abból tapasztalat válhassék (Thöle, 3–4. o.).

[45] Carl ui. ragaszkodik a hagyományos értelmezéshez abban a tekintetben, hogy a dedukció érvmenetét magából a dedukció-fejezetből rekonstruálja, és nem egészíti ki azt az Analitika egyéb részeiből. Az alábbiakban tehát valahányszor összefoglalóan említjük a monográfiákat, az övét eleve nem értjük bele.

(tehát Longuenesse-ére is), hogy a kategóriák dedukciójának centrális pontját immár nem (vagy nem csupán) az öntudat egységében, hanem valami másban látják, s ennek megfelelően a dedukció problematikáját nem (vagy nemcsak) magában a transzcendentális dedukció fejezetben lokalizálják, hanem kiterjesztik az Analitika más szövegrészeire is, egyfajta „hosszú (az Analitika egészén áthúzódó) érvként"[46] interpretálva azt.

Mint azt Thöle fent ismertetett elemzései sejtetik, elsősorban az Alaptételek, s azon belül is A tapasztalat analógiái cím alatt futó vizsgálódások kínálkoznak a dedukció-fejezet kiegészítéseként. S valóban, Longuenesse kivételével mindegyik szerző az Analógiákban bemutatott kanti gondolatmenetekkel tölti ki azokat a lyukakat, amelyeket a dedukcióban felfedez. A döntő lépés ezekben az értelmezésekben az, hogy szerintük a kategóriákat (legalábbis a reláció kategóriáit) Kant nem az öntudat, hanem a tárgyak objektív időbeli (és térbeli) viszonyai meghatározásának feltételeiként vezeti le, mégpedig az Analógiákban. Ezáltal a kategóriák dedukciójának problémáját Kant nem magában a dedukció-fejezetben (vagy legalábbis nem elsősorban ott) oldaná meg, hanem az Alaptételek analitikájában, s premisszaként nem az appercepció egységének tételét használná, hanem a szubjektív és az objektív időrend megkülönböztetésének tényét.

A legkevésbé radikális ebben az interpretációban Allison, aki rekonstrukciójában a standard értelmezés struktúráját követi, s csupán a kétlépcsősnek tartott dedukció második lépésének kiegészítéséhez tartja szükségesnek ezt a gondolatot.[47] Allison alapjában véve „deduktivista" álláspontjával szemben Guyer a legszélsőségesebb „analogista",[48] amennyiben az általa megkülönböztetett négyféle dedukciós érv közül egyedül sikeresnek kikiáltottat — miután magában a dedukció-fejezetben az argumentációnak csak csíráit véli felfedezni — teljes egészében az Analógiákban ill. abban a — mű második kiadásához írt

---

[46] A kifejezés Kitchertől származik (Kitcher, 162. o.), de tulajdonképpen a többi értelmezést is jól jellemzi.

[47] Allison, 172. o.

[48] A kifejezések Thölétől erednek, s annak jelzésére szolgálnak, hogy az adott értelmezés a dedukció-fejezetre helyezi-e a hangsúlyt és az appercepció egységének premisszájából tartja igazolhatónak a kategóriák objektív érvényességét, vagy pedig az Analógiákban található idő- és térmeghatározás feltételeként vezeti le ezeket (Thöle, 120–122. o.).

— kiegészítésben lokalizálja, amely Az idealizmus cáfolata címet viseli. A két szélsőség között helyezkedik el Kitcher és Thöle, akik ugyan — Guyerrel ellentétben — a dedukció-fejezetet is a bizonyítás integráns részének tartják (mindenekelőtt a 26. §-t, ahol a tér- és időbeli egység kérdése először kerül szóba), az öntudat egységét mint premisszát azonban — Allisontól eltérően — elvetik.

A többiekhez hasonlóan Longuenesse is újraértelmezi a kategóriák dedukciójának problematikáját, s még abban a tekintetben is kapcsolódik hozzájuk, hogy ezt az Analitika egy másik, a transzcendentális dedukción kívül eső része segítségével teszi. Ez azonban nála nem a dedukció-fejezetet követő Alaptételek analitikája, hanem az azt közvetlenül megelőző ún. metafizikai dedukció, amely A kategóriák felfedezésének vezérfonala címet viseli, s amely mind ez idáig a kutatók egyöntetű kritikájának tárgya volt, amennyiben központi tételét teljesen megalapozatlannak találták. Kant ui. a kategóriákat, melyek nem mások, mint az észlelésben az elme szintetizáló működését irányító szabályok, arra hivatkozva vezeti le az ítéletek logikai formáiból, hogy ugyanaz a funkció egyesíti egy ítéletben a fogalmakat, mint amellyel az észlelésben a számunkra adott érzéki sokféleséget összekapcsoljuk oly módon, hogy abból egy tárgy képzete jöjjön létre. Ezt a tételt azonban, amely tehát az értelem logikai ill. transzcendentális működésének azonosságát állítja, Kant — és ezt Longuenesse is elfogadja — a metafizikai dedukcióban (a Vezérfonal-fejezetben) csupán kijelenti. Véleménye szerint azonban — komolyan véve ezen elv vezérfonal szerepét — a dedukció-fejezetben Kant mégiscsak elvégzi a bizonyítást, de ennek belátásához az eddigi értelmezéseknél nagyobb figyelmet kell fordítani az értelem logikai működésére (az analízisre), melynek eredményei az ítéletek. Ennek megfelelően Longuenesse — mint könyve címéből is kiderül — az ítélés képességét tekinti *A tiszta ész kritikája* kulcsának, s azt állítja, hogy az értelem transzcendentális használatában (az érzéki sokféleség szintézisében) mintegy a logikai-diszkurzív funkciót célként szem előtt tartva működik, azaz úgy szintetizál, hogy azután a reflexióban[49] lehetőség nyíljék az analízisre, vagyis arra, hogy

---

[49] A reflexív működés eszerint elengedhetetlen feltétele a tapasztalat létrejöttének, miáltal Longuenesse szoros összefüggést talál *A tiszta ész kritikája* és *Az ítélőerő kritikája* között, hiszen a reflexió (a reflektáló ítélőerő) az utóbbi egyik központi fogalma.

a szintézis révén kapott anyagot egy olyan fogalmi hálóban helyezzük el, amely szabályszerűségei révén áttekinthető tapasztalatot tesz lehetővé.[50]

A kategóriák dedukciójának az az újraértelmezése, amellyel a feldolgozott monográfiákban találkoztunk, új megvilágításba helyezi azt a — nagyon fontos — kérdést is, hogy miként kapcsolja össze Kant a tapasztalat két forrását (az érzéki benyomások passzív befogadását és a fogalmakba rendezés aktív munkáját), melyek egymástól függetlenek, ugyanakkor a megismerésben kölcsönösen feltételezik egymást.[51] Mind az „analógiások" (Guyer, Kitcher) és Thöle, mind Longuenesse dedukció-értelmezésének az a következménye, hogy szorosabb összefüggést látnak a kettő között, mint a standard értelmezés képviselői. Kitcher maga is reflektál erre, amikor önkritikus módon lehetséges ellenérvként hozza fel saját rekonstrukciójával szemben (és ez mutatis mutandis alkalmazható Guyerére is), hogy az a kategóriák objektív érvényességét nem tudja az észlelés feltételeitől függetlenül igazolni (hiszen a tér- és időmeghatározás feltételeiként egyetlen lépésben vezeti le azokat), s ezáltal szembekerül Kantnak azzal a visszavisszatérő gondolatával (amely a mű második kiadásában a kétlépéses dedukcióban is kifejezésre jut), hogy noha a kategóriák nem alkalmasak a lehetséges (tér- és időbeli) tapasztalat határain túl terjedő ismeretszerzésre, de — az érzékiségtől független származásuk révén — érzékfeletti tárgyakat (pl. szabadság) legalább elgondolhatunk a segítségükkel. Thöle, aki egyfajta köztes álláspontot képvisel az „analógiások" és a „deduktivisták" között, módosítva ugyan, de megtartja Henrich interpretációjából a kétlépcsős dedukció gondolatát, s ezáltal elkerüli ezt a komoly exegetikai nehézséget.

Miközben az analógiákat a centrumba állító értelmezések a kategóriák „érzékítésével" oldják meg azt a problémát, hogy miként lehetnek az értelemből származó a priori fogalmak az érzéki megismerés feltételei (hiszen ezeket az objektív és szubjektív időrend közötti különbségtevés feltételeiként mutatják be), de ezt azon az áron teszik, hogy a megismerés két törzsének Kant által hangoztatott önállósága csorbát szenved, Longuenesse — tiszteletben tartva értelem és érzékiség függetlenségét — a diszkurzív értelem primátusára építi interpretá-

---

[50] Longuenesse, 63–64. o.

[51] Vo. A51/B75, TÉK 105–106. o.

cióját, melyet e tekintetben Heideggerével[52] állít szembe. Annyiban követi őt ugyanis, amennyiben komolyan veszi a diszkurzív (értelmi) és az intuitív (érzéki) egység azonosságát, méghozzá úgy, hogy egyiket sem olvasztja be a másikba, ugyanakkor ezt az egységet nem a képzőerőben mint közös gyökérben látja megalapozva, hanem egyfajta teleológiában, amely a diszkurzív formák létrehozására irányul. Az értelem ui. transzcendentális funkciójában, vagyis az érzékiséggel való kapcsolatában úgy jár el, hogy közben mintegy a logikai-diszkurzív feladatára tekint.[53]

Összefoglalás

A fenti áttekintés eredményeképpen érdemes talán néhány általános megjegyzést megkockáztatni a 80-as és 90-es évek Kant-irodalmának tendenciáiról, még akkor is, ha – mint a bevezető részben utaltunk rá – tudatában vagyunk vállalkozásunk mind objektív, mind szubjektív eredetű korlátainak. *A tiszta ész kritikája* – érthető módon – még mindig kimeríthetetlen forrása az újabb és újabb értelmezéseknek. Ezek részben kitaposott ösvényeken haladnak, amennyiben már korábban kidolgozott szempontok alapján járnak el, s ezek közül emelnek ki egyet-egyet (pl. *A tiszta ész kritikája* mint transzcendentális idealizmus vagy transzcendentális pszichológia), hogy azt új megvilágításba helyezzék vagy finomítsák, részben olyan új utakat nyitnak, amelyek azután pozitív vagy negatív módon meghatározzák a további interpretációs irányokat is.

Ahol az utóbbi két évtized kutatásai a legeredetibbnek bizonyultak, az mindenekelőtt a mű struktúrájára és súlypontjára vonatkozó megfontolások: továbbra is a kategóriák dedukciójának problematikáját tartják a központi gondolatnak, de magát az érvet a korábbi standard interpretációtól eltérően rekonstruálják, s ezzel összefüggésben olyan szövegrészek (Alaptételek, Vezérfonal-fejezet) tesznek szert nagy jelentőségre, amelyeket korábban nem tekintettek a dedukció kérdéskörához szorosan hozzátartozónak. Feltűnő még a kéziratos hagyaték és

---

[52] *Kant und das Problem der Metaphysik.* GA 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991 (magyarul: *Kant és a metafizika problémája*).
[53] Lásd az 50. lábjegyzetet.

az előadásjegyzetek iránti megnövekedett érdeklődés, melyeket immár nem egyszerűen *A tiszta ész kritikájá*ban kifejtett gondolatok alátámasztására vagy jobb megvilágítására használnak, hanem az ahhoz vezető út felfedezésére és a megjelent változat problematikus pontjainak megértésére.

Minden valószínűség szerint az elmúlt húsz esztendő is rajta hagyta tehát a nyomát a Kant-kutatáson, ami a jövendő generációból ambivalens érzéseket válthat ki: egyrészt ennyivel is reménytelenebb vállalkozás a releváns szakirodalom feldolgozása, másrészt viszont a filozófiatörténet e különösen (és nem is méltánytalanul) népszerű gondolkodójának műveivel való foglalatosság – úgy tűnik – még mindig szolgálhat újdonságokkal.

SZEMLE

JACQUES ATTALI: BLAISE PASCAL, AVAGY A FRANCIA SZELLEM*

FRIDECZKY FRIGYES

„Az ember nem maga választja meg az anyanyelvét. Beleszületik. Ez alól senki sem bújhat ki ... senki sem remélheti, követelheti komolyan, hogy a jövőben joga legyen szabadon megválasztania az anyanyelvét. Ahogy nem választhatja meg, hogy milyen családban, melyik országban, milyen társadalmi osztályban, milyen nemű nek és milyen bőrszínnel szülessen" – kezdi Bevezetését J. Attali, aki Algírban született 1943. november 1-jén. Szülei feltehetően szerény társadalmi helyzetű arab anyanyelvű zsidók voltak, „arabul tanulták a héber nyelvet a vallási iskolában". Később különös szerencse következtében francia középiskolába járhat- tak, és kitűnő világi tanárok vezetésével tanulhatták a francia nyelvet, amit annyira megszerettek, hogy gyermekeiket francia anyanyelvűekké formálták, nem engedték, hogy arabul beszéljenek. E gyermekek egyike, a közel 61 éves J. Attali francia közgazdász, bankár, esszé- és prózaíró. 1981–1991 között Mitterrand elnök gazdasági tanácsadója, 1990–1993 között az Európai Újjáépítési és Fejlesztési Bank elnöke. Íróként előszeretettel nyúl történelmi témákhoz. Tíz-tizenegy könyve közül 2000-ben jelent meg (francia, 2003-ban magyar nyelven) a Blaise Pascalról készült monográfiája. Ezzel kívánta leróni tiszteletét az előtt a nyelv előtt, amely megtanította őt gondolkozni.

Szerzőnk Pascal minden könyvét elolvasta: filozófiai és vallási írásait, leveleit, fizikai-és matematikai értekezését, sőt minden róla szóló, teljességre igényt tartó monográfiát, kisebb-nagyobb tanulmányt. Neofita buzgalommal fordul minden olyan

---

* Jacques Attali: Blaise Pascal, avagy a francia szellem. A könyvet Vargyas Zoltán, a benne található versbetéteket N. Kiss Zsuzsa fordította. A kötetet természettudományi szempontból ellenőrizte: Kovács Előd. Európa Könyvkiadó, Budapest 2003. 462 oldal.

látszólag lényegtelen epizódhoz is, amely végül is életvitelében, s főleg gondolkozásában fordulópontot, döntő változást hozhatott. A Pascallal való találkozásból még senki sem került ki érintetlenül, Attali sem. Hipotéziseket állított fel szereplőiről, egymáshoz fűződő viszonyaikról. Szerinte Blaise és húga zsenialitása közös és elválaszthatatlan. Minden vonatkozásban a teljes horizontot átfogó – részletekre is kiterjedő – beszámolót tár olvasói elé, kezdve a gyermek születésétől eredő katasztrofális betegségével; folytatva a korán megözvegyült apja sajátos (latin nyelvű) tanításával, amely a természettudományok szinte teljes területét felölelte; majd felsorolva a fiatal tehetség fantasztikus fizikai, matematikai, csillagászati stb. meglátásait, felfedezéseit, korszakos tanulmányait (a bibliográfia 531 „forrást" sorol fel!) – mindezt a korára jellemző forrongó, konfrontálódó vallási-politikai légkörben.

Attali eddig nem látott remekművet írt Pascalról, aki szerinte a legtöbbel járult hozzá a francia szellemhez. Könyve három részre (benne 64 alfejezetre) tagolódik, de a határok közötti intervallumok terjedelmét fontosságuk szabja meg. Az alfejezetek között több is akad, amely már a címével is „provokál". Attali másságának erőssége (és többlete!) az elképesztő forrás-feldolgozása mellett az, hogy *sok merész feltevést* is megenged. Szerinte Blaise szerelmes húgába, elemészti a vágy utána, de „menekül" tőle, akivel együtt volt éjjelnappal. Szerelmes volt Charlotte-ba, Roannez herceg húgába – a vonzalom kölcsönös, hosszan, bensőségesen leveleztek –, de igyekezett távol tartani magától. Blaise gyűlöli a testiséget, de észleli, hogy „gyakran támad fel a buja kívánság". Utálja a táplálkozást, de arisztokrata körökben nem veti meg az ínyencségeket; undorodik minden embertől, de a kiművelt értelmiségi-ek között maga is rendkívül szel- lemes társalgó, modora kifogástalan. Könnyedén beilleszkedett a századok alatt kikristályosodott etikett, illem szabályozta főnemesség szalonjaiba. Pascal alakja több szempontból is érdekes, Attali úgy tartja, hogy mind az emberi sorsról alkotott gondolataiban, tudományos felfedezéseiben, kérlelhetetlen logikájú vitairataiban; de mind a misztikus megvilágosodásaiban ugyanúgy „együtt van értelem és hit, szeretet és magány, küszködés és csoda, alázat és gőg, dicsőség és hányattatás, s e káprázatos tűzijátékban szikrázik fel a francia nyelv minden szépsége".

Pascal minden szempontból zseni. Tizenkét éves korában felfedezi a maga számára a matematikát, tizenhat évesen lerakja a gépiparban és a mérnöki tudományokban máig is nélkülözhetetlen projektív geometria alapjait; tizenkilenc évesen számítógépet szerkeszt, huszonhárom évesen új utakat nyit a kísérleti fizikában, kiszámítja a levegő súlyát, kidolgozza a hidraulikus sajtót, s megdönt egy több ezer éves elméletet, miszerint a természet „irtózik az űrtől". Huszonnyolc évesen megteremti a valószínűség-számítást, a mai társa-

dalomtudományok és a fizika egyik alappillérét. Harmincöt éves korában betegen megoldja minden idők egyik legnehezebb matematikai problémáját, s közben megsejti az integrálszámítást, de már harmincévesen hozzájárul a francia nyelv megtisztulásához, és megteremti a vitatkozó, polemikus újságírás műfaját, olyan prózát teremtve gyönyörű franciasággal, „amilyet őelőtte senki sem írt, halhatatlan oldalakat alkot az emberi sorsról, a tudomány és hit, szabadság és képzelet, boldogság és együttérzés, hatalom és erő viszonyáról, beleszőve véletlen és törvény, természet és szokás, szellem és szív, tudomány és kísérlet, földi lét és misztikum kapcsolatát is. Makacs igyekezettel próbálja feltárni, osztályozni, megmagyarázni minden dolog rejtett okát: az apró emberi gyarlóságokét éppúgy, mint a legjelentősebb eseményekét."

Hét különböző álnév mögé rejtőzik, melyet mind a saját egyénisége-vel tölt ki. Zsenije minden szempontból jellegzetesen francia: mint értelmiségié, mint kívülállóé, mint újságíróé, mint vitatkozóé, és a rebellisben, a cselekvőkészségében, az egyetemesség iránti vonzódásában – de akkor is, amikor arrogáns, amikor hazudozik, amikor feljelent. Zsenialitása egyszersmind profetikus: mert senki sem értette meg jobban, mint ő a XVII. században, hogy milyen kérdéseket fog fölvetni a XXI. század eleje. „Az elsők között jött rá, hogy az emberi sors esendősége határozza majd meg a tömegek viselkedését, elsőként érzett rá, hogy a halálfélelem szórakozásba és közönybe – ma úgy fogalmaznánk, hogy individualizmusba – taszítja az embereket. Szinte az elsők közt fedezte fel, hogy *az Isten visszavonulásának ürügyén az ember szörnyűségesen barbár cselekedetekre, Isten nevében pedig megint más, nem kevésbé alávaló gaztettekre képes.*" (Kiemelés tőlem, *F. F.*) És megint csak az elsők közt adott hangot az utópiákkal szemben érzett gyűlöletének, amikor még el sem jött az a század, amelyben az összes utópia csúfosan kudarcot vallott. S végül szintén az elsők közt sejtette meg, jóval Marx, Freud, Heidegger vagy Sartre előtt, hogy szabadság és elidegenedés közt elmosódik a határ, akár Isten, akár a társadalmi rend, akár a genetikus meghatározottság vagy a szexualitás húzza meg a vonalat."

Attali fáradhatatlan, szívós kutatómunkája után méltán kijelentheti, hogy Pascal végtelenül vonzó ember, „akinek az élete több lehetséges sorsra rezonál: Pascal egyszerre autodidakta, értelmiségi, nagyvilági úr, üzletember, tudós, barkácsoló, misztikus, író, életunt, cinikus, humorista, beteg, társadalmon kívüli, remete. Törékeny kőszikla. Titulusok nélküli, vagyontalan, magányos ember, aki őrülten szerelmes az alighanem hozzá hasonlóan zseniális, de szintén elnyomott húgába, Jacqueline-ba, és kétségbeesetten vergődik gőgös kétségbeesés és naiv reménykedés közt."

Attali igyekezett kellő figyelmet szentelni Pascal tudományos írásainak is. Pascal igen tömören fogal-

mazott, mert stílusa, tudományos és fizikai nyelve a matematikában csiszolódott ki. A matematika által lett egyszerű, világos és pontos. És Attali nyomoz, mert Pascal tudományos felfedezéseiről éppen csak pár soros tudósításokat hagyott. *Értekezés a kúpszeletekről* (1640. febr.), levél a számológépről termékleírással (1645), útmutatással tizennyolc oldal, egy kis harmincoldalas könyv a *Kísérletek az űrrel kapcsolatban* 1647-ben; egy húszoldalas írás *A folyadékok egyensúlyával kapcsolatos nagy kísérlet története* 1648-ban. Az egész alig száz oldal! A többi különböző álneveken látott napvilágot, vagy meg sem jelent, több kéziratnak nyoma veszett. Jacques Attali abban a *kiváltságos helyzetben lehetett*, hogy tanulmányozhatta a Francia Nemzeti Könyvtárban Pascal kéziratait, saját szemével láthatta precíz, önérzetes, nehezen olvasható írásait. Elolvasott minden róla szóló írást, a család: a nővére, unokaöccse, unokahúga és sok-sok megbízhatónak vélt életrajzírójának figyelemre méltó írását. Több száz oldalt szenteltek a két fő művének tartott, a leegyszerűsítve *Vidéki levelek*nek nevezett híres 18–19 logikailag kristálytisztán érvelő, vitriolosan szellemes vitairatának, a folytatólagosan kinyomtatott, olvasott, és Párizs-szerte kacagásra ingerlő pamfletje egy-egy mondatának; és egész iskola alakult a hagyatékban maradt *Gondolatok* vizsgálatára — közel száz internetes honlap foglalkozik a *Gondolatok* szerzőjével (többnyire külföldön). Attali mindent áttanulmányozott, kijegyzetelt, összevetett, idézett belőle, s mindehhez hozzátette a maga személyes, önálló szöveg- és forráselemzését.

Mivel e két „fő műve" adhat csak képet Pascal rendkívül szellemes vitakészségéről, elmélyült gondolatiságáról; a pengeélesen világos, tömör és csillogóan sziporkázó modern francia nyelvhasználat Pascal általi világrahozataláról, megteremtéséről, ezért a továbbiakban a kritikus is erre a két szenzációs írásra fókuszál. Mindezt megelőzve röviden fel kell vázolni azt a korabeli, szinte emberi életekre menő politikai-vallási légkört, amelyben a jezsuiták és a janzenisták kemény párviadalát kísérhette figyelemmel a francia közélet: s amelyben Pascal első, feltűnően sikeres pamflet-sorozatával színre lépett — humorosan rejtélyes álnevével. A janzenizmus nagy hatású vallási és erkölcsi mozgalom volt Franciaországban, fontos szerepet játszott az irodalom történetében is. Alapítója, Cornelius Otto Jansen (Jansenius), 1585–1638 között élt, yperni püspök. A janzenizmus néven ismertté vált római katolikus reformmozgalom a keresztény gondolkodást vissza akarta vezetni Szent Ágoston tanaihoz, mindenekelőtt a kegyelemről szóló tanításához. A janzenisták szembefordultak a jezsuiták világi hatalomra és fényűzésre törekvő politikájával, a *külsőséges* vallási gyakorlattal, a pápai egyeduralommal, s az őskeresztény-ség egyszerűségét eszményítették. Jansen fő művét, az *Augustinus*t, halála után, 1640-ben adták ki barátai. Bár könyvét VIII. Orbán pápa

1642-ben elítélte, meghatározó szerepet játszott a janzenizmus fejlődésében; sőt, túl Franciaországon, a janzenizmus vallási és erkölcsi mozgalma hosszú évtizedeken át hatott Európa több országában.

Attali részletesen elemzi Pascal első, feltűnően sikeres megjelenését a valláspolitikai életben, amikor Antoine Arnauld janzenista gondolkodó védelmében (akit a Sorbonne teológiai kara ítélt el) vitába keveredett a Sorbonne-nal s a jezsuitákkal, s megjelentette tizennyolc nyomtatott pamfletjét (a tizenkilencedik befejezetlen maradt) *Louis de Montale levelei vidéki barátjához* címmel: 1656. január 23-ától 1657. március 24-éig folyamatosan (ami hathatósan elősegítette Arnauld győzelmét), a művelt közönség számára is hozzáférhető formában. A füzeteket gyorsan elkapkodták, Párizs kacag és tapsol. (1657-ben a cenzúra ellenére, könyvben is megjelent.) Pascal „leveleit" ironikus stílusáért, pengeéles logikájáért, változatos, tömör, feszes és pontos stílusáért a klasszikus francia próza egyik csúcsteljesítményének tartják. E „levelek" döntő szerepet játszottak a *belső vallásossághoz való visszatérésben*; segítették a katolicizmust abban, hogy véget vessen az erkölcsi lazulásnak, hogy az erkölcstelen ember megbánás nélkül, pusztán gyakori áldozással tehesse jóvá bűneit. Míg a jezsuita ellenreformáció elsősorban a dogmákhoz való ragaszkodást, az egyházi hatalomnak tett feltétlen engedelmességet hangsúlyozza, addig Pascal vallási tanítása szerint Istent megismerni (Isten létét átélni) nem értelmi alapon, hanem a szív által lehet.

Pascal már 1655-ben ideiglenesen átköltözött Port-Royalba (a janzenisták kedvelt kolostorába, kvázi fellegvárába), ahol nagy örömmel fogadták. Rangos vendég, csodagyerek, aki híres tudós lett. Itt él a „Remeték" többsége: Ausztriai Anna, Singlin, Saint-Cyran utódja, a híres sebész: Hamon doktor, Claude Lancelot latin- és görögtanár, a festő Philippe de Champaigne, a nyelvtudós Pierre Nicole. Blaise aláveti magát a Remeték életmódjának, de nem tekinti magát közéjük tartozónak. Részben itt lakik, másrészt Párizsban a Francs-Bourgeois-Saint Michel utcában. A „levelezést" sem ő kezdi, hanem a Nagy Arnauld, aki 1655 májusában röpiratot ír a Port-Royal valamennyi ellenfele ellen, *Levél egy főrangú személyhez* címmel. Ebben egy kitalált levelezőtársnak önti ki a mérgét: „Az az Istentől kapott minden eddiginél erősebb vágyam, hogy kerüljek mindenféle tiltakozást és vitát, bizonyára megakadályozta volna, hogy kérésére elmondjam, mit érzek egy bizonyos üggyel kapcsolatban" – kezdi. Majd keményen így folytatja: nem elégszik meg a gyónásmegtagadás elleni tiltakozással 1655. január 31-én Roger du Plessis, Liancourt márki, La Roche-Guyon főrangú hercege Port-Royalból – ahol együtt volt Pascallal – hazafelé tartva gyónni akar – ami a janzenistáknál ritka, ünnepélyes alkalom –, de a Saint-Sulpice-templom káplánja, Picoté ezt megtagadja, mondván: „addig nem is hajlandó

feloldozást adni neki, amíg janzenista marad". Ezt megerősíti a parókia plébánosa, Jean-Jacques Oliver, akit a herceg hívott ki dühében. „A herceg áldozni sem áldozhat addig, amíg nem szakít a Port-Royallal." A janzenisták felháborodását érzékeltetve folytatja Arnauld: „hanem végigviszem az egész históriát, kezdve azzal, hogyan ítélte el a Sorbonne az *Augustinus* általános összefoglalását". Ez a „levél" szabályszerű támadás a pápaság (VIII. Orbán pápa ítélte el az *Augustinus*t), és a jezsuiták ellen. Arnauld írása mindjárt megjelenése után nagy port vert fel. Mindenki kíváncsi: hogyan reagál az egyházi vezetés, az új pápa, a jezsuiták, a király gyóntatója, s maga a király? Gyorsan megjön a válasz. A király új gyóntatója, a nagy hatalmú Annat atya maga válaszol Arnauld-nak. (Nemrég érkezett vissza Rómából): „A pápa által bírált öt állítás igenis benne van Jansenius művében! Arnauld pedig vonja vissza a vádjait, mert különben eltávolítják a Sorbonne-ról, sőt az egyház is kiközösíti."

Annat kitűnő teológus, jól ismeri Jansenius, Saint-Cyran és Arnauld műveit. Őt hívták meg Rómába (háromszor is!), hogy segítsen kidolgozni egy *Augustinus* elleni kampányt. 1654-ben nevezték ki a király gyóntatójának, s mint ilyen erős hatást gyakorolhat a királyra, hogy pl. mindenhová antijanzenista püspököket ültessen, sőt apátságokat, püspökségeket szerezzen híveinek.

Arnauld nem ijedt meg Annat atya dörgedelmeitől; 1655. július 10-én *Második levelet* írt egy *főrangú hercegi személyhez*, vagyis Liancourt herceghez, ismételten kijelentve, hogy Jansenius egyetlen művében sem találta nyomát a pápa által (joggal) elítélt öt állításnak. Egész Párizs e vitával foglalkozik, a kor leghíresebb teológusa, Saint-Cyran szellemi örököse áll szemben Róma helyi korifeusával. Kitört a vihar, sokan hallatták szavukat pró és kontra. Port-Royalban nagy a nyugtalanság. Annat nem fogja annyiban hagyni a dolgot, a *Második levél*re szörnyű lesz a válasz: Arnauld-t kiközösítik, a Port-Royalt pedig eltörlik a föld színéről.

S ekkor tűnik fel Pascal: 1655 őszén felajánlja Arnauld-nak, hogy megpróbál segíteni. Vázlatot ígért, de már másnapra egy kész levéllel állt elő — azzal a feltétellel, ha Arnauld vállalja a szerzőséget —, ám az erre nem hajlandó. Blaise új javaslata: név nélkül jelenjen meg — ezt már elfogadja Arnauld, mert számára élet-halál kérdése a jezsuitákkal vívott harc, s támogatására minden eszköz elfogadható. Pascal számára ez csupán egy újabb szellemi párviadal.

Annat a Sorbonne elé viszi Arnauld *Második levelét* 1655. november 9-én. A Sorbonne teológiai fakultása sokkal inkább politikai, mintsem teológiai testület. Kétszáz teológus doktor (köztük van domonkos, janzenista, jezsuita, tomista; van, aki ért is a teológiához, van, aki nem.) Két hónapi tanácskozás után a többség a jezsuiták oldalára áll, előbb-utóbb elítélik Arnauld-t. Sokan készek átállni a janzenisták pártjára — látják, mire megy ki a játék —, de igen erős

Róma, és Annat atya fenyegető nyomása. Itt kétféle morál közt folyik élethalálharc.

Pascal Szent Ágostont tanulmányozza Arnauld-val, s apai nagyanyjától kölcsönzött de Mons álnéven utazik Párizsból Port-Royal-des-Champs-ba, oda-vissza. Élvezi a konspirációt. Blaise módszeresen, megfontoltan dolgozik, pontos elképzelése szerint célozza meg a művelt, de a hit dolgában tudatlan olvasót. Ennek az elfogulatlan, naiv, romlatlan lelkű olvasónak akarja elmagyarázni, hogy a janzenizmus nem eretnekség, hanem éppen a Szent Ágoston tanításának a folytatása, beteljesítése. Jegyzeteket készít, barátain teszteli le vázlatait, hősöket és szituációkat gondol ki, dialógusokat szerkeszt. Egyszerre matematikusként és színpadi szerzőként gondolkozik. Amikor elkészül egy levéllel, felolvassa társainak, és ha csak egy is akad, aki egykedvű marad, akkor hiába mulat a másik három, újraírja az egészet, amíg nem tetszik mindenkinek. „Nemegyszer húsz álló napig dolgozott egyetlen levélen. Néhányat meg hétszer-nyolcszor is újraírt, amíg olyan tökéletesre nem csiszolta, aminőnek ma látjuk" – írja Pierre Nicole.

A *Vidéki leveleket* baráti szívességből, ereje próbálgatásaképpen kezdi írni, de az írás végül magával ragadja, s előbb a kazuistákkal, aztán a jezsuitákkal, s végül a pápával keveredik harcba. S ezzel ő lesz az első értelmiségi, aki felemeli szavát a cenzúra, a totalitarizmus, a hazugság ellen. Aki a rágalmazókkal szemben kiáll az igazságért.

1656. január 20-a táján Blaise három nap alatt megírja az első levelet, a következő címmel: *„Egy vidéki fiatalember levele barátjához a Sorbonne-on folyó vitákról."* Ezt felolvassa barátainak, akik döbbenten hallgatják, amint a „szerző", egy elfogulatlan világi ember, rövid mondatokban, csodálatos egyszerűséggel, hétköznapi nyelven magyarázza el „levelezőtársának" a legbonyolultabb dolgokat, „hogy megtudja kedves urambátyám... mire jutnak a nagy hűhó után". Pascal színre lépteti a jezsuitákat, beszélteti őket, s „egy janzenista és egy jezsuita vitájában" szellemes szóvicceket is megenged, sőt gúnyolódik rajtuk. „Az embernek fennköltt elképzelése támad (hogy ott sok rendkívüli és egyedülálló dolog történik) holott értelmetlenül locsognak különböző formális megnevezésekről, s nem jutnak döntésre, s észre sem veszik, hogy ezzel az eljárással a Sorbonne csak lejáratja magát." (1656. január 23-án már kinyomtatva, hatezer példányban jár kézről kézre e „levél", hatalmas sikerrel.) Eddig senki sem merte így kifigurázni a Sorbonne-t, a jezsuitákat, s velük együtt Mazarint meg a királyt! S az első *Levél* folytatást is ígér.

Január 29-én, alig hat nappal az első után, megjelenik a második *Levél*, ez is névtelenül, s azonnal szétszórják. A stílusa még gyilkosabb.

Jacques Attali meglehetős részletességgel tájékoztatja olvasóit a tizennyolc levél egyre merészebb, egyre magasabb hőfokú, a legfelsőbb egyházi vezetőig, a pápáig is elérő igazság feltárásának élességét és személyességét illetően. 1657 áprilisában egy tizenkilencedik levélen gondolkodik, jegyzeteket készít – miközben élete legalkotóbb és legfájdalmasabb szakaszába lép. Még megírja: „Megnyugodhatnak atyáim: szomorú azok szíve, akiket gyűlölnek... A legnagyobb keresztényi erényt, az igazság szeretetét támadják. Láthatóan az bántja őket, hogy választaniuk kell a pápa és az Isten között." De már nincs igazán kedve hozzá, ... és ideje, már hozzálátni a nagy művéhez, az emberi sorsról írandó könyvéhez, s befejezni a *Port-Royali logika* című kollektív tankönyv matematikai fejezeteit.

Ám, hogy a *Levelek* el ne vesszenek, Nicole ösztönzésére úgy dönt, hogy összegyűjtve, kötetben jelenteti meg őket, *Vidéki levelek, avagy Louis de Montale levelei egy vidéki barátjának és a jezsuitáknak a nevezett atyák erkölcséről és politikájáról* címmel, Pierre de Vallé kölni kiadónál.(A név és a cím fiktív, valójában a világ akkori első számú és ma is létező kiadóját: az *Elzevir* családot takarja.)

A kritikus sajnos nem közölheti valamennyi *Levél* – akárcsak „zsugorított" – summáriumát. A lényeg, hogy egyre több emberhez, egyre szélesebb réteghez jut el, az egyre élesebb hangú vitairat, és már több száz ember vesz részt a folyamatban s a rendőrség tehetetlen a szinte már a jezsuiták oktatási rendszerének központjáig érő áramlatban. A *Negyedik levél* már a kazuistákat veszi célba: csevegő hangnemben állítja szembe a jezsuiták kegyelemelméletét az ágostoni hagyománnyal... „végigkérdezi a teológusokat" – akárcsak egy riporter –, hogy „tisztábban lásson" a kérdésben, s e fiktív levél záró mondatában már ott a fenyegető folytatás ígérete: „Hát még nem tudja, hogy az erkölcsben még nagyobb szélsőségekre vetemednek, mint a hittételekben?"

Az *ötödik levél*ben – ragyogó párbeszéddel vezeti le, hogy a jezsuiták minden kötelező törvény alól találnak kibúvót, pl. Escobar atya legengedékenyebb kázusgyűjteménye alapján. Fontos, hogy a jezsuiták befolyása mindenre kiterjedjen, s minden lelket ők kormányozzanak. És ha a szabályok nem egyeznek bizonyos emberek szándékaival, akkor az ő belátásukra bízzák, hogy mit és miként teljesítsenek.

Pascal diadalt ül. Sérthetetlennek hiszi magát, még a pápánál is feljebb áll. A *Levelek* egyre jobban fogynak, s egyre pontosabban céloznak: olykor még a szószékeken is felolvassák őket. A nyolcadik *Levél* ízekre szedi a jezsuiták lazaságait. A tizedik *Levél*ben a jezsuiták azon képtelen ötletét veszi célba, hogy a hitetlen is üdvözölhet, anélkül hogy hinne Jézusban. A jezsuiták azokat teszik méltóvá rá, hogy az Istent az örökkévalóságban élvezzék, akik egész életükben sohasem szerették! „A jezsuiták a világba akarták hozni

Istent, de csak annyit értek el vele, hogy most már az Isten is, a világ is megveti őket."

Az augusztus 18-i *Tizenegyedik levelet* egyenesen a jezsuitáknak címezi: „Aki hazugsággal él, az az ördög szellemében cselekszik. Nincs olyan szándékirányítás, amely igazolhatná a rágalmat, még ha az egész Föld megtéréséről volna is szó, akkor sem lenne szabad ártatlan embereket befeketíteni."

A művelt közönség csakis a *Levelekről* beszél. A példányszám már tízezerre rúg, de akkoriban mintegy százezren olvashatták. Mazarin, sőt a király is felolvastatja magának mindet. A megint csak közvetlenül a jezsuitáknak címzett tizenkettedik *Levélben* bebizonyítja Pascal, hogy a vitatott idézetek valódiak. A *Tizenharmadik levélben* Pascal azzal vádolja a jezsuitákat, hogy világuralomra törekvéseik érdekében hitetik el az emberrel, hogy bűnei ellenére is üdvözülhet. Az október 23-i *Tizennegyedik levélben* még élesebben fogalmaz: „Az embernek vagy az egyik, vagy a másik párthoz kell tartóznia, középút nincs. *Aki nem Jézus Krisztussal van, az ellene van.*" (Kiemelés tőlem, *F. F.*) December 4-én a *Tizenhatodik levélben* olyan élesen fogalmaz, hogy ilyenre még nem volt példa a francia irodalomban. A jezsuitákat „csalóknak", „mérhetetlenul züllött nyomorultaknak", „rágalmazóknak" és „hazudozóknak" nevezi: „Az egyház mindig is távol állt tévelygéseiktől, mert Társaságuk oly romlott, hogy még az olyan főbenjáró bűnöket is elnézi, mint a rágalmazás, csak hogy szabadabban gyakorolja őket maga is." (Most már nem Arnauld védelmében ír, hanem a saját igazságát védi.) Az 1657. január 23-i *Tizenhetedik levélben* elhatárolja magát mindenkitől, még a Port-Royaltól is. Annat atyának „mondja": „Talán még sosem akadt dolga olyan emberrel, aki ennyire kívül esett volna a hatalmán, s ennyire szabadon csatázhatott volna önnel... Mert én, hála Istennek, csakis a római katolikus egyház közösségébe tartozom, benne akarok élni és meghalni, szellemi közösségben az egyház fejével, a pápával, mert szilárd meggyőződésem, hogy az egyházon kívül nincsen üdvösség." „... hogy katolikus legyen valaki, nem elég azt mondani, hogy a másik nem az, nem másokban kell a hibát keresni, elég, ha megszabadulunk a sajátjainktól".

Március 17-én Annat kérésére, a pápai bulla foganatosítása érdekében a püspöki gyűlés arról tárgyal, hogy írassanak alá minden francia egyházi személlyel egy olyan formulárét, amely elítéli a janzenizmust. Aggódnak Port-Royalban. Arnauld, Nicole és Fontaine azt kérik Pascaltól, írjon egy tizennyolcadik levelet, amelyben védelmébe venné a janzenizmust. Pascal vállalja, de keserűen szemükre veti, hogy nem támogatták őt. „Oly áhítatosak a hallgatásban, hogy félek, túlzásba viszik" – írja a levélben. A pápának – igazi ellenfelének – kihívóan odavágja: tévedett, amikor tagadta az Újvilág létét és elítélte Galileit. „A jezsuiták nem azért támadják Janseniust, mert a hitében volna valami kivetnivaló – ilyet se-

hogy sem találtak – , hanem mert támadni merészelte őket... nem teológiai vita folyik, hanem hatalmi harc a lelkekért... Ténykérdést a világ összes hatalma sem képes parancsszóra megváltoztatni, semmissé nyilvánítani még annyira se, mert senki és semmi sem érheti el, hogy ami van, az ne legyen." Sajátos módon összegzi Pascal a *Levelek* tartalmát:

„Az embernek, természeténél fogva, mindig hatalmában áll, hogy vétkezzék és ellenálljon a kegyelemnek, s megromlása óta sajnálatos bujaság is van benne, amely végtelenül megnöveli e hatalmát; de ha Istennek mégis úgy tetszik, hogy kegyelmével megérintse, akkor azt viteti végbe vele és úgy, ahogy őneki tetszik, anélkül hogy ez a csalhatatlan isteni munkásság bármi módon is lerontaná az ember természet adta szabadságát."

Nehezen találni Párizsban olyan nyomdászt, aki ki merné nyomtatni e szöveget. De mégiscsak talál egyet. A siker még az eddigieknél is jelentősebb. *Győzelem a megfélemlítettek hallgatása mögött.* (Kiemelés tőlem, *F. F.*) „Ha szavam nem szolgál a ti megvilágosodástokra, majd szolgál a népére. Ha azok (a port-royalbeliek) hallgatnak, majd beszélnek helyettük a kövek. A hallgatás a legnagyobb üldöztetés; a szentek sohasem hallgattak... Ha leveleimet elítélik Rómában, akkor azt, amit én ítélek el bennük, majd az égben ítélik el."

A *Vidéki levelek*et Pierre Nicole (álnéven) latinra is lefordítja, ami hamarosan a mű nemzetközi terjesztését is lehetővé teszi. A latin, majd olasz és spanyol fordítás révén diadalútja föltartóztathatatlan – az egyházi index ellenére is. Angol fordítására maga John Milton vállalkozik. Ő, a számos nyelven beszélő teológus, költő, politikus, a szabadság elkötelezett híve, abban bízik, hogy a *Levelek* éppoly egyházszakadást vált ki majd a gallikán egyházban, mint amilyen az anglikán egyházzal történt.

* * *

Pascal 1657 júliusától 1659 februárjáig folyamatosan dolgozott egy olyan nagyszabású művön, amelyre eddig egyetlen tudós, egyetlen polemista sem vállalkozott, illetve nem volt képes erre. *Az emberi sors* egész történetét akarja elmesélni, a *Teremtés*től kezdve, hogy eloszlassa „azt a kétes homályt, melyből kételyeink a világosságot, természet adta fényeink pedig a sötétséget nem űzhetik el teljesen soha". A tudomány is olyan út, amely Istenhez vezet – vallotta –, de az ész nem elegendő az emberi sors megértéséhez. „Az is felfoghatatlan, hogy létezik Isten, de az is, hogy ne létezzék, az is, hogy lélek társuljon a testhez, de az is, hogy ne legyen lélek; az is hogy a világot valaki teremtette, de az is, hogy senki sem teremtette." Le akar számolni a „fél-tudós" filozófusokkal, amiért azt bizonyítják, hogy lehet Isten nélkül élni. Bebizonyítani akarja, hogy a boldogsághoz egyedül Jézus Krisztus útja s nem a filozófusoké vezet. „Akkor filozofálunk igazán, ha semmibe vesszük a filozófiát." Az emberi sors

megértéséhez nem elég csupán a következtetés, a logika számára mennyi minden nem fogható fel belőle. Az ember tanulmányozásában nem használható az elvont tudomány, nem erre van szüksége az embernek, mert boldogsága érdekében jobb neki, ha nem ismeri önmagát. Az embert tehát „természetes tudatlanságában kell megragadni", mert az a mi „igazi állapotunk". Akik „végig tanulmányozták mindazt, amit csak tudni lehet, s rádöbbennek, hogy semmit sem tudnak, hogy ugyanabba a tudatlanságba jutottak el, amelyből elindultak, csakhogy ez már önmagát ismerő, tudós tudatlanság".

Pascal tapasztalta, hogy még a matematikában sem logikai, deduktív, racionális úton, hanem induktív módon, *esztelenül* történnek a felfedezések. A lényeg az intuícióban, a kívülről jövő üzenetben van. De Pascal sem kapcsolhatja ki teljesen az észt, az Isten nem mond ellent az értelemnek. A vallás nem ellentétes az értelemmel. Pascal az értelem minden fegyverét felhasználva próbál számot adni egy értelmezhetetlen valóságról. Ha az emberi sors kérdésével a maguk meztelenségében akarunk szembenézni, tudván tudva, hogy megoldhatatlan, akkor túl kell lépnünk az értelmen. „Olyan kísérletet nem lehet kitalálni, amely Isten létét bizonyítaná, Isten tehát nem tapasztalatilag bizonyítható. Isten létéről csak szeretet által győződhetünk meg, csak akkor szerezhetünk igazi bizonyosságot Isten létében, ha szeretjük — létezéséről nehéz másokat meggyőzni."

Pascal két fő részre osztotta volna készülő könyvét. Az elsőben azt kívánta volna bemutatni, mekkora „az ember nyomorúsága Isten nélkül", hogy „az emberi természet rosszra hajló lett". Úgy vélte, az első részben foglalt helyzetjelentést az ember állapotáról javarészt megírhatná a moralisták segítségével. Ily módon a tervezett Apológia bevezető részében „a beszélgetés Sacy úrral" logikája folytatódott volna tovább, aminek ősképe a keresztény ókor apologetikus irodalma; érvelésük végigvitelével bizonyítani a pogány bölcsek felfogásának tarthatatlanságát.

„A tervezett művet befejezni nem tudta, noha csaknem tízévnyi elmélkedés volt már kezénél, ránk maradt formájában is a világirodalom egyik legnagyobb művének tekinthető" — állítja Reisinger János.

Az Apológia a keresztény vallásnak, mint kinyilatkoztatott hittartalomnak apológiája lett volna. Erre utal második részének tervezete; „Az ember boldogsága Istennel. Van valaki, aki mindent helyrehoz". E második rész tehát a bibliai tanítás kifejtése lett volna, mint ahogy a töredékek zöme bibliakommentár. Előkerültek töredékek, amelyek a levélforma felújítását sejtetik, pl. „Levél az emberi tudomány és filozófia balgaságáról"; mások konkrét fejezetcímeket jelölnek meg. E töredékek alapján, főbb vonalaiban felvázolható a *Gondolatok* eszmerendszere. Pascal szerint minden emberi gondolkodásnak *az*

ember állapotából kellene kiindulnia. S ha elfogulatlanul tudnánk értékelni sorsunkat, rá kellene döbbenünk, hogy a magunk erejében bízva boldogtalan lények vagyunk. De nem vagyunk képesek a tárgyilagos helyzetfelmérésre sem. Értelmünk megbízhatatlan, érzelmeink kiszámíthatatlanok, akaratunk legjobb terveink kivitelezésére is gyengének bizonyul. Az illúzióteremtés ezer fajtáját próbáljuk ki, s végtelen társadalmi szerepjátszásba bocsátkozunk, csak hogy eltakarhassuk szemünk elől a valóságot. Az öncsalásban minden részt vesz, nemcsak a szokások megrögzöttségeinek tulajdoníthatók tehát, hanem alkalomadtán az észnek is. Elhitetjük magunkkal, hogy semmi baj, de ezt csak úgy érhetjük el, hogy minduntalan elfelejteni szeretnénk állapotunkat. „Ha valóban boldog lenne állapotunk, nem kellene elterelnünk róla gondolatainkat, hogy boldognak érezzük magunkat." Látszólagos aktivitásba öljük erőnket, csakhogy kikerüljünk gondjaink és gondolataink nyomasztó kérdései alól. „Mivel nem tudták elérni, hogy ami igazságos, egyúttal erős is legyen, úgy intézték az emberek, hogy az legyen igazságos, ami erős ... nyugodtan rohanunk a szakadékba is, ha sikerült valamivel eltakarnunk a szemünk elől." Halaszthatatlan kötelességünk az igazság keresése. Küzdelmünkben nem vagyunk magunkra hagyatva, amennyire szabad akaratunk engedi, Isten kegyelmével siet segítségünkre.

Pascal előtt megvilágosodott, hogy „Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene nem a filozófusoké és a tudósoké" — s az erről szóló feljegyzést, a *Mémorialt* (Emlékeztetőt) haláláig zekéje bélésébe varrva hordta magánál. Arra eszmélt, hogy Isten létét nem érvek és elméletek bizonyítják, hanem a benne való személyes hit. Ahogy Isten személyesen szólt a zsidó nép ősatyáihoz, ugyanúgy személyesen viseli gondját minden teremtménynek, s ha az ember őszintén és igazán keresi a vele való kapcsolatot, „bizonyosság, öröm, béke" jut osztályrészéül... Az ember azért nem képes eljutni Istenhez, mert gondolkodását folyvást két véglet bilincseli meg. Az egyik véglet, hogy nagyságunkat hangsúlyozzuk, eltúlozzuk, mintegy feledve a rossz realitását és a bűnbecsést. E magatartás következménye a „féktelen önteltség", a gőg. A másik véglet: „szükségképpen esendőnek és javíthatatlannak véli a természetet, aminek következtében lemondunk arról, hogy az igazi jóhoz emelkedjünk", s e magatartás tunyaságot szül. (Beszélgetés Sacy úrral 1655.) E beszélgetés Pascal szellemének első s páratlan erejű megnyilatkozása. Epiktétosz csak az *emberi nagyságot* látja, s ez az igazság tévedéssé torzul, mert ugyanakkor kizárja az emberi gyengeséget, amit viszont Montaigne tekint kizárólagosnak. A kereszténység igazsága a kettő egységében van, s a kegyelem állapota előtt minden ember szükségképpen e két bűn

egyikében a gőgben, vagy a restségben éli le életét. Ez a meglátás már nemcsak a *Gondolatok* alapeszméjét adta meg, hanem a lehetséges szerkezeti felépítését is.

A terv megvan, munkához láthat. „Meg kell vallani, van a keresztény vallásban valami meglepő: miközben az egyház a zsidó népben csak istengyilkost lát, nem ismeri el szerepét a történetben." Pascal latinul és héberül tanulmányozza a Bibliát, csaknem kívülről tudja az egészet. A zsidók történelmén dolgozik, szorgalmasan céduláz. Az évek során — 1658-ig — körülbelül nyolcszáz ilyen töredék gyűlik össze. 1658 második felében rendezni kezdi feljegyzéseit. Először témák szerint válogatja össze őket: kötegeket alkot, ezeket tűvel átszúrja, zsineggel összeköti, majd valami címet ír a felső lapra. Először háromszáz töredéket rendez huszonnyolc kötegbe, fontos, majd még hét köteget másodlagos témákból. „Rend" felirattal dossziét nyit, felállítja a dossziék sorrendjét. A töredékeket a tárgyalandó témák szerint csoportosítja. Arthus herceg unszolására, hosszú szabódás után fogadja el Arnauld és Nicole meghívását, hogy számoljon be a Remetéknek, meddig jutott e munkájával. A négyórás út nagyon megviseli.

Előadása két órán át tart — lassan és halkan beszél, annyira fáradt —, és nem is tudja végigmondani „ezt a különösen értékes írást, amely befejezetlen maradt, s amelyet ma *Gondolatok* címen ismerünk. Pascal a történelemre támaszkodva adja elő az ember és vallások történetét. Rátér a judaizmusra, kimutatja, hogy „előkép", szimbólum, Jézus rejtett üzenete: „ami a zsidókkal történt, csak előképe a Messiás eljövetelekor beteljesülő igazságoknak". A Remeték rádöbbennek, hogy Pascal gondolatvilágában *központi helyen áll a zsidó nép* (kiemelés tőlem, *F. F.*), nem úgy, mint a korabeli katolikus teológiában. Az egyház számára zavaró e nép, megfeledkeztek arról, hogy ebből a népből származtak a próféták, hogy ez a nép alkotta a Bibliát. Origenésztől kezdve a tridenti zsinatig a zsidó nép szép lassan eltűnik a teológiai írásokból. Zavaró, tehát eltávolítandó, elfelejtendő, letagadandó, kiirtandó. A Sorbonne és Róma által kiátkozott, istengyil kos népből Pascalnál szükséges, tanúságtevő nép lesz. Olyan nép, amelyből Jézus származott, s amely a keresztény vallás előképét teremtette meg.

Úgy gondolja, hogy az Istennel való találkozás csakis a zsidókon keresztül történhet. A modern Európában az elsők közt ő ismeri el, hogy mit köszönhet nekik a kereszténység. Az összes bibliai szöveg és az e tárgyban elérhető összes szakmunka áttanulmányozása után arra a következtetésre jut, hogy amióta Isten megteremtette az embereket, szólni próbál hozzájuk, és mindig a zsidók voltak a közvetítői az isteni szónak. Egyedül a zsidók Istene egyetemes, Ő az egyetlen Isten, aki nemcsak választott népének, hanem minden ember Istenének mondja magát. A zsidó nép üzenetet kapott Istentől. A történelem fő eseményei azok, amelyeket a Biblia ír le. A zsidók nem „istengyilkosok",

mint a Szentszék sugallja, nem a történelemből kitörlendő „alávaló nép", hanem a szent hagyomány tanúságtevő népe, amelyet Isten azért választott ki magának, hogy rajta keresztül szóljon az emberiséghez. „Szavahihetőségét, élettartamát, megszakítatlanságát, erkölcstanát és hatását tekintve a zsidó vallás teljességgel isteni." A zsidó nép „egyedülálló kortárs történetíró", a világ legrégibb civilizációja. „A törvény, amely e népet kormányozza, a világ legrégibb, legtökéletesebb könyve, az egyetlen, amely egy államban megszakítatlanul mindig is érvényben volt." „Szerető gondossággal, hűségesen viszik magukkal ezt a könyvet, amelyben Mózes kijelenti, hogy egész életükben hálátlanok voltak Istennel szemben... Egy egész nép jelenti be előre, s ez a nép négyezer esztendőn át fennmarad, hogy testületileg tegyen tanúbizonyságot a róla kapott isteni ígéretekről, amelyektől semmiféle fenyegetés és üldöztetés nem képes eltántorítani." „Jézus a halála révén lett Messiás. Jézus... azokhoz is elvitte a zsidó vallást, akik nem gyakorolták": „Annak bizonyítására, hogy az igazi zsidók és az igazi keresztények vallása egy és ugyanaz."

* * *

J. Attali könyvének harmadik része a *Megvilágosodás, Halál és feltámadás*, mely az 1663 és a 2000 közötti időszakot tekinti át. „Pascal életműve, melyet előbb agyoncenzúráztak, aztán megfeledkeztek róla, végül pedig csaknem kultikus tisztelettel csodáltak, az álbarátok révén került napvilágra a XVII. században, ellenségeinek köszönhetően maradt fönn a XVIII. században, majd azok juttatták diadalra a XIX. században, akik a nemzeti azonosság szimbólumává akarták tenni. Aztán pedig valamennyi szellemi irányzat a magáénak követelte, előfutárának kiáltotta ki, önmaga igazolására sajátította ki magának. De mindhiába: a zseni nem rokona és nem is őse senkinek" – írja Jacques Attali.

Ezen a hosszú, csaknem négyszáz éves időszakaszon nem követhetjük a szerző elfogulatlan tájékoztatását Racine-tól A. Camus-ig. De könyvének végső intelmét érdemes megfontolni: „A mosoly a legszebb dolog, amit másoknak adhatunk, a legkomolyabb kihívás a diktatúráknak, a műalkotás legjobb bírája, az élet végső bizonyítéka.

Ez Pascal és Franciaország szellemének utolsó leckéje: a mosolyra minden alkalmat meg kell ragadni. Mosolyogjunk, amennyit csak tudunk.

Az emberiség szánalmas nagyszerűségén."

Gazdag bibliográfia és névmutató zárja e kötetet és tizenkét oldalon több színes- és fekete-fehér kép, kézirat- lenyomat teszi érdekesebbé ezt a kivételesen értékes könyvet.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Boda Mihály 1081 Budapest Kun u. 11. • *Frideczky Frigyes* 1139 Budapest Fiastyúk u. 15–17. • *Ötvös Csaba* ELTE BTK Egyiptológia Tanszék, 1088 Budapest Múzeum krt. 4. • *Szegedi Nóra* Tudományegyetem BTK Filozófia Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros • *Weiss János* Janus Pannonius Tudományegyetem 7624 Pécs, Ifjúság útja 6.

Horváth Gizella Oradea, Splaiul Crisanci, Nr. 12, Bl. CS., Ap. 17., Románia

CONTENTS

DOCUMENT

REVIEW

DOKUMENTUM

TÁJÉKOZÓDÁS

SZEMLE

E szám ára: 540,– Ft.
Előfizetés egy évre: 1 080,– Ft.

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, Budapesten a Hírlap Ügyfélszolgálati Irodákban és a Központi Hírlap Centrumnál (Budapest, VIII. Orczy tér 1. Telefon: 477 - 6300). További információ a 06 - 80 - 444 - 444 telefonszámon és a hirlapelofizetes@posta.hu e-mail címen kérhető. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjá*ban (Budapest, 1061 Andrássy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4–6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,– Ft
Egy szám ára: 270,– Ft
Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt
(H-1277 Budapest, Pf. 80)
és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.