

ELPIS

ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
2024. XVII. évfolyam 2. szám

Német idealizmus és romantika

Tartalom

NÉMET IDEALIZMUS ÉS ROMANTIKA

Forczek Ákos: Előszó a német idealizmusról és a romantikáról írott tanulmányokhoz	5
Hankovszky Tamás: Az ész törvényhozása. Az ellentmondás elve és a negáció kategoríája Fichténél	7
Czétány György: Az intellektuális szemlélet fichtei és schellingi fogalmának kialakulása	21
Ullmann Tamás: Schelling és a tudattalan	31
Forczek Ákos: A német idealizmus és a politikai romantika határán. Schelling kései filozófiájáról	47
Gurka Dezső: A tudattalan fogalmának megjelenése Carl Gustav Carus műveiben	63
Valastyán Tamás: A kételkedő és a felfedező. Novalis és a szkepszis	77
Bartha Judit: Mítosz és trauma. Kapcsolatok Novalis és E. T. A. Hoffmann álmelméletében	87
Mikáczó Alexandra: A romantika szellemiségének megnyilvánulása Kandinszkij és a német expresszionizmus képzőművészetében	103
Mesterházi Miklós: Hogyan készítsünk Szellemet? Fichte az énről és a halhatatlanságról	119

KRITÉRIUM

Alex Naileg: My Future Parental Responsibility, My Choice	133
Hangai Attila – Rosta Kosztasz: „A filozófiai irodalomnak a legnehezebb könyve”	147
Zajác Bence: A disszenzus mint a filozófia megoldhatatlan problémája	167

NÉMET IDEALIZMUS ÉS ROMANTIKA

Előszó a német idealizmusról és a romantikáról írott tanulmányokhoz

Forczek Ákos 

PhD, egyetemi adjunktus (ELTE BTK),
forczek.akos@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.1>

2024. január 26–27-én az ELTE BTK Filozófia Intézete és Ullmann Tamás NKFIH-kutatócsoportja¹ a német idealizmus és a romantika gondolkodóit középpontba helyező konferenciát rendezett „Intellektuális szemlélet, ráció és tudattalan” címmel. Jelen lapszámunk döntően az itt elhangzott előadások tanulmányváltozatait tartalmazza.

A konferencia szervezőit – Ullmann Tamást és e sorok íróját – hagyományteremtő szándék vezette: terveink szerint minden év januárjában megismétéljük majd a német idealizmus és a romantika szellemi örökségét megelevenítő eseményt (időközben már a sorozat második alkalmára is sor került).² Ugyanakkor az önmagukban is szinte áttekinthetetlenül komplex, ráadásul egymással olykor élesen ellenséges tradíciók társításával nem az a célunk, hogy végül minden feszültséget és ellentétet békévé oldjon az emlékezés. *A tiszta ész kritikájával* és a francia forradalommal kezdődő „új” filozófiai korszak egészen különböző ösvényekre lépő gondolkodóit nem statikus-szoborszerű egymásmellettiségben, hanem sokkal inkább dialóguskereső és a dialógust szenvedélyesen megszakító, kompromisszumokra kész vagy éppen kérlelhetetlen vetélkedésükben szeretnénk megidézni, azzal a meggyőződéssel, hogy akár a Kanttól Hegelig, akár a Kanttól a kései Friedrich Schlegelig vagy az idős Schellingig vezető út rekonstruálásával önmagunkhoz és jelenkorunk mégoly problematikus „erkölcsi hatalmainak”³ megértéséhez is közelebb juthatunk. Reményeink szerint e mostani lapszámunk jó támpontokkal szolgál ehhez a rekonstrukciós munkához.

Tematikus blokkunkat Hankovszky Tamás írása nyitja Fichte logikafilozófiájáról, amelyet a kanti kezdeményezések korrekciójaként és továbbfejlesztéseként prezentál: azt a folyamatot mutatja be, amelyben Fichte filozófiájában – Kantéval ellentétben – az ellentmondás elve a tárgykonstitúció transzcendentális elve lett. Czétány György az intellektuális szemlélet fichtei és schellingi fogalmát vizsgálja meg. Először Fichte koncepciójának kanti gyökereit tárja fel, majd Fichte és a korai Schelling egymásra

1 NKFI-1 K 138745: „Affektivitás, fantázia, emlékezet: nem-intencionális tudatformák Kanttól a fenomenológiáig”.

2 „Szubjektum, szellem és eszme a német idealizmusban és a romantikában” (2025. január 30–31., ELTE BTK Filozófia Intézet). Az előadások tanulmányváltozatait várhatóan a *Nagyverdei Almanach* publikálja majd.

3 Hegel, *A jogfilozófia alapvonalai* 145. §.

gyakorolt hatását, egymást kölcsönösen továbbalakító fogalomhasználatuk hasonlóságait és különbségeit elemzi. Ullmann Tamás a tudattalan schellingi fogalmának fejlődését vizsgálja. A koncepciót nemcsak a romantikus tudattalanelméletek kontextusában helyezi el, hanem a kortárs tudatfilozófiai kutatások szempontjából is aktualizálja, különös hangsúlyt fektetve a *Stuttgarter magánelőadások* elemzésére. Az általam írt tanulmány középpontjában a német idealizmus és a politikai romantika határára jutó idős Schelling áll: a dolgozatban berlini alkotói korszakának konzervatív politikai eszmevilága, illetve a mitológia- és kinyilatkoztatásfilozófiája közötti összefüggések tisztázására vállalkozom.

Gurka Dezső a schellingi spekulatív természetfilozófia tanításait követő Carl Gustav Carus tudattalanelméletét ismerteti, és arra világít rá, hogy e koncepció számos vonatkozásban Freud és Jung értelmezéseinek előképét jelenti. Valastyán Tamás mellett érvel, hogy a romantikus szkepszis sajátos, ám a kétely európai tradíciójához sok szállal kötődő elve és magatartásmódja Novalis irodalmi és filozófiai szövegeiben egyaránt fontos szervezőerőként lép fel, egyfajta formanyelvként ragadható meg. Bartha Judit írásában Novalis és E. T. A. Hoffmann álomelméleteire fókuszál. Azt mutatja be, hogyan mozdul el a megismerést és a képzelőerőt egyaránt mozgósítani kívánó romantikus álomelképzelés a művész én- és világteremtő vágyától a szorongásos, traumatikus élményeinek kifejezése felé. Mikáczó Alexandra a Schlegel-fivérek elméleti szövegeit Vaszilij Kandinszkij, valamint Franz Marc munkáival veti össze. Arra a kérdésre keresi a választ, hogy a német romantika esztétikai törekvései milyen módon gyakorolhattak hatást a modernitás képzőművészetére. Végül, de nem utolsósorban Mesterházi Miklós a kanti transzcendentális szubjektum Fichte által átértelmezett alakzatát elemzi, arra a kulcsszerepre összpontosítva, amelyet Fichte interpretációja játszott az abszolút idealizmus perspektívájának feltárulásában. Reméljük, a tanulmánygyűjtemény Olvasónkat is meggyőzi e hagyománykomplexumok elevenségéről, és valóban továbbsegíti őt saját korának és önmagának mélyebb megértése felé is. Az összeállítást – a Kritérion rovat után – Dieter Henrich egy mára klasszikussá vált Fichte-tanulmánya zárja, amelyet Weiss János ültetett át magyarra, illetve látott el előszóval, és amelyet a fordító jóvoltából elsőként a konferencia előadói ismerhettek meg.

A Kritérion rovatban először Alex Naileg angol nyelvű tanulmánya olvasható az abortusz problémaköréről, ami válasz Réz Anna 2021/1-es, analitikus feminizmusról szóló számunkban publikált cikkére. Ezt két recenzió követi: Hangai Attila és Rosta Kossz-tasz a *Metafizika* régóta várt újrafordítását, illetve fordítástörténetét tekintik át, Zajác Bence pedig Tőzsér János – hasábjainkon már sokat tárgyalt – kudarckönyvének angol átdolgozását ismerteti.

Az ész törvényhozása

Az ellentmondás elve és a negáció kategóriája Fichténél

Hankovszky Tamás 
PhD, hab. egyetemi docens (PPKE BTK),
hankovszky.tamas@btk.ppke.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.2>

Tanulmányomban amellet érvelek, hogy Fichténél – Kanttal ellentétben – az ellentmondás elve a tárgykonstitúció transzcendentális elve lett. Ilyen értelemben beszél Fichte már az *Aenesidemus-re-cenzió*ban is az ellentmondás elvének reális érvényéről. Amikor aztán *A teljes tudománytan alapja* a negáció kategóriáját egy kétlépcsős absztrakciós eljárásban csak a második lépésben, és éppen az ellentmondás elvéből vezeti le, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az utóbbi legalább annyi kanti értelemben vett transzcendentális tartalommal bír, mint maga a kategória. Ez azt is jelenti, hogy az elv nem tartozhat többé egy olyan logikához, amelynek nincsen szerepe a megismerésben, hanem csak a gondolkodás törvényeit írja le.

Kulcsszavak: Fichte, objektív érvényesség, formális logika, transzcendentális logika, a kategóriák dedukciója, ellentmondás elve

The Legislation of Reason. The Principle of Contradiction and the Category of Negation in Fichte

In my paper, I argue that for Fichte – in contrast to Kant – the principle of contradiction became the transcendental principle of object constitution. Fichte already speaks of a real validity of the principle of contradiction in his *Review of Aenesidemus*. When in the *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre*, the category of negation is developed from the principle of contradiction through a two-stage abstraction process, it becomes evident that the principle possesses at least as much “transcendental content” (in Kant’s sense) as the category itself. This also implies that the principle of contradiction can no longer remain a part of a logic that plays no epistemological role but merely describes the rules of thought.

Keywords: Fichte, Real Validity, Formal Logic, Transcendental Logic, Category Deduction, Principle of Contradiction

1. Fichte mint Kant logikafilozófiájának folytatója

Az utóbbi másfél évtizedben több kutató is foglalkozott Fichte logikafilozófiájával, és meggyőzően bemutatta, hogy Fichténél a formális logika „a tudománytan, vagyis a filozófia alárendelt és önállótlan elemévé” vált,¹ amely csak a gondolkodás egy esetleges, szabad aktusa révén különíthető el a tudománytantól. Bár a tudománytan felfedezésének idején Fichte még kereste a logika számára az addigi méltóságának megfelelő helyet a tudományok rendszerében, később már csak pusztá empíriaként tekintett rá, és azt is kétségbe vonta, hogy tudomány volna.² A logika ilyen sorsa Fichte filozófiájában gyökerező immanens okokból következik. Ha az egyes tudományoknak nemcsak a tartalmát, de formáját is a tudománytan határozza és alapozza meg, akkor a logikának el kell vesztítenie a filozófia korábbi története során birtokolt rangját és szerepét. A szakirodalom azt is feltárta és dokumentálta, hogy Fichte a logika értelmezésekor és értékelésekor Kanttal is szembefordult.³ Kifogásolta, hogy Kant „transzcendentális logikája mellett a közönséges logikát is meg kívánta őrizni és érvényesnek akarta tartani”,⁴ illetve hogy nála a kategóriák metafizikai dedukciója a hagyományos logikából indult ki. Hogy a Kant és Fichte filozófiája közötti különbség szorosan összefügg a logikával, az nemcsak Fichte markáns kijelentéseiben tükröződik, hanem Kantnak a fichtei filozófiáról közzétett híres *Nyilatkozatában* is, amely Fichte filozófiáját azáltal próbálja degradálni vagy diszkreditálni, hogy „pusztá logikának” minősíti.⁵

A két filozófus felfogásának különbségéről a szakirodalomban adott részletgazdag képet tanulmányomban azzal szeretném kiegészíteni, hogy a kettejük közötti rokonságot emelem ki, mikor Fichte logikafilozófiáját a kanti kezdeményezések korrekciójaként és továbbfejlesztéseként mutatom be. A hagyományos logika leértékelése ugyanis nem Fichténél kezdődik; ezen az úton már Kant elindult, amikor a logika helyett a transzcendentális esztétikát tette meg *organon*nak,⁶ vagy amikor a formális logika mellé – vagy bizonyos értelemben helyére – egy transzcendentális logikát állított. Amikor Kant a *Nyilatkozatában* Fichte filozófiáját a formális logikával azonosította, nem ismerte fel, hogy Fichte, mint annyi másban, a logika besorolása és értékelése terén is az általa kezdeményezett úton járt, csak éppen – mivel következetesebb volt – messzebb ment rajta, mint ő maga. Az ő filozófiájának szellemében döntött el olyan kérdéseket, amelyek nála még függőben maradtak, vagy talán pontosabb úgy fogalmazni, hogy ezeket a kérdéseket Kant fel sem vetette, hiszen talán fel sem ismerte őket. A továbbiakban Fichte logikafilozófiáját Kant logikafelfogásának egy olyan problémája felől fogom megközelíteni, amelyet éppen Fichte rá adott megoldásának ismeretében a legkönnyebb észrevenni.

1 Paimann 2006, 17. A logika ilyen felfogásának okairól lásd: Schäfer 2006, 40.

2 Lásd Fichte 2006 (GA II/14), 207.

3 Bertinetto 2009.

4 Fichte 2006 (GA II/14), 346, 344.

5 Kant 1922, 370. Fichte logikafilozófiájának és a *Nyilatkozatra* adott válasznak kapcsolatához lásd: Martin 2003.

6 Kant 2004, 96 (B 63), 113 (B 86).

2. Két tézis Kant logikafilozófiájáról

Terjedelmi okokból Fichte logikafilozófiájának csak a kezdeteit fogom most tárgyalni, de még a tudománytan születésének logikai témákban gazdag korszakából is csak az ellentmondás elvével foglalkozom,⁷ mivel a vele kapcsolatos nézetek mind Kant, mind az ő esetében explicit megfogalmazást nyernek, ami lehetőséget ad az összehasonlításukra. Kant logikafilozófiájának vonatkozó elemeit azonban még vázlatosan sem tudom most áttekinteni. Mindössze két olyan előzetes állítást teszek, amelyek mellett máshol már részletesen érveltem,⁸ és amelyek a későbbiekben újra elő fognak kerülni.

Az első szerint Kant *megkettőzte az általános logikát*, mert transzcendentális logikája nem különös logika, vagyis nem egy sajátos tudomány (a metafizika) logikája, hanem éppúgy általános logika, mint az, amelyiket Kant így is nevez, mi pedig jobbra formális logikának hívunk. A kettő között az a különbség, hogy a formális logika *elvonatkoztat a tárgyaktól*, és „csakis a gondolkodás pusztja formáját vizsgálja”,⁹ következőképpen a tapasztalati világról semmilyen információval nem szolgálhat, a transzcendentális logika viszont éppen *a tárgyra irányuló* gondolkodással, a megismerés, illetve a megismerés tárgyainak *a priori* törvényeivel foglalkozik. A formálissal ellentétben a transzcendentális logikának Kantnál objektív – vagy Fichte szóhasználatával – reális érvénye van.

A másik állításom szerint az ellentmondás elve egy a kanti keretek között megoldhatatlan problémát vet fel. Jóllehet Kant az elvet a formális logikához sorolja, főművében e besorolásnak ellentmondó megfogalmazásban rögzíti: „a tételt, mely szerint semmilyen dologhoz nem járul olyan predikátum, mely ellentmond neki, az ellentmondás elvének nevezzük”.¹⁰ Szembetűnő, hogy Kant itt „az ellentmondás elvét ontológiai és nem logikai tételként fogalmazza meg. Az elv dolgokról és azok tulajdonságairól beszél, nem pedig fogalmakról.”¹¹ Így aztán hasztalan bizonygatja a szöveg az idézett meghatározás után, hogy az ellentmondás elve „csupán a logika területére tartozik, mivel az ismeretekre egyáltalán mint ismeretekre vonatkozik, tekintet nélkül a tartalmukra, és azt mondja ki, hogy az ellentmondás teljességgel megsemmisíti és megszünteti őket [mármint az ismereteket]”.¹² Ha az elvet nem vehetjük szó szerinti értelemben is, ha nem tekinthetjük úgy, mint ami az objektumokról szól, akkor nem tudunk válaszolni arra a kérdésre, miért nincsenek

7 Az elv, amelyről itt szó van, azonosítható az ellentmondás elvével, jóllehet Fichte „a szembeállítás tételének” nevezte, amikor levezette a tudománytan alaptételéből (Fichte 2011, 18 [GA I/2, 267]). Lásd Class – Soller 2004, 110. A „szembeállítás tétele” és „az ellentmondás elve” a *Zürichi előadásokban* (Fichte 2004b, 348 [GA IV/3, 47]) és a *Programirásban* (Fichte 1988, 226 [GA I/2, 148]) is szinonimaként jelennek meg. Lásd ellenben: Seebohm 1994, 24. A probléma részletes tárgyalását lásd: Schick 2010, 244–50.

8 Hankovszky 2015, Hankovszky 2023.

9 Kant 2004, 108 (B 78).

10 Kant 2004, 184 (B 190).

11 Seel 1998, 241.

12 Kant 2004, 184 (B 190).

olyan zöld *tárgyak*, például fák, amelyek nem zöldek. Az elv megfogalmazásmódja miatt, de azért is, mert szükségünk van valamilyen válaszra, nehéz másképp látni, mint hogy az elv a lehetséges tapasztalat világára vonatkozó *a priori* ismeretet mond ki, nem pedig azt a hitet fejezi ki, hogy semmis az a *gondolat*, amely egy zöld dolgot nem zöldnek vél. A probléma az, hogy Kant nem adott magyarázatot arra a tényre, hogy az ellentmondás elvével is „mintegy törvényt lehet szabnunk a természetnek”¹³ (azt a törvényt, hogy nem lehetnek benne ellentmondásos tárgyak); nem vette észre, hogy az ellentmondás elve a kritikai filozófiában valójában egy transzcendentális princípium. Az elv nála mindvégig „a metafizikai megismerés első elve” volt, amelyet azonban – szemben az elégséges alap elvével – elmulasztott „új megvilágításba” helyezni.¹⁴

3. Az ellentmondás elve Fichténél

Az ellentmondás elvének kritikai „megvilágítását” Fichte végezte el, amiből a logika új filozófiája bontakozott ki, még ha nem is egy csapásra, hiszen a kanti örökség még sokáig befolyásolta őt. A döntő lépést már az *Aenesidemus-recenzió* megtette, amely az ellentmondás elvének *kétféle* érvényéről tud. Az egyik, amelyet Fichte „*formális* és logikai érvényességnek” is nevez,¹⁵ abban áll, hogy ez az elv minden gondolkodást szabályoz, függetlenül a tárgyaktól, amelyekre a gondolkodás irányul. Az elvnek ezen kívül *reális* érvénye is van, amennyiben nemcsak a gondolkodás általános, absztrakt formáját határozza meg, hanem a tárgyakra vonatkozó képzeink tartalmát is. A *Recenzió* azt állítja, hogy Reinhold csak az elv formális érvényét ismerte el, és ugyanezt az álláspontot tulajdonítja Kantnak is, legalábbis „a pusztán elméleti filozófia esetében”.¹⁶ Ez a megszorítás jelzi, hogy amikor Fichte – egyelőre mint Aenesidemusnak tulajdonított gondolatról – az elv másik érvényéről, a reálisról beszél, igyekszik Kantnál is helyet találni neki. Ennek érdekében nem a kanti megfogalmazás ontológiai jellegére hivatkozik, hanem arra utal, hogy ha filozófiáját a maga egészében tekintjük, akkor az elvnek nála is reális érvénye van. Hogy pusztán a gyakorlati filozófiában van-e ilyen érvénye, vagy az elméleti és gyakorlati filozófia közös alapjában, amelyet Fichte gyakran megfogalmazott feltételezése szerint Kant rendszere sem nélkülözhet, és amelyet Fichte éppen ekkoriban vélte megtalálni, azt a *Recenzió* homályban hagyja, de valószínűleg az utóbbiról van szó. Ha pedig az elvnek reális érvénye van a filozófia alapjában, akkor az várható, hogy az erre az alapra épülő teljes rendszer minden részében, tehát az elméleti filozófiában is reális érvényű lesz, és a képzetek tartalmát, illetve – talán egy kategória révén – a képzetek tárgyát is

13 Kant 2004, 164 (B 159).

14 Kant 2003, 20–31.

15 Fichte 2013, 34 (GA I/2, 43 – kiemelés az eredetiben).

16 Fichte 2013, 34 (GA I/2, 43).

meghatározza. Mindenesetre az ellentmondás elvének reális érvényét a *Recenzió* az első említésekor az elme egy olyan tényével,¹⁷ később pedig egy olyan tettcselekvéssel¹⁸ hozza összefüggésbe, amely „az elvet eredetileg meghatározza”.¹⁹ A teljes tudománytan alapja, a *Saját elmélkedések az elementárfilozófiáról* és a *Zürichi előadások* ismeretében kézenfekvő feltételezni, hogy e tettcselekvésről beszélve Fichte szeme előtt már a *Recenzió*ban is a szembeállításnak a korai tudománytan második alaptételben leírt cselekvése lebegett.

A teljes tudománytan alapja az ellentmondás elvét a második alaptétel formájaként vezeti le. A korai művek tanúsága szerint a tudománytan alaptételeiben a tartalom és a forma olyan szorosan összetartozik, hogy „a pusztá forma helyességéből következik a belső tartalom realitása”.²⁰ Ez azonban nem jelenti azt, hogy az alaptételben a forma – még ha történetesen egy logikai elv is – episztemikusan kitüntetett lenne a tartalommal szemben. Valójában egyenértékűek, hiszen a bizonyosság végső alapja nem a tartalomban és nem is a formában, hanem a kettő szétválaszthatatlanságában, illetve a tudománytan alaptételében rejlik, hiszen az alaptétel a kettő szétválaszthatatlan egysége.²¹ A pusztá forma, más néven a logikai forma érvényessége csak származtatott érvényesség, ahogyan magának a logikának az érvényessége is az.

A tudománytant egyáltalán nem lehet a logikából bizonyítani. A tudománytant megelőzően egyetlen logikai tétel, még az ellentmondás elve érvényessége sem fogadható el, ellenben minden logikai tételt és az egész logikát a tudománytanból kell bizonyítani. Meg kell mutatni, hogy a logikában felállított formák a tudománytanban valamely tartalom valóságos formái.²²

A logikai forma mint olyan azért érvényes, mert a tudománytan formája, illetve a tudománytan egy bizonyos tartalmára illik. Ez a tartalom a második alaptételben az én és a nem-én, amelyek az ellentmondás elve által leírt viszonyban állnak egymással.

A második alaptételben tehát az ellentmondás elvének reális érvénye van, ami azt jelenti, hogy nem arról van szó, hogy *ha* van egy *A* és egy *~A*, akkor az ellentmondás elvének logikai érvénye miatt szembenállónak kell őket *gondolni*, hanem arról, hogy az énnel szemben *tételeződik* egy nem-én, azaz az én és a nem-én *szembenállnak* egymással. Az ellentmondás formális logikai elvét a második alaptétel mint materiális elv tartalmától, az éntől és a nem-éntől elvonatkoztatva kapjuk meg. Mivel a tartalom és

17 Fichte 2013, 34 (GA I/2, 44).

18 Fichte 2013, 36 (GA I/2, 46).

19 Fichte 2013, 34 (GA I/2, 44).

20 Fichte 2004b, 330 (GA IV/3, 26).

21 Lásd Fichte 1988, 198–99 (GA I/2, 122). Ezért fogalmazhat így egyfajta követelményt felállítva a *Recenzió* egyik mondatának kezdete: „Ha egyszer – ahogy kell – az azonosság és az ellentmondás elvét rögzítik minden filozófia fundamentumaként ...” (Fichte 2013, 41 [GA I/2, 53]).

22 Fichte 1988, 216 (GA I/2, 138) – a fordítást módosítottam. Lásd még Fichte 2004a, 49 (GA III/2, 78).

a forma az alaptételben „a legszorosabban összekapcsolódnak”,²³ olyannyira, hogy egy alaptétel formája csak az alaptétel tartalmára igaz, vagyis az ellentmondás elvének – első közelítésben – csak az énré és a nem-énre vonatkozóan van reális érvénye,²⁴ e formális logikai elv a tapasztalati világ tárgyai esetében – egyelőre – legfeljebb az elgondolás, de nem a megismerés törvénye lehet – éppúgy, mint Kantnál.

4. A negáció kategóriája Fichténél

Kant mintegy megkettőzte az általános logikát, amikor az *igaz*²⁵ szintetikus *a priori* ítéletek lehetőségének magyarázata érdekében a tárgytól elvonatoztató formális logika mellé egy *a priori* tárgyakra vonatkozó transzcendentális logikát állított.²⁶ Ám nem azért kellett így tennie, mintha a transzcendentális filozófia lényegileg két általános logikát követelne meg, hanem éppen azért, mert csak egyet, amely azonban *nem* azonos azzal, amely „Arisztotelész óta [...] teljesen lezárt és befejezett tudomány”,²⁷ és a kritika előtti filozófiában szorosan összekapcsolódott a klasszikus metafizikával, amennyiben nemcsak a gondolkodás, hanem a *gondolkodástól független* dolgok törvényeit is tartalmazta. A megkettőzés célja egy olyan logika felállítása volt, amely a *nekünk adódó* tárgyakról való gondolkodás törvényeit és (hogy az ítéleteink korrespondálhassanak velük) egyszersmind e tárgyaknak a törvényeit is tartalmazza. Jóllehet Kant a transzcendentális logikát egy metafizikai dedukció révén a formális logikára vezette vissza, és ezért az utóbbihoz továbbra is ragaszkodnia kellett, a logika megkettőzése – legalábbis Fichte felől visszatekintve – megnyitotta az utat, hogy végül csak egy logika, a transzcendentális maradjon, és a formális logika a klasszikus metafizikával együtt jelentőségét veszítse.²⁸ Az imént bemutatott probléma, amelyet az ellentmondás elve Kantnál felvet, legalábbis Fichte felől nézve abból fakad, hogy az általános logika megkettőzése Kantnál nem teljes, hiszen az elv Kant szándéka szerint egyedül a formális logikához tartozik, ugyanakkor nem felelt meg neki egy objektív, avagy reális érvényű transzcendentális elvet, amely a tapasztalat tárgyairól való tiszta

23 Fichte 1988, 215 (GA I/2, 137) – a fordítást módosítottam.

24 Fichte 1988, 198–99 (GA I/2, 122).

25 Kant híres kérdése tulajdonképpen csak akkor érdekes, ha az igaz ítéletekre vonatkozik.

26 Kant az utóbbinak fontos szerepet tulajdonított az *a priori* megismerésben, az előbbtől, a formális logikától viszont minden ilyen szerepet megtagadott, anélkül azonban, hogy önmagában vett helyességét megkérdőjelezte volna. Lásd Władka 2006, 15.

27 Kant 2004, 27 (B VIII).

28 Gottschlich meggyőzően mutatja be, hogy – mivel Kant nem mond le a formális logika bizonyos önállóságáról és kognitív méltóságáról – még „a transzcendentális filozófia legfőbb elvének megfogalmazásában is [...] ellentmondást találunk”, amely Kant filozófiájának keretei között nem oldható fel, hiszen a transzcendentális logika „a formális logika önállóságának előfeltételezésén nyugszik”. Lásd Gottschlich 2016, 407.

gondolkodásnak és egyúttal maguknak e tárgyaknak az elve volna. Az ellentmondás elve esetében tisztázatlan marad a *quid iuris* kérdés, vagyis hogy hogyan vonatkozhat *a priori* a tárgyra, illetve hogyan lehet a jelenségek törvénye is, és nemcsak az értelem használatáé. Ha az ellentmondás elve – ahogy Kant látni szeretné – csak az analitikus ítéletek elve volna, továbbá ha az analitikus ítéletek nem volnának a korrespondencia értelmében is igazak,²⁹ vagyis ha az analitikus ítéletek szubjektumfogalmának nem felelne meg rendszerint egy ellentmondásmentes tárgy³⁰ a tapasztalati világban, akkor a *quid iuris* kérdést nem kellene feltenni. De nem ez a helyzet. Nemcsak a test *fogalma* tartalmazza a kiterjedés *fogalmát*, hanem a *tapasztalatban adott testek* is engedelmeskednek az ellentmondás elvének, és mind kiterjedtek, ahogy a *közünk élő aggelegények* is mind nőtlenek. Kant a szóban forgó elv esetében mégsem teszi fel a *quid iuris* kérdést, így nem is keres transzcendentális logikájában olyan elemet, amellyel a tárgyak ellentmondásmentességét megmagyarázhatná.³¹

A korai Fichte ezzel szemben nemcsak az ellentmondás logikai elvét ismeri, hanem egy nyilvánvalóan transzcendentálisnak tekintett elvet, egy kategóriát is rendel hozzá, mégpedig a negáció kategóriáját. Miután *A teljes tudománytan alapja* 2. paragrafusában levezette a logikai elvet, egy belőle kiinduló absztrakcióval a kategóriát is levezeti. A negáció kategóriájának levezetése tehát két lépésből áll.³² A tudománytan második

29 Hankovszky 2016.

30 Egy tárgy ellentmondásmentes, ha ellentmondásmentes a fogalma, az a fogalom, amelyet kielégít.

31 Ha Kant a logikát a maga egészében megduplázta volna, megtalálhatta volna ezt az elemet, mégpedig az ellentmondás elvének transzcendentális változatában, amely – szemben a formális logikához tartozó változattal – nem annak törvényét adta volna meg, hogyan gondolkodjunk úgy, hogy a gondolat ne legyen már önmagában, a tárgytól függetlenül is semmis, hanem a tárgyra vonatkozó gondolkodás éppen mint a tárgyra vonatkozó *a priori* gondolkodás egyik törvényét. Az elv ezen változata annyiban lett volna transzcendentális, hogy úgy lett volna törvénye a gondolkodásnak, hogy egyszersmind a gondolkodás tárgyainak, mégpedig a tapasztalat tárgyainak is *a priori* törvénye lett volna. Ahogyan az ítéletek táblájában rendszerezett logikai formáknak a transzcendentális logikában a tárgyak mint tárgyak objektíve érvényes fogalmai, a kategóriák felelnek meg, amelyek azért érvényesek a tapasztalat tárgyaira, mert ahhoz, hogy valami egyáltalán tárgy lehessen számunkra, alá kell, hogy legyen vetve a kategóriáknak, meg kell felelnie a kategóriákban foglalt szabályoknak, ugyanúgy a formális logika egy másik elemének, az ellentmondás elvének is megfeleltethető volna egy transzcendentális elv, ha a tárgyak ellentmondásmentessége (tehát hogy nem illeti meg őket nekik ellentmondó predikátum) szükségszerű tulajdonságuk. Hogy ez az elv egy kategória lett volna vagy valami más, azt itt nem kell vizsgálni. Mindenesetre belőle lett volna megérthető, miért kell mindennek ellentmondásmentesnek lennie ahhoz, hogy a tapasztalat tárgya lehessen. Kant azonban talán filozófiájának bizonyos érdekei miatt (például hogy a kategóriák általa megadott táblája teljes, ugyanakkor az ítéletek táblájának is megfelelő lehessen, vagy hogy fenntarthassa az analitikus és a szintetikus ítéletek, továbbá az igazság logikai és a materiális feltételei közötti megkülönböztetést) nem vitte végig a logika megkettőzését, hanem az ellentmondás elvét megpróbálta formálisnak, az analitikus ítéletek és a logikai igazság elvének megőrizni, jöllehet megfogalmazás módja arra vall, hogy metafizikai elvként is funkcionál, amely a dolgokról mond ki *a priori* igazságot, így aztán ha nem egy prekritikai metafizika elve, akkor – Kant szándékai ellenére is – csak a transzcendentális logika princípiuma lehet.

32 A negáció kategóriájának levezetése e két lépés után is csak a 3. §-ban válik teljessé, ahol a kategóriák struktúrájába integrálódik. Lásd Bickmann 2020, 79, 84.

alaptételéből („az énnel teljességgel szembeállítódik egy nem-én”³³) előbb „elvonatkoztatással a $\neg A$ nem $= A$ logikai tétel keletkezik, [...] [majd] ha teljesen elvonatkoztatunk az ítélet meghatározott cselekvésétől, és pusztán a szembeállítottságból a nem létre való következtetés formáját tekintjük, akkor a *negáció kategóriájához* jutunk”.³⁴

Még ha mondhatjuk is azt, hogy a kategória dedukciójának kiindulópontja az ellentmondás formális logikai elve ($\neg A$ nem $= A$), akkor sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy itt csak egy *újabb absztrakció* történik, amely abból absztrahál, ami a tudománytan tartalmaz második elvéből az első absztrakciós lépés után megmaradt. Minden tételnek van tartalma és formája, és a tudománytan alaptételétől a logikai elvig vezető úton a tartalomtól (az éntől és a nem-éntől) vonatkoztatunk el. Ami megmaradt, az egy bizonyos forma.³⁵ Fichte azonban kihasználja, hogy a tartalomtól való elvonás után visszamaradó forma nem egy merev tétel formája, hanem egy ítéleté, egy ítéleté: vagyis egy tételezés, egy cselekvés formája. Mivel a tudománytan alaptételei nem tényeket, hanem tett-cselekvéseket fejeznek ki, az absztrakció első lépése után visszamaradó logikai tétel csak látszólag teljesen formális és tartalmatlan. Maradt benne valami, amitől még el lehet vonatkoztatni, mégpedig az ítélet cselekvése, az ítéelő szubjektum aktivitása. Ha egy második lépésben ettől is elvonatkoztatunk, akkor egy kategóriát kapunk. „Fichte szerint a kategóriák nem mások, mint az én cselekvéstípusainak fogalmi rögzítései.”³⁶

5. Az ellentmondás elvének reális érvénye

A negáció kategóriája tehát *közvetlenül* egy formális-logikai elvből vezethető le, ezért a korai Fichténél „a kategóriák éppúgy feltételezik az ítéletek logikai formáit, mint Kantnál”.³⁷ Nyugodtan mondhatjuk tehát, hogy Fichte itt is Kant útján jár – csakhogy messzebb megy raja, mint ő. Míg Kant adottnak veszi az ítéletek formális logikában tárgyalt formáit, és nem mutatja meg, *hogyan* az ítéletek formái feltételezik az ítéelő szubjektumot, és még kevésbé azt, hogy *hogyan* feltételezik, addig Fichte a logikai formákat visszavezeti az énre, mégpedig az én cselekvésére.

Ha azt is meg akarjuk érteni, hogy az ellentmondás elve miért érvényes a tapasztalat tárgyaira, akkor figyelembe kell vennünk, hogy – még ha a kategóriák *végző soron* a tudománytan alaptételeiben, illetve az én tevékenységében vannak is megalapozva – a közvetítő tagok, a logikai formák sem lényegtelen elemei a dedukciónak. A kategóriák feltételezik a logikai formákat, *amennyiben* ezek az én tevékenységének és a tudomány-

³³ Fichte 2011, 18 (GA I/2, 266).

³⁴ Fichte 2011, 18 (GA I/2, 267 – kiemelés az eredetiben).

³⁵ A tartalom és a forma fogalmáról lásd Fichte 1988, 198 (GA I/2, 121).

³⁶ Schäfer 2006, 43; Bickmann 2020, 76.

³⁷ Schäfer 2006, 41.

tan alaptételeinek is a formái. A hagyományos felosztás szerint, ha elvonatkoztatunk egy tétel tartalmától, akkor a puszta formájához jutunk, és Fichte valóban az alaptétel *formájának* mondja az ellentmondás elvét. Az a tény, hogy e formában még mindig van valami, amitől egy második lépésben el lehet vonatkoztatni, arra vall, hogy ez a forma – az ellentmondás elve – bizonyos értelemben még mindig tartalmas forma. Ha tehát az ellentmondás elve *logikai* elv, akkor egy *tartalmi logika* elve, legalábbis mint ilyenre van rá szükség ahhoz, hogy a negáció kategóriája belőle legyen levezethető. Nem arról van szó, hogy az alaptételből kiinduló első absztrakciós lépés tökéletlen volt, mert nem maradéktalanul vonatkoztatott el az alaptétel tartalmától, hanem arról, hogy a megmaradt tartalmi elem, nevezetesen a cselkevésnek a tételben jelen levő mozzanata (a tételezés), másfajta tartalom, mint amitől az első absztrakciós lépésben el kellett vonatkoztatni.

Ezzel azonban még nem válaszoltunk arra a kérdésre, hogy miért érvényes az ellentmondás elve a kategóriákhoz hasonlóan a tapasztalat tárgyaira. Alaposabban meg kell még vizsgálnunk az elv és a negáció kategóriájának viszonyát. Előbb azonban figyeljünk arra, hogy mivel a negáció kategóriája végső soron a második alaptételből származik, mindent, amivel rendelkezik, *közvetve* ebből a végső eredetből kap, és már *közvetlen* eredete, vagyis a logikai forma (amelyet a logika tudománya révén lehet önmagában is vizsgálni, de nem feltétlenül kell) sem rendelkezik semmivel, ami ne lenne jelen a második alaptételben is, amelynek ő önállótlan formai mozzanata csupán. Hiszen ha birtokolna valami többletet az alaptételhez képest, azt a szabadságnak abból az aktusából kellene nyernie, amely a logikai formát eredeti tartalmától elkülöníti. Ám ez az aktus, amint azt a korai Fichte visszatérően hangsúlyozza,³⁸ az *absztrakció*, az *elvonatkoztatás*, a *megfosztás* aktusa. Semmivel sem *gazdagítja* a formát, ellenkezőleg, csak olyan tartalomtól fosztja meg, amellyel az az alaptételben még rendelkezett.

Hasonlóképpen a negáció kategóriája, amely a kétlépcsős absztrakciós folyamat második lépésében az ellentmondás elvéből előlép, sem hordozhat mást vagy többet, mint a logikai forma, amelyből absztraháljuk. Tartalma kizárólag abban áll, ami logikai eredetéből származik. Ezért ha – ahogy a kategóriáktól ez elvárható – transzcendentális tartalmat képes belevinni a tárgyakba, és reális érvénnyel rendelkezik a *tapasztalat tárgyaira* nézve, akkor az ellentmondás elvének is ugyanezzel a tartalommal és ugyanezzel az érvényességgel kell rendelkeznie, vagyis – bár eredetileg csak a második alaptételben volt reális érvénye, csak ennek tartalmára volt érvényes – reális érvényhez jut mindannak vonatkozásában, amire az ebből az alaptételből levezetett negáció kategóriája alkalmazható. Ha azt kérdezzük, hogy az e kategória révén konstituált tárgyak miért ellentmondásmentesek, a magyarázat végső soron a tudománytan második alaptételéhez vezet vissza. Ennek az alaptételnek is a *formájára*, az ellentmondás elvére kell hivatkoznunk, amelynek eredeti érvényét a neki megfelelő kategória terjeszti ki a tapasztalati tárgyakra.

38 Fichte 1988, 215–16 (GA I/2, 137–38); Fichte 2011, 14 (GA I/2, 261).

Korábban láttuk, hogy a tapasztalati világ dolgainak ellentmondásmentességére vonatkozó kérdésre Kant gondolati világában akkor válaszolhatunk az ellentmondás elvének kimondásával, ha azt szó szerint, ontológiai értelemben vesszük: „semmilyen dologhoz nem járul olyan predikátum, mely ellentmond neki”.³⁹ Azonnal felmerül azonban a kérdés, hogy miért nincs a tapasztalati világ dolgainak olyan predikátuma, amely ellentmond nekik, és erre Kant filozófiája már nem tud megnyugtató választ adni. Hiszen ha az ellentmondás elve – ahogy Kant kifejezetten állítja – kizárólag a formális logikához tartozik, és csak a gondolkodásunkat szabályozza, a tapasztalati világról semmilyen információval nem szolgálhat. Ha viszont Fichtét követve az ellentmondás olyan elvét feltételezzük, amely az ellentmondásmentesség transzcendentális tartalmát helyezi a tárgyakba – vagyis amelyek a transzcendentális logikához tartozik –, akkor a tapasztalati világ dolgainak ellentmondásmentességére vonatkozó, Kantnál szükségképpen nyitva maradó kérdés ugyanúgy válaszolható meg, mint a tárgyak *a priori* megismerésére vonatkozó más kérdések, például az, hogy miért nincs semmi ok nélkül. Azért, mert a tárgyak a megismerő szubjektumhoz, az énhez vagy észhez⁴⁰ igazodnak, amely törvényt szab nekik, egyebek mellett az ellentmondásmentesség törvényét. Az ellentmondás elve így transzcendentális elvmek bizonyul.

6. Kant és a korai Fichte álláspontjának összehasonlítása

Arra jutottunk, hogy az ellentmondás elve Fichténél nem tekinthető pusztán formálisnak; ennek megfelelően nem tartozhat egy olyan logikához, amely nem járul hozzá a megismeréshez és a tárgykonstitúcióhoz, hanem csupán a gondolkodás szabályait foglalja magában. Így az a logika, amelyről itt szó van, és amelynek egyik formája az ellentmondás elve, nem felel meg Kant formális logikájának. Ez már abból is nyilvánvaló, hogy Kant formális logikája *sokkal absztraktabb*, mint a transzcendentális logikája, amelyhez a kategóriák tartoznak.⁴¹ Az ő formális logikájának központi jellemzője, hogy tartalom nélküli, és – ami ugyanaz⁴² – nem vonatkozik a tárgyakra, hanem csak a pusztá gondolkodást szabályozza. Ezzel szemben az a logika, amelyet Fichte a tudománytanból vezet le, *kevésbé absztrakt*, mint a neki megfelelő, belőle absztrahált kategória. Ez egy tartalmi, transzcendentális

³⁹ Kant 2004, 189 (B 190).

⁴⁰ „[A]z én nem más, mint az ész” (Fichte 1967, 287). Lásd még: Fichte 1966, 313; Fichte 1976, 75 (GA I/5, 21).

⁴¹ A *formális* logika definíció szerint „elvonkoztat a megismerés egész tartalmától” – Kant 2004, 109 (B 79). A *transzcendentális* logika ezzel szemben „nem vonkoztat el a megismerés egész tartalmától” – Kant 2004, 109 (B 80).

⁴² Lásd pl. Kant 2004, 114 (B 87). A kérdés részletes tárgyalását lásd: Tolley 2012.

logika, olyannyira, hogy Fichte csak ügyel-bajjal és csak átmenetileg tud kitarítani amellett, hogy az ellentmondás elve egy formális logikai elv volna.⁴³

A transzcendentális logika Kantnál is tartalmi logika volt. Hiszen a kategóriákra vonatkozó *quid iuris* kérdésre Kant azt a választ adta, hogy a kategóriák azért vonatkoznak a tárgyra, mert van olyan transzcendentális tartalmuk, amelyet bele tudnak vinni a szemlélet sokféleségének szintetikus egységébe.⁴⁴ Ám az ellentmondás elve nála még nem volt a transzcendentális logika része. Fichténél azzá válik, ám ő (talán hogy összhangban maradjon Kanttal) mégis szükségét érzi, hogy levezessen belőle, és melléje állítson egy másik transzcendentális princípiumot is, a neki megfelelő kategóriát. Így a korai Fichténél a *transzcendentális logikán belül* egy kettősség keletkezik, amely analóg azzal, amely Kantnál az *általános logikán belül* állt fenn a formális és a transzcendentális logika viszonyában, amennyiben a kategóriáknak rendre az ítéletek egy-egy formája felelt meg. Fichte azon az áron szüntette meg a két párhuzamos általános logika jelentette kanti kettősséget, hogy az az egyetlen tulajdonképpeni logikán, a transzcendentális logikán belül lépett fel újra, ahol az ellentmondás tartalmi, transzcendentális elve és a negáció neki megfelelő kategóriája állnak egymás mellett, vagy kevésbé elnézően fogalmazva: állnak *konkurenciában* egymással. Ez pedig nem kevésbé problematikus, mint a kanti kettősség volt. Felmerül ugyanis a kérdés, hogyan létezhet együtt a transzcendentális logikán belül a reális érvényű ellentmondás elve és a negáció szintén objektíven érvényes kategóriája? Ahelyett, hogy ezzel a messzire, nevezetesen a kései Fichte felé vezető kérdéssel foglalkoznék, befejezésül szeretnék visszatérni a formális és a transzcendentális logika viszonyához, és két pontra hívom fel a figyelmet. Először is *A teljes tudománytan alapja* más úton jut el a negáció kategóriájához, mint Kant, amennyiben a formális logika területén nem a tagadó ítéletekkel, hanem az ellentmondás elvével hozza összefüggésbe, mégpedig anélkül, hogy a kategóriát és vele a transzcendentális logikát valamiféle metafizikai dedukció egy *önálló*, autonóm tudományként létező formális logikára vezetné vissza, és ezzel annak érvényétől tenné függővé. Azt ugyanis, „hogy a logika előírhat bizonyos törvényeket a filozófia számára, [Fichte] semmiképp nem akar[ja] elismerni”.⁴⁵ Szerinte

43 Korai írásaiban Fichte még arra törekszik, hogy úgy őrizze meg a klasszikus formális logikát – még ha nem is a tudománytanon belül, hanem „önálló, elkülönült tudományként” –, hogy „semmivel sem csorbítja a méltóságát”. (Fichte 1988, 215 [GA I/2, 137] – a fordítást módosítottam.) Nem reflektál viszont arra, hogy az a tartalmas forma, amely a kategóriadedukcióban a tudománytan alaptétele és a kategória közé ékelődik, ambivalens. Egyrészt, mint ezt kimutatni igyekeztem, transzcendentális princípium, másrészt, mint Fichte kifejezetten állítja, a formális logika része. Nyilvánvaló, hogy nem lehet mindkettő, és ezt a nehézséget Fichte előbb-utóbb meg is oldotta, amennyiben a formális logikától mégiscsak elvitatta a hagyományosan neki tulajdonított méltóságot, amikor már nemcsak azt tagadta, hogy a filozófiához tartozna, hanem azt is, hogy a filozófián kívüli tudomány volna.

44 Lásd Kant 2004, 125–26 (B 105).

45 Fichte 2004a, 49 (GA III/2, 78). Ez az oka annak, miért nem indulhat ki a tudománytan alaptételeinek levezetése a logika alapelveiből. *A teljes tudománytan alapja* vonatkozó paragrafusainak elején az *A* = *A*, illetve a *A* nem = *~A* tétel „nem logikai tételként van bevezetve. E tételek Fichte által hangsúlyozott

a negáció kategóriája valójában a tudománytan második alaptételében van megalapozva, és az ellentmondás elve mint formális vagy logikai tétel csak közvetítő szerepet játszik a megalapozásban. Erre a szerepre sem azért alkalmas, mert a logika tudományának alapelve, hanem azért, mert a tudománytan második alaptételének formális mozzanata. Az ellentmondás logikai elvének csak azért van jelentősége, mert a tudománytanból van elvonatkoztatva. Máskülönben semmit sem igazolhatna a tudománytanon belül.⁴⁶ Fichte tehát új alapokra helyezi a logikát mint olyat, és megkülönbözteti a filozófiai hagyomány állítólagosan önálló logikájától.⁴⁷ Ez utóbbi Fichténél elveszíti azt a jelentőségét, amellyel Kantnál még rendelkezett.

Másodszor a *korai* Fichténél a tudománytan a logikát kétféleképpen rendeli alá önmagának: egyrészt transzcendentális logikaként a tudománytan lényeges elemévé válik, másrészt formális logikaként esetleges, levezetett tudomány lesz belőle. Ám a két logika olyan megkülönböztetésének, amelyet Kantnál és a korai Fichténél is találunk, csak addig van értelme, amíg azok nem teljesen felelnek meg egymásnak. Ha viszont más, itt nem tárgyalt klasszikus logikai formákkal együtt az ellentmondás elvét is reális érvényű és transzcendentális elvként ismerjük el, vagyis ha a formális logika minden logikai formájának lesz egy reális érvényű transzcendentális megfelelője, akkor nem lesz már értelme különbséget tenni két általános logika között, és az egyikről le lehet mondani. Úgy tűnik, ez a megfontolás az oka Fichte későbbi panaszának, hogy Kant mégis mindkettőt meg akarta tartani, amivel a tudománytan kidolgozását is megnehezítette.⁴⁸ Ha csak egy logika marad, mégpedig a transzcendentális, akkor joggal mondhatjuk egyrészt, hogy az úgynevezett formális logika pusztán empiria, és nem is tartozik a filozófiához,⁴⁹ másrészt pedig – amint már a korai *Recenzió* is kijelentette – hogy „a logikai igazság minden véges intelligencia által elgondolható intelligencia számára egyszersmind reális is, és hogy másmilyen igazság nincsen”.⁵⁰

tulajdonsága nem az, hogy *logikai*, hanem az, hogy abszolút bizonyos”. (Asmuth 2017, 222.) Lásd ezzel szemben Paimann 2006, 35–40, 55.

46 Az általános logika és a tudománytan első elvei közötti kapcsolatról lásd: Sommer 2021.

47 Lásd Schick 2010, 244–45.

48 Lásd Fichte 2006 (GA II/14), 346, 344.

49 Lásd Fichte 2006 (GA II/14), 207.

50 Fichte 2013, 46 (GA I/2, 62).

Bibliográfia

- Asmuth, Christoph. 2017. „»Sie muß drum als Wissenschaft nicht nur vernachlässigt, sondern positiv bestritten, und ausgetilgt werden«: Fichtes Logik als Logikkritik.” In *International Yearbook of German Idealism: 12. Logic*, szerk. Dina Emundts – Sally Sedgwick, 213–36. Berlin – Boston: de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110521047-010>
- Bertinetto, Alessandro. 2009. „»Wäre ihm dies klar geworden, so wäre seine Ktk. W.L. geworden«: Fichtes Auseinandersetzung mit Kant in den *Vorlesungen über Transzendente Logik*.” *Fichte-Studien* 33: 145–64. DOI: <https://doi.org/10.5840/fichte20093311>
- Bickmann, Nicolas. 2020. „Kategorienduktion bei Fichte: Zu den ersten drei Grundsätzen der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.” In *Kategorienduktion in der klassischen deutschen Philosophie*, szerk. Nicolas Bickmann et al., 70–86. Berlin: Duncker & Humblot. DOI: <https://doi.org/10.3790/978-3-428-55925-1>
- Fichte, Johann G. 1962–2012. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. [GA]
- Fichte, Johann G. 1966. „Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. 1. rész.” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al., I/3. 311–460. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783772832413-291>
- Fichte, Johann G. 1967. „Entwürfe zur Recension des Aenesidemus.” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al., II/2. 287–314. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783772832505-281>
- Fichte, Johann G. 1976. „Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján.” Ford. Berényi Gábor. In *Az erkölcsstan rendszere*, 75–474. Budapest: Gondolat,
- Fichte, Johann G. 1988. „A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról: Meghívóirat gyanánt a szerzőnek az e tudományról tartandó előadásaihoz.” Ford. Felkai Gábor. In *Fichte*, szerk. Felkai Gábor, 185–230. Budapest: Kossuth.
- Fichte, Johann G. 2004a. „Levél Carl Leonhard Reinholdhoz (1794. 3. 1.).” Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle* 48/1–2: 48–51.
- Fichte, Johann G. 2004b. „Zürichi előadások.” Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle* 48/3: 323–49.
- Fichte, Johann G. 2006. „[Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst, als Grundriss der Logik und Einleitung in die Philosophie].” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al., II/14. 193–400. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fichte, Johann G. 2011. „A teljes tudománytan alapja. 1–3. §.” Ford. Hankovszky Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle* 55/3: 9–30.
- Fichte, Johann G. 2013. „Aenesidemus-recenzió.” Ford. Hankovszky Tamás. *Passim* 11/1: 32–50.
- Gottschlich, Max. 2016. „Die Überwindung der technischen Auffassung der logischen Form: Ein Ausblick von Kant auf Hegel.” *Hegel-Jahrbuch* 1: 404–08. DOI: <https://doi.org/10.1515/hgjb-2016-0168>

- Hankovszky Tamás. 2015. „Kant transzcendentális logikája mint általános logika.” *Magyar Filozófiai Szemle* 59/3: 29–42.
- Hankovszky Tamás. 2016. „Az analitikus ítéletek igazsága.” In *„...amennyiben szellemi lények vagyunk”: Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*, szerk. Tánczos Péter – Varga Rita, 34–50. Budapest: L'Harmattan.
- Hankovszky Tamás. 2023. „A tiszta logika kritikája és az ellentmondás elve Kantnál.” In *A kritika alakzatai*, szerk. Blandl Borbála et al., 71–83. Budapest: Áron.
- Kant Immanuel. 1922. „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre.” In *Gesammelte Schriften*, 12. 370–71. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften.
- Kant, Immanuel. 2003. „A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása.” Ford. Ábrahám Zoltán. In *Prekritikai írások*, 11–60. Budapest: Osiris – Gond-Cura.
- Kant, Immanuel. 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- Martin, Wayne M. 2003. „Nothing More or Less than Logic: General Logic, Transcendental Philosophy, and Kant's Repudiation of Fichte's *Wissenschaftslehre*.” *Topoi* 22/1: 29–39. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1022120402227>
- Paimann, Rebecca. 2006. *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schäfer, Rainer. 2006. *Johann Gottlieb Fichtes ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‹ von 1794*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schick, Stefan. 2010. *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzcendentalen und spekulativen Logik*. Hamburg: Meiner. DOI: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-1976-3>
- Seebohm, Thomas M. 1994. „Fichte's Discovery of the Dialectical Method.” In *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*, szerk. Daniel Breazeale – Tom Rockmore, 17–42. New Jersey: Humanities Press.
- Seel, Gerhard. 1998. „Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze (A 130/B 169–A 158/B 197).” In *Kritik der reinen Vernunft*, szerk. Georg Mohr – Marcus Willaschek, 217–46. Berlin: Akademie, DOI: <https://doi.org/10.1524/9783050050386.217>
- Sommer, David. 2021. „General Logic and the Foundational Demonstration of the First Principle in Fichte's *Eigene Meditationen* and Early *Wissenschaftslehre*.” *Fichte-Studien* 49: 32–58. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004459793_003
- Tolley, Clinton. 2012. „Kant on the Content of Cognition.” *European Journal of Philosophy* 20/4: 200–28. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2011.00483.x>
- Wladika, Michael. 2006. „Einführung in die Philosophie Kants.” In *Armis et Litteris* 16., szerk. Theresianische Militärakademie, 7–34. Wiener Neustadt.
- Wolfgang, Class – Alois K. Soller. 2004. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Amsterdam – New York: Rodopi. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004456327>

Az intellektuális szemlélet fichtei és schellingi fogalmának kialakulása

Czétány György
PhD, óraadó tanár (TKBF),
czetany.gyorgy@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.3>

Tanulmányomban azzal foglalkozom, hogyan alakul ki az intellektuális szemlélet fichtei és schellingi fogalma, illetve ezek elkülönböződése a 18. század utolsó évtizedében. A tanulmány első felében azt vizsgálom meg, hogy a fogalom kanti letiltása ellenére hogyan alapozza Fichte az intellektuális szemléletet a kritikai filozófiának nem pusztán a szellemére. Ez egyúttal retrospektív módon azt a kérdést is felveti, mennyire jut közel *A tiszta ész kritikája* e fogalomhoz annak ellenére, hogy használatát illegitimnek minősíti. Ezután azt elemzem, hogy a fichtei fogalom kialakulásában milyen szerepet játszik a korai Schelling, illetve hogyan gyakorol e tekintetben a két gondolkodó egymásra hatást. Ezzel együtt azt is felvázolom, hogyan alakítja ki Schelling természetfilozófiájában az intellektuális szemléletnek az öntudattól absztrahált formáját, ennek milyen előzményei vannak, és milyen következményekkel jár a teljes fogalomra nézve.

Kulcsszavak: intellektuális szemlélet, Kant, Fichte, Schelling

The Formation of the Fichtean and Schellingian Concept of Intellectual Intuition

This study examines how the Fichtean and Schellingian concepts of intellectual intuition and their differences were formed during the last decade of the 18th century. The first part focuses on how Fichte based his concept of intellectual intuition on Kant's critical philosophy, despite the Kantian prohibition. At the same time, this retrospectively poses the question how close did the *Critique of Pure Reason* get to the concept, even though it rendered its use illegitimate. Then, the study analyzes the role of early Schelling in the formation of the Fichtean concept, as well as the interaction of the two thinkers in this respect during the decade. Furthermore, the study briefly discusses how Schelling developed in his philosophy of nature the form of intellectual intuition, which was abstracted from self-consciousness. It also touches on its history, as well as its consequences for the entire concept.

Keywords: Intellectual Intuition, Kant, Fichte, Schelling

Jelen tanulmányban azzal foglalkozom, hogyan alakul ki az intellektuális szemlélet fichtei és schellingi fogalma, illetve ezek elkülönböződése a 18. század utolsó évtizedében. Az intellektuális szemléletnek a német idealizmusban létrejövő fogalma *A tiszta ész kritikájának* egy különbségtévesztésére vezethető vissza. Kant különbséget tesz *érzéki szemlélet* és *intellektuális szemlélet* között. Az érzéki szemlélet arra az érzéki sokféleségre vonatkozik, amelyet az értelem von *a priori* kategóriák alá, és szintetizál az appercepció egységében az „én gondolkodom” képzelet által. Az érzéki szemlélet az érzéket afficiáló sokféleség szemlélete. A szemlélethez kötött értelem tárgya a jelenség, számára a magában való dolog megismerhetetlen. Az érzéki szemlélet tiszta formái, az idő és a tér transzcendentálisan ideálisak. Ezzel szemben az intellektuális szemlélet tisztán értelmi módon, érzéki szemlélettől mentesen vonatkozik a magában való dologra, a *noumenon*ra mint *intelligibilis*re. Erről azonban értelmünk jelenlegi állapota szerint semmit nem tudhatunk, ennek még lehetőségét sem vagyunk képesek belátni. Ugyanakkor az értelem vonatkozhat saját tiszta képzeletre, kategóriáira, a tárgyra egyáltalán mint tárgyra. Ezek azonban nem az intellektuális szemlélet pozitív *noumenái*, hanem a szemlélettől való elvonatkoztatás negatív *noumenái*.¹

Maga az „én gondolkodom” egy olyan képzet, amely minden képzetemmel képes együtt járni – épp ez a feltétele a tapasztalat egységének. Az appercepció szintetikus egységéről szóló fejezetben az „én gondolkodom” képzelet kapcsán Kant a következőket írja: „Azt a képzetet, mely minden gondolkodás előtt adva lehet, *szemléletnek* nevezzük. Így tehát a szemléletben foglalt egész sokféleség szükségszerű viszonyban van a »Gondolkodom« képzetrel ugyanabban a szubjektumban, melyben a sokféleség megjelenik.”² Ez úgy is értelmezhető, hogy nemcsak az érzéki sokféleségről, hanem a *gondolkodásomról* is szemlélettel bírok. A Paralogizmus-fejezet második változatában szerepel egy lábjegyzet, melyben Kant az „én gondolkodom” és az „én létezem” ítélet azonosságát hangsúlyozza. Az „én létezem” egy *a priori*, mégis „meghatározatlan empirikus szemléletet, azaz észleletet fejez ki”, mivel a létezést állító ítélet érzetet feltételez. A lábjegyzet szerint az „én létezem” meghatározatlan *a priori szemlélete* egy olyan én létezésére irányul, mely se nem magában való dolog, se nem empirikus képzet, hanem a gondolkodás egyáltalán mint gondolkodás számára adott *intellektuális képzet*.³ Itt tehát Kant közel kerül az intellektuális szemlélet egy olyan fogalmához, mely nem a magában való dologra, hanem *önmagára* irányul. Ugyanakkor máshol Kant úgy látja, hogy az „én gondolkodom” által implikált létezés már empirikus szemléletet feltételez. Ez az ellentmondás végül is feloldatlan marad.⁴

Fichte a transzcendentális kritikának pontosan ezt az implikációját teszi meg első tudománytana legmagasabb alaptételévé. Fichte egyetért Kanttal abban, hogy semmilyen szemléletnek nem lehet tárgya közvetlenül a magában való dolog. Csakhogy az önmagára

1 Kant 2004, 267–70.

2 Kant 2004, 145

3 Kant 2004, 346

4 Kant 2004, 351.

vonatkozó intellektuális szemlélet nem az éntre mint *magában való dologra* irányul, hanem az éntre mint *cselekvésre*. Ahogy a tudománytanhoz írt második bevezetésben fogalmaz: „A kanti értelemben vett intellektuális szemlélet a tudománytan számára képtelenség [...]. Az az intellektuális szemlélet, amelyről a tudománytan beszél, nem létre, hanem cselekvésre irányul, és Kant ezt semmiféle elnevezéssel nem jelöli (hacsak nem a »tisztá appercepció« kifejezéssel).”⁵ *Az intellektuális szemlélet nem más, mint az én önmagába visszatérő cselekvésének közvetlen, nem érzéki tudata.*⁶ Más szóval az intellektuális szemlélet egy azonosság szemlélete: az önmagát tételező cselekvés és ennek szemlélete közötti azonosság szemlélete. Mindez nem áll olyan távol Kanttól, mint ahogy az elsőre tűnhet. Az appercepció szintézise Kantnál is „a spontaneitás *aktusa*”, „a szubjektum öntevékenysége *aktusa*”, amely létrehozza az „én gondolkodom” képzetét.⁷ Fichte azt mondja, hogy az „én gondolkodom” képzetével ellentétben az önmaga létét tételező én nem képzet, hanem egy minden képzetet megelőző tiszta cselekvés.⁸ Kant arra a szemléletre mulasztott el reflektálni, amely „a szubjektum öntevékenysége *aktusát*” szemléli.⁹ Ez az aktus az, ami magában hordja a gyakorlati ész autonómiáját. Az öntételezésből levezetett szintézis így már nem egyszerűen az értelem szintetizáló tevékenysége, hanem az *észé*, azé az észé, amely önmagát az abszolút én eszméjeként tételezi. Az emberi szellem minden cselekvése benne találja meg fundamentumát. A tudománytanná váló transzcendentális idealizmus alapállása az ész cselekvésének autonómiája.

Voltaképpen tehát mi a tartalma a tudománytannak két szóban? Ez: az ész teljesen önálló; az ész csak önmaga számára van. Tehát mindannak, ami az ész, magában az észben kell megalapozva lenni, mindazt belőle magából, és nem valami rajta kívül levőből kell megmagyarázni, mert e rajta kívül levőhöz az ész nem juthat el anélkül, hogy fel ne adná önmagát. Röviden: a tudománytan – transzcendentális idealizmus.¹⁰

Fichte ennek alátámasztására a következő kanti szöveghelyre hivatkozik: „Ha bármely szemlélet lehetőségét [...] az értelem vonatkozásában vesszük szemügyre [...], legfelső alaptétele [*der oberste Grundsatz*] ez lesz: minden szemléleti sokféleség alárendelődik az appercepció eredendő szintetikus egységének.”¹¹ Itt tehát a „legfelső alaptétel” nem feltétlen, hanem

5 Fichte 1981, 76–77. Fichte Kantnál az intellektuális szemléletet a kategorikus imperatívusz tudatában véli felfedezni. Ugyanis az erkölcsi törvény közvetlen tudata az, amely megalapozza az öntevékenység és szabadság szemléletét (Fichte 1981, 70). Fichténél az elméleti és a gyakorlati filozófia nem egymás mellett állnak, az utóbbi megalapozza az előbbi.

6 Fichte 1981, 66.

7 Kant 2004, 144–45. Lásd erről Beiser 2002, 300–01.

8 Fichte 1981, 77–78.

9 Fichte 2002, 31.

10 Fichte 1981, 79.

11 Kant 2004, 147–48. (A fordítást módosítottam.)

a lehetséges szemlélet alaptétele az értelem vonatkozásában. Ezért írhatta Fichte *A teljes tudománytan alapjában*: „A mi tételünkre mint minden tudás alaptételére utalt Kant a kategóriák dedukciójánál, alaptételként meghatározva azonban soha nem mondta ki.”¹²

Mindezek alapján azt mondhatjuk: a tudománytan megvalósításának feltétele, hogy az ént mint cselekvést elkülönítsük a képzet fogalmától, és annak alapjává, fundamentumává tegyük. Reinhold a tudás fundamentumának tételét, az úgynevezett tudattételt a képzet tiszta fogalmának meghatározásában látta. Eszerint *a tudatban a képzetet a szubjektum megkülönbözteti a szubjektumtól és az objektumtól, és mindkettőre vonatkoztatja*. Vagyis képzet annyiban van, amennyiben az egy alanyra és egy tárgyra vonatkozik, de tőlük *meg is különböztethető*. *Aenesidemus-recenziójában* Fichte Reinhold képzetfogalmának a következő kritikáját adja:

A képzetalkotás cselekvése, a tudat aktusa [...] szintézis, hiszen megkülönböztetés és vonatkoztatás történik benne; mégpedig a legfőbb szintézis, minden más lehetséges szintézis alapja. És itt az a nagyon természetes kérdés vetődik fel: vajon hogyan lehet az elme minden cselekvését egy összekapcsolásra visszavezetni? Hogyan gondolható el *szintézis* előfeltételezett *tézis* és *antitézis* nélkül? [...] a tudattétel tantétel, és egy másik alaptételre támaszkodik, amelyből *a priori* és minden tapasztalattól függetlenül szigorúan bizonyítható.¹³

Az öntételezés tetikusságával szemben a képzet – Reinhold fogalmának megfelelően – feltételezi szubjektum és objektum megkülönböztetését, valamint a képzetre vonatkoztatását.¹⁴ A képzet: szintézis, egyszerre elválasztó és vonatkozó szintézis. Az én mint képzet szintén az. A képzetben az én önmagát a nem-én által korlátozva, azaz végesként tételezi. Az intellektuális szemlélet által szemlélt öntételezés a képzet e szintézisének *alapja*. Ebből az is következik, hogy az intellektuális szemlélet nem egy önmagában álló szemlélet, hanem mindig össze van kapcsolva az érzéki szemlélettel.¹⁵ Az öntételező én képzeteket alkotó szintézise immár nem az eleve adott sokféleségnek az énről vonatkoztatott szintézise, mint Kantnál, hanem egyszersmind az én és a sokféleség szembeállítása – *egy egyszerre megkülönböztető és vonatkozó szintézis*.¹⁶ E szintézis viszont az autonóm ént a végtelen törekvés eszméjeként jeleníti meg – az énnel egy olyan *mindent önmagára vonatkozó* eszméjeként, amelyet folyamatosan elhalaszt a vele szembenállóként tételezett nem-én.¹⁷

¹² Fichte 2011, 13.

¹³ Fichte 2013, 35–36. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁴ Fichte 1981, 78–79.

¹⁵ Fichte 1981, 67.

¹⁶ Fichte 2002, 158: „A szubjektív gondolkodás szintetikus gondolkodás, önmagával szembeállít egy másikat, ahogy azt a célra irányuló gondolkodás is teszi. (Kantnál a fogalom adja a szintézist, mintha már rendelkezésére állna az, amit egyesíteni kell.)”

¹⁷ Ennek egyik legfontosabb megfogalmazását a tudás emberének rendeltetéséről tartott egyik előadásban találjuk: „Az ember az kell legyen, ami, mégpedig pusztán azért, mert van, vagyis mindannak, ami, tiszta

Az intellektuális szemléletnek a tudománytanban játszott alapvető szerepét Fichte az 1797-ben megjelent második bevezetésben veti fel, majd a *Tudománytan nova methodó*ban kamatoztatja. Az „intellektuális szemlélet” kifejezést sem a tudománytan fogalmáról írt műben, sem *A teljes tudománytan alapjában* nem találjuk. A fogalom ezt megelőzően sporadikusan fordul elő Fichténél. Az 1794 elején tartott zürichi előadások egy helyén felbukkan az én intellektuális szemléletként való meghatározása, a konstrukció filozófiai módszerének Kanttal szembeni igazolási alapjaként.¹⁸ Az *Aenesidemus-recenzió*ban szintén egyszer jelenik meg az önmagát tételező én helyeként, amely annak önállóságát és függetlenségét bizonyítja.¹⁹

Az intellektuális szemlélet középpontba helyezése elsőként Schellingnek *Az énről mint a filozófia princípiumáról* című írásában történik meg. A szöveg 1795-ben, tehát Fichte Második bevezetése előtt két évvel keletkezik. Schelling itt többek között dogmatizmus és kritizmus szembenállását tárgyalja. Az intellektuális szemlélet ennek kapcsán merül fel. A szembeállítást, mely Kanttól ered, Fichte élezi ki *A teljes tudománytan alapjában*, egy évvel korábban. A kiélezés abban áll, hogy a kritizmust és a dogmatizmust Fichte a filozófia két következetes végpontjává emeli fel. A kritikai filozófia feltétlenként egy abszolút ént tételez: eszerint minden dolog az én által tételezett. Ezzel szemben a dogmatizmus számára a legfelsőbb fogalom a magában való dolog, az én pedig benne tételezett. A második irány legkövetkezetesebb reprezentánsa Fichte számára Spinoza. Ám a dogmatizmus úgy jut el a dolog fogalmához, hogy az énnel szembeállítja azt. Spinoza túlmegy az énen, pontosabban nem tér vissza az énhöz. Az empirikus tudat egységének alapját az öntudat nélküli szubsztanciába helyezi, amelyet elválaszt az empirikus tudattól ahelyett, hogy a tudatban fedezné fel az alapot, az abszolút ént. Az empirikus szubjektum esetében így legfeljebb a második és a harmadik fichtei alaptételig jut el: a szembeállításig és a vonatkoztatásig (azaz a módusok kölcsönös meghatározásáig). Fichte szerint a kritikai filozófia teszi meg az utolsó lépést azáltal, hogy innen felemelkedik az első alaptételig.²⁰

Schelling *Az énről mint a filozófia princípiumáról* című szövegében átveszi a két irány fichtei meghatározását. A dogmatikus filozófiák közül Schelling számára is Spinozáé a legkövetkezetesebb. Schelling úgy fogalmaz, Spinoza a feltétlent egy abszolút objektumban tételezte, ezt pedig nem igazolta, hanem egy *intellektuális szemlélet* számára jelenítette

Énjére, pusztá Énségére kell vonatkoznia, mindannak, ami, egyáltalán azért kell lennie, mert ő egy Én.” (Fichte 1976, 17 – kiemelés az eredetiben.) Breazeale az intellektuális szemlélet fichtei fogalmának négy értelmét különíti el: (1) A morális kötelességgel összhangban álló önmeghatározás szabad ereje; (2) az öntudat, az „énség” struktúrája mint a szubjektum és objektum egysége; (3) a tudat szabadon létrehozott ténye; (4) a transzcendentális filozófus megfigyelő-leíró módszerének központi komponense. Lásd Breazeale 2013, 197–229.

18 Fichte 2004, 336.

19 Fichte 2013, 48.

20 Fichte 2011, 15–16, 28–29.

meg.²¹ Ez Spinozánál az *intellectus*, az értelem intuitív tudománya (*scientia intuitiva*). Vagyis egy intellektuális szemlélet. Erről Spinoza az ismeret harmadik neme kapcsán beszél, amelyben a szubsztancia az egyedi módusz örök és végtelen lényegként fejeződik ki.²² Schelling az intellektuális szemlélet formáját időn kívüli örökkévalósággént határozza meg, és ennek kapcsán az *Etika* V. részének 23. tételére hivatkozik.²³ Sőt mi több, e tanulmányában az abszolút ént egységes, abszolút szubsztanciának nevezi, amely minden létező immanens oka, és amely – Spinoza *potentia* fogalmára utalva – abszolút hatalom.²⁴ Schelling úgy fogalmaz, az abszolút én „a véges én *immanens* egységének *konstitutív* princípiuma” – tehát nem pusztán a végtelen törekvés értelmében vett eszme, mint Fichte esetében.²⁵

Schelling itt az intellektuális szemlélet kanti letiltásával szemben azzal érvel, hogy a feltétlen én nem lehet a tudat tárgya vagy egy fogalom meghatározása – ez esetben ugyanis feltételes volna. A feltétlen én csakis a *szemlélet* tárgya lehet. Ám nem egy érzéki szemléleté, mely egy tárgyra irányul, hanem egy *intellektuális* szemléleté. Bár a kritikai filozófia e fogalom legitim használatát kizárta, Schelling szerint egyúttal előfeltételezte is az abszolút ént.²⁶ Ezt az érvet találjuk meg később Fichténél a *Tudománytan nova methodó*bán.²⁷

Schelling elemzett szövegében azonban csírájában már az is benne van, ami a későbbiek során a schellingi intellektuális szemléletet megkülönbözteti a fichteitől.²⁸ Mint láttuk, Schelling nemcsak az abszolút ént szemlélő Fichtének tulajdonít intellektuális szemléletet,

21 Schelling 2003, 41.

22 Spinoza 1997, 138–39. Ennek intellektuális szemléletként való azonosításáról lásd Schelling egy lábjegyzetét: Schelling 2003, 52–53.

23 Schelling 2003, 66–67.

24 Schelling 2003, 59–62.

25 Schelling 2003, 97. (Kiemelés az eredetiben.) Spinoza szerepéről az intellektuális szemlélet schellingi fogalmában lásd Nassar 2012, 136–55.

26 Schelling 2003, 49–50.

27 Fichte 2002, 31.

28 Az elkülönöződés már a szóhasználatban jelentkezik. Kant és Fichte következetesen az „intellektuelle Anschauung” szót használja, míg Schelling, de éppígy Hölderlin és Novalis is, az „intellektuale Anschauung” kifejezést, lásd: Frank 2004, 89; Woezik 2010, 259. A „kontinuitástézis” szerint a fogalom jelentésében Kanttól Schellingig folytonosság figyelhető meg. A különbség csak annyi, hogy míg Kant e fogalom lehetőségét tagadja, addig Fichte és Schelling elfogadja. A közös elem az intellektusnak a magukban való dolgokra vonatkozása. A kontinuitástézisre példa Lovejoy 1961, 21. A tézist Moltke Gram cáfolja azon az alapon, hogy az feltételezi a fogalom által érintett probléma egységét, holott az már Kantnál is három különböző problémára utal: (1) fogalmak alkalmazhatóságára magukban való dolgokra, (2) a fenomenek totalitását szemlélő intellektusra, valamint (3) a saját tárgyát teremtő intellektusra. Fichte a jelentést az én öntételezése felé viszi el, Schelling pedig a produktivitás és a természet irányában tágitja ki, lásd Gram 1981, 287–304. Estes hozzáfűzi: Kantnál a Gram által felsorolt három jelentésen túl az intellektuális szemlélet jelenti még (4) az ön öntevékenységének appercepcióját, illetve (5) a morális törvény és a szabadság együttes szemléletét. Ezen kívül Fichte sem csupán egyetlen, hanem négy különböző értelemben használja a fogalmat: (1) valóságos intellektuális szemléletként, (2) a tiszta énség fogalmaként, (3) filozófiai önreflexióként, és (4) módszertani belső szemléletként. Schellingnél pedig a fogalom időnként az én filozófiai szemlélete, máskor viszont teremtő szemlélet. Ehhez lásd Estes 2010, 165–77.

hanem az abszolútumot objektumként szemlélő Spinozának is.²⁹ Ezt a gondolatot viszi tovább a dogmatizmus és a kriticismus szembenállásáról írt fiktív filozófiai levelekben, melyek 1795 végén, illetve 1796 elején jelennek meg. A levelekben Schelling már mind Fichte, mind Spinoza princípiumára abszolútként hivatkozik. Itt is arról ír, hogy Spinoza *objektivizálja az intellektuális szemléletet*. Az intellektuális szemléletnek két formája van. Hogy a két princípium közül melyiket tekintjük abszolútnak, annak alapja egy praktikus döntés. Ám épp ezért egyik rendszer sem tudja megcáfolni a másikat.³⁰ Ez utóbbi gondolat köszön vissza később Fichtének a tudománytanhoz írt első bevezetésében.

Schelling az ötödik levélben jut arra a felismerésre, hogy mi a mélyebb értelme annak a különbségtételnek, melyet Kant a transzcendentális *kritika módszere* és a transzcendentális *filozófia rendszere* között tett. A tiszta ész kritikája azt a kánont adja meg, amely *minden* filozófiai rendszer alapjául szolgál: mind a kritikai, mind a dogmatikus rendszereknek. A kritikai módszer a kétféle rendszer lehetőségfeltételeit mutatja meg. Vagyis *a kritikai módszerre dogmatikus rendszert is lehet alapozni*.³¹

Amit Schelling a levelekben kritikai módszernek nevez, a rákövetkező években „a” filozófiának fogja nevezni. A filozófia alapja az a feltételezés, hogy az intellektuális szemlélet két formája azonos. A különbség abban áll, hogy az az intellektuális szemlélet, amely a természet teljességének szemlélete, öntudatlan, az pedig, amely az abszolút én szemlélete, tudatos.³² Az intellektuális szemléletnek van tehát egy öntudatlan intelligenciaként működő formája is: ez az a természet, amely először Spinoza *Etikájában*, majd Schelling természetfilozófiájában ad hírt magáról.

Mint láttuk, Fichte az intellektuális szemléletet az öntételezés cselekvésére irányuló szemléletként határozza meg. Az öntételezés olyan cselekvés, mely egyszerre tételezi magát feltétlenként és azáltal a nem-én által korlátozottként, melyet önmagából kell levezetnie mint szintén az én által tételezettet. Schelling e fichtei fogalomnak ad általánosabb meghatározást. Számára az intellektuális szemlélet olyan tevékenység, mely önmagát hozza létre – vagyis produktív –, és ami ezáltal létrejön, az egyben korlátozottnak mutatja őt magát. Más szóval *egy olyan szintetizáló szemlélet ez, amely azt, amit önmagával szembeállít, egyúttal önmagára vonatkoztatja*. Schelling szerint ez a meghatározás elvonatkoztatható az éntől, és alkalmazható a természetre. Vagyis az intellektuális szemléletet azáltal terjeszti

29 Az intellektuális szemlélet felbukkan Hölderlin Ítélet és lét című töredékében, mely a schellingi mű nyomdába kerülése után egy-két hónappal, 1795 áprilisában vagy májusában keletkezhetett Jénában. Lásd erről Weiss 2007, 188. Az intellektuális szemlélet Hölderlin esetében a lét szemlélete, melyben szubjektum és objektum szerves egységet alkot. Ezzel szemben az ítélet (*Urteil*) a kettő eredendő szétválasztása (*Ur-Teilung*), lásd Hölderlin 1993, 964. Később Schelling azt, amire az intellektuális szemlélet irányul, mind természetfilozófiájában, mind transzcendentális filozófiájában „a léttel magával” (*das Sein selbst*) azonosítja (Schelling 2001, 77; Schelling 2008, 53). Az intellektuális szemlélet hölderlini és schellingi fogalmának összehasonlításáról lásd Frank 2004, 89–96.

30 Schelling 1997, 554–56, 564–65, 567, 570.

31 Schelling 1997, 556–58.

32 Schelling 2001, 271.

ki a természetre, hogy annak alapelvét is tevékenységként ragadja meg, még hozzá *olyan produktív tevékenységként, melynek produktuma (a véges természeti létező) egyszersmind önmaga korlátozottsága, amennyiben a produktum határt szab a végtelenül kiterjedő produktívnak*.³³ Ahogy – amint azt Fichte megmutatta – az én csak a vele szembenálló nem-én által alkothat képzetet önmagáról, a természet produktivitása is csak önmaga korlátozása által (azaz produktumként) tud empirikusan megnyilvánulni. Az intellektuális szemlélet e kitégített meghatározását visszaolvasva az ötödik levélre, a kritikai módszer azt jelenti, hogy a filozófia első princípiuma – amely korábban az appercepció szintetikus egységében, illetve az öntételezésben nyilvánult meg – egy olyan szintetizáló tevékenység, mely minden létező létrehozó alapja. Ez a princípium egyszersmind a természet princípiuma.

A transzcendentális filozófia a tevékenységet az öntudat által és az öntudatban tárja fel – vagyis a tudatos intelligenciában és annak révén. Az öntudat nemcsak létrehozza önmagát, hanem közvetlen szemlélettel is bír önmaga létrehozásáról. Ezzel szemben a természetfilozófiában a tevékenység nem az öntudat tevékenysége, hanem a természeté – olyan tevékenység, mely nem szemléli magát tudatos intelligenciaként. Ugyanakkor a természet is *törvényt* ad önmagának.³⁴ Vagyis produktív intelligencia – olyan intelligencia, mely nem jut önmaga tudatára, vagyis *öntudatlan intelligencia*. A transzcendentális filozófia és a természetfilozófia közös vonatkoztatási alapja – amelyet Schelling a levelekben kritikai módszernek, a természetfilozófiai bevezetésben viszont „a” filozófiának nevez – az a feltételezés, hogy az öntudatlan tevékenység azonos a tudatos tevékenységgel, vagy más szóval a természet reális tevékenysége azonos az én ideális tevékenységével.

A filozófia feladata e feltevés igazolása. Azonban ahogy Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerének* bevezetésében fogalmaz, az igazoláshoz az azonosság valamelyik tagjából kell kiindulnunk, hogy azután igazoljuk, hogy a másik azonos azzal. A természetfilozófia és a transzcendentális filozófia a filozófia egész rendszerét alkotó két alaptudomány, melyek „elvüket és irányukat tekintve ellentétesek egymással, de kölcsönösen keresik és kiegészítik egymást”.³⁵ A természetfilozófia megőrzi a tudománytan intellektuális szemléletét, csak épp a szemléletben elvonatkoztat a szemléléstől, vagyis az éntől, és egy tisztán objektivált intellektuális szemléletet hagy meg. Ekkor azonban az, amitől elvonatkoztat, vagyis a tudatos intellektuális szemlélet már nem önmagában álló, hanem az öntudatlannak egy *magasabb hatványa*, potenciája. A transzcendentális idealizmus tárgya az öntudattá *váló* intellektuális szemlélet, az öntudat története. Az intellektuális szemlélet által nem egyszerűen az autonóm én tud önmagáról, hanem a természettel azonos én. Az intellektuális szemlélet két formája együtt alkotja a tudás egész rendszerét. Összefüggésük tekintetében azonban *A transzcendentális idealizmus rendszerének* bevezetése némileg félrevezető. Az intellektuális szemlélet két formája nem pusztán párhuzamos,

33 Schelling 2001, 287–89, 298–300.

34 Schelling 2001, 88. Vagyis a természet nem pusztán az értelemről vagy az ítélőerőről kapja a törvényt.

35 Schelling 2008, 20.

hanem egymásra épülve, fokozatosan hatványozódva a természet legegyszerűbb tárgya-
inak szemléletétől a legmagasabb rendű és legösszetettebb szellemi tárgy szemléletéig,
az anyag produktív szemléletétől a műalkotás esztétikai szemléletéig (az objektívvá vált
intellektuális szemléletig) egyetlen összefüggő sorozatot képeznek.³⁶ Így alkotják a tudás
egész rendszerét. Mindennek azonban az az ára, hogy az intellektuális szemlélet immár
nem az öntételezés közvetlen bizonyossága, mint Fichténél, hanem – az öntudatlan és
a tudatos azonosságaként – igazolandó *előfeltevés*.³⁷

Bibliográfia

- Beiser, Frederick Ch. 2002. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge – London: Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674020702>
- Breazeale, Daniele. 2013. *Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199233632.001.0001>
- Estes, Yolanda 2010. „Intellectual Intuition: Reconsidering Continuity in Kant, Fichte and Schelling.” In *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, szerk. Daniele Breazeale – Tom Rockmore, 165–77. Leiden: Brill. DOI: https://doi.org/10.1163/9789042030121_012
- Fichte, Johann G. 1976. „Előadások a tudás emberének rendeltetéséről.” Ford. Berényi Gábor. In *Az erkölcsstan rendszere*, 9–72. Budapest: Gondolat.
- Fichte, Johann G. 1981. „Második bevezetés a tudománytanba.” Ford. Endreffy Zoltán. In *Válogatott filozófiai írások*, 53–127. Budapest: Gondolat.
- Fichte, Johann G. 2002. *Tudománytan nova methodo. Karl Christian Friedrich Krause jegyzetei alapján (1798/99)*. Ford. Weiss János. Pécs: Jelenkor.
- Fichte, Johann G. 2004. „Zürichi előadások. A tudománytan fogalmáról.” Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle* 48/3: 323–49.
- Fichte, Johann G. 2011: „A teljes tudománytan alapja 1–3. §.” Ford. Hankovszky Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle* 55/3: 9–30.
- Fichte, Johann G. 2013. „Aenesidemus-recenzió.” Ford. Hankovszky Tamás. *Passim* 11/1: 32–50.
- Frank, Manfred. 2004. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Ford. Elisabeth Millán-Zaibert. Albany: State University of New York Press.
- Gram, Moltke S. 1981. „Intellectual Intuition: The Continuity Thesis.” *Journal of the History of Ideas* 42: 287–304. DOI: <https://doi.org/10.2307/2709321>

36 Schelling 2009, 85–96. Az esztétikai szemléletről mint objektívvá vált intellektuális szemléletről lásd Schelling 2008, 308–13.

37 Míg az öntudatban a szubjektum és az objektum azonossága közvetlenül – bár tárgyaltan, realizálatlan formában – szemlélhető (ez az esztétikai szemléletben válik tárgyivá), a természetben ugyanez az azonosság önkényesen előfeltételezett (Schelling 2008, 50–51).

- Hölderlin, Friedrich. 1993. „Ítélet és lét.” Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle* 37/5–6: 964–65.
- Kant, Immanuel. 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- Lovejoy, Arthur O. 1961. *The Reason, the Understanding, and Time*. Baltimore: John Hopkins Press. DOI: <https://doi.org/10.1353/book.68498>
- Nassar, Dalia: „Spinoza in Schelling’s Early Conception of Intellectual Intuition.” In *Spinoza and German Idealism*, szerk. Eckart Förster – Yitzhak Y. Melamed, 136–55. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139135139.009>
- Schelling, Friedrich W. J. 1997. „Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kriticizmusról.” Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle* 41/1–2: 541–601.
- Schelling, Friedrich W. J. 2001. *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Band 7. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, szerk. Wilhelm G. Jacobs – Paul Ziche. Stuttgart: Fromann-Horzboog.
- Schelling, Friedrich W. J. 2003. „Az énről mint a filozófia princípiumáról.” Ford. Weiss János. In *Schelling fiataalkori írásai (1794–1797)*, 25–98. Pécs: Jelenkor.
- Schelling, Friedrich W. J. 2008. *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Szeged: Lectum.
- Schelling, Friedrich W. J. 2009. „Anhang zu dem Aufsatz der Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen.” In *Historisch-kritische Aufgabe. Reihe I: Werke. Band 10. Schriften 1801*, szerk. Manfred Durner, 83–106. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Spinoza, Baruch. 1997. *Etika*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Budapest: Osiris.
- Weiss János. 2007. *Kant után szabadon. Tanulmányok a konstellációkutatás köréből*. Budapest: Áron.
- Wozik, Cia van. 2010. *God – Beyond Me. From the I’s Absolute Ground in Hölderlin and Schelling to a Contemporary Model of a Personal God*. Leiden: Brill.

Schelling és a tudattalan

Ullmann Tamás 
DSc, egyetemi tanár (ELTE BTK),
ullmann.tamas@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.4>

A tanulmány Schelling tudattalanfogalmának fejlődését vázolja fel és főbb állításai a következők: (1) Schelling filozófiájában legalább három tudattalanfogalom jelenik meg: a tudattalan mint abszolút én, mint természet és mint sötét alap. (2) A romantikus tudattalanfogalom szinte minden vonása megtalálható Schellingnél a „tudattalan teremtetőerő” fogalmában. (3) A kortárs tudatfilozófiai kutatások szempontjából az egzisztencia által eltaszított alap fogalma a legizgalmasabb. (4) A tudatosság előtti szellemi és lelki folyamatok egészen különleges és komplex leírását kapjuk a *Stuttgarter magánelőadások* szövegében.

Kulcsszavak: Schelling, tudattalan, természet, sötét alap, disszociáció, romantika, kedély, vágy, örület

Schelling and the Unconscious

This paper traces the development of Schelling's concept of the unconscious and its main claims are as follows: (1) In Schelling's philosophy there are at least three concepts of the unconscious: the unconscious as absolute self, as nature and as dark ground. (2) Almost all the features of the Romantic concept of the unconscious appear in Schelling's concept of the “unconscious creative force”. (3) His concept of the displaced ground is the most exciting from the point of view of contemporary research in the philosophy of consciousness. (4) A quite unique and complex description of the unconscious mental and spiritual processes can be read in the text of *Stuttgarter Privatvorlesungen*.

Keywords: Schelling, Unconscious, Nature, Dark Ground, Dissociation, Romanticism, Mood, Desire, Madness

Ebben a tanulmányban nem teszek kísérletet arra, hogy a tudattalan fogalomtörténetét áttekintsem, vagy megvizsgáljam Schelling szerepét e történetben.¹ Inkább azt próbálom bemutatni, mit érthetett Schelling a „tudattalan” fogalma alatt, illetve hogy az általa kidolgozott filozófiai koncepciók a modern fenomenológiai és pszichoanalitikai értelmezés számára mennyiben lehetnek érdekesek.² A tanulmány főbb állításai a következők: (1) A XIX. század elején drámai változás zajlott le a tudattalan diskurzusában. (2) Schelling filozófiájában legalább három tudattalanfogalom jelenik meg: a tudattalan mint abszolút én, mint természet és mint sötét alap. (3) A romantikus tudattalanfogalom szinte minden vonása megjelenik Schellingnél a „tudattalan teremtmő” fogalmában. (4) A kortárs tudatfilozófiai kutatások szempontjából azonban véleményem szerint nem ez, hanem az eltaszított alap fogalma az érdekesebb és tartalmasabb. (5) A tudatosság előtti szellemi és lelki folyamatok egészen különleges és komplex leírását kapjuk a Schelling középső alkotói periódusában született művekben a nem-lét módján létezés, a létezés árnyéka és a soha el nem tűnő maradvány fogalmai révén.

A korai Schelling tudattalanfogalma

Ahhoz, hogy az én és a psziché teljes, tudattalant is magában foglaló működését megértsük, meg kell értenünk az ember és a természet, illetve az ember és a szellem viszonyát. Schelling különböző korszakaiból származó művei több formában is feltárják ezt az összefüggést: korai korszakában a tudattalan még az abszolút én fogalmával kapcsolódik össze,³ a természetfilozófiai korszaka egy „organikus” tudattalan kidolgozását teszi lehetővé, középső korszakában pedig egymással szoros összefüggésben jelenik meg egy metafizikai tudattalanértelmezés (különösen a *Szabadság-tanulmányban* és a *Weltalter*-vázlatokban), valamint egy antropológiai tudattalanértelmezés (különösen a *Stuttgarti magánelőadások* szövegében).

Matt Ffytche érdekes megjegyzése szerint „valami történik a XIX. század elején, ami drámai változásokat hoz a tudattalannról szóló diskurzusban”.⁴ Míg a korábbi időszakokban az erkölcsi és a teológiai meggyőződések olyan módon hordozták az én fogalmát, hogy annak nem volt szüksége tudattalan megalapozásra, a XIX. századtól kezdődően ezek a hordozó keretek olyan

1 A tanulmány megírását az NKFIH 129261, 132911 és 138745 számú pályázatai támogatták. A tudattalan fogalomtörténetéhez jó bevezetést ad Ellenberger 1970 és Gödde 1999.

2 A schellingi tudattalanfogalom változatainak és történeti alakulásának már komoly irodalma van, lásd: McGrath 2012, Ffytche 2012. Schelling ugyanakkor nemcsak a tudattalan fogalmának története szempontjából érdekes, hanem általában is egyfajta Schelling-reneszánszról is beszélhetünk, lásd: Vető 1977, Vető 2000, Norman – Welchman 2004, Wirth 2005, Žižek 2007.

3 Ez a korai koncepció a kortárs tudattalan felfogások szempontjából nem különösebben termékeny, ezért csak röviden említem.

4 Ffytche 2012, 10.

mértékben lebomlottak, hogy az én rejtélyessé és szabadon lebegővé vált. Az én már csak önmagára számíthatott a megalapozás tekintetében, ezért elengedhetetlenné vált, hogy az én öntudatlan alapjai is az érdeklődés tárgyává váljanak. Schelling, Schubert, Carus és Freud tudattalanja arra szolgált, „hogy megvédje a liberális szubjektum autonómiáját a XIX. századi természettudomány és szociális politikai trendek túltengő determinizmusával szemben.” „[A] romantikus szubjektum a szelf ágenciáját úgy tapasztalja, mint amely mélyebb és lényegibb a tudatos én ágenciájánál.”⁵ Ezt a lényegibb és mélyebb szerkezetet többnyire a tudattalan valamilyen változatával kapcsolták össze (vallási tapasztalat, művészi produktivitás, transz, szomnambulizmus, történelem, misztikus tapasztalatok, a személy mélyrétegei stb.).

A korai Schelling ebben a kontextusban kibontakozó énfilozófiája – noha még egyértelműen fichtei keretekben, de e kerektől egyre gyorsuló mértékben távolodva – már érzékenynek mutatkozik a tudattalan folyamatok vizsgálatára. Ekkori írásaiban az abszolút én mutatkozik egyfajta tudattalan háttérnek vagy ősforrásnak. „Én vagyok! Az énemben benne van egy olyan lét, amely megelőz minden gondolkodást és képzetalkotást.” – írja Schelling *Az énről mint a filozófia princípiumáról* című művében.⁶ Ez az előzetességyszerkezet más megfogalmazásban a szubjektumot „megelőző” abszolút énként jelenik meg. „[A] szubjektum fogalmának az abszolút én fogalmához kell vezetnie. Ha ugyanis nem létezne *abszolút én*, akkor a *szubjektum*, vagyis az *objektum* által feltételezett én fogalma lenne a legmagasabb rendű.”⁷ A megragadható én mögött még van valami, ami ugyancsak én, de megragadhatatlan, illetve csak az intellektuális szemlélet számára hozzáférhető.

Schelling természetfilozófiai korszakában már sokkal határozottabb alakot ölt a tudattalan fogalma. A természet fogalmának változása az újkori természetfogalomhoz képest már önmagában egyfajta magyarázat a tudattalan folyamatok jelenlétére. Miben áll ez a változás? Fichténél a természeti jelenségek besorolhatóak a nem-én tágabb fogalma alá, vagyis a természet az anyagi, objektív, mechanikus lét gyűjtőfogalma. A schellingi természetfogalom nem azonos a fichtei nem-énnel. A természet nem az én ellentéte (a szabadsággal szembeni determináció), hanem a természet az az eleven egész, amelyből az én is kiemelkedik. A természet az én alapzata, eredete, háttere. *Natura naturans* – teremtő természet, amely minden teremtet és okságilag magyarázható természeti folyamat hordozó alapzata. A természet teremtő ereje pedig azt jelenti, hogy a szellem nem a természet után következik, hanem már a természeti folyamatokban is benne rejlik. Schelling a természetet a maga pozitivitásában igyekszik megragadni. Az organikus egészként értett természetet olyan egészként fogja fel, amelyben mindent egyfajta életerő irányít. Ez az életerő azonban nem valamiféle biológiai princípium, hanem maga a szellem.⁸

5 McGrath 2012, 18.

6 Schelling 2003, 38.

7 Schelling 2003, 39. (Kiemelés az eredetiben.)

8 Schelling természetfelfogásához lásd Gurka 2006.

Ami Schellingnél új a korábbi organikus természetfelfogásokkal szemben, az három pontban foglalható össze. (1) A természeti folyamatok dinamizmusa mindig az erők polarításával kapcsolódik össze. A legfontosabb polarítás a centrifugális és a centripetális erők kettőssége, amelynek metafizikai vetülete a bezárkózás és a kinyílás, az azonosság és a másság, az önösség és a nyitottság ellentéte lesz. (2) A természeti folyamatokban nem a véletlenszerűség vagy a determináltság az érdekes, hanem a folyamatok kifejlődésjellege. Schelling ennek ábrázolására dolgozza ki a potenciák tanát. A potenciák hármas tagoltsága az ontológiai fejlődést, a létszintek kibontakozását jeleníti meg. (3) A fejlődés iránya mindig valamilyen magasabb szint, a fejlődés így nem más, mint a szellem kibontakozása a természetből és a természet alapján. Vagyis polarítás, potenciák és genezis jellemzik a természetnek azt a fogalmát, amelyről Schelling beszél. Az egészes és organikus jelleg mellett ezek azok a konkrét mozzanatok, amelyek Schelling újfajta természetfogalmát jellemzik. „A természet rendszere egyúttal a szellemünk rendszere is.”⁹ A filozófia genetikussá válik, és a természet rendszerének kifejlődésében egyszersmind a szellem rendszerének kifejlődését mutatja meg. „A természet látható szellem, míg a szellem láthatatlan természet.”¹⁰ A természet megértése egyben a természet újrateremtése gondolatban.¹¹

Ahogy Harald Holz fogalmaz, Schelling nem a tiszta természettudományt szeretné megalapozni (mint Kant), hanem a természet eszméjét kifejteni. A természet eszméje nem csupán egy gondolat, hanem a kanti észeszmék (halhatatlanság, szabadság, Isten) mintájára egy negyedik észeszme.¹² Ez az észeszme egyrészt a genetikus kifejlődés gondolatát foglalja magában, másrészt olyan fogalmak mentén bontakozik ki, amelyek merőben idegenek a newtoni természettudomány természetfelfogásától. Például az erő nem pusztán fizikai erő, hanem eredendő erő (*Urkraft*), vagyis akarat. Az akarat minden természeti létezőben benne munkál. Az organikus élet fejlődésének végső célja pedig a szabadság. A természet történeti kifejlődésének kezdetén és végén tehát olyasmit tételez Schelling az eredendő erő és a szabadság fogalmaival, ami merőben idegen a newtoni-kanti fizika szellemétől, viszont nagyon is összefügg a természet *eszméjével*.

A természetfilozófia szempontjából értett tudattalan nem más, mint a természetben rejülő tudattalan teremtő erő (*unbewusste Schöpferkraft*).¹³ A természet eszméje a természet mint tudattalan teremtő erő kibontakozásának folyamatát próbálja megragadni. A *transzcendentális idealizmus rendszerében* „tudattalan produktivitásról” beszél Schelling. Az ember pedig természeti lényként ugyancsak részese a tudattalan teremtőerő működésének. Ez a természetes tudattalan nem egy hiányosság az emberben, hanem a természet folyamatainak szükségszerű lenyomata. Amennyiben természeti lények vagyunk, van bennünk valami,

9 Schelling 2003, 167.

10 Schelling 2003, 180.

11 Lásd Gyenge 2005, 65.

12 Holz 1977.

13 Idézi Gyenge 2005, 53.

amit nem tudunk teljesen átvilágítani, de ez nem pusztán a testi-anyagi létünk (például belső szerveink öntudatlan működése), hanem sokkal inkább a bennünk is működő tudattalan teremtőerő, vagyis a szellem és a szabadság. Ez utóbbinak nem az organikus létezés csendjében lezajló folyamatok alkotják a legjobb metaforáit, hanem a művész öntudatlan, produktív tevékenysége. A tudattalan teremtőerő és a tudattalan produktivitás fogalmaiban a romantika tudattalanfelfogása jelenik meg filozófiai megalapozással.

Schelling középső korszaka

A tudattalan fogalma azonban teljes átalakuláson megy keresztül, amikor Schelling távolodni kezd a természetfilozófia és az azonosságfilozófia koncepcióitól. Az életrajzi események mellett Schelling gondolkodására kétségtelenül a Franz Baader által közvetített teozófiával, konkrétan Jakob Böhme teozófiai metafizikájával való megismerkedés gyakorolta a legnagyobb hatást.¹⁴ Böhme különbséget tesz egy önmagába zárkozó, haragvó, sötét és egy kifelé megnyíló, szeretetteljes, fényes princípium között. Ez a megkülönböztetés lesz a mintája Schelling alap és egzisztencia között megvont különbségének. Maga ez a megkülönböztetés ugyanakkor mintegy a természetfilozófiában alkalmazott különbségek (negatív és pozitív természeti erők, centrifugális és centripetális erők) folytatásának is tekinthető. Néhány dolog azonban jelentősen megváltozik:

1. a princípiumok sorrendje meghatározó lesz (a kettő nem kiegyenlíti egymást, hanem az egyik kioltja a másikat);
2. az organikus természeti folyamatok helyett a személy élete kerül a középpontba, vagyis a szabadság és a bűn kérdése, ami a természetfilozófia keretei között nehezen értelmezhető;
3. a személyt mindenekelőtt az ösztönök és a vágy határozza meg, nem pedig a képzet és a tudás: a metafizikában olyan, korábban másodlagosnak tartott tulajdonságok kerülnek előtérbe, mint amilyen az affektivitás, a sóvárgás, a passzivitás; a személy pedig már nem monolitikus és időtlen egység (mint a reflexív tudat), hanem olyan létmód, amelyet dinamizmus, fejlődés, egzisztenciális vonatkozások (bűnösség, szorongás, affektusok) és etikai kérdések (szabadság, akarat, rossz) irányítanak.

Schelling középső korszakának egész koncepciója szakítás azzal a gondolattal, hogy az abszolútumban nincs differencia.¹⁵ A differencia ebben a kontextusban nem tökéletlenség, hanem az elevenség, a személyszerű létezés és a magasabb, fejlődésben

¹⁴ McGrath egy egész hosszú fejezetet szentel Böhme gondolatainak ismertetésére, hogy a hatástörténeti összefüggéseket világossá tegye, lásd McGrath 2012, 44–81.

¹⁵ Schelling középső alkotói periódusához lásd: Höffe – Pieper 1995, Verő 2000, Pedro 2007.

kibontakozó egység feltétele. Mivel az egész kontextust most nem tudom felvázolni,¹⁶ ezért csak öt mondatot kommentálnék.

Mivel Istent megelőzően vagy Istenen kívül semmi sincs, ezért egzisztenciájának az alapja is benne kell hogy legyen. [...] Ez a *természet* – Istenben; tőle elválaszthatatlan, de tőle különböző lényeg. [...] Isten magában hordja saját egzisztenciájának belső alapját, mely ennyiben megelőzi őt mint egzisztáló; azonban éppúgy az alap prius-a is, mivel az alap mint olyan nem is létezhetne, ha Isten actu-ként nem egzisztálna. [...] Az önkinyilatkoztatás örök tette után ugyanis a világban, ahogy most megpillantjuk, minden szabály, rend és forma; de az alapon még benne rejlik a szabály nélküli, mely egyszer csak ismét felszínre törhet, és nem úgy látszik, mintha a rend és forma lenne az eredendő, hanem mintha a kezdetben szabály nélküli válna renddé. Ez a realitás felfoghatatlan bázisa a dolgokban, a soha el nem tűnő maradvány az, ami – bárhogy is törekszünk rá – nem oldódik fel az értelemben, hanem örökké az alapon marad.¹⁷

(1) Isten maga nem *actus purus*, nem tiszta aktualitás, hanem differenciált, tagolt és történeti létezés. Az abszolútum tiszta formaként való elgondolása a görög metafizika öröksége (a forma primátusa az anyaggal szemben), az abszolútum személyként és történeti folyamatként való elgondolása inkább a zsidó hagyományra megy vissza. A semmiből való teremtés keresztény gondolatát, amely nem tesz hozzá semmit Isten létéhez, felváltja egy olyan teozófiai eszme, amelynek a gyökere a kabbalára vezethető vissza. Ebben az elgondolásban a teremtés Isten kifejlődésének a mozzanata, és Isten megváltozik a teremtéssel, illetve a teremtett világ története hozzájárul az Abszolútum kifejlődéséhez.

(2) Istenben van egy kezdeti különbség, ez a különbség nem benne rejlik már eleve, hanem – a *Weltalter* kifejezésével – egy kezdeti tett, egy döntés, egy abszolút elválasztás (*absolute Entscheidung*)¹⁸ eredménye. A különbségtevés az aktuálisan létező egzisztencia és a nem teljesen létező alap között kerül megvonásra. Az alap nem logikai feltétele, ontológiai alapzata vagy természeti oka az egzisztenciának, hanem az egzisztencia eltaszított alapja, amely az egzisztencia, az aktuális létezés révén, mintegy időben visszafelé válik alappá. Egyidejű az egzisztenciával, mégis ennek az egzisztenciának az alapja. Az aktuálisan létezők ontológiai rendjében erre a viszonyra nincs analógia. A természet Istenben egy tőle különböző, de tőle elválaszthatatlan lényeg. Nem egy másik Isten, hanem Isten alapja.

(3) Az aktuális létezés a szabály, a forma és a rend fogalmain keresztül jelenik meg: az aktuális létezés a tapasztalat számára feltáruló és a logosz által irányított világ, amely egységes, érthető, értelmes és jól rendezett. Az alap azonban a rendezett világ fenomenalitása mögé visszahúzó és a rendezett létezés által elutasított, eltaszított, háttérbe szorí-

¹⁶ A kontextus egészéhez lásd Ullmann 2017.

¹⁷ Schelling 2010, 22–23. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁸ Schelling 1946, 171.

tott rendezetlenség. A szabály nélküli: az értelemmel, a logosszal szemben az affektusok, ösztönök, vágyak szférája. Az alap sötétsége nem önmagában rossz, hanem csak akkor, ha az önmagát akarás, az önös akarat elszabadul benne: ekkor a princípiumok sorrendje megfordul, és az önakarat elve válik elsővé. Ha az alap válik aktuális létezővé, akkor jelenik meg a rossz. De ezt nem Isten akarja, hanem a teremtmény szabadsága révén jön létre.

(4) Az alap a realitás felfoghatatlan bázisa, a soha el nem tűnő maradvány. Ez a gazdag jelentéstartományú kifejezés sokféle értelmezést tesz lehetővé. Legalább négy, egymással szorosan összefüggő aspektust tudunk elkülöníteni. *Episztemológiai* értelemben „a realitás felfoghatatlan bázisa, a soha el nem tűnő maradvány” a dolgok pozitivitását, szingularitását, fakticitását jelenti, vagyis azt, amit nem lehet visszavezetni egy általános fogalomra vagy formára. *Antropológiai* értelemben a szabadság kontingenciájára utal, vagyis arra, hogy a szabadságnak nincs szabálya, a szabadság egyszerre szabadság a jóra és a rosszra (amikor a szabadság a jót választja, akkor válik szabályozottá). *Pszichológiai* értelemben pedig azt jelenti a realitás felfoghatatlan bázisa, hogy olyan tudattalanba visszahúzódó motívumok, késztetések és vágyak irányítják az embert, amelyekre a tudatával nem lát rá, ám amelyek ugyanakkor lényének lényegét és alapját jelentik. *Metafizikai* értelemben ez az a különbség minden létezés legmélyén, amely mozgásban, keletkezésben és fejlődésben tartja a lényeket.

(5) Az alap azonban olyan negativitás, olyan ellenereje az aktuális, rendezett létezésnek, amelyre szükség van ahhoz, hogy az én egy sajátos formája, a személy létrejöhessen. Az alap nem a személy tagadása, hanem az, ami személyllyé teszi a pszichikumot és a tudatot. Az, ami individualizál és belső dinamizmust hoz létre.

A szóban forgó megkülönböztetés valójában az emberi lény belső dinamikájának tükré. Ahogy Schelling fogalmaz:

Attól a pillanattól kezdve, hogy észrevesszük a bennünk rejlő két princípiumot [az egyik tudattalan, sötét, a másik tudatos], hogy önmagunkban kettéválunk, önmagunkkal szembehelyezkedünk, és a jobbik részünkkel a rosszabbik fölé emelkedünk – ettől a pillanattól *kezdődik* a tudat, de még nem a *teljes* tudat.¹⁹

A tudat *kezdeté* benne [Istenben] is az, hogy elválik önmagától, önmagát önmagával helyezi szembe. [...] A tudattalan állapotban Istenben ugyan megvan mindkét potencia, de anélkül, hogy az egyikként vagy a másikként tételezné önmagát, azaz hogy az egyikben vagy a másikban felismerné önmagát.²⁰

Az első megkülönböztetés nemcsak a különbséget jelöli mint szimmetrikus elemek egymástól való elválását és ellentétét, hanem azt is, hogy melyik oldal a tagolt, és

¹⁹ Schelling 2007, 16. (Kiemelés az eredetiben.)

²⁰ Schelling 2007, 17. (Kiemelés az eredetiben.)

melyik a nem tagolt. Mintha a létrejövő szubjektum vagy tudat azt mondaná: bizonyos késztetéseket el kell taszítanom magamtól, hogy az lehessenek, aki lenni akarok. Az elválasztás vagy döntés mindig ilyen aszimmetrikus dinamikát jelent. Schelling érdekes módon maga is az eltaszítás metaforájával él: „A magasabb rész Istenben mintegy eltaszítja magától az alacsonyabbat, amellyel eddig összekeveredett és egységet alkotott.”²¹ Ez az eltaszítás azonban nem megtagadás és elutasítás sem az emberben, sem az Istenben. A szellem törekvése az, hogy a magából kizárt ellentétet átlessen és felemelje: az ember az önművelődés és önnevelés során a tudattalant fokozatosan a tudatos szintjére emeli, „Isten pedig a magából kizárt nem-isteniből [...] létrehozza és megteremti a hozzá hasonlatosat és vele egyformát.”²² A kizárás és eltaszítás után következő felemelés azonban sohasem lehet teljes, mindig megmarad valami a sötét princípiumból. A személyé válás és aktualizálódás folyamatának mindig megmarad valamiféle árnyéka. A tudattalan tehát nem pszichológiai esetlegesség (amely elkerülhető lenne, ha az embert nem érnék kellemetlen hatások), hanem ontológiai szükségszerűség (amely nélkül pusztá megismerő alanyok lehetnénk, de személyek nem).

Kedély, szellem, lélek

A Schelling középső alkotói korszakában a tudattalanról alkotott kép egyetlen logikára, de kétfajta fogalmi eszköztárra támaszkodik. A tudattalan nem más, mint az eltaszított alap, a homályba visszahúzódó alap, „a realitás felfoghatatlan bázisa”.²³ Leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy az egyik fogalmi eszköztár az abszolútum történetére fókuszál, és az idő, a potencia, az akarat fogalmai mentén jut el az emberhez. Ez a *Szabadság-tanulmányban* és a *Weltalter*-vázlatokban követett út.²⁴ A másik megközelítés az antropológiai elemzésen keresztül jut el az abszolútum mozgásának elgondolásához, ez a *Stuttgarter magánelőadások* szövegének újdonsága. Most ezt az utóbbi utat követem.

A *Stuttgarter magánelőadások* szövege Schelling középső korszakának egyetlen olyan szövege, ahol az ember antropológiai és pszichológiai leírását részleteiben is kidolgozza.²⁵ Ezzel kapcsolatban a szöveg első és legfontosabb állítása az, hogy Isten és ember nem két tökéletesen különböző ontológiai szerkezettel jellemezhető entitás (ahogy például Kant eltérő ontológiai szerkezettel jellemzi az *intuitus originarius* és az *intuitus derivativus* különbségét),²⁶ hanem egymás tükörképei. Az ember belső fejlődése analógiában

21 Schelling 2007, 17.

22 Schelling 2007, 17.

23 A középső Schelling filozófiájához Vető Miklós művei kínálnak alapos bevezetést, lásd Vető 1977, Vető 2000.

24 Ezt az utat követi végig Ullmann 2017.

25 A szöveg rendszertani helyéhez és tartalmához lásd: Gyenge 2007, Weiss 2007.

26 Kant 2004, 102 (B 72).

áll Isten kifejlődésével: Istent az ember felől, az embert pedig Isten felől értjük meg. Az analógia két pólusán nem két kész lény állapota áll (vagyis nem a statikus, aktuális Isten áll analógiában a statikus, kész emberi létezővel), hanem Isten tudatossá válásának a folyamata áll analógiában az ember tudatossá válásának folyamatával.

Ha olyan Istenre vágyunk, akit egészen elevennek és személyes lénynak tekinthetünk, akkor egészen emberinek is kell tekintenünk. Ekkor fel kell tételeznünk, hogy élete közvetlen analógiában áll a miénkkel, hogy benne az örök lét mellett az örök keletkezés is jelen van, hogy egy szóval minden közös benne az emberrel, leszámítva a függőséget.²⁷

Az analógia tehát két irányban is megvalósul: Isten belső természete alapján érthetjük meg az emberi problémákat (a szabadság, a rossz, a személyes lét problémáit), és az ember személyes létének szerkezete világítja meg Isten eleven és személyes valóságát, vagyis azt, hogy az Abszolútumnak is van fejlődéstörténete. Ember és Isten analógiáját most öt pontban igyekszem megvilágítani. Ez Schelling antropológiájának teoretikus bázisa. Ezt követően térnék rá a konkrét antropológiai állításokra.

(1) Minden létezés alapja a szétválasztás: „ha a lényegtől el akarunk jutni az egzisztenciához, akkor tételeznünk kell egy szétválasztást, egy megkülönböztetést [*eine Trennung, eine Differenz*]”.²⁸ Isten eleven és személyes valósága éppen azt jelenti, hogy nem monolit módon egységes és változatlan lény, hanem keletkezésben van. Ám a változás, kifejlődés sem jöhet létre külső lökésre, hanem csakis az abszolútumon belül történhet meg, vagyis Istenben feltételeznünk kell egy eredeti szétválasztást, amely elindítja a folyamatot. Ez a szétválasztás a rejtély kulcsa: egyszerre a tagolatlan állapot megkülönböztetése a tagolt, aktuális állapottól; egyszerre az első és a második potencia megkülönböztetése; egyszerre alap és egzisztencia megkülönböztetése; egyszerre a világ teremtése és az idő kezdete.

(2) A magasabb eltaszítja magát az alacsonyabbtól: az Abszolútum kifejlődése nem lenne lehetséges egymásnak ellentmondó princípiumok nélkül, de egymással egyenrangú, vetélkedő princípiumok harcaként sem gondolható el. Ez utóbbi esetben ugyanis nem fejlődésről lenne szó, hanem ide-oda hányódásról, vagy periodikusan változó és önmagába visszatérő ciklikus folyamatokról. A tudattalan, sötét princípium (amelyet a szöveg későbbi részében az énség princípiumának is nevez) szemben áll a tudatos, világos princípiummal (később ezt nevezi szeretetnek). A szembenállás azonban nem szimmetrikus. Az egyik princípium ugyanis mindig aláveti magának a másikat. Istenben ez az irány egyértelmű: „A magasabb rész Istenben mintegy eltaszítja magától az alacsonyabbat, amellyel eddig összekeveredett és egységet alkotott, és megfordítva, az alacsonyabb rész a maga összehúzódásán keresztül leválasztja

²⁷ Schelling 2007, 15.

²⁸ Schelling 2007, 8.

önmagát a magasabb részről.”²⁹ A kezdeti elválasztás vagy a primordiális különbség tehát sohasem szimmetrikus, éppen ez az aszimmetria indítja be a potenciafokokon keresztül kibontakozó fejlődést.

(3) Sem Istenben, sem az emberben eleve és magától adott a tudatosság megjelenése, hanem a tudatossá válás kibontakozásáról kell beszélnünk. A folyamat kezdete a tudat hiánya, a folyamat vége pedig a teljes tudatossá válás. (a) A kezdő lépés: „Minden élő-eleven létezés a tudat hiányával kezdődik, egy olyan állapottal, amelyben még minden szétválatlanul összetartozik.”³⁰ „A tudat *kezdet*e benne [Istenben] is az, hogy elválik önmagától, önmagát önmagával helyezi szembe.”³¹ A kezdet tehát az indifferens azonosságon belüli megkülönböztetés és elválasztás. (b) A kibontakozás folyamata a tudatosulás folyamata, és ez a folyamat hasonlóan játszódik le az emberben és az Istenben is. „Önmagunk kibontakozásának [*Selbstbildung*] folyamata [...] mindig abban áll, hogy azt, ami bennünk tudattalanul megvan, tudatossá tegyük, a bennünk lévő velünk született sötétséget a fényre segítsük, egyszóval világossá tegyük. Ugyanez érvényes Istenre is.”³² Isten létezése is egy tudattalan állapottal kezdődik, amikor még sem az egyik, sem a másik princípiummal nem azonosítja magát. Isten öntételezése azonban rejtélyes mélységekbe vezet, mert nem a tudatosság tételezéseként értendő. Isten öntételezésének első mozzanata ugyanis Isten összehúzódása és önmagába záródása. „Isten önmagát tételezi (részben) mint első potenciát, mint tudattalant, de nem húzódhat össze reálisként anélkül, hogy ideálisként ne terjedne ki [...]. Ez a kettő *egyetlen aktus*, mindkettő *egyszerre* abszolút.”³³ Isten tehát egyszerre húzódik össze (és válik tudattalan princípiummá: anyaggá, ösztönné, tudattalan vággyá) és távol ki, illetve terjed ki (és válik tudatos princípiumként fénné, szeretetté és értelemmé).

Az emberre vonatkozó egyik legfontosabb állítás azonban az (és talán ez az a pont, ahol lényeges különbség mutatkozik az emberi és az isteni létezés között), hogy az ember esetében a tudatossá válás sohasem lehet teljes. „Az egész élet tulajdonképpen csak az egyre tudatosabbá válás folyamata; a legtöbbször a legalacsonyabb szinten maradnak, és akik veszik is maguknak a fáradságot, általában még azok sem jutnak el a világosságig [...] – mindig visszamarad egy sötét rész.”³⁴ (c) A teljes tudatossá válás az ember esetében tehát nem lehetséges, Isten esetében viszont igen. A filozófia valójában ebbe a folyamatba (is) próbál belepillantani, hiszen az egész folyamatról képet kell alkotnia, hogy a kialakulás lépéseit megvilágíthassa. Isten tudatossá válása azonos a világteremtés folyamatával és Isten személylé válásának folyamatával: „a világteremtés egész folyamata, amely a termé-

29 Schelling 2007, 17.

30 Schelling 2007, 16.

31 Schelling 2007, 17. (Kiemelés az eredetiben.)

32 Schelling 2007, 16.

33 Schelling 2007, 17. (Kiemelés az eredetiben.)

34 Schelling 2007, 17.

szet és a történelem folytonos életfolyamata, tulajdonképpen nem más, mint Isten teljes tudatossá válásának, teljes perszonalizációjának folyamata”.³⁵

(4) Az eredeti megkülönböztetés után alárendelt princípium olyan alappá, alapzattá, támasztékká válik a magasabb számára, amelyre ugyan szükség van, de amely – éppen azért, mert a magasabb eltaszította, és mert önmagát a magasabbról leválasztotta – nem lehet aktuálisan létező. Az aktuálisan nem létező alap azonban nagyon is lehet reális. Ez más szóval azt jelenti, hogy a tudattalanba visszahúzódó erő nem tűnik el, hanem továbbra is realitással rendelkezik (vagyis hatása van), annak ellenére, hogy konkrétan nem tud létezni. Ez az ontológiai értelemben igen nehezen felfogható gondolat a schellingi tudattalanelmélet kulcsa: a tudattalan alap nem létezik aktuálisan, mégis realitása van. Nincs, de hat. Az alárendelt rész úgy viszonyul a magasabbhoz, mint „nem-létező, mint pusztá alapzat” (*als Nichtseyendes, als blosse Unterlage*).³⁶ A valóban létező magasabbhoz képest az alap valami nem-létező, ám önmagában véve ez is sajátos létezéssel, realitással bír: „a létezőre vonatkoztatva úgy jelenik meg Istenben mint nem-létező, eredetileg ugyanis úgy viszonyul hozzá, mint pusztá talapat [*Unterlage*], mint ami önmagában nincs, ami pusztán csak azért létezik, hogy az igazi létezőnek bázisként [*als Basis*] szolgálhasson”.³⁷ Ez a relatív nem-létező azonban bizonyos esetekben nem marad meg az alapon, hanem a létezőre erőlteti magát: realitását konkrét és aktuális létezéssé igyekszik tenni. Ennek legfontosabb példája a rossz (de Schelling szerint még említhetnénk a betegségeket, különösen a lelki betegségeket, valamint a természet elmosódott törvényszerűségeit, a véletlen hatalmát, valamint a természet nyugtalanságát). A tudathoz képest, amely a magasabb princípiummal áll kapcsolatban, a tudattalan, amely a maga részéről az alacsonyabb princípiumhoz kapcsolódik, nem létező, ám mégis van realitása. Ha megmarad alapzatként, akkor természetes része és támasztéka a tudatossá válás folyamatának. Ha azonban önállóvá igyekszik válni, akkor felborul a szellemben lévő princípiumok sorrendje és egyensúlya, és a nem-létező szörnyű realitásra tesz szert. „A nem-létező állandóan ránk kényszeríti magát mint valami, amely más vonatkozásban mégis létező.”³⁸ Ez a közös a betegségben és a rosszban: mindkettőről elmondható, hogy nem-létező, ám ennek ellenére mindkettőnek „szörnyű realitása van”.³⁹

(5) Ugyanúgy, ahogy Istenben, az emberben is van valami, ami nem ő maga. Ezt Schelling időnként a szeretet alapjának és támaszának nevezi, és ez nem más, mint a harag és az önerő, amely a végtelenül közlékeny és kifelé áradó szeretettel szemben bezárkózásra készíti a lényeket. Az első őserő az énség, a második a szeretet, mindkettőre szükség van, mert ha csak az egyik érvényesülne, akkor vagy örök bezárkózás, vagy

35 Schelling 2007, 16.

36 Schelling 2007, 20.

37 Schelling 2007, 20.

38 Schelling 2007, 19.

39 Schelling 2007, 19.

végtelen szétesés lenne az eredmény. „Ahogy az ember nem állhat pusztá szeretetből, úgy az Isten sem. Ha Istenben van szeretet, akkor haragnak is lennie kell; ez a harag, vagyis az Istenben rejlő ön-erő [*Eigenkraft*] az, ami a szeretetnek támaszt, alapot és állandóságot [*Halt, Grund und Bestand*] kölcsönöz.”⁴⁰ Schelling egyenesen a szöveg, illetve az előadás alaptételének nevezi azt a gondolatot, „mely szerint Istenben kell hogy legyen valami, ami nem ő maga”.⁴¹ Ennek most az antropológiai következménye a legfontosabb a számunkra: mivel az emberi élet analógiában áll az Isteni léttel, ezért az emberben is kell hogy legyen valami, ami nem ő maga.

Az elméleti keret felvázolása után következzen a konkrét antropológiai leírás. Alap és egzisztencia, önerő és szeretet, sötétség és fény, bezárkózás és kiáramlás, tudattalan és tudatos, alacsonyabb és magasabb, nem-létező és létező, első potencia és második potencia stb. aszimmetrikus megkülönböztetése nem önmagában áll, hanem potenciafokok sorozatát indítja el. Ha csak alap és egzisztencia különülne el egymástól, akkor merev dichotómiához jutnánk. Schelling azonban kifejlődést, változást, alakulást, kibontakozást lát mindenütt. A szellem valójában maga ez a kibontakozás. Az emberi szellem potenciafokainak bemutatása kettős feladatot teljesít: egyrészt strukturális leírást ad az emberi lény belső működéséről, másrészt felvázolja a tudatossá válás dinamikus folyamatát.

Az ábrázolás háromszor hármas struktúrában bontakozik ki, ahol a középső elem mindig az alacsonyabb és a magasabb összekötéseként funkcionál. Az általános hármasságban a szellem áll középen a kedély és a lélek között, e hármasság az egész emberi lélek felépítésének a kerete.

Az emberi szellemben [...] három potencia, vagy oldal található. Az első az, amin keresztül szemben áll a reális világgal, és amittől nem szabadulhat meg [kedély], ezzel szemben áll az ideális, a legmagasabb rendű átszellemítés, a tiszta szellemiség oldala [lélek]. A középső, vagy a második oldal pedig az, amely az ideális és a reális világ közé élkedik, amely a szabadságtól indíttatva a két világ kötelékét önmagában újra helyreállítja, vagy pedig folytatja a megkettőződést.⁴²

Lépjünk egy szinttel lejjebb. A hármas tagolás minden egyes mozzanata, vagyis a kedély, a szellem és a lélek maga is háromszorosan tagolódik. A kedély fokán a vágy áll középen a búskomorság és az érzelem között, a szellem fokán a konkrét szellem, vagyis az akarat áll középen az önakarat és az értelem között. A lélek fokán már nincs hármasság, a szellem, illetve lélek betegségei azonban a szellemben belüli kapcsolatok sokféle megbomlásaként ugyancsak háromféle torzulást és betegséget mutatnak: a kedély, az értelem és a lélek betegségeit. Ennek a háromszor hármas szerkezetnek az értelmében (többféle, de legalább három) tudattalan alapról beszélhetünk a schellingi antropológiában.

⁴⁰ Schelling 2007, 21.

⁴¹ Schelling 2007, 39. (Kiemelés az eredetiben.)

⁴² Schelling 2007, 46.

Tudattalan 1. A tudattalan első értelme nem más mint maga a kedély a szellemhez képest. A kedély nem a gondolkodással szembeni fizikai testhez, hanem a szellemmel szembeni természethez kapcsolható. A kedély a bennünk lévő természeti létezés. „A kedély a szellem sötét princípiuma.”⁴³ Ez nem azt jelenti, hogy a kedély szintjén az ember nélküli az értelmet és az ítélőerőt, vagyis hogy a kedély szintjén bizonyos értelemben buták vagyunk, hanem azt jelenti, hogy az értelmes-akarat szintnek szüksége van támasztékra és alapzatra ahhoz, hogy onnét elrugaszkodva önmagában hatékony lehessen. A kedély az értelem fényének bázisa, a szellem eltaszított alapja, amely nem létezik konkrétan (nem kapcsolódnak hozzá értelemmel, formával, intencionalitással rendelkező aktusok), mégis realitása van (erős hatást képes gyakorolni a szellem egészére). Ezt modern nyelvezettel úgy fogalmazhatnánk meg, hogy az értelmi-akarat résznek, vagyis az intencionális tudatnak szüksége van egy olyan alapra, amelytől megkülönbözteti magát, hogy az legyen, ami. Ez nem más, mint a tárgy értelemben vett affektivitás szférája. Schelling ide sorolja a hangoltságokat, a vágyat és az érzelmeket. A kedély tehát az emberben lévő „nehézségi erő”, amelyet a szellem eltaszít magától azért, hogy az lehessen, ami: tudatos akarat és tudatos értelem. „A kedély tulajdonképpen az ember reális oldala, amelyen keresztül és amelyben minden tevékenységét ki kell fejtenie.”⁴⁴ Másrészt pedig a kedély az a homályos alap, amelyet szakadatlanul próbálunk átvilágítani az értelem fényével, de mindig visszamarad belőle valami érthetetlen és tisztázhatatlan. A kedély az immanencia formátlan mozgása, amelynek meg kell maradnia az alapon, hogy az általános értelem énje aktuális létezővé, érző, gondolkodó, akaró lénnyé válhasson.

Tudattalan 2. Ám nemcsak az öntudatlan kedély jelenti a tudatos szellem alapzatát, vagyis nemcsak a kedély a szellem tudattalanja, hanem a kedélyen belül is megismétlődik a hármas szerkezet: a kedélyen belül a legmagasabb, a tudathoz legközelebb álló rész az érzelem. Fenomenológiai nyelven ezt úgy fogalmazhatnánk meg, hogy az érzelem az, ami az affektivitás intencionális változata, a hangoltság és a vágy ezzel szemben preintencionális affektív alakzatok. A vágy a kedély középponti eleme, magasabban van, mint az általános hangoltság, de artikulálatlanabb, mint az érzelem. Ha a kedélyben lévő aktuális működés az érzelem, akkor a kedélynek is van egyfajta alapja, vagyis az értelemnek is van tudattalanja: ez a mélabú és a vágy. Schelling gyönyörű és érzékletes sorokban fejt ki ezt a gondolatot.

A legmélyebb és a legsötétebb az emberi természetben a vágy, amely ugyanakkor a kedély belső nehézségi ereje, és ezért a maga legmélyebb megjelenésében a *mélabú* [*Schwermuth*]. Különösen ez közvetíti az ember szimpátiáját [*Sympathie*] a természettel. A természet legmélyén is ott rejlik a mélabú, a természet is gyászol valami elvesztettet, minden élethez hozzátartozik a felszámolhatatlan melankólia, mert valami olyasmi áll *alatta*, ami független tőle.⁴⁵

43 Schelling 2007, 46.

44 Schelling 2007, 47.

45 Schelling 2007, 46–47. (Kiemelés az eredetiben.)

A mélabú nem egyszerűen egy sajátos hangulat, hanem szükségszerű mozzanat ott, ahol a szellem az alappal, a realitás felfoghatatlan bázisával érintkezik. A schellingi világban a sötéttel, a nehézkedéssel, a vágygal, a természettel való érintkezés megszüntethetetlen: a szellem csak azáltal válik személylé, hogy érintkezik az alappal. De szenved is ettől az érintkezéstől. A személyléthez szükséges az, hogy legyen az emberben valami, ami nem ő maga: e belső feszültség nélkül az én léte nem személyes lét lenne. S mivel az embernek állandóan érintkeznie kell az alappal, a realitás felfoghatatlan bázisával, amely igyekszik őt lehúzni magához, ezért létének alapja a mélabú, de csak az alapja, nem az egzisztenciája.

A kedélynek azonban a mélabú csak a legelső foka, a kedély központi mozzanata az önmagában szintén tudattalan vágy. A szellem többször említett „feloldhatatlansága”⁴⁶ azt jelenti, hogy a szellem nem képes teljesen azonosulni a magasabb princípiummal, ezért nem is veszítheti el teljesen a kapcsolatát az alappal, a benne rejlő nehézségi erővel.

A szellem legmélyebben fekvő lényege ezért szenvedély, vágy és öröm [*Sucht, Begierde, Lust*]. Aki meg akarja ragadni a szellemet a maga legmélyebb gyökerében, annak első sorban a maga vágyaival kell megismerkednie. A vágyban először is valami olyasmi mutatkozik meg, ami teljesen önmagától létezik, a vágy mindig valami feloldhatatlan. [...] A vágy a létre irányuló éhség, melynek minden kielégülés új erőt ad, vagyis az éhség egyre fokozódik.⁴⁷

A szellemen belül pedig olyan módon épül fel a hármasság, hogy az akarat áll középen, az artikulált, intencionális, önmagát tudó akarat alapja vagy tudattalanja nem más, mint az önakarat (*Eigenwille*). A legmagasabb, vagyis az értelem támasztéka pedig részben az akarat, részben az önakarat. Az, hogy az egész antropológiai szerkezetben többször is megismétlődik az eredeti különbség, vagyis az alap és egzisztencia különbsége, nem logikai hibát jelent, hanem részben a szerkezet komplexitását, részben a kifejlődés hosszú történetét. A legfontosabb azonban – vagyis a gondolati alakzat középponti mozzanata – az aktuálisan működő szellem és a nem-létbe taszított, de ettől még reális hatást gyakorló alap szükséges viszonya.

Tudattalan 3. E viszony nélkül nem beszélhetnénk tudatosulásról és személylé válásról, e viszonytal megterhelve azonban a személyt és a tudatot állandóan fenyegeti valami, amit nem tud teljesen meghaladni. A „Mi az emberi szellem?” kérdést a következőképpen válaszolja meg Schelling: „Egy létező, de egy olyan létező, amely a nem-létezőből való, tehát értelem az értelem nélküliből. Mi tehát az emberi szellem bázisa? [...] Az értelem nélküli.”⁴⁸ Az értelem nélküli egyrészt a kedély, másrészt a melankólia, harmadrészt a vágy, bizonyos értelemben még az önakarat is ide sorolható, továbbá maga az örület mint tisztán értelem nélküli.

⁴⁶ „Csak ekkor láthatjuk igazán a szellem feloldhatatlanságát.” (Schelling 2007, 47.)

⁴⁷ Schelling 2007, 47.

⁴⁸ Schelling 2007, 50.

Az emberi szellem legmélyebb lényege tehát, ha a lélektől és az Istentől való elválasztottságában szemléljük, az *örület*. Az örület tehát nem létrejön, hanem csak előlép. Mégpedig akkor, amikor a tulajdonképpen nem-létező, vagyis az értelem-nélküli aktualizálja magát, annak érdekében, hogy lényeggé vagy létezővé váljon.⁴⁹

Az értelem alapja az örület, a kezdeti sötét lényeg, amelynek nincs aktualitása, de amely állandóan létezésre törekszik.

A tudattalan három változata a kedély, a mélabú és az örület fogalmaira vonatkozik. Első pillanatra mindhárom valamiféle személytelen alapnak tűnik, amely támasztékul szolgál a tudatos lét számára. És úgy tűnik, hogy ezekkel szemben az aktuálisan létező én a személy „székhelye”, vagyis az igazán személyes rész bennünk. Ám Schelling éppen azt hangsúlyozza, hogy a látszólag személytelen mozzanathoz való sajátos viszony, helyesebben az alap és az egzisztencia sajátos *viszonya* a voltaképpen személyes az emberben. Nem attól vagyok személy, hogy logosszal rendelkezem, de nem is csak attól, hogy rejtett mélabú munkál bennem, hanem attól, hogy viszonyt alakítok ki az alap (mélabú, vágy, kedély, örület) és az aktuális lét (szabadság, akarat, értelem) között. Az lesz tudatos és személyes én, aki ezt a viszonyt létre tudja hozni, és egyensúlyban tudja tartani. Aki erre nem képes, azt örületbe sodorják az alap személytelen erői, vagy élettelen, tudóskodó fővé válik az alappal való viszony elvesztésével.

Schelling egyik legfontosabb újítása, hogy a szellemet elválasztja a tudattól. A tudat csak egy bizonyos funkcionális része a szellemnek, vagyis a szellemnek vannak lényeges, de nem tudatos részei is. Az egész schellingi filozófia – sokféle belső átalakulása ellenére – felfogható úgy, mint ennek a gondolatnak a következetes végigkövetése. A tudattalannak két nagy stratégiai modellje különül el Schellingnél: (1) az első a realista perspektíva, amely az anyagot és a természetet tartja elsőnek a tudathoz képest: a tudattalan ebben a perspektívában természetes réteg, amely organikus módon vezet el az öntudatos szellem kifejlődéséhez; (2) a második a transzcendentális perspektíva, amely a szellemet tartja elsődlegesnek az anyaghoz képest (az anyag csupán a szellem öndefiníciójának egy szükséges támasztéka): itt a tudattalan úgy jelenik meg, mint összesűrűsödött self és eltaszított múlt, amely megalapozza az egyén személylétéé válását.⁵⁰ Csak az, aki elkülöníti magát attól, aki egykor volt, képes kiemelkedni a múltból, és eleven viszonyt kialakítani a jelennel és a jövővel. Schelling szerint személynek lenni valójában önmagunk belső megkülönböztetésének és újraazonosításának dinamikus folyamatával azonos. Az eltaszított tudattalan pedig a mindenkor szükséges alap a tudatossá váláshoz.

⁴⁹ Schelling 2007, 50. (Kiemelés az eredetiben.)

⁵⁰ Lásd McGrath 2012, 37.

Bibliográfia

- David, Pascal. 1998. *Schelling. De l'absolu à l'histoire*. Paris: P.U.F. DOI: <https://doi.org/10.3917/puf.david.1998.01>
- Ellenberger, Henry. 1970. *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.
- Gödde, Günter. 1999. *Traditionslinien des „Unbewussten“: Schopenhauer – Nietzsche – Freud*. Tübingen: Edition Discord.
- Gurka Dezső. 2006. *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*. Budapest: Gondolat.
- Gyenge Zoltán. 2005. *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Gyenge Zoltán. 2007. „Rendszerkritikai vázlatok.” In *Stuttgarti magánelőadások*, F. W. J. Schelling, Friedrich W. J., 73–92. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Holz, Harald 1977. *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Freiburg – München: Karl Alber.
- Höffe, Otfried – Annemarie Pieper. 1995. *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Kant, Immanuel. 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- McGrath, Sean J. 2012. *The Dark Ground of Spirit. Schelling and the Unconscious*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203134399>
- Norman, Judith – Alistair Welchman. 2004. *The New Schelling*. London – New York: Continuum.
- Pedro, Theresa. 2007. „Le temps selon Les Âges du monde.” In *Le temps*, szerk. Alexander Schnell, 139–57. Paris: Vrin.
- Schelling, Friedrich W. J. 2003. *Fiatalkori írásai*. Ford. Weiss János. Pécs: Jelenkor.
- Schelling, Friedrich W. J. 2007. *Stuttgarti magánelőadások*. Ford. Weiss János. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Schelling, Friedrich W. J. 2010. *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Ford. Boros Gábor – Gyenge Zoltán. Máriabesnyő: Attraktor.
- Schelling, Friedrich W. J. 1946. *Die Weltalter. Fragmente*, szerk. Manfred Schröter. München: Biederstein Verlag.
- Ullmann Tamás. 2017. „Alap és egzisztencia. A kései Schelling istenfogalma.” In *Istenfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban*, szerk. Kendeffy Gábor – Vassányi Miklós, 102–16. Budapest: L'Harmattan.
- Verő Miklós. 1977. *Le fondement selon Schelling*. Paris: Beauchesne.
- Verő Miklós. 2000. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand I–II*. Grenoble: Millon.
- Weiss János. 2007. Előkészítő megjegyzések a *Stuttgarti magánelőadások* tanulmányozásához. *Stuttgarti magánelőadások*, F. W. J. Schelling, 93–107. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Wirth, Jason M. 2005. *Schelling Now: Contemporary Readings*. Indiana: Indiana University Press. DOI: <https://doi.org/10.2979/2892.0>
- Žižek, Slavoj. 2007. *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters*. London: Verso.

A német idealizmus és a politikai romantika határán Schelling kései filozófiájáról

Forczek Ákos 

PhD, egyetemi adjunktus (ELTE BTK),
forczek.akos@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.5>

Jóllehet Schelling elszórt és töredékes politikai filozófiai írásai újabban a kutatás középpontjába kerültek, arról kevés szó esik, hogy van-e valamilyen belső összefüggés Schelling politikai eszmevilága, illetve az életének utolsó évtizedeiben kidolgozott mitológia- és kinyilatkoztatásfilozófiája között. Álláspontom szerint még a társadalmi valóságtól látszólag nagyon messze vezető (teogóniai-kozmogóniai) spekulációk is világos politikai hitvallást implikálnak: Schelling kései politikafilozófiája, valamint ontológiai-potenciaelméleti tanítása kölcsönösen előfeltételezik és meghatározzák egymást. Tanulmányomban arra törekszem, hogy ezt a korrelációt tisztázzam.

Kulcsszavak: Schelling, a mitológia filozófiája, a kinyilatkoztatás filozófiája, potenciaelmélet, politikai romantika

On the Boundary between German Idealism and Political Romanticism. On the Late Philosophy of Schelling
Although Schelling's scattered and fragmentary writings on political philosophy have received much attention recently, the intrinsic connection between Schelling's political convictions and his philosophy of mythology and revelation, which he elaborated in the last decades of his life, has hardly been discussed. In my view, even the theogonic-cosmogonic speculations, which seem far removed from social reality, imply a clear political credo: Schelling's late political philosophy and his ontology (his theory of potencies) are mutually dependent and determine each other. In my study, I attempt to clarify this connection.

Keywords: Schelling, Philosophy of Mythology, Philosophy of Revelation, Theory of Potencies, Political Romanticism

1.

Az alábbi vizsgálódást a következő – filozófailag közömbösnek tűnő, látszólag életrajzi részletekkel vesződő, a filozófia történetében mégis újra és újra fontossá váló – kérdés vezeti:¹ miért hívja meg a porosz király Schellinget a berlini egyetemre?²

Úgy vélhetjük, hogy a kérdés nem sok újdonságot ígér. A későromantikus uralkodói stíluseszmenyt megtestesítő (legalábbis ezen fáradozó) IV. Frigyes Vilmos,³ illetve a „filozófiai messiásként”⁴ várt (és szerepétől nem is idegenkedő) Schelling kapcsolattörténetében nincsenek homályos foltok. A Christian Bunsen közvetítésével zajló egyeztetésekről már Kuno Fischer is beszámolt 1872-es Schelling-monográfiájában.⁵ Az ő figyelmét sem kerülte el az a Bunsen hagyatékából származó, utóbb sűrűn idézett levél, amelyben a diplomata az uralkodó szavait tolmácsolva följajánlja Schellingnek a berlini professzúrárt:

A király még mélyebben és erősebben érzi a nyomorúságot, mint amennyire trónörökösként fájlalta azt – a nyomorúságot, amelybe a valóságos állami és egyházi élet dermedtsége és elposványodása, valamint az üres fogalom iskolájának pöffeszkedése és fanatizmusa döntötte drága hazánkat. [...] Hogy a király saját [...] szavait használjam: őrlődik „a hegeli panteizmusnak, a sekélyes okoskodásnak és az otthoni fegyelem törvényes megbomlásának sárkányfogveteménye miatt” [...]. Mióta a francia alávalóság harminc-, sőt százéves háborúja, ez a kimondhatatlan szerencsétlenség ránk zúdult, most először fordul elő, hogy Németország javára ismét egyesültek az erők Poroszországban, hogy a német élet egész európai, világtörténelmi érzületével [...] újraalkossák [...] közös létezésünk alappilléreit a családban, az államban, az egyházban, a tudományban és a művészetben. [...] Eljött a nagy pillanat [...]. Most, hogy a király e magasztos és szent munkába kezd, különösképp is Önre függeszti tekintetét. [...] Az egyetemén óhajta látni Önt mint korunk tanítóját,

1 A tanulmány megírását az NKFIH 138745 számú pályázata támogatta.

2 Itt csupán két – számomra meghatározó – filozófust említek, akiket nyugtalanított a kérdés: Lukács Györgyöt (Lukács 1978, 118–78) és Tamás Gáspár Miklóst (Tamás 2023, 39–47).

3 A porosz király (önértelmezése szerint is) romantikus uralkodói stílusról és egyáltalán a romantikus önmegjelenítés politikai esztétikájáról lásd: Barclay 2015; Stübe 2022.

4 Eredetileg Engels szófordulata (MEM 41, 162).

5 Fischer 1872, 330–38, a még hiányzó mozaikdarabokat pedig Max Lenz pótolja a berlini egyetem történetét feldolgozó monográfiájának kötetiben: Lenz 1910, 474–80; Lenz 1918, 42–50 (újraközölve lásd Schelling 1977, 474–85). A trónörökös – a majdani IV. Frigyes Vilmos – már az 1830-as évek közepén is kísérletet tett arra, hogy megnyerje a Münchenben oktató Schellinget a Berliini Egyetem számára, tervét azonban a kultuszminiszter Altenstein még megíúsította. Érvéle szerint Schelling „nem ismeri ki magát a filozófia egész területén, 1809 óta semmi jelentőset nem írt, logikát sohasem tanított; ami az általa gyakorolt hatást illeti, inkább felzaklatja, semmint tanítja az ifúságot; kora előrehaladott, ereje fogyatkozik, természettudományos ismeretei messze elmaradnak korunk fejleményeitől, Hegel tanítására vonatkozó pimasz és méltatlan megjegyzései pedig arról tanúskodnak, hogy egyáltalán nem ismeri ezt a rendszert.” (Fischer 1872, 333.) Trónra lépése után IV. Frigyes Vilmos nyomban megbízta Christian Bunsent az egyeztetések újratekintésével, Schelling pedig elfogadta a berlini meghívást.

mert tudja, hogy egy egész nemzedék, a Németország összes törzséből és tartományából való ifjak és férfiak [...] erre a tanítóra várnak [...]. A király tehát nem egy általa vagy Ön által választott állást kínál, hanem [...] arra szólítja föl, hogy töltse be az Ön idejében Isten által egész hazánk számára rendelt hivatalt.⁶

Úgy tűnik, Bunsen levelében választ kapunk a kérdésünkre: Schelling („különösképp” ő) az, aki a politikai romantika ízlésvilágának megfelelően – az egyetemi katedráról, valamint a porosz államtanács illetékes bizottságából – újjáteremtheti az emberi együttélés (legalábbis a „német élet”) központi rendezőelveit és intézményeit. Schelling tanítása a „művelt barbárság”⁷ megfékezésétől a valósi hajlandóság⁸ mérséklésén át a monarchia legitimációs válságának megoldáság jóformán mindenre alkalmas az uralkodó szemében⁹ – ezért hívja meg őt „egyetemére”.

Érdeemes nyomatékositani: itt nem csak a hegeli „sárkányfogvetemény” kiirtásáról – az ó- és az ifjúhegeliánusok szellemi befolyásának visszaszorításáról és egy győzedelmes ellennyelv meghonosításáról – van szó. Schelling megbízatása (avagy történelmi küldetése) sokkal átfogóbb: a kinyilatkoztatás filozófiájával a *deutsche Misere* rendi-„organikus” leküzdését, egy halhatatlan családként funkcionáló politikai közösség monarchikus utópiájának megvalósítását kell elősegítenie. És ez a liberális és a radikális demokrata ellenzék számára is világos – elég csupán az ifjú Marx kijelentését idéznünk: „Schelling filozófiája a porosz politika *sub specie philosophiae*.”¹⁰

1841-ben tehát a hívek és az ellenfelek egyaránt az *ancien régime* ideológusát látták a filozófusban. Ez azonban magyarázatra szorul. Miért volna Schelling az, akinek tartják? Hiszen a megelőző harminc évben szinte semmit sem publikált, előadásaiiban kifejtett (azaz jobbára csak hírből ismert) tanítása pedig távolról sem politikai filozófia. Hogyan lehetséges akkor, hogy berlini affiliációja valóságos államérend?

A választ kereső filozófiatörténészek túlnyomórészt az ifjúhegeliánus narratívát ismétlik (akkor is, ha Schelling ifjúhegeliánus értékelését elutasítják).¹¹ E narratíva szerint Hegel radikalizálódó tanítványai nem csupán a kereszténységet, hanem magát a monarchiát támadják valláskritikai írásaikkal, hiszen Poroszország „keresztény állam”. Ennek megfelelően pedig a kinyilatkoztatás filozófiája sem csupán a kereszténységet, hanem magát a monarchiát védelmezi, amennyiben a Szentírás igazságát hirdeti. Schellinget tehát (mint

6 Bunsen 1869, 133–34 (Schelling 1977, 486–87).

7 A kifejezést Lichtenbergtól kölcsönzöm: Lichtenberg 1992, 374 (F 1076).

8 Tudniillik „az otthoni fegyelem törvényes megbomlása” a törvényes válásra utal, amelyet a porosz uralkodó szíve szerint a polgári törvénykönyv módosítása útján ismét megnehezítené, lásd Friedrich Wilhelm IV. – Bunsen 1873, 73–74.

9 Fűzzük hozzá: IV. Frigyes Vilmos csak unokatestvérével, a bajor trónörökösével – Schelling müncheni tanítványával – folytatott beszélgetéseiből ismerte a filozófus munkásságát: Friedrich Wilhelm IV. – Bunsen 1873, 47.

10 MEM 27, 395.

11 E narratívához lásd mindenekelőtt Engels polemikus írásait: MEM 41, 151–229.

rendre olvassuk) a keresztény dogmatika „időszerű” filozófiai adaptációjának, egyszersmind a „pánlogikus” Hegel meghaladásának nagyszabású kísérlete teszi politikai tényezővé, sőt – ahogy Marx írja – egyenesen a Német Szövetség 38. tagállamává.¹² Ez az „önmagában” apolitikus vállalkozás ugyanis a „keresztény államban” politikai jelentőséget nyer.

Ez az érvelés azonban nem meggyőző. Mint látni fogjuk, Schelling éppolyan szabadon (avagy önkényesen) értelmezi a Szentírást, akár Fichte vagy Hegel. Közérthető kifejtésmódot ígér,¹³ ám filozófiai nyelve zavarba ejtően ezoterikus, és koncepciója felettébb spekulatív. S jóllehet az uralkodó a panteizmus ellen szólítja hadba őt, voltaképpen kezdettől arra gyanakszik, hogy „a nemes Schellingben is” e rossz szellem „kísért”.¹⁴ Ami ugyanakkor Hegelt illeti: mi sem könnyebb az ellene fölhozott vádak cáfolatánál. Posztumusz megjelenő vallásfilozófiai előadásai alapján Altenstein (a kultuszminiszter) magabiztosan referálhat arról, hogy e rendszer „a racionalizmus minden támadásával szemben” fényesen igazolja a keresztény vallást, és teljes „összhangban van a hit alapvető tanításával (a Szentháromságról és az emberré válásról, az engesztelő halálról és a feltámadásról, a mennybemenetelről és a Szentlélek kitöltéséről, a keresztségről és az úrvacsoráról)”.¹⁵

Talán nem meglepő föltevés tehát, hogy Schellinget nem pusztán a kereszténység apológiája – egy „önmagában” apolitikus vállalkozás sikere, „a teológiát a filozófiával közvetítő centrális mozzanat világossága” – emeli a porosz királyi udvar filozófiai messiasává,¹⁶ hanem a kinyilatkoztatás filozófiájának konkrét társadalmi-politikai tartalma. A továbbiakban erre a tartalomra összpontosítok majd.

Természetesen számos komoly tanulmány született már Schelling képlékeny politikai gondolkodásáról,¹⁷ arról a különös útról, amely az állam (forradalmi) felszámolását követelő *Legrégibb rendszerprogram*tól az 1800-as *Systemschrift* kantianus történetfilozófiai passzusain át a konzervatív anarchista *Stuttgarteri magánelőadások*ig, majd a forradalmat elítélő 1848–49-es naplóbejegyzésektől az utolsó kéziratok konzervatív állammetafizikájáig vezet. Ezek a szórványos, sokáig figyelemre sem méltatott *explicit* politikai filozófiai elmékedések és aktuálpolitikai kommentárok néhány évtizede a Schelling-kutatás középpontjába kerültek: az újonnan fölfedezett *politikai gondolkodó* szellemi életrajzát – az ellentmondásos pozíciókat összekötő (negatív) fejlődésvonalat – mára gondosan rekonstruálták. Arról azonban kevés szó esett (ha egyáltalán), hogy milyen *belső* összefüggés van az idős Schelling politikai eszmévilága, illetve mitológia- és kinyilatkoztatásfilozófiája között – a monográfiák többségében e két „munkaterület” nem is érintkezik egymással.

12 MEM 27, 394.

13 Már a *Clara* bújtatott Hegel-kritikájában is: SW IX, 86–87.

14 Lásd Friedrich Wilhelm IV. – Bunsen 1873, 49.

15 Lenz 1910, 482.

16 Amint Eichhorn (Altenstein utóda) állítja: Weischedel 1960, 340.

17 A teljesség igénye nélkül: Habermas 1978, 172–227; Sandkühler 1988; Tilliette 1988; Schraven 1989; Hofmann 1999; Sandkühler 2001; Pauly 2011; Scheerlinck 2017; Schmiljun – Thiel 2017; Hühn – Schwenzfeuer 2022; Stojkovski 2023.

Holott megítélésem szerint még a társadalmi valóságtól látszólag nagyon messze vezető (teogóniai-kozmozgóniai) spekulációk is világos politikai hitvallást implikálnak. Pontosabban fogalmazva: úgy vélem, Schelling kései politikafilozófiája, valamint ontológiai-potenciaelméleti tanítása kölcsönösen előfeltételezik és meghatározzák egymást; és ha nem tisztázzuk ezt a korrelációt, akkor sem berlini „küldetését”, sem „a 6-os számú tanteremben”¹⁸ forrongó indulatokat nem érthetjük meg igazán.

2.

A következőkben tehát Schelling kései filozófiájának ontológiai-ontoteológiai magváról igyekszem vázlatos képet adni. Arra törekszem, hogy az önmagát hármassággá differenciáló Lét schellingi tanában (a potenciában) felfedjem annak a mélyen konzervatív politikai filozófiának az alapjait, amely utóbb a '48–49-es naplók fölháborodott reflexióiban, főként pedig a *Darstellung der reinrationalen Philosophie* '52-re datálható államelméleti fejezeteiben artikulálódik.¹⁹ Az utóbbi írásokat nem fogom ismertetni (éppen csak utalok rájuk), és nem térek ki a berlini korszakot megelőző művekre, a schellingi filozófia alakulástörténetére sem. Csupán a '41–42-es téli szemeszter előadássorozatát megörökítő kalózkiadásra (a *Paulus-jegyzetekre*), valamint a Schelling fia által sajtó alá rendezett mitológia- és kinyilatkoztatásfilozófiai szövegcsoporthoz koncentrálok.

Futólag idézzük föl a kései alkotói periódus alap gondolatát, a negatív és a pozitív filozófia közötti distinkció lényegét. A negatív, avagy első filozófia tárgya – a *próté philosophia* arisztotelészi hagyományának megfelelően – a létező *mint* létező, azaz (Schelling Arisztotelész-olvasatában)²⁰ a létező princípiuma, alapja. Schelling szerint az ész *a priori* csupán a létező fogalmi oldalát, a quidditását tudja megragadni (azt, hogy micsoda); a létező egzisztenciájához, létezése faktumához nem férhet hozzá. Azaz kategoriális szerkezete hipotetikus érvényű: képes ugyan fogalmilag elővételezni objektumát, ám e tartalom quodditása (tudniillik *hogyan* valóban létezik-e) kívül esik a „látókörén”. Ha tehát az ész nem állhat jól a létező egzisztenciájáért, akkor csak a létező eredete, princípiuma kezeskedhet érte: vagyis a megalapozottól az alaphoz

18 MEM 41, 141.

19 Ezekből a megfogalmazásokból világos lehet, hogy megítélésem szerint Schelling sokkal inkább felszámolja, semmint hogy beteljesítene és meghaladná a német idealizmust, ahogy Hans-Urs von Balthasar (1947), Walter Schulz (1975) vagy Vető Miklós (2019) véli. Fontos látni, hogy a német idealizmus Kanttól Schellingig ívelő „új” elbeszélései nem kevésbé ideologikusak, mint a Kanttól Hegelig vezető „klasszikus” narratívák – és hogy az „új” elbeszélések olyasvalakit állítanak a klasszikus német filozófia „csúcsára”, aki gondolkodásának minden ízében radikálisan antiegalitárius.

20 A negatív filozófia az arisztotelészi hagyományt kívánja követni, ám hogy ezt miképpen teszi, az a '40-es évektől egyre elmélyültebb Arisztotelész-stúdiumokat folytató Schelling önértelmezése szerint idővel változik. Arról, hogy Schelling Arisztotelész-recepciója hogyan illeszkedik a posztidealista Arisztotelész-reneszánsz szélesebb kontextusába, illetve miben különbözik e gondolkodók (mindenekelőtt Trendelenburg) olvasata Schellingétől, lásd Marks – Pechmann 1991.

kell továbbbhatolnunk – érvel Schelling. Itt végső soron azonban ugyanabba a problémába ütközünk. A negatív filozófia voltaképpen tárgya meghaladhatatlanul a fogalmába zárul: az ész anticipatív karaktere miatt a létező princípiuma, a létezőt tételező, tőle különböző Lét pusztá lehetőség marad, előrajzolat, *Entwurf*,²¹ eszme, amelyből nincs kiút a létezéshez. Az ész tehetetlennek bizonyul – az első filozófia tehát szükségképpen kudarcot vall.

Ugyanakkor a bukás,²² amelynek mélyén a megalázott ész feladja önmagát, egyben új kezdet is. Olyan belátás, amely tartalmilag szoros kapcsolatban van az ifjúkori művekből ismert intellektuális szemlélettel, de amelyet Schelling (legkésőbb) az 1820–21-es erlangeni előadások óta új (általa pontosabbnak vélt)²³ fogalommal jelöl, tudniillik eksztázisnak hív.²⁴ Az ész eksztázisa, önmegtagadása és önmagából való kilépése, a kívül-helyeződés és ön-kívület e közelebből leírhatatlan „mozgása” nem más, mint a második, azaz a pozitív filozófia alapító eseménye.

A pozitív filozófia kiindulópontja a még semminek sem nevezhető pusztá *quod*: a pusztá tény, *hogyan* ami „a leginkább megismerésre méltó”, „a teljességgel létező” (*das ganz Seyende*) nem csupán *in potentia*, a gondolkodásban, hanem *in actu*, minden gondolkodást megelőzően „kétségtelenül Van” (*unzweifelhaft Ist*).²⁵ A kiindulóponttól semmi mást nem mondhatunk, hiszen az ész önmagát felfüggesztve és önmagától eloldódva talál rá. A „Van” nem tartalmaz semmilyen fogalmi mozzanatot, ellenkezőleg: „a gondolkodást kizáró tartalom”, az eszme visszája, „ellenpólusa”, az önmaga (vagyis önnön fogalma) előtt egzisztáló „tisztá valóság”.²⁶

Schelling célkitűzése világos: ha a negatív filozófia képtelen eljutni Isten *a priori* fogalmától Isten létezéséhez, akkor a pozitív filozófiának az ellenkező irányban kell haladnia: azt kell *a posteriori* bizonyítania, hogy ami *valóban létezik*, az a felfogható Isten, és ami felfogható benne, az a keresztény kinyilatkoztatás hárm-as-egy Istene.²⁷ Az észnek tehát szabaddá kell válnia önmagától, meg kell nyílnia arra, ami „minden fogalommal szembenáll”:²⁸ az előre el nem gondolható, tisztá létező igazi princípiumára, hogy azután ön-kívületéből visszatérhessen önmagához, azaz a *quod sit* tényét fogalmilag is megragadja.

Természetesen vitatható, hogy ez a tisztá kezdet („abszolút *prius*”)²⁹ alkalmas-e arra, hogy a pozitív filozófia princípiuma legyen. Óvatosan fogalmazva: nem egyértelmű, lehet-e bármilyen elméleti „hozádék”, konstitutív funkciója a „Van” pusztá faktumának, ha Schelling semmit sem vezethet le belőle (hiszen „semmi sincs benne, ami fogalmi volna”),³⁰ ellenkezőleg: a negatív

21 SW XI, 291. Lásd: Brinkmann 1976, 132; Iber 1994, 287–88.

22 SW XIII, 152: „der beständige Umsturz der Vernunft”.

23 Schelling 1969, 39.

24 Durner 1979, 74–83; Iber 1994, 242–47.

25 SW XIII, 149, 162.

26 SW XIII, 170; 162, P 190; SW XIII, 158, 149. Schelling emfatikus formuláit idézve: „das Seyende-seyende” (SW XI, 313), „das actu Actus Seyende” (SW XI, 563). Lásd Iber 1994, 290.

27 P 205; SW XIII, 129:

28 SW XIII, 170.

29 SW XIII, 129.

30 SW XIII, 170.

filozófia potenciátanát kell „rehabilitálni” ahhoz, hogy egyáltalán megtörhesse az eksztázis csöndjét.³¹ E problémától azonban most tekintsünk el, és kövessük a pozitív filozófia első lépéseit.³²

Az abszolút *prius* tehát a saját fogalmát megelőző, előre el nem gondolható lét: nem potencia, nem is valamely potencia aktualitása, hanem potencia nélküli, azaz „tisztá” aktus (*actus purus*), őslét „verbális értelemben” véve (vagy ahogy Schelling jelöli: A).³³ Ám a minden potenciát kizáró tiszta létben semmi sem kezdődhetne el, semmi sem változhatna: az *actus purus* (mint ilyen) „impotens”, „vak”, „merek és mozdulatlan”.³⁴ Márpedig a tapasztalati létezők végtelen sokfélesége arról tanúskodik, hogy az őslét *mássá* vált, igenis mozgékony, potensnek, termékenynek bizonyult. Azaz olyan potencia nélküli aktusról van szó, amelyben utólag (*post actum*) mégis megjelent valamely potencia (máskülönben semmi sem volna): egy olyan lét őspotenciája, amely más, mint az előre el nem gondolható; egy *másik lét* lehetősége tehát, amelybe az őslét kiléphet, kiadhat, és *más* lehet.

„Mielőtt” az első lehetőség megnyílna,³⁵ az előre el nem gondolható lét indifferens, közömbös (*gelassen*). „Amikor” azonban *post actum* megjelenik benne az őspotencia, a *mássá* válás lehetősége, ezzel pedig az *azonostól*, az őslétől való belső távolság, akkor hirtelen *magára talál* – és pedig úgy talál önmagára, mint „aki” döntés előtt áll. *Más* lehet („adoptálhatja” a másik létet),³⁶ vagy megmaradhat előre el nem gondolható létében is: azaz a másik létnek és őslétének is ura. Amint azt Schelling újra és újra nyomatékosítja, a döntés esetleges: Isten (pontosabban a még differenciálatlan „isteni”) szabadon akarja a másik létet. Minthogy azonban az *első* lehetőséget még nem korlátozhatja *másik*, így csak „korlátlanul”, „vakon”, „gát(lás)talánul” akarhatja azt.³⁷ Ezért a megvalósuló őspotencia – a kizűduló, esetleges másik lét, amelyben e most ébredő akarat vak *dünamisza* válik hatékonyá – maga is vak, korlátlan és értelmetlen lét:³⁸ formátlan ősmatéria (vagy ahogy Schelling jelöli: B).

Az *actus purus* ugyanakkor nem merülhet ki *mássá* válása aktusában: eredendőbb és több ennél, hiszen ez a *más* a saját belső lehetősége volt, amelyet szabadon váltott valóra. Ám mivel valóra váltotta, vagyis az őslét *in actu* már a határtalanul áramló őanyag, így

31 P 208: „Egyazon potenciák, amelyek a negatív filozófiában a prioriként fordulnak elő, itt újra felbukkannak [...]” Ez többek között azzal a következménnyel jár, hogy a teogóniai mozgásfolyamat „rekonstruálása” érdekében alkalmazott potencián már eleve garantálja, hogy a vizsgálódás a kívánt eredményt hozza majd, hiszen a *három* potenciáivá tagolódó lét csakis hármas-egy Istenné differenciálhatja magát. Azokkal a szerzőkkel értek egyet, akik az érvelés e körkörösségét alapvető – a pozitív filozófia vállalkozását kezdettől kudarcra ítélt – megoldatlanságnak tartják (Theunissen 1976; Iber 1994, 302–03, 319). Ugyanakkor számos kutató e ponton nem érzékel problémát, például Schulz (1975), Kasper (2010), Vető (2019).

32 Az első lépéseket a *Paulus-jegyzet* világítja meg a legjobban (Iber 1994, 309, 32j), ezért elsősorban erre támaszkodom.

33 P 181. Az *actus purus* e közelebből meghatározhatatlan karaktere miatt a „lét”, „létező”, „egzisztencia” és „egzisztáló” itt még azonos értelmű kifejezések.

34 P 182, 190.

35 A „mielőtt” itt nem időbeli, hanem logikai értelemben vett előzetességre utal (tudniillik még nincs idő).

36 P 184 (a fordítást módosítottam).

37 P 213 (a fordítást módosítottam).

38 P 85.

az *actus purus* kimeríthetetlen többlete visszazorol a potencialitásba. A schellingi skolasztika formuláit idézve: „bár nem szűnik meg *actus purus* lenni, de már nem *actu*, hanem csak lényege szerint, csak *potentiā actus purus*”, a helyébe lépő másik lét ugyanis gátat emel előre el nem gondolható ősléte előtt, visszaveti „*ex actu in potenatiam*” (a „perifériára”).³⁹

Ez a potenciává emelkedett (avagy felfüggesztett)⁴⁰ *actus purus* – az őspotenciát követő második potencia ($=A^2$) – azonban egy pillanatra sem kerülhet nyugalmi állapotba: a potencialitás „elviselhetetlen számára”,⁴¹ hiszen „természete szerint” *in actu*, nem pusztán *in potentia* tiszta aktus. Helyre *kell* állítania magát (*ad actum*), tagadnia *kell* az őt tagadó másik létet, hatalmába kerítenie az ősmatériát, azaz visszavonnia önmagába, potencialitásába („saját eredendő semmijébe”).⁴² A második potencia tehát fokról fokra áthatja, mintegy megemésztí az őanyagot: korlátozza, tagolja, megmunkálja az alaktalant, amely végül feladja az ellenállást, „expirál”. Ez a harmadik potencia ($=A^3$) tételezésének mozzanata.⁴³

Ezzel kirajzolódtak a teogónia körvonalai: Schelling az első potenciát az Atya nemző erejével, a másodikat a Fiúval, a „kilehelt” harmadikat pedig a Szentlélekkel azonosítja.⁴⁴ Az is világos továbbá, hogy a teogónia történetébe hogyan szövődik bele a kozmogóniáé. Mint láttuk, a második potencia visszaveszi önmagába a *prima materiát*, avagy másképpen szólva beleformálja magát a formátlanba és értelmetlenbe: potenciával, azaz lehetőségekkel és képességekkel (*Können*-nel) ruházza föl az őanyagot. A schellingi modell szerint a *Können* és a *Sein* a legkülönbébb „konkrétumokká” – a létezők megszámlálhatatlan sokféleségévé – nő össze, amelyekben a konkréción „fokozatait”, a belső arányokat (azt, hogy az egyes létezők milyen mértékben urai önmaguknak) az egész folyamat céloka, a harmadik potencia határozza meg.⁴⁵ A tudat a tudattalanból, az értelem az irracionálisból emelkedik ki a teremtmények létrejöttében, a létformák hierarchikus rendjében, ahogyan azt a Szellem megszabja: a létező annál magasabb fokon van, minél nagyobb a hatalma önmaga felett, a csúcson pedig az önmagát birtokló emberi lény áll, akiben a természet (és a teremtés műve) véget ér.

3.

Az emberben tehát a potenciák küzdelme nyugvópontra jut. Kényes egyensúlyuk (egyszersmind a teremtett valóság kényes egyensúlya) azonban könnyen megbillen. Most vizsgáljuk meg ezt az instabil szerkezetet, hogy feltáruljanak Schelling politikai filozófiájának ontológiai alapjai. Hosszabban idézek *A kinyilatkoztatás filozófiájának* utolsó változatából:

39 P 186 (a fordítást módosítottam); 89, 237; 212.

40 P 207. A Schelling által használt szó (*suspendieren*) egyaránt jelentheti mindkettőt: „fölemel” és „felfüggeszt”.

41 P 200.

42 P 201 (a fordítást módosítottam); SW XIII, 279.

43 P 215; SW XIII, 279.

44 P 238–39. Fontos, hogy a potenciák csak a folyamat végén mutatkoznak meg isteni személyekként.

45 P 213–14; SW XIII, 289–90.

[M]inden valósággal együtt lehetőségek is nyílnak (azt mondom: lehetőségek *nyílnak*, ezek tehát nem a teremtés *tárgyai*), éspedig olyan lehetőségek, amelyek utólag, *post actum*, vagyis a teremtés után felszínre törhetnek. [...] Minthogy magában valóan a világ léte pusztán lehetséges lét, és csupán az isteni akarat által – tehát csak esetlegesen – valóságos, ezért teret kapott benne e lét valamennyi ellentéte is, jegyezzük meg: lehetőséggé, amit a következő példa világíthat meg. Az állam egzisztenciájával együtt tételezve van az állammal ellentétes lehetőségek, ti. a törvényszegések tömkelege is, éspedig olyan lehetőségek sokaságaként, amelyeket az emberi értelem sohasem méríthet ki, és előre nem számolhat velük. Hasonlóképpen amikor a teremtés valósággá válik, lehetőséggé, potenciaként teret kap benne valamennyi ellentéte is, ezek azonban nem veszik át az uralmat, sőt meg sem nyilvánulnak, ha minden lezárulva marad az emberi fő alatt. [...] Mert az emberben mindennek le kellett zárulnia, be kellett teljesednie [...], ám az ember bűne miatt ez az *ἀνακαταλίσσις* (az egyesülés *egy fő* alatt) ismét megbomlott [...]. Ha viszont [az embertől] elvételük dicsősége (márpedig az ember bukása nem más, mint dicsőségének elvesztése), akkor föltámadhat minden alárendelt lehetőség, potencia és szellem, az ember pedig a hatalmukba esik [...]. Amíg e potenciák a teremtésben csak lehetőségekként tételeződtek, addig rendezettek és jók voltak [...], amint azonban az ember bűne miatt az Istentől tételezett egység [...] meghasad és széthull, egyszerre előtörnek, éspedig olyan hatalommal és erővel, amely nem illeti meg őket, amelyet nem szabadna birtokolniuk – és ekkor *gonosz* szellemekként jelennek meg.⁴⁶

Figyeljük meg: a teremtés mélyén rejlő, lekötött, elfojtott lehetőségek nem egy önmagát dinamikusán újraszervező reprodukciós folyamatként felfogott (társadalmi) valóság észszerű „belsejét” alkotják, mint a hegeli ontológiában,⁴⁷ hanem egy eredendően mozdulatlan adottságvilág irracionális mélyét, amely „fölgerjedhet” bármilyen emberi „érintéstől” (erre alább visszatérek), és fékezhetetlen erővel a fennállóra zúdulhat. A mélységből előrontó „morális és intelligibilis potenciák” egyszersmind a „természet birodalmának” pusztító hatalmai is: paradigmatis megnyilatkozási módjuk a ragály, amely „hirtelen, mintegy a semmiből keletkezik, szétterjed a föld színén, és borzalmas pusztítást végez az emberi nemből”.⁴⁸ A *Seuche* (ragály) és a *Sucht* (sóvárgás) etimológiailag ugyanazon töből származik – mutat rá Schelling. „Minden univerzális, kozmikus betegség: sóvárgás, egy fölingerelt potencia, amely arra törekszik, hogy realizálódjék a dolgok és az emberi nem jelenlegi állapotának kárára, és mintegy a valóság utáni éhségtől hajtva egyre csak

46 SW XIV, 281–82. (Kiemelés az eredetiben. A mondatok sorrendjét egy ponton az érvelés világossága érdekében fölcséréltem.)

47 S ez természetesen nem „pánlogisztikus” konstrukció. Csak gondoljuk végig, mit jelentenek a hegeli kategóriák: a fennállóban csupán az nevezhető valóságosnak, ami *post festum* a szabadság növekedésének irányába ható reprodukciós folyamatnak bizonyul, és ha a lehetőség nem „észszerű”, azaz nem illeszkedik e reprodukciós folyamat feltételegyüttesébe, akkor szigorú értelemben véve nem lehetőség.

48 SW XIV, 283. (Az idézetben az ígeragokat hozzáigazítottam a mondatom szerkezetéhez.)

keresi [*sucht*], kit nyelhet el.”⁴⁹ Ezeknek a potenciáknak „örökkévaló múltként a teremtés alatt elzárva”, az ismeretlenségben kellett volna szunnyadniuk, de a valamennyiük alapját képező őspotencia „eloldódásával vagy fölemelkedésével” elszabadultak, hogy leigázzák az Istenből kilöködő, „igazi jövőjétől elvágott” és „hamis, pusztán látszólagos idejének szomorú egyformaságában” önmagát ismétlő világot.⁵⁰

De mit jelent voltaképpen az őspotencia „elold(ód)ása vagy fölemel(ked)ése” (*Entbindung oder Erhebung*)? Hogyan bukik el „az első ember”?

Mint láttuk, a *natura scalae* legfelső fokán megjelenő ember nem csupán a teremtés utolsó „konkrétuma”, hanem egyben az a létező is, akiben az isteni személyekként aktualizálódó potenciák feszültsége lecsillapszik. Ő az, akiben a korlátlan ősananyag alávetésének, a saját nemlétebe, a potencialításába való visszavonásának folyamata a végpontjára ér, akiben tehát az őspotencia visszaáll eredeti „pozíciójába”.⁵¹ Ahogy Schelling fogalmaz:

Az emberi tudat szubsztanciája éppen az a B, amely az egész további természetben többé-kevésbé *önmagán kívül*, az emberben azonban *önmagában* van; éppen e B az, amely potencialításában, avagy centralitásában, előzetes fogalmában [*Vorbegriff*] az egész istenség alapjaként, az Istent tételezőként mutatkozott meg; viszont excentritásában, amelyben egy szükségszerű folyamatnak van alávetve, az Istent csupán *közvetve*, tudniillik egy folyamat által újratételező, az Istent létrehozó, teogonikus B-nek mutatkozik. Így, teogonikus princípiumként hatol át az egész természetben. Az emberi tudatban pedig, amelyben visszatért eredeti helyzetébe, visszafordult önmagába, és ismét A lett, újra az Istent *tételezőként* viselkedik. Ám csupán addig, amíg megmarad e tiszta bensőségében, amíg újra *ki nem lép*, és föl nem támad egy új létre. [...] Az emberi tudat tehát magában valóan és önmaga előtt [*an und vor sich*], azaz mielőtt egy új mozgás venné kezdetét, rezzenetlenségében nem *actu* tételezi Istent, ellenkezőleg, e tudat a nem-aktusban *Istent tételező* [*das im Nicht-Actus Gott setzende*].⁵²

Ahogy Schelling hangsúlyozza is: „magában valóan és önmaga előtt”, „a tudatosság és az öntudatlanság közötti kétséges, középen lebegő állapotban”⁵³ az emberi tudat Istenhez – helyesebben az istenihez, az önmagát megelőző, még differenciálatlan ősléthez – hasonló. Pusztán lehetőségként az első ember is magában rejtí önmagát mint a mássá válás lehetőségében önmagát birtoklót, mint önmaga és a másik lét urát; az „őstudat” azonban még nem tud erről a hatalmában álló lehetőségről: ez csak „utólag” jelenik meg számára.⁵⁴ Saját lehetőségeként észleli majd, hiszen a legyőzött, önmagába visszahelyezett

49 SW XIV, 283.

50 SW XIV, 283–84; SW XIII, 352 (parafrázis, nem pontos idézet); P 249.

51 P 224–25; 240–41.

52 SW XII, 118–20. (Kiemelés az eredetiben.)

53 SW XII, 153.

54 SW XII, 156, 160.

őspotencia nem más, mint saját múltja és alapja, amely felett úr, de csupán addig úr felette, amíg számára ismeretlen marad. Amint e potencia „váratlanul” feltűnik, és meglepi őt, maga is enged a mássá válás, az esetleges másik lét kísértésének, ahogyan az előre el nem gondolható lét is engedett neki. Az ember (valami) *mást* választ, és ezzel istenné teszi magát – így Schelling –, jöllehet híján van Isten erejének: feszültséget ébreszt a potenciák között, megbontja isteni egységüket, amelynek helyreállítására azonban már nem képes.

4.

Emeljük ki: a bukás, az „ős-véletlen” (*Urzufall*), az „ős-szerencsétlenség” (*Ur-Unfall*) nem más,⁵⁵ mint egyáltalában véve az adottságok meghaladása; az, hogy az ember *lehetőséget* lát a még érintetlen világban, és megvalósít *valamit*, valami *mást*: külsővé válik az isteni személyek által körülfogott paradicsomi kertben.⁵⁶ Kétséges, hogy ez a „fordulat” (a *katasztrophé*) a schellingi koncepció belső logikájából következik; inkább az lehet a benyomásunk, hogy egyfajta gondolatritmus szervezi az „elbeszélést”, amennyiben Schelling „egyszerűen” az emberi élet színterére transzponálja a teogónia őskonfliktusát. Ahogyan az ősléhetőséget megvalósító isteni egzisztencia (az abszolút *prius*) saját tiszta aktusából a „perifériára” szorul, majd teremtmény küzdelembe fog az őt tagadó ősannyal, éppúgy az embert is a lét peremére taszítja saját megvalósuló lehetőségének, az újonnan feltámadó, a teremtménnyel szembesegülő világnak az ellenlökése. Csakhogy a perifériára vetett ember – Istennel ellentétben – nem képes hatalma alá hajtani a „fölingerelt” őspotenciát, alulmarad az elharapódzó alaktalannal és értelmetlennel szemben.⁵⁷

Az ősbűn tehát az állandóság megtörése, a közvetlenségen áthatoló, az adottságokból kivezető mozgás. Minthogy a közvetlen felszín alatti tartomány, a visszatartott potenciákat rejtő mélység – mitológiafilozófiai értelmezése szerint – maga az „alvilág”,⁵⁸ a lehetőségeit fontolgató, tevékeny, környezetébe beleformálódó ember óhatatlanul magára szabadítja a poklot. Schelling számára a jámborság valamiféle szent passzivitás.⁵⁹ Az őstudat félhomályában, „Isten belsejében” élő Ádám „szűzies visszahúzódottsága” szigorúan inaktív (dermedt) állapot.⁶⁰ Az ember nem művelheti Éden kertjét – hangsúlyozza Schelling. Ellenkezőleg: a Tóra vonatkozó szöveghelyét (1Móz 2,15)⁶¹ merészen átértelmezve, a latin *colere* („művel”) és az *occulere* („elrejt”, „eltitkol”) szavak fiktív etimológiai rokonságára

55 SW XII, 158, 160.

56 P 242.

57 P 247–49.

58 SW XII, 163.

59 SW XII, 158: „[A]z lakozik a Mindenható oltalmában, aki [...] nem tékozolja el képességét [*sein Können*]”, hanem „elzárja Istenben, és megőrzi.”

60 SW XII, 163.

61 „És fogta az ÚRisten az embert, elhelyezte az Éden kertjében, hogy azt művelje és őrizze.”

hivatkozva azt tanítja, hogy Ádámnak a teremtés titkát, „misztériumát” – a teogonikus múltba temetett őspotenciát – kellett volna őriznie, azaz érintetlenül hagynia mindent, és megtartania önmagát is önmaga lehetőségeként.⁶² Ahogy Schelling 1854-ben II. Miksa bajor királynak írja:

Mind közül az emberi lélek az egyetlen, amelyet eredendő viszony fűz Istenhez (ti. a természet fölött állóhoz). Ez a viszony eredendően az Istennel szembeni nem-önmaga-lét [*nicht-selbst-Sein*], a pusztá potencialitás, avagy passzivitás viszonya, és a lélek (az emberi lélek) számára elrendelt *törvény* éppen az, hogy Istennel szemben ne önmaga legyen, azaz ne Istenen kívül, hanem csak Istenben legyen. [...] A jelenlegi életben, amikor a világ szüntelenül az Istenen-kívüli-létre [*zum außer-Gott-Sein*] sarkall, és az akaratunk ellenére is ránk háruló, szükségszerű kötelességek teljesítése ugyancsak eltávolít minket Istentől, ez az üdvösség *gyakorlatilag* elérhetetlen; ha azonban a szellem *szabadon* megismerő – azaz teoretikus – szellemként (amint ez csupán az ember sajátja) az Istenhez fűződő fenti viszonyba helyezi magát, és ész lesz – ész a legmagasabb értelemben, amely szintűgy *egyedül* az ember sajátja –, akkor és ennyiben elérte legalább a *kontempláció* üdvösségét.⁶³

Jól látható, hogy Schelling számára az emberi szabadság a lehetőségek egyre mélyülő szakadékanak (*Abgrund*), a történelem leküzdhetetlen járványának, a „hamis idő” egész anómiájának hátat fordító spekulatív ész kvietizmusára korlátozódik. Ez a passzív-szemlélődő ész kelletlenül ugyan, de feltétel nélkül elfogadja az egyéni és társadalmi cselekvés mozgásterét szűkítő valamennyi történelmi „adottságot”, azaz intézményi és normatív rendformát. Az államot továbbra is „az emberiségen nyugvó átok egyik következményének” tekinti ugyan (ahogyan már a *Stuttgarter magánelőadásokban* is olvashattuk),⁶⁴ ám olyan szükségszerű következménynek, amely Schelling konzervatív utópiájában egyedüli biztosítéka lehet a *kevesek*, a *kiválók*, az uralomra „hivatottak” kontemplatív szabadságának. Ahogy az idős filozófus sokat idézett intelme szól:

Hadd nevezzenek titeket becsmérő hangon apolitikus népnek, mert legtöbbször inkább arra vágytok, hogy uralkodjanak fölöttetek [...], semmint arra, hogy uralkodjatok; mert a szabadidőt (*σχολή*), amely a szellemet és az elmét fölszabadítja más dolgokra is, nagyobb boldogságnak tartjátok, mint az évente visszatérő politikai torzszalkodást, amely csak pártoskodáshoz vezet; pártoskodáshoz, amelyben az a legnagyobb baj, hogy általa a legalkalmatlanabbak is névre és jelentőségre tehetnek szert. Csak vitassák el töletek a politikai szellemet, mert Arisztotelészhez hasonlóan úgy vélték: az állam által teljesítendő legfőbb kötelesség, hogy biztosítsa a szabadidőt a legjobbaknak, és pedig nem csupán az uralmon

62 SW XII, 164–66.

63 Maximilian II. – Schelling 1890, 254–55. (Kiemelés az eredetiben.)

64 Schelling 2007, 42.

lévőknek, hanem azoknak is, akiknek az államban [tudniillik az államapparátusban] ugyan nincs osztályrészük, de nem élnek méltatlan helyzetben.⁶⁵

Mint rámutattam: ez a félreérthetetlen politikai-politikafilozófiai hagyományba ágyazódó „antipolitikai” hitvallás nem valamiféle zárvány, hanem a kései alkotói periódus lényegi gondolata, amely beépül a mitológia- és kinyilatkoztatásfilozófiai konstrukció ontológiai alapjaiba, és meghatározza az egész építmény szerkezetét. A lehetőség és a valóság kategóriáinak föloldhatatlanul merev ellentéte önmagában is nyilvánvaló politikai diszpozíciót és politikafilozófiai tartalmat közvetít. Nem kell ismernünk a ’48–49-es naplókat és az ’52-es „államelméleti” előadásokat – a monarchia dedukcióját és a szabadidő nyugalmában élők „magasabb társadalmáról” szőtt antiegalitárius látomást – ahhoz,⁶⁶ hogy tudjuk: Schelling csupán a történelemből kivonuló szellem belső szabadságát tűrheti meg, egy „államon túli szabadságot, amely nem hat vissza az államra, és nem az államban valósul meg.”⁶⁷ És természetesen tudhatták (legalábbis „érezhették”) a berlini egyetem hallgatói is, hogy a negatív filozófia tárgya – a megalázott ész, amely nem férhet hozzá a létező létezésének faktumához – csak egy teljességgel paralizált, a külsővé válás és tárgyiasulás (a céltételezés) képességétől megfosztott, tiszta kontemplációra beállított ráció lehet, amely általában vett emberi észként exponálva kimondatlanul is a politikai *status quo* alakzata, és amely merőben idegen a német idealizmus diskurzusától.⁶⁸

Ezzel az állásponttal Schelling valóban Hegel ellenpólusává vált, olyan gondolkodóvá, akit a porosz király jó okkal „óhajtott egyetemén látni”. Berlini „küldetését” nem a filozófia és a vallás összebékítésének és a keresztény kinyilatkoztatás védelmezésének köszönhette, hanem annak, hogy lenyűgöző teogóniai-kozmogóniai vízióiba, inspiráló mitológiaelméletébe és még inspirálóbbsz spekulatív krisztológiájába szétszálazhatatlanul belefonódik az egész „illuzórikus” emberi történelmet és minden „külső” szabadságtörekvést megvető, az intelligibilis világból levezetett uralmi viszonyok „organikus” rendjét propagáló konzervatív utópiája. Egy olyan utópia,

65 SW XI, 549.

66 A Schelling fia által szerkesztett politikai filozófiai előadások (SW XI, 22–24. előadás) datálása és filológiai státusza bizonytalan (lásd Ehrhardt 1998, 48), a bennük megfogalmazódó tanítás azonban hiteles. A „magasabb társadalomról” lásd SW XI, 541.

67 SW XI, 551. „Az államot bensőleg [kell] meghaladni” („Innerlich über den Staat hinaus seyn”) – írja Schelling, és ezzel bizonyára *A legrégibb rendszerprogram* ismert frázisára utal („Wir müssen also auch über den Staat hinaus!”), értelmét azonban visszájára fordítja: SW XI, 548.

68 Fichte berlini munkássága bizonyos szempontból távoli párhuzamba állítható Schelling kései filozófiájával (Kant és Hegel gondolkodása semmiképp). De ha Fichténél az individuum (a Lét képeként) feloldódik is az abszolútumban, Istennel egyesülő belső élete akkor is állandóan kifelé törekszik: „csak a cselekvésben, és csak cselekvésként él” (Fichte 2010, 114). A Schelling által propagált kontemplatív állapot Fichte szemében „holt áhítat” és „rajongás”, amelytől élesen elhatárolódik, lásd *A boldog élet útmutatójának* 5. és 9. előadását.

amelynek egyébként nincsenek sajátos, más konzervatív koncepcióktól elütő vonásai – annál könnyebben illeszkedik tehát a sajátosnak ugyancsak nem mondható porosz birodalmi romantika ideológiai konglomerátumába.⁶⁹

Bibliográfia

- Balthasar, Hans Urs von. 1947. *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Heidelberg: F. H. Kerle Verlag.
- Barclay, David E. 2015. „Das »monarchische Projekt« Friedrich Wilhelms IV. von Preußen.” In *Inszenierung oder Legitimation? / Monarchy and the Art of Representation. Die Monarchie in Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Ein deutsch-englischer Vergleich*, szerk. Frank-Lothar Kroll – Dieter J. Weiß, 35–46. Berlin: Duncker & Humblot.
- Brinkmann, Klaus. 1976. „Schellings Hegel-Kritik.” In *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, szerk. Klaus Hartmann, 117–210. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Bunsen, Christian C. J. 1869. *Aus seinen Breifen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe. Zweiter Band*. Leipzig: Brockhaus.
- Durner, Manfred. 1979. *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung*. München: Johannes Berchmans Verlag.
- Ehrhardt, Walter E. 1998. „Zum Stand der Schelling-Forschung.” In *F. W. J. Schelling*, szerk. Hans Jörg Sandkühler, 40–49. Stuttgart – Weimar: Verlag J.B. Metzler. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-476-04025-1_2
- Fichte, Johann G. 2010. *A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tana*. Ford. Hankovszky Tamás. Budapest: Szent István Társulat.
- Fischer, Kuno. 1872. *Geschichte der neuern Philosophie. Sechster Band. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Heidelberg: Verlagsbuchhandlung von Friedrich Ballermann.
- Friedrich Wilhelm IV. – Christian C. J. Bunsen. 1873. *Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen*, szerk. Leopold Ranke. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Habermas, Jürgen. 1978. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hofmann, Markus. 1999. *Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F. W. J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie*. Zürich: Schulthess.
- Hühn, Lore – Sebastian Schwenzfeuer, szerk. 2022. *„Wir müssen also auch über den Staat hinaus!” Schellings Philosophie des Politischen*. Baden-Baden: Nomos. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783845283104>
- Iber, Christian. 1994. *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen*

⁶⁹ A porosz birodalmi romantikához lásd Kroll 2009.

- Heideggers und Adornos*. Berlin – New York: Walter de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110878783>
- Kasper, Walter. 2010. *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Freiburg: Herder.
- Kroll, Frank-Lothar. 2009. „Kaisermythos und Reichsromantik. Bemerkungen zur Rezeption des Alten Reiches im 19. Jahrhundert.” In *Studien zur politischen Kultur Alteuropas. Festschrift für Helmut Neuhaus zum 65. Geburtstag*, szerk. Axel Gotthard et al., 77–96. Berlin: Duncker & Humblot.
- Lenz, Max. 1910. *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Zweiter Band, erste Hälfte: Ministerium Altenstein*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Lenz, Max. 1918. *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Zweiter Band, zweite Hälfte: Auf dem Wege zur deutschen Einheit im neuen Reich*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Lichtenberg, Georg Ch. 1992. *Schriften und Briefe*. 1. kötet, szerk. Franz H. Mautner. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Lukács György. 1978. *Az ész trónfosztása*. Budapest: Magvető.
- Marks, Ralph – Alexander v. Pechmann. 1991. „Zur Aristoteles-Rezeption in der Spätphilosophie Schellings. Ihr Hintergrund in den zeitgenössischen Geisteswissenschaften.” *Philosophisches Jahrbuch* 98/1: 160–83.
- Marx, Karl – Friedrich Engels. 1957–88. *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. Budapest: Kossuth. [MEM/kötetszám/oldalszám]
- Maximilian II. von Bayern – Friedrich W. J. Schelling. 1890. *Briefwechsel*, szerk. Ludwig Trost – Friedrich Leist. Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
- Pauly, Walter. 2011. „Der Staat – Folge eines Fluchs. Konstitutionalismus und Staatlichkeit in der politischen Philosophie Schellings.” In *Öffentliches Recht im offenen Staat. Festschrift für Rainer Wahl zum 70. Geburtstag*, szerk. Ivo Appel et al., 165–84. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sandkühler, Hans Jörg. 1988. „F. W. J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Antipolitik.” In *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, szerk. Manfred Buhr et al., 130–51. Trier: Karl-Marx-Haus.
- Sandkühler, Hans Jörg. 2001. „Die Geschichte, das Recht und der Staat als »Zweite Natur«. Zu Schellings politischer Philosophie.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55/2: 167–95.
- Scheerlinck, Ryan. 2017. *„Philosophie und Religion” – Schellings Politische Philosophie*. Freiburg – München: Verlag Karl Alber. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495813508>
- Schelling, Friedrich W. J. 1856–61. *Sämmtliche Werke*, szerk. Karl Friedrich August Schelling. 14 kötet. Stuttgart – Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag. [SW/kötetszám/oldalszám]
- Schelling, Friedrich W. J. 1969. *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, szerk. Horst Fuhrmans. Bonn: H. Bouvier u. CO. Verlag
- Schelling, Friedrich W. J. 1977. *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, szerk. Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich W. J. 2007. *Stuttgarter magánelőadások*. Ford. Weiss Janos. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.

- Schelling, Friedrich W. J. 2019. *A kinyilatkoztatás filozófiája. 1841/42 (Paulus-jegyzet)*. Budapest: Szent István Társulat. [P]
- Schmiljun, André – Volker Thiel. 2017. *Schelling und die Antipolitische Moderne. Ist die parlamentarische Demokratie in Gefahr?* Berlin: Logos Verlag.
- Schraven, Martin. 1989. *Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog.
- Schulz, Walter. 1975. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Stojkovski, Velimir. 2023. *Schelling's Political Thought. Nature, Freedom, and Recognition*. London: Bloomsbury Academic. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350177888>
- Stübe, Raphael. 2022. „Monarchen in Bewegung. Spätromantik in der politischen Praxis bei Ludwig I. von Bayern und Friedrich Wilhelm IV. von Preußen.” In *Romantisierung von Politik. Historische Konstellationen und Gegenwartsanalysen*, szerk. Sandra Kerschbaumer – Matthias Löwe, 111–38. Schöningh: Brill. DOI: https://doi.org/10.30965/9783657708383_006
- Tamás Gáspár Miklós. 2023. *A túlsó pólus. Utolsó írások a filozófiai politikáról*, szerk. Sipos Balázs. Budapest: Kijárat Kiadó.
- Theunissen, Michael. 1976. „Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.” *Philosophisches Jahrbuch* 83/1: 1–29.
- Tilliette, Xavier. 1988. „Niederschlag und Niedergang der Französischen Revolution im Frühwerk Schellings.” In *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, szerk. Manfred Buhr et al., 118–29. Trier: Karl-Marx-Haus.
- Vető Miklós. 2019. *Von Kant zu Schelling. Die beiden Wege des Deutschen Idealismus*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110216943>
- Weischedel, Wilhelm, szerk. 1960. *Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*. Berlin: Walter de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110848076>

A tudattalan fogalmának megjelenése Carl Gustav Carus műveiben

Gurka Dezső 

PhD, hab. főiskolai tanár (Gál Ferenc Egyetem),
gurka.dezso@gfe.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.6>

Carl Gustav Carus pszichológiai írásaiban – orvosi munkája eredményeit is felhasználva – átfogó természetfilozófiai koncepciót vázolt fel, s a tudattalan fogalmának bevezetése kapcsán újraértelmezte a felvilágosodás emberképét. A pszichoanalízis későbbi terminológiájától eltérően Carus még nem az *Unbewußtsein*, hanem az *Unbewußt* kifejezést használta, s a psziché szerkezetének felvázolása nem egészült ki nála a tudattalan működésének leírásával. Koncepciója mindezzel együtt több vonatkozásban is Freud és Jung értelmezéseinek előképét jelentette. Carus a betegségről és a tudattalanról alkotott felfogása nem pusztán a klinikai gyakorlat, hanem – még erőteljesebben – Schelling spekulatív természetfilozófiája hatására alakult ki.

Kulcsszavak: Carus, betegségfogalom, álom, tudattalan, *Unbewußt*, spekulatív természetfilozófia

The Concept of the Unconscious in the Works of Carl Gustav Carus

In his psychological writings Carl Gustav Carus came forward with comprehensive natural philosophical concepts (using also the results of his work as a physician) and by introducing the concept of unconsciousness he even re-interpreted the traditional image of man in the age of Enlightenment. Unlike the later terminology of the psychoanalysis, Carus used not the word *Unbewußtsein* but the *Unbewußt*, furthermore the description of the structure of psyche was not yet completed with outlining the operation of the unconsciousness in his writings. Several elements of how Freud and Jung interpreted this concept already appeared in his thoughts as well. Carus' concept on sickness and unconsciousness was also formed not only under the influence of experimental practices but more considerably Schelling's speculative natural philosophy.

Keywords: Carus, Concept of Sickness, Dream, Unconsciousness, *Unbewußt*, Speculative Natural Philosophy

I. Bevezetés

Az utóbbi évtizedek Schelling-kutatásai nyomán, illetve a romantikus tudományok fogalmát középpontba állító tudománytörténeti megközelítések kapcsán kirajzolódni látszik a jénai természetfilozófiának egyfajta – nem közvetlenül Schellinghez kötődő – tartós továbbélése. Míg maga Schelling az 1806-os Windischmann-levélben véglegesen lezártnak nyilvánította természetfilozófiai tematikáit¹ – jóllehet az e periódusában kialakult fogalmi sémák más tartalmakkal telítődve újra és újra felbukkantak írásaiban –, korai tanítványai közül többen is mesterük jénai műveinek fogalmait tekintették kiindulópontnak, s egy-egy diszciplína tényanyagát integrálva saját szisztémák kialakítására törekedtek. E sajátos munkamegosztásban Carl Gustav Carus a medicina, illetve a lélektan, Lorenz Oken a biológia,² Henrik Steffens pedig a földtudományok³ részrendszereit tematizálták az általuk továbbgondolt schellingi természetfilozófiának megfelelően, s a korai schellingi természetfilozófia – a kevésbé jelentős jénai követők előadásai révén önálló egyetemi kurzussá válva – Schelling 1803-as távozását követően még hosszú évekig jelen volt a Saale-parti egyetem tananyagában is.⁴

A továbbiakban először Carus tudattalan-, *Unbewußt*-fogalmának előzményeit vázolom fel a 18. századi álmot diskurzusok kapcsán, majd Carus lélektani fordulatát, illetve az *Unbewußt*-fogalom jelentésrétegeit mutatom be, végül a schellingi természetfilozófia kontextusában értelmezem ezt a fogalmat.

II. Az álmot filozófiai fogalomként való vizsgálata a 18. századi diskurzusokban

Az európai felvilágosodás álommal kapcsolatos diskurzusai számára Emanuel Swedenborg művei jelentették az egyik legfontosabb iniciatívát. Míg a svéd szerző elsődlegesen az álmok realitásával és objektiválódásuk mikéntjével, illetve a lelkek közötti kapcsolat lehetőségének kérdésével foglalkozott,⁵ a műveire reflektáló Immanuel Kant *Egy szellemlátó álmai* című írásában a metafizikusok és az álomlátók tévútjait egyazon mozzanatban ismerte fel, nevezetesen, hogy nem foglalkoztak a tapasztalati fogalmak megismerésben betöltött szerepével. Kant e szatirikus hangvételű műve tehát kritikai fordulathoz vezető útjának egyik fontos etapját képezte. A későbbi transzcendentális filozófiai program előfeltétele a metafizika területének behatárolása volt, aminek következtében Swedenborg miszticizmusát is a vizsgálandó jelenségek körén kívülre helyezte:

1 Fuhrmans 1962, 326.

2 Breidbach 2001, 15–34.

3 Gurka 2021, 101–16.

4 Breidbach 2000, 19–49.

5 Röd 2013, 160.

Az emberi ész sem rendelkezik olyan szárnyakkal, amilyenek a magasan szálló fellegek hasításához szükségesek, melyek a másvilág titkait rejtik előlünk, s a tudást vágyóknak, kik oly kitartóan érdeklődnek ilyen kérdések iránt, azt az együgyű, de igen természetes választ adhatjuk, hogy a legtanácsosabb az lenne, ha kegyeskednének türelemmel lenni mindaddig, amíg el nem jutnak oda.⁶

Kant álominterpretációi részét képezték annak a hosszabb távú törekvésének, hogy a megismerés aspektusát az emberi nem specifikumait feltáró antropológiai kérdéssel-felvetésekkel kapcsolja össze:

Hogy a természet mibenléte szerint mi az *alvás*, mi az *álom*, mi a *holdkórosság* (mely utóbbi körébe az álmunkban való hangos beszéd is tartozik), azt kikutatni nem a *pragmatikus érdekű* antropológia dolga; hisz ezekből a fenoménekből nem vonhatók le szabályok az álmodás állapotában tanúsított *viselkedésre nézvést, minthogy a szabályok csak az ébren lévőnek szólnak, aki nem szándékszik álmodni, vagy gondolatlanul szeretne aludni.*⁷

Az álom problematikája a későbbiekben a romantikus természetfilozófia több reprezentálásának írásában is helyet kapott, Carus írásai mellett mindenekelőtt Gotthilf Heinrich Schubert *Symbolik des Traumes* című könyvében.⁸ Maga Schelling az álom fogalmát természetfilozófiai periódusának első művében az anyag és a szellem viszonyának összefüggésében értelmezte: „Minden bizonnyal értelmes álom volt, hogy a holt anyag a képzeletbeli erőök álma, az állati élet a monádok álma, és hogy az értelem élete végül az általános felébredés állapota lenne. És mi más az anyag, mint a kialudt szellem?”⁹ Ugyanakkor szinte kezdettől fogva jelen volt nála az álomnak az ember létével és az egészség-betegség tematikával kapcsolatos értelmezése is: „Az egészséges ember álmai reggeli álmok.”¹⁰

A schellingi természetfilozófia követőinek körében, főként a mesmerizmus nyomán, a pszichikai és anyagi momentumok kapcsolatának – jellegükben a schwedenborgi álomlátáshoz közelebb álló – értelmezései is jelen voltak. Karl Eberhard Schelling, a filozófus orvos fivére az állati magnetizmussal és a mesmerizmussal is foglalkozott.¹¹ Johann Wilhelm Ritter a Bajor Akadémia támogatásával Münchenbe hívta Francesco Campettit – azt az olasz parasztot, aki a Garda-tó környékén csodavesszővel kereste a felszín alatti érclelőhelyeket –, s a vele végzett kísérletekkel az ember és a fémek, illetve az ember és a víz kapcsolatára, vagyis a „Siderismus” és a „Rhabdomantie” jelenségére

6 Kant 2003, 510.

7 Kant 2005, 108. (Kiemelés az eredetiben.)

8 Lindner 1997, 197–207.

9 Schelling 1799, 200. A továbbiakban azokat a szövegrészeket, ahol a fordító nincs külön feltüntetve, a saját fordításomban közlöm.

10 Schelling 1806, 291.

11 Engelhardt 2023, 286.

keresett magyarázatot.¹² 1808-ban folyóiratot indított *Der Siderismus oder neue Beiträge zur nähern Kenntniß des Galvanismus* címmel, amelynek csupán egyetlen füzetet jelent meg. A sziderizmus elnevezést a csillagok mozgásának a többi mozgásformával való analógiája indokolta, s Ritter pánpszichizmusa az embert a természetet mozgató szubsztanciaként jelenítette meg.¹³

Carl Gustav Carus a fenti megközelítésekénél jóval átfogóbb természetfilozófiai koncepciókat fejtett ki (orvosi munkásságának eredményeit is felhasználó) pszichológiai témájú műveiben, s a tudattalan fogalmának bevezetése révén a felvilágosodás tradicionális emberképét is átértelmezte.

III. Carus pszichológiai fordulatának hatása emberképének átalakulására

A természet jelenségeinek filozófiai és diszciplináris értelmezésében a romantikus természetfilozófia a 19. század első három évtizedében jelentős változásokat hozott.¹⁴ Ennek az áramlatnak egyik legfontosabb mellékszereplője volt az a Carl Gustav Carus, aki egyrészt a korszak számos hatását integrálta sokszínű életművébe, másrészt pedig a tudattalan fogalmának megalapozása révén maga is iniciátorává vált a jelzett szemléleti változásoknak.

Carus életművének átfogó kereteit egy tudatosan kialakított metodológia adta, amelynek formálódását a schellingi természetfilozófia mellett a goethei előképek – mindenekelőtt a metamorfóziselmélet¹⁵ – befolyásolták leginkább. 1828-ig terjedően, tizennégy éven keresztül a morfológiai vizsgálatok jelentették Carus kutatásainak fő irányát.¹⁶ Goethe szemléletmódja pszichológiai fordulatát követően is mintát jelentett számára életművének tudatos alakításában, s e törekvését „Lebensbildung”-ként említette. A goethei mintára négykötetes önéletírásában reflektált, s Goethe pályájáról is több ízben átfogó értékelést adott.¹⁷

Goethe morfológiai szemléletének hatását Carus szűkebb szakterületei, a szüléset és az összehasonlító anatómia kapcsán néhány átfogó monográfia jelezte, mindenekelőtt a *Lehrbuch der Zootomie*, a *Lehrbuch der Gynäkologie* és a *Grundzüge der vergleichenden Anatomie und Physiologie* című könyvek. Összehasonlító anatómiai vizsgálatai az idegrendszer és a vitális funkciók összefüggéseinek megállapítására

12 Richter 1997, 326.

13 „Ssiderizmus marad a neve, mert valójában csak a csillagok futása az, ami azon különös mozgások mindegyikében [...] megismétlődik, melyekben az élettelen természet minden teste – ellentétben a legrokéletereőbb mikrokozmoszsal, az emberrel – maga is egy a Naphoz hasonló középpont körül keringő és önmaga körül forgó Földdé próbál válni” – írta Ritter a folyóirat első számában (Blumenberg 2002, 161).

14 Jardine 1991, 28–55; Poggi – Bossi, 1994.

15 Breidbach 2014, 11–38.

16 Grosche 2001, 197.

17 Carus 1865/66; Carus 1843a.

irányultak, mely törekvésében – a goethei általános elvek mellett – Karl Friedrich Burdach kutatási eredményei jelentették számára a kiindulópontot.¹⁸ Ugyancsak a morfológiai szemlélet határozta meg a fiziognómiai, s részben a fizikai antropológiai vizsgálódásait is, amelyeket *Grundzüge einer neuen und wissenschaftlich begründeten Cranioscopie (Schädellehre)* és *Atlas der Cranioscopie* című, illetve *Ueber ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschheitsstämme für höhere geistige Entwicklung* című könyveiben ismertetett.¹⁹ Utóbbi művében egyfajta hierarchiát állított fel a rasszok között.²⁰

Carus munkásságára a goethei morfológiai szemlélet mellett korábbi lipcsei tanárának, Ernst Platnernek az antikantiánus antropológiája is hatással volt. Platner mintaadó szerepe – az állati és az emberi lélek organizmusának (*Seelenorgan*) megkülönböztetése mellett – leginkább abban érvényesült, hogy Carus elsősorban az ő tradicionális orvosi szemléletére alapozta a húszas évek végétől keletkezett elméleteit.²¹

Carus munkásságában lélektani tematikájú fordulata 1828-as itáliai utazását követően valósult meg, jóllehet szülészeti könyveiben már a korábbiakban is teret kaptak lélektani vonatkozások.²² Ennek az irányváltásnak a másik előzményét Carus, akit a német romantikus művészet jelentős alkotójaként is számon tartottak, festészetének fokozatos áttematizálódása jelentette.

A Carus piktúrájában lezajlott változások az 1820-as évek végéig vezethetők vissza. Korai festészete Caspar David Friedrich motívumainak egyfajta utánérzésként értékelhető, hiszen az *Eldena romjai (Klosterruine Eldena)*, a *Vándor a ködtenger felett (Der Wanderer über dem Nebelmeer)* és a *Kilátás a művész műterméből (Blick aus dem Fenster des Künstlers)* motívumai rendre megjelentek Carus témaválasztásában is. Korábbi mintájától való eltávolodása egyrészt abból adódott, hogy a szubjektív és az objektív tájfestészet fogalma révén körvonalazta saját pozícióját, másrészt önnön festészetével kapcsolatos önreflexiói pszichológiai fogalomképzésének is részét képezték.

Jól példázza a Carus sok aspektusú tevékenységében érvényesülő egységtendenciákat, hogy a lélektani problematika festészeti munkásságának önreflexióiban, illetve a kilenc éven át íródott – s ennek következtében számos koncepcióváltozást tükröző – *Neun Briefe über Landschaftsmalerei* című művében is felmerült, mi több, éppen ott bukkant fel legkorábban. Először 1813-as betegsége, illetve akkori krízise kapcsán érelődött meg benne az a felismerés, hogy a goethei értelemben vett életformálás (*Lebensgestaltung*) elve a képzőművészeti alkotómunkára is kiterjeszthető. A Lipcse melletti Rosenthal-völgyről készített ábrázolást (*Frühlingslandschaft im Rosenthal bei Leipzig*) éppen ennek az öntérpiának

18 Poggi 1994, 149.

19 Gay 2004, 151–57.

20 Banton 1987, 35–36.

21 Müller-Tamm 1995, 57–60.

22 Carus 1852, 138.

az összefüggésében tartotta kiemelkedő fontosságú művének.²³ Motívumválasztásaival kapcsolatos további megjegyzéseiből kiderül, hogy életének válságos időszakaiban – így például kisfiának 1816-ban bekövetkezett halálakor – tudatos önterápiaként fordult az ecsethez. Így keletkezett például *Waldeisamkeit* című festménye.²⁴ Más képeivel kapcsolatban viszont éppen keletkezéstörténetük pozitív kontextusát hangsúlyozta, illetve azt, hogy a festmények szemlélése által elő tudta hívni egykori optimista érzéseit.

Carus festészetfelfogása az ábrázolt természet kapcsán is a formálódás momentumát helyezte középpontba,²⁵ másik szemléleti újdonsága pedig abból adódott, hogy a *Kilenc levél* harmadik darabjában már a festészet lélektani dimenzióját is megjelenítette.²⁶ Önéletrajzában úgy összegezte törekvéseit, hogy a goethei metamorfózistanban megmutatkozó fejlődéstörténeti elvet kívánta kiterjeszteni a lélektanra.²⁷ Olaf Breidbach éppen ebben az értelemben jellemezte Carus pszichológiai megközelítéseit mint a „lelki élet morfológiája”.²⁸ Carus lélektani tárgyú munkáiban azonban a goethei fogalom mintaszerepén túl egyre nyomatékosabb funkciót kapott az emberi pszichének az az antropológiai érvénnyel elsőként általa leírt modellje, amely a tudatos mozzanatok mögött tudattalan tényezők determináló szerepét feltételezte.

IV. Az álom carusi értelmezése mint a tudattalan fogalmának előképe

Carus orvosi-antropológiai szemléletéből következően az egyén pszichikai fejlődését az emberi nemmel összefüggésben szemlélte: „A lélek fejlődése csak az egyénnek a világ jelenségeivel való interakciója révén lehetséges [...] az emberi lélek valóban emberi fejlődését ugyancsak az egyénnek az emberiséggel való kapcsolata határozza meg.”²⁹ *Vorlesungen über Psychologie* című könyvében a tudattalan jelenségét az alvással hozta összefüggésbe, amelyet olyan állapotként határozott meg, „amelyben tudatnélküli [*bewußtlos*] lelkünk sokáig időzik, mielőtt ismét a világ és önmaga tudatára ébredne”.³⁰ Carus a tudattalan fogalmát tehát még nem a múlt elfojtott, hanem csupán az elfelejtett tartalmaira alkalmazta.³¹ Az egyes ember számára periodikusan ismétlődő processzus másfelől analógiául szolgált a természeti létben megjelenő emberi tudat kifejlődési folyamatának érzékeltesére, illetve annak bemutatására is, hogy a tudat nélküli állapotában az egyén miként

23 Grosche 2011, 185.

24 Carus 1865/66. I, 169.

25 Carus 1831b, 118.

26 Carus 1831b, 46–47.

27 Grosche 2011, 203.

28 Breidbach 2009, xiv.

29 Carus 1831a, 48.

30 Carus 1831a, 89.

31 Hinderer 2005, 288.

kerül újra és újra kapcsolatba azzal az ismeretlen régióval, amelyből maga az emberi nem is kiemelkedett. Mindebből adódóan a tudat momentumain túl átfogó antropológiai értelemben is számolni kell a tudattalan lelki élet (*unbewusste Seelenleben*) működésével.³²

A tudatos-tudattalan fogalompár be-, illetve levezetésében érvényre jutott tehát Carus (morfológiai korszakában meghatározóvá vált) történeti szemlélete, mi több, a két szféra kapcsolati dinamikáját is a strukturális sajátosságaikból eredeztette. A freudi fordulat legközvetlenebb koncepcionális előzményét az a felismerése képezte, melynek értelmében a tudat jelenségei önmagukban nem értelmezhetők.

Carus a pszichoanalízis később kialakult fogalomhasználatától eltérően nem az *Unbewußsein*, hanem az *Unbewußt* szóalakot használta, s a psziché struktúrájának leírása még nem egészült ki a tudattalan működésének körvonalazásával. A fogalom freudi és jungi tartalmi jegyeinek néhány eleme ugyanakkor már nála is megjelent. A *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* című könyvének első oldalán például így foglalta össze a tudattalan (*Unbewußt*) megismerésben betöltött szerepét:

Annak kulcsa, hogy a tudatos lelki élet természetét megérthessük, a tudattalan régiójában rejlik. A lélek misztériuma valódi megértésének minden nehézsége, sőt minden látszólagos lehetetlensége világossá válik innen. Ha abszolút képtelenség lenne megtalálni a tudattalant a tudatban, akkor az embernek kétségbe kellene vonnia a lélek megismerhetőségének lehetőségét, azaz a tényleges önismeret elérését. Ha ez a lehetetlenség csak látszólagos, akkor a lélektudomány első feladata annak megvilágítása, hogy miként képes az emberi szellem leszállni ezekbe a mélységekbe.³³

Carus – némiképp Jung későbbi modelljének struktúráját is előlegezve – a tudattalan három szintjét különböztette meg: az abszolút, a részleges és a relatív tudattalant (*das absolut, das partiell, das relativ Unbewußte*). Az abszolút tudattalant, amely az élő szervezet kialakulásával, azaz az embrióállapottal áll kapcsolatban, a megismerés számára teljességgel hozzáférhetetlennek tartotta.³⁴

Az abszolút tudattalan feltárhatatlanságának tényét Carus az Ízisz fátyla metaforával érzékeltette,³⁵ amelyet a német romantika szerzői Novalistól Alexander von Humboldton át Lorenz Okenig széles körben alkalmaztak.³⁶ A részleges tudattalan a szervek működéséhez kapcsolódik, míg a relatív tudattalan territóriumát olyan korábban tudatos érzések alkotják, amelyek újra visszakerülhetnek a tudatba.³⁷ A részleges tudattalan

32 Carus 1831a, 282, 304.

33 Carus 1846, 1.

34 Bell 2005, 215.

35 Carus 1846, 67.

36 Gurka 2016, 108–11.

37 Balmer 1982, 14.

fogalmának bevezetése lehetőséget nyújtott Carus számára ahhoz, hogy – az általa a tudattalanból eredeztetett – betegségek gyógyításában a fiziológiai tényezőkön túli lelki tényezőknek is szerepet tulajdonítson.

Az új lélektani megközelítést felvázoló Carus széles körű ismertségét jól érzékelteti, hogy írásait Dosztojevszkij is olvasta, sőt 1854-ben a *Psyche* oroszra fordítását fontolgatta. Az első óvodákat létrehozó Friedrich Froeber, Georg Groddeck, a pszichoszomatikus orvoslás egyik legelső képviselője, illetve a 20. századi filozófus-grafológus Ludwig Klages egyaránt ismerte műveit.³⁸ Klages saját bevezető tanulmányával ellátva adta ki a *Psychét*.³⁹ A pszichológiatörténetben Carus hatása szövegszerűen kimutatható az analitikus irányzat genezisében is: a német orvos munkásságát a tudattalan fogalmának egyik előzményeként tartja számon a pszichológiatörténet-írás.⁴⁰

Sigmund Freud könyvtárában is megvoltak Carus művei. Jóllehet nem hivatkozott közvetlen módon ezekre az írásokra,⁴¹ egyes pszichológiatörténészek azonosságokat vélnek felfedezni kettejük felfogásában, például a *Totem és tabu* biológista megközelítésmódjának hasonlósága kapcsán.⁴² Carl Gustav Jung ezzel szemben gyakran említette Carus nevét, életművének összkiadásában huszonhárom helyen hivatkozott rá.⁴³

Jung a tudattalan fogalmának másik közvetlen előfutárát Eduard Hartmannban látta,⁴⁴ kiemelte viszont, hogy e fogalom a *Philosophie der Unbewußten* című könyv szerzőjének felfogásában is spekulatív jellegű volt.⁴⁵ E könyvben viszont Hartmann is megemlíttette Carus nevét, jóllehet szkeptikusan nyilatkozott annak eredményeiről.⁴⁶ A tudattalan hármas felosztása – fiziológiai, relatív és abszolút tudattalan⁴⁷ – ugyanakkor Hartmann felfogásában is erős hasonlóságot mutatott a Carus-féle tagolással.

V. Carus fogalmainak természetfilozófiai kontextusa

A betegség a közvetlen szaktudományos értelmezéseken túlmutató fogalomként először Schelling 1804 és 1809 között keletkezett műveiben kapott szerepet, s interpretációja

38 Bell 2010, 158.

39 Carus 1926.

40 Bell 2010, 156–73; Hendrix 2015, 208–11.

41 Storr 2001, 143.

42 Hendrix 2015, 210.

43 Matthew Bell tanulmányában leköszölte a Jung-összkiadás vonatkozó oldalszámait: Bell 2010, 158.

44 „Eltéktelve Leibniz, Kant, Schelling és Schopenhauer utalásaitól és a Carusnál és Hartmann-nál található filozófiai elgondolásoktól, látható, hogy csak az újabb pszichológia fedezte fel induktív módszereivel a XIX. század vége óta a tudat alapjait, és igazolta tapasztalatilag a tudaton kívüli psziché létét.” (Jung 1993, 12.)

45 Jung 1989, 169.

46 Hartmann 1871, 32.

47 Wolf 2006, 140.

hamarosan széleskörű ismertségre tett szert. A betegség – lévén hogy a browniánus metódus elemeit integrálta filozófiájába⁴⁸ – egyfajta aszimmetriát jelent, vagyis az organizmus egyensúlyának megbomlását.⁴⁹ Carus betegségfogalmának jelentős különbsége a egyszerűsége abból következett, hogy ő azt nem csupán fiziológiai értelemben alkalmazta, hanem a tudatos és tudattalan dinamikájának vonatkozásában is.

A carusi betegségfogalom elsődleges újdonságát a korabeli klinikum szempontjából éppen az adta, hogy referenciáját nem pusztán a fiziológiai folyamatok képezték. Ahogyan azt *Vorlesungen über Psychologie* című művében kifejtette, a betegség részben a tudattalantól eredeztethető. Minden betegségnek van ugyanis tudattalan összetevője, így „nem lehetséges olyan betegség, amely kizárólag a tudatos lélekben gyökerezne”.⁵⁰ Mindebből adódóan a lelki tényezők mind az orvos gyógyító tevékenységének, mind pedig az egyes egyén önreflexióinak mellőzhetetlen elemei.

Carus az előbbi konzekvenciát orvosi tapasztalatai nyomán vont le. Ginekológiai tankönyvében például kiemelte „a lélek tevékenységének” fontosságát a szülés során.⁵¹ Az egészség és a betegség reflexióinak az emberi élet megformálásában betöltött szerepét viszont átfogóbb módon, kortárs analógiákat is szem előtt tartva értelmezte, amennyiben az élet jelenségét nem pusztán a praktikum felől közelítette meg, hanem olyan műalkotásnak (*Kunstwerk*) tekintette, amelyhez az egészség és a betegség egyaránt hozzátartozik.⁵² 1843-as művének (*Einige Worte über das Verhältnis der Kunst krank zu sein zur Kunst gesund zu werden*) megfogalmazásában az élet művészet (*Lebenkunst*): „Az a művészet, mellyel egy szép emberi élet tisztává és nemessé emelhető, továbbá a valódi belső boldogság s a személyiség magasabb, belső fejlődése végbelvíhető és lezárható.”⁵³

Ezek mögött a tudatos formálás mozzanatát előtérbe állító fogalmak mögött mindig felsejlik a goethei életformálás (*Lebensgestaltung*) mintaadó szerepe,⁵⁴ másrészt pedig azon kortárs orvosi teóriáknak a hatása is, amelyek a betegség, illetve a gyógyítás kapcsán szintén a lélektani tényezők fontosságát hangsúlyozták. Ezek közé tartozott a Carus által is megemléltett Johann Christian August Heinroth pszichoszomatikus szemlélete,⁵⁵ valamint Carl Eberhard Schelling a beteg-orvos viszony dinamizmusát leíró koncepciója.⁵⁶

Schelling Carusra gyakorolt hatása több témában is kimutatható: a *Zwölf Briefe über das Erdleben* című írásának élettani aspektusú gondolatait például mesterének (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* című 1799-es művében kifejtett) organizmus-

48 Schmied-Kowarzik 2015, 69.

49 Schelling 1985, 815–905.

50 Carus 1846, 432.

51 Carus 1852, 138.

52 Carus 1848, 62.

53 Carus 1843b, 15.

54 Engelhardt 2014, 12–13.

55 Carus 1831a, 235.

56 Gerabek et al. 2007, 905.

felfogása befolyásolta, a *Neun Briefe über Landschaftsmalerei* esztétikai koncepciójának gondolati háttérét pedig a *Von der Weltseele* problémafelvetései képezték.⁵⁷ Carus betegségfogalma és a tudattalan koncepciója sem csupán az experimentális gyakorlat, hanem jelentős részben a schellingi spekulatív természetfilozófia hatása nyomán alakult ki tehát, mintegy alátámasztva ezzel Odo Marquard tézisé, mely szerint a pszichoanalízis bizonyos kategóriái voltaképpen filozófiai fogalmak.⁵⁸

Ugyancsak Schelling hatását tükrözi a betegségnek a *Lebenkunst* jelenségeként való felfogása is. A *Stuttgarter magánelőadások* gondolatmenetében a betegség, a tévedés és a rossz egyetlen jelenségcsoportot képez a filozófus számára: „Mivel a betegség, a tévedés és a rossz mindig a viszonylagos nem-létezőnek a létezőre való kiadásából ered, ezért az emberi szellemnek is a magasabb rendűre tekintettel viszonylagos nem-létezőnek kell lennie.”⁵⁹ E jelenségek – Schellinghez hasonlóan⁶⁰ – Carus írásaiban sem pusztán negatívumként, hanem a létezés irányába való elmozdulás ösztönzőiként szerepelnek.

Carus sokoldalú munkássága nem értelmezhető tehát a romantikus tudományok jelenségétől, illetve a schellingi természetfilozófia hatásától függetlenül. Ugyanakkor az önálló értelmezések igényével fellépő szerző életműve a német idealizmus azon filozófiai teljesítményei közé tartozik, amelyek spekulatív elemeikkel együtt is tartós befolyást tudtak gyakorolni a későbbi időszakok szaktudományaira, az álom és tudattalan fogalma kapcsán pedig mind a pszichológia, mind az antropológia történetére hatással voltak.

A tudattalan fogalmának előtörténete ugyanakkor tágabb filozófiai tanulságokkal is szolgálhat. Egyfelől rávilágít arra a tudományfejlődés-elméleti momentumra, hogy egy új – jelen esetben a pozitivizmus utáni – paradigma hogyan leli fel, s miként integrálja „hiányzó” előzményeit,⁶¹ másfelől Carus munkássága a felvilágosodás örökségeként továbbélő racionalitásfogalom szempontjából is jelentős. John Searle egy helyütt sorra vette a „felvilágosodás látomását” erodáló 20. század eleji jelenségeket a freudi pszichoanalízistől, Gödel nem teljességi tételén és Heisenberg határozatlansági relációján át, Wittgenstein nyelvjátékfogalmáig.⁶² A racionalitásfogalom ezen átértelmeződésének háttérében jól kimutatható a Carus által adaptált és közvetített schellingi természetfilozófia hatása is.

57 Hehler 1993, 107–39.

58 Kupferberg 2011, 155.

59 Schelling 2007, 48.

60 Schelling 2007, 48.

61 Kuhn modelljében az anomáliák és a válság nyomán, konceptuális előzmények nélkül következik be a forradalom (Kuhn 1984, 69–127). Ezt a koncepciót már a kortársak is kritizálták, Lakatos például misztikus áttérésnek aposztrofálta (Lakatos 1997, 21). Az előzményeknek a paradigmaváltásban betöltött szerepét Békés Vera a hiányzó paradigma modelljében mutatta be (Békés 1997).

62 Searle 2000, 12–13.

Bibliográfia

- Balmer, Heinrich, szerk. 1982. *Geschichte der Psychologie 2: Entwicklungslinien zur wissenschaftlichen Psychologie*. Weinheim – Basel: Beltz.
- Banton, Michael. 1987. *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Békés Vera. 1997. *A hiányzó paradigma*. Debrecen: Latin Betűk.
- Bell, Matthew. 2005. *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700–1840*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511485725>
- Bell, Mathew. 2010. „Carus and the science of unconscious.” In *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, szerk. Angus Nicholls – Martin Liebscher, 156–72. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511712272.007>
- Blumenberg, Hans. 2002. „A világot romantizálni kell.” Ford. Rákosi Csilla. *Vulgo* 3/1: 146–65.
- Breidbach, Olaf 2000. „Jenaer Naturphilosophien um 1800.” *Sudhoffs Archiv* 84/1: 19–49.
- Breidbach, Olaf. 2001. „Oken in der Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts.” In *Lorenz Oken (1779–1851): Ein politischer Naturphilosoph*, szerk. Olaf Breidbach et al., 15–34. Weimar: Böhlau. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-476-02768-9_1
- Breidbach, Olaf. 2009. Einleitung. *Lehrbuch der Zootomie: Gesamte Schriften 1.*, Carl Gustav Carus, V–XXIV. Hildesheim – Zürich – New York: Olms–Weidmann.
- Breidbach, Olaf. 2014. „Goethe metamorfózistanáról.” In *Egymásba tükröződő emberképek*, szerk. és ford. Gurka Dezső, 11–38. Budapest: Gondolat.
- Carus, Carl G. 1831a. *Vorlesungen über Psychologie*. Leipzig: Fleischer.
- Carus, Carl G. 1831b. *Neun Briefe über Landschaftsmalerei, geschrieben in den Jahren 1815–1824*. Leipzig: Fleischer.
- Carus, Carl G. 1843a. *Goethe: Zu dessen näherem Verständnis*. Leipzig: Weichardt.
- Carus, Carl G. 1843b. *Einige Worte über das Verhältniss der Kunst krank zu sein zur Kunst gesund zu sein*. Leipzig: Weichardt.
- Carus, Carl G. 1846. *Psyche: Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. Pforzheim: Flammer und Hoffmann.
- Carus, Carl G. 1848. *Mnemosyne: Blätter aus Gedenk- und Tagebüchern*. Pforzheim: Flammer und Hoffmann.
- Carus, Carl G. 1852. *Lehrbuch der Gynäkologie. Zweiter Theil*. Leipzig: Fleischer.
- Carus, Carl G. 1865/66. *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*. 1–2. Leipzig: Brockhaus.
- Carus, Carl G. 1926. *Psyche 1–3*, szerk. Ludwig Klages. Jena: Diederichs.
- Engelhardt, Dietrich von. 2014. „Ars vivendi – Personalität, Identität, Kontinuität (PIK).” In *Lebenslinien – Lebensziele – Lebenskunst: Festschrift zum 75. Geburtstag von Wolfram Schmitt*, szerk. Dietrich von Engelhardt – Hermes Andreas Kick, 3–26. Berlin: LIT.
- Engelhardt, Dietrich von. 2023. *Medizin in Romantik und Idealismus: Gesundheit und Krankheit in Leib und Seele, Natur und Kultur*. 3: *Mediziner der Romantik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783772836534>
- Fuhrmans, Horst. 1962. *Schelling: Briefe und Dokumente 1*. Bonn: Bouvier.

- Gay, Richard T. 2004. *About Face: German Physiognomic Thought from Lavater to Auschwitz*. Detroit: Wayne State University Press.
- Gerabek, Werner E. – Bernhard D. Haage – Keil Gundolf – Wolfgang Wegner, szerk. 2007. *Enzyklopädie Medizingeschichte 1*. Berlin – New York: Wayne State University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110976946>
- Grosche, Stefan, szerk. 2011. „Zarten Seelen ist gar viel gegönnt”: *Naturwissenschaft und Kunst im Briefwechsel zwischen C. G. Carus und Goethe*. Göttingen: Wallstein.
- Gurka Dezső. 2016. „Segner János András munkásságának kanti recepciója.” In *Matézis, mechanika, metafizika: A 18–19. századi matematika, fizika és csillagászat eredményeinek reprezentációja a filozófiában és az irodalomban*, 95–116. Budapest: Gondolat.
- Gurka, Dezső. 2021. „Henrik Steffens’s attempt at a Schellingian interpretation of the Earth’s comprehensive history.” In *Time in the “third kingdom of nature”: Prehistory of palaeontology and palaeoanthropology and its philosophical contexts*, 101–16. Budapest: Gondolat.
- Hartmann, Eduard. 1871. *Philosophie der Unbewußten*. Berlin: Duncker.
- Hehler, Diana. 1993. „Carl Gustav Carus: Briefe über Landschaftsmalerei und die frühromantische Theorie.” *Athenaeum* 3: 107–39.
- Hendrix, John Sh. 2015. *Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis*. New York: Palgrave Macmillen. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137538130>
- Hinderer, Walter. 2005. „»Die Träume sind vielleicht unsere höchste Philosophie«: Bemerkungen zum Traumdiskurs Ludwig Tiecks.” In *Traum-Diskurse der Romantik*, szerk. Peter-André Alt – Christiane Leiteritz, 283–312. Berlin: De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110924527.283>
- Jardine, Nicholas. 1991. *The Scenes of Inquiry: On the Reality of Questions in the Sciences*. Oxford: Clarendon.
- Jung, Carl G. 1989. *Memories, Dreams, Reflections*. Ford. Richard and Clara Winston. New York: Vintage.
- Jung, Carl Gustav. 1993. *Aion: Adalkékok a mély-én jelképiségehez*. Ford. Viola József. Budapest: Akadémiai.
- Kant, Immanuel. 2003. „Egy szellemlátó álmai.” Ford. Vajda Károly. In *Prekritikai írások 1754–1781*, szerk. Ábrahám Zoltán, 445–510. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Kant, Immanuel. 2005. „Pragmatikus érdekű antropológia.” Ford. Mesterházi Miklós. In *Antropológiai írások*, szerk. Mesterházi Miklós, 7–306. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Kuhn, Thomas S. 1984. *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Budapest: Gondolat.
- Kupferberg, Yael. 2011. *Dimensionen des Witzes um Heinrich Heine: Zur Säkularisation der poetischen Sprache*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lakatos Imre. 1997. „A kritika és a tudományos kutatási programok metodológiája.” Ford. Benedek András – Forrai Gábor. In *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*, szerk. Miklós Tamás, 19–64. Budapest: Atlantisz.
- Lindner, Henriett. 2014. „Begriffe des Unbewussten im 19. Jahrhundert.” *Publicationes Universitatis Miskolciensis, Sectio Philosophia* 18/3: 197–207.

- Müller-Tamm, Jutta. 1995. *Kunst als Gipfel der Wissenschaft: Ästhetische und wissenschaftliche Weltaneignung bei Carl Gustav Carus*. Berlin – New York: de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110890907>
- Poggi, Stefano – Maurizio Bossi, szerk. 1994. *Romanticism in Science: Science in Europe, 1790–1840*. Dordrecht: Kluwer. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-017-2921-5>
- Poggi, Stefano. 1994. „Neurology and Biology in the Romantic age in Germany.” In *Romanticism in Science: Science in Europe, 1790–1840*, szerk. Stefano Poggi – Maurizio Bossi, 143–60. Dordrecht: Kluwer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-017-2921-5_9
- Richter, Klaus. 1997. „Zur Methodik des Naturwissenschaftlichen Forschens bei Johann Wilhelm Ritter.” In *„Fessellos durch die Systeme”: Frühromantisches Naturdenken im Umfeld Arnim, Ritter und Schelling*, szerk. Walther Ch. Zimmerli et al, 317–30. Stuttgart-Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Röd, Wolfgang. 2013. *Die Philosophie der Neuzeit 3/1: Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*. München: Beck. DOI: <https://doi.org/10.17104/9783406656736-1>
- Schelling, Friedrich W. J. 1799. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Jena – Leipzig: Gabler.
- Schelling, Friedrich W. J. 1806. *Von der Weltseele*. Hamburg: Perthes.
- Schelling, Friedrich W. J. 1985. „Az akadémiai stúdiumok módszeréről.” Ford. Révai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle* 29/5–6: 815–905.
- Schelling, Friedrich W. J. 2007. *Stuttgarti magánelőadások*. Ford. Weiss János. Márisbesnyő-Gödöllő: Attraktor.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich. 2015. *Existenz denken: Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*. Freiburg – München: Alber. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495807835>
- Searle, John R. 2000. *Elme, nyelv és társadalom: A való világ filozófiája*. Ford. Kertész Balázs. Budapest: Vince.
- Storr, Anthony. 2001. *Freud: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780192854551.001.0001>
- Wolf, Jean-Claude, szerk. 2006. *Eduard von Hartmann: Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

A kétkedő és a felfedező. Novalis és a szkepszis

Valastyán Tamás 
PhD, habil. egyetemi docens (DE BTK),
valastyan.tamas@arts.unideb.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.7>

A romantika irodalmi és filozófiai teljesítményét általában nem szokás összefüggésbe hozni a szkepszissel. Az abszolútumhoz való viszony különböző formái szinte teljesen eltakarják előlünk a kétely genuin működési módjait. Ehhez képest Manfred Frank szerint a koraromantika szkeptikusabb és modernebb volt annál, mint amilyen a híre. A szövegemben azt próbálom feltárni, hogy miért és miként releváns a szkepszis felől is olvasni a koraromantikus irodalmi és filozófiai hagyományt. Részben Frank gondolatai révén, nagyrészt azonban Matthias Löwe „romantikus szkepszis” fogalmának rekonstrukciója nyomán jutok arra a belátásra, hogy egyfajta szkeptikus szólam kibontható a koraromantikus korszak szerzőinél. Ezt a szkepszist Novalis gondolatai segítségével abban az apóriában lehetne karakterizálni és összegezni, hogy az abszolút elérésére és megismerésére való képtelenségünk által adódhat a számunkra valamiféle „lehetséges abszolút”, mi több, csak e képtelenség révén találhatjuk meg az abszolútát.

Kulcsszavak: Novalis, romantikus szkepszis, abszolút, sokféleség, kép, felfedezés

The Doubter and the Discoverer. Novalis and the Scepticism

The literary and philosophical productivity of Romanticism is not usually associated with scepticism. The various forms of relation to the absolute almost completely hide from us the genuine ways in which doubt operates. In comparison, according to Manfred Frank, early romanticism was more sceptical and modern than its reputation. In my text, I try to explore and demonstrate why and how it is relevant to read the early Romantic literary and philosophical tradition from the perspective of scepticism. Partly through Frank's reflections, but largely through Matthias Löwe's reconstruction of the concept of „Romantic scepticism”, I come to the conclusion that a kind of sceptical voice emerges in the works of the authors of the early Romantic period. This scepticism could be characterised and summarised in the aporia of Novalis's thought, that it is through our inability to reach and know the absolute that we can have some kind of „possible absolute”, and moreover, it is only through this inability that we can find the absolute.

Keywords: Novalis, Romantic Scepticism, Absolute, Diversity, Image, Discovery

„A kora romantika szkeptikusabb és modernebb volt annál, mint amilyen a híre.”¹

1. A romantikus szkepszis

Azt nem állíthatjuk teljesen tiszta lelkiismerettel, hogy Novalis írásművészetében és gondolkodásában a szkepszis vagy szkepticizmus alapvető mozzanatként lenne jelen. Mi több, bizonyos szemszögből éppen az látszik élesen, hogy a romantikus poézis és annak transzcendentálfilozófia-kritikai alapon kidolgozott esztétikai elmélete teljes spektrumában a szkepszis ellenében kel életre, amennyiben a romantizálás olyan nagyfokú hatványozódásban formálódik meg, amely lehetőségtereiben az abszolút felé közelít, bár elérni nem fogja azt sohasem. Ebben a közelítésben, approximatív magatartásmódban jóllehet rábukkanhatunk kritikai mozzanatokra, alapvetően mégiscsak valamiféle, a szkepszistől lényegileg eltérő, abszolút elv iránti afirmáció motiválja az egész mozgalmasságot. Mindazonáltal az sem lenne teljesen igaz, hogy Novalis sohasem számolt a szkepszisben megbúvó kritikai potenciállal. S megint csak utalnék a teremtés és gondolkodás közelítő jellegére. Merthogy a közelítésben bár aktiválódik az abszolút iránti afirmatív erő, a mozgatólve összességében mégiscsak a szkepszissel rokon kritikai munka révén határozható meg: a teremtés és a gondolkodás soha nem érheti el az abszolút terepnumát, mindig marad vissza valamiféle hiány. Reziduum teremtődik folytonosan: „a gondolatok közlésekor az abszolút megértés és az abszolút meg-nem-értés között ingadozunk...”² – írja Novalis a 20. *Virágpor*-töredékben. Eszerint tehát az abszolút megértés és abszolút meg-nem-értés közötti oszcillatív mozgás a teremtés és a gondolkodás voltaképpen forrása. Egyik sem kerekedhet fölül a másikon. Ha ez mégis megtörténne, akkor ha az előbbi kerekedne felül, egyfajta szublimáció, feloldódás, elillanás menne végbe, ha az utóbbi, valamiféle precipitáció, ki- vagy lecsapódás történne.³

Nos, a legszerencsésebb talán az lenne, ha úgy fogalmaznánk, hogy a szkepszis plasztikusan beleilleszkedik a novalisi teremtési és gondolkodási mintázatba. Oly módon is, hogy a kritikai ellenbeszéd formáját ölti – pontosabban egyfajta kontrapunktját képezi az invenciózus hipotézisalkotó, felfedező mentalitásnak, mint látni fogjuk majd a *Dialógusokban* –, és oly módon is, hogy benne az a transzcendentál-kritikai attitűd domborodik ki, amely az iróniában vagy a viccben, elmeélben ölt formát, mint látni fogjuk a *Virágpor* néhány töredékét olvasva.

Ugyanakkor mindenképpen érdemes elidőznünk még egy kicsit a szkepszis, mondjuk így, romantikus epochális természeténél, ami részint megvilágítja azt, hogy a szkepszisnek van valamiféle kifejezetten romantikus megnyilvánulási terepe, mondjuk, az antik,

1 Frank 1998, 89.

2 Novalis 1997, 16. (A fordítást módosítottam.)

3 Ehhez lásd Novalis 1997, 22. (Fr. 96.)

pürrhonikus, vagy a koraújkori, descartes-i verziókhoz hasonlatosan, vagy inkább azokhoz képest, részint ebből az általános perspektívából könnyebben tekinthetünk rá Novalis szkeptikus gondolkodására és írásművészetére. Matthias Löwe a témában közölt kikerülhetetlen s invenciózus tanulmányában, melynek sokatmondó címe *Romantikus szkepszis Novalisnál, E. T. A Hoffmann-nál és Eichendorffnál*, egyenesen azt állítja, hogy létezik egy az 1800 körül kialakult, majd a XIX. században konkrét formát öltött, azaz tulajdonképpen a kora és a késő romantikát egyaránt átható formanyelv, melynek egyik leggazdagabb forrása, hogy „esztétikai eljárásokkal egyszerre teremt hitet és szkepticizmust a végső igazságok iránt”. Löwe szerint ez olyannyira így van, hogy mindez „érvként használható a kora és a késő romantika közötti korszakos egység mellett”.⁴

Az, hogy éppen a szkepszis teremtsen egyfajta epochális egységet a kora és a késő romantika között, valóban nem szokványos gondolat, mondhatni, igazán meglepő és felkavaró.⁵ Ugyanakkor egyáltalán nem védhetetlen, mi több – legalábbis Novalis felől mindenképpen – a korszak irodalmi és esztétikai-filozófiai értelmezését invencionáló elképzelés. Merthogy Löwe állítása szerint a romantikus szkepszis éppenséggel Novalis révén jön létre 1800 körül. Hogyha a leginkább karakterisztikus jegyeit szeretnénk kiemelni a romantikus szkepszisnek, akkor azt lehetne mondani, hogy a szkepszis a bizonyosság vagy az abszolút, az abszolúció mellett, azzal szomszédosan szökken szárba. Tehát nem valami ellen (mint a pürrhonizmus esetében) vagy valamiért (mint azt a kora újkori formája alapján állíthatjuk). Azaz a kétely nem kauzális módon, nem kognitív struktúrában jön létre s működik, sokkal inkább invenciózusan és performatívan fonódik bele a kora romantikus gondolkodás és alkotás mintázataiba. Löwe szavaival:

A kora romantikának nyilvánvalóan van egy szkeptikus alapidimenziója, de nem lehet teljesen feloldani a szkepticizmusban. A kora romantikusok valóban kételkedtek abban, hogy a dolgok természetének megalapozott megismerése lehetséges. Ugyanakkor mégis ragaszkodnak az abszolútum, a perspektívától független végső igazság eszméjéhez, vagy az olyan kontrafaktuális elképzelésekhez, mint Isten, a szabadság vagy a totalitás, bár ezeket nem kollektív tudásként, hanem inkább reflexszerűen el nem érhető szubjektív érzésként írják le.⁶

Löwe abban látja az alapvető különbséget – szerintem teljességgel relevánsan – a romantikus és azon szkepticizmus között, melyet a szkepticizmusnak az ókori pürrhonizmusból eredő európai hagyománya táplál, hogy

4 Löwe 2013, 270.

5 Annál is inkább, mert – mint ahogy szövegem anonim bírálója felhívta rá a figyelmet, ezúton is köszönet érte – a hit és a szkepticizmus vonatkozásában komoly arányeltolódás figyelhető meg a kora romantikus generáció utáni érett romantikus íróknál, mint például éppen a Löwe-tanulmányban érintett szerzőknél: Eichendorff esetében a hit, Hoffmann-nál a kételkedés irányában.

6 Löwe 2013, 266–67.

a romantikus szkepticizmus célja éppen nem a pürrhonikusok lelki békéje vagy ataraxiája, amelyet az igazságtól való tartózkodás generál, hanem a végtelen mozgásban lévő nyugalom paradoxona: „A nyugalomhoz vezető út csak a mindent átfogó tevékenység templomán (birodalmán) keresztül vezet.”⁷

2. A kétkedő és a felfedező

Ha közelebbről megvizsgáljuk azokat az – életmű terjedelméhez képest voltaképpen elenyészőnek is nevezhető – *ad exemplum* idézhető szöveghelyeket, ahol Novalis a szkepszist vagy szkepticizmust szóba hozza, akkor arról minden további nélkül megbizonyosodhatunk, hogy a szkepszis valóban valamiféle hozzárendelt, szomszédos, elkeverődő,⁸ relatív viszonyításban formálódik meg – az abszolút másra való vonatkozásában, legyen az a feltétlen, vagy a hipotézisalkotó felfedező, vagy a lélek, vagy valamiféle egyensúlyi állapot. A következőkben három ilyen kurrens *locust* vennék közelebbről szemügyre, a *Dialógusok* című szövegből és a *Virágporból* néhányat, illetve a *Fichte-stúdiumok* egy-két ismertebb töredékét.

A *Dialógusok*ban olvasható utalások a szkepszisre az A-nak és B-nek elnevezett szereplők ötödik párbeszédében találhatóak. Az első négy párbeszéd alapján körvonalazódhatott az olvasóban, hogy A. inkább a tradicionálisabbnak mondható nézetrendszer gyermeke, a racionális érvek híve, míg B. a bátrabb, szókimondóbb, az érvmenetben a képzelet szárnyalását produkáló beszélgetőtárs fajtájából való. Az ötödik beszélgetés apropója a hercegi státusz meghatározása. Akörül formálódik a dilemma, hogy a hercegek érnek-e valamit önmagukban, vagy az előttük álló számok teszik azzá őket, amik. Vagyis az önmagától, saját erőből történő sorsformálás, vagy a leszármazás, a születési rend számít-e az életben. Tulajdonképpen innen ível át a dialógus a voltaképpen vitaponthoz, hogy a megfigyelt tények vagy a hipotézisek relevánsabbak-e a teremtés és a gondolkodás számára. A. azt állítja, hogy egyetlen, valóban megfigyelt tény többet ér a legragyogóbb hipotézisnél. A hipotézisalkotás kockázatos játszadozás, amely végül a valótlanlás iránti szenvedélyes vonzódássá válik. Ezt az érvet A. végül odáig viszi, hogy a hipotézisalkotás mint a „tudományos erkölcstelenség” egyik prominens változata, „teljességgel eltompítja a realitásérzéket, és leszoktat a szigorú megfigyelésről, amely pedig kizárólagos alapját képezi mindennemű kiterjesztésnek és felfedezésnek”.⁹ Erre reagál B. oly módon, hogy a felfedezést (*Entdeckung, Erfindung*) markánsan leválasztja a megfigyelés folyamatáról, sőt önálló, autonóm tevékenységként értelmezi, melyet szembeállít a megfigyeléssel, s az ily módon létrejött, elrendezett terepen

7 Löwe 2013, 269. A Novalis-idézet a *Das Allgemeine Brouillon* 326. töredéke, lásd Novalis 1968, 298.

8 Ha tehát Novalis a szkeptikusan egymásra vonatkoztatott gondolati elemeket ellentétező módon jeleníti is meg, az elemek még ebben az esetben is mindenképpen egymással egyenrangú mozzanatok.

9 Novalis 2002, 127.

a felfedezést végző személyt, a felfedezőt a kételkedő személyéhez képest haránt, azzal szomszédosan jeleníti meg mint a hipotézisalkotás invenciózus megformálódását és képviselőjét. Viszont látnunk kell, hogy a kételkedő alakját e ponton B. fűzi bele a mondandójába, ami látszólag következtelen lépés, de legalábbis nem illik bele a vita menetébe: „A kételkedő, barátocskám, éppoly kevésbé járult hozzá a tudomány gyarapításához, akár a közönséges empirizmus: a legcsekélyebb mértékben sem.”¹⁰

Ezt a látszólagos ellentmondást annyiban fel lehet oldani, ha a novalisi elgondolásnak megfelelően a kételkedő (*Skeptiker*) alakját a késő felvilágosodás *quasi* elmaradt szkepticizmusának képviselőjeként látatjuk, olyan figuraként állítjuk be, amely „a szűk látókörű filiszteri mentalitás »papírmásé figurájaként« funkcionál”, aki voltaképpen egy túlzottan művi tevékenységet folytat, amivel szemben „a romantikus intellektüelek azzal lépnek fel, hogy az eszmék birodalmába merészen belebocsátkoznak”.¹¹ Ez a merész belebocsátkozás az ideák világába a hipotézisalkotás, vagyis a felfedezés maga: „Az igazi hipotézisalkotó nem más, mint a felfedező, kinek gyakran már a felfedezés előtt homályosan szeme előtt lebeg az a bizonyos szárazföld...”¹²

A *Virágpor* 40. és 69. töredékében kerül elő hangsúlyosan a kétségbeesés (*Verzweiflung*) kifejezés, amelyet nyugodtan tekinthetünk a kétely (*Zweifel*) és a szkepszis párfogalmaként.

A derült lelkekben nincs elmeél [*Witz*]. Az elmeél az egyensúly megbolygatására utal: ő a zavar következménye és a helyreállítás eszköze. A legerősebb elmeéllel a szenvedély rendelkezik. Valamennyi viszony feloldásának állapota, a kétségbeesés vagy a szellemi halál nem más, mint a legfélelmetesebb elmeél.¹³

Ennek a bonyolult gondolatmenetnek még csak a közelítő értelmezésére sem vállalkoznék, most csupán egy nyugtalanító, ám annál figyelemre méltóbb azonosításra vagy inkább viszonyításra hívnám fel a figyelmet. A kétségbeesést „valamennyi viszony feloldásának állapotaként” határozza meg Novalis („a szellemi halál” szinonimájaként), amiből arra következtethetnénk, hogy ebből ki kell kerülnie, ettől mintegy meg kell szabadulnia a gondolkodó és teremtető énnak, ha identikus és konstans szeretne lenni. Csakhogy a szöveg alapján egyrészt ez nem olyan állapot, amelyből pusztán ki lehetne kecmeregni, ha mintegy jól végezzük a dolgunkat, másrészt abszolút identikus énről Novalis elgondolásában nem beszélhetünk. Tehát folytonos reflektív, iteratív, romantizáló, logaritmizálódó mozgásformák által alakul az én. Mármost a kétségbeesést, kételkedést is felfoghatjuk ilyen aktivitásként, amely az elmeél sajátja. Az elmeélhez tartozik hozzá, mondanám rögtön, hogy belsőleg, struktív módon. De éppen azt szeretném állítani, hogy nem belsőleg, hanem az elmeéllel szinte szomszédosan, nem vele

10 Novalis 2002, 127.

11 Löwe 2013, 264. (A fordításban nyújtott segítségéért itt szeretnék köszönetet mondani Papp Zoltánnak.)

12 Löwe 2013, 264.

13 Novalis 1997, 18. (Fr. 40.) (A fordítást módosítottam.)

azonosan, de a vele való viszonyában releváns a kétségbeesés vagy kétely. Az ily módon, tehát viszonyosan, a kölcsönösség módján felfogott s reflektált kétségbeesés és kétely mindig számol az egyediség létmódjával és státuszával. Az elmeél fogalmát Novalis feltehetően Friedrich Schlegeltől veszi át, akinél az elmeél egy nagyon sajátos relatív viszonyítást nevez meg vagy visz színre, az önmagára és a világra való vonatkozás relativitásának értelmében. Ezt a „relatív önidentitást”, ahogy Manfred Frank bemutatja, Schlegel allegorikusan gondolja el, vagyis a teljes azonosulást a végtelen dinamikájával vegyítve vagy abban feloldva:

Állapotunk mindig a relatív önidentitás valamely állapota, melyet azonban (múltunkként) mindig már át is léptünk a jövő irányába. Minden kötöttség és rögzítettség relativitásának tudatára – ahogy az például az „elmeél” [Witz] punktuális egyesítéseiben sikerül – az „íronia” válaszol, amely a magában egyedülít „allegorikusan” a végtelennel szembesíti, leleplezve annak ideiglenességét és töredékességét.¹⁴

A „magában egyedüli”-hez, az egyedihez való viszonyunk ideiglenessége és töredékessége lepleződik le vagy inkább horgad fel a kétségbeesésben, és sarkall továbbgondolásra és teremtésre.¹⁵ A *Virágpor* 69. töredéke ezt a belátást tovább mélyíti: „A legmagasabb fájdalomban időnként fellép az érzékenység paralízise. A lélek szertefoszlik. Innen a kétségbeesés ezen módjának halálos fagya, szabad gondolati ereje, robajló, szakadatlan elmeéle.”¹⁶ Ezen a ponton a kétségbeesés mint az érzékenység paralízise kerül elő, amelyben egyrészt a lélek szertefoszlik, ám amely másrészt – és itt megint csak a mellérendelő felsorolást, a szomszédosság módján elrendezett fokozást, iterációt emelném ki – jöllehet halálos fagyot jelent, mintegy megelőlegezve a kierkegaard-i halálos betegség tropikáját, de magában foglalja a szabad gondolati erőt és a „robajló, szakadatlan elmeél” is.

3. „Az abszolútról való önkéntes lemondás...”

Amikor a romantikus szkepszis novalisi megnyilvánulásáról beszélünk, akkor nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy Hardenbergnél a szkepszis, a kételkedés, kétségbeesés ezen igazán speciális,

¹⁴ Frank 1998, 92–93.

¹⁵ Persze látnunk kell – s ennek relevanciájára és pontosítására a kétségbeesés vonatkozásában megint csak anonim bírálóm hívta fel a figyelmet –, hogy elmeél, allegória és íronia a kora romantikus diskurzusban, főként Friedrich Schlegel nyomán, meghatározott konfigurációban viszonyulnak egymáshoz. Míg az elmeélben a véges, „az egységre való törekvés” és az egyediség a kulminációs pont, addig az allegóriában „a végtelenségre való törekvés”. Az íronia – ahogy Frank írja – „mindkét irányban működik” (lásd Frank 1998, 100, 105.) A kétségbeesés mint az egység megbomlása (vagy kettéválása), ily módon pedig a végtelen irányába történő elmozdulás lehetősége megint csak „mindkét irányban működik”, noha Novalisnál szövegszerűen az elmeéllal való kapcsolat tematizálódik.

¹⁶ Novalis 1997, 20. (Fr. 69.) (A fordítást némileg módosítottam.)

ám nyilvánvalóan a kétely európai tradíciójához sok szállal kötődő elve és magatartásmódja mind az irodalmi, mind a filozófiai szövegeiben fellép szervezőerőként. Egyfajta formanyelvről van tehát szó, amelyben sajátos esztétikai eljárások tapinthatók ki. Megint csak Löwét idézzük:

A romantikusok [...] szkeptikusok, amennyiben intellektuálisan kétségbe vonják a végső bizonyosságok racionális igazolhatóságát és empirikus rögzíthetőségét, mindazonáltal ragaszkodnak ahhoz, hogy ezek érzésként közlik magukat az énnel, igaz, olyan érzésként, amely szavakkal nem fejezhető ki, vagy egyáltalán nem ábrázolható. Az olyan esztétikai eljárások, mint a romantikus ironia tehát arra szolgálnak, hogy ellentmondást teremtsenek az olvasóban a kételkedő ész és a hívó érzés között, hogy megtapasztalja, hogy énje „örök önigazolást” folytat.¹⁷

E szkeptikus formanyelvnek mind vallási, mind poétikai érvényesülésére Löwe meglepő és *quasi* bizonyító erejét ezáltal csak még inkább növelő példát Novalis *Lelki énekek* című ciklusából hoz, méghozzá az utolsó, 15. ének első versszakát:

Ezer képen látom lefestve,
Mária, kedves arcodat,
de úgy rajzolni nem tud egy se,
amilyennek én láttalak.¹⁸

Ennek a versbeszédnek az egyszerű közvetlen tónusán túl abban áll az ereje, hogy a kinyilatkoztatás logosz alapú irányát, egységét, egyediségét, mely eseménynek Mária kitüntetett alakja, mintegy feloldja az ábrázolás sokféle lehetőségében. A képi ábrázolásban Novalisnál a tudati mozzanat és a létszerű mozgalmasság egyként benne van. A képi ábrázolás képes arra, hogy a tudást, tudatot mint a léten kívüli létet színre vigye:

A tudat: a lét [*Seyn*] a léten kívül a létben.

De mi is ez?

A léten-kívüliség [*das Außer dem Seyn*] nem lehet igazi lét.

Egy nem-igazi lét a léten kívül: kép. Ama léten-kívüliség tehát nem lehet más, mint a lét képe a létben.

Ennélfogva a tudat a lét képe a létben.

A kép közelebbi magyarázata. /jel/ A jel elmélete.

17 Löwe 2013, 264. Az „örök önigazolás” fordulat Novalis *Vegyes feljegyzések* (*Vermischte Bemerkungen*) című töredékegyütteséből való, amely a *Virágpor* eredeti verziója, a szerző ezzel a címmel adta oda az *Athenaeumnak*. Ott aztán Friedrich Schlegel több ponton belenyúlt e szövegtörzshez, oly módon, hogy írt is hozzá néhányat, valamint el is vett belőle. Az eredetileg 5. számú töredék így hangzik: „A szellem örök önigazolást folytat.” (Novalis 1965a, 412.)

18 Novalis 1974, 50. Az eredeti: „Ich sehe dich in tausend Bildern, / Maria, lieblich ausgedrückt, / Doch keins von allen kann dich schildern, / Wie meine Seele dich erblickt.” (Novalis 1960, 177.)

/Az ábrázolás avagy a létbeli nemlét elmélete, hogy a létet a magunk számára *egy bizonyos módon jelenlenni* \létezn\ [daseyn] engedjük./¹⁹

Érdemes figyelni arra, hogy a versszövegben az egység-egyediség és sokféleség fel van cserélve: a sokféle Mária attribútuma, míg az egység-egyediség Novalis látásának, érzékelésének, átélésének sajátja. Ily módon Novalis, mondhatni, két dolog, a percepció szórtsága és az appercepció egységes határoeltsága, dinamikájának megjelenítésével a költői szövegben egy filozófiai szólamot is életre kelt. Ezzel remek példáját adva a szkeptikus formanyelvnek, azon kontaminatív beszédmód iránti vonzódásának, amely mozgósítja mind a költői, mind a filozófiai energiákat, merthogy önmagában egyik médium sem lenne képes hű képet adni Máriáról.

Ám ennél többről van itt szó. Az ezer Mária-kép *quasi* sikertelensége, valamint a lírai én tapasztalatában és képzeletében megjelenő, pontosabban a „lelkében megpillantott” egyetlen, mondhatni, szubjektívan élő, azaz csak rá jellemző módon sikeres kép („a létet a magunk számára *egy bizonyos módon jelenlenni* \létezn\ [daseyn] engedjük”) közötti feszültség voltaképpen az abszolútumtól való megfosztódás eseményéből táplálkozik. E megfosztódásnak az ember felőli neve az „önkéntes lemondás”, s ebben a gesztusban rejlik Novalis igen mély és személyes szkepszise. Mindezt Hardenberg a *Fichte-stúdiumok* híres 566. darabjában fogalmazza meg a legplasztikusabban:

Az abszolútról való önkéntes lemondással keletkezik bennünk a végtelen szabad tevékenység – az egyetlen lehetséges abszolút, ami számunkra adódhat, s amit nem találunk meg másként, csak arra való képtelenségünk által, hogy elérjünk és megismerjünk valami abszolútát. Ez a számunkra adott abszolút csak negatív ismerhető meg, úgy, hogy cselekszünk, s azt találjuk, hogy semmilyen cselekvéssel nem érhető el, amit keresünk. [...] Minden keresés, amely *egy\etlen\ elvre* irányul, a kör négyszögesítésének kísérlete volna. [...] A *sokféleség* a gyakorlati szabadság energiájáról, elevenségéről tanúskodik – az elméleti szabadság tevékenységével való *kapcsolatáról*. [...] Az Én ama negatív megismerendő abszolútát jelenti, ami minden elvonatkoztatás után megmarad, ami csak cselekvés révén ismerhető meg, s ami örök hiány által realizálódik.²⁰

Novalis szkepszise abban az apóriában összegezhető, hogy az abszolút elérésére és megismerésére való képtelenségünk által adódhat a számunkra valamiféle „lehetséges abszolút”, mi több, csak e képtelenség révén találhatjuk meg ezt az abszolútát. Mindebből Manfred Frank szerint két konzekvencia adódhat a számunkra: az egyik tevékenységünk végtelensége, a másik a megismerés iránti igyekezetünk hiábavalósága. Mind a két konzekvencia

19 Novalis 1998, 11. A tipográfiailag gazdag kiemelés az eredetiben.

20 Novalis 1998, 38. (Kiemelés az eredetiben. „A *sokféleség*...” kezdetű mondat betoldás tölem innen: Novalis 1965b, 270.)

alapvetően a szkeptikus európai tradícióban gyökerezik, ha persze ilyen kristálytisztán, együttes mivoltukban adódva talán nem csillant is fel ez idáig. Bár hogy ebbéli törekvésében Novalis egyáltalán nem volt egyedül a korszakban, tehát hogy valamiféle együttesen érvényes szkeptikus szólam kibontható a kora romantikus korszak szerzőinél, arra, ahogy Frank írja, példa Friedrich Niethammer és Friedrich Hölderlin. Merthogy amit Novalis elgondol és teremt, az „egyrésről Niethammer szkeptikus megoldásának felel meg, másrésről pedig a végtelen közelítésként értett filozófia holderlini koncepciójának”.²¹ Hogy Friedrich Schlegel ironikus érthetlenségéről már ne is beszéljünk.

Bibliográfia

- Frank, Manfred. 1998. „A koraromantika filozófiai alapjai.” Ford. Mesterházy Balázs. *Gond* 17: 40–117.
- Löwe, Matthias. 2013. „Romantische Skepsis bei Novalis, E. T. A. Hoffmann und Eichendorff.” In *„Wir sind keine Skeptiker, denn wir wissen”. Skeptische und antiskeptizistische Diskurse der Revolutionsepoche 1770 bis 1850*, szerk. Cornelia Ilbrig – Sikander Singh, 263–84. Hannover: Wehrhahn Verlag.
- Novalis. 1960. „Geistliche Lieder.” In *Novalis Schriften. 1. kötet. Das dichterische Werk*, szerk. Paul Kluckhohn et al., 159–77. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Novalis. 1965a. „Vermischte Bemerkungen.” In *Novalis Schriften. 2. kötet. Das philosophische Werk I*, szerk. Richard Samuel et al., 412–70. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Novalis. 1965b. „Philosophische Studien der Jahre 1795/96 (Fichte-Studien).” In *Novalis Schriften. 2. kötet. Das philosophische Werk I*, szerk. Richard Samuel et al., 104–296. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Novalis. 1968. „Das Allgemeine Brouillon.” In *Novalis Schriften. 3. kötet. Das philosophische Werk II*, szerk. Richard Samuel et al., 242–478. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Novalis. 1974. „Lelki énekek.” In *Himnuszok az éjszakához. Válogatott versek*. Ford. Rónay György, 23–50. Budapest: Magyar Helikon.
- Novalis. 1997. „Virágpor.” Ford. Weiss János. *Műhely* 2: 16–23.
- Novalis. 1998. „Fichte-stúdiumok (Részletek).” Ford. Papp Zoltán. *Gond* 17: 9–39.
- Novalis. 2002. „Dialogusok.” Ford. Major Enikő. *Vulgo* 1: 122–29.

21 Frank 1998, 88.

Mítosz és trauma

Kapcsolatok Novalis és E. T. A. Hoffmann álomelméletében

Bartha Judit
PhD, egyetemi adjunktus (ELTE BTK),
bartha.judit@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.8>

A német kora romantika egyik legnagyobb vívmánya a tudatos és a tudattalan határvidékének felfedezése és bevezetése a művészetfilozófiai diskurzusba. A természettudomány árnyoldaláról és az egzisztencia takarásban lévő feléről született tudományos-költői alkotások adták a kezdő impulzusokat a múlt század fordulóján fellépő újromantikus iskola és a pszichoanalízis számára is. Novalis és E. T. A. Hoffmann álomról alkotott elképzelései bár egyaránt a romantikus természetfilozófiából eredeztethetők, konklúziójukat tekintve eltérnek. A tanulmány bemutatja, hogyan mozdul el a megismerést és a képzelőerőt egyaránt mozgósítani kívánó romantikus álomelképzelés a művész én- és világteremtő vágyától a szorongásos, traumatikus élményeinek kifejezése felé. A két álomkoncepció összehasonlításával egyszersmind láthatóvá válik, hogy Hoffmann Novalis elgondolásainak késő romantikus örököse és egyben kritikus közvetítője.

Kulcsszavak: Novalis, E. T. A. Hoffmann, német romantika, mítosz, álom, fantázia, megismerés

Myth and Trauma. Relations in the Dream Theories of Novalis and E. T. A. Hoffmann

One of the greatest achievements of early German Romanticism was the discovery of the borderland between the conscious and the unconscious and its introduction into the discourse of the philosophy of art. Scientific-poetic works from the dark side of natural science and the hidden side of existence provided the initial impulses for the New Romantic School and Psychoanalysis at the turn of the last century. The ideas of Novalis and E. T. A. Hoffmann on dreams, though both derived from Romantic natural philosophy, differ in their conclusions. The paper will show how the Romantic imagination of the dream, which seeks to mobilise both cognition and imagination, moves away from the artist's desire to create the self and the world towards the expression of their anxious and traumatic experiences. By comparing the two concepts of the dream, it becomes clear that Hoffmann is both the late Romantic heir and the critical mediator of Novalis' ideas.

Keywords: Novalis, E. T. A. Hoffmann, German Romanticism, Myth, Dream, Fantasy, Cognition

„A mítosz tükrözi, a mese viszont megszünteti az ellentmondást – egy nyilvánvalóan lényeges vonás tekintetében a mítosz tehát összhangban van az étellel.”¹

Novalis és E. T. A. Hoffman személyiségének és teoretikus elképzeléseinek összevetése nem előzmények nélküli. Már Heinrich Heineben felmerült kettejük szokatlan társításának lehetősége, amelyet szellemesen megörökített *A romantikus iskola* (*Die romantische Schule*) című esszéjében. Heine, aki még számos első kézből vett forrásból dolgozott, természetképük alapján, egymás különleges ellenpólusainak tekintette a német romantika korai szakaszának két, addigra legendássá vált alakját.² A későbbi kritikai nemzedékek már inkább a köztük lévő tényszerű különbségeket mérlegelték. Az álomkoncepció vizsgálata azért is lehet fontos, mert azon keresztül a két életmű³ metszéspontjai és finom elmozdulásai is láthatóvá válnak, megmutatva, hogy Hoffmann sok tekintetben Novalis elképzeléseinek örököse és egyben kritikus közvetítője.

A két költő-teoretikus sohasem találkozott személyesen egymással. A königsbergi születésű E. T. A. Hoffmann, eredeti nevén Ernst Theodor Wilhelm Hoffmann késő romantikus szerzőként vált ismertté, noha az *Athenaeum* folyóirat alapító tagjainál mindössze pár évvel volt fiatalabb. A folyóirat körül csoportosuló jénai társaság kora romantikus programjába leghamarabb 1804-ben nyерhetett betekintést, amikor Varsóban barátságot kötött Julius Eduard Hitziggel, későbbi életrajzírójával, aki rokonságban állt a Mendelssohn családdal. Hitzig ismertette meg Clemens Brentano, August Wilhelm Schlegel és testvére, Friedrich Schlegel, valamint Novalis, azaz Friedrich von Hardenberg műveivel, aki ekkor már három éve nem élt. Johann Gottlieb Fichtével és a kora romantikus kör néhány szereplőjével csak 1807-ben, egyéves berlini tartózkodása alatt került először személyes kapcsolatba, 1814-ben viszont, végleges berlini letelepedése után, létrehozta a Szerapion-asztaltársaságot,⁴ amely megnyitotta a romantikus fluktuációt.⁵ Erre az időszakra tehető Hoffmann elmélyülése Novalis műveiben, amelyek első, általa ismert válogatását 1802-ben Friedrich Schlegel és Ludwig Tieck jelentették meg két kötetben.⁶ Itt Novalis *Vegyes tartalmú töredékek* (*Fragmente vermischten Inhalts*) címen válogatott és megszerkesztett 507 töredékén és

1 Fühmann 1980, 61.

2 Heine 1967, 88–89.

3 Novalis és Hoffmann műveit a magyar kiadásokból hivatkozom, azok hiányában az idézett részleteket saját fordításban, az alábbi kritikai kiadások alapján közlöm: Hoffmann 1985–2003; Novalis 1960–2006.

4 Hoffmann 1814-ben, Berlinben „Seraphinenordens” néven alapította meg azt a költői-baráti kört, amely az 1818-ban „Serapions-Brüder” néven újjáalakult romantikus csoportosulásnak volt az elődje. Az asztaltársaságnak a *Die Serapions-Brüder* című elbeszélés-gyűjteményében állított emléket.

5 A Hoffmann-biográfiához lásd Steinecke 1997, 11–53.

6 Az első kiadás digitalizált változatához lásd: Novalis 1802a, Novalis 1802b. Schlegel és Tieck második (1805) és harmadik (1815) Novalis-kiadásai, amelyekhez Hoffmann élete során még hozzáférhetett, a tematikus csoportosításon és a pótlólagos fejezetcímadásokon túl nem hoztak jelentősebb változást a szövegben.

néhány versén kívül már helyet kapott – a Hoffmann számára kedves, gyakran hivatkozott – két befejezetlen regénytörödéke, *A saaiszi tanítványok* (*Die Lehrlinge zu Sais*) és a *Heinrich von Ofterdingen* is.⁷ A szövegkorpuszt kibővítő harmadik kötet megjelenését azonban, amelyet az ötödik kiadás harmadik részeként⁸ 1846-ban Eduard von Bülow adott ki Tieck felügyeletével,⁹ már nem érthette meg. Hoffmann Novalis-olvasásáról egyébként hűen tanúskodik az önéletrajzi elemekkel tarkított *Kreisleriana*-ciklus¹⁰ második részének 1814-ben keletkezett, „A zenegyűlölő” című darabja. A zárlatban az elbeszélő a nyárspolgári világ utilitarista zenefelfogását megvető Johannes Kreisler karmester szavait ekként tolmácsolja:

A múltkor azt mondta, amikor zenei esetlenségemről panaszkodtam, a saisi templomnak ahhoz a tanítványához hasonlítok, aki bár a többi növendékhez képest ügyetlennek tűnt, mégis megtalálta a csodálatos követ, amelyet a többiek nagy szorgalommal hiába kerestek. Nem értettem, mert nem olvastam Novalis írásait, amelyekre ez alkalommal utalt. Ma elküldtettem a kölcsönkönyvtárba [...], megkapom valóban Novalis írásait, két kis kötetben, és a könyvtáros azt üzeni nekem, ilyesmivel bármikor szolgálhat, mert mindig kéznél van; csak Novalist nem találta meg mindjárt, mert mint olyan könyvet, amelyet sohasem keresnek, teljesen félreeső helyre tette. – Most mindjárt meg akarom nézni, mi is a helyzet ezekkel a saisi tanítványokkal.¹¹

1.

A két teoretikus koncepció a fichtei filozófia és a korabeli természetfilozófia mentén találkozódik, itt keresendő a kora és a késő romantikus álmelmélet rokon és eltérő vonásai is. Novalis 1795-ben, a jénai egyetemen ismerkedett meg személyesen Fichtével, aki tanáraként erős benyomást tett rá. Ezt a hatást azonban hiába is próbálnánk visszakeresni Hoffmann novalisi ihletésű írásaiban. Novalis 1795 és 1796 között keletkezett Fichte-jegyzetei, amelyek ma olvasható változata nagyrészt Hans-Joachim Mähl 1960-as évek közepén készített konstrukcióján alapul,¹² Hoffmann nem ismerhette. Számára a romantika által közvetített képzelőerő fogalma lehetett érdekes, amely a reflexió közegeiben végtelen megismerési folyamatot tesz lehetővé, olyan értelemben, ahogyan azt Walter Benjamin frappánsan megfogalmazta:

⁷ Novalis 1985; Novalis 2023.

⁸ Novalis 1846.

⁹ A Novalis-szövegkiadásokról magyarul lásd Weiss 2007, 37–45.

¹⁰ Hoffmann 2007b, 29–82; Hoffmann 2007c, 195–251.

¹¹ Hoffmann 2007c, 233; Novalis 2023, 11–13.

¹² Weiss 2007, 39–40.

Míg Fichte úgy véli, hogy a reflexiót behelyezheti az eredendő tételezésbe, az eredendő létbe, addig a romantikusok számára semmivé foszlik a szóban forgó, a tételezésben benne rejlő különös ontológiai meghatározás. A létet és a tételezést a reflexióban szünteti-őrzi meg a romantikus gondolkodás. A romantikusok a pusztá önmagát-elgondolásból indulnak ki, mint fenoménből; ezzel minden fölruházzható, hisz minden: ő maga.¹³

Novalis a fichtei transzcendentális ént nemcsak elgondolhatónak, hanem átélhetőnek is tartotta. Miként azt az *Athenaeum* folyóirat első számában közölt *Virágpör* (*Blüthenstau*) 28. fragmentumában írja: „A művelődés [*Bildung*] legfontosabb feladata, hogy az ember saját transzcendentális énjét a maga hatalmába kerítse; hogy az én önmaga énje lehessen. [...] Tökéletes önmegértés nélkül másokat sohasem érthetünk meg igazán.”¹⁴ Ez nála a megismerés két útját jelöli ki, a tapasztalást és a belső szemlélődést.¹⁵ Az egyik az empirikus út, amely a tudományokban összegződik, a másik a misztikus, amely a költészetben és a vallásban nyer értelmet. S bár mindkettőt a művelődés végtelenbe tartó feladatán keresztül képzelet el, az utóbbi jelentősebb nála, amennyiben az út mindig a bensőnkön át vezet. Ez az önmagunkban való elmélyülés a másik mindennemű megismerésének feltétele.¹⁶ A *Virágpör* koncepciója szerint a belső és a külső között foglal helyet a lélek.¹⁷ Az álom médium, mivel rajta keresztül a szubjektum a világhoz kapcsolódik.

A világmindenségben való utazásról álmodunk: de nem bennünk rejlik-e a világmindenség? [...] Az örökkévalóság világai (a múlt és a jövő) vagy bennünk vannak, vagy nem is léteznek. A külvilág az árnyékvilág, mely beleveti árnyékát a fény birodalmába. [...] De mennyire másnak fog tűnni, ha elmúlik a sötétség, és ha eltűnik az árnyék-test. Több élvezetben lesz részünk, mint valaha, mert a szellemünk nélkülözött.¹⁸

Novalis töredéke az álomban összeköti az álmodót az univerzummal, megelégedve benne az univerzum igazságát. S ahogyan arra Michel Foucault rámutatott, az álom így egyszerre hordozza nála a külvilág által árnyékolta legbensőbb énünkbe való eljutást, valamint az énünkön túli eredet felé való törekvés herderi gondolatát. Ez utóbbi értelemben lesz Novalisnál az álom a költészetnek mint a „nyelv ősi formája”-nak képe.¹⁹

Novalisszal ellentétben Hoffmann nem tanulmányozta behatóan Fichte filozófiáját. Képzeletét elsősorban a végtelen reflexiós láncot nyitó, hatványozott énreflexió ragadta meg. A túlreflektáltság azonban nála olyan önmagával folytatott ironikus polémiát ered-

13 Benjamin 2004, 34.

14 Novalis 1997a, 28 (fr. 17).

15 Novalis 1985, 21–22.

16 Vö. Novalis 1997, 24 (fr. 17).

17 Novalis 1997, 19 (fr. 16).

18 Novalis 1997, 16 (fr. 16).

19 Foucault 1999, 31, 35–36.

ményezett, amely sem a belső fantáziát, sem a külső valóságot nem engedte eluralkodni. A külső és a belső világ egyensúlyának alkotásesztétikai elvét *A Szerapion testvérek* (*Die Serapions-Brüder*) egyik keretelbeszélésében fogalmazta meg, amely maga is az önálló elbeszélésekké kinyíló reflexiókhoz fűzött reflexiók egyike. A szerapioni remete alakjával – túlzó formában – Hoffmann azt a kora romantikus alkotási módot kritizálja, amelyben a belső fantázia rátelepszik a külső valóságra:

De te, ó, remete, nem vetted észre a külső világot, nem láttad a rejtett emelőkart, a belső lényedre ható erőt; és amikor borzalmas éleslátással azt állítottad, hogy csak a szellem lát, hall, érez, az ragadja meg a cselekvést és az eseményt, és hogy az történik meg valóságosan, amit a szellem annak ismer el, akkor elfelejtetted, hogy a külső világ a testbe száműzött szellemet önkényesen kényszeríti az érzékelés e funkcióira. Életed, kedves anakhóréta, szüntelen álom volt [...].²⁰

A külső és belső szemlélet kettősségének szerepét már Novalis is kiemelte a *Vinágpör-töredékek*ben, amikor a befelé irányuló pillantást a külvilágra irányuló tekintettel próbálta ellensúlyozni. Úgy vélte, hogy az ember csak akkor tudja önmagát megismerni, ha képes arra, hogy kellő távolságból szemlélje önmagát.²¹ Ez azonban nála emberfeletti teljesítményt követelt. Ahhoz ugyanis, hogy kilépjünk önmagunkból, elgondolása szerint pusztán érzéki lényből érzékfelettivé kell válnunk, mi több, ennek az állapotnak a fokról fokra történő tudatosítására is képesnek kell lennünk. A novalisi megismerés útja így a vallásos megtérések misztikus folyamatára emlékeztet.

A legönkényesebb előítélet, ha azt hisszük, hogy az ember nem tud saját magán kívül kerülni, hogy nem képes tudatosan felülemelkedni a saját érzékein. Az ember minden pillanatban képes arra, hogy érzékfeletti lénné váljon. [...] Minél inkább képesek vagyunk azonban arra, hogy ezt az állapotot tudatosítsuk, annál elevenebb és hatalmasabb lesz a belőle adódó meggyőződés, a szellem igazi kinyilatkoztatásába vetett hit.²²

Hoffmann a megismerés problémáját *A Szerapion testvérek*ben a két világ ellentétének kiélezésével tárja elénk. Az egyik pólus a belső világ, a tiszta fantázia birodalma, amely bár a magasabb rendű költészet sajátja, a valóság kizárásával az örületbe vezet. A másik pólus a hétköznapi valóság, amely a prózai nyárspolgári életet tükrözi. Az igazi költő belső belátásból dolgozik, de képes azt külsővé transzponálni.²³ Ez az egyensúlyjáték nála elsősorban egy csoport (például a romantikus szerapioni

20 Hoffmann 2001, 68.

21 Novalis 1997, 24 (fr. 17).

22 Novalis 1997, 22 (fr. 17).

23 Hoffmann 2001, 69.

asztaltársaság) közös alkotói-kritikai tevékenységeként értelmezhető, de megjelenhet egyetlen műalkotáson belül is (a kritikai beszélgetés keretbe helyezett elbeszélésekből álló *A Szerapion testvérek* című kötetben), olyan ideális alkotói pozíciót feltételezve, amely képes a különböző, belső és külső álláspontok egyidejű megjelenítésére és kritikai ütköztetésére. Az elbeszélés így átjáró lehet a két világ között: olyan hely, amelyben a valóság a fantáziába, a fantázia a valóságba vezet.²⁴

Műveiben az arányok az idő előrehaladtával az utóbbi irányba tolódnak el. Jó néhány elbeszélésében azonban álmódosítás, álom és valóság már kezdettől egy olyan összekuszált hierarchiában bontakozik ki, amely a hős eltűnéséhez, örületéhez vagy akár a halálához vezet. Leghíresebb művében, a közvetlenül a drezdai csata után megírt *Az arany virágcserepben* (*Der goldene Topf*) például még az is bizonytalan, hogy a felsorolt lehetőségek közül melyik történt meg, mivel a főhős álmai és képzelgésai olyannyira áthatják a hétköznapijait, hogy úgy tűnhet, egyik valóságból sétál a másikba: „világosan látom és érzem, hogy távoli csodavilágból érkező idegen alakok, akiket eddig mindig csak egészen különleges álmaimban láttam, most beléptek éber, józan életembe, bolondoznak velem”.²⁵ Anselmus diák az Atlantiszból hangok formájában érkező sugallatokat a jelenkori Drezdában képes valósággal megélni, és ezzel egyidejűleg írott nyelvre átfordítani.²⁶ Ezt a világok közti „fordítást” azonban a szkeptikus elbeszélő már csak mesterséges úton tapasztalhatja meg, amikor elbeszélése végéhez közeledve szalamander hőse a lángoló puncsban részeg bódulatot bocsájt rá, hogy a „hiteles” közvetítés érdekében röpké bepillantást nyerjen szegényes padlásszobájából a tündérvilágba. Delíriumos álmában a tűz elemén keresztül érintkezik az atlantiszi univerzummal,²⁷ majd papírra veti elbeszélése kulcsmondatát: „Vajon Anselmus boldogsága más-e, mint az élet a költészetben, amely előtt a természet legmélyebb titkaként föltárul valamennyi lény szent összhangja?”²⁸

Természeti hang (sugallat) és emberi nyelv (írás) tökéletes átfordíthatósága ugyanakkor már ebben a korai – az Atlantisztörténeteken keresztül számos novalisi-offerdingeni referenciát felmutató – Hoffmann-elbeszélésben is illuzórikusnak bizonyul. Anselmus két világ között ingadozik, majd rövid ideig tartó bénult állapotából szabadulva végleg eltűnik az emberek szeme elől. Akik nem hisznek a csodában, azok azt gondolhatják, hogy a diák azért tűnt el, mert meghalt. Akik viszont hisznek benne, elfogadják, hogy Anselmus egy magasabb létbe emelkedett, és Atlantiszban nyert magának örökös költői

²⁴ Bartha 2008, 64–68.

²⁵ Hoffmann 1982a, 47.

²⁶ Hoffmann 1982a, 61.

²⁷ Foucault az álom és a világ viszonyának koronként változó mitikus magyarázataiban a legfőbb kapcsoló elemeknek a tüzet és a vizet, valamint a fényt és a sötétséget tekinti. Feltételezése szerint „végül a romantikában elhalványul a tűz konkrét képe, s csupán spirituális minőségeit és dinamikus értékeit őrzi meg”. (Foucault 1999, 31–32.) Erre cáfol rá többek között Hoffmann *Az arany virágcserep* című elbeszélése, amelyben a tűz központi motívumán keresztül kapcsolódik az álom a világhoz.

²⁸ Hoffmann 1982a, 100.

birtokot. Novalis Atlantisz-történetében ilyen típusú kételyek nem merülnek fel. A *Heinrich von Ofterdingen* tervezett második része, „A beteljesülés” olyan személyes hiten alapul, amely töredékes megnyilatkozási formájában is univerzális érvényre tart igényt. Ez maga az aranykor beköszöntét hirdető kora romantikus költészetvallás, amelyet a nyitó Astralis-ének legismertebb sorai vetítenek előre: „És az álom világgá változik, / s a világ álom lesz örökre. / S amiről azt hitték, hogy megesett rég, / látszik: alighogy közeleg még.”²⁹

Az önmagát álmódó én önnön reflexióiba való bebörtönzésének példája Hoffmann-nál *Az ördög bájitala* (*Die Elixiere des Teufels*) című sors- és rémregény, amelyben az önmagával meghasonlott, bűnös szerzetes rémálomból kibontakozó élet- és lélekrajza magas szintű leképezése a korabeli romantikus orvostudomány tudathasadásról alkotott álláspontjának. A regény emellett azt is bemutatja, hogy a tudattalanban elfojtott sötét ösztönök az álmok világán keresztül hogyan törnek napvilágra, hogy eluralkodjanak a tudatos énen.³⁰

Önkéntelenül megremegtem, ám lelkem előtt, amely mintha mély álomból riadt volna fel, tarkábbnál tarkább képek kavargtak. [...] Az, amit önmagamnak nevezhetek, a véletlen szeszélyeinek szörnyű játéka lett, idegen alakokra bomlott s feltarthatatlanul hányódott az események tengerén, amely bősz hullámaival egyszerre csak rám rontott. Többé nem tudtam ráakadni magamra.³¹

Ebben a tekintetben Hoffmann *Bájitala* már akár Novalis *Ofterdingen*-regényének ellentétjeként is értékelhető. Heinrich egy álmában látott kék virág keresésére indul, amelyet Novalis a csupán tervezett, de korai halála miatt soha meg nem valósított regény befejezése szerint szerelmében, Matildában talál meg, leszakítja, majd csilingelő fává változva előidézi álom és valóság egyesülését. Hoffmann-nál ezzel szemben a saját életregényét író szerzetes, Medardus útja végén épp csak rátalál szerelmére, Aurórára, de már nem élheti át az egybekelés boldogságát, mert a lány gyilkosság áldozata lesz, az isteni kegyelem pedig várat magára. Így Medardusnál az Astralis-ének fenti sorainak eltorzításával „a (rém)álom világgá változik, s a világ (rém)álom lesz örökre”.³²

A novalisi álmogondolathoz látszólag Hoffmann teoretikus elbeszélése, a *Brambilla hercegnő* (*Prinzessin Brambilla*) áll a legközelebb.³³ A *Heinrich von Ofterdingen* elején az olvasható, hogy: „az álom védszer az élet egyhangúságára és mindennaposágára [...], a felnőtt ember szünni nem akaró komolyságát vidám gyermeki játékkal szakasztja meg [...], ha nem származik is közvetlenül az égből, mégiscsak isteni adománynak tekinthető,

29 Novalis 1985, 128.

30 A szerzetes kísérteties (*unheimlich*) lélekrajzára Sigmund Freud is felfigyel, a mű esztétikai-pszichológiai elemzésére azonban, saját bevallása szerint a cselekmény komplexitása miatt nem vállalkozik (lásd Freud 2001, 260).

31 Hoffmann 1997, 32, 52.

32 Lásd Alt 2002, 282.

33 A *Brambilla hercegnő* értelmezéséhez lásd Bartha 2008, 124–135.

nyájas kísérőnknek a szent Sírhoz vezető zarándokúton”.³⁴ A *Brambilla hercegnő* elbeszélője hasonló gondolatot fogalmaz meg, amikor azt állítja, hogy az álom énünk csodákkal teli mélységei felé irányít minket, melyből a világszellem ragyog ránk, hogy vigaszunk legyen életünk utolsó pillanatáig.³⁵ Csakhogy Hoffmann szerint ez a „kiapadhatatlan gyémánt-bánya” bár mindannyiunkban ott van, a drágakövek felszínre hozásának képessége már nem adatik meg mindenkinek. Olyan kivételes képesség ez, amely nem „a szellem igazi kinyilatkoztatásába vetett hit”-ből,³⁶ hanem a szárnyaló humorból nyeri erejét.

A *Brambilla hercegnő* történetében a szerelmesek elválnak egymástól, mert egy olyan álomképet dédelgetnek a másíkról, amelyet nem tudnak összeegyeztetni a valósággal. S akkor találunk újra egymásra, amikor álomképükben a valóságra, a szeszélyes vásári forgatag valóságában pedig álomképükre ismernek, és egyszerre nevetni kezdenek. Mindez a római karneválon történik, ahol a személycseréken és átváltozásokon keresztül lelepleződik a kifordított világ igazsága.³⁷ Rüdiger Safranski a *Brambilla hercegnő*höz kapcsolódva álom és valóság szüntelen egymásban való reflektálódásának példáival illusztrálja a hoffmanni humornak azt a jellegzetességét, hogy az emelkedettségbe mindig belekeveredik valamennyi profanitás is, miáltal nála a schlegeli transzcendentális buffonéria elvont légiességét szellemesen ellensúlyozzák a népi karnevál nehézkes földi jegyei.³⁸ Jóval ezelőtt Charles Baudelaire szintén a magas és a közönséges humor együttes jelenlétét hangsúlyozza a *Brambilla hercegnő*ben, amikor azt állítja, hogy Hoffmann „[t]ermészetfeletti, álomszerű komikumának, amely néha részeg látomáshoz hasonlít, rendkívül világos erkölcsi tartalma van”.³⁹ Azt azonban egyikük sem ismeri fel, hogy a valóság és az álom egymásba játsása itt lényegében a fichtei éntételezés humoros eltorzításával jön létre.

A *Brambilla* meséje teoretikus síkon azt mutatja be, hogy a humor miként nyithat kaput a reflexió uralta öntudat börtönéből a lét eredeti szemléletére. Hoffmann a humor fogalmát a reflexió önmagával való ironikus szembesítéseként határozza meg. „Urdarvölgy lakosainak boldogítója nem más, mint amit mi, németek, humornak nevezünk, a gondolat csodálatos, a természet legmélyebb szemléletéből fakadó ereje, mellyel saját ironikus mását faragja, hogy ennek különös mókáin megismerje saját s az egész lét, bocsánat a szóért, mókáit, s épüljön azokon.”⁴⁰ Az ironikus szembesítéssel az ősi mítoszban, a jelenkori karneváli világban és az azok kicsinyített másaként bemutatott *commedia dell'arte* színjátásban felcserélődik én és te, belső és külső, álom és világ, megszüntetve a lét eredeti szemléletének elvesztéséből fakadó gyötrelmeket. Ennek tömör kifejezése az elbeszélés zárófejezetében előadott humort dicsőítő ének, amely egyszersmind szellemes

34 Novalis 1985, 12.

35 Hoffmann 1982b, 359.

36 Novalis 1997, 22 (fr. 17).

37 Lásd Safranski 2010, 307–09.

38 Lásd Safranski 2010, 311–12.

39 Baudelaire 1964, 86.

40 Hoffmann 1982b, 356.

Fichte-paródia is: „Itt kápráztat száz alakja / A képzeletnek, mely színpadra hágott; / Kedves kísértet képét itt mutatja, / S a szellem enkeblünkéből itt szakaszthat / Oly Ént, mely Más, de keblünket lakja. / S a fájdalomból is gyönyört fakaszthat.”⁴¹

2.

Novalis természetfilozófiai elképzeléseit nagyban inspirálták François Hemsterhuis levelei és dialógusai. A holland filozófus már 1791-ben felkeltette a figyelmét, 1797 őszén azonban, az először 1792-ben két kötetben kiadott német nyelvű Hemsterhuis-kiadás frissen megjelent harmadik kötetének apropóján kisebb fordításokat, kivonatokat és jegyzeteket is készített róla.⁴² Különösen az a gondolata izgatta, hogy az ember teljes szellemi képességeinek megragadásával olyan érzékszerveket tud kifejleszteni, amelyek segítségével képes lehet behatolni a természet titkaiba.⁴³ „Hemsterhuis morális szervre vonatkozó sejtései valóban profetikusak”⁴⁴ – írja Novalis 1798-ban. Mágikus idealizmusában a hemsterhuisi korlátlan képességek gondolatának, valamint a fichtei intellektuális szemlélet és képzelőerő kategóriáinak a felhasználásával az ember önkényesen kitágított szabadságának eszméjét hirdette. Hitt abban, hogy az ember a poézis útján, képességei kiaknázásával fokról fokra szabadon alkothatja meg önmagát és azon keresztül a világot, míg a racionális tudomány csak a világ rendjének szolgai szemléltetésre képes, anélkül hogy annak valódi szellemiségét visszaadná.⁴⁵

Az „átpoetizálás”, más néven „romantizálás” Novalisnál olyan „minőségi hatványozáson” alapuló művelet, amelyben „a közönségeset magas értelemmel, a megszokottat titokzatossággal, az ismerőst az ismeretlen méltóságával, a végest a végtelen ragyogással” ruházza fel.⁴⁶ Eszerint a tudat célszerű tevékenységén keresztül az ész és a képzelőerő egyesítésével vissza lehetne hozni az aranykort, vagy ahogyan Hans Blumenberg fogalmaz: „[A] világ eredeti értelmét – valamit, amit elvesztettünk vagy elfeledtünk: [ez] még nem az ősi kinyilatkoztatás, de olyasvalami, ami valaha magával a világgal együtt nyilvánvaló volt.”⁴⁷ A fichtei és a hemsterhuisi elképzelés így összeolvad az élet átpoetizálásában, mely által a tudomány eszménye is költői-esztétikai színezetet kap. A költő egységben van a természettel, hallja a természet hangját, mágiával képes pozitív hatást gyakorolni rá, a természettudósok erőszakos törekvései és tettei azonban elhibáztak. Bár a téma

41 Hoffmann 1982b, 416.

42 Mähl 1981, 309–12.

43 Mähl 1981, 313–14.; Novalis 1981b, 360–78.

44 Novalis 1981d, 179 (fr. 562).

45 Hemsterhuis Novalis mágikus idealizmusára tett hatásáról lásd: Heinrich 1976, 184–200; Bartha et al. 2007, 107–109.

46 Novalis 1981c, 105 (fr. 545).

47 Blumenberg 2002, 158.

Novalis jó néhány fragmentumában, valamint a *Heinrich von Ofterdingen*ben és *A szaiszi tanítványok*ban is visszatérő elem, különösen az utóbbiban kap plasztikus megfogalmazást:

Aki tehát igazán jól ki akarja ismerni magát a természet lelkében, annak a költők társágában kell keresgélennie, ott kitárulkozik és kiönti csodálatos szívét. Ám aki nem szíve mélyéből szereti őt, és csupán hol ezt, hol azt csodálja benne és igyekszik kifürkészni, annak a természet betegszobáját, csontkamráját kell buzgón látogatnia.⁴⁸

Hoffmann mítosz- és álomértelmezésére elsősorban Gotthilf Heinrich von Schubert eszméi hatottak,⁴⁹ amelyeket 1813 és 1814 nyarán ismert meg.⁵⁰ Schubert *Nézetek a természettudomány árnyoldaláról* (*Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*)⁵¹ című munkájában egy teljes előadást szánt a mesmerizmus témájának,⁵² amelynek – a vele kapcsolatos fenntartásai ellenére is – hamarosan az egyik népszerűsítőjévé vált.⁵³ Hoffmann figyelmét itt különösen az ember természettől való elidegenedésének, a tudathasadásnak és a mesmerizmusnak a témája keltette fel. Az anyaöltől elszakadt emberiség azonban nála nem „nagykorú”-ként, hanem elfajzott gyermekként jelenik meg, aki képtelen visszatérni mitikus eredetéhez.⁵⁴ A másik, Hoffmann számára meghatározó Schubert-mű a *Nézetek folytatásának* szánt *Az álom szimbolikája*⁵⁵ (*Die Symbolik des Traumes*) volt, amely bár önálló természettudományos rendszerrel próbált előállni, „obszkurussága” miatt hamarosan heves vitákat váltott ki a tudományos körökben.⁵⁶ Ebben a művében az álmat a lélek képi kifejeződésének tekinti, amelyben az univerzum tükröződik, az álomképeket pedig egy olyan hieroglifikus természeti nyelvből eredezteti, amelyet az ember racionálisan nem, csak intuitív úton képes felfogni. Az álom itt is a költészettel mutat rokonságot, amennyiben Schubert szerint mindkettő fogalmi úton megragadhatatlan igazságokat közvetít.⁵⁷ A schuberti elmélet Hoffmann-nál a bambergi orvoskör hatására két franciaországi mesmerista iskola praxisával egészült ki. Chevalier de Barbarin spiritualista irányzatával, amely pusztán pszichikai úton próbált hatást gyakorolni a páciensekre, valamint Marquis Chastenet de Puységur-ével, amely a gyógyítás során először alkalmazott hipnózist

⁴⁸ Novalis 2023, 17.

⁴⁹ Hoffmann az álom témájához más korabeli népszerű szerzők munkáit is tanulmányozta, így például Heinrich Nudow, Karl Philipp Moritz, Johann Christian Reil, Dietrich Tiedemann, Arnold Wienholt fiziológiai műveit, lásd Alt 2002, 284.

⁵⁰ Steinecke – Allroggen 1988, 563.

⁵¹ Schubert 1808, 1–29.

⁵² Schubert 1808, 326–60.

⁵³ Schweizer 2007, 43.

⁵⁴ Lásd Mayer 2000, 56–68.

⁵⁵ Lásd Schubert 1821.

⁵⁶ Schelling és köre könyv támadói, Friedrich de la Motte-Fouqué, Franz Baader és Justinus Kerner pedig a méltatói közé tartoztak, lásd Alt 2002, 266.

⁵⁷ Alt 2002, 268–69.

és szomnambulizmust. A mesmerizmus veszélye központi problémaként jelenik meg például *A delejező* (1814) című elbeszélésben. A romantikus természetbölcsélet negatív színezetet kap, mivel az azt képviselő ifjú elbeszéléséből bontakozik majd ki mesterének, a püységuri módszert alkalmazó démoni delejezőnek és a barbarini irányt folytató barátjának a története.⁵⁸ A szövegben konkrét utalás található *A szaiszi tanítványokra*,⁵⁹ a barbarini orvos gyakorlatában pedig felismerhető Novalis mágikus idealizmusa. A két mű közötti párhuzamokat egymással összecsempő szövegrészek erősítik meg.⁶⁰ Vele szemben, a szintén Mesmer nyomdokán haladó Sigmund Freud,⁶¹ bár a korai álmelméletében lényegében ugyanazokat az irányzatokat vázolja majd fel, mint Hoffmann, a Schubert névvel jelzett, erősen megkritizált romantikus vonalból pozitív értékelésével már kimentí Novalist.⁶²

3.

Novalis a *Heinrich von Ofterdingen* második részét nyitó Astralis-versben megénekli az új világrend beköszöntét, álmom és valóság egyesülését, amikor szellem és természet, belső és külső egybeolvad. Tieck, aki Novalis hagyatéka és saját visszaemlékezései alapján a regénytörödékhöz mellékelt jegyzetében bemutatta, hogyan végződött volna a történet, a következőket mondja ezzel kapcsolatban: „A költővel, aki középpontjában ragadta meg művésze lényegét, semmi sem szegül szembe, semmi sem idegen tőle, felnyílnak előtte a rejtélyek, a fantázia mágiája révén összefonódhat minden korszakkal és világgal, a csodák eltűnnek, és minden csodává lesz.”⁶³ A beteljesülés a hős személyiségének eltörlését írja le, mivel egy távoli országokon és korszakokon átívelő, a hagyományos tér-idő-dimenziókat felülíró utazásban megy végbe. A személyiség megszüntetése ugyanakkor az én kitágulását eredményezi. Azáltal, hogy az én az álomban világ- és kapcsolatteremtő szubjektumként határozza meg magát, univerzális dimenzióra tesz szert.⁶⁴ Egy olyan filozófiai önreflexióról van itt szó, amelyet már előre jelez a *Fichte-stúdiumok* 278. jegyzete, amelyben Novalis erős kritikával illeti mesterét: „Nem annyiban *vagyok*, amennyiben tételezem magam, hanem amennyiben megszüntetem magam.”⁶⁵ Tudjuk, hogy a tervezett beteljesülés soha nem

58 A hoffmanni mesmerizmushoz lásd korábbi tanulmányaimat: Bartha 2012, 246–257; Bartha 2014, 201–212; valamint a vonatkozó részhez: Bartha 2012b, 377–384.

59 Hoffmann 2007a, 7–8.

60 Lásd Novalis 2023, 11–13; Hoffmann 2007a, 26–27.

61 Lásd Tatar 1978, 3–44.

62 Lásd: Freud 2011, 10–11; Freud 1985, 56–57, 69; Novalis 1985, 12–13.

63 Lásd Tieck megjegyzését: Novalis 1985, 144.

64 Alt 2002, 245.

65 „Ich *bin nicht* inwiefern ich mich setze, sondern inwiefern ich mich aufhebe.” (Novalis 1981a, 278, 196j; magyarul: Novalis 1998, 278, 33j.) A töredék kétértelmű, szó szerinti fordításban ugyanis azt jelenti, hogy:

jön el Heinrich számára, mert Novalis meghal, mielőtt befejezné a regényt. A kék virág felkutatása így örökös kereséssé válik. Ez azonban nem mond ellent a kora romantikus filozófiai koncepciónak, mely szerint az aranykor csak egy „végtelen közelítés”-ben⁶⁶ valósulhat meg, miként azt Novalis a *Fichte-stúdiumok* 565. jegyzetében kinyilvánítja:

Aki él, annak számára a világ egyre végtelenebb lesz – ezért nem jöhet el a gondolkodó
Én számára a különféleség összekapcsolásának vége, a tétlenség állapota. Lehetnek
aranykorok, de nem hozzák el a dolgok végét. Az ember célja nem az aranykor. Örökké
kell léteznie, szépen elrendezett individuumnak lennie, s ekként megmaradnia – ez
természetének tendenciája.⁶⁷

Ez az abszolútumra irányuló novalisi processzus⁶⁸ Hoffmann-nál már csak feltételekhez kötve létezhet. Álmodozás, álom és valóság összekuszált hierarchiája pusztán *coniunctivus irrealis*ként képes jelezni az eredendő harmóniát, minduntalan leleplezve a benne rejlő „ironikus minthá”-t.⁶⁹

Novalis és Hoffmann álmoteóriájának szétválását jelzi a végső álom értelmezése is, amely mindkettőjüknél átlépés egy magasabb egzisztenciába. Novalis a 125. *Virágpor*-töredékben azt mondja: „A halál önmagunkon aratott győzelem, amely mint minden önlegyőzés, egy új és könnyebb egzisztenciát eredményez.”⁷⁰ Látszólag ugyanígy vélekedik erről Hoffmann is a *Brambilla hercegnőben*, amikor Urdar-völgy királyával a következő szavakat mondhatja ki: „Az a pillanat, amelyben az ember összeroskad, az első, melyben valóságos énje felemelkedik.”⁷¹ Csakhogy Hoffmann elbeszélésében ezek a szavak azután hangzanak el, hogy a reflexió negációjával, avagy az önmaga ellen fordított ironiából fakadó humoros felismerésben a király visszanyerte a lét tiszta szemléletet. Önnön létének bensőséges szemlélete azonban továbbra sem teszi boldoggá. Egy a meglévőnél még magasabb létre áhítozik, amely akkor következik be, amikor kimondván önmaga fölött a szentenciát, holtan esik össze. A mitikus létet mint őseredetiként felismert létformát próbálja visszaállítani majd a jelenkorban a mitikus királyi pár tükröződéseként bemutatott karneváli színészpár, miáltal a jelenkor egybeolvadna a mítosszal. Fikció és valóság öntudatot meghaladó kibékítése azonban a művészet által, mint arra Paul de

„Nem annyiban vagyok, amennyiben leülök, hanem amennyiben felemelkedem.” (A német eredetiben rejlő humoros kritikai élre Weiss János hívta fel a figyelmet.)

66 Manfred Frank Friedrich Hölderlin *Írelet és lét* című vázlatából kiindulva használja a „végtelen processzus” kifejezést a kora romantika filozófiai törekvéseire, lásd Frank 1998, 51.

67 Novalis 1998, 565, 38j; Novalis 1997a, 69 (fr. 19).

68 Valastyán Tamás Novalis kora romantikus programját Frank elméletére alapozva találó megfogalmazással mint „a középpont hiányából fakadó végtelen helyettesítgetések játéka” jellemzi, lásd Valastyán 2007, 129.

69 Safranski 2010, 285.

70 Novalis 1997b, 125 (fr. 23). A fragmentum először az *Athenaeum* folyóirat második számában jelent meg az *Athenaeum-töredékek* részeként.

71 Hoffmann 1982b, 382.

Man a hoffmanni ironia vizsgálatakor Jean Starobinskival polemizálva rámutat, a késő romantikus Atlantisztörténetben már lehetetlennek bizonyul.

Hoffmann egyetlen percig sem teszi kétségessé: abban a pillanatban, amikor azt gondoljuk, hogy az ironia olyan tudás, amely képes elrendezni és meggyógyítani a világot, tápláló forrása azonnal ki is apad. Amikor a self úgy értelmezi saját bukását, hogy az valamiképpen a hasznára válhat, rájön, hogy ezzel valójában a halált állította az örültség helyébe.⁷²

Vagyis az ironia sem lehet az őseredeti állapot visszaállításának elve, mivel az „örület öntudata” mögé senki sem nyerhet bepillantást. Lényegében erre ébred rá Hoffmann leghíresebb művészlakja s egyben alteregója, az ironia szélsőséges változataiban tobzódó Kreisler karmester is, amikor a *Kreisleriana*-ciklus záró darabjában lemond arról, hogy a természetből felcsendülő hangokat hűen lejegyezze.⁷³ Műveit, mielőtt azok mások számára is élvezhető formát öltenének a zenében, amelyet pedig tárgyának végtelensége miatt a legromantikusabb művészeti formának tart,⁷⁴ fecnikre tépi, vagy a tűz martalékává teszi. Mert ellentétben Novalisszal, aki hisz a reflexió előtti mitikus világ mint ősnyelv helyreállításában, Kreisler számára nem létezik olyan hangzó nyelv, amely megfelelő átfordításban visszaadhatná az ébrenlétünkben vagy álmainkban tisztán belső hangként megszólaló természetet.

Bibliográfia

- Alt, Peter-André. 2002. *Der Schlaf der Vernunft: Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München: C. H. Beck.
- Bartha Judit. 2007. „Az abszolútum fogalma a német idealizmusban és a romantikában.” In *Válaszutak*, szerk. Bartha et al., 87–129. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Bartha Judit. 2008. *A szerző árnyképe. Romantikus költőmítosz Kierkegaard és E. T. A. Hoffmann alkotásesztétikájában*. Budapest: L'Harmattan.
- Bartha Judit. 2012a. „Magnetikus körök: tudósok, mágusok, kuruzslók E. T. A. Hoffmann elbeszéléseiben.” In *Tudósok a megismerés színterein: A romantikus tudományok és a 18–19. századi tudóssztereotípiák*, szerk. Gurka Dezső, 246–257. Budapest: Gondolat.
- Bartha Judit. 2012b. „Démoni szorongás: Mesmeri témavariációk E. T. A. Hoffmann elbeszéléseiben.” In „*Viharnak kitett szavak által*”: *Tanulmányok Bacsó Béla hatvanadik születésnapjára*, szerk. Papp Zoltán, 373–389. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.

⁷² Man 1996, 46.

⁷³ Hoffmann 2007c, 250.

⁷⁴ Hoffmann 2007b, 48.

- Bartha Judit. 2014. „Magnetikus kúrák: a mesmerizmus művészi ábrázolása E. T. A. Hoffmann orvosi vonatkozású elbeszéléseiben.” In *Egymásba tükröződő emberképek. Az emberi test a 18–19. századi filozófiában, medicinában és antropológiában*, szerk. Gurka Dezső, 200–212. Budapest: Gondolat.
- Baudelaire, Charles. 1964. „A nevetés mibenlétéről és általában a komikumról a képzőművészetben.” Ford. Csorba Géza. In *Charles Baudelaire válogatott művészeti írásai*, szerk. Vayer Lajos, 72–87. Budapest: Képzőművészeti Alap.
- Benjamin, Walter. 2004. *A műkritika fogalma a német romantikában*. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest: Gond-Cura – Palatinus.
- Blumenberg, Hans. 2002. „A világot romantizálni kell.” Ford. Rákosi Csilla. *Vulgo* 3/1: 146–65.
- Foucault, Michel. 1999. „Bevezetés Binswanger: *Álom és egzisztencia* című művéhez.” Ford. Sutyák Tibor. In *Nyelv a végtelenhez*, 13–61. Debrecen: Latin Betűk.
- Frank, Manfred. 1998. „A koraromantika filozófiai alapjai.” Ford. Mesterházy Balázs. *Gond* 17: 40–117.
- Freud, Sigmund. 1985. *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest: Helikon.
- Freud, Sigmund. 2001. „A kísérteties.” Ford. Bókay Antal – Erős Ferenc. In *Sigmund Freud művei IX: Művészeti írások*, 245–81. Budapest: Filum.
- Freud, Sigmund. 2011. *Az álomról*. Ford. Ferenczi Sándor. Budapest: Hermit.
- Fühmann, Franz. 1980. „A mitikus elem az irodalomban.” Ford. Tihanyi Vera. In *Tapasztalatok és ellentmondások: Válogatott esszék*, szerk. Hajnal Gábor, 47–116. Budapest: Európa.
- Heine, Heinrich. 1967. „A romantikus iskola.” Ford. Györffy Miklós – Geher István. In *Vallás és filozófia: Három tanulmány*, 7–148. Budapest: Magyar Helikon.
- Heinrich, Gerda. 1976. „Novalis’ »magischer Idealismus« – die »Allmacht im Stande der Erniedrigung«.” In *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik: Friedrich Schlegel und Novalis*, 184–200. Berlin: Akademie. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783112471869-009>
- Hoffmann, E. T. A. 1982a. „Az arany virágcserep.” Ford. Horváth Zoltán. In *Az arany virágcserep: Válogatott novellák*, szerk. Halász Előd, 59–153. Budapest: Európa.
- Hoffmann, E. T. A. 1982b. „Brambilla hercegnő: Capriccio Jacques Callot metszeteihez.” Ford. Sárközi György. In *Az arany virágcserep: Válogatott novellák*, szerk. Halász Előd, 311–422. Budapest: Európa.
- Hoffmann, E. T. A. 1985–2003. *Sämtliche Werke*, szerk. Wulf Segebrecht – Hartmut Steinecke. 6 kötet. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker.
- Hoffmann, E. T. A. 1997. *Az ördög bájitala*. Ford. Kolozsvári Grandpierre Emil. Budapest: Attraktor.
- Hoffmann, E. T. A. 2001. „Die Serapions-Brüder.” In *Sämtliche Werke*, szerk. Wulf Segebrecht. 4. kötet, 39–71. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker.
- Hoffmann, E. T. A. 2006. „A faluni bánya.” Ford. Kajsza Krisztina. In *A király menyasszonya*, 5–34. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Hoffmann, E. T. A. 2007a. „A delejező.” Ford. Halasi Zoltán. In *Fantáziadarabok Callot modorában* 2., 5–58. Budapest: Cartaphilus.
- Hoffmann, E. T. A. 2007b. „Kreisleriana 1–6.” Ford. Horváth Géza. In *Fantáziadarabok Callot modorában: Lapok egy utazó rajongó naplójából* 1., 29–82. Budapest: Cartaphilus.
- Hoffmann, E. T. A. 2007c. „Kreisleriana 7–13.” Ford. Györffy Miklós. In *Fantáziadarabok Callot modorában: Lapok egy utazó rajongó naplójából* 2., 195–251. Budapest: Cartaphilus.

- Man, Paul de. 1996. „A temporalitás retorikája.” Ford. Beck András. In *Az irodalom elméletei I.*, szerk. Thomka Beáta, 5–60. Pécs: Jelenkor.
- Mayer, Paola. 2000. „Das Unheimliche als Strafe und Warnung: Zu einem Aspekt von E. T. A. Hoffmanns Kritik an der Frühromantik.” In *E. T. A. Hoffmann Jahrbuch*, szerk. Hartmut Steinecke et al., 8. kötet, 56–68. Berlin: Erich Schmidt.
- Mähl, Hans-Joachim. 1981. „Philosophische Studien des Jahres 1797. (Hemsterhuis- und Kant-Studien.)” In *Novalis Schriften, Band 2. Das Philosophische Werk 1.*, szerk. Richard Samuel et al., 299–344. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis. 1802a. *Schriften I.*, szerk. Friedrich Schlegel – Ludwig Tieck. Berlin: Buchhandlung der Realschule. [https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN558023592] (2024. 03. 14.)
- Novalis. 1802b. *Schriften II.*, szerk. Friedrich Schlegel – Ludwig Tieck. Berlin: Buchhandlung der Realschule. [https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN558024270?tify=%7B%22pages%22%3A%5B2%5D%2C%22view%22%3A%22info%22%7D] (2024. 03. 14.)
- Novalis. 1846. *Schriften III.*, szerk. Ludwig Tieck – Eduard von Bülow. Berlin: Reimer. [https://books.google.hu/books?id=FJYTAAAQAAJ&pg=PR1&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false] (2024. 03. 14.)
- Novalis. 1960–2006. *Schriften*, szerk. Richard Samuel et al. 6 kötet. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis. 1981a. „Fichte-Studien.” In *Novalis Schriften, Band 2. Das Philosophische Werk 1.*, szerk. Richard Samuel et al., 104–296. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis. 1981b. „Hemsterhuis-Studien.” In *Novalis Schriften, Band 2. Das Philosophische Werk 1.*, szerk. Richard Samuel et al., 360–78. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis. 1981c. „Vermischte Fragmente I.” In *Novalis Schriften, Band 2. Das Philosophische Werk 1.*, szerk. Richard Samuel et al., 539–57. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis. 1981d. „Vermischte Fragmente II.” In *Novalis Schriften, Band 2. Das Philosophische Werk 1.*, szerk. Richard Samuel et al., 558–63. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis. 1985. *Heinrich von Ofterdingen*. Ford. Márton László. Budapest: Helikon.
- Novalis. 1997a. „Virágpor.” Ford. Weiss János. *Műhely 2*: 16–23.
- Novalis. 1997b. „Paralipomena.” Ford. Weiss János. *Műhely 2*: 23–24.
- Novalis. 1998. „Fichte-stúdiumok.” Ford. Papp Zoltán. *Gond 17*: 5–39.
- Novalis. 2023. „A szaiszi tanítványok.” Ford. Óvári Csaba. In *A kereszténység, avagy Európa: A szaiszi tanítványok*, 5–58. Máriabesnyő: Attraktor.
- Safranski, Rüdiger. 2001. *E. T. A. Hoffmann: Das Leben eines skeptischen Phantasten*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Safranski, Rüdiger. 2010. *Romantika: Egy német affér*. Ford. Horváth Géza. Budapest: Európa.
- Schubert, Gotthilf Heinrich von. 1808. *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*. Drezda: Arnoldische Buchhandlung.
- Schubert, Gotthilf Heinrich von. 1821. *Die Symbolik des Traumes*. Bamberg: Carl Friedrich Kunz.
- Schweizer, Stefan. 2007. „Zwischen Poesie und Wissen: E. T. A. Hoffmanns Der Magnetiseur.” In *E. T. A. Hoffmann Jahrbuch*, szerk. Hartmut Steinecke et al., 15. kötet, 25–49. Berlin: Erich Schmidt.

- Steinecke, Hartmut – Gerhard Allroggen. 1988. „Kommentar.” In *E. T. A. Hoffmann Sämtliche Werke. Band 2/2. Die Elixiere des Teufels*, szerk. Hartmut Steinecke – Gerhard Allroggen, 525–753. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker.
- Steinecke, Hartmut. 1997. *E. T. A. Hoffmann*. Stuttgart: Reclam.
- Tatar, Maria M. 1978. „From Mesmer to Freud: Animal Magnetism, Hypnosis, und Suggestion.” In *Spellbound: Studies on Mesmerism and Literature*, 3–44. Princeton: Princeton University Press.
- Valastyán Tamás. 2007. *A keresés ritmusa*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.
- Weiss János. 2007. „Novalis-újraolvasás.” *Passim* 9/1: 37–45.

A romantika szellemiségének megnyilvánulása Kandinszkij és a német expresszionizmus képzőművészetében

Mikáczó Alexandra 
doktorandusz (DE BTK),
mikaczo.alexandra@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.9>

Tanulmányomban egy gondolat kísérlet keretében a romantika, azon belül mindenekelőtt a Schlegel-fivérek teoretikus szövegeit vetem össze Vaszilij Kandinszkij, valamint a német expresszionizmus meghatározó alkotójának, Franz Marcnak a munkáival és elméleti írásaival. Mindezt annak érdekében teszem, hogy rámutassak, hogy a német romantika korának filozófiai-esztétikai törekvései milyen módon gyakorolhattak hatást a modernitás képzőművészetére.

Kulcsszavak: A. W. Schlegel, F. Schlegel, Kandinszkij, Marc, romantika, expresszionizmus

The Presence of Romanticism in the Art of Kandinsky and German Expressionism

In my paper, within the framework of a thought experiment, I compare the writings of Romanticism, especially the Schlegel brothers, with the artworks and theoretical writings of Wassily Kandinsky and the outstanding artist of German Expressionism, Franz Marc. My aim is to point out how the philosophical-aesthetic aspirations of the German Romantic era could have an impact on the visual arts of modernity.

Keywords: A. W. Schlegel, F. Schlegel, Kandinsky, Marc, Romanticism, Expressionism

„[A] legmagasabb rend, tudjuk, mégiscsak a káoszé.”¹

1. A szubjektivitás a „természet” helyén

Tanulmányomban a romantika, azon belül mindenekelőtt a Schlegel-fivérek teoretikus szövegeit vetem össze Vaszilij Kandinszkij, valamint a német expresszionizmus meghatározó alkotójának, Franz Marcnak (akire maga Kandinszkij is nagy hatást gyakorolt) a munkáival és elméleti írásaival. Arra kívánok rámutatni, hogy a német romantika korának filozófiai-esztétikai törekvései milyen módon gyakorolhattak hatást a modernitás képzőművészetére.² A dolgozat keretein belül nem töreksem kimerítő hatástörténeti összefüggéseket feltárni, ehelyett a szöveg inkább gondolat kísérletnek tekinthető.

Mivel úgy gondolom, hogy a mimetikus ábrázolástól való elszakadás, az elvontság egy olyan sarkalatos pont, amellyel a romantika törekvései párhuzamba állíthatók a 20. századi absztrakt művészettel (így a tárgy nélküli expresszionista képekkel is), az alábbiakban olyan expresszionista műveket elemzek, amelyek tökéletesen absztraktak. E művek esetében ugyanis a kifejezés egy sajátos formája figyelhető meg, amely valamiképpen túlmutat azon képek megoldásain, amelyeken az expresszív szándék torzításokat eredményez az egyébként figuratív alkotásokon.

Az expresszionista művek közös jellemzője, hogy mindent az egyén belső világának kifejezése alá rendelnek, ebből kifolyólag az alkotók még a figuratív vagy ahhoz közeli ábrázolások esetében is túllépnek a valóság szolgai másolásán, és a látható világ csak „ürügyként” szolgál számukra ahhoz, hogy gyakran heves élményeket, érzéseket vászonra vigyenek. Gottfried Benn az irányzatról írt esszéjében kifejti, hogy a befogadók azért nyilvánították az expresszionizmust egyéni értelemben véve szubjektívnek, tisztán formalistának és érthetetlennek, mert nem vették tudomásul azt a tényt, hogy a művészet anyagát már „ön maga belsejében” keresi, mivel a népi és antropológiai szubsztancia olyan mértékben elillan, hogy már az előző korszakok sem mélyedhettek el az anyagszerűben.³ Az „egyén” fogalmát azonban – különösen az expresszionisták absztrakt művei esetében – nem terheli perszonális esetlegesség, ehelyett, úgy gondolom, megfeleltethető a – romantikusok által később átvett – általános, kanti szubjektumfogalomnak. Kant *Az ítéleőrő kritikájában* kifejti, hogy az érdek nélküli tetszést nem ítélni lehet meg máshogyan, csakis úgy, hogy feltételezzük, hogy mindenki számára a tetszés alapját jelenti.⁴ A tetszés ugyanis „nem a szubjektum valamely hajlamán alapul [...], hanem az ítéleő teljesen *szabadnak* érzi

1 Schlegel 1980b, 358.

2 A tanulmány elsődleges célja a két korszak közelítése, ebből kifolyólag a hasonlóságokra fókuszálok, a művészeti és művészetelméleti különbségekre nem térek ki.

3 Benn 2011, 113.

4 Kant 2003, 121.

magát a tárgy iránt tanúsított tetszés tekintetében, ezért nem találhat a tetszés alapjaiként olyan privátfeltételeket, amelyekhez egyedül az ő szubjektuma kötődne [...]”.⁵ Ebből pedig az következik, hogy az ízlésítélthez hozzátartozik a szubjektív általánosság igénye.⁶ Éppen ez az oka annak, hogy Kant elválasztja a szép feletti tetszést a kellemestől, utóbbi ugyanis csak az adott ítélő személyére korlátozódik, míg a szép feletti tetszés esetében ugyanezt a tetszést már elvárja, sőt követeli másoktól is, vagyis *mindenki nevében ítél*.⁷ Kant mellett a fichtei transzcendentális én – amely szintén nélkülöz minden empirikus mozzanatot – ugyanúgy jelentős hatást gyakorolt a romantikusokra. Ezt a hatást Novalis *Virágpor*-töredékeiben is felfedezhetjük, ahol a szerző az alábbiakat írja: „A művelődés [*Bildung*] legfontosabb feladata, hogy az ember saját transzcendentális énjét a maga hatalmába kerítse, hogy az én önmaga énje lehessen.”⁸

Werner Hofmann *A modern művészet alapjai* című könyvében felteszi a kérdést, hogy vajon az expresszionizmus tekinthető-e az idealizmus jogos utódjának vagy sem.⁹ Erre pedig szerintem csak részben lehet igennel felelni, mivel csakis akkor tekinthetjük az expresszionizmust az idealizmus jogos örökösének, ha csupán a tárgyi-leíró részletességről való lemondását és a jelentéstartalmakra irányuló ösztönét vesszük figyelembe.¹⁰ Ugyanakkor két okból mégis ellentmond az idealistának az expresszionista: egyrészt az utóbbi „nem törődik az eszményi széppel (sőt többre tartja ennél a *csúnyát* és a *karakterisztikus*at, mihelyt az vitalitást fejez ki)”,¹¹ másrészt „tevékenységét csupán az alkotói aktus kezdetére korlátozza”.¹² Úgy is mondhatjuk, hogy az expresszionista alkotó feláldozza a szépséget a kifejezés oltárán. Ebből kifolyólag érthető, hogy a művész figyelme a látható külvilág helyett fokozatosan a saját belső világára irányult. Ez azonban nem volt újkeletű felfedezés már a 20. század elején sem. Ahogyan arra Arnold Gehlen is rámutat, az a folyamat, melynek során a (nem perszonális értelemben értett) szubjektivitás átvette a „természet” helyét, már a romantikusok idején elkezdődött. Itt Friedrich Schlegelt emeli ki, aki az *Allgemeine Grundsätze über die Malerkunst*-ban azt írta, a festőnek mintegy költőnek kell lennie.¹³ A művészetnek ezen új, szubjektivitáson alapuló vonatkoztatási rendszere által pedig arra tettek kísérletet az alkotók, hogy alapjaiban szabaduljanak meg az addigi tradícióktól. Ebben látja Gehlen a kubizmus és az absztrakció világhírének okát is.¹⁴

5 Kant 2003, 121. (Kiemelés az eredetiben.)

6 Kant 2003, 122.

7 Kant 2003, 122–23.

8 Novalis 1997, 17.

9 Bár a német idealizmus és a német kora romantika között különbséget kell tenni, mégis, a vizsgált kérdéseket (például az általánosan értett szubjektivitást, valamint az absztrakcióhoz való viszonyulást) tekintve úgy gondolom, alapvető átfedés van a két irányzat között.

10 Hofmann 1974, 202.

11 Hofmann 1974, 204. (Saját kiemelés.)

12 Hofmann 1974, 204.

13 Gehlen 1987, 278.

14 Gehlen 1987, 279.

Az avantgárd irányzatokra jellemző, a hagyományokkal való radikális szembefordulás csírája pedig már a romantika festészetében is felfedezhető, hiszen az olyan alkotók, mint például Phillip Otto Runge vagy Caspar David Friedrich tudatosan határolódtak el az akadémiákon elvárt mimetikus vagy természetutánozó alkotói módszerektől, ezzel mintegy megágyazva a majdani elvont művészetnek.

Heinrich Lützeler az absztrakt festészetről írt könyvében szintén felhívja a figyelmet arra, hogy a 20. századi absztrakt festészet a romantikától az expresszionizmusig terjedő korok tradícióiból eredeztethető.¹⁵ Lützeler ugyanakkor arra is rávilágít, hogy a romantikus festők még nem tudtak tökéletesen megszabadulni a tárgytól. Az a festő, aki szerinte ehhez a legközelebb jutott, Caspar David Friedrich volt a *Szerzetes a tengerparton* című festményével, amely – ahogyan ő fogalmaz – „a leírhatatlan kedvéért lemond a leírásról”.¹⁶ A röntgenvizsgálatoknak hála mára már ismert tény, hogy Friedrich eredetileg két hajót is festett a tengerre, azonban ezeket később eltüntette, ezáltal pedig nem csupán a mélységérzetet szüntette meg, hanem egyúttal a végtelenbe is kiterjesztette a látványt.¹⁷ A parton sétáló szerzetes alakja pedig csak még inkább hangsúlyozza a monumentális, határtalan és már-már síkszerű képi teret. Ha az apró emberi alakot és a háttérben szálló sirályokat eltávolítanánk, a képet akár egy tárgy nélküli festménynek is hihetnénk. A mű egészében alkalmas arra, hogy kiváltsa a befogadóból a vallásos áhítat érzését, amit Friedrich – a „szellem felemelése” mellett – mint alapvető követelményt fogalmazott meg a műalkotásokkal szemben.¹⁸ Földényi szerint Friedrich (és Runge) azért beszélt vallásról és áhítatról művei vonatkozásában, mert arra kényszerült, hogy a korban ismert és használt terminusokkal írja le azt, ami valójában túlmutat ezeken a fogalmakon, és amit ma nonfigurativitásnak nevezünk.¹⁹ Ebből is kitűnik, hogy az a törekvés, amely a leírhatatlan vagy ábrázolhatatlan vizuális megjelenítésére irányul, nem csupán Friedrich és a romantika festészetének, hanem az elvont vagy elvontabb modern művészeti irányvonalaknak – így az expresszionizmusnak – is a sajátossága.

A végtelenség, határtalanság, illetve az ábrázolhatatlan (indirekt) megjelenítéséből adódik, hogy e művekben – akár a romantikusok festményeiről, akár a modern absztrakt művekről beszélünk – felfedezhetjük a kanti fenséges esztétikai minőségét. A fenségesről Kant azt írja, hogy az a széppel ellentétben egy formátlan tárgy is lehet, amennyiben a tárgyon vagy tőle indítva határtalanságot jelenítünk meg, ugyanakkor hozzágondoljuk e határtalanság totalitását is; emellett mindenkor a *menyiség* ábrázolásához köti azt.²⁰ A fenségest ugyanakkor sosem a szemlélet tárgyában, hanem az ítélő elméjében

15 Lützeler 1970. 22.

16 Lützeler 1970. 24.

17 Somhegyi 2011, 30.

18 Friedrich 1986, 117.

19 Földényi 2010, 124.

20 Kant 2003, 156.

kell keresnünk, a tárgy csupán alkalmas lehet arra, hogy előidézzé a fenségest.²¹ Ebből következik, hogy a fenséges az elme egy olyan képességét tárja fel, amely az érzékek mércéi felett áll.²² Az absztrakció vagy elvonatkoztatás pedig hasonlóképpen mindig az ítélő elméjében történik. A témával foglalkozó szakirodalmi szövegek közül több is akad, amelyek a romantikus alkotók, így például a fentebb már említett Caspar David Friedrich munkáit a fenségesen túl a majdani absztrakt alkotókhoz hasonlítja. Beke László például azt írja, Friedrich festményeivel megágyaz a majdani tárgy nélküli művészetnek,²³ Földényi László pedig felhívja a figyelmet arra, hogy Kandinszkij épp Friedrichet tartotta az első absztrakt festőnek.²⁴ E problémának a részletesebb kifejtésére azonban jelen tanulmány keretén belül nem térek ki.²⁵

2. A forma mint a belső tartalom külső megnyilvánulása

Vaszilij Kandinszkij egyike volt azoknak az úttörő alkotóknak, akiknek az elsőik között sikerült teljes egészében túllépni a tárgyi vagy figuratív ábrázoláson. A festő alkotói életműve túlmutat az expresszionista törekvéseken, éppen ezért jelen tanulmány kontextusában elsősorban első, tárgy nélküli műveire, illetve az expresszionista törekvésekkel rokonítható munkáira fókuszálok. Kandinszkij maga az impressziók, improvizációk és kompozíciók kategóriáira bontotta műveit,²⁶ számomra pedig különösen az improvizációkhoz sorolható művek lesznek érdekesek, hiszen ezek korrelálnak leginkább az expresszionista célkitűzésekkel. Kandinszkij az improvizációkat úgy írta le, mint „[b]első jellegű történések többnyire öntudatlan és váratlan kifejezését, vagyis a »belső természetéről« alkotott benyomásokat”.²⁷ Ezek a képek tehát már nem a külső, látható valóságra támaszkodnak – ahogyan azt az impressziók teszik –, hanem a nem perszonális értelemben értett szubjektum belső világából merítenek ihletet; ugyanakkor sokkal nagyobb hangsúlyt kap létrehozásuk során az ösztönszerű spontaneitás, mint a kompozíciók esetében, ahol az értelem nyer jelentősebb szerepet, éppen ezért az előbbieik összehatásukban dinamikusabbak és egyben kaotikusabbak is.

Kandinszkij eredetileg 1910-ben adta ki elméleti írásait *A szellemiség a művészetben* címmel, mely könyvben a tárgy nélküli festészet gondolatát fogalmazta meg, és ugyanebben az évben festette meg első absztrakt akvarelljét is – amelyet egyes feltételezések szerint valójában valamivel később készíthetett, és csupán visszadátumozott annak érdekében, hogy

21 Kant 2003, 157.

22 Kant 2003, 163.

23 Beke 1986, 8.

24 Földényi 1986, 41.

25 A probléma részletesebb kifejtését lásd például Mikáczó 2021.

26 Kandinszkij 1987, 78–79.

27 Kandinszkij 1987, 79.

elméleti írásait egyidejű gyakorlati példával igazolhassa.²⁸ Az *Első absztrakt akvarell* valóban a 20. századi nonfiguratív festészet egyik első példája. A kép mellőz minden figurativitást, nem tagolódik elő- és háttérre. A hangsúly a színekre és a formákra helyeződik. A kalligráfiára vagy gyermekrajzra emlékeztető szabad, tintával húzott vonalak és az áttetsző, színes akvarellfoltok játéka teszi igazán izgalmassá a kompozíciót. A lendületesen vászonra vitt foltok magukban őrzik azokat a heves mozdulatokat, amelyekkel a festő a vászonra vitte őket – ennyiben Kandinszkijt a majdani absztrakt expresszionista festészet előfutárának is tekinthetjük, ugyanakkor a heves gesztusok William Turner eleven, már-már absztrahált tájképeire, vázlataira is emlékeztetnek. A sötét és világos színek kontrasztja, illetve a határozott vonalak és elmosódott foltok ritmusa adja meg azt a fajta vizuális dinamizmust, amely megragadja a befogadó figyelmét. A kompozíció rögtönzött, spontán jellege mellett Elger a mű legeredetibb vonásaként a bizonytalanságot és a nyugtalanságot emeli ki,²⁹ amelyek általában az expresszionista festményeknek is meghatározó jellemzői.

Kandinszkijnak állítólag akkor támadtak kétségei azt illetően, hogy a tárgynak döntő szerepe van a festészetben, amikor egy este a lenyugvó nap fényében csodálta meg Moszkva ragyogó kupoláit,³⁰ valamint amikor egy alkalommal a műtermébe lépve fejfelé látta meg saját festményét, ami szintén kétségeket ébresztett benne a figuratív képi elemek szükségességét illetően.³¹ Ehhez hasonló eset korábban két romantikus festővel (a már említett Caspar David Friedrichel és William Turnerrel) is megtörtént.³²

Kandinszkij azt vallotta, hogy „*a szín és a forma szépsége önmagában nem elégséges cél a művészet számára*”.³³ Ehelyett a formaalkotás elsődleges szervező elvének a *belső szükségyszerűséget* tette meg,³⁴ magát a formát pedig csak a belső tartalom külső megnyilvánulásának tartotta.³⁵ Az expresszionizmus általában sem tekintette követelménynek a szépet, Gombrich pedig ennek okát abban látja, hogy „[a]z expresszionisták [...] mélyen átérezték az emberi szenvedést, a nyomort, az erőszakot, a szenvedélyeket, és ezért úgy vélték, a művészet harmóniához, szépséghez való ragaszkodása súlyos becsstelenség”.³⁶ Éppen ezért „[m]ár-már becsületbeli ügynek számított köreikben, hogy messziről kerüljenek mindent, ami kellemesnek, választékosnak tetszett; ki akarták zökkenteni a »polgárt« valóságos vagy vélt önelégültségéből”.³⁷ Tudván, hogy az expresszionista festészet a 20. század elején, a világháború kitörését megelőző években bontakozott ki, úgy gondolom,

28 Elger 2009, 28.

29 Elger 2009, 28.

30 Lützelér 1970, 37.

31 Aradi 1964, 77.

32 Lützelér 1970, 26.

33 Kandinszkij 1987, 65. (Kiemelés az eredetiben.)

34 Kandinszkij 1987, 39.

35 Kandinszkij 1914, 75.

36 Gombrich 1983, 462.

37 Gombrich 1983, 462.

érthető, hogy az alkotók elfordultak a „szép témák” ábrázolásától, és ehelyett egy olyan stiláris megoldást kerestek, amelyen keresztül kifejezésre juttathatták mindazt, amit ezekben a zűrzavaros időkben megéltak. Ennek a törekvésnek pedig a forma szépségére való törekvés inkább gátja lett volna, mint segítője, ezért magától értetődően szakadtak el tőle.

Mindez ugyanakkor magával vonta azt, hogy a befogadó közönség értetlenül, sőt igen gyakran felháborodva állt az expresszív képek előtt. A korabeli befogadók sálláspontját remekül illusztrálja egy Kandinszkij által 1936-ban Franz Marcnak írt emléklap, amelyben az alkotó leírja, hogy 1910-ben egy müncheni expresszionista kiállításon a galéria tulajdonosa állandó jelleggel panaszkodott azért, mert zárás után minden egyes nap szárítgatni kellett a képeket, ugyanis a nézők napközben leköpdösték őket.³⁸

Az expresszionisták tehát gyakran áldozták fel a forma szépségét a belső világ (amelyen a szubjektum általános érvényű sajátosságát és nem a pszichésen értett lelki életet értem) pontosabb kifejezése érdekében. Ezért is találkozunk a figuratív vagy félabsztrakt alkotásokon eltorzított arcokkal például Schmidt-Rottluff vagy Kirchner képein, de ugyancsak hasonló okokból az absztrakt műveken sem jelennek meg tökéletesen szabályos formák, ahogy Kandinszkij fentebb elemzett képén is láthattuk. Úgy gondolom, e torzítások vagy szabálytalanságok mint formai megoldások a romantika korában gyökereznek, hiszen például Friedrich Schlegel *A görög költészet tanulmányozásáról* című szövegében a modern költészet – melyen általában a művészetet is érti – közös, jellemző vonásaként az anarchiát és a szabálytalanságot emelte ki,³⁹ továbbá mindennél jobban hangsúlyozta az érdekes, a karakterisztikus és az individuális jelleg totális túlsúlyát a modernségben.⁴⁰ Schlegel itt még elsősorban negatívumként emeli ki a fenti jelzőket, illetve a modernségre mint olyan átmeneti korra tekint, amelyben az *érdekes* uralma az ízlés válságát mutatja, és amely egyúttal előkészíti a terepet egy olyan új művészetnek, amelyet újra a szép szervező elve határoz meg.⁴¹ Azonban úgy gondolom, ezek a jellemvonások az expresszionista művekben is felfedezhetőek. Véleményem szerint – amennyiben a modernség fogalmát ilyen tág értelemben használjuk – a fenti megállapítást beemelhetjük a vizsgálódásba, függetlenül attól, hogy Schlegelnek e ponton milyen véleménye volt a modern művészetről. Az expresszionizmus vonatkozásában a karakterisztikus jelleg a formák önkényes eltorzításában és a kaotikus kompozíciókban mutatkozik meg a legplasztikusabban, és valószínűleg nem véletlen az sem, hogy a szakirodalomban számos szerző rámutat az expresszionista festészet és a karikatúrák közötti párhuzamra. Wilhelm Worringer szerint például a naív közönség valódi összefüggéseket sejt meg, amikor az expresszionista műveket mintegy karikatúrának látja, mivel a karikatúra esetében a valóságról való olyan *intenzív* benyomásokról

38 Lützel 1970, 135.

39 Schlegel 1980a, 129.

40 Schlegel 1980a, 132.

41 Schlegel 1980a, 153–54.

beszélünk, amelyeknek a „szellemi lejegyzése” eltekint a természetességtől. Ahogyan a szerző fogalmaz: „Nincs átütő ereje az olyan karikatúrának, amelyikben nem szunyadnak expresszionista elemek. A karikatúra hétköznapi célú expresszionizmus, kis célokra korlátozott kifejezésigény.”⁴² Hofmann szintén felveti az expresszionista művek és a karikatúrák párhuzamát: mindkettő esetében meghatározó eszközként nevezi meg a torzító túlzást, ugyanakkor úgy véli, a karikaturista annyiban mégis igényesebb az expresszionistánál, hogy vele ellentétben nem hivatkozik azzal, hogy saját pszichikai élményét ágyazza tárgyába.⁴³

Worringer fent említett gondolatmenete arra enged következtetni, hogy a karikatúra eltekint a figurativitástól, hiszen az mindig egy groteszk paródiája egy adott dolognak. Karl Rosenkranz így ír a karikatúráról: „A karikatúra azonban nem csupán általános esztétikai meghatározásokat tagad, hanem önmagában, egyéni módon, egy fenséges, kecses vagy szép öskép *torzképeként* tükrözi vissza ezen öskép minőségeit és formáit.”⁴⁴ Majd hozzáfűzi: a karikatúrák (bizonyos határok között) „a formátlanságig *eltúlozzák* az alak egy adott mozzanatát”.⁴⁵ Így az alkotó mindig érvényteleníti azt, amit karikíroz, ehhez pedig a már említett intenzív benyomásokat képezi le, tehát túllép a látható valóság szolgai másolásán, torzít, mert fókuszra a külső helyett a belső természetre helyeződik. Az expresszionista festők pedig hasonló okokból alkalmaznak torzítást félabsztrakt képeiken.

3. A világ pusztulása mint téma

Néhány gondolat erejéig érdemes kitérnünk a német expresszionizmus egyik meghatározó alakjának, Franz Marcnak elméleti és gyakorlati művészeti munkáira is, amelyekben szintén felfedezhetőek a romantika művészetelméleti vonásai. Marcra Kandinszkij nagy hatást gyakorolt, 1912-ben közösen jelentették meg a *Der Blaue Reiter* című almanachot, illetve ő volt az azonos nevű csoportosulásban az egyetlen, aki követte az orosz festőt az absztrakt művészethez vezető úton.⁴⁶ Marc úgy vélte, hogy a modern művészet szembefordult minden olyan korábbi művészeti törekvéssel, amelynek elsődleges célja volt a természet külső képeinek való minél pontosabb megfelelés – vagyis a mimézis –, mivel szerinte mindezzel egyúttal száműzettek a belső élet titkos és elvont fogalmai,⁴⁷ vagyis azok a tartalmak, amelyekre az expresszionista festészet a legnagyobb hangsúlyt helyezi.

⁴² Worringer 1989, 207.

⁴³ Hofmann 1974, 203.

⁴⁴ Rosenkranz 2022, 107. (Saját kiemelés.)

⁴⁵ Rosenkranz 2022, 576. (Kiemelés az eredetiben.)

⁴⁶ Elger 2009, 32.

⁴⁷ Marc 1978, 105.

Marc legtöbb expresszionista képe az állat- és növényvilághoz kötődik, ugyanakkor élete utolsó éveiben számos tárgy nélküli képet is készített. Annak oka, hogy Marc az absztrakció felé fordult, véleményem szerint részben a világháborús helyzettel is magyarázható. Ahogyan arra Lützeler is rámutat, a világháborús helyzet és a világpusztulás témáját még a figuratív művészet sem képes megragadni anélkül, hogy a kifejezést a vonalaknak és ritmusoknak engedné át, vagyis anélkül, hogy absztrakcióhoz folyamodna.⁴⁸ Ebből kifolyólag Marc (és sok kortársa) is joggal vélhette úgy, hogy a káosz és zűrzavar, a világ széthullása, illetve mindaz, amit az ember megél ilyenkor, elvont úton jeleníthető meg a legplasztikusabban. Minderre jó példa 1914-es *Széttört formák* című festménye, amelyet Lützeler a „pusztulás látomásának” tekint, és amelyen a teljesség mintegy belülről kifelé robban szét; valamint az ugyanebben az évben készült *Harcoló formák* című mű, amely Lützeler szerint „valóságosabban ábrázolja a háborút, mint azok a festmények, melyeken csapatok, lovas hírnökök, sebesültek láthatók”.⁴⁹ Ennek oka véleményem szerint éppen abban rejlik, hogy Marc a figurativitást megkerülve, a káoszt, a küzdelmet magát mint elvont tapasztalatot igyekszik megragadni, ezért nem egy adott háborút, hanem a háborút magát mint általánost igyekszik megragadni, így kortól és minden egyéb külső tényezőtől függetlenül közvetlenül vagyunk képesek kapcsolódni hozzá. A tárgyak alól felszabadított színek és formák kavargó örvénye már önmagában is rendkívüli dinamikát ad a képnek, ugyanakkor az ellentételezés által válik igazán nyilvánvalóvá, hogy egy ütközetet szemlélünk. A vörös és a fekete forma küzdelméről akár a jó és rossz harcára is asszociálhatunk, a dualizmusra pedig még inkább ráerősítenek azok a színek, amelyek a két fő formát veszik körül: a vörös alakzatot világosabb, míg a feketét sötétebb színek övezik. A vörös forma csápokra emlékeztető nyúlványaival támadja a feketét, amely komoran, fenyegetően örvénylik, mintegy elnyelni készülve a támadó vöröset.

Ahogyan a romantikusok művészetelmélete általában elutasította, hogy az alkotásokat kívülről meghatározott motívumoknak rendeljék alá,⁵⁰ úgy az expresszionistákat is jobban érdekelte a dolgok lényegének megragadása, mint a külső megjelenésük. Ezért az utóbbiak mindennél jobban megvetették az élet naturalisztikus ábrázolását, valamint annak impresszionista változatát.⁵¹ Friedrich Schlegel az arabeszket tekinti a romantikus művészet meghatározó műformájának,⁵² és ahogyan arra Bartha Judit a schlegeli arabeszkéről írt tanulmányában rávilágít, „az arabeszk a közvetlenül ábrázolhatatlan abszolút egész közvetett ábrázolására tesz kísérletet”.⁵³ A 20. század elején kibontakozó

48 Lützeler 1970, 143.

49 Lützeler 1970, 139.

50 Lützeler 1970, 22.

51 Weisstein 1977, 47.

52 Schlegel 1980b, 380.

53 Bartha 2017, 167.

modern képzőművészettel foglalkozó szakirodalom pedig hasonlóképpen határozza meg az *ábrázolhatatlan* kifejezését a modern művészet céljaként. Lyotard például kijelenti, hogy a kifejezhetetlen megjelenítése a modern művészet feladata,⁵⁴ Ulrich Weisstein pedig arra világít rá egy az expresszionistákkal foglalkozó tanulmányában, hogy az utóbbiak szerint „a művészet funkciója nem a valóság utánzása, hanem [...] láthatóvá tenni azt, ami alapvetően nem tárul az érzékek elé”.⁵⁵

Mindebből következik, hogy a művészek a természetre már nem mint másolandó mintára tekintettek, hanem tevékenységüket vele egyenrangúnak vagy épp magasabb rendűnek vélték. Kandinszkij a már említett kötetében a művészt egyértelműen a természet fölé helyezi,⁵⁶ ugyanakkor elismeri, hogy ez a gondolat egyáltalán nem újkeletű, hiszen ő maga is hivatkozik Goethe-re, aki szintén hangoztatta, hogy a művész – szabad szelleme révén – a természet felett áll.⁵⁷ A német romantika művészetelméletében – és művészetében – hasonlóképpen figyelhető meg egyfajta elhatárolódás vagy túllépés a pusztá utánzásán. Friedrich Schlegel például szintén kifejti, hogy minden emberi tevékenység a szellem és a természet kölcsönhatása, és amennyiben a természet gyakorol hatást a szellemre, megismerésről, ellenkező esetben pedig, ha a szellem hat a természetre, művészetéről beszélhetünk.⁵⁸ Schlegel itt bár nem helyezi a művészetet egyértelműen a természet fölé, az előbbit mégis mint az emberi kedély sajátos tevékenységét határozza meg, amelyet minden más tevékenységtől élesen elhatárol.⁵⁹ Fivére, August Wilhelm Schlegel 1802-ben keletkezett, a szépirodalomról és művészetéről írt szövegében úgyszintén az utánzó művészet ellen érvel, ugyanakkor nem tagadja, hogy az alkotónak ahhoz, hogy műve teljes legyen, a természetre kell támaszkodnia. Azonban a természet adta mintát nem a kívülvilágban kell keresnie, hanem saját magában, önnön teremő természetében.⁶⁰ A művészet tehát a rajta kívüli valósághoz való közelítés után újfent kialakította saját természetét.⁶¹ Ennek az eleven, teremő erőnek a gondolatát vizsik aztán tovább a modern képzőművészek is.

Kandinszkij emellett úgy vélte, a festészet és a zene közeli rokonságban áll egymással. Ezért is írt harmóniáról vagy akkordokról a festészet vonatkozásában,⁶² és ugyancsak ezért emelte ki Goethe azon gondolatát, amely szerint „a festészetnek meg kell kapnia a maga generálbasszusát”.⁶³ Kandinszkij szerint Goethe ekkor mintegy látnokként sejtette meg

⁵⁴ Lyotard 1995, 51, 57–58.

⁵⁵ Weisstein 1977, 51.

⁵⁶ Kandinszkij 1987, 72.

⁵⁷ Kandinszkij 1987, 86.

⁵⁸ Schlegel 1980a, 165.

⁵⁹ Schlegel 1980a, 165.

⁶⁰ Schlegel 1976, 274.

⁶¹ Schlegel 1976, 277.

⁶² Lásd például Kandinszkij 1987, 61.

⁶³ Kandinszkij 1987, 37.

a 20. század eleji festészet állapotát.⁶⁴ A zene és a képzőművészet közelítése nem csak Goethénél, hanem a Schlegel-fivérek írásaiban is felfedezhető. A 174. *Athenäum-törvényt* például August Wilhelm Schlegel úgy fogalmazott, hogy míg a költészet zene a belső fül számára, addig a festészet a belső szem számára az,⁶⁵ Friedrich Schlegel pedig úgy gondolta, hogy minden tisztán hangszeres zene a filozófiához közelít.⁶⁶ A tény, hogy mind Kandinszkij, mind a romantikusok igyekeztek a festészetet a zenéhez közelíteni, véleményem szerint azzal magyarázható, hogy a művészeti ágak közül az instrumentális zene áll a legtávolabb a valóság mimetikus utánzásától, vagyis ez a legabsztraktabb mind közül. Valószínűleg ezért gondolta úgy a fiatalabbik Schlegel-fivér, hogy a zene közel áll a filozófiához. A zene elvont mivoltára Arthur Schopenhauer is rávilágított *A világ mint akarat és képzetben*, ahol leírta, hogy az abszolút zene lényegében nem más, mint az akaratnak a közvetlen képmása, így míg a többi művészet az árnyékról szól, addig a zene „magáról a lényegről”.⁶⁷ Annak ellenére, hogy a zenében nem ismerjük fel a világbeli lényeg ideáinak képmását, egy olyan művészetről beszélhetünk, mely

oly nagy s oly mindennekeftt fenséges művészet, oly roppant hatást tesz az ember legbensőjére, ott az ember oly egészen s mélyen meg is érti, mint valamely egészen általános nyelvet, melynek világossága még a legszemléletesebb világét is felülmúlja, hogy bizonyára többet kell keresnünk benne, mint amennyit Leibniz ismert el róla.⁶⁸

A fentiekből következik, hogy az általunk vizsgált tárgy nélküli expresszionista alkotások már nem a látható valóságból merítenek ihletet, tehát nem mást reprezentálnak, hanem saját magukat. Esetükben nem beszélhetünk klasszikus értelemben vett ábrázolásról. Ahogyan a tanulmány elején már említett „szubjektív” jelleg is visszavezethető a kanti általános szubjektumfogalomra, ugyanúgy e törekvésnek is megtalálhatjuk a kanti alapjait. Bár Kant még a művészetről alapvetően figuratív keretek között gondolkodott, az önmagát reprezentáló mű 20. századi koncepciója mégis egyfajta előképének tekinthette a kanti esztétikai eszme fogalmát. Kant a zseni képességeiről szóló, 49. paragrafusban kifejti, hogy az esztétikai eszme ellenpárja az észeszmének, hiszen míg utóbbi egy olyan fogalmat takar, amelynek semmilyen szemlélet nem feleltethető meg, addig előbbi a képzelőerő olyan megjelenítése, amely bár gondolkodásra készítet, de nem feleltethető meg neki egyetlen fogalom sem.⁶⁹ Ez a nyelvi eszközökkel kifejezhetetlen tartalom az, amiben többek között Lyotard is látja a modern művészet lényegét.⁷⁰

64 Kandinszkij 1987, 37.

65 Schlegel, A. W. – Schlegel, F. 1980, 294.

66 Schlegel, A. W. – Schlegel, F. 1980, 354.

67 Schopenhauer 2007, 317.

68 Schopenhauer 2007, 315.

69 Kant 2003, 229.

70 Lyotard 1995, 51, 57, 58.

4. A káosz mint szervezőelv

A témában fellelhető szakirodalomban több szerző is kiemelt szerepet szán a látomásosságnak, a vízióknak és valamiféle vallásosságnak az expresszionista művészetben.⁷¹ Weisstein például arra mutat rá, hogy az expresszionista művekre pillantva valamiképpen közvetlenül szembesülünk az örökkévalósággal. Ezek a művek szerint nem egyszerűen a vallást helyettesítették, hanem ők maguk *jelentették* a vallást.⁷² Franz Marc is úgy vélekedett, hogy az eljövendő művészet lesz a vallás maga.⁷³ A látomásos jelleg azonban – ahogyan fentebb utaltam rá – már a romantika korának művészetében is felfedezhető, ugyanakkor a romantikus művészetelmélet területén is találkozunk hasonló célkitűzésekkel. Friedrich Schlegel például egy töredékében kijelenti, hogy „[m]űvész csak az lehet, akinek saját vallása, a végtelenről alkotott önálló nézete van”.⁷⁴ Máshol pedig arról ír, hogy a költészet és a filozófia a vallás különböző formái.⁷⁵ Novalis *Virágpor*-töredékeiben pedig azt olvashatjuk: „A költő és pap kezdetben összefonódott, és csak a későbbi korok választották el őket egymástól. Az igazi költő azonban mindig pap, úgy, ahogy az igazi pap is mindig költő. A jövőnek vajon nem a dolgoknak ezt a régi állapotát kellene helyreállítania?”⁷⁶ Worringer szerint minden spirituális művészet

[a] „valóság” kaotikusságából indul ki, s nem a „természetesség” rendezett kozmoszából. Szellemi kifejezőmódjának jelszava nem a szép, megtisztult természet, hanem a rejtélyesen belénk hatoló, artikulálatlan valóság, mely sohasem veszti el a kísértetiesességgé fenyegető vonását.⁷⁷

Az expresszionisták ezt az artikulálatlan valóságot akarták megragadni – néhány romantikus festőhöz (mint például Friedrichhez vagy Rungéhez) hasonlóan –, ugyanakkor a tárgyi formát felszabadítva, elemibb kifejezőerővel. A természettel való radikális szembe fordulásukat az is bizonyítja, hogy Franz Marc maga is leírta, hogy társaival egyetemben szándékosan pusztítják el a természetet annak érdekében, hogy feltárják a külső minőségek mögött húzódó törvényeket.⁷⁸ A romboló szándék tehát valójában egy nemesebb célt leplezett. A káosz ugyanakkor már a romantikában és különösen Friedrich Schlegel értelmezésében is pozitív töltettel bírt, hiszen szerintem ez az a fajta zűrzavar, amelyből

71 Lásd például: Worringer 1989, 205; Weisstein 1977, 48; Däubler 1919, 179.

72 „A művészet ezen írók és festők számára nem a vallást helyettesítette; maga volt a vallás.” (Weisstein 1977, 48.)

73 Marc 1978, 196.

74 Schlegel 1980c, 492.

75 Schlegel 1980c, 497.

76 Novalis 1997, 20.

77 Worringer 1989, 206.

78 Marc 1978, 108.

idővel egy világ születhet.⁷⁹ Ez a gondolat a *Beszélgetés a költészetről* című szövegben is előkerül, ahol Schlegel a következőt írja: „[d]e a legfőbb szépség, sőt, a legmagasabb rend, tudjuk, mégiscsak a káoszé, jelesül oly káoszé, amely csak a szeretet érintésére vár, hogy harmonikus világgá bontakozzék, olyanná, amilyen a régi mitológia és poézis volt”.⁸⁰ David Morgan egy a romantika és az expresszionizmus kapcsolatát vizsgáló tanulmányában a művészetben megjelenő spiritualitás célját abban határozza meg, hogy amellett, hogy az ilyen művek egy. a látható valóságon túli realitás felé mutatnak, egyúttal a világot is képesek átformálni.⁸¹ A káosz és a rombolás tehát sosem egyenlő a végső pusztulással, hanem mindig valami újnak a lehetőségét hordozza magában.

Az új művek kaotikus mivoltának egy további aspektusát vázolja fel August Wilhelm Schlegel, aki a már említett 1802-es szövegében rámutat arra, hogy a modern művészet kaotikussága – szemben az antik szabályossággal – nem jelenti azt, hogy az előbbi egyben stílus nélküli is lenne:

Olyan valakit, akinek szellemét megtöltik a klasszikus ókor egyszerű, nagy mintái, és hozzá szokott ezek kiegyensúlyozottságához, az első pillantásra feltűnő *káosz* és *zűrzavar* könnyen arra a téves megállapításra vezethetne, hogy az új művészetben nincsenek határozott alkotási fokozatok vagy stílusok; ugyanúgy, ahogyan ezek teljesen ellenkező jellege, a régi művészet elveihez mérten irracionális műfajai stb. arra engednének következtetni, hogy a modern költőknek és művészeknek tulajdonképpen nincs stílusuk, hanem csak modoraik vannak.⁸²

A fenti részlet remekül illusztrálja, hogy a szöveg megírásának idején az idősebb Schlegel-fivér szemében az új művek egyáltalán nem bírnak alacsonyabb értékkel, mint a régiek, és azt sem gondolja, hogy nem húzódik a kaotikusság mögött valamiféle szervező elv, csak éppen ez az elv egészen más, mint az antikvítás esetében. Ebből pedig az következik, hogy az új alkotások a régi művészet kritériumai mentén értelmezhetetlenek.

Végső soron úgy gondolom, annak elsődleges oka, hogy az expresszionizmus és a romantika célkitűzései között párhuzamok fedezhetőek fel, abban rejlik, hogy a két kor hangulata – vagy Worringerrrel szólva *világérzése* – hasonlít egymáshoz. Kandinszkij úgy vélte, akkor alkalmazzák a művészek egy elmúlt kor formáit, amikor e két kor szak szellemi-morális törekvései bizonyos mértékig egyeznek.⁸³ A művek formabeli

79 Schlegel 1980c, 501.

80 Schlegel 1980b, 358.

81 „Az absztrakció és a beleérzés a transzcendenciát megjelenítő, csodálandó és a láthatatlan valóság felé mutató képek erőteljes eszközei voltak. Mindegyik az elevenítés kulturális munkáját végezte el: egy olyan ideológiai műveletet, amely a világot a műalkotáson keresztül próbálta átformálni. Ez volt a szellemi célja a művészetben mint a kulturális varázslat egy formájában.” (Morgan 1996, 341.)

82 Schlegel 1976, 278. (Saját kiemelés.) Bár A. W. Schlegel jelzi a modor fogalmának problematikusságát, itt egyértelműen pejoratív értelemben használja.

83 Kandinszkij 1987, 9.

hasonlóságára ennek nyomán mint egy bizonyos fokú szellemi hasonlóság bizonyítékára is tekinthetünk, és ugyanez igaz fordítva is: a hasonló szellemi törekvések valamiképpen hasonló stílusjegyekkel rendelkező alkotásokat eredményeznek. Mindez többek között a látható világ másolásától való elfordulásban, a művészet autonómiájának felerősödésében, a karakterisztikus elemek térnyerésében és általában az absztrakció felé való orientálódásban nyilvánul meg a romantika és az expresszionizmus művészete, valamint teoretikus törekvései esetében.

Bibliográfia

- Aradi Nóra. 1964. *Absztrakt képzőművészet*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Bartha Judit. 2017. „Groteszk-arabeszk: Friedrich Schlegel mozaikjaiból.” In *Töredékes dialektika: Írások Weiss János 60. születésnapjára*, szerk. Bartha Judit – Gyenge Zoltán, 163–73. Budapest: L'Harmattan.
- Beke László. 1986. *Caspar David Friedrich*. Budapest: Corvina.
- Benn, Gottfried. 2011. „Expresszionizmus.” Ford. Adamik Lajos et al. In *Esszék, előadások*, szerk. Kulcsár-Szabó Zoltán, 107–19. Budapest: Kijárat Kiadó.
- Däubler, Theodor. 1919. *Der neue Standpunkt*. Leipzig: Insel-Verlag.
- Elger, Dietmar. 2009. *Absztrakt művészet*. Ford. Seres Bálint – Seres Eszter. Budapest: Taschen/Vince Kiadó.
- Földényi F. László. 1986. *Caspar David Friedrich*. Budapest, Helikon Kiadó.
- Földényi F. László. 2010. *Képek előtt állni: Adalékok a látás újkori történetéhez*. Pozsony: Kalligram.
- Friedrich, Caspar D. 1986. „Nyilatkozat egy nagyobbbrészt még élő és nemrég elhunyt művészek festményeiből álló gyűjtemény megismerése után.” Ford. Beke László. In *Caspar David Friedrich*, szerk. Beke László, 105–18. Budapest: Corvina.
- Gehlen, Arnold. 1987. *Kor-képek: A modern festészet szociológiája és esztétikája*. Ford. Bendl Júlia. Budapest: Gondolat.
- Gombrich, E. H. 1983. *A művészet története*. Ford. G. Beke Margit – Falvy Mihály. Budapest: Gondolat.
- Hofmann, Werner. 1974. *A modern művészet alapjai: Bevezetés a modern művészet szimbolikus formáinak világába*. Ford. Tandori Dezső. Budapest: Corvina.
- Kandinszkij, Vaszilij. 1987. *A szellemiség a művészetben*. Ford. Szántó Gábor András. Budapest: Corvina.
- Kandinszkij, Vaszilij. 1914. „Über die Formfrage.” In *Der Blaue Reiter*, szerk. Vaszilij Kandinszkij – Franz Marc, 74–100. München: R. Piper & Co. Verlag.
- Lützel, Heinrich. 1970. *Absztrakt festészet: Jelentősége és határjai*. Ford. Szabadi Elemér. Budapest: Corvina.
- Kant, Immanuel. 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Liotard, Jean-François. 1995. „A fenséges és az avantgárd.” Ford. Széchenyi Ágnes. *Enigma* 2/2: 49–61.

- Marc, Franz. 1987. *Schriften*, szerk. Klaus Lankheit. Köln: DuMont.
- Mikáczó Alexandra. 2021. „Friedrich mint absztrakt festő? A kanti fenséges és a képi absztrakció lehetséges kapcsolódási pontjainak bemutatása Caspar David Friedrich festészetén keresztül.” *Nagyerdei Almanach* 11/2: 16–34.
- Morgan, David. 1996. „The Enchantment of Art: Abstraction and Empathy from German Romanticism to Expressionism.” *Journal of the History of Ideas* 57/2: 317–41. DOI: <https://doi.org/10.1353/jhi.1996.0018>
- Novalis. 1997. „Virágpor.” Ford. Weiss János. *Műhely* 20/2: 16–24.
- Rosenkranz, Karl. 2022. *A rút esztétikája*, szerk. Teller Katalin. Ford. Szabó Annamária et al. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Schlegel, August W. 1976. „Előadások a szépirodalomról és a művészetről: A szépművészet és a természet viszonya, illúzió és valószínűség, stílus és modor.” Ford. Hegyi Lóránd. In *Emlék márványból vagy homokköből: öt évszázad írásai a művészettörténet történetéből*, szerk. Marosi Ernő, 272–80. Budapest: Corvina.
- Schlegel, August W. – Friedrich Schlegel. 1980. „Athenäum töredékek.” Ford. Tandori Dezső. In *Válogatott esztétikai írások*, szerk. Zoltai Dénes – Vészits Ferencné, 261–356. Budapest: Gondolat.
- Schlegel, Friedrich. 1980a. „A görög költészet tanulmányozásáról.” Ford. Tandori Dezső. In *Válogatott esztétikai írások*, szerk. Zoltai Dénes – Vészits Ferencné, 121–89. Budapest: Gondolat.
- Schlegel, Friedrich. 1980b. „Beszélgetés a költészetéről.” Ford. Tandori Dezső. In *Válogatott esztétikai írások*, szerk. Zoltai Dénes – Vészits Ferencné, 357–82. Budapest: Gondolat.
- Schlegel, Friedrich. 1980c. „Eszmék.” Ford. Tandori Dezső. In *Válogatott esztétikai írások*, szerk. Zoltai Dénes – Vészits Ferencné, 491–514. Budapest: Gondolat.
- Schopenhauer, Arthur. 2007. *A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Dezső et al. Budapest: Osiris.
- Somhegyi László. 2011. *„A kifürkészhetetlen Túlnan”: A tájkép a német romantikában*. Budapest: Kijárat Kiadó.
- Weisstein, Ulrich. 1977. „Expressionism: Style or »Weltanschauung«?” *Criticism* 9/1: 42–62.
- Worringer, Wilhelm. 1989. *Absztrakció és beleérzés: Tanulmányok*, szerk. Radnóti Sándor. Ford. Kocziszký Éva. Budapest: Gondolat.

Hogyan készítsünk Szellemet? Fichte az énről és a halhatatlanságról

Mesterházi Miklós
CSc, filozófiatörténész,
mesterhazi.miklos@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.10>

Filozófiatörténeti előadásai egy pontján Ernst Bloch megkockáztat egy feltevést a Kanttól Fichtén át az abszolút idealizmusig vezető út logikájáról: úgy véli, ebben a logikában a transzcendentális szubjektumnak – ahogy ezt Fichte interpretálja Kant nyomán – kulcsszerep jutott. Mármint a kérdés, hogy empirikus énünket miféle kötelék fűzi és hogyan, ehhez a magasabb szubjektumhoz, amely voltaképp mi magunk vagyunk, eredendően is bonyolult, és csak még bonyolultabbá válik, amikor Fichte kitérőképpen a halhatatlanságunk mellett szóló érvet kovácsol belőle. Tanulmányomban arra mutatok rá, hogy az, ahogy intellektuális és erkölcsi elköteleződéseinket kibontva Fichte összeszövi a „nem életével” az individuumot, valóban megfelelő támpontot nyújthat a Kant és a nyomába lépő idealista gondolkodók közötti eszmetörténeti összefüggések értelmezéséhez.

Kulcsszavak: Ernst Bloch, Kant, Fichte, én, Énség, öntudat, halhatatlanság, az ember rendeltetése

How to Make a Spirit? Fichte on the Self and Immortality

At one point in his lectures on the history of philosophy, Ernst Bloch offers a hypothesis about the logical development from Kant through Fichte to absolute idealism: he thinks that in this logic, the transcendental subject – as interpreted by Fichte following Kant – plays a key role. Now, the question of what kind of bond connects our empirical self to the higher subject that we ourselves are as intelligence – and how this connection is to be understood – is inherently complex, and only becomes even more complex, when Fichte evasively forges an argument for our immortality from it. In my study, I will point out that the way in which Fichte, by unravelling our intellectual and moral commitments, weaves together the individual with the “life of the species”, can indeed provide a useful starting point for interpreting the intellectual connections between Kant and the idealist thinkers who followed in his footsteps.

Keywords: Ernst Bloch, Kant, Fichte, Individuality, Self-Consciousness, Immortality, Vocation of Man

Valamikor a XVIII–XIX. század fordulója körül, ez tudvalévő, valami bűbáj folytán átalakul a filozófiai konstelláció. A filozófia, leporolva magáról a fenntartásokat, határvonásokat, a töprengést ama szakadékról, melybe az emberi észnek jobb bele sem pillantania, átgörjű, újjáteremti a „mit tudhatok?” kérdésével való küzdelemben megfáradt hősét, az emberi ész, hogy az tetőtől talpig fénylő páncélban mint Szellem vágjon új kalandba. S történik ez úgy (itt sok mindent kellene pontosítanom, de nem teszem), hogy akik végbeviszik ezt a fordulatot, úgy tartják, csak továbbmennek azon az úton, amelyet Kant tört előttük, még ha ő maga, mármint Kant, képtelen volt is érdeme szerint fölmérni saját filozófiai forradalmának súlyát. Csak el kell törölni bizonyos korlátokat (noha Kant épp e korlátok elfogadásában és elfogadtatásában vélte megpillantani mondanivalója lényegét), csak következetesebbé kell tenni Kantot magát (noha Kant éppen nem következetlenségnek gondolta megtorpanásait), csak ki kell tölteni bizonyos hiányokat (noha Kant épp ezektől a ballasztoktól akart megszabadulni). Furcsa története ez a kanti inspirációnak, amely történetnek a során (finoman szólva) nem mindig érhető, épp miért emelnek az utódok kalapot Kant előtt, és miért találják úgy, ha épp úgy találják, meg kell őt feddnie, és be kell vallanom, legalábbis én nem igazán látom azt a szálát, amely kézenfekvővé tudná tenni a filozófiának ezt az átbucskázását saját fején: a pontot, ahol ez a varázslatos átváltozás elkerülhetetlennek, magától értetődőnek, vagy legalábbis valami ilyesminek tűnhetett.

Szóval csak kísérletképpen: tán nem oktan megpróbálni a nyomába eredni Ernst Bloch egy finom utalásának, amelyet lipcei filozófiatörténeti előadásainak egyikén ejtett el Kantról:

Mármost van egy különös megjegyzés, amely a második kiadásból [*A tiszta ész kritikájának* második kiadásából] töröltetett, hogy tudniillik a magában való dolog, az az Én, a magában való dolog mi vagyunk. [...] [E]z az egészen távoli valami, a gondolkodáson túli hirtelen visszahajlik magába a megismerés transzcendentális szintézisébe. A magában való dolog csak azért kuksol egészen távol, valahol hátul, mert olyan nagyon közel van, mert ő a középpont; maga az *a priori* bennünk, ezért is nem látjuk odakinn. [...] [A] magában való dolog, amely pedig szubsztanciaként szolgál az objektív külvilág számára, hogy el ne illanjon a jelenség, mint valami boszorkányos varázslat füstje, visszakerül a transzcendentális szintézisbe magába, és odakünn csak az üresség marad. [...] Ott visszhangzik ebben Eckhart mester is: a világmegismerés önismeret lesz. A világ lényege a bensőben [*im Gemüte*] lakozik, mondja Eckhart. Ez a nagyon német örökség bukkann föl Kantnál, és bontakozik ki később a fichtei idealizmusban, hogy aztán Schellingnél elhagyva ezt a szűkösséget újra meghódítsa a természetet és Hegelnél az egész történeti világot. De ez az átjutás a szoroson, az aggódo töprengésen, az önmagunkban-lét sötét magányán Kantnál egyetlen aperçuban játszódik le, és az aztán tovább hatott.¹

¹ Bloch 1985, 90–91.

Bevallom, a szóban forgó kanti *aperçure* nem sikerült rálelnem *A tiszta ész kritikájában*,² de bízom annyira Bloch filozófiatörténeti tájékozottságában és szövegmemóriájában – mindenképp jobban, mint a sajátomban –, hogy olybá vegyem, azoknak a kilengéseknek a kritikája, melyeket az ész Énünk (a lélek) tárgyában elkövetni hajlik, valóban hosszú árnyékot vet, és ez az árnyék arra is ráesik, amit emberésszel okosabb nem firtatunk. Nem ez persze az, ami a tiszta ész paralogizmusainak bírálátát igazán izgalmassá teszi, hanem ami abból a látható dolgok térfelére esik: a filozófiatörténet – bár lehet, hogy elfogult vagyok – legszebb, legbehízeltőbb okfejtésének, a descartes-i érvelésnek a cáfolata, tudniillik hogy az nem a második lépésben romlik el, amikor is Isten egy némileg körben forgó érvelésbe keveredik, és nem is azon a kissé szörszálhasogató problémán bukik el, hogy vajon megengedhető-e a *cogito*-tételben, tekintettel a csaló démonra, az a „tehát”. Hanem egy apróságon, a személyragon. Mivelhogy amiben nem kételkedhetem, ha épp gondolkodom, az – mint Georg Christoph Lichtenberg megjegyezte – csak annyi, hogy „van egy gondolat”, és ami több ennél – a személyrag a létigén és vele becses személyünk –, ahhoz több kell, eszünk használata és a tapasztalat, meg saját beleszőtttségünk egy közös világ tapasztalásába, ideértve az idealizmus kanti cáfolatát is. Ami árnyékot a minden gondolatunkat szükségképp elkísérő „Ich denke” Énje a másik világra vet, vehetnénk olybá, kerék, amelyik forog, de nem forgat.³

Bár a dolog azzal a valamivel, ami talán én vagyok, és talán sokkal inkább vagyok én, mint gondolnám (bár mintha nem volnánk bemutatva egymásnak), ennél azért

2 Talán az alábbi sorokról van szó: „[A]z a Valami, ami a külső jelenségek alapja, ami érzékünket annyira befolyásolja, hogy képzetei lesznek a térről, materiáról, alakról stb., ez a Valami, amit *noumenon*nak (jobban mondva transzcendentális tárgynak) nevezünk, egyúttal a gondolatok szubjektuma is lehetne, habár [wiewohl] azzal, ahogy külső érzékünket befolyásolja, nem képzetek, akarat stb. szemléletének birtokába jutunk, csupán a térről és annak meghatározóiról nyerünk szemléletet.” És lejjebb: „Anélkül azonban, hogy belemennénk ilyen hipotézisekbe, általánosságban megállapíthatjuk, hogy ha lelken magát a gondolkodó lényt értem, akkor helytelen maga a kérdés, hogy azonos-e a materiával (amely nem magában való dolog, hanem csupán a bennünk levő képzetek egy fajtája), vagy nem; hisz magától értetődő, hogy egy magában való dolog más természetű, mint azok a meghatározók, amelyek csupán állapotát adják. – De hasonlítsuk most össze a gondolkodó lényt a matéria helyett az intelligibilis dologgal, amely a külső jelenség – amit materiának nevezünk – alapja, s mivel ez utóbbról semmit sem tudunk, nem is mondhatjuk, hogy tőle a lélek belsőleg különbözik.” (Kant 2004, 698–99; [A 358, 360].)

3 Ez persze Kant szemével nézve a dolgot nem igaz, mert bár az Énnek (önmagunknak) kétféleképpen is tudatában vagyunk, „egyszer a pusztá gondolkodás énjeként, aztán meg a belső észlelésésként”, „önmagunk tudata csak önmagunk jelenségét tárja elénk, s nem magában véve mutatja meg az embert”; „[ö]nmagunk megismerésére, mármint abban az értelemben, hogy miként is van önmagában megalkotva az ember, semminemű belső *tapasztalattal* nem tehetünk szert, az az ember természetrajzából sem táruul elénk, azzal egyedül szabadságunk tudata szolgálhat” (Kant 2005, 40, 1j). Így nézve „a lélek is magában való dolog”, hiszen szabad. „Mert kauzalitása nem fejlemény megint csak, hanem ő maga saját, magamagából merített mozgató okaira hallgatva cselekszik. Mint magában való dolog, cselekedeteit egyáltalában nem az idő rendjében viszi végbe, hanem azok csak így jelennek meg számunkra. Ekképp szüntethető meg az antinómia, hogy ugyanis a világban [egyszerre] van szabadság és szükségszerűség, amennyiben megmutatjuk, hogy ezek nem valódi *oppositumok*, mert különböző objektumokra nézvést állnak, nevezetesen az előbbi a noumenális világra, a másik pedig a phaenomenálisra; és ezért egyszerre mindketten lehetségesek.” (Kant 2013, 407.)

komplikáltabb, és mindenképp komplikáltabbá válik, amikor Kant transzcendentális idealizmusa áthangszereltetik. Amely áthangszerelésnek Fichte habozás nélkül szeret is ejti. Mert „mindannak, ami az ész, magában az észben kell megalapozva lenni, mindazt belőle magából és nem valami rajta kívül levőből kell megmagyarázni, mert a rajta kívül levőhöz az ész nem juthat el anélkül, hogy fel ne adná magát”.⁴

Mármost az az Én, amely/aki körül mindaz forog, ahogy Fichte újrameséli Kantot, és amelytől/akitől elrugaszkodik az a (lenyűgöző, bár talán követhetetlen) vizsgálódás, amelynek a során Fichte belülről letapogatni próbálja a tapasztalatot,⁵ törékeny egzisztencia (a szót most abban az értelemben használva, ahogy valakiről azt mondjuk: *kétes egzisztencia*). Legalábbis első ránézésre az.⁶ A reflexiónak kell kihámozni abból, ahogy Énünkéről mindközönségesen gondolkodunk; nem objektum, mert akkor egy másik szubjektumot kellene hozzá keresnünk, hogy elgondolkodjon róla, nem is szubjektum, ha egyszer el kell gondolkodnia magáról – azonos szubjektum-objektum,⁷ és nem is annyira van, mint inkább cselekvés. Csak az tartja benne a lelket, hogy nem lehet nem belátni,

4 Fichte 1981a, 79.

5 „A tudománytan röviden így összegezhető: Az ész lényege abban áll, hogy önmagamát tételezem, de ezt nem tudom megtenni anélkül, hogy önmagammal egy világot, mégpedig egy meghatározott világot, szembe ne állítanék.” (Fichte 2002, 9.)

6 Pompás összefoglalása a *Tudománytan* alaplépésének az a polémikus jegyzet, amelyet Fichte az *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* című írásához fűz: „Akkor hát magának az Énnak az okára [*Grunde*] kellene rákérdezni. A *Tudománytannak* címzett kétségkívül eredeti kérdések közül ez azonban történetesen egyedül annak a legújabb göttingeni metafizikusnak volt fönntartva, aki a *Tudománytanról* írt recenziójában a *Göttingische Gelehrte Anzeigen* lapjain azt valóban föl is tette. Hogy micsoda alakokkal nem akad össze az ember, ha filozofikus évszázadunkban filozófiával foglalkozik! Hisz képes-e magamagát az Én megmagyarázni, akarhatja-e egyáltalán, hogy megmagyarázza magát anélkül, hogy ki ne lépne magából, és meg ne szűnnék Énnak lenni? Ahol akárcsak érdeklődni is lehet a magyarázat felől, az biztosan nem a tiszta (abszolút szabad és önálló) Én; mert minden magyarázat függővé tesz. Ugyanebből a fajtából való, és ugyanebből a szellemből fakad a szóban forgó recenzensnek az a vádja, hogy a *Tudománytan* elmulasztotta volna bizonyítani a maga alaptételét – nem nyelvból: alaptételét! Ha az a tétel, melyből a *Tudománytan* kiindul, bizonyítható volna, épp ennél fogva nem volna alaptétel; hanem az a magasabb tétel volna az, amelyből bizonyítanánk, és abból indulnánk ki ennél fogva. Minden bizonyítás valami voltaképp bizonyíthatatlant előfeltételez. – Amiből a *Tudománytan* kiindul, nem megragadható és nem is fogalmi formába önthető, csak közvetlenül szemlélhető: akiben nincs meg ez a szemlélet, annak a számára a *Tudománytan* szükségképp megalapozatlan és merőben formális valami marad; és az ilyennek ez a rendszer sem tud mit kezdeni. Nem itt kerítek sort először erre az őszinte vallomásra; de valahogy szokássá vált, hogy ha már az ember egyáltalán valami nyilatkozatot tett, azt minden egyes ellenfele előtt külön is meg kell tennie, és ezen a legkevésbé sem szabad bosszankodni; és ennek a kötelességemnek szóban forgó ellenfelemmel szemben legott örömmel eleget is teszek. A *πρωτον ψευδος* (első tévedés, első csalódás), amelynek áldozatul esett, abban áll, hogy nem vált kellőképp világossá számára: hogy lehessen egyáltalában igazság, kivált közvetett (következtetések közvetítette) igazság, ahhoz adva kell legyen valami, ami közvetlenül igaz. Amint ezt belátja, kutasson mindaddig ez után a közvetlen valami után, míg csak rá nem lel. Akkor majd képes lesz megítélni a *Tudománytan* rendszerét, mert csak akkor fogja megérteni; ami, dacára többszöri bizonykodásának, eddigél nem sikerült, mit is a fenti észrevételeket hideg fejével mérlegelve talán ő maga is valószínűnek talál majd.” (GA I,5, 350.)

7 Fichte 2002, 30.

legalábbis nem lehet nem belátnia annak, aki gondolkodik (aki meg nem, azt hiábavaló is volna meggyőzni próbálni).⁸ Voltaképp variáció a minden gondolatomat szükségképp kísérő kanti *Ich denke* Énjére, analitikusan adódik abból, hogy hiszen gondolkodom,⁹ bár nem mindenkinek adatik meg, hogy eltűnődjön ennek az implikációin:

[n]em mintha nélkülöznék a pusztá eszesség és szellemiség értelmében vett tiszta Én fogalmát, mert akkor éppúgy fel kellene hagyniuk azzal, hogy ellenvetéseket tesznek, mint ahogy egy fatuskónak fel kell hagynia ezzel; nem ennek vannak híján, hanem e fogalom fogalmának, ehhez nem tudnak felemelkedni. [...] [H]ogy nem tudják elgondolni, annak oka nem gondolkodói képességük különleges gyengesége, hanem egész jellemük gyengesége.¹⁰

Akárhogy is: semmiképp sem keverendő össze az individualitás énjével, amelynek már nem pusztán a logika rajzolja meg a körvonalait (Fichte megszívlelte, ami Kantból a tárgyba vág, hogy „én voltunk és az individualitás nagyon különböző fogalmak, és az utóbbin nagyon világosan látszik, hogy összetett”).¹¹ Ám ez az Én, amely/aki bennünk gondolkodik, úgy tűnik, éppen nem kevesebb becses személyünkél: mintha eredendően súlyosabb, tekintélyesebb valami/valaki volna a megismerés szerkezetének megrajzolásához szükséges absztrakciónál, és súlyosabb és tekintélyesebb az individualitásnál. Az Én, amely/aki bennünk gondolkodik – mert az csak tévedés:

a legnagyobb tévedés és a kor [a tökéletes bűnösség kora] összes többi eltévelyedésének igazi oka az, ha egy egyén azt képzei, hogy létezhetik és élhet, gondolkodhatik és cselekedhetik önmagáért, és ha egyvalaki azt hiszi, hogy ő maga, ez a meghatározott gondolkodó személy a gondolkodó a gondolkodásban, holott ő csupán egyes gondolata az egyetlen általános és szükségszerű gondolkodásnak.¹²

Amitől sokkal bonyodalmasabb, mint elsőre tűnhetett, hogy hogyan is állunk vele, már-mint Énünkkel, aki bennünk gondolkodik. Mondanám: hadd világítsam meg a dolgot egy kitérővel, amelynek Fichte csak mellesleg ejti szerét, bár igazán nem mellékes ajánlatot téve benne, de mint majd kitűnhet, a *megvilágítás* nem épp a legtalálhatóbb kifejezés.

Arról (talán nem is) kitérőről van szó, amely arra vállalkozik – és ez még a merész vállalkozásoktól vissza nem éppen riadó Fichtétől sem csekélyesség –, hogy megbizonyítsa előttünk, meggyőzőbben, mint előtte bárki bármikor, halhatatlanságunkat. Hogy ami

8 „A tudománytan mit sem tud kezdeni az olyan emberrel, akiben nincs meg a szabadságnak ez a képessége [tudniillik hogy „a gondolkodást ismét elgondolja”], és nem gyakorolja azt”. (Fichte 1981a, 114.)

9 Fichte 1981a, 108.

10 Fichte 1981a, 112–13.

11 Fichte 1981a, 112.

12 Fichte 1981b, 437.

az érzékek világának realitását illeti, a tekintetben könnyen zavarba ejthetők vagyunk, mármint ha akképp gondoljuk, szépecskén elálldogál az a maga lábán, az Fichte szerint úgyszólván magától értetődik (*Az ember rendeltetésének* második szakasza szerint mindenképp hibátlanul demonstrálható), legalábbis azok számára, akik a szabadságot választják öneszméletük kiindulópontjául, hiszen „a jelenvaló világ valójában csak az erkölcsi kötelesség által létezik egyáltalán a számunkra”.¹³ Csak a realitás iránt érzett olthatatlan vonzalmunk kötelez el bennünket amellet, hogy akceptáljuk az érzéki világ önállóságát és törvényeit, a realitás iránt érzett vonzalmunkat azonban csak azért tarthatjuk okkal többre merő hóbortnál, mert ráeszméltunk rendeltetésünkre: arra, hogy a gyakorlati ész törvényeinek engedelmeskedni rendeltettünk. Olyasfajta bizonyosságot, amely egyszerre szól önmaga mellett, és szolgál érvekkel arra, hogy nem üres képzelgés, amit értelmünk ügyleteiről tudni vélünk, csak az akaratunkat meghatározó ész kínálhat nekünk. Csak ez, *a döntésem*, hogy a semmi külsőre rá nem szoruló ész hangjának engedelmeskedem, csak ez szolgálhat támasztékul mindannak, amit világunk tartozékának szeretnénk tartani:

[N]em állítólag kívülünk létező dolgok, amelyek számunkra csak annyiban léteznek, s amelyek számára mi csak annyiban létezők, amennyiben már tudunk róluk, s ugyanígy nem képzelőerőnk és gondolkodásunk üres képalkotása, melynek művei valósággal mint ilyen művek, mint üres képek jelennének meg, nem ezek, hanem a szabadságunkba és erőnkbe, valóságos cselekvésünkbe és az emberi cselekvés meghatározott törvényeibe vetett szükségserű hitünk alapozza meg mindazt, amit a kívülünk létező realitásról tudunk: azt a tudatot, amely maga is hit csupán, minthogy hiten alapul, de olyan hit, amely szükségszerűen következik amabból.¹⁴

Így nézve a természet merényletének, a halálnak a fenyegetése elpárolog: a természet magával babrálna ki, ha *valóban* sikerülne eltennie bennünket láb alól – hisz bennünk rejlik önnön lehetőségfeltétele, nem létezhetnék, ha mi nem volnánk, vagy ha csupán az ő hatalmának volnánk alávetve –,

még természetes életemet, azt a módot, ahogyan a belső, láthatatlan élet a véges tekintete előtt megjelenik, még azt sincs módja megsemmisíteni a természetnek, mert különben képesnek kellene lennie arra, hogy önmagát megsemmisítse; a természet csupán az én számomra és az én kedvemért létezik, s nincsen, ha én nem vagyok.¹⁵

Persze, ha az egyes szám első személyű névmás nagy becsben tartott énünkre, kinek-kinek a magáéra utalna, az érv, amely Fichtének annyira tetszett, hogy *Az ember rendeltetése*

¹³ Fichte 1981c, 375.

¹⁴ Fichte 1981c, 347–48.

¹⁵ Fichte 1981c, 410.

után *A jelenlegi kor alapvonásaiban* is előhozakodott vele, gyenge lábakon állna. Meglehet, valóban el tudom képzelni („látni”, lelki szemeimmel) a tulajdon temetésemet, és ettől talán képzelhető volna, hogy valahogy én is, a „természet” is túléltük a haláloamat, csak hát ez csekély vigasz: fölötte kérdéses, hogy mi ketten, akit – mint elképzelem – temetnek, és aki „nézi”, valóban ugyanaz a valaki vagyunk. Ő, akit, mint képezem, temetnek, csak képzeletem játéka.¹⁶ Csak hát igazából nem erről van szó. Énünk, illetve akiről voltaképp szó van, Énünk nagy é-vel, intelligencia voltunk, valamiképp átjáró valami magasabbhoz – „az ész az egyetlen magában való, és az individualitás csak akcidentális”¹⁷ –, átjáró nem is annyira számunkra, mint ama magasabb valaminek a számára: igazi életünk a szellem örök élete, amely csak az érzéki szemléletben és annak kedvéért, meg hogy individualitásunknak udvaroljon, száladózott szét látszatra véges életekre; voltaképp erre az örök életre vagyunk „mértetve”. És meglehet, ha így nézzük, hogy itt alant mégiscsak meghalunk, az épp az örök élet mellett bizonyít:

Éppen azért, mert [a természet] megöl engem, éppen azért kell újra életre keltenie; jelenvaló életem csupán a természetben kifejlődő, magasabb életem előtt tűnhet el, s amit a halandó halálnak nevez, az csupán a második feléledés látható jelensége. Ha a földön egyetlen eszes lény sem halna meg, aki egyszer megpillantotta a napvilágot, akkor nem volna alapunk új égre és új földre várni: a természet egyedül lehetséges célja, nevezetesen hogy megjelenítse és megőrizze az ésszt, ez a cél már idelent teljesülne, s köre le volna zárva. De a természet, abban az aktusban, amellyel megöl valamely szabad, önálló lényt, egyben ünnepélyes, minden ész számára nyilvánvaló lépéssel túlhalad ezen az aktuson, s az egész szférán, amelyet ezáltal lezár; a halál jelensége az a létra, amelyen szellemem átlép új életemhez és a számomra való természethez.¹⁸

Azért nem merném állítani, most már világosan látnám, hogyan is állunk egymással én meg Ő. Az ész egységes és önmagával azonos élete – magyarázza a dolgot Fichte –

csupán a földi szemlélet által és a földi szemléletben bomlik fel különböző individuális személyekre, akik csakis ebben a földi szemléletben és e földi szemlélet által, de semmi esetre sem magukban valóan, a földi szemlélettől függetlenül vannak és egzisztálnak [...]. [A] különböző individuális személyek valójában az egységes észből erednek, és láthatják, miért kell szükségszerűen megmaradniuk a személyes egzisztenciába vetett hitben mindazoknak, akik a tudomány segítségével nem emelkedtek felül a földi szemléleten.¹⁹

16 Talán nem egészen korrekt módon, de voltaképp egy komolyan vehető fejtegetést parafrázáltam: Williams 1999, 39–40.

17 Fichte 1981a, 113.

18 Fichte 1981c, 410.

19 Fichte 1981b, 438.

És csak hogy félre ne értsük őt, kifejezetten a kedvünkért – bár ettől válik igazán zavarba ejtővé a magyarázat – zárójelben mindjárt hozzáteszi:

Hogy félre ne értsék azt a tételt, csupán mellékesen és jelenlegi célomtól teljesen függetlenül hozzáfűzöm a következőket: a földi szemlélet, legalább az emlékezés alakjában, megmarad az örök életben is, mint annak alapja és hordozója, ennél fogva megmarad minden, ami benne van ebben a szemléletben, így az összes individuális személy is, akikké az egységes és felbomlott e szemlélet következtében; szó sincs róla tehát, hogy állításom tartalmazna valami olyasmit, ami ellentétes az individuális fennmaradással, ellenkezőleg, ez az állítás ennek egyetlen elfogadható bizonyítéka.²⁰

No igen, itt van a kutya elásva: mert – s ebben Fichtének kétségkívül igaza van – ahhoz, hogy bárki, az örök életbe átlibbenve, azt gondolja magáról, én vagyok, csak épp az örökkévalóságba átlibbenten (hogy egyáltalában eszébe jusson bármi ilyesmit gondolni), ahhoz emlékeznie kell (saját emlékeiként kell emlékeznie) az emlékeimre. És meglehet (Strawson szerint meg: el tudjuk képzelni), onnan a magasból (levetkezve a csak a földi szemlélet diktálta kötöttségeinket) valamiképp mégiscsak meg tudjuk őrizni valaha eleven kötődéseinket, és jobb is, ha meg tudjuk, nehogy megfeledkezzünk – valamiféle nézőpontokká szublimálódván, megfosztva a kapaszkodóktól, amelyek (a földi szemléletben) azonosságunkért szavatoltak – önmagunkról.²¹ El tudjuk képzelni (talán csak mert javíthatatlanul karteziánusok vagyunk),²² bár ez a légies kötöttség idővel (amely legalábbis itt, alatt, nem mulaszt el múlni) elhalványul, ám ahogy Fichte kitérőféleképpen elmagyarázta nekünk a dolgot, voltaképp az sem egészen magától értetődő, értünk-e bármit is, eloszolván a földi szemlélet köde, amely köd földi dolgainkat nem annyira elrejtette, mint inkább éppen hogy alakot adott nekik. Csakhogy miként emlékezhetnék (már ha joggal használhatom a személyragot) emlékként emlékeimre, ha egyszer életemnek ott, az immár rászabott természetben, az én földi életem nem epizódja volt vagy kezdete, hanem csak valami, ami csak annyira része egy életrajznak, mint, mondjuk, az álmok. Emlékeztetnék rá: természetes életem az a mód, „ahogyan a belső, láthatatlan élet a véges tekintete előtt megjelenik”. Elménk természetéhez tartozik, még ha mulatságos bonyodalmakat okoz is néha, hogy képesek vagyunk „nézőpontot váltani”, vagy éppen „magasabb nézőpontról” szemlélni a dolgainkat. De nevezhető-e magasabb nézőpontnak, ahonét kukucskálhatnék akár én is, ahonnan ami életem története volt, mondjuk – bár bizonyára sántít a hasonlat –, álomnak látszik? Persze, valamiképpen az álmok is epizódok a biográfiánkban, de nem szó szerint, csupán áttételekkel; túl sok mindent föl kellene adnunk abból, ahogy magunkról meg a dolgokról gondolkodunk,

²⁰ Fichte 1981b, 438.

²¹ Strawson 1959, 115–16.

²² Williams 1999, 125.

ha komolyan epizódszámba kellene vennünk őket. De ez csak bonyodalmaink fele: az én álmatag magam álmodom, de hogy magam volnék, aki azt álmodom, hogy álmodom, ami nekem az életem, az kétségesnek tűnik a szememben. Ahogy már idéztem:

Az ész [...] egységes és önmagával azonos élete csupán a földi szemlélet által és a földi szemléletben bomlik fel különböző individuális személyekre, akik csakis ebben a földi szemléletben és e földi szemlélet által, de semmi esetre sem magukban valóan, a földi szemlélettől függetlenül vannak és egzisztálnak.²³

Fichte persze valahogy úgy beszél a dolgról (no igen, úgy szoktunk róla beszélni), mintha csak átöltöztünk volna ahhoz a másik, örök létezéshez. Ám ha valaki, aki esetleg mégis én vagyok, annyira másképp látván a dolgokat, mint a földi szemlélet mutatta, hogy mintha csak álmodná/álmodta volna, amiről én úgy gondoltam, hogy nem álmodom, honnan tudhatnám én, hogy ő én vagyok, s honnan tudhatná ő, ha egyszer semmit magára nem öltött, ami bárki „valaki” azonosításához szükségeltetik? Mivel hogy intelligenciánkat személyes birtokragokkal ruházassuk föl, szükségünk van arra a sok megbízhatatlan vacakra (és utaltam már rá, szükségünk van Fichte szerint is), ami bennünket, túl azon, hogy intelligenciák vagyunk, valakivé tesz, valakivé, akire számtalan aki, akit, akivel stb. kezdetű leírás agghatható, és pedig joggal; aki, ha tetszik, objektuma is szemléletünknek tehát, objektuma a külső szemléletnek is, és pedig önmagunk szemében is szükségünk van, ha valakiként szeretnénk gondolni magunkra – ha szükségünk van elkerülhetetlenül, akkor nem egészen magától értetődő, hogy bármi okot találhatnánk azt gondolni, hogy ő, aki álmodja, amiről azt hittem, hogy nem álmodom, én volnék: nem bírnám meg sem látni (azonosítani) „őt”.²⁴

De ezen talán fölösleges is tündődnöm – mert akkor, ott, levetve a földi szemléletet, nem kell azon elakadnom, hogy talán nem is én vagyok az a valaki más, aki vagyok, illetve akinek voltaképp lennem kellene. Akkor ott már nemcsak a filozofálás által homályosan, hanem színről színre fölismerhetem, hogy tévedtem, amikor (a földi szemlélet korlátai között) úgy képzeltem, én vagyok („ez a meghatározott gondolkodó személy”) „a gondolkodó a gondolkodásban”.

Abban a légiességben, amilyen légies valamiként Énünk mint intelligenciánk általában, elvonatkoztatva még földi kötelmeinktől, bemutatkozott, kettőnk köteléke (mármint empirikus énünké és az övé) még akár problémátlanak is tűnhetett, a kérdés meg, hogy miképp is kellene gondolkodnunk – ha épp ezen találtunk volna eltűnődni – a majdani „majdnem vagy talán önmagunkkal” találkozásról, akár tárgyatlannak is tűnhetett volna, mindaddig legalábbis, amíg Fichte a halhatatlanság receptjével zavarba

23 Fichte 1981b, 438.

24 Az önmagunkkal találkozás (önmagunkra lelés) „odaát” persze mindenképp fogas kérdés, lásd Inwagen 1978.

ejtővé nem tette a dolgot. De talán már eredendően sem így volt egészen – utóbb kitűnt (bár ez már inkább *A boldog élet útmutatójának* Fichtéje), amögött a valami/valaki (az Én mint szemlélet) mögött (amely „csak a formáját tartalmazza az Énnek”), ami/aki csak valamiféle formális feltételnek tűnhetett, hogy az öntudat fölépíthesse világát, egy jóval robusztusabb valami/valaki áll, az övé volt gondolkodásom, és most visszatér Öhöz. Nem merném állítani, hogy így most már világos a számomra, hova is keveredtünk Fichte mellékesen és voltaképpeni céljától függetlenül, kifejezetten a kedvünkért tett megjegyzésével a halhatatlanságunkról. Ami azonban bátran mellékes körülménynek mondható. Mert amúgy voltaképp félreérthetetlen, mit akar lelkünkre kötni az Én eszméjével folytatott játék: hogy gondolkodó lényekként földi szemléletünkben („itt a porban”) „mégis csak egy nagy, ismeretlen úrnak / vendége” vagyunk. Ahogy Fichte látja a dolgot, eszes lényekként már csak eszünk használata (és az arra való reflexió) révén is a lekötölezettjei vagyunk valami nálunk (becses személyünknel) nagyobbak.²⁵ Valami nagyobbak, ami mégis öntudatunkhoz tartozik: „Öntudat egy öntudat számára. Csak ezáltal van valóban; mert csak ebben jön létre számára egysége másletében. [...] Ezzel előttünk van már a szellem fogalma.”²⁶ Bár a *Tudománytan* második bevezetésében Fichte óva int „egy különös felcseréléstől”, az „Énnek mint intellektuális szemléletnek és ez Énnek mint eszmének” a felcserélésétől²⁷ – „az előbbiből indul ki, az utóbbival fejeződik be a tudománytan”²⁸ –, de mintha kezdet és vég összehajlanának: az Én, az a valami, ami bennünk gondolkodik, nem lehetne az, ami, ha nem cipelné elkötelezettségeink terhére mint szellem, amelyben önmagunkat látjuk viszont, és amely ugyanakkor magában foglalja „a nem életét”: az ember rendeltetését, hogy ugyanis (e rendeltetés földi részében) „az ész tiszta lenyomatává művelje ki magát”.²⁹ Még ha evvel rendeltetésünk nem is telik be, mert nem is telhet be a történelem körén belül: részben, mert akkor mivel foglalkoznának a késői nemzedékek, célok híján örök vesztéglésre ítéltetvén, bár ez csak mellékes érv; részben meg, mert a történelem nem igazán az a közeg, ahol a jóakarát értékén számoltatik el – a történelemben bír haladás fakadni a rosszból is akár.

Az a szűkösség, amelyet Bloch – korábban idéztük – Fichtének fölróni gondolt, voltaképp nagyon is levegős, és szükségképpen az, ha az Én el szeretné bírni a terhet, melyet

25 „Minden individuum be van zárva a tiszta szellem egyetlen nagy egységébe.” (Fichte 2004, 437.)

26 Hegel 1973, 100. (Tudatában vagyok, hogy Hegel bekezdését kiragadtam a kontextusából.)

27 „Az Én eszméjében és az Énben mint szemléletben csak az a közös, hogy az ént egyikben sem individuumként gondoljuk el; az utóbbiban azért nem, mert Én-voltunk meghatározásában itt még nincs benne az individualitás, az előbbiben, megfordítva, azért nem, mert az általános törvények szerint történő művelődés következtében az individualitás eltűnt. Nyilván viszont ellentétesek, hogy az Én mint szemlélet csak a formáját tartalmazza az Énnek, és ebben egyáltalában nem vesszük figyelembe az Én voltaképpeni anyagát, amely csak azáltal gondolható el, hogy az én elgondol egy világot, míg a másikban Én-voltunk teljes anyagát gondoljuk el.” (Fichte 1981a, 125.)

28 Fichte 1981a, 124.

29 Fichte 1981b, 430.

Fichte a nyakába varrt: hogy nemcsak az érzéki világért és individuum voltunkért kell jóátálnia, de lám, a tetejében még halhatatlanságunkat is garantálnia kell.

Ennyit arról, hogyan készítsünk egy *aperçuból* – amelyet a tetejében még csak meg sem találtam – Szellemet.

Bibliográfia

- Bloch, Ernst. 1985. *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950–1956. Band 4: Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus – Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fichte, Johann G. 1977. *Gesamtausgabe I,5. Werke 1798–1799*, szerk. Reinhard Lauth – Hans Gliwitzky. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [GA I,5]
- Fichte, Johann G. 1981a. „Második bevezetés a tudománytanba.” Ford. Endreffy Zoltán. In *Válogatott filozófiai írások*, szerk. Márkus György, 53–127. Budapest: Gondolat
- Fichte, Johann G. 1981b. „A jelenlegi kor alapvonásai.” Ford. Endreffy Zoltán. In *Válogatott filozófiai írások*, szerk. Márkus György, 413–701. Budapest: Gondolat.
- Fichte, Johann G. 1981c. „Az ember rendeltetése.” Ford. Kis János. In *Válogatott filozófiai írások*, szerk. Márkus György, 237–411. Budapest: Gondolat.
- Fichte, Johann G. 2002. *Tudománytan nova methodo*. Ford. Weiss János. Pécs: Jelenkor.
- Fichte, Johann G. 2004. „Zürichi előadások.” Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle* 48/3: 323–50.
- Hegel, Georg W. F. 1973. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- Inwagen, Peter van. 1978. „The Possibility of Resurrection.” *International Journal for Philosophy of Religion* 9/2: 114–21. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00138364>
- Kant, Immanuel. 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- Kant, Immanuel. 2005. *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Osiris.
- Kant, Immanuel. 2013. *Metafizikai és teológiai előadások*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Atlantisz.
- Strawson, Peter F. 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London – New York: Routledge.
- Williams, Bernard. 1999. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

KRITÉRION

My Future Parental Responsibility, My Choice

Alex Naileg 
PhD, independent scholar,
alex.naileg@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.11>

1. Introduction

Widely held assumptions about equality of rights and responsibilities, abortion rights, and genuine parental responsibility lead to a logical contradiction. For brevity, in this essay, a person who is capable of becoming pregnant but who is not capable of impregnating someone who is capable of becoming pregnant is referred to as a *biowoman*, and a person who is not capable of becoming pregnant but who is capable of impregnating someone who is capable of becoming pregnant is referred to as a *bioman*.¹ Using this terminology, the contradiction arises as follows. Given equality of rights and responsibilities, biowomen have parental responsibility for their born child if and only if biomen have parental responsibility for their born child. Since it is not the case that only someone other than the biological mother and the father has parental responsibility for a born child, but someone must have, it follows that both biowomen and biomen have parental responsibility for their born child. Since biowomen have parental responsibility for their born child, which can be relinquished by terminating their own pregnancy, and since biowomen have the right to abortion, it follows that biowomen also have the right to relinquish their future parental responsibility. However, since biomen have parental responsibility for their born child, but biomen do not have a right to terminate a pregnancy with their child (since biomen having such a right would contradict biowomen having the right not to be forced to have an abortion), and a right to terminate a pregnancy with their child would be needed for biomen to be able to relinquish their future parental responsibility, it follows that biomen do not have the right to relinquish their future parental responsibility. However, given equality of rights and responsibilities, biowomen having the right to relinquish their future parental responsibility is in contradiction with biomen not having the right to relinquish their future parental responsibility.

While this argument is not new in the sense that the tension expressed by it is echoed in many personal experiences, it has not, to my knowledge, been presented

¹ I do not assume that every person falls under one of these two descriptions.

as a strict logical contradiction between widely and often jointly held assumptions in public discourse and philosophical literature. Making the structure of the argument explicit is important: since the argument leads to a logical contradiction, at least one of its premises must be rejected. The contradiction should receive wider attention in the philosophy community because it significantly impacts attempts to justify abortion rights beyond their bodily autonomy-based justification, including an argument made by Réz in *Elpis*.² In this paper, I make the main and the inferential premises and the argument explicit and discuss the possible ways in which the arising contradiction can be resolved, with a deliberately narrow focus on the logical connections between different assumptions.

2. Making the premises explicit

The first main premise (P1) is that persons have *equal rights and responsibilities*. Specifically, biomen and biowomen have the same rights and responsibilities.

The second main premise (P2) is that there are *abortion rights*, which I take to be a conjunction of the *right to abortion* – the claim that biowomen have the right to terminate their own pregnancy –, and the *right not to be forced to have an abortion* – the claim that biowomen have the right not to be forced to terminate their own pregnancy against their will.

The third main premise (P3) is that *genuine parental responsibility* exists, which I define as the claim that either biowomen have parental responsibility for their born child, or biomen have parental responsibility for their born child, or both of them do. Premise (P3) can be understood as a conjunction of two assumptions. The first assumption is the *impermissibility of allowing born children to die*: if a child is born, then someone must have parental responsibility for the child. The second assumption is the *de jure* fact that it is *not the case that only someone other than the biological mother or the father has parental responsibility for a born child*. A societal arrangement where *only* someone other than the biological mother or the father had parental responsibility for their child would render the concept of “parental responsibility” an oxymoron, as in such an arrangement the biological parents would not have any parental responsibility. Hence the chosen terminology: *genuine* parental responsibility.

To prove that equality of rights and responsibilities, abortion rights, and genuine parental responsibility cannot coexist we need two more premises which are inferential in that they express the consequences of relationships between rights and responsibilities, given the biological realities.

² Réz 2021.

The first inferential premise (I1) is an instance of an *inference between rights*. The right to abortion is important not only because it allows biowomen to relinquish the bodily burdens of pregnancy, but also because it allows them to relinquish their future burdens of parenthood that would arise after childbirth. If biowomen have parental responsibility for their born child, which can be relinquished by terminating their pregnancy with their child, then if biowomen have the right to abortion, then biowomen also have the right to relinquish their future parental responsibility. However, if biomen have parental responsibility for their born child, which they cannot relinquish when their child is born, and if they cannot force their pregnant partner to terminate her pregnancy, then biomen cannot relinquish their future parental responsibility that would arise from their child's birth, and hence biomen do not have the right to relinquish their future parental responsibility.

However, if biowomen have the right not to be forced to terminate their own pregnancy, then biomen cannot have the right to terminate a pregnancy with their child, which is our second inferential premise (I2).

The five premises of the argument can be formalized in propositional logic as follows:

- (P1) $EQ \wedge (EQ \rightarrow (WRRPR \leftrightarrow MRRPR)) \wedge (EQ \rightarrow (WPR \leftrightarrow MPR))$
 (P2) $WRAB \wedge WRNOFORCE$
 (P3) $(WPR \vee MPR \vee SPR) \wedge \neg (SPR \wedge \neg WPR \wedge \neg MPR)$
 (I1) $(WPR \rightarrow (WRAB \rightarrow WRRPR)) \wedge (MPR \rightarrow (\neg MRTPC \rightarrow \neg MRRPR))$
 (I2) $WRNOFORCE \rightarrow \neg MRTPC$

Where the abbreviations resolve as:

- EQ: persons have the same rights and responsibilities;
 WRRPR: biowomen have the right to relinquish their future parental responsibility;
 MRRPR: biomen have the right to relinquish their future parental responsibility;
 WPR: biowomen have parental responsibility for their born biological child;
 MPR: biomen have parental responsibility for their born biological child;
 WRAB: biowomen have the right to terminate their own pregnancy;
 WRNOFORCE: biowomen have the right not to be forced to terminate their own pregnancy against their will;
 SPR: someone else (e.g., the state) has parental responsibility for a born child;
 MRTPC: biomen have a right to terminate a pregnancy with their child.

As outlined in the Introduction, and can be verified using a logic calculator, these five premises lead to a logical contradiction.

3. Escaping the contradiction

Since the five premises lead to a contradiction, at least one of the premises must be rejected. I now explore the consequences of rejecting each of the five premises. In each subsection, I assume that the other, non-rejected premises are still considered true. I will regularly invoke the following basic inferences of logic: if five premises lead to a contradiction, then any four of the premises entail the negation of the fifth premise, and any three of the premises entail the conditional statement that a fourth premise entails the negation of the fifth premise.

3.1 Rejecting (P1)

Given the inferential premises, abortion rights and genuine parental responsibility entail that persons, in particular biomen and biowomen, do not have the same rights. Thus, to avoid the contradiction, one might be inclined to reject the premise of equality of rights and responsibilities, and accept that biological differences, in some circumstances, imply different rights and/or responsibilities.

Rejecting equality of rights and responsibilities is, however, a dangerous path with unintended consequences. First, one could ask: are cases discussed in this paper the only examples in which rights of persons differ (in which case we would need to conclude that biowomen have *more* rights than biomen), or are there other biological differences that could also imply differences in rights and/or responsibilities for persons with different biological makeups? If so, what kind of biological differences could imply differences in rights and/or responsibilities? For instance, would biomen, being biologically less essential for rapid population replenishment than biowomen, have an increased responsibility to risk their lives at the front lines when the population is defended from an alien invasion force? Or could having average testosterone levels surpassing a certain threshold be such a biological difference, justifying preferential treatment for occupying testosterone-dependent high-risk jobs, such as becoming a politician or a CEO?

Second, rejecting equality of rights and responsibilities could undermine the struggle to eliminate certain presently existing inequalities in the burdens of parenthood. The inference that *both* biowomen and biomen have parental responsibility for their born child depended on the premise of equality of rights and responsibilities; rejecting equality of rights and responsibilities may lead one to argue that *only* biowomen (or only biomen) have parental responsibility for their born child. As an illustration, consider the following principle some may find plausible:

(P*) It is more permissible to not fulfill (or to fulfill to a lesser extent) responsibility R if a person did not have free choice in assuming responsibility R but was forced to assume

responsibility R than if the person did have a free choice in assuming responsibility R and accepted responsibility R.

Given the assumed premises, pregnant biowomen have a free choice in accepting parental responsibility, but biomen do not have such a choice: whether a bioman ends up with parental responsibility depends entirely on the decision of his pregnant partner. Thus, according to (P*), it would be more permissible for biomen to not fulfill (or to fulfill to a lesser extent) their parental responsibility for their born children than for biowomen. Hence, given the inferential premises, genuine parental responsibility, and the right of biowomen not to be forced to have an abortion, (P*) entails the conditional that the right to abortion implies *inequality* in burdens of parenthood. Thus, under these assumptions, instead of justifying the right to abortion based on existing inequalities in the burdens of parenthood, as some philosophers argue,³ we would reach an opposite conclusion: the right to abortion could justify certain inequalities in the burdens of parenthood.

3.2 Rejecting (P2)

Given the inferential premises, equality of rights and responsibilities and genuine parental responsibility entail that either the right to abortion or the right not to be forced to have an abortion does not exist.

Rejecting the right of biowomen not to be forced to have an abortion against their will would appear as a particularly problematic way of resolving the contradiction. Allowing biowomen to be forced to have an abortion against their will would violate their right to bodily autonomy, and impose significant health burdens on biowomen, not to mention potential issues regarding the putative rights of the fetus that are not addressed in this paper.

The right to abortion is widely discussed in the literature, and I do not reiterate here either the multitude of arguments in its favor or the multitude of negative consequences following its rejection.⁴ I limit myself to exploring the logical relationship between certain justification attempts of the right to abortion and our main argument.

The logical tension of equality of rights and responsibilities, abortion rights, and genuine parental responsibility poses a serious difficulty to certain attempts to justify the right to abortion which are alternative to the bodily autonomy-based justification. One perceived shortcoming of the bodily autonomy-based justification is that it focuses exclusively on the burdens of carrying a pregnancy to term and ignores

³ See Réz 2021, and below.

⁴ See Réz 2021 and its references.

both the existing burdens of parenthood and the existing inequality plaguing these burdens. Indeed, several philosophers argue that the burdens of parenthood and the inequality plaguing these burdens could be relied upon to provide justification for the right to abortion.⁵ The fact that these arguments assume equality of rights and responsibilities and the existence of genuine parental responsibility as premises, and attempt to justify, on their basis, the right to abortion, makes it clear that their authors believe that equality of rights and responsibilities, genuine parental responsibility, and the right to abortion express statements that are jointly consistent (with the authors' further implicit beliefs, which include, presumably, a belief in the right of biowomen to not be forced to have an abortion against their will). The main argument of this paper shows that this is not so; indeed, given the inferential premises and the right of biowomen to not be forced to have an abortion, equality of rights and responsibilities and genuine parental responsibility entail that the right to abortion does not exist, and thus any argument that accepts these premises and attempts to reach the opposite conclusion is either logically invalid or based on logically contradicting premises. The affected philosophical literature is substantial.⁶

3.3 Rejecting (P3)

Given the inferential premises and equality of rights and responsibilities, abortion rights imply that biomen and biowomen do not have parental responsibility for their born child. "My future parental responsibility, my choice" follows from "my body, my choice".

The rejection of genuine parental responsibility, pursued methodically, would seem to have radical societal consequences. Biological parents would need to become free to renounce their parental responsibility, which includes raising or contributing to raising their own children; in particular, current mandatory child support schemes, which place a significant financial burden on biological fathers who decided to leave their pregnant partners, would need to be abolished.

Young children cannot take care of themselves, and hence someone must have parental responsibility for them; denying that someone must have parental responsibility for a born child would imply that allowing born children to be uncared for (until the age they can start taking care of themselves, which is well beyond the age at which they acquire a cognitive capacity sufficient to be treated as persons even under the most demanding view on personhood) and consequently die is permissible. I am not aware of anyone defending such a view. Thus, here I will only consider the case where someone rejects genuine parental responsibility but still accepts the impermissibility of allowing born children to die. Due

⁵ See Réz 2021, 47–55 for an overview.

⁶ Jaggar 1973, 1997; Markowitz 1990; Réz 2021 are notable examples.

to equality of rights and responsibilities, this implies accepting the claim that *only* someone else has parental responsibility for a born child, and persons as biological fathers or mothers do not have parental responsibility. This someone else may be a natural person (potentially even the same person as the biological father or the mother, but due to a reason different from them being biological parents of the child – see below) or some state-like entity.

Could parental responsibility reside with natural persons due to their special relationship with the pregnancy or with the child, other than the relationship of being biological parents? In other words, what type of relationship with the pregnancy or with the child can plausibly give rise to parental responsibility?

Note the right to abortion is the right of biowomen to terminate *their own pregnancy*, and not the right of biowomen to terminate *a pregnancy with their child*. If the latter right existed, a contradiction with equality of rights and responsibilities would arise even without invoking genuine parental responsibility: biomen also having a right to terminate a pregnancy with their child would directly contradict the right of biowomen not to be forced to have an abortion. Since the right to abortion is linked to the bodily aspect of pregnancy, and not to the parental lineage of the child, it is natural to ask whether linking parental responsibility to the bodily aspect of pregnancy, and not to the parental lineage, would also lead to a logical contradiction.

Thus, for the sake of argument, let us now assume that biowomen have parental responsibility for a born child due to being persons who were pregnant with the child. The first part of the inferential premise (I1) would stand as before: the right to abortion entails that biowomen could also relinquish such future parental responsibility by terminating their own pregnancy with the child, and hence, biowomen have the right to relinquish their future parental responsibility for a born child that arises from being persons who were pregnant with the child. Equality of rights and responsibilities then entails that biomen also have parental responsibility for a born child if they are persons who were pregnant with the child. But since circumstances in which biomen are pregnant with a child do not arise, this is an empty parental responsibility for biomen, and whether biomen have a right to terminate a pregnancy with their child to relinquish this empty future responsibility becomes merely a semantic issue.⁷ Thus, one may maintain that no contradiction arises in this case.

Hence, linking parental responsibility to the bodily aspect of pregnancy this way would entail that only biowomen have a *de facto* parental responsibility, in parallel with how only biowomen have a *de facto* right to terminate their own pregnancy and a *de facto* right not to be forced to terminate their own pregnancy. In this case, biomen would at best have an empty parental responsibility, similar to how biomen at best have an

⁷ Here I call a right/responsibility *empty* if it can never be exercised/fulfilled due to the lack of circumstances in which it would be physically feasible to exercise/fulfill it.

empty right to terminate their own pregnancy and an empty right not to be forced to terminate their own pregnancy.

I have not argued above for the existence of a parental responsibility for a born child that arises from being a person who was pregnant with the child, only that such parental responsibility, if existed, could potentially avoid the logical contradiction by appealing to the fact that whether someone has a right to relinquish an empty future responsibility is a semantic issue that may be answered both ways. Merely the fact that the putative existence of such parental responsibility could save us from contradiction can not support the actual existence of such parental responsibility without conducting an exhaustive survey of all other possible sources of parental responsibility and finding that all other possible sources lead to contradiction.

While I cannot conduct such an exhaustive survey here, it is instructive to examine other potential sources that may plausibly give rise to parental responsibility. Consider the following cases: a natural person has parental responsibility for a born child if the person

1. is a biological parent of the child;
2. was pregnant with the child;
3. was a sperm donor for the child;
4. played a causally relevant role in the child's conception;
5. freely gave irrevocable consent to parenting a born child *before* the end of the period in which termination of pregnancy was permissible, but *without* a prior binding promise to not terminate the pregnancy being made by the person pregnant with the child;
6. freely gave irrevocable consent to parenting a born child *before* the end of the period in which termination of pregnancy was permissible, *given that* a prior binding promise to not terminate the pregnancy was made by the person pregnant with the child;
7. freely gave irrevocable consent to parenting a born child *after* the end of the period in which termination of pregnancy was permissible.

Case (1) is the assumption that genuine parental responsibility exists both for biomen and biowomen, which leads to a contradiction with the other premises, as I have discussed throughout the paper. I just addressed case (2) and claimed that it can avoid the contradiction. Case (3) is analogous to case (2), however, it contradicts principle (P*).⁸ Variants of cases (4) and (5) frequently surface in colloquial attribu-

⁸ Note that cases (2) and (3) cannot be combined without contradiction as they entail different conclusions regarding the existence of a non-empty right to relinquish future parental responsibility. Thus, at most one of these two types of parental responsibility can coexist with the other premises.

tions of parental responsibility (“you made the child, so you need to take care of the child,” and “deciding to marry and/or to engage in a consensual unprotected sexual intercourse constitutes a binding consent to accept parental responsibility if a child is born”), while (7) appears in adoptive parenthood.

Mutatis mutandis, the first part of the inferential premise (I1) would apply in cases (1)–(2), (4)–(5), while the second part of the inferential premise (I1) would apply in cases (1), (3)–(7). Thus, in particular, logical contradiction would ensue in cases (4) and (5). The reasoning is completely analogous to case (1).

It is worth emphasizing that these conclusions also hold for some combination of different potential sources of parental responsibility, in particular to a combination of types (1), (4), and (5). So, suppose that a bioman and a biowoman voluntarily enter into a marriage; that they have consensual sexual intercourse with the clearly communicated joint intent of producing a child; that as a result of the intercourse the biowoman conceives; that no spontaneous miscarriage or any other health complications arise for either the mother or the child from carrying pregnancy to its end; that the bioman is the biological father, the biowoman is the biological mother, and that no one has any reason to believe these facts to be otherwise; that before the end of the period in which termination of pregnancy is permissible, the bioman, the biowoman, or both freely give additional explicit irrevocable consent to parenting if the child is born: equality of rights and responsibilities and abortion rights entail that even these “ideal” circumstances cannot result in either the bioman or the biowoman having personal or financial parental responsibility for the born child (and indeed, if there are no other actual sources of parental responsibility that could apply to the bioman or to the biowoman in question, then equality of rights and responsibilities and abortion rights entail that neither the bioman nor the biowoman have any parental responsibility at all). This conclusion may be in conflict with common wisdom and the legal reality of contemporary societies, but it follows from equality of rights and responsibilities, abortion rights, and the inferential premises.

Cases (6) and (7) attempt to get around the contradiction by creating circumstances in which the right to abortion cannot be exercised and hence there is a guarantee that the child is going to be born. The success of case (6) depends on whether the biowoman’s promise not to terminate her pregnancy can indeed be given bindingly enough to override her right to abortion. If it is not possible for a pregnant biowoman to give an irrevocable promise to not terminate her pregnancy that is strong enough to override her right to abortion (without rejecting the right to abortion in general), or if the promise is not made this way, then the first part of inferential premise (I1) would still apply, and a contradiction would ensue. If it is possible for a biowoman to give an irrevocable promise to not terminate her pregnancy that would be strong enough to override her right to abortion (without rejecting that the right to abortion in general exists), then a parental responsibility of type (6) could coexist with equality of rights and responsi-

lities and abortion rights. In case (7), it is clear that the first part of inferential premise (I1) would not apply, and hence a parental responsibility of type (7) could also coexist with equality of rights and responsibilities and abortion rights.

However, a parental responsibility of the binding type (6) or type (7) is still in tension with the impermissibility of allowing born children to die. In both cases, the first half of the inferential premise (I1) was circumvented by establishing a guarantee that the pregnancy will be carried to its end, but since the timing of giving consent to parenting demanded by case (6) and case (7) only comes *after* it is established that the pregnancy will be carried to its end, and since this consent is assumed to be free and hence there is no guarantee that the consent will be given, it follows that if case (6) or (7) were the only sources of parental responsibility, there would be no guarantee that someone would actually have parental responsibility for a child that is going to be born. But someone must take care of a born child, so a parental responsibility of type (6) or (7), even if it exists, cannot provide the only guarantee: ultimately, someone else needs to have parental responsibility.

To sum up, *if* the above survey of potential sources of parental responsibility were exhaustive, we would be forced to arrive at the following conclusion: equality of rights and responsibilities, abortion rights, the impermissibility of allowing born children to die, and the inferential premises imply that if no natural person accepts voluntarily a binding parental responsibility for a born child – an occurrence that cannot be taken for granted –, and if no state-like entity bears ultimate parental responsibility – an option we briefly explore later –, then the only plausible candidate for the ultimate bearer of parental responsibility is the person who, while being pregnant with the child, had the *de facto* right to decide whether the child would be born and hence whether a parental responsibility for a born child would be created. Consequently, under these assumptions biological fathers as biological fathers do not have *any* parental responsibility.

3.4 Rejecting (I1)

One may attempt to reject the inferences of premise (I1). Rejecting the first inference would amount to the view that, although biowomen have parental responsibility for their born children, and by terminating their own pregnancy they would relinquish their future parental responsibility, and in some circumstances, it would be physically feasible for them to terminate their own pregnancy, and the free choice of terminating their own pregnancy is granted by the right to abortion, and biowomen do have the right to abortion, yet biowomen do not have the *right* to relinquish their future parental responsibility.

This view would run against how we are arguing, in similar contexts, for the existence of rights. Consider, for instance, the bodily autonomy-based justification

of the right to abortion.⁹ How does a *right to abortion* follow from the *right to decide what happens in and to your body* (the right to bodily autonomy) in such an argument? Clearly, the right to decide what happens in and to someone's body implies that a biowoman can make a free choice regarding, say, taking an abortion pill, which would then result in the particular consequence that the biowoman's own pregnancy with her child is terminated. But does a particular consequence (C) of exercising an existing right entail the existence of a *right to* (C)? It seems that a bodily autonomy-based justification implicitly relies on this principle to infer from the right to bodily autonomy to the right to abortion, and fails without it. But then, analogously, the same principle of inferring from a general to a particular right establishes the existence of the right to relinquish their future parental responsibility for biowomen, if biowomen have the right to abortion and exercising the right to abortion results in the vacation of future parental responsibility.

That the inferences embodied in inferential premise (I1) are difficult to reject can also be seen by noting that they are essentially instances of the following plausible inference scheme: if *p* if and only if *q*, then there is a right to *p* if and only if there is a right to *q*. One could argue that, with suitable identifications, premise (I1) becomes a theorem of standard deontic logic, hence it is indeed inferential in nature, but this line of reasoning shall be pursued elsewhere.

3.5 Rejecting (I2)

If the outcome of a choice of one person functionally determines the outcome of a choice of another person, at most one of the two persons can make their choice freely. If, in this case, the choice of one of the two persons is always effective, say, because a right grants her the freedom of her choice, then the other person cannot have a right to his choice. If a person has a right, and if circumstances arise in which exercising the right would be physically feasible for the person, then at least in some of these circumstances the person should be able to exercise his right.

The second inferential premise expresses that this is the situation in the case of pregnancy: if abortion rights allocate the freedom of choice regarding the termination of pregnancy to the biowomen then, since the outcome of the choice of a biowoman regarding her own pregnancy determines the outcome of the choice of a biomen regarding the same pregnancy, biomen cannot have the right to terminate a pregnancy with their child. As far as I can see, the only way to reject this conclusion is to separate whether a certain right exists from whether said right can be exercised in any arising circumstances, and to say that although biomen have

⁹ See Thomson 1971.

a right to terminate a pregnancy with their child, and circumstances in which it would be physically feasible to exercise this right exist (as we sadly know from stories of domestic abuse), yet this right can never be exercised. Clearly, no defenders of rights (in particular, no defenders of the right to abortion) would be content with allowing for such a separation.

4. Concluding remarks

Assuming that the right not to be forced to have an abortion, the impermissibility of allowing born children to die, and the inferential premises are not in doubt, we have three main options. First, if we assume there is a right to abortion and there is genuine parental responsibility, it follows that persons do not have the same rights and responsibilities. The most conservative violation of equality of rights and responsibilities would only entail that biowomen have more rights than biomen, however, violation of equality also makes it plausible that biomen have reduced parental responsibilities compared to biowomen. Second, if we assume equality of rights and responsibilities and that there is genuine parental responsibility, it follows that there is no right to abortion; I argued that this limits certain justification attempts of the right to abortion (such as that of Réz) that go beyond its bodily autonomy-based justification. Third, if we assume equality of rights and responsibilities and the right to abortion, it follows that there is no genuine parental responsibility: in particular, biological fathers as biological fathers have no parental responsibility.

Thus, it would seem prudent for those who accept equality of rights and responsibilities and advocate for legal recognition of the right to abortion to also concurrently advocate for the abolition of mandatory child support, at least for biological fathers. That the outcome of the choice of a biowoman regarding terminating her own pregnancy determines the outcome of the choice of a bioman regarding terminating the same pregnancy is a matter of laws of nature. But that the outcome of the choice of a biowoman regarding terminating her pregnancy determines the outcome of the choice of a bioman regarding his parental responsibility is a matter of laws of people. Laws of people can be changed to enable freedom of choice regarding parental responsibility, and thereby also bring society a step closer to equality of rights and responsibilities.

Staying with the third option, since there is no guarantee that any natural person would voluntarily accept a binding parental responsibility for a born child, I argued that only two plausible candidates seem to be forthcoming as ultimate bearers of parental responsibility: either the person who, while being pregnant with the child, had the *de facto* right to decide whether the child would be born and hence whether a parental responsibility for a born child would be created, or a state-like entity. It seems clear that if all parental responsibility rested solely on persons who carry out a pregnancy, grave

consequences would ensue not only to them, but also to their children. Nevertheless, we should more openly and explicitly discuss to what extent such harm justifies the currently widespread alternative harm of forcing persons to carry the significant burden of raising children against their will because their right to relinquish future parental responsibility is denied (either via the denial of the right to abortion or the via denial of equality of rights). In tandem, we should also more openly and explicitly address the question of whether the ultimate bearer of parental responsibility is indeed a natural person, or maybe, instead, a state-like entity.

If, instead of a natural person, the ultimate bearer of parental responsibility is the state, it would seem prudent for the state to cover the financial cost of raising children, and to provide compensation for natural persons in exchange for their voluntary work to raise (presumably typically their own) children. In turn, such societal arrangement would erode the special status of parents to make major decisions about the lives of their children, since parental responsibility, and hence also the burden of making major decisions that are in the best interest of the children would ultimately rest on the shoulders of the state. Although these are not *logical* consequences, it is difficult to see other ways to thoroughly implement a recognition that neither biological parents have parental responsibility as biological parents, only the state has. These and such societal consequences should, however, be further addressed in depth elsewhere.

Since equality of rights and responsibilities, as well as the right to abortion, can be loosely characterized as “liberal” views, but rejection of genuine parental responsibility is not presently considered as such, the jointly inconsistent premises also exemplify a set of inconsistent beliefs held by liberal-minded thinkers – an interesting phenomenon in its own right.

In the end, we do not face an easy choice. To escape the logical contradiction, we must reject at least one of the five premises. Rejecting the premises is logically equivalent with making the following statements, respectively:

Rejecting (P1): biologically different persons do not have the same rights and responsibilities.
Rejecting (P2): a person can be forced to have an abortion against their will and/or there is no right to abortion.

Rejecting (P3): we can let born children die and/or biological fathers do not have any parental responsibility.

Rejecting (I1): a particular consequence (e.g., abortion) of exercising an existing right (e.g., the right to bodily autonomy) does not entail that a right to the particular consequence (viz. the right to abortion) exists.

Rejecting (I2): it is reasonable to maintain that a person has a right (e.g., the right to abortion) but this right can never be exercised, despite that circumstances in which it would be physically feasible to exercise the right exist.

Would it cause us discomfort to publicly state our support for one of these statements? Would we risk our social standing, perhaps even our jobs, by doing so? Affirmative answers indicate that the resolution of the philosophical problem is neither obvious, nor socially inconsequential, and also cast a dark shadow on the current state of open public discourse.

Bibliography

- Jaggar, Alison M. 1973. "Abortion and a Woman's Right to Decide." *Philosophical Forum* 5/1: 347–60. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429499142-43>
- Jaggar, Alison M. 1997. "Regendering the U.S. Abortion Debate." *Journal of Social Philosophy* 28/1: 127–40. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.1997.tb00368.x>
- Markowitz, Sally. 1990. "Abortion and Feminism." *Social Theory and Practice* 16/1: 1–17. DOI: <https://doi.org/10.5840/soctheorpract19901611>
- Réz, Anna. 2021. "A Feminist Ethics of Abortion." *Elpis* 14/1: 45–58. DOI : <https://doi.org/10.54310/Elpis.2021.1.4>
- Thomson, Judith Jarvis. 1971. "A Defense of Abortion." *Philosophy and Public Affairs* 1: 47–66. https://doi.org/10.1007/978-1-4615-6561-1_6

„A filozófiai irodalomnak a legnehezebb könyve”¹

Hangai Attila 
PhD, tudományos munkatárs (HUN-REN BTK),
hangai.attila@abtk.hu

Rosta Kosztasz 
doktorjelölt (ELTE BTK),
rosta.kosztasz@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.12>

Arisztotelész. 2024. *Metafizika*. Ford. Bene László – Lautner Péter – Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz. 432 oldal, 6495 Ft.

I. A *Metafizika* és hazai fordítástörténete

Arisztotelész *Metafizikájának* jelentősége a nyugati filozófia történetében alig túlbecsülhető, épp ezért mérföldkő a hazai antik filozófiatörténet, sőt az egész magyar filozófiai közösség számára, hogy az olvasó közel kilencven év után a kezébe foghatja a szöveg aktualizált és mértékadó fordítását. Bár már az unalomig ismételt, ám a fordítás kihívásának megértése szempontjából szükségszerű megemlíteni azt a két tényt, hogy sem a szöveg címe, sem a felépítése, azaz a (különböző alkotói korszakokból származó) könyvek/előadásjegyzetek kiválasztása és sorrendje nem tükrözi az arisztotelészi intenciót, ezek ugyanis az i. e. 1. században működő peripatetikus, rhodoszi Andronikosz szöveggyűjtésének eredményei.² Fontos azonban hozzáfűzni, hogy az összeállított mű rendjét maga Andronikosz sem tartotta teljes előadássorozatnak, inkább olyan „szükségmegoldásnak”, amit a hátramaradt arisztotelészi iratokból, illetve a tanítványok jegyzeteiből létre lehetett hozni.³ Az említett természetes fogódzók hiányában a fordító így igen nehéz helyzetbe kerül, ami több, különböző mértékben vitatható megoldási kísérletet is eredményezett: a fent említett problémákat (i) jobb híján ignorálva a többség elfogadja a szöveg hagyományozástörténetét és meghagyja az andronikoszi szerkesztést (többek között az új magyar kötet fordítói is így tettek); (ii) megkerülik és olyan kisebb, egy-két könyves részeket fordítanak le és látnak el kommentárral, melyek témája jól körülhatárolt, egységük pedig nehezen vitatható (lásd például a Clarendon Aristotle Series kiadásait); (iii) kronológiai

1 Halasy-Nagy 2002a, 7. Az első és harmadik részt Rosta Kosztasz, a másodikat Hangai Attila írta, egymás munkáját kölcsönösen kiegészítettük.

2 Ehhez lásd Anagnostopoulos 2009, 17–20.

3 Jaeger 1934, 169.

forráskritikával próbálják megoldani, mint például Werner Jaeger, aki egy „régí”, Platón halálára datálható *Metafizikát* feltételezett,⁴ amit Arisztotelész fejlődése függvényében, később igyekezett átszerkeszteni; (iv) a könyvek sorrendjének átalakításával igyekeznek orvosolni és az olvasó számára érthetőbbé tenni a gondolatmenetet, lásd például a Warington-féle kiadást, vagy azt az antik megoldást, mely a MN (XIII–XIV.) könyveket KA (XI–XII.) könyvek elé szúrta be.

Az egység problémájának megértése érdekében röviden tekintsük át a *Metafizika* tizennégy könyvének sorrendjét és tartalmát. Az első két könyv (A, α) bár különböző fókuszú, de egyaránt bevezető értekezés, ez a többszörös nekirugaszkodás pedig rögtön előrevetíti a mű utólag összeállított jellegét. Az A könyv a bölcsességet (*szophia*) nevezi meg az első okokra vonatkozó tudományként, majd egy doxográfiai áttekintést nyújt az elődök – köztük Platón – okokkal kapcsolatos nézeteiről. Az utóiratnak tekinthető α könyv, amely rövidségével kilóg a többi közül, módszertani bevezetőnek fogható fel (Jaeger szerint jobb híján került ebbe a pozícióba). A B könyv egyfajta programként a műben áttekintendő tizennégy „metafizikai” aporia tisztázásával próbálja megelőlegezni a rá következő értekezéseket, ám ezek megoldása később egyáltalán nem kap egyforma súlyt.⁵ A Γ könyv kezdi meg a tárgyalást, itt kerül bevezetésre a létező mint létező tudományának fogalma, majd az ellentmondás-mentesség princípiuma kerül kifejtésre. Az AB Γ könyvek folytonosságát Δ szakítja meg: ez a könyv tulajdonképpen egy önálló (és az első) filozófiai szótár, amit bárhova lehetne helyezni (de talán kezdő- vagy végpont lehetne leginkább).⁶ Az E egy rövid, átvezető könyv, visszatér a létező mint létező tudományához, amit megkülönböztet a többi tudománytól.

A ZH Θ könyvek összefüggő sora a *Metafizika* magjának fogható fel: fő témája a szubsztancia (*uszia*) meghatározása, illetve a szubsztancia kapcsolata az anyag, a forma, az esszencia, a szubsztrátum, a potencialitás és az aktualitás, a változás és a keletkezés fogalmaival. Az érvelés – Barnes szerint – igen tekervényes és Arisztotelész végső álláspontja egyáltalán nem világos, már ha létezett egyáltalán.⁷ Az I könyv nem folytatja a szubsztanciáról szóló fejtegetést, hanem az egy(ség) és különböző(ség), illetve az azonosság problémáit boncolgatja. A K egy újabb kontextuson kívüli könyv, amely egy bizonyos logika mentén a B Γ E könyvek bizonyos részeit foglalja össze

4 Jaeger egy tíz könyvből álló eredeti mag mellett érvel, amely az α , Δ , K és Λ könyveket nem tartalmazta, de a többi a szokásos sorrendben (lásd: Jaeger 1934, 194; Kotwick 2017, 179–80). Jól mutatja a feladat határtalanságát, hogy például Anonymus Menagii ugyanerről a tíz könyves műről számol be, viszont az I könyvet helyezte a végére.

5 Ehhez lásd Reeve 2016, xxvii. Ross szerint az aporiák által felvetett problémákkal csak két könyv, Δ és K nem foglalkozik (Ross 2001, 211). Az aporiák megoldási helyeit a recenzált könyv is hozza a lábjegyzetekben.

6 A szótár sajnos nem teljes, például hiányoznak belőle olyan terminusok mint az anyag (*hülé*), forma (*eidosz*) vagy az esszencia (*to ti én einai*), de olyan kifejezést is megad, amit a *Metafizika* nem használ (Δ 27: csonka – *kolobon*).

7 Barnes 1995, 67.

(vagy ismétli meg szó szerint) kiegészítve a *Fizikából* vett kivonatokkal.⁸ A Λ könyvet, amit Arisztotelész teológiájának is neveznek, a legtöbb kutató önálló és eredetileg független értekezésnek tartja – sokak szerint ez a mű csúcspontja. A gondolatmenet a szubsztancia fogalmát osztja három alosztályra (i: örök és érzékelhető; ii: mulandó és érzékelhető; iii: nem érzékelhető) annak érdekében, hogy az érzékelhető tárgyalása után rátérjen az első mozdulatlan mozgatóra (istenre) és a bolygók mozdulatlan mozgatóira. Végül a MN könyvek zárják a sort, melyek a matematika tárgyainak ontológiai státuszát és Platón újabb kritikáját tárgyalják. Ahogy már szó esett róla, a MN könyvek nem tekinthetők az előző könyvek folytatásának (leginkább az AB könyvekhez kapcsolhatóak),⁹ sőt Jaeger szerint N nem más, mint M egy korábbi változata.¹⁰ Mindezek tükrében némi tréfával azt mondhatjuk, hogy a *Metafizika* Arisztotelész saját művészi egységkritériumának aligha felelne meg, hiszen ehhez a könyveknek „úgy kell összekapcsolódnuk, hogy egyetlen rész áttétele vagy elvétele nyomán szétessék és összekavarodjék az egész”.¹¹ Ez persze sem egyes ókori kommentátorokat, sem egyes kortárs kutatókat nem akadályozott meg abban, hogy mégis egységes műként olvassák a *Metafizikát*.¹²

Térjünk most rá a *Metafizika* magyar fordításainak viszontagságos történetére. A tárgyalat Atlantisz-kiadás előtt összesen két fordítás jelent meg, mindkettő egy bizonyos értelemben hű képet nyújt arról a korról, amelyben meglátta a napvilágot. Az első, 1936-os fordítás Halasy-Nagy József nevéhez fűződik (reprint: 1957, 2002). Halasy-Nagy nem tekinthető olyan professzionális klasszika-filológusnak mint Jaeger vagy Ross, illetve hazai viszonylatban Förster vagy Szabó, hiszen ha munkásságát áttekintjük,¹³ az antik filozófia tárgyköréből inkább filozófiatörténeti szakcikkeket és monográfiákat találhatunk,¹⁴ ám

8 K1–2: B aporiái; K3: Γ 1–2; K4–5: Γ 3; K6: Γ 4–5; K7: E1; K8: E2–4; K9–10: *Fizika* III.; K11–12: *Fizika* V.

9 M4–5 szinte szó szerint ismétli meg A9-t. Aquinói Szent Tamás úgy oldotta meg MN könyvek problémáját, hogy kommentárját egyszerűen Λ -val fejezte be.

10 Jaeger 1934, 189–91.

11 *Poétika* 1451a32–34. Természetesen a kritérium a tragédia cselekményére vonatkozik, de talán van annyira általános szerkesztési elv, hogy magyarázatot nyújtson arra, Arisztotelész után miért nem maradt lezárt, egységes első filozófia.

12 Giovanni Reale szavait idézve: „Végezetül, még ha a *Metafizika* irodalmi egységéről minden bizonnyal túlzás is beszélni, mindenesetre el kell ismernünk egyfajta »filozófiai egységet«, azaz a tartalom és a szerkesztés egységét (egy bizonyos pontig). A tradíció mégiscsak helyesen járt el: az a sorrend, ahogy a tizennégy könyv ránk maradt a lehető legjobb, és egy másik elrendezés létrehozására kitalált különféle hipotézisek, ha egybevetjük a szövegekkel, legjobb esetben is elégtelenek, ha nem éppen inkonzisztensek.” (Reale 1980, 362.) Lásd még Menn (kézirat). Az ókorban ezen a véleményen volt például aphrodisziaszi Alexandrosz, lásd *Kommentár Arisztotelész Metafizikájához* 9.6–13, 138.4–10 Golitsis, 237.3–238.4, 344.20–345.4 Hayduck. Erről lásd még: Guyomarc’h 2015; Golitsis 2022, xxiv–xxxix.

13 Halasy-Nagy 2002b, 403–27.

14 Monográfiái például: *A görög atomista fizikusok filozófiájának alapvonalai* (1907); *Két filozófus. Platon és Kant* (1927); *A filozófiai műveltség Európában I.: Az antik filozófia* (1934); *A politikai tudomány kezdetei. Platon és Aristoteles* (1942).

a *Metafizikán* kívül más antik fordítást nem.¹⁵ Abban a korban, amelyben a széleskörű bölcséleti érdeklődéssel bíró filozófiatörténész és gondolkodó Halasy-Nagy működött, a hazai filozófiai kultúra még gyermekcipőben járt, épp ezért a fordítás elsődleges célja a közművelés volt,¹⁶ ami magában foglalta a nagyközönség filozófiai érdeklődésének felébresztését a hiányzó klasszikus filozófiai művek *közérthető* lefordításával. Ez a filozófia-népszerűsítő törekvés jól tetten érhető a *Metafizika* előszavában: a fordító itt tisztázza, hogy nem mint filológus, hanem mint filozófus olvasta a művet, célja pedig az volt, hogy kerülve a skolasztika és a modernitás torzító hatásait Arisztotelész szavai és homályos kifejezései helyett inkább gondolatait adja vissza érthető formában. Ugyanez tükröződik a terminusokkal kapcsolatos döntésében, miszerint tartózkodott a görög kulcsfogalmak ugyanazzal a magyar terminussal való fordításától,¹⁷ de az is gyakran előfordul, hogy a szövegben egy görög terminust több magyar kifejezéssel igyekszik körülírni. Halasy-Nagy fordítása úttörő és nevelő mivolta miatt tiszteletet érdemel, ám a fenti értelmező eljárás sajnos szükségszerűen vezet ahhoz, hogy az alapterminusok azonosítása érdekében a görög eredetihez forduljon az olvasó.

Ferge Gábor 1992-ben jelentette meg új fordítását a görög eredetivel és a magyar szöveget követő több mint négyszáz oldalas kommentárral együtt egy kétkötetesnek tervezett kiadás első részeként. A második, főleg recepciótörténeti rész azonban sohasem készült el, ami talán betudható annak a súlyos és meglepően sokszólamú kritikának, mely Ferge munkáját és a könyv összeállítását illette.¹⁸ A kritikusok többnyire egyetértettek abban, hogy a közel ezer oldalas könyv célkitűzését és külalakját illetően páráját ritkítja,¹⁹ azonban

15 Förster Aurél és Szabó Miklós fordítói munkásságának csak egy szeletét képezik Arisztotelész művei (*A lélekről / Nikomakhoszi etika, Politika*).

16 Halasy-Nagy sokat idézett küldetése így hangzott (Halasy-Nagy 2002a, 9): „A magyar tudományos köz-műveltségnek éppen a filozófia terén még oly sok égető hiánya van, hogy szerintem a magyar filozófiai írók nem engedhetik meg maguknak azt a fényűzést, hogy magyar nyelvű könyveiket csupán a néhány beavatottnak írják s a közérthetőség kedvéért néha még a szigorú szakszerűségnek és az abszolút tudományosságának nagy irodalmakban szokásos igényeiről is le kell mondaniok. A mi feladatunk nemcsak a kutatás, hanem közönségünk nevelése is.”

17 Ennek megfelelően a könyvet záró terminusszótárban gyakran előfordul, hogy a görög kifejezés mellett több magyar megfelelő is szerepel, de a legfeltűnőbb, hogy leginkább terminusok magyarázatait olvashatjuk. Jó példa arra, hogy a magyarázó fordítás milyen félreértéseket okozhat az *uszia* (szubsztancia) és a *to ti én einai* (esszencia) fordítása: előbbi sokszor „lényeg”, utóbbi „konkrét lényeg” vagy „fogalmi lényeg”.

18 A fordításról összesen négy kritika jelent meg: Steiger 1993a, Maróth 1993, Geréby 1993, némileg kilóg Mezei 1993. Ferge saját védelmében az első kettőre válaszolt (Ferge 1993, Ferge 1995), amire egy viszontválasz született (Steiger 1993b). A vita sajnos elvész az egyre apróbb részletekben, emellett egyre személyeskedőbb, de talán egy momentum a későbbiek felől említést érdemel: Ferge a Steigernek írt válaszában kritikusat azzal vádolja (mintegy megfordítva Steiger leleplezését angolból fordított kommentárja kapcsán), hogy a Z könyv 1992-es fordítását Ross munkájából készítette *angolról magyarra*.

19 Nem igazán jellemző a magyar nyelvű filozófiai irodalomra, hogy hasonló terjedelmű kiadások láttak volna napvilágot a görög eredetivel, fordítással és kommentárral (még az *Organon* 1961-es kiadása említendő). Ennek okai viszonylag evidensek, egy ilyen magyar nyelvű vállalkozásra tipikusan nincsen se anyagi forrás, se valós kereslet.

a Ross-féle kiadás görög szövegének mindenfajta jelzés és engedély nélküli átvétele jogilag, Ross kommentárjának többnyire hivatkozás nélküli, sokszor szó szerinti fordítása pedig tudományetikailag problémás, ráadásul a fordítás Jaeger kiadását követi. A mélyebb és minket érintő vita ugyanakkor a fordítás körül alakult ki, amit a kritikusok használhatatlannak és megbízhatatlannak tartottak, sőt egyikőjük szerint a Halasy-Nagy-féle, ekkor már elavult „szabad fordítás” is hüebb és jóval érthetőbb.²⁰ Ferge könyve előszavában tisztázta fordítási alapelveit, melyek a következők: (i) „Arisztotelészt csak Arisztotelészből”, ami elsősorban azt jelenti, hogy a fordításról le kell választani a skolasztikus, arisztotelianus nyelvezetet (például szubsztancia, akcicens, szubsztrátum, potencia); (ii) ezek helyett olyan *magyar*, meg nem terhelt kifejezések használandók, melyek a legjobban tükrözik a görög eredetit (létezőség, járulékos, alapulszolgáló, lehetőség);²¹ (iii) a tradicionális fordítói eljárás elutasítása, ami egy görög terminushoz egy helyett rögzített számú magyar megfelelőt rendel; (iv) e fordítói alapelvek bevallottan heideggeri és gadameri ihletettségűek (az „eredet visszaállítása”, „eleven megértés”, hermeneutikai kör).²² Több kritikus rámutatott arra, hogy (i) és (iv) nehezen egyeztethető össze, azaz ha Arisztotelészt önmagából kívánjuk megérteni, akkor ebben a folyamatban más nem kaphat szerepet, így Heidegger sem. A (ii-iii) elv kapcsán valójában érdemi ellenérvet nem kapunk – leszámítva talán a latin, illetve skolasztikus hagyományra való hivatkozást –, Ferge eljárását nem elveire, hanem látványosan rosszul sikerült megoldásaira hivatkozva utasítják el: az eredeti dikcióhoz való görcsös ragaszkodást homályosnak, egyes új, magyar terminusokat pedig mesterkéltnek, félrevezetőnek mutatják be a bírálókat. Egyedül Mezei értékeli pozitívan Ferge erőfeszítését egy új magyar terminológia létrehozása érdekében, ebben ugyanis az önálló hazai filozófiai nyelv és gondolkodás megújításának lehetőségét látja meg, ám a második kötet kapcsán megfogalmazott feltételei nem tudtak teljesülni. A vita tulajdonképpen magán hordozza a kilencvenes évek marxizmustól megszabaduló útkeresésének nyomait: ilyen az önálló magyar nyelvű filozófiai gondolkodás megteremtésének igénye, aztán a 20. századi, de eddig tiltott filozófiai irányzatok betörése (jelen esetben egyfajta Heidegger-láz), illetve ezzel szemben a szaktudományos (klasszika-filológiai) keretek védelme, végül – bár némileg külső területen – az analitikus-kontinentális ellentét megjelenése.²³ Sokat elárul a vitát övező várakozásokról és csalódásokról a következő felkiáltás: „Mikor szül végre a magyar filozófia egy igazi *Metafizika*-fordítást?!”²⁴

20 Maróth 1993, 284–85.

21 Ez a küldtetés a „gyökereit vesztett magyar filozófiai gondolkodást” (Ferge 1992, xii) kívánja ellensúlyozni, aminek némiképp ellentmond, hogy a kommentár visszatér a skolasztikus nyelvezethez.

22 A görög szövegek Heidegger felől való olvasása jól látható a Ferge által szerkesztett, 1991 és 2004 között megjelent *Existencia* folyóirat tanulmányaiban.

23 Ehhez főleg lásd Geréby ellenérveit, melyek bevallott hivatkozási alapja Ferge heideggerianizmusával szemben az „angolszász nyelvterület” követelményei vagy az analitikus filozófia eszköztára (Geréby 1993, 282).

24 Geréby 1993, 283.

A kérdés még sokáig maradt megválaszolatlanul, ám szűk húsz évvel később, 2011-ben újra csak felmerült az úgynevezett „filozófusügyben” – alighanem ez e fordítástörténet legsötétebb fejezete. A *Magyar Nemzet* hasábjain megjelenő cikksorozat jogi, ideológiai-politikai és szakmai (már amennyiben elfogadjuk annak) aspektusai közül nekünk itt csak a legutóbbival szabad foglalkoznunk. Ismeretes, hogy az Atlantisz Kiadónál megjelenő (immár harmadik)²⁵ Platón-összkiadást érte az a minden alapot nélkülöző vád, hogy „magyarról magyarra” készült – ilyen formában utaltak rá, hogy már létezik magyar fordítás és újrafordításról van szó.²⁶ Mivel kultúrembereket az újrafordítások szükségességéről nem kell győzködni,²⁷ a vádat egy, látszólag a magyar nyelvű filozófiai irodalomért aggódó szublimált problémafelvetés kísérte: miért a több összkiadást megélt Platón került újrafordításra, miközben alapvető Arisztotelész-textusok hiányoznak? Így lett a *Metafizika* ürügykönyv. A felvetés akár jogosnak is tűnhet, hiszen ebben az összevetésben a Platón-fordítások valóban felülreprezentáltak, ám nem szabad elfelejtenünk, hogy – a Sztagirita száraz, nehézkes stílusú, kimondottan filozófiai értekezéseivel szemben – Platón művei egyben *élvezhető* irodalmi alkotások is. A „problémafelvetés” valójában több hamis előfelvetésből táplálkozik: (1) létezik valamilyen konszenzuális „filozófiai közjó”, amely felől megítélhető, hogy melyik auktor fordítására lehet *inkább* szükség – nem létezik, ráadásul még csak nem is zajlott le az erre vonatkozó szakmai párbeszéd; (2) egy fordítás kiadása valamilyen módon ellehetetlenít egy másik fordítást – ez kulturálisan értelmezhetetlen, jelen esetben ráadásul nem is igaz (lásd lent); (3) a közpénz „ideális” felhasználása nem valósult meg – a tudományfinanszírozás hasznosságának maximalizálását nem zárhatjuk ki, ám az a tény, hogy a problémafelvetés nem valamilyen szaktudományos fórumon, hanem egy politikai lejáratókampány farvizén, ráadásul célzottan, kivételes jelleggel merült fel, komoly kétségeket ébreszt annak helyénvalósága kapcsán. E szempontok ürességét jól mutatja, hogy tulajdonképpen képtelenség olyan filozófiai munkát találnunk, melynek megjelenése kapcsán személyes preferenciánk alapján a fentieket ne lehetne alkalmazni. De gondoljunk erről bármit is, az idő azokat igazolta, akiket jogosulatlanul támadtak meg: Steiger Kornél és fordítótársait nem gátolta meg a Platón-összkiadás abban, hogy az utóbbi évek Arisztotelész-reneszánszát megvalósítsák,²⁸ míg a kritikusok kontribúciója e területen továbbra is várat magára.

A 2024-es új fordításnak végül két közvetlen előzményét említhetjük meg, Steiger 1992-es Z könyv és Lautner 2005-ös Λ könyv fordítását. Ha összevetjük ezeket a recenzált könyvvel, előbbi kapcsán leginkább apró, stíláriis módosításokat fedezhetünk fel néhány

25 Az első kétkötetes összkiadás 1943-ban, a második háromkötetes 1984-ben jelent meg.

26 Farkas 2011: „Olyan Platón-kötetek lefordítása és kiadása volt a Steiger Kornél nevéhez fűződő, 89 millió forintot projekt fő feladata, amelyeknek nagy része már létezik magyar nyelven.”

27 Steiger a *NE* utószavában röviden kitér az újrafordítások szükségességére, lásd Steiger 2023, 428–30.

28 A *Metafizika* új fordítását két kötet előzte meg a 2023-as évben: Simon Attila új *Nikomakhoszi etika* és Steiger Kornél új, immár teljes *Organon* fordítása. Ennek előjátéka a 2000-es évek végén az Akadémiai Kiadónál megjelent *Lélekfilozófiai írások és Az égbolt*.

különbséggel.²⁹ Steiger a *logosz* terminust – némiképp megfogadva Ferge kritikáját – nem mint „formula” adja vissza, hanem mint „leírás”;³⁰ kisebb korrekciók: a *homónümósz* (1030a32) „homonim” helyett „ekvivokális”, a *phüszisz* (1031a30) „struktúra” helyett „természet”, a *diaphora* (1037b19) „differencia” helyett „fajtaalkotó különbség”. Ezzel szemben a Λ könyv terminológiája komolyabb módosításokon esett át, vélhetően a könyv egységessége miatt: Lautner feladta az *uszia* többalakú fordítását (*valóságos létező* / valóság / lényeg / valós természet helyett szubsztancia), ahogy a magyarosítottról az új kiadás latin nyelvezetére váltott át (például alapelv/princípium, általános/univerzálé, meghatározás/definíció, viszonylagos/relatívum, ténylegesség és lehetőség / aktualitás és potencialitás).³¹ Ezzel tulajdonképpen pont került annak a dilemmának a végére, hogy „saját” vagy latinizált Arisztotelészünk legyen.³²

II. A fordítás

A fülszöveg szerinti „mértékadó kutatásokon alapuló új fordítás” együttműködés eredménye: Bene László, Lautner Péter és Steiger Kornél magyar szövegét a fordítókön kívül Bárány István, Guba Ágoston és Kovács Dániel vetette egybe az eredetivel. Az eredmény kiváló, világos és gördülékeny magyar szöveg, már amennyire az eredeti mű ezt lehetővé teszi.

Arisztotelész szövege ugyanis nem a jól kidolgozott olvasmányos stílusáról híres: ahogy fentebb már láttuk, vagy az utószóban olvashatjuk, „különböző időben keletkezett és különböző jellegű írárok gyűjteményéről van szó”, „jegyzetekről és vázlatokról”. (395) Ezek a szövegek valószínűleg Arisztotelész előadásaihoz nyújtottak segédletet, egyrészt saját magának, másrészt az iskola tagjainak „belső használatára”. Vagyis nemcsak vázlatos a szöveg, hanem célközönsége is azokból áll, akik az arisztotelészi filozófiában végzett előtanulmányaik nyomán képesek követni a gondolatmenetet. És ez nem is egyszerű: a hallgatónak (és a mai olvasónak) ismernie kell (1) az arisztotelészi filozófia sajátos szóhasználatát, terminológiáját, (2) a különböző kérdések máshol elvégzett részletesebb vizsgálatának eredményeit, (3) a bizonyos fogalmakra vagy jelenségekre adott standard arisztotelészi példák jelentését, (4) és másfajta, egy-két szavas utalások értelmét, például az elődök elméletére. De gyakran még ez sem elég, nem árt ismerni (5) Arisztotelész vizsgálati módszerét, például hogy bevett nézetekből (*endoxá*ból) kiindulva fogalmi nehézségek, kiúttalanságok (*aporiák*) megoldásán keresztül igyekszik a helyes álláspont kialakítására, vagy a hétköznapi szóhasználat kritikájaként az egyes kifejezések többér-

29 A korábbi változat – tisztázatlan okokból – nem tartalmazza 1041a28–32 sorokat.

30 Ferge 1993, 1199. Ferge megoldása a „meghatározás”.

31 A latinizálás nem mindenütt vált aktuálissá az új kiadásban, például 1069b32-ben maradt egy „ténylegesen”.

32 A szóhasználat latinizálásának ellenére a Λ könyv újrafordítása több helyen is gördülékenyebbé tette a szöveget.

Ugyanakkor Lautner Péter gazdag és hasznos jegyzetapparátusa csak töredékesen került be a kötetbe.

telmőségére (*pollakhósz legetai*) világít rá, így mutatva meg például egy ellentmondónak tűnő állításeggyüttes összeegyeztethetőségét. És ezek még mindig csak a legalapvetőbb szükségletek Arisztotelész értelmezéséhez: „Arisztotelészt Arisztotelészből” (az egészből) megérteni egy elkerülhetetlen feltétel.³³

Azért kell ezt hangsúlyozni, mert a jelen kiadás, hasonlóan a magyar Arisztotelész-fordítások többségéhez (a Λ könyv korábbi fordítása, *Az égbolt és az új Nikomakhoszi etika* kivétel), nem igazán ad megfelelő támpontokat a mai olvasónak, kiváltképp azoknak, akik számára a fordítás (feltehetően) született, vagyis az Arisztotelész filozófiáját még nem teljes mértékben vagy alig ismerők számára – utóbbiaknak érdemes lenne inkább a *Kategóriákkal* kezdeni. A nemzetközi gyakorlattól eltérően, ahol általában részletekbe menő magyarázatok, azaz kommentár kíséretében jelennek meg a fordítások, szórványos és általában tömör jegyzetek sietnek az olvasó segítségére. Sok esetben olyan magyarázatok hiányoznak egy-egy helyhez, amelyek magában a *Metafizikában* máshol, például később, megtalálhatók. Mivel azonban a *Metafizikát*, jellegéből fakadóan, tipikusan nem elejétől a végéig olvassuk, inkább egy-egy könyvét vagy fejezetét önmagában vesszük elő, így egyrészt nem feltétlenül találkozik az olvasó a későbbi (vagy korábbi) magyarázattal, másrészt – még ha találkozik is – lehet, hogy már nem emlékszik arra, hogy valamire magyarázatul kellene szolgálnia. Hogy ne a levegőbe beszéljünk, álljon itt néhány olyan példa, amikor magyarázat nélkül egy tapasztalatlan Arisztotelész-olvasó könnyen kiúttalanságban maradhat.

1. 981a19–20: „az orvos ugyanis nem az embert gyógyítja – vagy ezt csak akcidentálisan teszi –, hanem Kalliászt vagy Szókratészt, vagy más ilyen nevű személyt, aki akcidentálisan ember”. Amellett, hogy az „akcidentális” (*szümbebéken*) kifejezéssel először találkozik az olvasó, éppenséggel nem a legismertebb értelemben fordul itt elő (lásd $\Delta 30$). Ekkor ugyanis az lenne az állítás, hogy Szókratésznek nem lényegi-meghatározó tulajdonsága, hogy ember, hanem olyasmi, amit elveszíthet anélkül, hogy megmaradna annak, ami. Itt nem erről van szó. Hanem arról, hogy a beteg Szókratész *mint beteg* gyógyítható, nem *amennyiben ember*. Lásd *Fizika* I.7.
2. A korai filozófusok nézeteiről általában elmondható, hogy Arisztotelész összefoglalói alapján, magyarázat nélkül nehéz a relevanciájukat belátni vagy egyáltalán megérteni őket, de ez talán különösen igaz a püthagoreusok vagy Platón kozmológiájának összefoglalására. „Az anyagi értelemben vett princípiumok a nagy

³³ A fentiek mellett utalhatnánk arra is, hogy a hellenisztikus kor, majd a római császárkor görögjei maguk is kommentárokat írtak a fontos filozófiai művekhez, melyek közül elsősorban az Arisztotelész és Platón műveihez írt peripatetikus és platonikus kommentárok maradtak ránk. Ezek a kommentárok hamar viszonylag egységes formát öltöttek, melynek része volt nemcsak a szövegmagyarázat, hanem olyan kérdések tárgyalása is, melyeket még a szöveg olvasása előtt meg kell válaszolni: pl. a mű címéről, struktúrájáról, céljáról, hasznosságáról, az arisztotelészi szövegeken alapuló tananyagban elfoglalt helyéről, vagy autenticitásáról. Erről lásd Mansfeld 1994.

és a kicsiny, a szubsztancia értelmében vett princípium pedig az egy. A nagyból és a kicsinyből vannak az egyben való részesedés révén a számok.” (987b20–22) Nem biztos, hogy ezt minden olvasó érteni fogja.

Az ilyen példák nem arra utalnak, hogy a fordítás ne lenne jó. Viszont világosan jelzik, hogy bizonyos szövegek – és Arisztotelész szövegei általában, a *Metafizika* kiváltképp ilyen –, ha mégoly kiváló fordítások is, szinte érthetetlenek és követhetetlenek maradnak magyarázatok nélkül a beavatatlan olvasók számára. De hogy ne csak a hiányról beszéljünk, ahol magyarázatot kapunk, az szinte kivétel nélkül hasznos és lényegre törő.³⁴ Jó példa a 35. oldal, amely hat jegyzetben foglalja össze a platóni ideaelmélet elleni szokásos érveket. Különösen informatív az utószó, mely utalva a könyv egységként való értelmezésének lehetőségére eligazít néhány tradicionális kérdésben, illetve abban a kortárs törekvésben is, mely felújítja az arisztotelészi metafizikát a „fizikalista-materialista” főárammal szemben bizonyos filozófiai kérdések megoldási kísérleteként.

Rátérve a fordítás szövegére: ennek megítélését némileg nehezíti, hogy a megadott két szövegkiadás közül, bár eltérésük viszonylag csekély, nem világos, hogy mikor melyiken alapszik.³⁵ A *Metafizika* görög szövegével kapcsolatban talán érdemes megjegyezni, hogy a felhasznált kiadások bár teljeseek, bizonyos esetekben *túlhaladottnak* tekinthetők. Ennek oka filológiai: egyrészt a Ross és Jaeger által feltételezett *stemma codicum* (vagyis a mű szövegét tartalmazó kódexek leszármazási ágrajza) helyett újabb javaslatok is születtek, illetve ennek nyomán megoszlanak az ítéletek az általában elfogadott két független kéziratcsalád (α és β) szövegahagyományának egymáshoz viszonyított megbízhatóságával kapcsolatban.³⁶ Anélkül, hogy a filológiai problémák részleteibe belemennénk,³⁷ elégedjünk meg annak

34 Kivétel például a 121. oldal 31. jegyzete, mely tévesen az akcidentális létezésre szűkíti a létige kon-
 nektív/predikatív használatát, annak ellenére, hogy Arisztotelész világosan jelzi, hogy az önmaguknál
 fogva létezők esetében is ez a használat érvényes, például „Az ember sétál” (1017a30). Az akcidentális
 létezést az „akcidentálisan egy”, előző, Δ6. fejezetben kifejtett fogalmával kellett volna magyarázni.
 Másik példa a 145. oldal 81. jegyzete, mely a „fajta anyaga” kifejezést 1023b2-ben úgy veszi, hogy
 a genuszra utal (mint általában), annak ellenére, hogy a szöveg példája a fajtaalkotó különbségre (is)
 veszi („kétféleképp” az ember esetén).

35 Ross 1924; Jaeger 1957.

36 E tekintetben Dieter Harlfinger (1979) munkájából szokás kiindulni. Alternatív *stemma codicum* rekon-
 strukciókhoz lásd Fazzo 2015, valamint az ezt követő jegyzet hivatkozásait.

37 A *stemma codicum* megállapítása önmagában is bonyolult filológiai munka, amely egy olyan szöveg
 esetén, mint a *Metafizika*, ami számos kéziratban maradt ránk és tetemes az indirekt hagyományozása
 is (például a szöveghez írt kommentárok idézeteiben, hogy a latin vagy arab fordításokat és egyéb
 forrásokat ne is említsük), mennyiségileg és komplexitásában is nagy kihívást jelent (ráadásul a *stemma*
 könyvenként is eltérő lehet). A filológiai munka azonban nem fejeződik be itt: a szerkesztőnek, miután
 néhány kimutathatóan leszármazott kézirat jelentőségét kizárta, ítéletet kell alkotnia, hogy melyik
 kéziratot milyen súllyal veszi figyelembe az *egyetlen* szöveg rekonstrukciója során. Minthogy a *Metafi-
 zika* két független kéziratcsaládra bomlik, ez megint csak igen nehéz döntés, melyet az egyes konkrét
 kérdések esetén mindig egyenként meg kell hozni. A problémákról lásd Fazzo 2016 és Golitsis 2016
 vitáját. A filológiai módszerről magyarul lásd Ritoók 2020.

jelzésével, hogy bár a magyar fordítás által felhasznált szövegkiadásokat nem váltotta még le teljes szövegkiadás, azonban nagyon is elérhető a *Metafizika* egy-egy könyve esetében a részleges kiadások. Ilyen például az A könyv, ahol az újragondolt *stemma codicum* és az ennek alapján Oliver Primavesi által készített szövegkiadás mellett egy több szerző által készített kommentár is elérhető.³⁸ Ezek persze általában nem változtatják meg radikálisan az arisztotelészi filozófiát, de gyakran érthetőbbé vagy érdekesebbé teszik a szöveget.³⁹

Általánosságban elmondható, hogy a világos és gördülékeny magyar szöveg pontos fordítását adja az eredetinek. Jól illusztrálja ezt a mozgás (*kinészis*) mint nem teljes és a működés (*energeia*) mint teljes tevékenység megkülönböztetését nyújtó híres szöveghely (Θ6 1048b28–35) új fordításának összevetése a korábbi megoldásokkal:

Nos tehát, ezek közül egyeseket *mozgásoknak* kell neveznünk, másokat pedig *működéseknek*. Ugyanis minden mozgásra igaz, hogy nem teljes. Ilyen a fogyókúra, a tanulás, a sétálás, a házépítés; ezek tehát mozgások, mégpedig nem teljesek. Mert nem egyidejűleg igaz, hogy sétál, és hogy már be is fejezte a sétát, sem az, hogy építi a házat, és hogy már fel is építette a házat, sem az, hogy lesz valamivé, és hogy már azzá is lett, sem pedig az, hogy mozog, és hogy már meg is tette a mozgást – legfeljebb különböző esetekben –, vagy hogy mozgat, és hogy már el is végezte a mozgatót. Azonban egyidejűleg igaz, hogy meglátta, és hogy már látja is ugyanazt a dolgot, illetve hogy megértette, és már érti is. Tehát az ilyesfélét működésnek nevezem, a másik fajtát pedig mozgásnak. (ford. Bene László – saját kiemelés)

Az ilyen folyamatok közül némelyeket mozgásoknak kell neveznünk, másokat pedig beteljesedéseknek. Mert minden mozgás befejezetlen: a lesoványítás, a tanulás, a járás, az építés. Mindezek mozgások és pedig befejezetlenek. Mert nem egyet jelent járni most és járni a múltban, építeni most és építeni a múltban, keletkezni és már meglenni, vagy mozogni most és mozogni a múltban, s mást jelent „mozgásban tart” és „mozgásba hozott”. Ellenben most is láthatja az ember azt, amit már egyszer megpillantott és eszében forgathatja, amit az eszébe vett. Az ilyen folyamatot nevezem beteljesedésnek, míg a másikat csak mozgásnak. (ford. Halasy-Nagy József)

Ezek közül tehát némelyeket mozgásoknak kell neveznünk, másokat pedig ténylegülekéseknek. Mert minden mozgás befejezetlen, a lefogyás, a tanulás, a járás, az építés: ezek mozgások, és pedig befejezetlenek. Mert olyan nincs, hogy valaki ugyanakkor jár és járt, hogy épít és épített, hogy keletkezik és keletkezett, hogy mozog és mozgott, hanem más [vagy mozgat és mozgatót]. Ezzel szemben ugyanaz, amit valaki ugyanakkor látott

38 Steel 2012. Lásd még a Γ könyv (Arisztotelész 2008) és a Λ könyv (Fazzo 2012) hasonló kiadásait.

39 Lássunk erre két példát. (1) 983b24: ahelyett, hogy a melegről állítaná Thálész, hogy a vízből él, a *to zóion* elfogadásával (Primavesi) az élőlényekről állítja. (2) 988a2: „Ök” (*hoi*) helyett „Mármost az a helyzet, hogy” (*nün* Primavesi) „az anyagból sok mindent alkotnak meg.”

és lát, vagy amin gondolkodik és gondolkodott. Az ilyesmiket tehát ténylegületeknek nevezem, amazokat pedig mozgásoknak. (ford. Ferge Gábor)

A mozgás-működés distinkció jelentőségét mutatja, hogy alapvető szerepet játszik Ryle elemzésében a különféle tevékenységek megkülönböztetéséről.⁴⁰ A megkülönböztetés alapja az úgynevezett „igemód teszt”: alkalmazható-e az adott esetre folyamatos (imperpektum) és befejezett (perfektum) mód egyaránt. Míg ezt a magyar nyelvtanból hiányzó aspektust jól átadja az új fordítás („sétál” / „már be is fejezte a sétát”), teljesen elfedi a korábbiak. Emellett a terminológia is természetesebb: inkább mondanánk, hogy a látás vagy megértés „működés”, minthogy „beteljesedés” vagy, *horribile dictu*, „ténylegesülés”. A kiemelt példák jól szemléltetik a korábbi fordításokkal szemben felhozott kritikákat is: míg Halasy-Nagy fordítása tömör és közérthető, ugyanakkor elfedi a szakasz filozófiai mondandóját, addig Ferge, hasonlóan a „létezőség” fogalmához itt is olyan magyar kifejezést alkalmaz, ami mesterkéltége miatt idegenkedést vált ki.

Persze az, hogy általánosságban pontos a fordítás, nem jelenti azt, hogy egy alapos kritikus ne találhatna bírálható részleteket. Alább különböző típusú hibákra vagy kérdéses megoldásokra hozunk példákat (a kisebbekkel kezdve az egyre komolyabbak felé haladva), külön jelezzük, amennyiben valamelyiket Halasy-Nagy fordítása [H] vagy Kirk-Raven-Schofield részletfordítása [KRS] elkerüli.⁴¹

[A] Hangsúlyeltolódás:

1. 980a21: „Minden ember természettől fogva törekszik a tudásra.” A hangsúly inkább az, hogy a tudásra való törekvés az, ami a természetünkhöz tartozik: „Minden ember természettől fogva a tudásra törekszik.”

[B] Pontatlan szóhasználat:

2. 980a22: „[A]z érzékszervek megbecsülése [*agapészisz*].” Az *agapészisz* szó örömteli érzést jelent, a „megbecsülés” ellenben értékítéletet implikál (bár később megjelenik a szövegben, a fordításba foglalása indoklásra szorul).
3. 981a30: a *túsz arkhitektonasz* fordításaként a „vezető szaktudományok művelői” megfelelő lenne, ha ezek nem a kézimunkások (a fordításban: „kéművesek”) vezetőiként lennének említve, vagyis a vezetők helyesen „építőmesterek”. [H]

40 Ryle 1974, 169–225. A szöveghely és a distinkció értelmezéséhez alapvető Ackrill 1965, újabban Burnyeat 2008.

41 Az alábbi részek lettek alaposabban ellenőrizve, minden fordító és kontrollfordító munkájából választva: A, E és H könyvek egésze, Γ, Δ, Z, Θ és Λ könyvek kb. fele.

4. 986b6: az *eoikaszi* bizonytalanságra utal, ezért a „látható” helyett az „úgy tűnik” pontosabb (hasonlóképp 986b23, 986b19). [H] [KRS 438]
5. 1003b35: „genuszát tekintve egy” pontosabban „genuszát tekintve azonos” (*tész autész*) – az „egy”, „azonos” és hasonló kifejezéseket vizsgálatának kontextusában.
6. Néhány terminus fordítása eltér a megszokottól, ami néha találó, de magyarázatra szorul – és néha több különböző kifejezés felel meg egyazon szónak: (i) *ennoéma* – „fogalom” helyett „meglátás” (981a6); (ii) *hüpolépszisz* – „ítélet” vagy „kijelentés” (1073a17) helyett „belátás” (981a7), „elképzelés” (982a6) vagy „felfogás” (989a12); (iii) *phantasztia* – a megszokott „képzet” (például 1024b24) helyett „érzékszervi észlelés” (980b26), „képzelet” (1010b3, illetve jegyzetben „képzet”; (iv) *pléthosz* – „sokaság” (például *Második Analitika* 84a16) helyett „halmazat” ($\Gamma 2$, $\Delta 13$, I1–3, 6), de máshol a szokásos „sokaság” (például 990a26, 1091b31, 1092a28–29) vagy „sok” (986a24, M9 és N1 fejezetek) szerepel; (v) *dianoia* – 1025b6-ban „megismerés”, a következő bekezdésben „gondolkodás” (b25), illetve „gondolkodásmód”.

[C] Szokatlan szóhasználat:

7. 985b7, az atomok természetéről: „a »teli«, azaz a »teret kitöltő« a »létező«”. A *sztereon* a megszokott „szilárd” helyett „teret kitöltő”, ami lehetséges, de redundáns és indokolandó. [H] [KRS 555]
8. 1016a1: *szünekhesz* – „folytonos” helyett „összefüggő”. Ez különösen problémás, mert itt kezdi Arisztotelész tárgyalni a „folytonosság alapján egy” fogalmát, és az ezt követő szövegben végig „folytonosság” a fordítás.

[D] Némely alapvető kifejezés fordítása kérdéses, és mivel ezeket a kötet nem tisztázza, érdemes felvetni bizonyos terminológiai kérdéseket. Kezdjük a fent említett latinizmussal, és vegyünk egy példát:

9. 985b10: „szubsztrátumként a szubsztanciát egynek teszik meg”; helyesen: „az alapul szolgáló [*hüpokeimenén*] szubsztanciát egynek teszik meg”. [H] [KRS 555]

Ilyen szerkezetek esetén látszik, hogy a *hüpokeimenon* megfelelő alakjainak célszerűbb fordítása az „alapul szolgáló”, mint a „szubsztrátum” (utóbbinál „szubsztrátumként szolgáló szubsztancia” lehetne a javított fordítás, de nem világos ennek az előnye). Hasonlóképp, mivel a „szubsztancia” (*uszia*) szó itt és számos más helyen – a létezésnek, a változásnak és a dolgokról való beszédnek – alapul szolgáló *valóság* értelmében szerepel, talán célszerűbb lenne ilyen esetekben valami hasonló magyar kifejezéssel átadni. Máskor, amikor más értelemben szerepel (például *lényeg*, *valóban létező dolog*), akkor meg azzal az alakkal – ahogy a Λ könyv Lautner Péter általi 2005-ös fordításában

láthattuk. A jelentéskülönbségeket a fordítás csak kivételes esetben veszi figyelembe (például 998b12: „mibenlét”), ezért nemigen tesz például különbséget aközött, amikor a „szubsztancia” önállóan áll és egy valóban létező dolgot jelöl, és amikor a „valaminek a szubsztanciája” szerkezetben fordul elő, és a dolog lényegi természetére utal. Utóbbi első előfordulásai (például 991a13, 991b1–3) nem is kapunk felvilágosítást a jelenségről. A minden áron való latinizálás folyamatának esik áldozatul a Λ könyv, korábban pontos fordítása, például itt:

10. 1069b18: „nem csupán az akcidentálisan nemlétezőből lehetséges keletkezés”; helyesen „nem csupán a nemlétezőből lehet keletkezni – járulékos módon”.

Egy másik nehéz eset, a görög filozófiában jártas olvasók számára nem meglepő módon, a *logosz*, ahol magyarázat nélkül lehetetlen megkérdőjelezhetetlen fordítást adni. Mint láttuk, Ferge Steiger-kritikájában éppen ez volt az egyik neuralgikus pont. Bár a kötetben található magyarázat, ez egyrészt ellentmondásos, másrészt nincs összhangban a fordítással:

11. 1032b5: „az egészség a lélekben meglévő leírás [*logosz*] és tudás”. Hogy pontosan mit jelent itt a *logosz*, az nem világos, de mivel az orvoslás, amely az a gyakorlati tudás, amely ennek a *logosznak* a segítségével képes meggyógyítani a beteget, nem pusztán az egészség és a betegség *leírásaival* kell, hogy rendelkezzen, hanem például olyan *előírásokkal* is, melyek megmondják, hogyan hozható létre a betegségből az egészség. Vagy ahogy a magyarázó jegyzet írja: „Az egészség mint formai ok az orvos lelkében van meg.” A $\Theta 2$ fejezetből kiderül, hogy a szóban forgó orvoslás egy *logosszal*, vagyis „értelemmel társult” (*meta logu*) képesség (1046b2). Sajnos a fejezet további részében a *logosz* újra „leírás”, így válik az értelmes képesség azzá, ami „leírásnak köszönhetően rendelkezik egy képességgel” (1046b22–23).

(11.) fordítása, bár nehezen érthető, mégis pontosnak mondható, hiszen legtöbbször a „leírás” áll a *logosz* helyén, arra utalva, hogy a szóban forgó dolog nyelvileg megfogalmazott vagy megfogalmazható. A nyelvi aspektusról felvilágosítást ad egy lábjegyzet, majd hozzáteszi: a *logoszt* „Arisztotelész legtöbbször »definíció« értelemben használja”. (166, 3j) Ezért – helyesen – a fordításban is olykor „definíció” szerepel (például 1004a25), ahol pedig a definíciót (*horiszmosz*) mint a *logosz* egy bizonyos típusát különbözteti meg Arisztotelész, ott helyesen „leírás” áll (például Z4). A probléma az, hogy sokszor nem „definíció” a fordítás, amikor nyilvánvalóan erről van szó: ilyenkor a „leírás” félrevezető. Másfelől néha mégis „definíció” áll ott, ahol a *logosz* mást jelent:

12. 981a15–24: a *logon ekhón* kifejezés arra utal, hogy elméleti tudással rendelkezik valaki („elméleti szakember”: a15), amit elfed a „birtokában van a dolog

definíciójának” (a21) fordítás (ugyanebben az értelemben: 981b6); és mivel a mesterségekről van szó, a *logosz* itt nem jelenthet definíciót. [H]

Végül vegyünk egy hasonló esetet, amikor egyazon dologra több kifejezés használatos, de közülük némelyik nem mindig ugyanebben a jelentésben (ahogy a *logosz* nem mindig *definíció*): ami a fordításban „esszencia”, ott állhat *to ti én einai*, a *to* + főnév *dativusban* (+ *einai*) szerkezet, vagy a *ti eszti* kifejezés (szó szerint: „mi az?”). A probléma forrása ez utóbbi. Egyrészt a *ti eszti* kifejezés utalhat az esszenciára (amennyiben szubsztanciákról tesszük fel a kérdést), bizonyos helyeken a fordítása is ez (például 987a20, 988b29), és nem a szó szerinti „mi az” (például 996b17), „ami a dolog” (például 1028a11) vagy „ami” (például 1030a18). Másrészt azonban Arisztotelész hangsúlyozza, „a minőségről is megkérdezhetjük, hogy »mi az« – ennél fogva a minőség is az *ami*-k közé tartozik” (1030a23–24), de csak másodlagos módon van esszenciája (ezt tárgyalja a Z4 második fele: 1030a17–b13). Az ilyen finom különbség elfedése a fordítással indokolatlan.⁴²

[E] Az is előfordul, hogy a fordításban egy mondat jelentése eltér az eredetitől. Ennek oka néha, hogy a kifejezéseket nem az adott helyen használt jelentésben veszi:

13. 1025b15: a tudományok princípiumai nem bizonyíthatók, hanem ezek feltevése és észleléssel „nyilvánvalóvá tétele” (*délon*, 1025b11) – a fordítás szerint – másfajta „magyarázatnak” (*délószisz*) minősül. A *délószisz* épphogy magyarázat nélküli nyilvánvalóvá tevést jelent, ahogy feljebb. [H]
14. 1028b12: „belőlük álltak össze – vagy részeikből, vagy egészükből” bár grammatikailag lehetséges, helyesen „vagy néhányból, vagy mindegyikből”, tudniillik az elemi testekből. Ezek részei ugyanis ugyanolyanok, mint egészüik.
15. 1045a4–5: „merő anyag” (vagyis a meghatározatlan „elsődleges anyag”, lásd Z3, 1029a20–26) helyesen „az anyag” (*tén hülén*) – az összetett testek (bor, ecet, stb.) közvetlen anyagáról van szó.

Máskor a mondat alanya vagy állítmánya nem tükrözi a kifejezett gondolatot:

16. 985b9–10, Arisztotelész saját véleménye olvasható, nem az atomisták álláspontja: „Ezt a két elemet tekintik a dolgok anyagi okának.” Helyesen: „tekinthetjük”. [H] [KRS 555]

⁴² A kötetre általában jellemző, hogy bizonyos kifejezések fordítása inkább egységes és ez okoz problémát (például *logosz*), másoké meg indokolatlanul sokszínű. Utóbbira még egy példa: az *arkhé kínészisz* kifejezés legtöbbször „a mozgás princípiuma” (pl. 985a31, 996b23, 1015a15), de olykor „megkezdődése” (984a27), máskor „ahonnan a mozgás kiindul” (988a33, 1013b9) vagy „kezdetet vesz” (992a26), „ahonnan a mozgás [sic! *metabolé*] elsődleges kezdete származik” (1013a29–30). Itt azonos görög kifejezés azonos jelentésben szerepel.

17. 1016a8–9: „nem fogod azt mondani, hogy ezek egy<et alkotnak> – sem a fa, sem a test...”; helyesen: „ezekről, hogy »egy fa«, »egy test«...” (vagyis a „fa”, „test”, stb. predikátumok, nem alanyok). [H]

Megint máskor egyéb grammatikai félreértés az ok:

18. 1019b19–20: „minden egyes képesség esetében létezik a vele szembenálló képtelenség: az így vagy úgy végbemenő mozgásnak is, és a megfelelő mozgásnak is”; helyesen „[mindkét fajta – *hekateran*] képesség esetében”. A két fajtát 1019a20–25-ben vezette be, ahol a „csinál ugyan valamit” és a „helyesen csinál” szerepel a fordításban. [H]
19. 1024b4–6, a fordítás a genusz meghatározását összefoglalja: „a leírásokban a genusz az elsődleges alkotórész, amelyet a definiendum mivoltának megnevezésével adunk meg, és amelynek fajtaalkotó különbségei a minőségek”. Az első alárendelt mellékmondat nem a genuszra vonatkozik, hanem a leírás típusát adja meg. Helyesen: „a leírásokban [értsd: definíciókban], amikor arról van szó, hogy mi a dolog esszenciája, a genusz az elsődleges alkotórész”. [H]
20. 1028a18: „A többi állítmány meg az ekképp létezőnek a mennyisége”; helyesen „A többi [vagy: többi létezőt] pedig az ekképp létező mennyiségének mondjuk”. Arisztotelész nem a nyelv elemeiről beszél (állítmányokról), hanem a létezőkről (*ta onta*), értelmetlen az állítmányt minőségnek vagy mennyiségnek mondani. [H]
21. 1030a7–8: „A definíció nem az, amikor a név azonos azzal, amit a leírás jelent.” Helyesen: „A definíció nem [pusztán] az, amikor egy név ugyanazt jelenti, amit egy leírás.” [H]

Néha a mondatok közötti logikai viszonyok félreértéséből fakad a tévesztés:

22. 985b26–28: a második tagmondat („úgy vélték, hogy a létező [...] számok körében”), szemben a fordítással, nem az első következménye, hanem egy további feltétel: „és miután úgy vélték”. [KRS 430]
23. 988b27: az egy anyagi princípiumot posztulálók „*azáltal, hogy* mindent természetfilozófiai szempontból tárgyalnak [*phüsziológúntesz*], felszámolják a mozgás okát”. A *phüsziológúntesz* particípium jelentheti azt is, hogy „*annak ellenére, hogy* mindent természetfilozófiai”. Az ige máshol sem abban a szűk értelemben használatos, hogy „egyetlen princípiumot fogad el”, hanem inkább „a változás világát magyarázza” (például *A lélek* 406b26).
24. 1033a7–8: „ahogy az egészséges embert sem ama betegség után nevezzük meg, amelyből felgyógyult”; helyesen: „ellenben az egészséges embert nem nevezzük meg az után, amiből létrejött [*ex' hú*]”. [H] Ahogy az ezt követő

magyarázat (1033a8–13) megvilágítja, nem mondjuk az egészséges emberre, hogy „emberből van” (szemben a bronzkarikára, ami bronzból van). A fordítás eltorzítja a magyarázatot (és a példamondatokat is): „ennek az az oka, hogy ezek a dolgok a hiányukból és a szubsztrátumukból jönnek létre”; helyesen „hogy a hiányból és a szubsztrátumból jön létre” az egészséges ember. A különbséget az adja, hogy az alak (például karika) esetén nem világos, mi a hiány (1033a13–19).

25. 1033a28–29 a fordítás mellérendelő mellékmondataival szemben következtetésről van szó. Helyesen: „ahogy a szubsztrátumot, jelen esetben a bronzot sem alkotja meg senki [ezt tárgyalta az előző fejezet vége, 1032b30], úgy a gömböt sem”.

[F] A fordításból kisebb-nagyobb részletek kimaradtak. Néha egy-egy kifejezés:

26. A fokozat vagy terjedelem jellemzője. 982a21–22: *maliszta*: „az egyetemes tudásnak [a leginkább] van birtokában”. [H] 984a13: *szkhedon*: „[majd] minden dolog...”. [H] 1013a21: *kai úszia*: „ezért princípium... [a szubsztancia is]”.⁴³ [H]
 27. Logikai kapcsolat kifejezése. 1028a23, *gar*: „[Ugyanis] egyikük sem...”⁴⁴ [H]
 28. Modalitás, attitűd kifejezése. 985a32, *legomena*: „[úgy nevezett] elemek”. 1044b12, *iszósz*: „Cél-okról itt [talán] nem beszélhetünk.”⁴⁵ [H]
 29. Az állítás lényegi eleme. 980b29–981a1, *dünamisz*: „Hiszen az ugyanarra a dologra vonatkozó több emlékkép megteremti az ezzel a dologgal kapcsolatos egységes tapasztalatot.” Helyesen a folyamat eredménye a „tapasztalatra [való képesség]” vagy a „tapasztalat [lehetősége]”. [H] 982b25, *khreia*: „valami más [szükség/haszon] miatt”. [H] 1014b27, *prótiú*: „amiből [mint elsőből]... létrejön. [H] 1028a30, *to*: „Ennélfogva [az] elsődleges létező a szubsztancia”.⁴⁶ [H]

Néha egész mondatrész fordítása kimaradt:

30. 1013a13: „és amiből mint elsőből indul ki természete szerint a dolog mozgása és változása”. [H]

43 Továbbá 987b23: *heteron* (más). [H] 1006a8: *holósz* (általánosságban). [H] 1016b18: *tini* (egyfajta). [H] 1005b7: *kai* (is). [H] 1030a4–5: *hoper* (lényegénél fogva). 1030a29: *homoiósz* (hasonlóképpen). 1033b11: *holósz* (általában). [H]

44 Továbbá 992b30: *kaitoi* (Pedig hát). [H] 1028a29: *un* (tehát). [H] 1029b19: *ara* (tehát). [H] 1032a2: *eti* (Továbbá). 1032b3: *gar* (Ugyanis). [H] 1032b26: *toinün* (Tehát). [H]

45 Továbbá 989b13: *legomenón* (említett). [H] 1029b24: *hoion* (például). 1030a27: *dei* (kell). 1043a19: *eoike* (úgy tűnik). [H] 1044a27: *ex anankész* (szükségképpen). [H]

46 Továbbá 1025b29, *pósz*: „nem szabad figyelmen kívül hagynunk [milyen módokon van] az esszencia és a leírás [értsd: definíció]”. [H] 1031b6, *agathon*: „a [jóként való] létezés”.

[G] Egy-két példát arra is találunk, amikor nyilvánvaló, hogy a fordító mászt olvasott, mint ami a szövegben található:

31. 1015a5: „még nem rendelkeznek a természetükkel, amíg nincs meg a formájuk és az anyaguk”; helyesen: „és az alakjuk [*morphén*]”. [H]
 32. 1030a15: „azt mondja ki, hogy ez név”; helyesen: „ha [*ei*] ez egy név”.

A fenti kritika egy része – a pontatlan [B] és a szokatlan szóhasználat [C], és részben a terminológiai kérdések [D] kapcsán – elkerülhető lett volna az adott szóválasztás, illetve a fordítási elvek tisztázásával vagy a terminológia magyarázatával. Utóbbira egy jó példa a *dünamisz és energeia* fordításáról szóló jegyzet a Θ könyv elején (221, 3j), amely azonban, elvetve a máshol található latinizmust, csak ennek az egy könyvnek a fordítására érvényes. Ez viszont azt a kérdést nyitja ki, hogy a többi könyvben miért nem szükséges a kontextusfüggő terminusok alkalmazása, és elegendő-e egy nagyjából egységes latinizáló szóhasználat. Az utóbbi példák – a jelentésseltrések [E], a kimaradt részletek [F] és a félreolvasások [G] – csak egy része változtat érdemben a kifejtett filozófiai elméleten és érveken, mégis, az egyedül ebből a fordításból tájékozódó olvasók számára megnehezítik, hogy biztosak legyenek értelmezésükben. Bár az említett hibák többségét Halasy-Nagy korábbi fordítása (illetve KRS bizonyos pontokon) elkerüli, önmagában ettől mégsem jobb: egyrészt nehézkesen olvasható, másrészt más pontokon téved. Amennyiben a kiadó egy második kiadás mellett döntene, ehhez érdemes lenne a fent hivatkozott és az egyéb elérhető szövegkiadásokat felhasználva a fordítást újraellenőrizni és fokozottabban egységesíteni, esetleg a terminológián finomítani, és a hagyományos kiadói eljárásához alkalmazkodva egy bővebb jegyzetapparátussal kiegészíteni a szöveget, hogy a kevésbé jártas olvasó se maradjon kiúttalanságban.

III. A kiadás

Az új kiadás szerkesztését két szempontból szükséges megvizsgálnunk, a kötet (i) összeállítása és (ii) olvashatósága kapcsán. Az összeállítás megítéléséhez elég a szintén az Atlantis Kiadónál nemrég megjelent *Nikomakhoszi etikát* alapul venni. A két kötet összevetéséből sajnos a *Metafizika* jön ki rosszabbul: nincs rövid, szerkezeti-tartalmi összefoglaló, ami támogatná a könyvben történő eligazodást; a mű végén nem áll terminusszótár, melyből láthatnánk a görög terminusok magyar megfelelőit, ezzel összefüggően az új fordítás alapelveiről és megoldásairól sem kapunk információkat; végül a lábjegyzetben szereplő kommentár is jóval visszafogottabb, mint az etikai műben. Összességében azt kell mondanunk, hogy a kötet összeállítása a rövid jegyzeteken és Lautner Péter (leginkább a mű filozófiai tétjét vázoló) utószaván felül – ahogy erre már utaltunk – nem nyújt bőséges segítséget az olvasónak e roppant nehéz mű megértéséhez.

Sajnos a tördelés és a szöveg szerkesztése sem igazán a könnyű olvasást tartja szem előtt. A kiadó által preferált betűtípus esztétikus, ám – összevetve régebbi Atlantisz kötetekkel – apróbb és kontúrjai nem elég erősek, emellett igen sűrűn szedett. Ez azt eredményezi, hogy például a lábjegyzetekben olvasási nehézségek jelentkezhetnek. A margók túl szűkek, ez látványos például a lap alján szereplő oldalszámok esetében, vagy ha a könyv közepén szeretnénk az oldal belsejét olvasni, a lapokat szét kell feszíteni (ilyen gond nem tapasztalható a hasonló vastagságú *Állam* vagy *Törvények* esetében).⁴⁷ A szöveg tagoltságával kapcsolatban is problémák jelentkeznek: a bekezdések minimálisak, sőt vannak olyan oldalak, oldalpárok, ahol egyáltalán nincs bekezdés (például 191, 268, 350–55, 368–69).

Végül egy felvetés: a szubsztancia szokásos elválasztása (szubsztancia) bár nem helytelen, de talán érdemes volna a filozófiai jelentés miatt (még ha idegen szóról van is szó és a nyelvérzék nem feltétlenül támogatja) az összetétel mentén elválasztani.

Bibliográfia

- Ackrill, John L. 1965. „Aristotle’s Distinction between Energeia and Kinesis.” In *New Essays on Plato and Aristotle*, szerk. R. Bambrough, 121–141. London: Routledge.
- Anagnostopoulos, Georgios. 2009. „Aristotle’s Works and the Development of His Thought.” In *A Companion to Aristotle*, 14–28. Malden: Wiley-Blackwell. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781444305661.ch2>
- Arisztotelész. 1974. *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest: Helikon.
- Arisztotelész. 1992a. *Metaphysica*. Ford. Ferge Gábor. Budapest: Logos.
- Arisztotelész. 1992b. „Metafizika, VII (Z) könyv.” Ford. Steiger Kornél. *Gond* 1/1: 125–157.
- Arisztotelész. 2002. *Metafizika*. Ford. Halasy-Nagy József. Szeged: Lectum.
- Arisztotelész. 2005. „Metafizika A.” Ford. Lautner Péter. In *Kozmikus teológia*, szerk. Bugár M. István, 187–225. Budapest: Kariosz.
- Arisztotelész. 2008. *Métaphysique Gamma*, szerk. Myriam Hecquet-Devienne – A. Stevens. Paris: Peeters.
- Barnes, Johnatan. 1995. „Metaphysics.” In *The Cambridge Companion to Aristotle*, 66–108. Cambridge: CUP.
- Burnyeat, Myles F. 2008. „Kinesis vs. Energeia: A much-read passage in (but not of) Aristotle’s *Metaphysics*.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34: 219–291. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780199544875.003.0008>
- Farkas Melinda. 2011. „Milliókért fordítottak magyarról magyarra.” *Magyar Nemzet*, 2011. január 15. [https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarNemzet_2011_01/?pg=248&layout=s] (2025.03.29.)

⁴⁷ A 170. oldalon a szűk margó miatt a Bekker-számok a lap szélére csúsznak.

- Fazzo, Silvia. 2012. *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*. Naples: Bibliopolis. DOI: <https://doi.org/10.5840/chora20151344>
- Fazzo, Silvia. 2015. „Verso una nuova edizione della *Metafisica* di Aristotele: desiderata e prospettive.” *Chôra* 13: 253–294. DOI: <https://doi.org/10.1515/agph-2016-0020>
- Fazzo, Silvia. 2016. „Aristotle’s *Metaphysics* – Current Research to Reconcile Two Branches of the Tradition.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98/4: 433–457. DOI: <https://doi.org/10.1515/agph-2016-0020>
- Ferge Gábor. 1992. Előszó. *Metaphysica*, Arisztotelész, xi–li. Budapest: Logos.
- Ferge Gábor. 1993. „Válasz a *Holmi* 1993. áprilisi számában megjelent *Metaphysica*-recenzióra.” *Holmi* 5/8: 1192–1200.
- Ferge Gábor. 1995. „Kis tévedés az elején nagy lesz a végén.” *Magyar Filozófiai Szemle* 39/1–2: 346–355.
- Geréby György. 1993. „Huncut, aki *Rossra* gondol.” *BUKSZ* 5/3: 276–283.
- Golitsis, Pantelis. 2016. „Editing Aristotle’s *Metaphysics*: A Response to Silvia Fazzo’s Critical Appraisal of Oliver Primavesi’s Edition of *Metaphysics Alpha*.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98/4: 458–473. DOI: <https://doi.org/10.1515/agph-2016-0021>
- Golitsis, Pantelis. 2022. *Alexander of Aphrodisias: Commentary on Aristotle, Metaphysics (Books I–III)*. Berlin: De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110731323>
- Guyomarc’h, Gweltaz. 2015. *L’unité de la métaphysique selon Alexandre d’Aphrodise*. Paris: Vrin.
- Halasy-Nagy József. 2002a. A fordító előszava. *Metafizika*, Arisztotelész, 7–10. Szeged: Lectum.
- Halasy-Nagy József. 2002b. *Az erkölcsi élet*, szerk. Deák Tamás – Laczkó Sándor – Varga Péter. Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia.
- Harlfinger, Dieter. 1979. „Zur Überlieferungsgeschichte der *Metaphysik*.” In *Etudes sur la Métaphysique d’Aristote*, szerk. Pierre Aubenque, 7–33. Paris: Vrin.
- Jaeger, Werner. 1934. *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*. Ford. Richard Robinson. Oxford: Clarendon.
- Jaeger, Werner. 1957. *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- Kotwick, Mirjam E. 2017. „The *Entwicklungsgeschichte* of a Text: On Werner Jaeger’s edition of Aristotle’s *Metaphysics*.” In *Werner Jaeger: Wissenschaft, Bildung, Politik*, szerk. Colin Guthrie King – Roberto Lo Presti, 171–208. Berlin: de Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110548983-007>
- Kirk, Geoffrey S. – John E. Raven – Malcolm Schofield. 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Steiger Kornél – Csiszter Kálmán. Budapest: Atlantisz. [KRS]
- Mansfeld, Jaap. 1994. *Prolegomena: Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*. Leiden: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004320833>
- Maróth Miklós. 1993. „A *Metafizika* új magyar kiadásáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 37/1–2: 281–288.
- Menn, Stephen. (kézirat). *The Aim and the Argument of Aristotle’s Metaphysics*. [<https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/arbeitsbereiche/antike/mitarbeiter/menn/texte/ia1/@download/file/Ia1.pdf>] (2025.05.25.)
- Mezei Balázs. 1993. „Aristoteles noster?” *BUKSZ* 5/2: 212–216.

- Reale, Giovanni. 1980. *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*. Ford. John R. Caton. Albany: State University of New York Press.
- Reeve, C. D. C. 2016. Introduction. *Metaphysics*, Aristotle, xxv–liv. Indianapolis: Hackett.
- Ritoók Zsigmond. 2020. *Pillantás az ókortudományba*. Budapest: Akadémiai Kiadó. DOI: <https://doi.org/10.1556/9789634545729>
- Ross, W. David. 1924. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. David. 2001. *Arisztotelész*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Osiris.
- Ryle, Gilbert. *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Budapest: Gondolat.
- Steel, Carlos, szerk. 2012. *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press.
- Steiger Kornél. 1993a. „Arisztotelész: *Metaphysica*, görögül és magyarul.” *Holmi* 5/4: 599–603.
- Steiger Kornél. 1993b. „Viszontválasz Ferge Gábornak.” *Holmi* 5/8: 1200–1201.
- Steiger Kornél. 2023. Utószó. *Nikomakhoszi etika*, Arisztotelész, 407–30. Budapest: Atlantisz.

A disszenzus mint a filozófia megoldhatatlan problémája

Zajác Bence 
MA-hallgató (PPKE BTK),
zajacz.bence@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.2.13>

Tőzsér János 2023. *The Failure of Philosophical Knowledge: Why Philosophers Are Not Entitled to their Beliefs*. London: Bloomsbury Academic. 234 oldal, £85.00.

Nehéz olyan filozófiai problémát találni, mellyel minden filozófusnak szükségképpen foglalkoznia kell, akármit is kutat. Elképzelhető, hogy egyetlen filozófiai probléma sem ilyen. Van azonban néhány jelölt, melyek közül talán a legesélyesebb az a szkeptikus felvetés, mely egyenesen arra kérdez rá, hogy a filozófia módszerei alkalmasak-e igazságok megtalálására vagy bizonyítására. A filozófiai megismerés lehetőségeit többféleképpen is meg lehet kérdőjelezni, egyik legnépszerűbb módja ennek a filozófusok között szűnni nem akaró vitára való hivatkozás.¹ Ezt a módszert választja az itt tárgyalt, angol nyelven megjelent könyvében Tőzsér János, aki a disszenzus témájával már 2013-óta foglalkozik. Mivel Tőzsér projektje viszonylag nagy múltra tekint vissza, a kritika során arra helyezem a hangsúlyt, hogy mi *változott* a korábbi publikációkhoz képest.

Az *igazság pillanatai* című 2018-as könyvében, az akkor még „telivér” szkeptikus Tőzsér mellett érvelt, hogy minden valódi filozófia episztemikus vállalkozás.² Ezt követően azt tárgyalta, hogy mint ilyen miért vallott kudarcot. A kudarc bizonyítéka a disszenzus, a filozófusok közötti permanens nézetkülönbség volt. 2018-ban Tőzsér szkeptikus érvelési stratégiája az volt, hogy egy elfogulatlan szemlélő külső nézőpontjából bizonyította a filozófia alkalmatlanságát. A külső perspektívára azért volt szüksége, hogy ne kerüljön önellentmondásba, hiszen ha érvelése filozófiai megfontolásokat is tartalmazna, akkor szkeptikus álláspontjából kifolyólag ezeket sem gondolhatná megbízhatónak.

Az *igazság pillanatai*-ban tehát úgy próbálta megfogalmazni a disszenzusból vett érvet, miszerint a filozófusoknak fel kell függeszteniük hiteiket, hogy közben elkerüli az öncáfolást.³ Ez az érv kétségkívül egy indukcióra alapoz: 2500 évig nem sikerült a filozófusoknak meggyőznie egymást, tehát ez ezután sem fog sikerülni. Tőzsér úgy gondolta, hogy az indukciós bázis elég erős ahhoz, hogy az érv önmagában is meggyőző legyen.⁴

1 Francis 2018, Machuca 2015.

2 Tőzsér 2018, 33.

3 Az érv két korábbi verziója: Tőzsér 2013a, 169; Tőzsér 2013b, 142–43. Érdekesség, hogy az utóbbi szövegben Tőzsér a disszenzusból vett érvet még úgy kezeli, mint ami egyértelműen filozófiai teljesítmény.

4 Tőzsér 2018, 174.

Ennek ellenére *Az igazság pillanatai* következő fejezetében egy *a priori*, deduktív érvt is megpróbált kidolgozni, annak bizonyítására, hogy a filozófiai megismerés szükségképpen kudarcra van ítélve. Az érv alapján egy filozófiai probléma egymással inkonzisztens, ugyanakkor episztemikusan hasonlóan vonzó proposíciók halmaza. Mivel a proposíciók közül nem tudjuk megtalálni a hamisakat, a disszenzus elkerülhetetlen.

Az igazság pillanataira rengeteg válasz érkezett, ezek jó része megtalálható a Bernáth László és Kocsis László szerkesztette *Az igazság pillanatai?* című 2021-es kötetben.⁵ Az itt olvasható nagy mennyiségű kritika többnyire jogosnak bizonyult, tekintve maga Tözsér is elismerte, hogy helytelenül járt el könyvének több pontján. Ezeket az őszinte beismeréseket a „Két év »távlatából«” című választanulmányában olvashatjuk, a 2021-es kötet végén. Tözsér már itt jelzi, hogy egy másik könyvvel fog előállni a témában, amelyben kiigazítja majd a hibáit. Ez a könyv volna a *The Failure of Philosophical Knowledge*. Tözsér szerint korábbi könyvének fő hibái a következők: (I.) nincs tisztázva, hogy pontosan mi is az az episztemikus vállalkozás, aminek a sikertelenségéről beszélünk; (II.) a szkeptikus álláspont alternatívái nincsenek korrekt módon bemutatva és mérlegelve; (III.) nem fogadható el, hogy a szkeptikus érv egy elfogulatlan szemlélő külső perspektívájából van megfogalmazva; (IV.) téves elköteleződés a szkepticizmus mellett.⁶ A következőkben ezen pontok mentén vizsgálom az angol nyelvű könyvet Tözsér újításaira helyezvén a hangsúlyt, annál is inkább, mivel maga a szöveg is tematikusan hasonlóan épül fel.⁷

I. Az episztemikus vállalkozás

*Az igazság pillanatai*hoz hasonlóan a *The Failure of Philosophical Knowledge* is episztemikus vállalkozásként mutatja be a filozófiát, tehát kritikusainak Tözsért nem sikerült meggyőzniük arról, hogy a filozófiáról nem érdemes kizárólag episztemikus vállalkozásként gondolkozni. Mindössze annyi történt, hogy megengedőbb lett, és egyértelművé teszi, hogy vannak filozófusok, akiknek a munkássága nem határozható meg egy episztemikus vállalkozás részeként. (12) Emiatt rájuk nem is feltétlenül vonatkoznak a szkeptikus ellenvetések.

Ebben a szövegben Tözsér egy többé-kevésbé jól körülhatárolható hagyományról beszél, melyhez a filozófusok többsége csatlakozott. (11) Ezen hagyomány követői kétségkívül egy episztemikus vállalkozás részesei voltak, mert szubsztantív igazságokat akartak megfogalmazni a valóságról, méghozzá úgy, hogy meggyőző módon igazolják

⁵ Bernáth-Kocsis 2021.

⁶ Tözsér 2021, 421.

⁷ A könyv három fejezetből áll. Tözsér az első fejezetben bemutatja a filozófia mint episztemikus vállalkozás sikertelenségét. A másodikban a lehetséges metafilozófiai attitűdöket, amelyekkel erre a sikertelenségre válaszolni lehet. Végül a harmadikban megállapítja, hogy egyik lehetőség sem megfelelő, és hogy apóriába jutottunk a disszenzus problémája kapcsán.

őket. A történelem nagy filozófusainak meghatározó része úgy gondolta, hogy elmélete abszolút értelemben igaz, és érvelése kényszerítő erejű. Tözsér sok példával szemléltetve tárgyalja a különböző filozófiai módszereket, melyek az abszolút igazság megtalálására irányultak, hogy igazolja a filozófia „episztemikus vállalkozás” jellegét.

Összegezve elmondható, hogy világos mit ért Tözsér episztemikus vállalkozáson. Sokan valószínűleg valami ilyesmire gondoltunk a 2018-as könyve olvasása során is. És az újabb kifejtés ellenére továbbra is ugyanazok a kérdések merülhetnek fel bennünk, mivel elképzelhető, a filozófia azok esetében sem *csak* episztemikus vállalkozás, akik szubsztantív igazságokat akartak kimondani és bizonyítani. Ha úgy gondoljuk, hogy a filozófiának nem a tudáskeresés az első és legfontosabb feladata, vagy hogy nem ez az egyetlen feladata, akkor minden bizonnyal az új könyv sem fog kielégítő képet nyújtani a filozófiáról.

II. Metafilozófiai attitűdök

2018-ban a szkeptikus álláspont alternatívái nem kaptak elegendő figyelmet – ismerte el Tözsér „két év távlatából”. Mélyrehatóan nem vizsgálta meg őket, csupán annyira jutott velük kapcsolatban, hogy képviselőik vagy episztemikus vakságban, vagy episztemikus skizofréniában szenvednek. 2023-ban Tözsér nagyobb óvatossággal közelíti meg ezeket az úgynevezett metafilozófiai attitűdöket. A szkepszissel együtt négy lehetőséget különböztet meg, amiket egy filozófus választhat a filozófiát kísérő permanens disszenzussal szembeállítva. Az új könyv javarészt ennek a négy metafilozófiai attitűdnek a bemutatásáról és megfontolásáról szól.

Az első lehetőség a (Wittgenstein-féle) terapeutikus filozófia attitűdje. A wittgensteini álláspont szerint a filozófia sikertelenségének felismerését követően a filozófiai problémák értelmetlenségét látjuk be. Azért nem sikerült megoldani a filozófiai problémákat, mert a filozófiai kérdésekre eleve lehetetlen jó választ adni. A filozófusok ugyanis egyfajta nyelvi „látszatteremtő” mechanizmus áldozatai, amely arra kényszeríti őket, hogy a nagy filozófiai kérdések mögé értelmet lássanak, miközben azok csak nyelvi félreértések. A „terápia” tehát a filozófusokat célozza, akik szenvedést okoznak saját maguknak az értelmetlen kérdések feszegetésével. Ha úgy állnánk hozzá a filozófiai problémákhoz, hogy azok értelmetlenek, akkor természetesen nem megoldani akarnánk őket, hanem Wittgensteint követve eliminálni. (82)

A második metafilozófiai lehetőség Tözsér olvasatában nem igazán vet számot a véleménykülönbség problémájának súlyával. Ezen attitűd képviselői szerint nem az a baj a filozófiával, hogy nincsenek elég meggyőző bizonyítékaink egyik elmélet mellett sem, hanem hogy a legtöbb filozófus elsiklik ezek mellett, és nem látja be az igazságot. Nyilván, aki ezt gondolja, az azt is gondolja, hogy saját érvei azok, amelyek kellő bizonyossággal támasztják alá az igaz álláspontot. Ennek megfelelően azt is állítania kell, hogy az ő

elmélete az egyedüli, ami racionálisan elfogadható. A túlzott magabiztosság miatt ezt az attitűdöt nevezi el Tözsér némi iróniával *I'm the only one* attitűdnek. (99)

A harmadik opció az ekvilibrizmus. Ezt az attitűdöt az különbözteti meg a többitől, hogy nem vár kényszerítő bizonyítást a filozófiától, és ezzel tulajdonképpen el is határolja magát az episztemikus hagyomány eredeti ambíciójától. (119) A kényszerítő erejű bizonyítás azért nem követelmény, mert a konszenzus maga sem feltétele a filozófia sikerének. A filozófusnak nem az a célja, hogy minden szakértő által elfogadott abszolút igazságot ragadjon meg, hanem valami ennél sokkal szerényebb: hogy tételeit egy koherens rendszerbe rendezze, majd ezt a rendszert viták során megvédi az ellenvetésektől és érvekkel támassza alá. Ezt a tevékenységet művelhetjük saját prefilozófiai meggyőződéseinkkel, azok harmonikus egyensúlyba rendezésével (ilyenkor Tözsér szerint *human-faced* ekvilibrizmust képviselünk), illetve egy számunkra indifferens elmélettel, amit mint munkahipotézis fogadunk el (ezt nevezi Tözsér *no belief, no cry* ekvilibrizmusnak). Az első esetben meg akarjuk védeni saját világmépünket, azt akarjuk elérni, hogy racionálisan, igazoltan hihessünk a disszenzus ellenére is. A második esetben azt tartjuk fontosnak, hogy bővítsük a logikai teret és érveket konstruáljunk, vitázzunk, ezeket a tevékenységeket önmagukban célnak tartva anélkül, hogy komolyan hinnénk az éppen elfogadott tételeink igazságában. Itt valószínűleg még kevésbé probléma, hogy nincs kialakulóban konszenzus, hiszen ez a verzió még inkább eltávolodott az episztemikus vállalkozás eredeti céljától.

Az utolsó lehetséges metafizológiai attitűd a disszenzussal szemben az, amit Tözsér 2018-ban és az azt megelőző öt évben nyíltan képviselt, tehát a metaszekepszis (korábban csak mint szekepszis szerepelt). A Tözsér számára kiemelten fontos disszenzusból vett érv ez alkalommal új formát ölt, de a változtatásoktól itt eltekinthetünk. Az érv lényege, hogy a disszenzus empirikus tényéből először arra következtetünk, hogy a filozófusok nem hihetnek racionálisan az elméleteikben, másodszor arra, hogy a filozófusoknak episztemikus kötelességük feladni a hiteiket. (166–67)

Bemutatásuk után Tözsér mind a négy metafizológiai attitűdöt elutasítja, és kifejti, hogy miért nem tartja egyiket sem elfogadhatónak. Az első, wittgensteini attitűddel és a hozzá tartozó filozófiai meggyőzésekkel szemben Tözsérnek három erős ellenvetése van: először is, öncáfolónak tekinti (90); másodszor implauzibilisnek tartja, hogy a filozófusok egy súlyos önbecsapás áldozatai legyenek, ha értelmesnek találják a filozófiát, ugyanis a filozófiai problémák premisszáiról nehezen képzelhető el, hogy értelmetlenek volnának (92); harmadszor nincs elég motivációnk ezt az utat választani, ugyanis ha csak fel akarunk hagyni a filozófiai törekvéseinkkel, sokkal könnyebben adódik az az út, hogy a filozófiát értelmesnek, de megoldhatatlannak tartjuk, minthogy egyenesen értelmetlennek kiáltjuk ki. (95)

Az *I am the only one* attitűd felvételétől szintén óva int minket Tözsér. Ezzel ugyanis az a nyilvánvaló probléma, hogy egy filozófiai vita során nem tekintenénk megfelelő

érvelésnek, ha valaki privát evidenciáira vagy kitűntetett nézőpontjára hivatkozna. Aki így próbálna érvelni, azt azzal vádolnánk, hogy annyi önreflexióra sem képes, hogy saját elméletét egynek lássa a sok közül. Tőzsér előző könyvében kimondott ítélete továbbra is érvényes: ezek a filozófusok episztemikus vakságban szenvednek. (114) Miközben amellet érvelnek, hogy vitapartnereik valamit nem vesznek észre, és hogy hiányzik nekik valami fontos dolog az igazság felismeréséhez, éppen ők azok, akiknek hiányzik valami, mégpedig az önreflexió.

Térjünk rá az ekvilibrizmus két fajtájára és azok nehézségeire. A *human-faced* verzió képviselője saját előzetes filozófiai meggyőződéseiben szeretne hinni, annak ellenére, hogy tudja és el is ismeri: nincs kitűntet episztemikus helyzetben. Ebből az következik, hogy hite egy adott proposícióban végső soron a véletlenül múlik, hiszen esetleges, hogy számára milyen filozófia tűnik jobbnak. Vitapartnerei és közte semmilyen episztemikus hierarchia nem állítható föl, hiszen csak nem episztemikus különbségek vannak közöttük, például az előítéleteik vagy a környezetük. Az ekvilibrista szerint ő joggal hihet a filozófiájában, azonban végső soron nem tud igazán felelősséget vállalni érte, mert állásfoglalását bevallottan nem kizárólag racionális megfontolások eredményezték. Tőzsér szerint ez szükségképpen bizonytalanságot fog szülni egy filozófusban, ami hosszútávon elviselhetetlen kognitív állapothoz vezet, melyet Tőzsér itt is episztemikus skizofréniaként diagnosztizál. (142) *A no belief, no cry* ekvilibrizmus egy disztópikus képet tár elénk, melyben a filozófia intellektuális játékká alacsonyodik le. (153–54) Egy ilyen disztópiában nem számítanak a személyes meggyőződéseink, bármilyen filozófiai álláspontot elfogadhatunk, és dolgozhatunk vele valódi tét és felelősségvállalás nélkül.

A negyedik, metaszkeptikus attitűd kritikája egyszersmind Tőzsér 2021-ben megfogalmazott (a munka elején pontokba szedett) önkritikájának III. és IV. eleméhez vezet minket.

III. A külső perspektíva és az öncáfolás

Tőzsér 2021-ben lemondott arról a stratégiáról, hogy az öncáfolás elkerülése érdekében a metaszkeptikus álláspont mellett egy elfogulatlan szemlélő perspektívájából érveljen, ahogyan azt *Az igazság pillanataiban* tette. Kritikusai meggyőzték arról, hogy lehetetlen nem öncáfoló módon érvelni a metaszkepszis mellett.⁸ Legújabb könyvében sem tartja ezt lehetségesnek, ugyanis a szkeptikusnak szükségképpen el kell fogadnia bizonyos filozófiai premisszákat, hogy bizonyíthassa: a filozófusoknak vannak episztemikus kötelességeik, melyek alapján fel kell adniuk a filozófiai hiteiket. (181–82) Tehát ha a szkeptikus szerint minden filozófiai érv elvetendő, akkor a saját érvét is elvetendőnek tartja.

⁸ Tőzsér 2021. 430.

IV. A szkepszis elutasítása és az új konklúzió

Tőzsér 2021-ben azt is megígérte, hogy felhagy a szkepszissel. Az öncáfolás problémáján túl egyéb okai is voltak erre. Például az, hogy a szkeptikus filozófusok „erényei” már nem tűntek neki annyira tiszteletre méltónak és követendőnek. 2018-ban még egyenesen hősöknek nyilvánította a szkeptikusokat,⁹ ehhez képest a szkepszis mostanra elvesztette a vonzerejét. Annak érdekében ugyanis, hogy valaki nyugodt szívvel szélnek tudja eresztani a filozófiai hiteit, egy olyan állapotot kell elérnie, amelyben tulajdonképpen nem is érdeklik a filozófiai kérdésekre adható válaszok. (201) Ez önmagában nem lenne probléma, azonban Tőzsér 2023-ban már azt állítja, hogy „égető” szükségletünk néhány, számunkra fontos filozófiai probléma kapcsán állást foglalni. (200) Nyilván, a szkeptikus is korábban ilyen szükséglet hatására kezdett el filozofálni. Tőzsér szemében tehát a szkeptikusok hősök reményvesztett emberekké váltak, akik intellektuális apátiába sülyedtek. (202) Feltehetőleg, ez az állapot sem sokkal vonzóbb, mint az episztemikus skizofrénia vagy éppen a vakság.

Tőzsér már morális szempontból is támadhatónak látja a metaszeptikust, amikor az a metafilozófia szintjén az *I am the only one* attitűd képviselőjévé válik. A szkeptikus saját attitűdjét jobbnak találja, mint bármelyik másik metafilozófiai attitűdöt, és ennek következtében kitüntetett episztemikus státuszt tulajdonít magának, ami ezen a szinten éppúgy elfogadhatatlan lépés, mint amikor a filozófia szokásos problémáiról gondolkodunk. (199) Ezen túl már az is problémásnak tűnik a metaszeptikus számára, hogy az az indukciós bázis, melyre a disszenzusból vett érv alapoz, nem kellően erős. (204) Az új könyvben már valódi lehetőségként van kezelve, hogy egyes filozófiai problémák idővel megoldódhatnak.

Tehát a *The Failure of Philosophical Knowledge*-ben már a metaszeptikussal sem bizonyul jó megoldásnak. A könyv végkövetkeztetése és Tőzsér új álláspontja, ahogy az már 2021-ben is körvonalazódott így az, hogy apóriába sülyedünk, ha végig gondoljuk a metafilozófiai lehetőségeinket, ugyanis mindegyikről be fogjuk látni, hogy bizonyos szempontból vállalhatatlan. Melyik tehát a helyes metafilozófiai attitűd? A befejezésben azt olvashatjuk, hogy Tőzsér a korai Platón dialógusok végén találta magát, ahol minden jónak tűnő opciót megvizsgálva arra kellett jutnia, hogy nem tudja megválaszolni a kérdést. (211) Nem maradt más, mint hogy beletörődjünk, a metafilozófia egyik legnagyobb kérdése ugyanúgy ellenáll a végérvényes megfejtésnek, mint a filozófia többi nagy kérdése. A szöveg tehát bevallottan nem tud elfogadható választ adni a disszenzusra.

⁹ Tőzsér 2018. 345–49.

Összegzés

Azzal kapcsolatban, hogy Tözsér mennyire tartotta be a 2021-es ígéreteit, ambivalens érzéseink támadhatnak. Az új könyvében először is elismeri, hogy nem minden filozófia episztemikus vállalkozás, ugyanakkor látható, hogy szerinte továbbra is így érdemes gondolkodni a filozófiáról. Kétségtelen, a lehetséges metafilozófiai attitűdök kibontása során sokkal körültekintőbb – ez alkalommal jobban látjuk a választási lehetőségeinket, és ezek komolyabban vannak véve –, ugyanakkor azokhoz a szempontokhoz, amelyek alapján korábban elutasította a metaszkepszis alternatíváit, továbbra is ragaszkodik. A leglátványosabb változás, hogy már a metaszkepszist sem tartja elfogadhatónak, és ahogy ígérte, több szempontból kritizálja korábbi álláspontját. Azonban ez alkalommal sem jutottunk egy sokkal megnyugtatóbb konklúzióhoz: az aporia sem egy ideális állapot. Persze a helyesen művelt filozófia talán nem garanciája a kognitív békének és a felemelő befejezéseknek.

Van még egy igen jelentős változás az új könyvben, amely egyáltalán nem olyan transzparens, mint az eddig tárgyalt és várható újítások. Mint *Az igazság pillanatai* rövid összefoglalása során említettem, 2018-ban Tözsérnek még volt egy kényszerítő erejűnek szánt deduktív érve, mely azt volt hivatott bizonyítani, hogy a filozófiai problémák szükségképpen megoldhatatlanok.¹⁰ Ez az érv abból indult ki, hogy a filozófiai problémák egymásnak ellentmondó, ugyanakkor egyaránt vonzó proposíciók halmazai, a proposíciók közül pedig nem tudunk megnyugtatóan választani. Ez volt a bizonyítéka episztemikus felszereltségünk fogyatékosságának, és emiatt voltak megoldhatatlanok a filozófiai problémák. Ez a gondolatmenet egyértelműen meghatározó volt *Az igazság pillanatai*-ban (ez volt a majd száz oldalas negyedik fejezet lényegi mondanivalója), és erre is több ellenvetés érkezett, de Tözsér 2021-es választanulmányában nem reagál ezekre. Az új könyvében pedig már helyet sem kap önálló érvként, ugyanis fel sem merül a metaszkepszistről szóló fejezetben. Csupán mint „fogalmi keret” jelenik meg a filozófiai problémák bemutatásánál és értelmezésénél mindössze négy oldalban. (72–75) Ennek ellentmond, hogy Tözsér 2024-es, Bernáth László egyik kritikájára adott válaszában ismét úgy beszél az inkonzisztens proposícióhalmazokból vett megfontolásról, mint ami láthatóan alátámasztja a metaszkepszist.¹¹ Emiatt nem pontosan látom, hogy ennek a deduktív „érvnek” mekkora jelentősége van Tözsér gondolkodásában.

Úgy tűnik tehát, hogy minden egyes változtatás, ami a korábbi könyvhöz képest történt, további kérdésekhez vezetett. Ezzel együtt is meggyőzőbbnek hat az új koncepció, mint a magyar nyelvű könyv. Tözsér jól láttatja mind a négy lehetséges metafilozófiai attitűd nehézségeit, és ha nem is sikerült végérvényesen cáfolnia őket, képes arra, hogy

¹⁰ Tözsér 2018, 322–23.

¹¹ Bernáth 2024, Tözsér 2024.

elbizonytalanítson minket velük kapcsolatban. Számomra úgy tűnik, hogy az egyetlen kiút a szöveg végén látott aporiából az lenne, ha valahogy a könyvben bemutatott logikai tér kibővítésével próbálkoznánk és új, védhetőbb metafizikai attitűdöket keresnénk. Egy ilyen projekt kapcsán azonban nem lehetünk igazán optimisták, hiszen a disszenzus problémája kétségkívül továbbra is fennállna. Minden bizonnyal van és lesz is olyan általunk is elismert, velünk episztemikusan egyenrangú filozófus, akinek a perspektívájából vállalhatatlan az az attitűd, amit felvennénk a filozófiai hiteink kapcsán.

Bibliográfia

- Bernáth László – Kocsis László, szerk. 2021. *Az igazság pillanatai? Metafizikai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest: Kalligram.
- Bernáth László. 2024. „Response to The Failure of Philosophical Knowledge.” In *Syndicate*. [<https://syndicate.network/symposia/philosophy/the-failure-of-philosophical-knowledge/>] (2025.05.19.)
- Machuca, Diego. 2015. „Agrippan Pyrrhonism and the Challenge of Disagreement.” *Journal of Philosophical Research* 40: 23–39. DOI: <https://doi.org/10.5840/jpr2015102631>
- Frances, Bryan. 2018. „Scepticism and Disagreement.” In *Skepticism: From Antiquity to the Present*, szerk. Diego Machuca – Baron Reed, 581–91. New York: Bloomsbury.
- Tőzsér János. 2013a. „Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/1: 159–72.
- Tőzsér János. 2013b. „Maradok szkeptikus, tisztelettel.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 135–46.
- Tőzsér János. 2018. *Az igazság pillanatai*. Budapest: Kalligram.
- Tőzsér János. 2021. „Két év »távlatából«.” In *Az igazság pillanatai? Metafizikai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 421–61. Budapest: Kalligram.
- Tőzsér János. 2024. „Pessimism and Hinge Beliefs.” In *Syndicate*. [<https://syndicate.network/symposia/philosophy/the-failure-of-philosophical-knowledge/>] (2025.05.19.)