

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2011/3 (55. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Kant után

Tartalom

Kant után (Weiss János)	5
-------------------------	---

FICHTE

JOHANN GOTTLIEB FICHTE: A teljes tudománytan alapja	9
HANKOVSKY TAMÁS: Fichte jénai tudománytanának kiindulópontja	31

SCHELLING

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING: Filozófiai rendszerem bemutatása	57
WEISS JÁNOS: Az észről a szellemhez való átmenet (Kísérlet a német idealizmus egyik epizódjának rekonstruálására)	88

HEGEL

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: Ész a történelemben Johannes Hoffmeister kiadásában	103
MESTERHÁZI MIKLÓS: A történelemfilozófus Hegel Hegel a történetírás fajtáiról – A Johannes Hoffmeister-féle kiadásból készült fordításhoz	118
Summaries	127

Kant után

Immár negyven éve vetette papírra Dieter Henrich a következő sorokat: „Tudjuk, hogy még mindig nem mondhatjuk el, tulajdonképpen mi játszódik le Hegel gondolkodásában – az utolsó olyan filozófus gondolkodásában, aki még képes volt arra, hogy a tudomány, a társadalom, a tudat és a világ elméletét egyetlen egységben alkossa meg. Ennek jelentőségében senki sem kételkedik. De a diagnóza egyelőre hiányzik.” (*Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. 1971. 7.) E sorok érvényessége kiterjeszhető az egész német idealizmusra: senki sem kételkedhet a német idealizmus hallatlan jelentőségében, de rendkívül nehéz megmondani, hogy tulajdonképpen „mi is játszódik le benne”. Az elmúlt évtizedekben megszületett kutatási irányzatok közül kiemelkedik az úgynevezett „konstellációkutatás”, amely a mikrotörténet-írás keretei között a gondolatok és a gondolkodók közötti utalásviszonyokat próbálja föltárni. Így új gondolatok és új, fontos gondolkodók jelentek meg a horizonton, elkezdődött a német idealizmus kánonjának átrendezése. Ez a kutatási irányzat csak az 1790-es évek közepéig jutott el, és az utóbbi egy-két évben mintha megtorpanni is látszana. Pedig az alapprobléma általában véve nem is olyan bonyolult: ha meg akarjuk érteni, hogy „mi történik” a német idealizmusban, akkor mindenekelőtt a Kanttal való kontinuitást és diszkontinuitást kellene megragadnunk. A kérdés tehát egyszerűen az, hogy mit jelentett Kant *után* élni és filozofálni?

Nem mintha *A tiszta ész kritikája* mindjárt fergeteges sikert aratott volna. A könyv először 1781-ben jelent meg, és néhány évig a filozófusok közössége mintha észre sem vette volna, illetve mindenhol csak azt lehetett hallani, hogy „nem értem”, „nem lehet érteni”. Aztán 1786-ban Carl Leonhard Reinhold a *Der Teutsche Merkur* című folyóirat hasábjain elkezdte publikálni a kanti filozófiáról szóló leveleit. E levelek egyikében a kanti filozófia várható forradalmi hatásáról beszél; ezt a második kiadáshoz (1787) írt előszóban Kant maga is átveszi, és most már nagyon tudatosan dolgozza ki koncepciójának forradalmi jellegét. *A tiszta ész kritikája* forradalmi programjának megkonstruálásában így a recepciónak döntő jelentősége volt. Az, amit általában „német idealizmusnak” szokás nevezni, e recepció „meghosszabbítása”. De ezzel a meghatározást csak a

„meghosszabbítás” szóba csomagoltuk bele. Mindenesetre a „meghosszabbítás” a kontinuitás és a diszkontinuitás sajátos dinamikáját kell hogy jelentse. Minden azzal kezdődött, hogy el kellett magyarázni, tulajdonképpen mit is írt Kant; megszülettek a szövegközeli szótárak, magyarázatok, kézikönyvek. De megint csak Reinhold volt az, aki az 1790-es évek legelején képes volt produktív fordulatot adni ennek a recepciónak: azt a kritikai szempontot fogalmazta meg, hogy Kant nem tudja teljesíteni az általa fölállított, a tudományosságra vonatkozó követelményeket. A tudomány mindenekelőtt rendszer, *A tiszta ész kritikájában* azonban nem lesz világos a rendszer struktúrája. Ebben az időben mindenki a „rendszerre” várt, a levegőben volt a filozófia végső nagy beteljesítésének programja. („A rendszerre vonatkozó vágy a filozófiát sohasem uralta olyan energikusan, mint ebben az időben, és ebben döntő szerepe volt a hallgatók magasfokúan és sokoldalúan felizgatott érdeklődésének, amely azt követelte, hogy a tanárok zárt tudományos világnézetet nyújtsanak.” Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen – Leipzig, J.C.B. Mohr – Paul Siebeck. 1907. 476.) Ez a produktív recepció aztán nagyjából másfél évtizedes keresés után a teljes önállóságnak adta át a maga helyét. (Ebben az időben születtek Hegel és Schelling nagy művei.)

E folyamat kibontakozása során jött létre a filozófiatörténet olyan virágkora, amelyet az athéni filozófia fénykorához szokás hasonlítani. Ez a kép természetesen ugyancsak elnagyolt, egy sor feltételnek kellett teljesülnie e virágkor kialakulásához. (1) Ebben az időben a kialakuló nyilvánosságnak köszönhetően a filozófia átlépte az egyetemi előadótermek küszöbét; a filozófia rendkívüli megbecsülésre tett szert, a művelt emberek a filozófiától várták a „jó élet” feltételeinek megteremtését és az emberiség fölvirágoztatását. (2) Volt egy német egyetem, a jénai, ahol megtelepedtek a kantianus gondolkodók, és itt – különböző egyetempolitikai slamposságoknak köszönhetően – a professzorok a saját filozófiájukat adhatták elő. Így Jéna vált hamarosan a kanti filozófia fellelőgárává: itt tanított Reinhold, majd Fichte és Schelling, és végül Hegel. (3) Egy rövid sokkos időszak után a Kant által meghaladott iskolafilozófia képviselői nem hagyták magukat, vitákat provokáltak, folyóiratokat alapítottak stb. Úgy nézett ki, hogy van egy hatalmas gondolati kincs, amit nem elvetni kellene, hanem kantianus fogalmakkal újrafogalmazni. Így egy olyan „recepció” jött létre, amely a filozófia egyetemes megújulását a tradicionális filozófiai elemekkel tudta ötvözni.

A *Magyar Filozófiai Szemle* idei különszáma a német idealizmus köréből származó szövegek fordítását és azokhoz kötődő tanulmányokat tartalmaz. A szám egésze nem a nagy kérdések megválaszolására törekszik, nem a „mi az idealizmus?” kérdése mozgatja. De szinte minden szegletében szembesül azzal a kérdéssel, hogy mit jelent(ett) (közvetlenül) Kant után élni és filozofálni. Azt gondolhatnánk, hogy a német idealizmusról magyarul rendelkezésre álló szövegeink tulajdonképpen eleget tesznek az oktatás igényeinek, a legfontosabb művek (igaz, nem mindig egyenletes színvonalú fordításban) rendelkezésre állnak.

Az ebben a számban megjelenő szövegek azonban át is rendezhetik a sokat hivatkozott és oktatott szövegek kánonját. (Korábban ez a folyóirat a konstelláció-kutatás jegyében is közölt számos fontos tanulmányt és levelet: Carl Leonhard Reinholdtól, Johann Benjamin Erhardtól és Salomon Maimontól.)

Fichte *A teljes tudománytan alapja* című könyve valóban a tudománytan legjelentősebb változata; ennek elejét olvashatjuk a különszám első helyén. (Eddig a tudománytan három változatát lehetett olvasni magyarul: a zürichi előadásokat, a „tudománytan fogalmáról” szóló értekezést és a *nova methodo*-programot). Hankovszky Tamás kísérőtanulmánya a fichtei tudománytan kiindulópontjával foglalkozik: Reinhold egyetlen alaptételt állított föl (a „tudattételt”), Fichte *A tudománytan fogalmáról* című könyvében még bizonyította, hogy egy és csak egy alaptétel lehetséges, aztán *A teljes tudománytan alapjában* három alaptételt vezetett be. A dolgozat rekonstruálja a megháromszorozás irányába mutató kényszert, és az abban rejlő logikai csapdákat.

Schelling *Filozófiai rendszerem bemutatása* című folyóirat-tanulmányként megjelent könyve mind Schelling, mind Hegel pályáján alapvető jelentőségű: Schelling itt lépi át *A transzcendentális idealizmus rendszerét*, Hegel pedig a vele folytatott vitában indul el *A szellem fenomenológiája* felé. A fordítást kísérő saját tanulmányom, amely számos ponton kapcsolódik Schelling e művéhez, a német idealizmus történetének egy fontos fogalmi transzformációjával foglalkozik: az észről a szellemhez való átmenettel. Ez a genalogikus megközelítés szeretne hozzájárulni a hegeli szellemfogalom jelentés-aspektusainak feltárásához. A dolgozat rámutat arra, hogy a szóban forgó fogalmak nem egyszerűen Kantra, de még csak nem is a prekantiánus filozófiára, hanem Jacob Böhmére és Eckhart Mesterre vezethetők vissza. Ily módon bizonyítható, hogy a német idealizmusnak volt egy (általában elhanyagolt) vallási-teológiai bázisa.

Nagy jelentősége van továbbá a kései Hegel, a történetírás fajtáiról szóló dolgozatának (*Ész a történelemben – Johannes Hoffmeister kiadásában*), amely e lapszám fordításait zárja. Ez a dolgozat itt a kritikai kiadásokra emlékeztető filológiai alapossággal kerül publikálásra. Mesterházi Miklós tanulmánya a hegeli történelemfilozófiára irányítja rá a figyelmet, s a történetírás fajtáit tárgyaló Hoffmeister-féle bevezetést szem előtt tartva azon töpreng, hogy milyen filológiai jelentősége van ennek a szövegnek Hegel pályáján, illetve hogy csökkentheti-e a hegeli történelemfilozófiával szembeni idegenkedésünket.

Érdekes szövegek, nekünk, *Kant utániaknak*.

Weiss János

A teljes tudománytan alapja

ELSŐ RÉSZ

A TELJES TUDOMÁNYTAN ALAPTÉTELEI

1. § Az első, teljességgel feltétlen alaptétel

Fel kell *kutatnunk* minden emberi tudás abszolút első, teljességgel feltétlen alaptételét. *Bebizonyítani* vagy *meghatározni* nem lehet, ha valóban abszolút első alaptételről van szó.

Azt a *tettselekvést* [*Thathandlung*] kell kifejeznie, amely tudatunk empirikus meghatározottságai között nem fordul és nem is fordulhat elő, sőt inkább minden tudat alapjául szolgál, és egyedül teszi lehetővé a tudatot.¹ E tettselekvés bemutatásakor nem is annyira attól kell tartani, hogy *nem* gondolnánk arra, amire vele kapcsolatban gondolni kell – ettől megóv minket szellemünk természete –, hanem attól, hogy olyanra is gondolunk, amire nem kellene. Mindez szükségessé teszi, hogy *reflektáljunk* arra, amit mintegy első pillantásra vélünk róla, és hogy *elvonatkoztatassunk* mindattól, ami valójában nem tartozik hozzá.

Még ezen absztraháló reflexió révén sem lehet a tudat tényévé az, ami önmagában nem az; viszont felismerjük általa, hogy e tettselekvést szükségképpen minden tudat alapjának kell *gondolnunk*.

Azoknak a törvényeknek² az érvényességét, amelyek szerint e tettselekvést mint minden emberi tudás alapját egyáltalán el kell gondolnunk, vagy – ami ugyanaz – azoknak a szabályoknak a helyességét, amelyek szerint ezt a reflexiót végrehajtjuk, még nem bizonyítottuk, hanem hallgatólagosan ismertnek és vitathatatlanak tételezzük fel. Csak vizsgálódásunk későbbi szakaszában vezetjük le őket abból az alaptételből, amelynek felállítása csak azzal a feltétellel

¹ Ez mindazok figyelmét elkerülte, akik arra emlékeztetnek, hogy amit az első alaptétel kimond, az vagy *nem fordul elő* a tudat tényei között, vagy *ellentmond* azoknak. [A második kiadás jegyzete.]

² (az általános logika törvényeinek) [A második kiadás beszúrása.]

helyes, ha ezek a levezetett törvények is azok. Ez egy kör, de elkerülhetetlen kör (lásd *A tudománytan fogalmáról*, 7. §). Mivel tehát ez a kör elkerülhetetlen, és önként elismerjük, ezért a legfőbb alaptétel felállításánál is hivatkozhatunk az általános logika valamennyi törvényére.

A végrehajtandó reflexió folyamán olyan tetszőleges tételből kell kiindulnunk, amelyet mindenki ellenvetés nélkül elfogad. Alkalmasint több ilyen tétel is lehetséges. A reflexió szabad, és semmi nem múlik azon, hogy mely pontból indul ki. Azt választjuk, amelyikből kiindulva célunkat a legrövidebb úton érjük el.

Amennyiben ezt a tételt elfogadjuk, egyúttal azt a másikat is tettselekvésként kell elfogadnunk, amelyet az egész tudománytan alapjává akarunk tenni, és a reflexiónak ki kell mutatnia, *hogy* ezt mint olyant *az előbbi tétellel együtt* elfogadjuk. – Kiragadjuk az empirikus tudat valamelyik tényét, majd az egyik empirikus meghatározást a másik után választjuk le róla, egészen addig, míg tisztán visszamarad az, amittől már egyáltalán nem lehet eltekinteni, és amiről már semmit nem lehet leválasztani.

1) Azt a tételt, hogy *az A [van] A* (vagyis $A = A$, hiszen ez a logikai kopula jelentése), mindenki elfogadja, mégpedig szemernyi habozás nélkül: teljesen bizonyosnak és vitathatatatlannak ismerjük el.

Ha valaki mégis e tétel bizonyítását követelné, egyáltalán nem bocsátkoznánk ilyen bizonyításba, hanem kijelentenénk, hogy ez a tétel *teljességgel*, vagyis *minden további alap nélkül* bizonyos; és amennyiben (kétségtávol általános helyeslés mellett) így teszünk, azt a képességet tulajdonítjuk magunknak, hogy *valamit teljességgel tételezzünk*.

2) Annak kijelentésével, hogy a fenti tétel önmagában bizonyos, *nem* azt tételezzük, hogy *A létezik*. Ez a tétel: *A [van] A*, egyáltalán nem egyenértékű ezzel: *A van*, vagy: *létezik egy A*. (Állítmány nélkül használva a *van* egészen mást fejez ki, mint állítmánnyal együtt. – Erről bővebben a későbbiekben.) Tegyük fel, hogy az *A* két egyenes által bezárt teret jelent: ettől a fenti tétel még igaz marad, habár az a tétel, hogy *A van*, nyilvánvalóan hamis volna. Inkább

azt *tételezzük*: *Ha A van, akkor A van*. Tehát még csak szóba se kerül, hogy *van-e* egyáltalán *A*. Nem a tétel *tartalma* a kérdés, hanem pusztán a *formája*; nem az, *amiről* tudunk valamit, hanem az, *amit* tudunk egy tetszőleges tárgyról, bármi legyen is az.

Tehát azáltal, hogy kijelentjük, a fenti tétel teljességgel bizonyos, *azt* szögezzük le, hogy ezen *ha* és ezen *akkor* között szükségszerű összefüggés van; és *a két-tő közti* szükségszerű összefüggés az, amit *teljességgel* és *minden alap nélkül* tételezzünk. Ezt a szükségszerű összefüggést átmenetileg így nevezem = X.

3) Magáról *A*-ról azonban, hogy létezik-e vagy sem, ezáltal még semmit nem tételeztünk. Felmerül tehát a kérdés: akkor hát milyen feltételek mellett *létezik A*?

a) *X* legalább az *énben* és az *én által* tételezett – hiszen az *én* az, ami a fenti tételben ítélt, mégpedig az *X* mint törvény szerint. E törvénynek tehát adottnak kell lennie az *én* számára, és mivel *X* teljességgel, minden további alap nélkül van felállítva, azért az *én által* kell az *én* számára adottnak lennie.

b) Azt nem tudjuk, hogy *A* egyáltalán tételezett-e, és *miképpen*. Mivel azonban *X*-nek összefüggést kell kifejeznie *A* esetleges tételezése, illetve *e* tételezés megtörténte esetén ugyanennek az *A*-nak abszolút tételezése között, ezért, *legalábbis abban az esetben, ha az összefüggés tételezve van*, *A* az *énben* és az *én által* tételezett, ugyanúgy, mint *X*. – *X* csak egy *A*-ra vonatkoztatva lehetséges. Ámde *X* az *énben* ténylegesen tételezve van: tehát *A*-nak is tételezve kell lennie az *énben*, amennyiben *X* rá vonatkozik.

c) Az *X* arra az *A*-ra vonatkozik, amely a fenti tételben a szubjektum logikai szerepét játssza, de éppen ennyire arra is, amely a predikátum helyén áll, hiszen *X* ezt a kettőt egyesíti. Tehát, amennyiben tételezett, mindkettő az *énben* tételezett; és a predikátum *A*-ja teljességgel tételeződik, feltéve, hogy a szubjektum *A*-ja tételezett. Következésképp a fenti tételt így is kifejezhetjük: Ha *A* az *énben* tételezett, akkor *tételezett*, avagy – akkor *van*.

4) Az *A* tehát *X* révén az *én által* tételeződik: *A az ítélő én számára van, teljességgel és csakis annál fogva, hogy az énben egyáltalán tételezve van*. Ez annyit jelent: tételezett, hogy az *énben* – legyen az éppen a tételező vagy az ítélő vagy akármelyik *én* – van valami, ami önmagával mindig megegyező, mindig egy és ugyanaz. *A* teljességgel tételezett *X* így is kifejezhető: *én = én*, *én* vagyok *én*.

5) Ezzel a művelettel észrevétlenül eljutottunk a tételhez: *én vagyok* (eljutottunk még ha nem is egy *tettselekvés* [*Thathandlung*], de mégiscsak egy *tény* [*That-sache*] kifejezéséhez). Hiszen

X teljességgel tételezett – ez az empirikus tudat ténye. Ámde *X* azonos ezzel a tétellel: *én* vagyok *én*. Tehát ez is teljességgel tételezett.

Ám az *én* vagyok *én* tétel jelentése teljesen különbözik az *A* [van] *A* tételétől. – Az utóbbinak ugyanis csak bizonyos feltétel mellett van tartalma. *Ha A* tételezett, akkor nyilván *mint A*, vagyis az *A* predikátummal tételezett. E tétellel azonban még közel sem dőlt el, hogy *A* egyáltalán tételezett-e, következésképp, hogy valamely predikátummal együtt tételezett-e. Az *én* vagyok *én* tétel viszont feltétlenül és teljességgel érvényes, hiszen megegyezik az *X* tétellel:³ érvényes nemcsak a forma, hanem érvényes tartalma tekintetében is. Benne az *én* nem feltételes, hanem teljességgel, az önmagával való azonosság predikátumával tételezett. Az *én* tehát tételezett, és a tétel így is kimondható: *én vagyok*.

³ Vagyis egészen népszerű formában kifejezve: *én*, a predikátum helyén *A*-t tételező, *annak* következtében, *hogy a szubjektum helyén tételezés történt*, szükségképpen tudok saját szubjektumtételezésemről, tehát önmagamról, ismét önmagamra tekintek, önmagam számára ugyanaz vagyok. [A második kiadás jegyzete.]

Az én vagyok tétel egyelőre csak egy tényen alapul, és nincs is más érvénye, mint egy ténynek. Ha az $A = A$ tétel (pontosabban az, ami benne teljességgel tételezett = X) bizonyos, akkor az én vagyok tételnek is bizonyosnak kell lennie. Ámde az empirikus tudat ténye, hogy X -et kénytelenek vagyunk teljességgel bizonyosnak tekinteni, tehát az én vagyok tételt – amelyen X alapul – szintén annak kell tartanunk. Ezek szerint az empirikus tudat minden ténye abból magyarázható, hogy maga az én az énben minden tételezést megelőzően tételezett. – (Minden tényről beszélünk: és ez annak a tételnek a bizonyításától függ, hogy X az empirikus tudat legfőbb ténye, amely minden ténynek az alapja, és minden tényben benne foglaltatik. Ezt a tételt akár bizonyítás nélkül is el lehetne fogadni, mégis az egész tudománytan azzal foglalatatoskodik, hogy bebizonyítsa.)

6) Visszatérünk ahhoz a ponthoz, ahonnan kiindultunk.

a) Az $A = A$ tétel által *ítélünk*. Az empirikus tudat szerint azonban minden ítélet az emberi szellem tevékenysége, hiszen a cselekvés mindazon feltételével rendelkezik az empirikus öntudatban, amelyeket a reflexió kedvéért mint ismerteket és vitathatatlanokat fel kell tételezni.

b) Ámde ennek a tevékenységnek olyasmi az alapja, ami nem alapozódik valami magasabb rendűre, tudniillik az $X = \text{én vagyok}$.

c) A *teljességgel tételezett és önmagára alapozott* ezek szerint alapja az emberi szellem *egy bizonyos* (a tudománytan egészéből ki fog tűnni, hogy *valamennyi*) cselekvésének, tehát annak tiszta karaktere: tiszta karaktere a sajátos empirikus meghatározottságaitól elvonatkoztatott, önmagában vett tevékenységnek.

Tehát az én önmaga által való tételezése az én tiszta tevékenysége. – Az én *tételezi önmagát*, és az én ezen önmaga általi pusztá tételezésénél fogva *van*; és megfordítva: az én *van*, és *tételezi* saját létét pusztá léténél fogva. – Ő a cselekvő és egyben a cselekedet eredménye; a tevékenykedő, és az, ami a tevékenység által keletkezik. A cselekvés [*Handlung*] és a megtett [*That*] egy és ugyanaz. Ezért van az, hogy ez: *én vagyok*, egy tett-cselekvés [*That-handlung*] kifejezése; sőt, mint az egész tudománytanból ki kell tűnnie, az egyedül lehetséges tett-cselekvésé.

7) Most még egyszer szemügyre vesszük az *én vagyok én* tételt.

a) Az én teljességgel tételezett. Tegyük fel, hogy az iménti tételben a formális szubjektum⁴ helyén álló én a *teljességgel tételezett*, a predikátum helyén álló viszont a *létező* ént jelenti! Így azon teljességgel érvényes ítélet, hogy e kettő

⁴ Ez egyébként minden tétel logikai formája tekintetében így van. Az $A = A$ tételben az első A az, ami az énben tételezve van: vagy teljességgel, mint az én maga, vagy valaminek az alapján, mint minden meghatározott nem-én. Ebben az eljárásban az én abszolút szubjektumként viselkedik, és ezért az első A -t szubjektumnak hívják. A második A azt jelöli, amit – mint saját magában *tételezett* – az önmagát reflexió tárgyává tevő én azért talál, mert *előzőleg* tételezte magában. Az ítéelő én állít valamit, tulajdonképpen nem is A -ról, hanem önmagáról, tudniillik hogy egy A -t talál magában: ezért hívják a második A -t predikátumnak. – Így az $A = B$ tételben A azt jelzi, ami most tételeződik, B pedig azt, ami már mint tételezett bukkan fel. – A *van* az én áttérését fejezi ki a tételezésről a tételezettre vonatkozó reflexióra.

tökéletesen egy, kimondja, avagy teljességgel tételezi: az *én van, mert* tételezte magát.

b) Az első és a második értelemben vett énnak teljesen azonosnak kell lennie. Ezért az iménti tételt meg is fordíthatjuk, és azt is mondhatjuk: az én tételezi önmagát, teljességgel azért, *mert* van. Az én pusztá léte által *tételezi* magát, és pusztá tételezettsége által *van*.

Mindez pedig tökéletesen világossá teszi, hogy az én szónak milyen értelmére van itt szükség, és elvezet az énnak mint abszolút szubjektumnak egy bizonyos magyarázatához. *Aminék a léte (lényege) pusztán abban áll, hogy önmagát mint létezőt tételezi*, az az én mint abszolút szubjektum. Ahogyan *tételezi* magát, úgy *van*; és ahogyan *van*, úgy *tételezi* magát. Ezek szerint az én az én számára teljességgel és szükségszerűen létezik. Ami önmaga számára nem létezik, az nem én.

(Magyarázatképpen! Szinte halljuk a kérdést: vajon *mi* voltam, mielőtt öntudatra ébredtem? A nyilvánvaló válasz: egyáltalán nem *voltam*, mert nem voltam én. Az én csak annyiban van, amennyiben tudatában van önmagának. – Ezt az önmagában teljesen téves kérdést csak azért tehetik fel, mert összekeverik az ént mint *szubjektumot* és az ént mint az abszolút szubjektum reflexiójának *objektumát*. Az én képzetet alkot magáról, és ennyiben felveszi önmagát a képzet formájába, és csak ettől kezdve *valami*: objektum. A tudat ebben a formában egy szubsztrátumhoz jut, amely akár valóságos tudat nélkül is *létezik*, és amelyet ráadásul testként gondolunk el. Elgondolunk egy ilyen állapotot, és feltesszük a kérdést, *mi* volt ekkor az én, azaz: mi a tudat szubsztrátuma. Csakhogy akkor is, amikor ezt tesszük, észrevétlenül *egyben az abszolút szubjektumot is* elgondoljuk mint ennek a szubsztrátumnak a szemlélőjét. Tehát észrevétlenül azt is hozzágondoljuk, amiről azt állítottuk, hogy elvonatkoztatunk tőle, és ellentmondunk önmagunknak. Semmit sem tudunk anélkül elgondolni, hogy ne gondolnánk hozzá egyben saját énnünket is mint ami tudatában van önmagának. Saját öntudatunktól soha nem vagyunk képesek elvonatkoztatni. Így aztán a fenti kérdéshez hasonlókat nem lehet megválaszolni, mert fel sem vetődhetnek, ha jól értjük önmagunkat.)

8) Ha az én csak annyiban van, amennyiben tételezi magát, akkor csak a *tételező számára* létezik, és csak a *létező számára* tételez. – Az én az én számára *van*. Ha viszont önmagát tételezi, teljességgel, úgy, ahogyan van, akkor szükségszerűen tételezi magát, és az én számára szükségszerűen létezik. *Csak a magam számára vagyok; de magam számára szükségszerűen vagyok*. (Ha azt mondom, *magam számára*, máris tételezem a létemet.)

9) Ha az énről mondjuk, akkor tökéletesen ugyanazt jelenti *önmagát tételezni* és *lenni*. Ezek szerint ez a tétel: *vagyok, mert tételeztem önmagamot*, így is kifejezhető: *teljességgel azért vagyok, mert vagyok*.

Továbbá: a magát tételező én és a létező én teljesen azonos, egy és ugyanaz. Az én az, *aminek* tételezi magát, és *annak* tételezi magát, ami. Tehát: *Teljességgel az vagyok, ami vagyok*.

10) A most kidolgozott tettselekvés közvetlen kifejezése a következő formula lehetne: *Teljességgel létezem, vagyis teljességgel azért vagyok, mert vagyok; és teljességgel az vagyok, ami vagyok; és mindkettő az én számára.*

Ha e tettselekvésről szóló elbeszélést egy tudománytan élére akarnánk állítani, akkor azt valahogy a következőképpen kellene kifejezni: *Az én eredendően teljességgel tételezi saját létét.*⁵

Az $A = A$ tételből indultunk ki; nem mintha ebből volna bizonyítható az én vagyok tétel, hanem azért, mert valami *bizonyosból* kellett kiindulnunk, ami adott az empirikus tudatban. Éppen fejtegetésünkéből tűnt ki azonban, hogy nem az $A = A$ alapozza meg az én vagyok tételt, hanem sokkal inkább az utóbbi az előbbi.

Ha az én vagyok tételben elvonatkoztatunk a meghatározott tartalomtól, az éntől, hogy csak az ezzel a tartalommal együtt adott pusztá forma, vagyis *a létezésségből a létre való következtetés formája* maradjon vissza – ahogyan akkor kell tenni, ha logikát akarunk művelni (lásd *A tudománytan fogalmáról*, 6. §) –, akkor megkapjuk az $A = A$ tételt mint *a logika alapelvét*, amely csak a tudománytan révén igazolható és határozható meg. *Igazolható:* A [van] A , mert az én, amelyik A -t tételezte, azonos azzal az énnel, amelyben az A tételezett. *Meghatározható:* minden, ami van, csak annyiban van, amennyiben az énből tételezett, és az énből kívül semmi nincs. Szerepeljen bármilyen tetszőleges A (*dolog*) a fenti mondatban, nem lehet más, csak az énből tételezett valami.

Ha pedig minden ítélestről mint meghatározott cselekvéstől vonatkoztatunk el, és az emberi szellem pusztán ama forma által adott cselekvésmódját tekintjük általában, akkor a *realitás kategóriájához* jutunk. Mindennek realitása van, amire az $A = A$ alkalmazható, mégpedig *annyiban, amennyiben alkalmazható rá*. Ami valamely (az énből tételezett) dolog pusztá tételezése által tételezett, az realitás benne, az a lényege.

(A maimoni szkepticizmus végső soron azon a kérdésem alapul, hogy jogosultak vagyunk-e a realitás kategóriájának használatára. Ezt a jogosultságot nem valamelyik másikból vezethetjük le, hanem teljességgel birtokoljuk; sőt, belőle vezethető le az összes többi is, amely csak lehetséges. Maga a maimoni szkepticizmus is hallgatólagosan feltételezi ezt a jogosultságot, amikor elismeri az általános logika helyességét. – Az viszont megadható, hogy ez a kategória maga

⁵ Mindez azokkal a szavakkal, amelyekkel időközben kifejeztem, így hangzik: Az én szükségszerűen a szubjektum és az objektum azonossága: szubjektum-objektum, mégpedig teljességgel, minden további közvetítés nélkül. Azt állítom, hogy ez az én. Mindazonáltal ezt a tételt belátni és a tudományt megelőzően általánosan elhanyagolt, rendkívüli jelentőségének megfelelően fontolóra venni, nem is olyan könnyű, mint gondolnánk. Ezért nem lehet eltekinteni az iménti tárgyalásától. [A második kiadás jegyzete.]

miből van levezetve: az énből mint abszolút szubjektumból. Minden más lehetséges dologról, amelyekre csak alkalmazzuk, ki kell mutatni, hogy realitása *az énből* származik: hogy léteznie kell, amennyiben az én létezik.)

A mi tételünkre mint minden tudás abszolút alaptételére utalt *Kant* a kategóriák dedukciójánál, alaptételként meghatározva azonban soha nem mondta ki. Őt megelőzően *Descartes* egy hasonló alaptételt adott meg: *cogito, ergo sum*. Ennek nem feltétlenül kell egy *quodcunque cogitat, est* felső tételű szillogizmus alsó tételének és konklúziójának lennie; nagyon is tekinthette *Descartes* a tudat közvetlen tényének is. Így annyit jelentene: *cogitans sum, ergo sum* (ahogy mi mondanának: *sum, ergo sum*). Így azonban teljesen felesleges a *cogitans* hozzátétele: nem szükségszerű, hogy gondolkodjunk, ha vagyunk, de szükségszerűen vagyunk, ha gondolkodunk. A gondolkodás egyáltalán nem a lét lényege, hanem csupán egy különös meghatározása, és rajta kívül létünknek van még néhány további meghatározása is. – *Reinhold* a képzet tételét állítja fel. *Descartes*-i formára hozva az ő alaptétele így szólna: *repraesento, ergo sum*, vagy helyesebben: *repraesentans sum, ergo sum*. *Reinhold* lényegesen messzebbre jut, mint *Descartes*, de mégsem elég messzire, feltéve, hogy nem pusztán a tudomány propedeutikáját akarja megalkotni, hanem egyenesen magát a tudományt; hiszen a képzetalkotás sem a lét lényege, hanem egy különös meghatározása, és rajta kívül még más meghatározásai is vannak létünknek, *még akkor is, ha ezeknek a képzetalkotás médiumán keresztül kell is az empirikus tudatba jutniuk*.

Spinoza messzebb ment, mint az imént bemutatott értelemben vett tételünk. Nem tagadja az empirikus tudat egységét, de egészében tagadja a tiszta tudatot. Szerinte egy empirikus szubjektum képzeteinek egész sora úgy viszonyul az egyetlen tiszta szubjektumhoz, mint egy képzet a sorhoz. Számára az én (az, amit ő az ő énjének nevez, vagy amit én az én énemnek nevezek) nem teljességgel azért van, mert van, hanem mert *valami más* van. – Jóllehet az én szerinte az én számára én, ám felteszi a kérdést: mi lenne az én az énen kívüli valami számára. Egy ilyen „énen kívüli” szintén egy én volna, és a tételezett én (például az én énem), továbbá minden tételezhető én ennek modifikációi volnának. *Spinoza* elválasztja egymástól a tiszta és az empirikus tudatot. Az előbbit Istenbe helyezi, aki önmagának soha nem ébred tudatára, mert a tiszta tudat soha nem tudatosul; az utóbbit az istenség különös modifikációiba. Az ily módon felállított rendszere teljesen következetes és cáfolhatatlan, mert *Spinoza* olyan területen mozog, ahova az ész már nem követheti. Ám rendszere alap nélküli: hiszen vajon mi jogosította fel arra, hogy túllépjen az empirikus tudatban adott tiszta tudaton? – Könnyű megmondani, mi készítette őt rendszere kimunkálására: az emberi megismerésben rejlő végső egység létrehozására irányuló szükségszerű törekvés. Ez az egység jelen van a rendszerében; hibája csak annyi, hogy azt hitte, az elméleti ész alapján vonta le következtetéseit, holott pusztán gyakorlati

szükséglet mozgatta; hogy azt hitte, valami valóságosan adottat ragadott meg, pedig csupán egy kitűzött, de soha el nem érhető ideált állított fel. Spinoza vég-ső egységével találkozni fogunk a tudománytanban, de nem mint olyannal, ami *van*, hanem mint olyannal, aminek általunk *kell [soll]* létrejönnie, de nem *tud*. – Megjegyzem még, hogy ha valaki túlmerészkedik azon, hogy *én vagyok*, akkor szükségszerűen a spinozizmusban találja magát! (Salomon Maimon egy olvasás-
ra feltétlenül érdemes, *A filozófia haladásáról...* című értekezésben bemutatja, hogy a leibnizi rendszer beteljesített formájában nem más, mint spinozizmus.) Megjegyzem továbbá, hogy csak két tökéletesen következetes rendszer van, a *kritikai*, amely elismeri ezt a határt, és a *spinozai*, amely áthágja.

2. § A második, tartalma tekintetében feltételhez kötött alaptétel

Ugyanabból az okból, amiért az első alaptételt se bizonyítani, se levezetni nem lehetett, nem lehet a másodikat sem. Ezért éppen úgy, mint az imént, itt is az empirikus tudat egy tényéből indulunk ki, és ugyanolyan joggal, ugyanúgy járunk el vele.

1) Kétségtelen, hogy a $\sim A$ nem $= A$ tételt mindenki teljesen bizonyosnak és vitathatatlanak ismeri el, és aligha kell arra számítani, hogy bárki is bizonyítását követelné.

2) Ha egy ilyen bizonyítás mégiscsak lehetséges volna, akkor az rendszerünkben (amelynek helyessége önmagában véve persze még mindig problematikus, és az is marad a tudomány befejezéséig) másképp nem, csakis az $A = A$ tételből kiindulva volna elvégezhető.

3) Ilyen bizonyítás azonban nem lehetséges. Mert ha a legmesszebb men-nénk is, hogy tudniillik azt mondanánk, a felállított tétel teljesen azonos a $\sim A = \sim A$ tétellel, következésképpen $\sim A$ teljesen azonos az énben tételezett valamely Y -nal, továbbá kijelentenénk, hogy e tétel mindössze annyit jelent: *ha* A ellen-téte tételezett, *akkor* tételezett, akkor itt ugyanaz az összefüggés ($= X$) lenne teljességgel tételezve, mint fent, és a kérdéses tétel nem az $A = A$ tételből leve-zetett és általa bizonyított tétel volna, hanem ez a tétel maga... Így aztán e tétel formája is, amennyiben pusztán logikai tétel, valójában a legmagasabb rendű formának, az egyáltalában vett *formaiságnak*, a tudat egységének van alávetve.

4) Egyáltalán nem érintjük a kérdést: vajon tételezve van-e A ellentéte, és ha igen, *a pusztá cselekvés formájának* mely feltétele mellett. Ez az a feltétel, amely-nek az $A = A$ tételből kellene levezethetőnek lennie, ha maga a fent felállított tétel levezetett volna. De abból ilyen feltétel egyáltalán nem meríthető, mivel a szembeállítás [*Gegensetzen*] formáját olyannyira nem tartalmazza a tételezésé [*Setzen*], hogy annak inkább az ellentettje. Ezek szerint a szembeállítás minden feltétel nélkül és teljességgel történik. $\sim A$ *mint* olyan, teljességgel tételezve van, *mert* tételezve van.

Ezek szerint éppen annyira biztos, hogy az én cselekedetei között szembeállítás is előfordul, mint amilyen biztos, hogy az empirikus tudat tényei között előfordul a $\sim A$ nem $= A$ tétel. E szembeállítás pedig pusztán *formáját* tekintve egy teljességgel lehetséges, semmiféle feltételtől nem függő, és semmiféle magasabb alapot nem igényelő cselekedet.

(A tétel *mint* tétel *logikai* formája [ha felállítjuk a $\sim A = \sim A$ tételt] feltételezi a szubjektum és a predikátum azonosságát [vagyis a *képzetalkotó* és a *képzetalkotóként elképzelt* én azonosságát. Lásd a 4. jegyzetet!] Ám az önmagában vett szembeállítás lehetősége maga is feltételezi a tudat azonosságát. Az ebben a funkcióban cselekvő én eljárása pedig tulajdonképpen a következő: A [a teljességgel tételezett] $= A$ [amelyikre a reflexió vonatkozik]. Ezzel az A -val mint a reflexió objektumával szemben tételezi egy abszolút cselekedet $\sim A$ -t, amelyről úgy ítélünk, hogy a teljességgel tételezett A -val is szemben áll, mert az előbbi az utóbbival azonos. Ez az azonosság pedig a tételező és a reflektáló én azonosságán alapul [1.§]. – Azt is előfeltételezzük továbbá, hogy a *mindkét* cselekedetet végrehajtó és mindkettőről ítélő én megegyezik. Ha az én a két cselekvésben önmagával ellentétes lehetne, akkor $\sim A =$ lenne A . Így tehát a tételezésről a szembeállításra való áttérés is csak az én azonossága által lehetséges.)

5) Ez az abszolút cselekedet tehát, és teljességgel ez tételezi a szembenállót (egyéltalán mint pusztán ellentettet), amennyiben az *szembenálló*. Minden ellentett, amennyiben ellentett, teljességgel van: az én cselekedete révén, nem pedig valami más okból. Az egyéltalában vett szembeállítottságot teljességgel az én tételezi.

6) Ahhoz, hogy valamely $\sim A$ tételezett legyen, egy A -nak tételezettnek kell lennie. Ezek szerint más szempontból a szembeállítás cselekedete is feltételhez kötött. Hogy egy cselekedet egyéltalán lehetséges-e, az egy másik cselekedettől függ. A cselekedet tehát az *anyag* szerint mint egyéltalában vett cselekvés feltételhez kötött: olyan cselekedet, amely viszonyban áll egy másik cselekedettel. Hogy a cselekvés éppen *így*, és nem másképp megy végbe, az feltétlen. A cselekedet *formája* szerint (*hogyanjára nézve*) feltétlen.

(A szembeállítás csak azzal a feltétellel lehetséges, hogy a tételező és a szembeállító tudata egységet képez. Ha az első cselekedet tudata nem függene össze a második cselekedetével, akkor a második tételezés nem *szembeállítás* volna, hanem teljességgel való tételezés. Csak egy tételezésre vonatkoztatva válik szembeállítássá.)

7) Az eddigiekben csak a cselekvésről mint pusztán cselekvésről, a cselekvés *módjáról* volt szó. Most áttérünk annak produktumára $= \sim A$.

$\sim A$ -ban ismét megkülönböztethetünk két dolgot: a *formáját* és az *anyagát*. A forma határozza meg, hogy a $\sim A$ egyéltalán ellentét (bármilyen X ellentéte). Amennyiben egy meghatározott A ellentéte, úgy *anyaga* van: $\sim A$ nem ez a bizonyos meghatározott valami.

8) $\sim A$ formáját teljességgel a cselekvés határozza meg: $\sim A$ egy ellentett, mert szembeállítás produktuma. *Anyagát* az A határozza meg: $\sim A$ nem az, ami A , és egész lényege abban áll, hogy nem az, ami A . – Tudom $\sim A$ -ról, *hogy* valamely A -nak az ellentéte. Azt azonban, hogy *mi* az, amiről ezt tudom, csak azzal a feltétellel tudhatom, hogy ismerem A -t.

9) Eredetileg semmi más nincs tételezve, csak az én, és csak ez van teljességgel tételezve. (1. §) Teljességgel szembeállítani ezek szerint csak az énnel lehet. Viszont az énnel szembeállított = *nem-én*.

10) Amilyen biztos, hogy az empirikus tudat tényei között előfordul a $\sim A$ nem = A tétel abszolút bizonyosságának feltétlen elfogadása, *éppoly biztos, hogy az énnel teljességgel szembeállítódik egy nem-én*. Minden, amit az imént egyáltalában véve a szembeállításról mondtunk, ebből az eredendő szembeállításból van levezetve, és ezért mindez eredendően érvényes rá: tehát formája szerint teljességgel feltétlen, anyaga szerint viszont feltételhez kötött. Így meg is találtuk minden emberi tudás második alaptételét is.

11) A nem-ént a pusztá szembenállás miatt mindannak az ellentéte kell hogy jellemezze, ami az énré jellemző.

(A szokásos nézet szerint a nem-én fogalma diszkurzív fogalom, amely úgy jön létre, hogy minden megjelenítettől elvonatkoztatunk. Ám e magyarázat sekélyessége könnyen kimutatható. Ahhoz, hogy valamit megjelenítsek [*vorstellen*], szembe kell állítanom a megjelenítővel. A képzet [*Vorstellung*] objektumában viszont lehet és lennie is kell valami X -nek, ami által megjelenítendőnek bizonyul, nem pedig a megjelenítőnek. Azt azonban semmilyen tárgy nem táaníthatja meg nekem, *hogy* amiben ez az X van, az nem a megjelenítő, hanem a megjelenítendő.⁶ Sokkal inkább e törvényt feltételezve léteznek csak egyáltalán a tárgyak.)

Tartalmától elvonatkoztatva az *én vagyok* materiális tételből a pusztán formális és logikai $A = A$ tétel keletkezett. A jelen §-ban felállított tételből ugyanilyen elvonatkoztatással a $\sim A$ nem = A logikai tétel keletkezik, amelyet a *szembeállítás tételének* neveznék. Ezt itt még nem lehet megfelelően meghatározni, sem pedig nyelvi formulával kifejezni; hogy miért, ki fog derülni a következő §-ból. Végül ha teljesen elvonatkoztatunk az ítélet meghatározott cselekvésétől, és pusztán a szembeállítottságból a nem létre való következtetés formáját tekintjük, akkor a *negáció kategóriájához* jutunk. Ebbe is csak a következő §-ban nyerhetünk világos betekintést.

⁶ Ahhoz, hogy bármiféle *tárgyat* tételezhessek, X -et már tudnom kell, így annak eredetileg, minden lehetséges tapasztalat előtt bennem, a megjelenítőben kell lennie. – És ez a megjegyzés annyira nyilvánvaló, hogy az, aki nem érti, és belőle kiindulva nem emelkedik fel a transzcendentális idealizmushoz, kétségkívül szellemi vakságban szenved.) [A bekezdés befejezése a második kiadásban.]

3. § A harmadik, formája tekintetében feltételhez kötött alaptétel

Minden lépéssel, amellyel tudományunkban előbbre jutunk, ahhoz a terület-hez közeledünk, ahol minden bizonyítható. Az első alaptételben egyáltalán nem kellett és nem lehetett semmit sem bizonyítani: mind formája, mind tartalma szerint feltétlen és bármiféle magasabb rendű alap nélkül bizonyos volt. A második alaptételben ugyan *a szembeállítás cselekvése* nem volt levezethető, ám mivel e cselekedet csak pusztán formája szerint volt feltétlenül tételezett, az szigorúan bizonyítható volt, hogy *a szembeállított* = nem-én kellett, hogy legyen. A harmadik alaptétel csaknem teljes egészében bizonyítható, mivel nem úgy, mint a másodikat, tartalom szerint, hanem ellenkezőleg, a forma szerint határozza meg, éspedig nem egy tétel, mint emezt, hanem kettő.

A harmadik alaptétel a forma tekintetében meghatározott és pusztán a tartalom szerint feltétlen. Ez azt jelenti, hogy a cselekedet előtt álló feladat, amelyet ez az alaptétel kijelöl, a megelőző két tétel által meghatározottként adott, a megoldása viszont nem. A megoldás feltétlenül és teljességgel az ész hatalmi szava által történik.

Tehát egy⁷ dedukcióba kezdünk, és addig folytatjuk, ameddig csak tudjuk. A továbblépés lehetetlensége minden kétséget kizáróan jelezni fogja számunkra, mikor kell abbahagynunk, és mikor kell az ész azon feltétlen hatalmi szavára hivatkoznunk, amely a feladatból fog adódni.

A)

1) Amennyiben a nem-én tételezett, az én nem tételezett, hiszen a nem-én az ént teljesen megszünteti.

Ámde a nem-én az *énben* tételezett: hiszen szembeállított, és minden szembeállítás eleve feltételezi annak az énnak az azonosságát, amelyben tételezés és a tételezettel való szembeállítás történik.

Tehát az én nincsen tételezve az énben, amennyiben benne a nem-én tételezett.

2) Viszont a nem-ént csak abban az esetben lehet tételezni, amennyiben az énben (az azonos tudatban) tételezett egy én, amellyel a nem-én szembeállítható.

Ámde a nem-ént az azonos tudatban kell tételezni.

Tehát ahhoz, hogy a nem-én tételezve lehessen, az énnak is tételezve kell lennie az énben.

3) A két konklúzió ellentmond egymásnak. Mindkettőt analízissel fejtettük ki a második alaptételből, vagyis mindkettő benne rejlik. Tehát a második alaptétel önmagának mond ellent, és megszünteti önmagát.

4) Viszont csak abban az esetben szünteti meg magát, amennyiben a tételezettet megszünteti a vele szembeállított, vagyis amennyiben maga a második

⁷ a feladatot levezető [A második kiadás beszúrása.]

alaptétel érvényes. Ámde a második alaptételnek önmaga által megszüntetettnek és érvénytelennek kell lennie.

Tehát nem szünteti meg magát.

A második alaptétel megszünteti magát, és nem szünteti meg magát.

5) Ha így áll a dolog a második alaptétel esetében, nem áll másképp az első esetében sem. Meg is szünteti magát, és nem is szünteti meg magát. Hiszen ha én = én, akkor minden tételezett, ami az énben tételezett.

Ámde a második alaptételnek tételezve kell lennie az énben, és ugyanakkor nem kell tételezve lennie az énben.

Tehát én nem= én, hanem én = nem-én, és nem-én = én.

B) Mindezeket a következtetéseket a lefektetett alaptételekből, a reflexió érvényesnek feltételezett törvényei alapján vontuk le, következésképpen helyeseknek kell lenniük. Ha viszont helyesek, akkor megszűnik a tudat azonossága, tudásunk egyetlen abszolút fundamentuma. Ámde éppen ez határozza meg feladatunkat, nevezetesen, hogy találjunk valamiféle *X*-et, amely által mindezek a következtetések helyesek lehetnek, anélkül, hogy a tudat azonossága megszűnnék.

1) Az egyesítendő ellentétek az énben mint tudatban vannak. Eszerint *X*-nek is a tudatban kell lennie.

2) Mind az én, mind a nem-én egyaránt az én eredendő cselekvéseinek a produktuma, és maga a tudat is ilyen produktum: az én első eredendő cselekvésének, az én önmaga által való tételezésének a produktuma.

3) Az előbbi következtetések értelmében viszont az a cselekvés, amelynek a nem-én a produktuma, a szembeállítás, egyáltalán nem lehetséges *X* nélkül. Következésképpen magának *X*-nek is produktumnak, mégpedig az én egy eredendő cselekvése produktumának kell lennie. Ezek szerint az emberi szellemnek van olyan cselekvése = *Y*, amelynek a produktuma = *X*.

4) E cselekvés formáját az iménti feladat tökéletesen meghatározza. Általa kell az ellentétes ént és nem-ént egyesíteni, azonosítani, anélkül, hogy egymást kölcsönösen megszüntetnék. Az iménti ellentéteket fel kell venni az egységes tudat azonosságába.

5) Ezzel azonban még egyáltalán nincs meghatározva, hogy ez *hogyan* történhet, hogy miképp lehetséges. Ezt a feladat nem tartalmazza és sehogyan nem olvasható ki belőle. Ezért, mint korábban, kísérlethez kell folyamodnunk, és fel kell tennünk magunknak a kérdést, hogyan látható egységben *A* és $\sim A$, lét és nem lét, realitás és negáció anélkül, hogy megsemmisítenék és megszüntetnék egymást.

6) Nem várható, hogy bárki is másképpen fogja megválaszolni ezt a kérdést, mint azzal, hogy kölcsönösen *korlátozni* fogják egymást. Tehát ha ez a válasz helyes, az *Y* cselekedet a két szembeállított egymás általi *korlátozása* volna, *X* pedig a *korlátot* jelölné.

(Ne úgy értsék, mintha azt állítottam volna, hogy a korlát fogalma analitikus fogalom, amelyet a realitás és a negáció egyesítése tartalmaz, és ebből olvasható

ki. Igaz ugyan, hogy a szembeállított fogalmak az első két alaptétel által adottak, az a követelmény pedig, hogy egyesíteni kell őket, az első alaptételben rejlik, ám az egyesítés módját egyáltalán nem tartalmazza egyik sem. Ezt szellemünk egy *különös* törvénye határozza meg, amelyet az iménti kísérlet útján kellett a tudatunkba idéznünk.)

7) Ám a korlát fogalma többet tartalmaz, mint a keresett *X*; benne rejlik ugyanis egyszersmind annak a realitásnak és negációnak a fogalma is, amelyeket egyesítünk. Ezek szerint ahhoz, hogy tisztán *X*-et kapjunk meg, el kell végeznünk még egy absztrakciót.

8) Valamit *korlátozni* annyit jelent, hogy realitását a negációval nem *egészen*, hanem csak *részben* szüntetjük meg. Tehát a korlát fogalma a realitásén és a negációén kívül még az *oszthatóság* fogalmát is tartalmazza (*a mennyiségként való kezelhetőségét* általában, de nem egy *meghatározott* mennyiségét). Ez a fogalom a keresett *X*, és így az *Y* cselekedet *mind az ént, mind a nem-ént oszthatóként tételezi*, mégpedig *teljességgel*.

9) *Mind az én, mind a nem-én oszthatóként tételeződik*, hiszen az *Y* cselekedet a szembeállítás cselekvését nem *követheti*, vagyis nem tekinthető úgy, mint amit csak a szembeállítás tesz lehetővé, mivel nélküle a szembeállítás a fenti bizonyítás értelmében megszünteti önmagát, tehát nem is lehetséges. Az *Y* cselekedet továbbá nem is *előzheti meg* a szembeállítást, hiszen egyrészt csak azért kerül rá sor, hogy ezt lehetővé tegye, másrészt valami osztható nélkül az oszthatóság semmi. Az *Y* cselekedet tehát közvetlenül a szembeállításban és azzal együtt megy végbe; a kettő egy és ugyanaz, és csak a reflexióban vannak megkülönböztetve. Ezek szerint ha az énnel egy nem-ént állítunk szembe, az ént, *amellyel* szembeállítunk, és a nem-ént, *amelyet* szembeállítunk, egyaránt oszthatóként tételezzük.

C) Most pusztán azt kell még megvizsgálnunk, hogy a megadott cselekvés által valóban megoldódott-e a feladat, és egyesült-e az összes ellentét.

1) Az első konklúzió így már a következőképpen meghatározott. Az én nincs tételezve az énből abban a mértékben, tehát a realitás azon részeinek tekintetében, amelyekkel a nem-én tételezett. A realitás egy része, tudniillik az, amelyik a nem-énnek jut, az énből megszűnik. Ennek a tételnek nem mond ellent a második. Amennyiben a nem-én tételezve van, az énnel is tételezve kell lennie. Mégpedig mindkettő eleve realitása tekintetében oszthatóként tételezett.

Csak most, a megadott fogalom révén mondható mindkettőről, hogy *valami*. Az első alaptétel abszolút énje nem *valami* (nincsen, és nem is lehet predikátuma): teljességgel az, *ami*, és ezt nem lehet tovább magyarázni. Most e fogalom által a tudatban van *minden* realitás. Belőle a nem-énnek annyi jut, amennyi nem tartozik az énnél, és viszont. Mindkettő valami: a nem-én az, ami nem az én, és viszont. Az abszolút énnel szembeállítva (amellyel szembeállítani azonban, ahogyan a maga idején majd megmutatkozik, csak annyiban lehet, amennyiben

megjelenítjük, nem pedig amennyiben magában valóan van) a nem-én *teljességgel semmi*; a korlátozható énnel szembeállítva: egy *negatív nagyság*.

2) Az énnel önmagával azonosnak, és önmagával mégis szembenállónak kell lennie. Ám az én a tudat szempontjából azonos önmagával, a tudat egységes. Ebben a tudatban viszont az abszolút én oszthatatlanként van tételezve, ellenben az az én, amellyel a nem-én szembeállítódik, oszthatóként. Következésképpen maga az én, amennyiben vele egy nem-én áll szemben, szembeállított az abszolút énnel.

Így minden ellentét egyesül, anélkül, hogy a tudat egysége csorbát szenvedne. Ez pedig mintegy a próbája annak, hogy a megadott fogalom a helyes volt.

D) Mivel előzetes feltételezésünk szerint, amely csak egy tudománytan befejezése által bizonyítható, nem lehetséges több, mint egyetlen teljességgel feltétlen, egyetlen tartalma szerint meghatározott és egyetlen formája szerint meghatározott alaptétel, ezért a megadott alaptételeken kívül továbbiak nem létezhetnek. Immár kimerítettük mindazt, ami feltétlen és teljességgel bizonyos, és ezt nagyjából a következő formulával fejeznénk ki: *az énnel az osztható énnel egy osztható nem-ént állítok szembe*.

Olyan ismeret ez, amelyen nem léphet túl semmiféle filozófia, viszont minden alapos filozófiának vissza kell térnie hozzá; és ha ezt megteszi, tudománytanná válik. Mindannak, ami csak az emberi szellem rendszerében mostantól fogva megjelenhet, a mondottakból levezethetőnek kell lennie.

1) Az oszthatóság fogalma által egyesítettük a szembeállított ént és nem-ént. Ha elvonatkoztatunk a meghatározott tartalomtól, az éntől és a nem-éntől, úgy, hogy *a szembeállítottak egyesítésének, amely az oszthatóság fogalma által történik, a puszta formája* maradjon vissza, akkor megkapjuk azt a logikai tételt, amelyet eddig az *alap* tételének neveztek: A részben $= \sim A$, és viszont. Minden, ami szembeállított, valamely jegyben $= X$ azonos a vele szembenállóval; és valamely jegyben, $= X$, minden azonos szemben áll a vele azonossal. Egy ilyen jegy $= X$ jelenti az alapot, az első esetben a *vonatkoztatás*, a második esetben a *megkülönböztetés* alapját, hiszen a szembeállítottak azonosítását vagy egybevetését *vonatkoztatásnak* nevezzük, az azonosítottak szembeállítását pedig *megkülönböztetésnek*. E logikai tételt a megadott materiális alaptételünk *bizonyítja és határozza meg*.

Bizonyítja, hiszen

a) Minden, amit szembeállítunk $= \sim A$, valamely A -val van szembeállítva, és ez az A tételezett.

$\sim A$ tételezése által A megszűnik, és mégsem szűnik meg.

Tehát csak részben szűnik meg, és az A -ban lévő X helyett, amely nem szűnik meg, $\sim A$ -ban nem $\sim X$, hanem maga X van tételezve. Így aztán X -ben $A = \sim A$. Ez volt az első.

b) Minden, ami azonosítva van ($= A = B$), azonos önmagával az énben való tételezettségénél fogva. $A = A$. $B = B$.

Ámde tételezzük, hogy $B = A$, azaz B nem tételezett A által. Ha ugyanis tételezve lenne általa, akkor $= A$ volna, nem pedig $= B$. (Nem lenne két tételezett, hanem csak egy.)

Ha azonban A tételezése által B nincsen tételezve, úgy B ennyiben $= \sim A$. E kettő azonosításával pedig nem A -t és nem B -t, hanem valami X -et tételezünk, amely $= X$ és $= A$ és $= B$. Ez volt a második.

Ebből kitűnik, hogyan lehet érvényes az $A = B$ tétel, amely önmagában elmentmond az $A = A$ tételnek. $X = X$, $A = X$, $B = X$; tehát $A = B$, amennyiben mindkettő $= X$; ellenben $A = \sim B$, amennyiben mindkettő $= \sim X$.

Csak *egyetlen* részben állnak szemben az azonosak, és azonosak a szembenállók. Hiszen ha több részben állnának szemben, vagyis ha magukban a szembenállókban szembenálló jegyek lennének, akkor a kettő közül valamelyik ahhoz tartozna, amiben az egybevetettek azonosak, így aztán nem lennének szembenállók; és viszont. Eszerint minden megalapozott ítéletnek csakis egy vonatkoztatási és csakis egy megkülönböztetési alapja van. Ha több van, akkor nem egy, hanem több ítéletről van szó.

2) A fenti materiális alaptétel *meghatározza* az alap logikai tételét, vagyis korlátozza az érvényességét: ismereteinknek csak egy részére érvényes.

Különböző dolgok csak azzal a feltétellel kerülnek egymással szembe vagy lesznek azonosak valamely jegyben, ha egyáltalán azonosítjuk vagy szembeállítjuk őket. Ezzel azonban a legkevésbé sem állítjuk, hogy teljességgel és minden feltétel nélkül bármit, ami csak megjelenhet a tudatunkban, valami mással azonosítani kellene, vagy szembeállítani egy harmadikkal. A semmivel nem azonosíthatóról és a semmivel szembe nem állíthatóról alkotott ítéletre egyáltalán nem vonatkozik az alap tétele, mert nem tartozik annak érvényességi körébe; nem alapozza meg semmi, hanem ő maga alapoz meg minden lehetséges ítéletet; nincsen alapja, hanem ő maga szolgáltatja az alapot minden megalapozottnak. Az ilyen ítéletek az abszolút énrre vonatkoznak, és mindazon ítéletek, amelyeknek ez az alanya, teljességgel és minden alap nélkül érvényesek. Erről bővebben a későbbiekben.

3) Azt a cselekvést, amikor az egybevetettekben azt a jegyet kutatjuk fel, amelyben azok *szembeállítottak*, *antitetikus* eljárásnak nevezzük. Szokás *analitikus*nak is hívni, de ez a kifejezés kevésbé alkalmas, részben azért, mert teret enged annak a nézetnek, hogy egy fogalomból esetleg olyasmit fejthetnénk ki, amit előbb nem szintézissel foglaltunk bele, részben pedig azért, mert az előbbi megnevezés világosabban jelzi, hogy ez az eljárás a szintetikus ellentéte. A *szintetikus* eljárás ugyanis abban áll, hogy a szembenállókban felkutatjuk azt a jegyet, amelyben *megegyeznek*. Pusztán a logikai forma szempontjából, vagyis ha elvonatkoztatunk minden ismerettartalomtól, továbbá attól a módtól, ahogyan ahhoz hozzájutunk, az előbbi módon alkotott ítéleteket antitetikus vagy tagadó, az utóbbi módon alkotottakat pedig szintetikus vagy igenlő ítéletnek nevezzük.

4) Amennyiben azok a szabályok, amelyek hatálya alatt minden antitézis és szintézis áll, a tudománytan harmadik alaptételéből vannak levezetve, úgy belőle van levezetve egyáltalán minden antitézis és szintézis létjogosultsága is. Viszont ennek az alaptételnek a bemutatásakor láttuk, hogy az az eredeti cselekvés, amelyet kifejez, a szembeállítottak egy harmadikban való egybekapcsolása, nem volt lehetséges a szembeállítás cselekedete nélkül, ez pedig ugyanúgy nem volt lehetséges az egybekapcsolás cselekedete nélkül. Valójában tehát ez a kettő szétválaszthatatlanul egybetartozik, és csak a reflexióban különíthető el egymástól. Ebből az következik, hogy azok a logikai műveletek, amelyek ezen az eredeti cselekvésen alapulnak, és ennek tulajdonképpen csak különös, közelebbi meghatározásai, hasonlóképpen nem lehetségesek egymás nélkül. Nem lehetséges antitézis szintézis nélkül, hiszen az antitézis abban áll, hogy az azonosakban felkutatjuk a szembenálló jegyet. Viszont az azonosak nem lennének azonosak, ha szintetikus cselekvés előzőleg nem azonosította volna őket. Ha pusztán az antitézist tekintjük, elvonatkoztatunk attól, hogy az azonosakat előzőleg egy ilyen cselekvés azonosította; teljességgel azonosnak vesszük őket, anélkül, hogy az előzményeket vizsgálnánk. Pusztán a bennük szembenállóra irányul a reflexió, és így ez válik tiszta és világos tudattá. – Megfordítva ugyanígy nem lehetséges szintézis antitézis nélkül. A szembenállót egyesíteni kell; csak hogy nem lennének szembenállók az én azon cselekedete nélkül, amelytől a szintézisben elvonatkoztatunk, hogy a reflexió által csak a vonatkoztatási alap váljék tudatos-sá. – Ezek szerint csakis tartalmukat tekintve egyáltalán nem léteznek pusztán analitikus ítéletek. Az ilyenekkel nem hogy sokra nem mennénk, ahogyan Kant mondja, hanem semmire sem.

5) A híres kérdés, amelyet Kant *A tiszta ész kritikája* élére állított, hogy hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek, most elnyerte a legáltalánosabb és legkielégítőbb választ. A harmadik alaptételben szintézist teremtettünk a szembenálló én és nem-én között, mindkettő tételezett oszthatósága által, amelynek lehetőségét se tovább firtatni, se megalapozni nem lehet: teljességgel lehetséges, és minden további nélkül joggal támaszkodhatunk rá. Ennek a szintézisnek magában kell foglalnia minden egyéb szintézist, ami csak érvényes lehet: ezeknek már benne és vele együtt meg kell valósulniuk. És, amint majd bizonyítjuk, ez szolgáltatja a legmeggyőzőbb bizonyítékát annak, hogy ezek éppúgy érvényesek, mint amaz.

6) *Valamennyit magában kell foglalnia:* ez egyben a leghatározottabban megmutatja nekünk az utat, amelyen tudományunkban tovább kell haladnunk. – Szintézisek kellenek, tehát mostantól (legalábbis a tudománytan elméleti részében, hiszen a gyakorlatban fordított a helyzet, amint ez a maga idejében majd megmutatkozik) egész eljárásunk szintetikus lesz, minden tétel szintézist fog tartalmazni. – Viszont nem lehetséges szintézis azt megelőző antitézis nélkül, amelytől azonban annyiban, amennyiben cselekvés, elvonatkoztatunk, és csak produktumát, a szembeállítottat kutatjuk fel. Ezek szerint minden tétel eseté-

ben az egyesítendő szembeállítottak felmutatásából kell kiindulnunk. – Minden megteremtett szintézisnek az imént tárgyalt legmagasabb rendű szintézisben kell rejlenie és abból kell kifejtethetőnek lennie. Ezért fel kell kutatnunk azokat a jegyeket, amelyek még szembenállók maradtak az e szintézis által összekapcsolt ében és nem-ében, már amennyiben ezek összekapcsolódnak általa, és e jegyeket egy újabb vonatkoztatási alap által kell összekapcsolni, amelyet ismét csak tartalmaznia kell a vonatkoztatási alapok legfőbbikének. Ezekben az előbbi szintézisben összekapcsolt szembenállókban ismét új szembenállókat kell keresni, és ezeket egy új, a korábban levezetett által magában foglalt vonatkoztatási alappal összekapcsolni. Mindezt addig kell folytatni, ameddig csak tudjuk, ameddig olyan szembenállókhoz nem érünk, amelyeket már nem lehet tökéletesen egybekapcsolni, és ezáltal át nem érünk a gyakorlati rész területére. Így eljárásunk szilárd és biztos, olyan, amit maga a dolog ír elő, és eleve tudhatjuk, hogy egyáltalán nem tévedhetünk, ha kellő figyelemmel haladunk tovább.

7) Ahogyan nem lehetséges antitézis szintézis, és szintézis antitézis nélkül, éppoly kevésbé lehetséges mindkettő tézis nélkül: egy teljességgel való tételezés nélkül, amely egy *A*-t (az ént) sem valami mással azonosként, sem pedig szembenállóként, hanem pusztán teljességgel tételez. Rendszerünk vonatkozásában e tézis az egésznek szilárdságot és befejezettséget kölcsönöz, hiszen rendszernek és egy rendszernek kell lennie. A szembenállókat össze kell kapcsolni, míg meg nem szűnik minden szembenállás, míg létre nem jön az abszolút egység, ami persze, amint ez a maga idejében majd megmutatkozik, csak a végtelen olyan megközelítése által jöhetne létre, amely el is éri a végtelent, ám ez eleve lehetetlen. – Annak szükségszerűsége, hogy a meghatározott módon történjen a szembeállítás és az egybekapcsolás, közvetlenül a harmadik alaptételből fakad. Az egybekapcsolás szükségessége egyáltalán pedig az első, legfelsőbb, teljességgel feltétlen alaptételből. A rendszer *formája* a legmagasabb rendű szintézisen alapul, az azonban, *hogyan* egyáltalán egy rendszernek kell lennie, az abszolút tézisen. – Ennyit az iménti megjegyzés alkalmazásáról rendszerünkre általában. Van azonban még egy ennél is fontosabb alkalmazása, mégpedig az ítéletek formájára vonatkozóan, és ezt itt több okból sem mellőzhetjük. Ahogyan ugyanis voltak antitetikus és szintetikus ítéletek, az analógia szerint bizonyára tetikus ítéletek is vannak, amelyek valamilyen jellemzőjük tekintetében az előbbiekkal éppen ellentétesek lennének. Az első két típus helyessége ugyanis feltételez valamilyen alapot, mégpedig kettős alapot, egyrészt a vonatkoztatáshoz, másrészt a megkülönböztetéshez. Ezek megadhatók, ha pedig igazolni kell az ítéletet, akkor meg is kell adni őket. (Például: A madár állat. Itt a vonatkoztatási alap, amelyre reflektálunk, az állat meghatározott fogalma: hogy anyagból, hogy szerves anyagból, hogy animáisan eleven anyagból épül fel; a megkülönböztetési alap azonban, amelytől elvonatkoztatunk, a különböző állatfajok speciális különbsége, hogy két- vagy négylábúak, hogy tollasak, pikkelyesek vagy szőrösek. Vagy: A növény nem állat. Itt a megkülönböztetési alap, amelyre ref-

lektálunk, a növény és az állat közti speciális különbség, a vonatkoztatási alap viszont, amelytől elvonatkoztatunk, a szervezet általában.) Egy tetikus ítélet azonban olyan volna, hogy benne valami nem mással azonosként és nem mással szembenállóként, hanem pusztán önmagával azonosként volna tételezve. Nem tételezhetne fel tehát semmiféle vonatkoztatási vagy megkülönböztetési alapot, hanem az a harmadik, amit a logikai forma szerint mégiscsak fel kell tételeznie, egy alapra irányuló *feladat* volna. E típus eredeti, legfőbb ítélete ez: én vagyok. Ebben az énről egyáltalán nem állítunk semmit, hanem a predikátum helye üresen marad az én lehetséges, véget nem érő meghatározása számára. Minden ítélet ilyen típusú, amely ez alá, azaz az én abszolút tételezése alá tartozik (még akkor is, ha a logikai szubjektumuk valójában nem is mindig az én). Például: az ember szabad. Ezt egyfelől pozitív ítéletnek tekinthetjük (ebben az esetben azt jelentené, hogy az ember a szabad lények osztályába tartozik). Ekkor meg kellene adni az ember és a szabad lények egymásra vonatkoztatásának alapját, amely mint a szabadság alapja megtalálható lenne általában a szabad lények és az ember mint különös fogalmában. Csakhogy nemhogy ilyen alap nem adható meg, még a szabad lények osztálya sem mutatható fel. Másfelől negatív ítéletnek tekinthetjük, amely szembeállítja az embert a természeti szükségszerűség törvénye alatt álló minden lénnyel. Ekkor azonban a szükségszerű és a nem szükségszerű közti megkülönböztetés alapjának megadhatónak kellene lennie, és meg kellene tudni mutatni, hogy az utóbbit nem tartalmazza az ember fogalma, annál inkább a vele szemben álló lényeké; ugyanakkor olyan jegyet is fel kellene tudni mutatni, amelyben e kettő megegyezik. Az ember azonban, már amennyiben a szabadság predikátuma érvényesen állítható róla, vagyis amennyiben abszolút, nem pedig megjelenített vagy megjeleníthető szubjektum, semiben nem osztozik természeti lényekkel, és így nem is áll velük szemben. És mégis, a pozitív ítélet logikai formájának megfelelően a két fogalmat egyesíteni kell. Csakhogy nem egyesíthetők egyetlen fogalomban sem, hanem pusztán egy olyan én ideájában, amelynek tudatát önmagán kívül semmi sem határozná meg, sokkal inkább ő maga határozná meg minden önmagán kívülit a pusztá tudata által. Csakhogy ez az idea elgondolhatatlan, hiszen ellentmondásos számunkra. És mégis mint legfőbb gyakorlati cél áll előttünk. Az embernek a végtelenségig közelítenie kell az önmagában véve elérhetetlen szabadsághoz. – Ugyanígy tetikus ítélet az *A szép ízlésítélet* (vagyis hogy *A*-ban van olyan jegy, amely a szép ideájában is megvan), hiszen ezt a jegyet, nem ismervén az ideált, nem tudom vele egybevetni. Sokkal inkább szellemem abszolút tételezéséből fakadó feladata, hogy rátaláljon, ám ez csak a végtelennek olyan megközelítése után lenne megoldható, amely el is éri a végtelent. – Ezért Kant és követői nagyon helyesen nevezték ezeket az ítéleteket *végtelemnek*, még akkor is, ha tudomásom szerint világosan és határozottan egyikük sem magyarázta meg őket.

8) Valamely meghatározott tetikus ítélet számára tehát nem adható meg alap. Viszont az emberi szellem eljárása általában a tetikus ítélet alkotása során meg-

alapozott az énnnek önmaga általi teljességgel való tételezésében. Hasznos, és a legvilágosabb és leghatározottabb betekintést nyújtja a kritikai rendszer sajátos karakterébe, ha egybevetjük általában a tetikus ítéletek e megalapozását a szintetikus és antitetikus ítéletekével.

Mindazok a dolgok, amelyek szemben állnak egymással valamely megkülönböztetési alapjukat kifejező fogalomban, megegyeznek egy *magasabb* (általánosabb, átfogóbb) fogalomban, amelyet nemfogalomnak neveznek. Vagyis feltételezünk egy szintézist, amely a szembenállókat magában foglalja, mégpedig annyiban foglalja őket magában, amennyiben megegyeznek egymással. (Például az aranyat és az ezüstöt mint azonosakat foglalja magában a fém fogalma, amely nem tartalmazza azt a fogalmat, amelyben e kettő egymással szembenálló, jelen esetben, mondjuk, a meghatározott színt.) Innen ered a logikában a definíció szabálya, hogy meg kell adnia a nemfogalmat, amely a vonatkoztatási alapot, és a speciális különbséget, amely a megkülönböztetési alapot tartalmazza. – Másfelől viszont mindazok, amiket azonosítunk, szemben állnak egymással egy olyan különös meghatározottságot kifejező *alacsonyabb* fogalomban, amelytől elvonatkoztatunk abban az ítéletben, amelyben egymásra vonatkoztatjuk őket. Tehát minden szintézis feltételez egy megelőző antitézist. Például a test fogalmában elvonatkoztatunk a színek, a meghatározott súly, az íz, a szag stb. különbözőségétől, és így mindazok a dolgok, amelyek kitöltik teret, áthatolhatatlanok és súlyosak, testek lehetnek akkor is, ha egymással mégoly szembenállók volnának is az előbbi jegyek szempontjából. – (Hogy *mely* meghatározások általánosabbak vagy speciálisabbak, és így *mely* fogalmak magasabbak és *melyek* alacsonyabbak, azt a tudománytan határozza meg. Általában véve annál magasabb egy fogalom, mennél kevesebb és annál alacsonyabb, mennél több közbülső fogalmon keresztül van levezetve a legmagasabból, a realitás fogalmából. *Y* biztosan alacsonyabb fogalom, mint *X*, ha *X* előfordul abban a sorban, amellyel *Y* a legmagasabb fogalomból levezethető, és ugyanígy megfordítva.)

A teljességgel tételezettel, az énnel kapcsolatban egész más a helyzet. Egyszersmind azonosítjuk is vele a nem-ént, amennyiben szembeállítjuk vele, de nem egy *magasabb* fogalomban (amely mintegy mindkettőt magában foglalná, és egy magasabb szintézist vagy legalábbis tézist feltételezne), ahogyan ez minden más egybevetéskor történik, hanem egy *alacsonyabban*. Az ént magát leszállítjuk egy alacsonyabb fogalomba, az oszthatóságba, hogy azonosítható legyen a nem-énnel; és ugyanebben a fogalomban történik a nem-énnel az énnel való szembeállítása is. Itt tehát egyáltalán nem *felemelkedés* van, mint egyébként minden szintézisnél, hanem *leereszkedés*. Az én és a nem-én, amennyiben a kölcsönös korlátozhatóság fogalma által azonosítjuk és szembeállítjuk őket, maguk is egyaránt az énnben mint osztható szubsztanciában levő valamik (akcidensek), amelyeket az én mint abszolút, korlátozhatatlan, semmivel nem azonos és semmivel szembe nem állított szubjektum tételez. – Ezért mindazokat az ítéleteket valami magasabbnak kell korlátoznia vagy meghatároznia, amelyeknek

logikai szubjektuma a korlátozható vagy meghatározható én, vagy valami, ami az ént meghatározza. Viszont mivel az abszolút ént nem határozza meg semmi magasabb, ezért mindazokat az ítéleteket, amelyeknek logikai szubjektuma az abszolút meghatározhatatlan én, semmi magasabb nem határozhatja meg, hanem ezek teljességgel önmagukat alapozzák és határozzák meg.

A *kritikai* filozófia lényege tehát abban áll, hogy teljességgel feltétlenként és semmi magasabb által meg nem határozhatóként felállít egy abszolút ént, és ha ez a filozófia ebből az alaptételből konzekvensen következtet, akkor tudománytanná lesz. Ezzel szemben *dogmatikus* az a filozófia, amely a magában való énnel azonosít vagy szembeállít valamit. Ez pedig a dolog (*ens*) magasabb fogalmában történik, amelyet teljesen önkényesen egyben mint a legfelsőbb fogalmat állítanak fel. A dolog a kritikai rendszerben az énben tételezett valami, a dogmatikusban pedig az, amelyben az én maga is tételezve van. A kriticismus ezért *immanens*, mivel mindent az énbe helyez, a dogmatizmus *transzcendens*, mivel túlmegy az énen. Amennyiben a dogmatizmus konzekvens lehet, akkor a spinozizmus a legkonzekvensebb produktuma. Ha a dogmatizmussal saját alaptételei szerint járunk el, ahogy egyébként ezt tenni is kell, akkor megkérdezzük, ugyan miért véli magasabb alap nélkülinek a magában való dolgot, amikor az én esetében ilyen alapot kíván meg. Mégis miért számít az előbbi abszolútnak, ha az én nem lehet abszolút? A dogmatizmus semmit nem tud felmutatni, ami felhatalmazná erre az eljárásra, ezért joggal követelhetjük, hogy saját alaptételei értelmében – hogy tudniillik alap nélkül semmit ne fogadjunk el – megint egy magasabb nemfogalmat adjon meg a magában való dolog fogalma számára, és ehhez megint egy még magasabbat, és így tovább a végtelenségig. Egy végigvitt dogmatizmus ezek szerint vagy tagadja, hogy a tudásunknak általában véve alapja van, hogy egyáltalán rendszer van az emberi szellemben, vagy önmagának mond ellent. A végigvitt dogmatizmus olyan szkepticizmus, amely kétségbe vonja, hogy kételkedik, hiszen meg kell szüntetnie a tudat egységét és vele az egész logikát: vagyis nem is dogmatizmus, és önmagának mond ellent, amikor annak adja ki magát.⁸

(Így helyezi a tudat egységének alapját Spinoza egy olyan szubsztanciába, amelyben a tudat mind anyaga [a képzetek meghatározott sora], mind az egység formája szerint szükségszerűen meghatározott. Ám kérдем őt, ugyan mi az, ami

⁸ Csak két rendszer létezik, a kritikai és a dogmatikus. A szkepticizmus, ahogyan az imént meghatároztuk, nem lenne rendszer: hiszen éppen hogy tagadja a rendszer lehetőségét általában. Viszont csak szisztematikusan tudja tagadni, vagyis önmagának mond ellent, és teljesen ésszerűtlen. Már az emberi szellem természete gondoskodik róla, hogy ne is legyen lehetséges. Még senki sem volt komolyan szkeptikus az iménti értelemben. Kissé más Hume, Maimon és Aenesidemus kritikai szkepticizmusa, amely az eddigi alapok elégtelen voltát fedi fel, és éppen ezzel jelzi, hogy hol lelhetők fel a megfelelőek. Ezzel a szkepticizmussal a tudomány mindenképpen nyer, még ha nem is mindig tartalmilag, de a forma szempontjából bizonyosan – és rosszul ismeri a tudomány előnyeit az, aki megtagadja az éles eszű szkeptikustól a neki kijáró elismerést.

e szubsztancia szükségszerűségének az alapját újra csak magában foglalja mind anyaga [a különböző benne rejlő képzet sorok], mind formája szerint [amely szerint benne a képzeteknek *minden lehetséges* kapcsolatukat kimerítve egy tökéletes *egészet* kell kitenniük]. Mármost e szükségszerűséget illetően Spinoza nem ad meg semmiféle további alapot, hanem azt mondja, hogy ez teljességgel így van, és ezt azért mondja, mert kénytelen feltételezni valami abszolút-elsőt: egy legmagasabb egységet. Ám ha ezt akarja, akkor rögtön meg kellett volna állnia a tudatban számára adott egységnél, és nem lett volna szükséges egy még magasabbat kitalálnia, amire nem is készítette semmi.)

Egyáltalán nem lehetne megmagyarázni, hogyan juthatott gondolkodó valaha is az énen túlra, vagy ha egyszer már túljutott rajta, hogyan tudott valahol megállapodni, ha e jelenség tökéletes magyarázó alapja gyanánt nem bukkanánk egy gyakorlati adatra. Gyakorlati, nem pedig elméleti adat volt az (amint ezt, úgy látszik, hitték), ami a dogmatikust az énen túlra készítette, nevezetesen önünk, amennyiben az gyakorlati, függőségének érzése egy teljességgel törvénykezésünk hatályán kívül álló és ennyiben szabad nem-éntől. És újra csak egy gyakorlati adat volt az, ami arra kényszerítette, hogy valahol megtorpanjon, nevezetesen minden nem-én egységének és az én gyakorlati törvényeinek való szükségszerű alávetettségének az érzése. Ez az alávetettség azonban, ahogyan ez a maga idején majd megmutatkozik, egyáltalán nem olyasvalami, ami létezik, akár egy fogalom tárgya, hanem olyasvalami, aminek egy idea tárgyaként léteznie *kell [soll]*, és általunk kell megvalósulnia.

Végül mindebből fény derül arra, hogy a dogmatizmus általában véve a legkevésbé sem az, aminek feltünteti magát, és hogy a fenti következtetésekkel igazságtalanok vagyunk hozzá, és ő is igazságtalan magához, ha ezeket magára veszi. Legmagasabb egysége valójában nem más, mint a tudat egysége, de nem is lehet más; a dogmatizmusbeli dolog pedig az egyáltalában vett oszthatóság szubsztrátuma vagy a legfelsőbb szubsztancia, amelyben mindkettő, az én és a nem-én is (a spinozai intelligencia és kiterjedés) tételezve van. A dogmatizmus nemhogy túlmenne a tiszta abszolút énen, hanem fel sem emelkedik hozzá. Még amikor a legmesszebb jut (mint Spinoza rendszerében), akkor is csak második és harmadik alaptételünkig, nem pedig az első teljességgel feltétlenül jut, és ennek általában messze alatta marad. A kritikai filozófiára várt, hogy ezt az utolsó lépést megtegye, és így teljessé tegye a tudományt. Tudománytanunk elméleti része, amelyet szintén csak az utolsó két alaptételből fejtünk ki, hiszen az elsőnek itt pusztán csak regulatív funkciója van, valójában a szisztematikus spinozizmus, ahogyan ez a maga idején majd megmutatkozik, csakhogy minden egyes én maga az egyetlen legfőbb szubsztancia. De rendszerünk gyakorlati résszel is kibővül, amely megalapozza és meghatározza az első részt, ezáltal pedig teljessé teszi az egész tudományt, kimeríti az emberi szellem egész tárházát, és így a közönséges emberi értelmet, amelyet minden Kant előtti filozófia megsértett, elméleti rendszerünk pedig akkora viszályba sodort a filozófiával,

hogy úgy tűnik, aligha remélhető, hogy valaha is kibéküljenek, újra tökéletesen kiengeszteli vele.

9) Ha teljesen elvonatkoztatunk az ítélet *meghatározott* formájától: hogy *szembeállító* vagy *egybevető* ítélet-e, hogy *megkülönböztetési* vagy *vonatkoztatási* alapra támaszkodik-e, és pusztán az egyiket a másik által korlátozó általános cselekvésmódot hagyjuk meg, akkor a *meghatározás* (korlátozás, Kantnál limitáció) kategóriájához jutunk. Hiszen általában véve a mennyiség tételezését nevezzük meghatározásnak, legyen az akár a realitás, akár a negáció mennyisége.

Fordította: Hankovszky Tamás

A fordítás a következő kiadás alapján készült: *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Band I, 2. *Werke* 1793–1795. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Stuttgart, Frommann-Holzboog. 1965. 255–282. A fordítást az eredetivel egybevetette: Zeller Anna Eszter.

Fichte jénai tudománytanának kiindulópontja

1. A TELJES TUDOMÁNYTAN ALAPJA KELETKEZÉSE

A teljes tudománytan alapja Fichte főműve, amely hatástörténetileg is a legjelentősebbnek bizonyult. A német idealizmus kialakulásában játszott egyedülálló szerepéhez azonban az a körülmény is hozzájárult, hogy bár a tudománytannak később számos szűkebb körben ismert változata született, egy néhány oldalas kései vázlatot¹ leszámítva ez az egyetlen, amelyet Fichte publikált is. Először 1794 júniusától 1795 augusztusáig jelentette meg ívenként – amint a címlapon olvashatjuk: „kézirat gyanánt hallgatói számára” –, majd 1802-ben másodszor is kiadatta.² Köztudott, hogy alig fejezte be a művet, máris gondolatai újrafogalmazásával kezdett kísérletezni (*nova methodo* program),³ majd az úgynevezett ateizmus-vita után, 1800-tól kezdődően újabb mélyreható változásoknak lehetünk tanúi a filozófiájában. Az a tény, hogy *A teljes tudománytan alapját* ennek ellenére másodszor is kiadta, sőt egy helyen „örökre megkerülhetetlennek” nyilvánította,⁴ nemcsak életművének sokat vitatott⁵ egységéről tanúskodik, hanem a korai főmű kiérlelttségéről is. Pedig a felismerés, amely ahhoz a sajátos filozófiához vezetett, amely Fichtét igazán jelentős filozófussá tette, csak 1793 novemberében vagy decemberében öltött határozott formát,⁶ így csak fél év állt a rendelkezésére a rendszer kimunkálására.

¹ *Wissenschaftslehre im Umriß*, 1810.

² A mű ebben az évben kétszer is megjelent. Fichte ugyanis Cottát bízta meg egy változatlan kiadással, de ezen kívül egy javított változat is napvilágot látott, mert az eredeti kiadó, Gabler, Fichte korábbi kiegészítéseit és módosításait felhasználva egy javított kiadást készített, aminek jogszerűségéről évekig húzódozó per keletkezett.

³ Vö. Weiss 2002.

⁴ Fichte 1801. GA II,6,171. (SW ezt a mondatot nem tartalmazza.)

⁵ A diszkontinuitás tézisének legnagyobb hatású képviselője Schelling. Vö. Schelling 1806/1860. 25. A kérdés modern tárgyalásához lásd: Oesterreich–Traub 2006. 108–122.

⁶ Fichte egyes nyilatkozatai arra utalnak, hogy az alapgondolat már 1791-ben felmerült benne. Vö. GA I,2,176. Lásd még a következő lábjegyzet idézetét is.

Ez a gyors építkezés nem lett volna lehetséges a megelőző évek gondolkodói erőfeszítései és eredményei nélkül. Mire 1794 első napjaiban Fichte kézhöz kapta a felkérést, hogy vegye át Karl Leonard Reinhold megüresedett jénai katedráját, már nevet szerzett magának három név nélkül publikált könyvvvel. Ezekben egyfelől az emberi szabadság, másfelől a kanti filozófia egyes aspektusait gondolta végig. Mindkét kutatási irány döntő jelentőségű volt a tudománytan szempontjából.⁷ *A teljes tudománytan alapja* harmadik ihletőjének Reinhold úgynevezett elementáris filozófiáját tekinthetjük,⁸ amellyel Fichte 1792 őszétől foglalkozott behatóan. Az ezzel kapcsolatos meglátásait és állásfoglalását a *Saját elmélgedések az elementáris filozófiáról* címen ismert jegyzetek mellett egy Reinholdot és Kantot bíráló könyv recenziójában fejtette ki 1793–94 fordulóján. Ezek a művek már sok mindent tartalmaznak abból, amit néhány hónappal később a főműben olvashatunk. Kiforrott és számos részletében kimunkált koncepciót sejtet az a tavaszi hónapokban keletkezett magabiztos írás, a *Programírat*, amelyet Fichte előadásai beharangozása céljából küldött maga előtt Jénába, és amely nemcsak a tudománytan, hanem az egész német idealizmus programjának is tekinthető.⁹ Az igazi felkészülést azonban az a negyven előadás jelentette, amelyet Fichte Zürichben tartott Jénába való áttelepülése előtt. Bár ezek szövege nagyjából ismeretlen,¹⁰ Fichte egy levele¹¹ arra enged következtetni, hogy tartalmuk már megegyezett a főműével. Amikor tehát Fichte hozzászólott, hogy állandó időzavarban megírja és a későbbi ívek kidolgozása előtt nyomdába adja¹² *A teljes tudománytan alapja* soron következő oldalait, már jól megalapozott,

⁷ Az előbbi jelentőségéről tanúskodik Fichte egyik levélfogalmazványa (1795. tavasz): „Az én rendszerem az első, amely a szabadság rendszere; ahogyan [a francia] nemzet elszakítja az ember külső láncait, úgy rázza le az én rendszerem a magában való dolog, a külső befolyás béklyóit, amelyeket minden eddigi rendszer, még a kanti is, többé-kevésbé köréje fon, és állítja elének az embert az első alaptételben mint önálló lényt. Ez a rendszer azokban az években, amikor ama nemzet külső erői latbavetésével a politikai szabadságot kiharcolta, az önmagammal, a meggyökeresedett előítéletekkel vívott belső harcban keletkezett. [...] Mialatt erről a forradalomról írtam, merültek fel bennem, mintegy jutalomképpen, e rendszer első előjelei és sejtései.” (GA III,2, 298.)

⁸ Kant és Reinhold szerepéről vall a következő Reinholdhoz írt levélrészlet (1795. tavasz): „Ön, ugyanúgy, ahogy Kant, valami olyasmivel ajándékozta meg az emberiséget, amit az örökre meg fog őrizni. Kant felfedezése az volt, hogy a vizsgálatnak a szubjektumból kell kiindulnia, az Ön pedig az, hogy a vizsgálatot egy alaptételből kiindulva kell elvégezni.” (Fichte – Reinhold 2004. 60. [és 67.]) Következő levelében Fichte ehhez még hozzáteszi: „Nekem nem volt más dolgom, mint hogy Kant felfedezését [...] és az Önt összekössem egymással, és ebben a tekintetben az érdemeim igen csekélyek.” (Fichte–Reinhold 2004. 73.)

⁹ Fichte 1794/1988; Vö. Hösle 1998. 23.

¹⁰ A fennmaradt előadásokat lásd Fichte 1794/2004. A tudománytan kialakulásának erről a fázisáról lásd Weiss János kísérőtanulmányát: Weiss 2004. 253–261.

¹¹ Fichte Lavaterhez (1794) GA III,2,130.

¹² Fichte Goethének írja (1794): „Amikor egy ív előadásával végeztem, meg kellett jellennie egy másiknak, amelyet ekkor úgy kellett hagynom, ahogy éppen volt.” (GA III,2,203.) Lásd még Fichte–Reinhold 2004. 82.

részleteiben is végiggondolt koncepciót önthetett formába. Ennek köszönhető, hogy a könyv, ha nehezen érthető is, és sok minden kimaradt is belőle mindaból, amit Fichte eredetileg tervbe vett,¹³ nagymértékben koherens, kerek egész szöveg lett.¹⁴

2. AZ ALAPTÉTEL ÉS AZ ALAPTÉTELEK

A teljes tudománytan alapja három részből áll. Az első a tudománytan alaptételeit tárgyalja, a második az elméleti, a harmadik a gyakorlati filozófia alapjait fekteti le. A továbbiakban csak az első résszel kívánok foglalkozni. Fichte itt áll leginkább Reinhold hatása alatt, ami már abban is megnyilvánul, hogy a tudománytant, vagyis a filozófiát ő is egyetlen alaptételre szeretné visszavezetni. Reinhold, aki jelentős Kant-interpretátorként szerzett magának katedrát Jénában, 1789-től már azon dolgozott, hogy meggyőzően felmutassa azt az alaptételt, amely „egyetlen, általános és önmagában is meggyőző, tehát anélkül is, hogy az általa megalapozott tudományból vett bizonyítéokra szorulna”,¹⁵ és amelyből kiindulva az egész filozófia szisztematikus egészként fejthető ki. Úgy vélte ugyanis, hogy a kanti filozófia alapvető hibája, hogy közös alap híján elméleti és gyakorlati félre esik szét,¹⁶ de még a sokszor felpanaszolt érthetlensége is azzal magyarázható, hogy nincsenek megadva a premisszái, amelyekből állításai következnek. A hiányzó alapokat Reinhold saját elementáris filozófiájával, illetve az úgynevezett *tudattétellel* kívánta pótolni.¹⁷ Ez kimondja, hogy „a tudat-

¹³ Például Fichte kilátásba helyezte a tér és az idő idealitásának a dolgok idealitásából való kimutatását (Fichte 1794–95. GA I,2,335, SW I,186.), ám ez *A teljes tudománytan alapja*ban nem történik meg, hanem csak az 1795-ös *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* foglalkozik a problémával (GA I,3,193 skk. SW I,391 skk.).

¹⁴ Érthető módon azonban a művön belül kisebb inkonzisztenciák és hangsúlyeltolódások is vannak. Míg például az első alaptétel az első paragrafusban igazságigénnyel fellépő állításként fogalmazódik meg, a gyakorlati részben posztulátumjellegre tesz szert, ezzel előremutatva a *nova methodo* program felé, ahol az első alaptétel egy posztulátum alakját ölti. Például: „Gondoljuk el az én fogalmát, és gondoljunk közben önmagunkra.” (Fichte 1798–99/2002. 28.) Vö. Fichte 1797/1981. 22. A posztulátum és az alaptétel viszonyáról lásd Schwabe 2007. 353–355, Mittmann 1993. 66–67.

¹⁵ Reinhold 1789/1795. 115.

¹⁶ Ezt a problémát Kant is látta, és jogosnak nevezte azt a várákozást, „hogy egykor lehetséges lesz talán belátnunk a tiszta észképesség egészének egységét (az elméletiét és a gyakorlatiét), s mindent egyetlen elvből levezetnünk; elkerülhetetlen szükséglete ez az emberi észnek”. (Kant 1998. 110) Nyilvánvaló, hogy ennek az igénynek a gyakorlati ész primátusának elve (Kant 1998. 143 skk.) önmagában nem tud eleget tenni.

¹⁷ Mint egy Kanthoz írt leveléből (1789) kiderül, Reinhold meg volt győződve arról, hogy az általa felállított elmélet, illetve alaptétel megadja a kulcsot *A tiszta ész kritikájához*, amennyiben Kant megismerőképessegről alkotott elmélete premisszájának tekinthető. (Vö. Kant 1922. 60) Egy Flatthoz írt levél (1793) tanúsága szerint Fichte is úgy gondolta, hogy Kant nem fejtette ki rendszerként a filozófiát, aminek okát abban kereste, hogy Kantnak „olyan géniusza van, amely elmondja neki az igazságot, anélkül, hogy annak alapjait is közölné vele”, vagy

ban a szubjektum a képzetet megkülönbözteti a szubjektumtól és az objektumtól, ugyanakkor mindkettőre vonatkoztatja is”.¹⁸ E tétel azért tekinthető végső alapnak, mert nem valami magasabb tételből vezethető le, tehát mert „nem következtetés, hanem a tudat tényére való pusztá reflexió révén” tudjuk.¹⁹ Rendelkezik továbbá azzal az evidenciával is, amelyet egy alaptételtől elvárhatunk, ugyanis „általános érvénnyel bír, mihelyt megértjük, és azonnal meg is értjük, mihelyt reflektálva meggondoljuk, hiszen semmi mást nem állít, mint azt a cselekvést, amely a tudatban végbemegy, és amelyet a tudatra való reflexió által mindenki közvetlenül valóságosnak ismer el”.²⁰

Abban, hogy Fichte eltávolodott Reinholdtól, szerepet játszott Gottlob Ernst Schulze név nélkül megjelent könyve, amely – mint Fichte egy levelében írja – őt magát „jó időre összezavarta, Reinholdot megbuktatta, Kantot pedig gyanússá tette” a szemében.²¹ Schulze az ókori szkeptikus, Aenesidemus nevében megfogalmazott kritikáiban egyebek mellett vitatta, hogy Reinhold valóban megtalálta volna, amit keresett. „A tudattétel ugyanis [...] *nem abszolút első alaptétel*, amely semmilyen szempontból ne volna más tételnek alárendelve, és amelyet egyáltalán ne határozná meg egy másik. Mint tétel és ítélet alárendelődik az ellentmondás elvének, amely szerint semmi, ami gondolható, nem tartalmazhat ellentmondó jegyeket.”²² Reinhold már jó előre megpróbált válaszolni egy ilyen ellenvetésre. Elismerte, hogy a tudattétel formai szempontból alárendelődik az ellentmondás elvének, de szerinte még így sem mint tételnek, hanem mint szabálynak rendelődik alá, amelyet a gondolkodásnak tiszteletben kell tartania. E logikai elv csak azt szabja meg, hogyan kell gondolkodni a tudattételben szereplő fogalmakról, a tétel tartalmát azonban nem határozza meg, nem mondja meg, hogy mit kell gondolni róla. Önmagában az ellentmondás elvének való megfelelés nem tesz egy tételt igazzá, még kevésbé alaptétellé. A tudattételt „nem logikai, hanem reális igazsága, nem elgondolhatósága, hanem az, *amit benne elgondolunk*, teszi *alaptétellé*, mégpedig nem logikai, formális, hanem reális, materiális alaptétellé”.²³ Reinhold még arra is kísérletet tett, hogy más vonatkozásban, nevezetesen reális, materiális értelemben a tudattétel alá rendelje az ellentmondás elvét. Érvelése szerint amikor a logika ezen alapelvét tisztelet-

esetleg abban, hogy Kant kortársainak akarta átengedni az érdemet, hogy a filozófiát rendszeres formára hozzák. (GA III,2,17.) Mindenekelőtt a *Programirat* első paragrafusai alapján nyilvánvaló, hogy Fichte igényt tartott erre az érdemre, és saját alaptételeinek felállításával éppen azt a rendszerszerű filozofálást akarta megvalósítani, amelyet Kant elmulasztott. Erre a köztük levő különbségre utal Fichte, amikor még az 1797-es *Első bevezetés a tudománytanba* című írásában is arról beszél, hogy filozófiája ugyanaz, mint a kanti, csak a kifejtésében tér el attól. Vö. Fichte 1797/1981. 19–20.

¹⁸ Reinhold 1790. 167.

¹⁹ Reinhold 1791. 78.

²⁰ Reinhold 1790. 144.

²¹ Fichte Stephanihoz (1793) GA III,2,28.

²² [Schulze] 1792. 60.

²³ Reinhold 1791. 86.

ben tartva elgondolunk egy fogalmat, a képzetalkotás szabályait kell követnünk, ezek pedig a tudattétel által meghatározottak.²⁴

Az *Aenesidemus-recenzió*ban Fichte elfogadja Reinhold védekezését, legalábbis ami az ellentmondás elvének a tudattétellel szembeni formális elsőbbségét illeti. Úgy véli azonban, hogy Aenesidemus kritikájában is van igazság, ha azt úgy értjük, mint ami „az ellentmondás elvének a *formális* mellett reális érvényt is tulajdonít”.²⁵ Mert vajon mit jelent az, amikor a tudattétel a képzetnek az objektumtól és a szubjektumtól való megkülönböztetéséről és mindkettőre vonatkoztatásáról beszél? Ez, mint Aenesidemus is kifogásolta, nem derül ki magából a tudattételből, pedig Reinhold szerint az, hogy valami alaptétel, azt is jelenti, hogy teljességgel önmaga által határozódik meg, és hogy a benne szereplő fogalmak jelentése magából a tételből lesz világos. Csakhogy még ha igaz is, hogy „a *szubjektum*, az *objektum* és a *képzet* tudattétel által használt fogalmait maga a tudattétel, avagy az általa kifejezett megkülönböztetés és vonatkoztatás határozza meg”,²⁶ akkor is (sőt annál inkább) kérdés, mit jelent a tétel két utóbbi kulcsfogalma. Reinhold erre nem tért ki, márpedig ezek jelentésének is teljesen meghatározottnak kellene lennie, hogy teljesüljön a tudattételre az, amit egy alaptételtől elvárunk, nevezetesen, hogy „vagy egyáltalán *ne*, vagy csak *helyesen* lehessen érteni”.²⁷ Aenesidemus kimutatta, hogy e fogalmaknak számos különböző jelentése lehet,²⁸ Fichte pedig a tudattételbeli meghatározatlanságuk okára is magyarázatot próbált adni az *Aenesidemus-recenzió*ban. Szerinte Reinholdnak nem volt igaza, amikor a tudattételt csak formális aspektusból rendelte alá az ellentmondás elvének, reális, tartalmi értelemben pedig egyenesen fordított viszonyt tételezett fel. Hiszen, mint Fichte ebben a műben egyelőre még csak felveti, a „megkülönböztetés” mibenléte talán az ellentmondás elvéből, a „vonatkoztatásé” pedig az azonosság elvéből érthető meg, és ha ez így van, akkor e logikai elvek reális értelemben is felette állnának a tudattételnek. „Mi van akkor – kérdezi Fichte –, ha éppen e fogalmak meghatározatlansága és meghatározhatatlansága utal egy felkutatásra váró magasabb alaptételre, az azonosság és a szembeállítás tételének reális érvényére, és ha a megkülönböztetés és a vonatkoztatás fogalmai csak az azonosság és az ellentét fogalmai révén határozhatók meg?”²⁹

E retorikus kérdésben némi inkoherencia rejlik, amennyiben előbb egyetlen felkutatandó alaptételről esik szó, majd közvetlenül ezután a tudattétel már két

²⁴ Reinhold 1791. 85.

²⁵ Fichte 1794. GA I,2,44, SW I,5.

²⁶ Reinhold 1790. 354.

²⁷ Reinhold 1790. 356.

²⁸ [Schulze] 1792. 66–68.

²⁹ Fichte 1794. GA I,2,44, SW I,6. Az idézetben a „szembeállítás” és az „ellentét” nyilvánvalóan az „ellentmondásnak” felel meg, összhangban azzal, hogy *A teljes tudománytan alapja* is a „szembeállítás tétele” néven hivatkozik az ellentmondás elvére (Fichte 1794-5/2011. 18).

reális érvénnyel felruházott logikai alapelv alá rendelődik. Hasonló nehézséggel találkozunk *A teljes tudománytan alapjában* is. Bár Fichte elkötelezte magát amellett, hogy egyetlen alaptételre vezesse vissza az emberi tudás egész rendszerét,³⁰ és főművében látszólag ki is tart emellett, valójában három „alaptételt” vesz fel.³¹ Ezek közül a másodikat nem mindenestül, hanem csak tartalma szerint határozza meg az első, a harmadikat pedig csak formája szerint az első kettő, vagyis a három tétel csak bizonyos szempontból rendeződik hierarchiába, más szempontból egymás mellett állnak, úgyhogy egyetlen abszolút alaptétel helyett talán „helyesebb volna az alaptételek rendszeréről beszélni”.³² Az egymástól részben független első és második alaptétel okozta elsimíthatatlan egyenetlenség manifesztálódik a mű későbbi szakaszában az ütközés formájában, sőt a belőle fakadó feszültség lesz az egész gondolatmenet hajtóereje, amennyiben minden elért szintézisben olyan ellentmondásként öröklődik tovább, amelyet végül csak egy az ellentmondás (végső soron az abszolút én és a véges én közötti különbség) megszüntetését követelő *kellés* „old fel”.³³ Miközben idáig jutunk, az első két tétel és az ellentétük megszüntetésére hivatott harmadik tétel együttesének belső ellentmondásokat magában rejtő implikációit nyomon követve kibomlik előttünk minden emberi képesség és egész világunk minden jelensége.

Fichténél tehát az első alaptétel önmagában nem, csak a két másikkal együtt felel meg az alaptétellel szemben támasztott azon elvárásnak, hogy „minden, amit tudunk, vagy tudni vélünk, visszavezethető” legyen rá.³⁴ Többről van itt szó, mint egyszerű szépséghibáról, az alaptételfilozófia eredeti eszméjén esett csorbáról. Azzal a következménnyel jár ugyanis az, hogy az elsőnek nevezett alaptétel mellett (és nem teljesen neki alárendelve) további alaptételek is vannak, hogy végső soron nem minden vezethető le az első alaptételből, vagyis nem minden vezethető vissza a *benne szereplő* én tevékenységére, hanem van, amiért egy tőle független forrás (a második tételben szereplő nem-én) is felelős. Ezt a tényt, amelyet rendszere realiztikus tendenciájának visszatérő hangsúlyozása-

³⁰ Fichte 1794/1988. 191; 201–202.

³¹ Az alaptételek megfogalmazása *A teljes tudománytan alapjában* nem egyértelmű. Fichte az első alaptételleként látszik elfogadni a következőket: „Én vagyó.”, „Én vagyok én”, „Én = én”, „Az én eredendően teljességgel tételezi a saját létét”. A második alaptétel: „Az énnel teljességgel szembeállítódik egy nem-én.” A harmadik alaptétel: „Mind az én, mind a nem-én oszthatóként tételeződik.” (A harmadik alaptétel azonosításával kapcsolatos nehézségekről lásd az 56. lábjegyzetet.)

³² Claesges 1974. 43. Érdekes, hogy a *Tudománytan nova methodo* is, bár látszólag egyetlen posztulátumból indul ki, valójában két explicit és egy harmadik implicit posztulátumra támaszkodik. Vö. Schwabe 2007. 360–361, 371–372.

³³ Az első alaptételnek a többi fölé rendeltsége, tényleges alaptétel jellege mutatkozik meg abban, hogy az ellentmondást, amelyet a második alaptételnek az első mellé kerülése okoz, *meg kell szüntetni*, hogy tehát az ellentmondás nem lehet a végső szó, hanem az első tétel által képviselt azonosságnak kell megvalósulnia. Vö. Fichte 1794–95/2011. 25. Hogy ez miért van így, miért nem szabad a kettősségnek fennmaradnia, vagyis miért rendelődik az első két tétel hierarchiába, azt Fichte nem fejti ki.

³⁴ Fichte 1794/1988. 203. Ezt nevezi Fichte az alaptétel mivolt külső feltételének.

val Fichte maga is elismert, könnyen elfedi az első tételnek tulajdonított méltóság és az „abszolút” jelző, amellyel a filozófus magát a tételt és a benne szereplő ént felruházza.

Persze nincs mit csodálkozni azon, hogy egyetlen alaptételből Fichte sem tud levezetni mindent, amit a filozófiának számba kell vennie. A megmagyaráznivalók sokfélesége a magyarázó alapban is különbséget követel meg, vagy, mint az ő esetében, a magyarázó alapok pluralitását tételezi fel. Az *Aenesidemus-recenzió* idézett helye és *A teljes tudománytan alapja* első paragrafusai alapján azonban úgy tűnik, hogy már a klasszikus logika alapelveinek egymásra való visszavezethetlensége is elkerülhetetlenné tette, hogy az alaptételek részben függetlenek legyenek egymástól.³⁵ A *Recenzió* idézett helye azt a feltételezést fogalmazta meg, hogy a tudattétel nem alaptétel,³⁶ mert felette áll legalább két *reális érvénynyel bíró* logikai elv. A főmű első paragrafusaiból az is kiderül, hogy ezek már nem vezethetők vissza valami még magasabb tételre, hanem éppen bennük kell látnunk a „tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia” alaptételeit.

3. A TUDOMÁNYTAN ALAPTÉTELEI ÉS A LOGIKAI ALAPELVEK

Mint láttuk, Reinhold elismerte, hogy formális értelemben, gondolkodási szabályként legalábbis az ellentmondás elve felette áll a tudattételnek, más szempontból azonban fordított viszonyukat állította, mondván, hogy mindazok a képzetek, amelyekre az ellentmondás elve alkalmazható, a tudattétel által meghatározottak. Fichte viszont úgy gondolta, hogy van két olyan képzet, az azonoság és az ellentét, amelyek nem állnak a tudattétel fennhatósága alatt,³⁷ hanem

³⁵ Igaz, Fichte egy helyen (Fichte 1794–95/2011. GA I,2,283, SW I, 123) azt állítja, hogy az azonosság elve megalapozza a többi logikai alapelvet. Class és Soller ehhez a következő kommentárt fűzik: „Úgy alapozza meg, ahogy az első alaptétel a többi. Hiszen a három logikai alapelv a három alaptétel tartalmától való »absztrakció« révén jön létre.” (Class–Soller 2004. 171.) A logikai alapelvek egymástól való függése ezek szerint csak közvetett, és csak annyiban áll fenn, amennyiben az alaptételek egymásból levezethetők. Amennyiben azonban ezek feltétlenek, annyiban a logikai alapelvek sem vezethetők vissza egymásra. A logikai alapelvek egymástól való függetlensége az ellentmondás *formális* logikai elve esetében a legszembetűnőbb. Ez ugyanis éppen a *formája* szerint feltétlen második alaptétel *formájával* esik egybe, vagyis a tudománytan második alaptételének éppen ahhoz az aspektusához kötődik, amelyik levezethetetlen az első alaptételből.

³⁶ Ezt további érvek alapján Fichte később nyíltan kimondja már az *Aenesidemus-recenzió*ban is. (Fichte 1974. GA I,2,46, SW I,8.) Vö. Fichte Reinholdhoz (1794. kora tavasz): „mindmostanáig az Ön tudatra vonatkozó tételét nem tudom felruházni olyan ismertetőjegyekkel, amelyekkel véleményem szerint az alaptételnek [...] rendelkeznie kellene. Számomra ez olyan tantétel, amelyet magasabb tételek bizonyítanak és határoznak meg.” (Fichte–Reinhold 2004. 49.) Nem perdöntő, de figyelemre méltó, hogy Fichte a magasabb tételekről itt is többszámban beszél.

³⁷ Mégpedig azért, mert olyan *eredeti* cselekvéseket fejeznek ki, amelyek magát a *tudatot* is létrehozzák.

éppen ezek határozzák meg a tudattétel máskülönben határozott jelentést nélkülöző fogalmait, a vonatkoztatást és a megkülönböztetést. Az azonosság és az ellentét fogalmait viszont az azonosság elve és az ellentmondás elve határozza meg, amelyeknek így maguknak is a tudattétel felett kell állniuk. Ebben a minőségükben azonban nem a szokásos módon, formális logikai elvekként kell érteni őket, amelyek bármilyen tartalomra alkalmazhatók, és így egyikhez sem kötődnek különleges módon, hanem reális tételekként, amelyek éppen az azonosságban és az ellentétben találják meg adekvát tartalmukat. Úgy is mondhatnánk, hogy az azonosság elve eredetileg az azonosság, az ellentmondás elve (vagy Fichte szavával: a szembeállítás elve) pedig az ellentét formája. A *teljes tudománytan alapja* első két alaptétele konkrétan is megmutatja, hogy mit jelent a logikai elvek reális érvénye, mi az az eredeti azonosság és ellentét, amelyektől elvonatkoztatva a pusztán formális logikai elvekhez jutunk. A tulajdonképpeni azonosság az első alapmondat énje, avagy az „én = én”, a tulajdonképpeni ellentét pedig az én és a nem-én második alapmondatban kimondott ellentéte, avagy az „én nem = nem-én”. Ezért írja Fichte az azonosság elvéről a *Programirat*ban, hogy „az $A = A$ tétel [...] eredetileg *csak az énre* érvényes”.³⁸

Fichte alaptételei tehát nem mások, mint a logika *reális érvénnyel* bíró klaszszikus alapelvei.³⁹ Ez az állítás nem mond ellent a *Programirat* hatodik paragrafusának, ahol a logika és a tudománytan, illetve alaptételeik különbségéről, sőt hierarchiájáról olvasunk. Itt ugyanis nincs már szó a logikai elvek formális és reális érvényének megkülönböztetéséről, hanem a bevett felfogásnak megfelelően Fichte mindenestül formálisnak tekinti a logikai alapelveket, és mint ilyeneket minden további nélkül levezethetőnek tartja őket a tudománytan alaptételeiből. A levezetések a *teljes tudománytan alapja* végzi el, rendre a megfelelő alaptételelt tárgyaló paragrafus végén, mégpedig egyszerű absztrakcióval, az alaptételek tartalmától való elvonatkoztatással. A formális logikai alapelvek azért kölcsönözhetik érvényességüket a tudománytan alaptételeitől, mert szoros, s mint látni fogjuk, elvileg elszakíthatatlan kapcsolatban állnak azokkal. Mivel *azok* bizonyosak, formáikként a logikai elvek is bizonyosak.⁴⁰ A *Programirat* hatodik paragrafusának legfőbb feladata éppen annak megadása, hogy összetartozásuk ellenére miben különbözik egymástól a tudománytan és a logika. A döntő tézis

³⁸ Fichte 1794/1988. 218.

³⁹ Vö. Claesges 1974. 49. A harmadik alaptétellel az elégséges alap elve kerül be a rendszerbe. A klasszikus logika negyedik alapelvét, a kizárt harmadik törvényét viszont a *teljes tudomány alapja* megfosztja hagyományos rangjától, nem sorolja a filozofálást lehetővé tevő alapvető logikai törvények közé (vö. Fichte 1794–95. GA I,2,283., SW I,123). Ezzel mintegy illusztrálja Dummett megjegyzését: „a realista nézetek közös jellemzője a ragaszkodás a kétértékűség elvéhez [...], az antirealisták viszont lassacskán megértették azt, hogy a legtöbb tipikus esetben [...] kényszerítő okaik vannak a kétértékűség, és vele együtt a kizárt harmadik törvénye *elutasítására*.” (Dummett 2000. 24.)

⁴⁰ Hasonló mondható a tartalommal kapcsolatban is. Az alaptételek bizonyossága együtt jár tartalmuk realitásával.

így hangzik: „A tudománytanban a forma sohasem válik el a tartalomtól, illetve a tartalom a formától; minden tétele mindkettőjüket a legszorosabban egyesíti. Amennyiben a logika tételei pusztán a lehetséges tudományok formáját tartalmazzák, tartalmát azonban nem, akkor nem a tudománytan tételei is egyúttal, hanem különböznek azoktól.”⁴¹ Tisztán formális értelemben véve tehát a logika alapelvei nem azonosak a tudománytan tételeivel. Ha viszont a tudománytan saját tartalmához kapcsolódnak és – az *Aenesidemus-recenzió* szóhasználatával – reális érvényük van, akkor egybevágunk a tudománytan tételeivel.⁴²

Fichte szerint az alaptételek igazságának záloga a tudománytanban éppen tartalmuk és formájuk szoros kapcsolata. Ez azonban nem jelent kölcsönös függőségi viszonyt a tudománytan és a logika között. A logika ugyan azért bizonyos, mert alapelvei reális érvénnyel bírnak a tudománytan alaptételeiben, az alaptételek viszont nem azért bizonyosak, mert éppen a logika alapelvei képezik a formájukat.⁴³ Mindezt Fichte a számára kiemelten fontos első alaptétellel kapcsolatban mutatja be. Egyetért Reinholddal abban, hogy egy alaptételnek „bizonyosnak kell lennie, mégpedig önmagában, önmagáért és önmaga által”,⁴⁴ mivel ha valóban alaptétel, akkor „egyszerűen bizonyíthatatlan, azaz nem vezethető vissza egy magasabb tételre”.⁴⁵ Reinholdtól eltérően azonban abban látja a bizonyosság forrását, hogy a tétel tartalma (amiről tudunk valamit) elválaszthatatlan a formájától (attól, amit tudunk róla).⁴⁶ Csakhogy ez az első alaptételt a kétséssel szemben immunizálni hivatott szigorú feltétel kérdéssé teszi az alaptétel kapcsolatát a tudománytan további mondataival, köztük a további alaptételekkel. Ha ugyanis ezek valóban tőle függenek, ugyanakkor nemcsak parafrázisai, hanem valami újat is mondanak hozzá képest, akkor vagy más tartalmat kell az eredeti formába öntenünk, vagy ugyanarról a tartalomról kell valami mást közölnünk.⁴⁷ Ez azonban elvileg nem lehetséges. Az alaptételben „ez a forma csak ehhez a tartalomhoz és ez a tartalom csak ehhez a formához illeszkedhet; minden ehhez a tartalomhoz járuló más forma megsemmisíti a tételt és vele együtt megsemmisít minden tudást is, és minden ehhez a formához járuló más tartalom ugyancsak megsemmisíti a tételt, és vele együtt a tudást”.⁴⁸ Így aztán

⁴¹ Fichte 1794/1988. 215. A fordítást módosítottam.

⁴² Vö. Paimann 2006. 23.

⁴³ Fichte hangsúlyozza, hogy „a logika kölcsönzi érvényességét a tudománytantól, nem pedig a tudománytan a logikától. [...] A tudománytan nem a logikától kapja meg formáját, hanem magában hordja azt”. (Fichte 1794/1988. 216.) Vö. Fichte 1794–95/2011. 14, ahol Fichte azt állítja a logika egyik alapelvről, hogy „csak a tudománytan révén igazolható és határozható meg”.

⁴⁴ Fichte 1794/1988. 196. Ezt nevezi Fichte az alaptétel mivolt belső feltételének.

⁴⁵ Fichte 1794/1988. 195.

⁴⁶ „Abban a mondatban, hogy: Az arany egy test, az, amiről tudunk valamit, az arany és a test, az pedig, amit tudunk róluk, az, hogy egy bizonyos tekintetben megegyeznek, s ennyiben helyettesíthetők egymással.” (Fichte 1794/1988. 198.)

⁴⁷ Baumanns 1990. 57–58.

⁴⁸ Fichte 1794/1988. 198. A fordítást módosítottam.

ha úgy gondoljuk, hogy a második alaptételben szereplő én (amellyel szemben áll a nem-én) azonos az első alaptétel énjével (amely önmagával azonos), akkor el kell ismernünk, hogy erről az énről két dolgot is tudunk (szembenállás és önzonosság), Fichte kifejezésével élve ez az én mint tartalom két formát is magára ölt. Ez azt jelentené, hogy az első alapmondat tartalma és formája mégiscsak elválasztható egymástól, ami „megsemmisíti a tételt, vele együtt a tudást”. Ha viszont amellet foglalunk állást, hogy az első két alaptétel énje nem ugyanaz, akkor nem világos, mi a kapcsolat a két alaptétel között, meghatározza-e legalább tartalmában a másodikat az első, ahogy Fichte megköveteli.

Az alaptételek egymással való kapcsolatának problémáját a *Programirat* úgy próbálja enyhíteni, hogy minden további tételt az első alaptételbe helyez. Mint mondja, „e tételek már mintegy benne rejlettek”,⁴⁹ mégpedig úgy, hogy az „alaptétel tartalma az volna, hogy minden lehetséges tartalmat magában foglalna”.⁵⁰ Mivel pedig az első alapmondat tartalma az abszolút én, ezt ezek szerint úgy kellene elgondolni, hogy minden mást (egyebek mellett a véges ént) magában foglaljon.⁵¹ Hasonló eredményre jut Fichte, amikor az első alapmondat formájáról, az azonosságról ($A = A$) mondja, hogy eredetileg csak az énré érvényes. Mivel „ezt a tételt a tudománytan »én vagyok« tételéből vontuk ki, [...] minden tartalomnak, amelyre alkalmazni akarjuk, az énben kell lennie”.⁵²

Ez a megoldás azonban problematikus. Már a második és harmadik alaptétel léte is ellentmond neki. Amennyiben ugyanis ezek is *alaptételek*, annyiban nem következhetnek az első alaptételből, az nem foglalhatja magában őket. Például a második alaptétel tartalma az én és a nem-én, formája az ellentét. A legtöbb, amit Fichte állítani tud, hogy e tétel tartalma meghatározott az első alaptétel által, hiszen mivel „eredetileg semmi más nincs tételezve, csak az én, [...] szembeállítani [is] csak az énnel lehet. Viszont az énnel szembeállított = *nem-én*”.⁵³ Különbség van azonban aközött, hogy az első alaptétel *tartalmilag* meghatározza a másodikat, és aközött hogy magában foglalja. A forma vonatkozásában még

⁴⁹ Fichte 1794/1988. 200.

⁵⁰ Fichte 1794/1988. 201. (Lásd még: 207.) Ennek az „emanációs elképzelésnek” a kritikájához lásd: Baumanns 1974. 113–115. További nehézségekről lásd a 61. lábjegyzetet.

⁵¹ A korai tudománytani koncepció kézenfekvő interpretációja az a gondolat, hogy Fichte mindent az énbe helyez. Ez az interpretáció sem kényszerít azonban annak elfogadására, hogy minden *tétel* benne rejlene az énről szóló első *alaptételben*.

⁵² Fichte 1794/1988. 218. Korábban láttuk, hogy több tétel is igényt tarthat arra, hogy első alaptételnek ismerjük el. Az, hogy Fichte itt nem az „én = én”, hanem az „én vagyok” tételt említi az $A = A$ forrásaként, arról árulkodik, hogy egymással felcserélhetőnek, szinonimnak tartja őket. Hiszen nyilvánvaló, hogy az $A = A$ leginkább az előbbiből vonható ki. Ugyanakkor az „én vagyok” alak *A teljes tudománytan alapjában* az úgynevezett tetikus ítéletek példaszerré eseteként tűnik fel. Erről az ítélettípusról Fichte egyebek mellett ezt a jellemzést adja: „Egy tetikus ítélet azonban olyan volna, hogy benne valami nem mással azonosként és nem mással szembenállóként, hanem pusztán önmagával azonosként volna tételezve.” (Fichte 1794–95/2011. 26.)

⁵³ Fichte 1794–95/2011. 18. Vö. 17.

ennyi kapcsolat sem állítható, ugyanis a második alaptétel *formája* teljességgel feltétlen, ami éppen azt jelenti, hogy nem meghatározott az első alapmondat által.⁵⁴ Hasonló megállapításokat tehetnénk a harmadik alaptétellel kapcsolatban is, amely tartama szerint feltétlen és csak formája szerint meghatározott,⁵⁵ vagyis ez is távol áll attól, hogy az első alaptétel magában foglalja.

Ami a tudománytannak azokat az alaptételeken túli további tételeit illeti, amelyeket *A teljes tudománytan alapja* ténylegesen levezet, ezek sem pusztán az első alaptételből származnak, hanem Fichte az első három alaptételt összefoglaló formulából⁵⁶ fejt ki őket. Ennek elemzéséből, a benne rejlő, egyre magasabb szinten újratermelődő ellentmondások szintetikus feloldásából bontakoznak ki a mű második és harmadik részében az elméleti és a gyakorlati filozófia alapjai.

4. AZ ELSŐ ALAPTÉTEL FELKUTATÁSÁNAK ELSŐ LÉPÉSEI

Hogy a második alaptétel mennyire nem „rejlik benne” az elsőben, arról az is árulkodik, hogy *A teljes tudománytan alapja* nem is próbálja abból kihámozni, hanem az elsőhöz hasonlóan az empirikus tudat egyik tényéből kiindulva kutatja fel. Nyilvánvaló is, hogy amennyiben egy tétel alaptétel, sem egy másiktól levezetni, sem abból kifejteni nem lehet. Ehelyett úgy jutunk el hozzá, hogy kiválasztjuk a többi tétel közül azt, amelyik megfelel az alaptételekkel szemben támasztható feltételeknek, vagyis evidens (belső feltétel), és minden más belőle

⁵⁴ Vö. Fichte 1794–95/2011. 16–17.

⁵⁵ Igaz, a harmadik alaptétel kedvéért Fichte átértelmezi a tételek formájáról a *Program-iratban* mondottakat, és immár azt a *feladatot* nevezi formának, amelyet a tétel felállításával kell megoldani. Ez ugyanis valóban meghatározott: az első két alaptétel ellentétét fel kell oldani. Fichte 1794–95/2011. 19 és 20.

⁵⁶ „Az énben az osztható énnel egy osztható nem-ént állítok szembe.” (Fichte 1794–95/2011. 22 [3. § D]). Hegel óta (Hegel 1999. 38.) gyakran azonosítják e formulát a harmadik alaptétellel, amely azonban valójában csak ennyit mond: „Mind az én, mind a nem-én oszthatóként tételeződik.” (Fichte 1794–95/2011. 21 [3. § B 9]). Mivel az általam ismert valamennyi magyar nyelvű munka, amely megnevezi az alaptételeket, Hegelt követi (legutóbb: Hrubí 2007. 66., hasonlóképp: Claesges 1974. 61., Baumanns 1990. 59., Paimann 2006. 73.), érdemes röviden utalni legalább a filozófiai kérdések vizsgálata nélkül is megadható legfontosabb ellenérvekre. 1) A 3. § C pontjának első mondata azt sugallja, hogy megtaláltuk már a keresett harmadik tételt (és az általa kifejezett cselekedetet), és már csak az eredmény ellenőrzése van hátra, az utolsó mondat pedig nyugtázza is ezt az eredményt. 2) A D pontban előbb ezt olvassuk: „a megadott alaptételeken kívül továbbiak nem létezhetnek” (Fichte 1794–95/2011. 22) és csak ezután következik a sokak által harmadik alaptételnek tekintett összegző. 3) Ennek mindazt magában kell foglalnia, „ami feltétlen és teljességgel bizonyos”, így bizonyosan magában foglalja az első alaptételt is, amelyik az előző mondatban éppen a „teljességgel feltétlen” jelzőt kapta. 4) Hegelt talán az vezette félre, hogy a 4. § elején (Fichte 1794–95. GA I,2,287, SW I,127) Fichte valóban harmadik alaptételnek nevezi az összegző formula egy parafrázisát (Fichte 1794–95. GA I,2,285, SW I,125). Az 5. § elején azonban ugyanerre a parafrázisra már Fichte is „a teljes tudománytan három alaptételének eredményeként” hivatkozik (Fichte 1794–95. GA I,2,385, SW I,246). (Vö. Metz 1991. 241–242, Class–Soller 2004. 127, 135, Frischmann 2005. 84, Schäfer 2006. 72, 74.)

vezethető le (külső feltétel).⁵⁷ Csakhogy az utóbbi feltétel teljesülését csak a tudás teljes rendszerének feltárásával lehetne igazolni, vagyis azáltal, hogy minden tétel levezetését ténylegesen elvégezzük.⁵⁸ Ráadásul az, hogy Fichtének három alaptételre van szüksége,⁵⁹ mutatja, hogy ennek a feltételnek önmagában egyik alaptétel sem felel meg, hanem legjobb esetben is csak az összességük.

Ennek megfelelően már az első alaptétel felkutatásakor is a belső feltétel szolgál támpontul. Olyan tételt kell keresni, amely nemcsak hogy igaz vagy szükség-szerűen igaz, hanem anélkül az, hogy valami másból nyerné igazságát. Az összes lehetséges jelölt ellenőrzése helyett Fichte arra a gondolatra támaszkodva, hogy a keresett alaptétel *minden más tétel igazságának záloga*,⁶⁰ egy önkényesen kiválasztott tétel igazságának feltételeit kezdi kutatni, remélve, hogy ilyen módon eljut az alaptételhez. Természetesen nem arról van szó, hogy a vizsgálat kiinduló tételéből mint konklúzióból premisszáinak során végighaladva emelkedne fel a legvégső premisszához, az alaptételhez, hiszen (bár Fichte szerint az alaptétel felkutatásánál is támaszkodhatunk a segítségével *később* bizonyítható logikai törvényekre) a logika nem teszi lehetővé a konklúzióból a premisszára való következtetést. Ehelyett Fichte a kiválasztott tétel „absztraháló reflexióját” hajtja végre: „Kiragadjuk az empirikus tudat valamelyik tényét, majd az egyik empirikus meghatározást a másik után választjuk le róla, egészen addig, míg tisztán visszamarad az, amittől már egyáltalán nem lehet eltekinteni, és amiről már semmit nem lehet leválasztani.”⁶¹

⁵⁷ Fichte 1794/1988. 203.

⁵⁸ Fichte megad egy kritériumot, amellyel eldönthető, mikor valósul ez meg. Teljesen kimerítettük az alaptételt, ha a belőle kiinduló dedukció visszatér hozzá, vagyis ha a levezetés végén magát az alaptételt kapjuk vissza. (Fichte 1794/1988. 208.) Mivel azonban a formális logika értelmében egy tételből bármikor, tehát további premisszához hozzáfűzése nélkül is következtethetünk magára a tételre, a Fichte által megadott kritérium csak akkor használható, ha a levezetést nem formális logikai értelemben fogjuk fel. Az alternatív lehetőség kidolgozásával azonban Fichte adós maradt (vö. Höhle 1998. 37). További kérdés, hogy nem kell-e olyan tétel felbukkanására számítanunk az emberi tudás összességén belül, amely kívül áll a tudásnak az alaptétel által megalapozott rendszerén. Fichte ezt a lehetőséget abban a hitben utasítja el, hogy az emberi tudásban rendszer van, amely az alaptételen nyugszik. Érvelése itt bevallottan körkörös, hiszen egy tétel alaptétel mivoltának éppen az a feltétele, hogy ne létezzenek olyan igaz tételek, amelyek nem vezethetők vissza rá. (Vö. Fichte 1794/1988. 208–210.)

⁵⁹ Sőt, mint láttuk, az első alaptételnek több megfogalmazása is van, amelyek más-más szempontból kedvezőek és csak jóindulattal tekinthetők szinonimnak.

⁶⁰ Vö. Fichte 1794/1988. 190–192.

⁶¹ Fichte 1794–95/2011. 10. E transzcendentálisnak bizonyuló eljárás során az alaptétel (illetve az, amit kifejez) az empirikus tudatból merített kiinduló tétel a priori lehetőségfeltételeként lepleződik le. Fichte nem mutatja meg, hogyan lehet az alaptétel *ezen kívül* és *ezzel együtt* a tudatban fellelhető tételek végső premisszája is, aminek pedig a *Programirát* és egyáltalán a tudománytan eszméje értelmében lennie kell. Úgy tűnik, itt a transzcendentális és az általános (vagy formális) logika nem elég gondos megkülönböztetésének lehetünk tanúi. Azt ugyanis, hogy *egy tétel igazságának záloga az alaptétel*, kétféleképpen érthetjük. Először is úgy, hogy az alaptétel igazsága öröklődik át erre a tételre. A formális logikában a következtetés olyan eljárás, amelyben az igazság a premisszáról a konklúzióra öröklődik. A *Programirát* az abszolút bizonyos alaptétel igazságának ilyen átöröklődése révén véli egyetlen tudománnyá összekap-

Minden bizonnyal Reinhold hatása mutatkozik meg abban, hogy Fichte nem egyszerűen közli az olvasóval az abszolút első alaptételt, amelynek igazságában

csolni a különböző tételeket (vö. Fichte 1794/1988. 190–192). Ebben az értelemben tehát az alaptétel azért záloga valamelyik tétel igazságának, mert azok végső premisszája. Ám az alaptétel, pontosabban az, amit kifejez, egy másik értelemben, a tudat transzcendentális struktúráját tekintve is lehet egy másik tétel igazságának záloga. *A teljes tudománytan alapja* azért indul ki az empirikus tudat egyik tételéből, hogy igazságának ilyen feltételéhez emelkedhesen fel. „Amennyiben ezt a tételt elfogadjuk, egyúttal azt a másikat is tettecselekvéseként kell elfogadnunk, amelyet az egész tudománytan alapjává akarunk tenni: és a reflexiónak ki kell mutatnia, hogy ezt mint olyant az előbbi tétellel együtt elfogadjuk.” (Fichte 1794–95/2011. 10.)

Érdemes itt újra felidézni egy korábban tárgyalt problémát. Fichte azt állította a *Programirrat*ban, hogy a tudománytan tételei, vagyis az emberi tudás és így az *empirikus tudat tételei is „benne rejlének” az alaptételben*. Ezt a viszonyt megfeleltethetjük a logikai következményrelációnak, hiszen a következtetést szokás úgy is értelmezni, hogy segítségével a premisszáinkban foglalt rejtett ismereteket tesszük explicitté a konklúzióban. Ezzel szemben a transzcendentális eljárásra utaló „leválasztás” inkább azt sugallja, hogy az *empirikus tudat tételében (egyik tényében) rejlik benne az alaptétel* (vagy az, amit kifejez). Ez az előzővel éppen ellentétes viszony. Úgy tűnik, *A teljes tudománytan alapja* gyakorlatilag megfelel a *Programirrat* nézőpontjáról, és nem törekszik arra, hogy az első alaptételt a tudománytan tételeinek logikai értelemben vett premisszájaként is felmutassa.

Felvetődik a kérdés, nem tekinthetjük-e úgy, hogy az alaptétel mivolt külső feltételének már azzal is eleget tesz egy tétel, hogy bár nem premisszája a tudás rendszerében foglalt többi tételnek, végső soron mindegyik bizonyíthatóan tőle függ mint transzcendentális feltételétől. Mert ha igen, akkor Fichtének *A teljes tudománytan alapjában* követett, az $A = A$ tételből kiinduló eljárása az első alaptételt az alaptétel mivolt külső feltétele tekintetében is igazolja. Hiszen ha az első alaptétel az $A = A$ transzcendentális feltétele, és ha az $A = A$ az azonosság elvét fejezi ki, továbbá ha minden más lehetséges tétel feltételezi az azonosság elvét, akkor az $A = A$ és az alaptétel viszonyának tisztázásával egyszersmind arra is fény derül, hogy az első alapmondat végső soron minden tétel igazságának záloga. E lehetőség ellen szól, hogy Fichte ezekre a megfontolásokra nem utal, és az $A = A$ tétel minden ismeretünket megalapozó logikai jelentőséget egyáltalán nem használja ki. Úgy tűnik, fejtegetései során az A tételt csak mint mindenki által elfogadott igazságot (nem pedig mint logikai alapelvet) veszi igénybe, hogy ebből transzcendentális úton az alaptétel bizonyosságára (belső feltétel) következtessen. Láthatólag abban bíz, hogy az alaptétel mivolt külső feltételének teljesülését a tudománytan teljes rendszerének az alaptételből való maradéktalan kifejtése fogja bizonyítani. Annak, hogy Fichte az $A = A$ tételből kiindulva az első alaptételt az alaptétel mivolt külső feltétele tekintetében nem próbálja igazolni, bizonyára az az oka, hogy az alaptétel az azonosság elvén keresztül a tudománytan levezetett tételeit csak formálisan és úgy is csak részlegesen határozná meg. A formális aspektuson kívül az alaptételnek tartalmilag is meg kell határoznia a többi tételt, hogy azok valóban belőle levezetettnek legyenek tekinthetők. Ha ugyanis a levezetettségnak ezt a feltételét nem fogadnánk el, akkor az azonosság tételét nem sértő hamis tételek is az alaptételből következne, így a tudománytan nem a tudás rendszere lenne.

Érdemes arra is felfigyelni, hogy az alaptétel mivolt belső feltételének szokásos értelmezésében már maga az azonosság elve is eleget tesz (vagyis evidens, igazsága nem függ más igazságoktól). A külső feltételnek azonban nem, hiszen tartalmi szempontból nem alapozza meg a tudás neki alárendelt tételeit. Éppen ezért nem fogadhatja el Fichte alaptételként, ezért kell egy másik alaptételt följé rendelnie, amely tartalmilag is meghatározhatja a neki alárendelt tételeket. Tudásunk egész rendszerének az azonosság elvének közvetítésén keresztül megvalósuló függése az alaptételtől ezek szerint nem igazolhatja ez utóbbit a külső feltétel tekintetében. Ilyen módon legfeljebb a tudománytan alaptételének evidenciája (belső feltétel) mutatható ki. A külső feltétel teljesülését csak a tartalmat is figyelembe vevő úton lehet bizonyítani. Ehhez legalábbis az kell, hogy az első alaptétel tartalommal is rendelkezzen, és olyan levezetési eljárás van szükség, amelyben a levezetett tételek tartalmilag is alárendelődnek az alaptételnek.

– mivel evidensnek kell lennie – úgysem kételkedhetünk, hanem az empirikus tudat egyik tényéből kiindulva közelíti meg azt.⁶² Reinhold ugyanis a tudattétel magától értődőségével kapcsolatos kritikák nyomán némiképp továbbfejlesztve korábbi álláspontját 1794-ben már azt állította, hogy a különböző filozófiai iskolák önkényes nézetei által mesterségesen előidézett tévedésekkel és kéte-lyekkel szemben úgy védekezhetünk, hogy a közönséges tudathoz fordulunk. Ez ugyanis, „amennyiben egészséges”, a tapasztalathoz igazodik, a tapasztalat viszont transzcendentális princípiumok szerint épül fel. Ezért „ha a végső alapokat keresi, a filozofáló észnek a közönséges értelem meggyőződéseiből kell kiindulnia”.⁶³

Első pillantásra ellentmondásnak látszik, amikor Fichte e programmal egy-behangzóan azt állítja, hogy „az *empirikus* tudat valamelyik tényét” ragadja ki, ugyanakkor gondolatmenetének tényleges kiindulópontja az $A = A$ tétel,⁶⁴ amelyet nem szoktunk empirikus ítéletnek tekinteni, inkább a logika egyik alap-elvének.⁶⁵ Feloldhatjuk az ellentmondást, ha a logikának azt a pszichologizáló felfogását vesszük alapul, amelyet Fichte már Reinhold egyik korábbi írásából ismert.⁶⁶ Eszerint „a logika az ítéleteket csak abban a formában vizsgálja, ahogyan azok jelen vannak a tudatban, ahogyan a tudat tárgyai tudnak lenni”.⁶⁷ Lát-hatóan ehhez a nézethez kapcsolódik Fichte, amikor a Reinhold filozófiája által ihletett feljegyzéseiben így ír: „Maga a logika is az emberi szellemben lévő valami.”⁶⁸ Azzal foglalkozik, hogy mi van, illetve mi megy végbe az elmében, tehát a tudat konkrét tartalmait vizsgálja. Ennek értelmében Fichte érvelésének kiindulópontja sem egy *elvont* logikai alapelv, amelyet kénytelenek vagyunk elfogadni, hanem egy olyan *konkrét* képzet, amely *ténylegesen* jelen van a tudatban. A logikai alapelvek ilyen módon a tudat tényei között jelennek meg. Ennek belátásától pedig már csak egy lépés annak felismerése, hogy egyenesen az *empirikus* tudat tényei. Mert igaz ugyan, hogy a szó szokásos értelmében, eredetüket tekintve nem empirikusak, nem az érzékelés útján teszünk szert rájuk, a tudatot kitöltő képzetekként mégsem tudjuk a priori számba venni őket, hanem egyfajta belső tapasztalat tudósít róluk. Ezért mondja Fichte, hogy „minden képzet tagadhatatlanul az elme *empirikus* meghatározása, [...] a tudatra vonatkozó minden

⁶² Vö. Stolzenberg 1994. 3–5.

⁶³ Reinhold 1794. 17.

⁶⁴ Egyes szerzők úgy vélik, hogy nem ez a tétel Fichte kiindulópontja, hanem az a tény, hogy vitathatatlanak ismerjük el. (Vö. Schmidt 2004. 15, Baumanns 1974. 149.) Bár Fichte más vonatkozásban valóban nevezi ezt az elismerést is az empirikus tudat tényének (Fichte 1794–95/2011. 12), egész eljárása nyilvánvalóvá teszi, hogy kiindulópontnak az $A = A$ tételt választotta.

⁶⁵ A *Programirat* vonatkozó helyén valóban említésre is kerül a tétel logikai méltósága (Fichte 1794/1988. 217), és a Fichte-szakerődalom általában úgy is tekinti, hogy *A teljes tudománytan alapjában* is az azonosság elvének megfogalmazásaként szerepel.

⁶⁶ Vö. Mittmann 1993. 103–104.

⁶⁷ Reinhold 1790. 292.

⁶⁸ Fichte 1793–94. GA II,3,22.

reflexió objektuma empirikus képzet”.⁶⁹ Tudatom empirikus meghatározottsága, hogy egy adott pillanatban éppen azt gondolom, hogy A azonos A -val.⁷⁰

Bár az iménti interpretáció képes feloldani az ellentmondást, amely abból fakad, hogy az $A = A$ tételben az empirikus tudat egyik tényét kell látnunk, ugyanakkor logikai elvnek is tekinthető, megítélésem szerint egy másik megközelítés, amely semmiféle ellentmondást nem lát itt, hűségesebb lenne Fichte intencióihoz. Nem szólnak ugyanis nyomós érvek amellett, hogy az $A = A$ tételt ezen a ponton valóban egy logikai elv kifejezésének tartssuk. A *Programirattal* ellentétben Fichte *A teljes tudománytan alapjaiban* kerüli, hogy az első alaptétel felkutatása közben logikai alapelvként hivatkozzon rá, és csak *az után* nevezi először logikai alapelvnek ezt a formulát, miután elvonatkoztatással levezette a tudománytan első alaptételéből. Ezért helyesebb volna, ha az $A = A$ tételben a gondolatmenet kiindulópontján egy (nem feltétlenül empirikusan) adott A dologra vonatkozó materiális tételt, nem pedig egy elvont logikai alapelvet látnánk, még akkor is, ha úgy gondoljuk, hogy e materiális tétel igazsága olyannyira nem igazolható mással, mint az azonosság elvével, hogy akár ennek kifejezéseként is felfogható volna. Az is arra utal, hogy Fichte kiindulópontja egy tartalommal bíró tétel, hogy felállítása után az első dolga éppen az, hogy gondosan különválassza a tétel tartalmát és formáját, amelyeket azután külön-külön vizsgál tovább. Az első paragrafus egészének szempontjából döntő jelentőségű, hogy az $A = A$ tételnek tartalma is van, amelyről aztán értelmesen kérdezhető, hogy „milyen feltételek mellett *létezik A*”.⁷¹ Mivel e kérdésre Fichte csak a legáltalánosabb feltétel megadásával válaszol, nincsen jelentősége annak, hogy A -t valami meghatározott dolognak gondoljuk. Bármilyen állhat A szerepében, ami adott a gondolkodás számára. Interpretációm szerint tehát nem az azonosság elvéből *mint logikai elvből* indulnak ki Fichte fejtegetései, nem ez az, amiről azt állítja, hogy „mindenki elfogadja, mégpedig szemernyi habozás nélkül”, hanem arról, hogy az A dolog, bármilyen legyen is az, azonos önmagával. Bár Fichte nem riad vissza attól, hogy gondolatmenetében olykor körköröséget engedjen meg,⁷² megítélésem szerint itt nem kell ilyen kört látnunk. Nem kell a logikából kiindulva a logika segítségével a logikához megérkeznünk. Fichte gondolatmenete ugyanis elegánsabban is összegezhető: a köznapi tudat *minden további nélkül* (anélkül, hogy a logikára támaszkodna) felállítja az $A = A$ materiális tételt. A transzcendentális filozófus

⁶⁹ Fichte 1794 GA I,2,46, SW I,7–8.

⁷⁰ Az $A = A$ tétel ebben a minőségében valóban alkalmas lehet arra, hogy „az egyik empirikus meghatározást a másik után válasszuk le róla”.

⁷¹ Fichte 1794–95/2011. 10.

⁷² Fichte néhány rövid bekezdéssel a szóban forgó tétel előtt ismeri el a logika törvényeiről, hogy „csak vizsgálódásunk későbbi szakaszában vezetjük le őket abból az alaptételből, amelynek felállítása csak azzal a feltétellel helyes, ha ezek a levezetett törvények is azok. Ez egy kör, de elkerülhetetlen kör” (Fichte 1794–95/2011. 10). A körköröség problémájáról lásd Breazeale 1994.

ettől eljut a tudománytan alaptételéhez, ebből pedig egyszerű absztrakcióval kinyeri az $A = A$ formális logikai elvet.

A kiinduló tételtől Fichte tíz, a szövegben számokkal jelzett lépésben jut el a tudománytan első alaptételéig, az „én vagyok” tételig (és változataiig). Már az első öt lépés elvezet ugyan e tételig, de csak mint egy *tény* kimondásáig. Újabb öt lépésre van szükség, hogy ugyanezt a tételt már egy *tettekselekvés* kifejezéseként foghassuk fel.⁷³ A következőkben csak a gondolatmenet elejét tekinthetem át, mégpedig addig a pontig, ahol először felbukkan Fichte jénai korszakának alapfogalma, az én.

Az *első* számozott lépésben Fichte két dolgot is teljesít. A kiindulópontul választott $A = A$ sajátos transzformációját hajtja végre, illetve igazságára reflektál. Jelentőségteljes, hogy nemcsak igaznak tekinti ezt a tételt, hanem olyannak is, amihez nem vagyunk *hajlandóak* bizonyítékot keresni. A szöveg ezen a ponton egyáltalán nem hivatkozik és nem is támaszkodik arra, hogy a tétel logikai alapelv volna, és mint ilyen retorzív módon akár bizonyítani is lehetne.⁷⁴ Egy effajta bizonyítás nem is állna Fichte érdekében, mert a tételt olyan bizonyossággal ruházná fel, amely nem belőlünk magunkból fakadna. Ha létezne olyan bizonyosság, amely nem ránk vezethető vissza, akkor azt pusztán tudomásul vehetnénk, legfeljebb tisztelettel elfogadni tudnánk. Fichte viszont a logikai alapelveket is az énből kívánja *levezetni*, mert azt szeretné megmutatni, hogy mi még a logikához sem igazodunk, hanem *a logika igazodik hozzánk*.⁷⁵ Ezért az $A = A$ tételt

⁷³ Fichte mindjárt az első paragrafus elején leszögezte, hogy az alaptételnek egy *tettekselekvést* kell kifejeznie, de ezt a követelményt nem indokolta meg. Ha nem is a hiányzó érveket, de legalábbis Fichte motivációját feltárja az *Aenesidemus-recenzió*. Ez azt állítja, hogy azért fulladt kudarcha Reinhold kísérlete, hogy megadja a filozófia abszolút első alaptételét, mert olyan tételt keresett, amely egy tényt (*Thatsache*) fejez ki. Fichte szerint alternatívaként csak egy *tettekselekvést* (*Thathandlung*) kifejező tétel kínálkozik: „ha meg szabad kockáztatni egy olyan állítást, amelyet itt se megmagyarázni, se bizonyítani nem lehet.” (Fichte 1794. GA I,2,46, SW I,8.)

⁷⁴ Így félrevezető, amikor Schäfer a tétel mellett felhozható bizonyítást tárgyalja (Schäfer 2006. 24). Paimann 2006. 35 ezzel szemben éppen azt állítja, hogy Fichte „ismételten hangsúlyozza, hogy az $A = A$ alakban kifejezett azonosság elve nem bizonyítható – legalábbis ezen a ponton még nem –, és hogy ezért itt még csak állítani kell, és minden további nélkül evidens”. Megítélésem szerint Fichte egyáltalán nem mondja sem azt, hogy az $A = A$ tételt nem lehet bizonyítani, sem azt, hogy mint evidenciát el kell fogadni, pusztán csak arra a jelenségre utal, hogy nem *kívánunk* belebocsátkozni egy ilyen bizonyításba. Nyilvánvalóan azért, mert értelmetlennek tartanánk egy ilyen bizonyítást, de ennek okát abban látja, hogy úgy gondoljuk, az $A = A$ evidenciája bennünk magunkban van megalapozva, és erről senki nem nyithat vitát velünk. Mindazok az elemzők, akik az $A = A$ tételt retorzívan bizonyítható, vagy éppen bizonyíthatatlan logikai igazságnak tekintik, nem veszik figyelembe azt a mondatot, amely Fichte-interpretációm egyik alapszövege: „Ha valaki mégis e tétel bizonyítását követelné, egyáltalán nem bocsátkoznánk ilyen bizonyításba, hanem kijelentenénk, hogy ez a tétel *teljességgel*, vagyis *minden további alap nélkül* bizonyos; és amennyiben (kétségkívül általános helyeslés mellett) így teszünk, azt a képességet tulajdonítjuk magunknak, hogy *valamit teljeséggel tételezzünk*.” (Fichte 1794–95/2011. 10.)

⁷⁵ Fichte alapvető törekvése, hogy mindazt, amit Kant egyszerűen konstatált, tudománytanában dedukálja. Így az „általános” logika törvényeit is, amelyeket Kant *a tiszta ész kriti-*

is csak mint a tudat egyik empirikus tényét veszi igénybe,⁷⁶ méghozzá olyan tényként, amely mindenestül tőlünk függ, amelynek létrehozásában abszolút spontaneitásunk nyilvánul meg. Mikor az $A = A$ tételt igaznak nyilvánítjuk és bizonyítani sem vagyunk hajlandók, „azt a képességet tulajdonítjuk magunknak, hogy *valamit teljességgel tételezzünk*.” E képesség transzcendentális alapjainak fel-tárása a továbbiakban egybefonódik az alaptétel felkutatásával.

Ennek érdekében, még mindig az *első* számozott pontban, Fichte kategorikus ítéletté alakítja át az $A = A$ tételt. Ez a lépés problematikus,⁷⁷ egyebek mellett azért, mert az A [van] A alakban az A legalább egyik előfordulása predikátum, míg az $A = A$ alakban mindkettő név. Fichte azonban elkötelezett e transzformáció mellett,⁷⁸ nemcsak azért, mert a gondolatmenet következő lépése kedvéért szüksége van rá, hanem mert alapvető logikafelfogásával is teljes mértékig összhangban van. Már a *Zürichi előadásokban* is a logika újfajta értelmezésére tett kísérletet, amikor szembefordult annak hagyományos meghatározásával: „A *logika* nem más, mint *ész-tan*: ezt az elnevezést már nem lehet többé fenntartani. Az *ész* nem hasonlít össze, hanem *tételez*. A logika az *egyenlőségek tana*.”⁷⁹ Ilyen módon minden ítéletben és minden ítéletekből felépülő következtetésben egyenlőség, azonosság húzódik meg, amelyet az ítéletek terminusainak összehasonlítása alapján mondhatunk ki.⁸⁰ Korábban találkoztunk már a *Programirattal* „Az arany egy test” példamondatával. Fichte akkor azt állította, hogy az arany és a test „egy bizonyos tekintetben megegyeznek, s ennyiben helyettesíthetők egymással”. Vagyis azt, amit az A [van] T formával szokás megragadni, felfogásához híven az $aB = tB$ formulával fejezhetnénk ki. Ha ebben az azonosságban elvonatkoztatunk a és t képzetétől (mindattól, ami megkülönbözteti egymástól az aranyat és a testet), akkor visszamarad a $B = B$ tétel, ahol B azokat a jegyeket jelenti, amelyekben az arany és a test megegyeznek. Ennyiben a $B = B$ nem

kájában adottnak vett, és pusztán csak az appercepció egysége alá utalt (Kant 2004. 146. [B 134]), le kívánta vezetni, mégpedig az énből, ezáltal teljesítve ki a kopernikuszi fordulatot. Vö. Seebohm 1994. 22.

⁷⁶ Az 5. pontban Fichte így ír: „Az én vagyok tétel egyelőre csak egy tényen alapul, és nincs is más érvénye, mint egy ténynek.” (Fichte 1794–95/2011. 12.) Az én vagyok tételt tehát nem a logika hitelesíti.

⁷⁷ Részletes kritikájához lásd: Baumanns 1974. 151–161.

⁷⁸ Mittmann ebben is Reinhold közvetlen hatását látja, aki szerinte kritikátlanul felelevenítette az analitikus ítéletek racionalista elméletét (Mittmann 1993. 104–105). Fichte forrása persze maga Kant is lehetett: „A minden egyes igenlés lényegét kifejező, s ez által minden igenlő ítélet legfelsőbb formuláját tartalmazó tétel tehát a következőképpen hangzik: minden egyes szubjektumot megillet egy predikátum, amelyik vele identikus. Ez az *azonosság tétele*.” (Kant 2003. 276.) Vö. Kant 2004. 481–482 (B 621–22), ahol Kant az ontológiai istenérv bírálata során az olyan tételeket, mint „a háromszögnek három szöge van” („A háromszög [van] háromszögletű”), „logikai azonosságként” kezeli.

⁷⁹ Fichte 1794/2004. 331.

⁸⁰ Így bizonyára a kategorikus szillogizmust kell felismerni a *Zürichi előadásokban* többször említett következtetési sémában is: „ha $A = B$ és $B = C$, akkor $C = A$.” Vö. Class–Soller 2004. 47.

formális tétel, hanem konkrét tartalommal bíró állítás.⁸¹ Ha pedig egyszer már elfogadtuk, hogy az A [van] T típusú kategorikus ítéletben a terminusok között az azonosság ($B = B$) teremt kapcsolatot, akkor azt is könnyebben elfogadjuk, hogy az $A = A$ típusú ítéleteket vissza lehet alakítani A [van] A típusú kategorikus ítéletekké.

A második számozott lépésben Fichte az imént nyert kategorikus ítéletet továbbalakítja hipotetikus ítéletté. Szerinte az A [van] A ugyanazt állítja, mint a „Ha A van, akkor A van”. E lépést Wolff logikája is hitelesítette, amely kimondta, hogy „a kategorikus ítéletek szinonimák a hipotetikusakkal és visszavezethetők azokra”.⁸² A *Zürichi előadások*ban a párhuzamul kínálkozó formula még így hangzott: „Ha A létezik, akkor $A = A$.”⁸³ Ez a megfogalmazás az $A = A$ tétel bizonyosságát A lététől teszi függővé. A szövegkörnyezetből kiderül, hogy Fichte célja itt csak annyi, hogy a logikai igazság függő vagy hipotetikus mivoltát hangsúlyozza a filozófia (a tudománytan) vele szembeállított apodiktikus igazságával szemben, ezt azonban még úgy teszi, hogy az $A = A$ formális tétel bizonyosságát a tétel tartalmához, A létéhez köti. A filozófia fölénye így abban mutatkozik meg, hogy míg a logika nem képes biztosítani magának ezt a tartalmat, „a filozófiában a pusztá formá helyességéből következik a belső tartalom realitása”.⁸⁴ *A teljes tudománytan alapja* már másképp alapozza meg az $A = A$ pusztán hipotetikus jellegét. Nem ad meg feltételt az igazsága számára (sőt azt állítja, hogy a két egyenes által bezárt, nyilvánvalóan nem létező területre is igaz), hanem eleve hipotetikus ítéletként, „ha A van, akkor A van” formában fogalmazza meg, amely nyitva hagyja azt a kérdést, hogy létezik-e A .⁸⁵

Az azonossági, a kategorikus és a hipotetikus megfogalmazás egyaránt kapcsolatot tételez fel A és A között, sőt Fichte szerint ugyanazt a kapcsolatot. Csak-hogy míg az azonossági állítás olvasható egyszersmind metafizikai elvként is, és igazságát köthetjük akár az egyelőre tisztázatlan státuszú, esetleg tőlünk függet-

⁸¹ Talán az $aB = tB$ típusú tételekre, tehát a közönséges kategorikus ítéletekre gondol Fichte, mikor az első paragrafus elején arról beszél, hogy az alaptétel felkutatását különböző tételekből kiindulva is el lehetne végezni, és csak gazdaságossági szempontok indokolják a ténylegesen választott eljárást: „Azt választjuk, amelyikből kiindulva célunkat a legrövidebb úton érjük el.” (Fichte 1794–95/2011. 10.) Ezekhez képest ugyanis a $B = B$ típusúak azzal az előnnyel rendelkeznek, hogy ezeket választva az „absztraháló reflexiónak” kevesebb lépést kell végrehajtania, hogy az alaptételhez jusson. Ha viszont nagy jelentőséget tulajdonítunk annak a követelménynek (mint pl. Stolzenberg 1994. 15–16.), hogy a kiindulópontnak teljességgel bizonyosnak kell lennie, akkor, mivel az $aB = tB$ (Az arany egy test) típusú állítások nem azok, igazat adhatunk Claesges véleményének, hogy az $A = A$ tételből való kiindulás „nem szabadon választott, hanem szükségszerű” (Claesges 1974. 49).

⁸² „*Propositiones categoricae aequivalent hypotheticis et ad eas reduci possunt.*” (Wolff, *Philosophia Rationalis sive Logica* 226. §) Idézi: Stolzenberg 1994. 16.

⁸³ Fichte 1794/2004. 330.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ Ugyanezt találjuk már a *Programirath*ban is, de itt az $A = A$ tételről a „ha A tételezett, akkor A tételezett” szerkezetre való áttéréshez Fichte nem veszi igénybe az A [van] A közvetítését (Fichte 1794/1988. 217).

lenül létező dolgok ontológiájához is, a „ha A van, akkor A van” ítélet esetében már egyértelmű, hogy maga az A teljesen lényegtelen, és semmiféle ontológiai meghatározottságot vagy megalapozást nem csempészhetsz a tételbe, amely így tisztán formális összefüggésként értendő. Annak megfelelően, hogy a második pontba az $A = A$ feltétlen bizonyosságának kérdése vezetett át, Fichtét itt most egyelőre csak ez az X -nek keresztelt összefüggés érdekli. Ez az, amit „teljességgel és minden alap nélkül tételezünk”.⁸⁶

A harmadik pont viszont már arra kérdez rá, hogy „milyen feltételek mellett létezik A ”. E feltételek közül csak egyet ismerünk meg, de Fichte számára nem is A a fontos, hanem annak tudatosítása, hogy A feltételelesen létezik, továbbá hogy ez a feltétel hozzátétőlegesen fogalmazva az én. Ez az a pont, ahol a gondolatmenet folyamán először tűnik fel Fichte főművének alapfogalma, méghozzá minden előkészítés és magyarázat nélkül,⁸⁷ ráadásul nyilvánvalóan kettős szerepben. Az én egyfelől az a tevékeny valami, ami a vizsgált ítéletben ítélt, más szóval, ami az X -nek nevezett összefüggést tételezi, másfelől az a közeg, amelyben ez a tételezés történik.

Az itt szereplő én pontosabb meghatározásához bármelyik szerepe támponttal szolgálhat. Az az én ugyanis, aki X -et „teljességgel bizonyosnak tartja”, és aki X -et „teljességgel és minden alap nélkül tételezi”, minden bizonnyal ugyanaz, mint az első pontban szereplő általános alany, vagyis a köznapi ember. Mi magunk vagyunk azok, akik az $A = A$ ítéletet „teljesen bizonyosnak és vitathatatlannak ismerjük el”, és akik „azt a képességet tulajdonítjuk magunknak, hogy valamit teljességgel tételezzünk”. Hiszen hiába alakította át Fichte a kiinduló tételt, annak *formája* – ahogy a második pontban X -et nevezte – nem változott. És mivel az átalakítás megmutatta, hogy a tétel *tartalmától*, vagyis A -tól elvonatkoztatathatunk, az első pontban a közönséges tudatnak tulajdonított teljességgel való tételezés is csak erre az X -re vonatkozhatott. Aki az $A = A$ tételt elismeri, az éppen X -et ismeri el. Így a harmadik pontban az én nem más, mint mi magunk, vagyis az első pontban megidézett közönséges tudat, amely ítélt bennünk.

Az én másik szerepe felől indulva is hasonló eredményre jutunk. Ha azt kérdezzük, mi az a közeg, amelyben ez az ítélet, ennek az összefüggésnek a tételezése történik, akkor arra kell visszaemlékeznünk, hogy Fichte Reinhold nyomán hangsúlyozottan a köznapi, az empirikus tudat egyik tételét vette vizsgálat alá. Ebben a tudatban, vagyis a mi saját tudatunkban tételeződik a szükségszerű összefüggés A és A között. Fichte se azzal, hogy a kiinduló azonossági állítást hipotetikus formára hozta, se azzal, hogy tartalmától elvonatkoztatott, nem hagyta el a köznapi tudat szintjét. Ezért az, hogy X „az énben” tételezett, azt jelenti,

⁸⁶ Fichte 1794–95/2011. 10.

⁸⁷ A *Programirat*, amely csak példaként és feltételezések formájában hivatkozott az énré, szintén nem határozta meg mibenlétét és nem jelölte ki strukturális helyét. Vö. Fichte 1794/1988. 210, 217–218.

hogy a köznapi, az empirikus tudatban tételezett.⁸⁸ Az itt szereplő én tehát a köznapi ember, pontosabban a köznapi tudat. Fichte akár megismerő szubjektumnak is nevezhetné. Ha figyelembe vesszük, hogy szerintem nem felfedezzük az összefüggést a két *A* között, hanem teljességgel tételezzük, továbbá azt, hogy a *Zürichi előadások* egyik idézett helyén a tételezés az ész funkciójaként jelent meg, azt is mondhatjuk, hogy az én nem más, mint az ész.⁸⁹ Abból, amit közönségesen embernek, tudatnak, szubjektumnak vagy észnek nevezünk, Fichte csak egyetlen aspektusra akar koncentrálni, és ennek megnevezésére vezet be saját terminusát, az ént.

5. A JÉNAI TUDOMÁNYTAN KIINDULÓPONTJA

Az alaptétel felkutatásának harmadik lépésével azonban még nem értük el az úgynevezett abszolút ént, azt az ént, amelyről a tudománytan első alaptétele szól majd, hiszen a gondolatmenet e pontján az én még leginkább a köznapi tudat felől ragadható meg, és Fichte csak ennek a köznapi énnak a transzcendentális háttérében talál majd rá az abszolút énné. Mégsem tévedés vagy gondatlanság az, hogy Fichte már a köznapi tudatot is énné nevezi. Ez az én ugyanis, vagyis mi magunk, sok szempontból hasonlít arra az énné, amely majd az abszolút jelzőt kapja. Befejezésül vegyük számba, mit árul el az énné az a szöveghely, a harmadik pont első alpontja, ahol először találkozunk vele!

Az első mondat, vagyis hogy *X* „az énben és az én által tételezett”, az alpont kettős konklúzióját bocsátja előre, a fennmaradó rész pedig egy-egy érvet fogalmaz meg a konjunkciós tagok mellett. Először is *X* azért van az énben, mert az énné rendelkeznie kell vele ahhoz, hogy felhasználhassa az *A*-ra vonatkozó ítélet megalkotása során, hiszen az én „az *X* mint törvény szerint ítél”. Azt, hogy az énné mint ítélő tudatnak egy gondolkodási törvény a rendelkezésére áll, Fichte úgy fejezi ki, hogy a törvény benne van. Ez a metaforikus megfogalmazás később döntő jelentőségűvé válik, amennyiben ez lesz az alapja annak, hogy Fichte a gondolkodás tárgyait is az énné helyezi, ahogyan ez mindjárt a következő alpontban *A* esetében meg is történik. Ráadásul a „rendelkezésére áll” és a „magában foglalja” következményekkel terhes azonosításakor Fichte egy

⁸⁸ Vö. Mittmann 1993. 112, Stolzenberg 1994. 19.

⁸⁹ Ezt az állítást szó szerint is megtaláljuk az *Aenesidemus-recenzió* vázlateiben (GA II,2,287). *A természetjog alapja* pedig a következőképpen fogalmaz: „A nyelvhasználat ezt a fenséges fogalmat [az ész] mindazok számára, akik felérnek hozzá, vagyis azok számára, akik képesek elvonatkoztatni saját énjüktől, az én szóval ragadja meg. Ezért általában az ész az énnéssel jellemezhető.” (Fichte 1796. GA I,3,313, SW III,1. A szöveg nem szerepel a mű magyarra fordított részletében.) (Lásd még: Fichte 1798/1976. 75.) Kinek-kinek a „saját énje” úgy viszonyul saját észéhez, mint ahogyan az én vagy az énné „általában az észhez”. Fichte pályáján egyre világosabbá válik az is, hogy saját énné úgy viszonyul az „énnéhez”, mint eszünk „általában az észhez”.

harmadik megfogalmazás közvetítésére támaszkodik. Ha az én *X* szerint ítél, akkor – feltéve, hogy az én nem szenvedőlegesen, hanem spontán módon jár el – *X*-nek „adottnak kell lennie az én számára”. Ami pedig az *én számára* van, az a mű egészét meghatározó ki nem mondott rejtett premissza szerint egyszersmind az *énben* van.⁹⁰

A kérdés már csak az, hogy miképp adott *X* az én számára, avagy honnan kerül az énbe. Ez a kérdés pedig átvezet a konklúzió második állításához. Azt a tényt, hogy az *X* törvény „teljességgel, minden további alap nélkül” érvényes az én számára, Fichte úgy értelmezi, hogy az én maga hozza ezt a törvényt, vagyis hogy *X* az én *által* adott az énben. Bár szigorúan véve az „én által” és az „alap nélkül” ellentmond egymásnak, Fichte abban az állításban egyesíti őket, hogy *X* törvényét az *én* minden *alap nélkül* állítja fel, tehát szabadon, vagy legalábbis spontán módon.⁹¹ E megoldás ellen nem lehet kifogása annak, aki elfogadta, hogy Fichte az első pontban az empirikus tudat egyik tényének minden további alap nélküli bizonyosságát azzal a képességünkkel kapcsolta össze, hogy valamit teljességgel tételezzünk.⁹² *X* ugyanis nem más, mint az, amit vitathatatlanak tartunk, sőt saját teljesítményünknek tulajdonítunk az empirikus tudat $A = A$ tényében. Ha tehát a szóban forgó én mi magunk vagyunk, akkor világos, hogy *X* az én *által* van adva az *énben*. Ezért az én tételező szerepéről nem fogalmi analízisnek, nem elvont filozófiai érvelésnek kell meggyőznie, hanem annak a hitünknek, sőt, annak a tapasztalatunknak, hogy képesek vagyunk valamit teljességgel tételezni.

Valójában persze Fichte számára nem az $A = A$ tételezése közben szerzett tapasztalat jelentette azt a végső alapot, amely arra bátorította, hogy az én abszolút törvényhozására következtesen. Az az érzés ugyanis, hogy valamit teljességgel és minden további nélkül bizonyosnak tartunk, éppúgy magyarázható lett volna úgy is, hogy van szellemünknek egy olyan tartománya, amelyet nem uralunk, amely mintegy a hátunk mögött vagy a fejünk felett hoz gondolkodásunkat meg-

⁹⁰ Vö. Fichte 1794–95. GA I,2,414, SW I,283; Class–Soller 2004. 51.

⁹¹ A szabadság és a spontaneitás viszonyát legegyszerűbben a következő idézettel szemléltethetjük: „Valamely szellemi aktus, amelynek mint olyannak tudatában vagyunk: *szabadság*. Valamely aktus a cselevés tudata nélkül: pusztán *spontaneitás*.” (Fichte 1800/1981. 296.) Ebben a megfogalmazásban a szabadság és a spontaneitás közös nevezője az aktivitás. Amikor nem vagyok szabad, akkor nem is vagyok teljes mértékig aktív, hanem passzivitás jellemez, cselekvésem nem teljesen autonóm, hanem részben heteronóm törvényhozásnak engedelmeskedve *történik* meg. Ugyanígy: ha a szellem egyik eseménye nem általam (igaz, tudat nélkül) végrehajtott aktus, akkor inkább passzív receptivitás, mint spontaneitás. Fichte eszménye a tiszta aktivitásként felfogható én, aki a lehető legnagyobb mértékben tudatában is van saját aktivitásának, akiben tehát a spontaneitás szabadságba megy át.

⁹² Együttal ez a szöveghely újabb érvet szolgáltat amellett, hogy Fichte a „*teljességgel*, vagyis *minden további alap nélkül* bizonyos” (Fichte 1794–95/2011. 10) $A = A$ tételre úgy tekint, mint aminek „az én által kell az én számára adottnak lennie” (Fichte 1794–95/2011. 11), vagyis hogy az $A = A$ tétel Fichte szemében nem egyszerűen logikai evidencia, hanem az én spontán tételezésének eredménye.

határozó törvényeket. Az $A = A$ evidenciájának élményét kézenfekvőbb lett volna azzal magyarázni, hogy olyan igazsággal találkoztunk, amellyel szemben nem lehet ésszerű ellenvetést megfogalmazni, hanem hozzá kell igazítanunk a gondolkodásunkat, mert annyira tőlünk független igazság, hogy még arra sem szorul rá, hogy bizonyítsuk. Az, hogy valamit olyannyira bizonyosnak tartunk, hogy se vitatni, se igazolni nem próbáljuk, megnyugtatóan magyarázható volna azzal is, hogy „az ego (itt most a fichtei én) nem úr a saját házában”, hogy gondolkodásunk egy rajta kívülálló törvényhozó abszolút törvényeinek van alávetve.

Fichte elsősorban nem teoretikus okból nem választotta ezt az éppoly koherens magyarázatot.⁹³ Azon felül ugyanis, hogy lelkesen követte Kantot, aki a természet legáltalánosabb törvényeit, amelyek a köznapi tudat számára készen kapottnak tűnnek, a megismerő szubjektum spontaneitásából eredeztette, túl is akart lépni rajta. Megkísérelte szorosabbra fűzni a viszonyt az elméleti és a gyakorlati filozófia között, amelyeket – mint már Reinhold is panaszkolt – Kant éppen csak egymás mellé állított. Ennek jegyében Fichte a francia forradalomban megvalósult szabadság tapasztalatának fényében újragondolta az ész elméleti használatának célját és lehetőségeit. A megismerésben működő spontaneitást a gyakorlati ész, illetve a cselekvés szabadsága felől kívánta megérteni. Ahogy kiterjedni látta az ember szabadságát, úgy tágította ki a megismerő szubjektum spontaneitásának hatókörét is. E kettő ugyanis a tudománytan énjében szétválaszthatatlanul összetartozik. Mennél jobban elmélyedünk Fichte filozófiájában, annál hitelesebbnek tűnik az a korábban már idézett levélrészlet, amelyben Fichte azt állította, hogy a francia forradalomról írva születtek meg benne rendszerének első gondolatai. Ugyanis már az *Adalék a közönségnek a francia forradalomról alkotott ítéletei helyesbítéséhez* lapjain is annak az énnak az eszményére ismerünk, akiről a jénai tudománytan szól. „Uralkodott már el lelketeken valaha egy erőteljes *akarok*, és ennek eredményeképpen minden érzéki készletés, minden akadály ellenére hosszú évek küzdelme után álltatok már ki és mondtátok: *íme, itt van?* Képesnek érzitek magatokat arra, hogy a despotának a szemébe mondjátok, megölhetsz, de az elhatározásomat nem tudod megváltoztatni? Ha nem tettétek, ha képtelenek vagytok rá, akkor el innen, ez a hely szent nektek.”⁹⁴ A szabadság alkalmi és részleges, ezért kétes tapasztalata Fichte szemében a francia forradalomban megkérdőjelezhetetlen paradigmává emelkedett. A politikai szabadság valóságától bátorítva a tudománytanban szereplő ént nemcsak a magában való dolog béklyójától szabadította meg, „amelyet minden [korábbi] rendszer, még a kanti is, többé-kevésbé köréje fon[t]”, hanem ugyanazzal a lendülettel megszabadította a szintén „külső befolyásként” értelmezhető logikai törvények béklyójától is. Fichte szemében az én saját házában szuverén ura. Még teoretikus gondolkodása felett sem ismer el más törvényeket, csak amelye-

⁹³ A következők hasonló szellemű tárgyalását lásd Baumanns 1974. 99–138.

⁹⁴ Fichte 1793. GA I,1,230 SW VI,72–73.

ket ő maga hozott.⁹⁵ Ha egy abszolút, megalapozásra nem szoruló igazságra bukkan az empirikus tudatban, akkor merészen úgy ítél, hogy ő maga tételezte azt. Úgy ítél, hogy az $A = A$ kizárólag az én *által* lehet az *énben*. Különbözik az énnel receptíven kellene viszonyulnia hozzá, holott Fichte eszménye a minden szempontból autonóm én, aki törvényt szab nemcsak a természetnek és nemcsak az akarásának, hanem a gondolkodásnak, a logikának is.

A jénai tudománytan megértésének kulcsa annak felismerése, hogy Fichte egyik kiindulópontja az ember újfajta tapasztalata önmagáról. Az iménti elemzésben nem követhettük őt egészen az első alapmondat énjéig, az úgynevezett abszolút énjig. Sok nehéz gondolati lépés volna még hátra addig, míg kiderülne, miként transzcendentális lehetőségfeltétele az abszolút én a hétköznapi énkünknek, amely maga is azt a képességet tulajdonítja magának, hogy valamit teljességgel tételezzon. Nincs most mód arra, hogy a két én közötti kapcsolatot részletesen elemezzük, de az elmondottakból is látszik, hogy az abszolút én nincsen nagyon távol a köznapi éntől, olyannyira, hogy a kettő tulajdonképpen ugyanannak a valóságnak a két aspektusa. Fichte megértése nagymértékben attól függ, szem előtt tartjuk-e köznapi énkünk és az abszolút én szoros kapcsolatát.⁹⁶

Ám a jénai tudománytan megértéséhez legalább ilyen fontos azt is szem előtt tartani, hogy az ember nemcsak szabadnak tapasztalja magát, hanem korlátozottnak, végesnek is. Az empirikus tudatnak nemcsak olyan tényei vannak, amelyek elemzése egy abszolút énhöz vezet. *A teljes tudománytan alapja* ezt a két tapasztalatot egymás mellé állította, amikor egy második, az elsőből le nem vezethető alaptételben dolgozta fel azt az egzisztenciális élményünket, hogy az énnel mindig szemben áll egy nem-én. Fichtének az énből és a szabadságba vetett harcos hite és antropológiai optimizmusa így csak abban tudott kifejeződni,

⁹⁵ Fichte filozófiájának alaptendenciája, hogy mindent, amit a köznapi én és a korábbi filozófusok adottak, faktikusnak találtak, produktumként, az én produktumaként leplez le. Ezért a logika alapelveit sem hajlandó az észhasználat ki tudja honnan származó törvényeként elfogadni, amelyek kötik a gondolkodást, és amelyeknek teoretikus funkciójában az én szigorúan alá van vetve, amelyekhez igazodnia kell, hanem kimutatja, hogyan következnek ezek az alapelvek magából az énből. Méghozzá nem az én természetéből, amelyet az én megint csak készen találna magában, hanem saját tiszta cselekvéséből. Ez a tulajdonképpeni motivációja annak, hogy Fichte az ént tetteselekvésként fogja fel, amelyben „egy és ugyanaz a produktum, cselekvés és cselekvő” (Fichte 1794–95. GA I,2,393, SW I,256), nem pedig cselekvő dologként, amelynek ontológiájával adva volna a természete, és eleve meghatározottak (adottak) volnának a lehetőségei. (Vö. *Az erkölcsstan rendszere* Sartre-ot előlegező fejtegetéseit: Fichte 1798/1976. 112.)

⁹⁶ Így érthetjük meg azt is, miért beszél *A teljes tudománytan alapjával* párhuzamosan elmondott *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* úgy az emberről, mintha egyenesen az abszolút énről beszélne. Például: Amennyiben „az ember ésszel bíró lény, ennyiben célja saját maga, vagyis nem azért van, mert valaki másnak kell lennie, hanem egyszerűen azért van, mert neki lennie kell; pusztán léte jelenti léte végső célját. [...] Az ember *van*, mert van. [...] Az ember *az kell legyen, ami, mégpedig pusztán csak azért, mert van*, vagyis mindannak, ami, tiszta Énjére, pusztán Énségére kell vonatkoznia”. (Fichte 1794/1976. 17.)

hogy a nem-énnel szemben álló énről szóló tételnek csupán a második helyet juttatta az alaptételek rangsorában. Ez az alárendeltség azonban, vagyis az, hogy a második alaptételt tartalmában meghatározza az első, éppen azt jelenti, hogy ugyanarról az énről van szó mindkettőben. Ez az én mi magunk vagyunk: véges, ugyanakkor abszolút lények. Fichte gondolkodói tisztességére vall, hogy minden monista hajlama ellenére a második alaptételt nem az első következményeként fogalmazta meg, hanem részben – formája szerint, a benne kifejeződő cselekvés szerint – feltétlennek ismerte el, és csak rangban rendelte az első alá, mintegy kifejezve, hogy bár mindkét tétel alapvető realitásunkat tükrözi, soha el nem érhető ideális valónkat az első alaptétel ragadja meg. Annak érdekében, hogy ne hazudtolja meg egyik egzisztenciális evidenciáját se, Fichte még attól a képtelenségtől sem riadt vissza, hogy rendszerének csúcsára több alaptételt helyezzen, amelyek egymás alá is vannak rendelve, meg nem is. A nem-énnel való szembenállásban végesként mutatkozó ént a mű szövevényes fejtegetései sem „bűvészkedik ki” a rendszerből, hanem a teljes tudománytan magán viseli azt az ellentétet, amely szükségképpen következik a két összeegyeztethetetlen alaptétel felszültségéből. A legtöbb, amit Fichte állítani tud, hogy az első alaptétel énje eszményként, *kellésként* áll a véges én előtt. Ezért van az, hogy az abszolút első alapmondat, amely *A teljes tudománytan alapjának* elejére került, csak annyiban kiindulópontja a fichtei filozófiának, amennyiben végcélja. Fichte valós kiindulópontja az ember végességének és végtelenségének, a „külső befolyástól” megbéklyózott és szabad mivoltának együttes tapasztalata, amelyről csak két, pontosabban három egymás mellé rendelt tételben lehet számot adni. Ennek megfelelően *A teljes tudománytan alapja* emberi képességeket és világunk minden jelenségét levezető elméleti és gyakorlati része nem is az első alaptételből, hanem az első három alaptételt összegző formulából bomlik ki, állandóan abba az irányba haladva, hogy mind több realitással töltse meg az első.

IRODALOM

Fichte művei

J. G. Fichte magyarul nem hozzáférhető műveit GA alapján idézem, de ahol lehet, megadom SW adatait is.

GA – Reinhard Lauth et al. (szerk.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart, Frommann-Holzboog. 1962–2010.

SW – Immanuel Hermann Fichte (szerk.), *Fichtes Werke*. Berlin, Gruyter. 1971.

Fichte, Johann Gottlieb 1793. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. GA I,1,203–404, SW VI,37–288.

Fichte, Johann Gottlieb 1793–94. Eigene Meditationen über Elementarphilosophie. GA II,3,21–177.

Fichte, Johann Gottlieb 1794. Recension des Acnesidemus. GA I,2,41–67, SW I,1–25.

- Fichte, Johann Gottlieb 1794/1976. Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. Ford. Berényi Gábor. In uő. *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat. 9–72.
- Fichte, Johann Gottlieb 1794/1988. A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Ford. Felkai Gábor. In uő. *Fichte*. Budapest, Kossuth. 185–231.
- Fichte, Johann Gottlieb 1794/2004. Zürichi előadások. Ford. Weiss János. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 48/3. 323–349.
- Fichte, Johann Gottlieb 1794–95/2011. A teljes tudománytan alapja 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/3. 9–30.
- Fichte, Johann Gottlieb 1794–95. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 4–11. §. GA I,2,283–461, SW I,123–328.
- Fichte, Johann Gottlieb 1795. Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre. GA I,3,137–208, SW I,329–411.
- Fichte, Johann Gottlieb 1796. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. GA I,3,311–460, SW III,1–385.
- Fichte, Johann Gottlieb 1797/1981. Első bevezetés a tudománytanba. Ford. Endreffy Zoltán. In uő. *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat. 17–52.
- Fichte, Johann Gottlieb 1798/1976. Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján. Ford. Berényi Gábor. In uő. *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat. 75–474.
- Fichte, Johann Gottlieb 1800/1981. Az ember rendeltetése. Ford. Kis János. In uő. *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat. 237–411.
- Fichte, Johann Gottlieb 1798–99/2002. *Tudománytan nova methodo*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor.
- Fichte, Johann Gottlieb 1801. Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801. GA II,6,129–324, SW II,1–163.
- Fichte, Johann Gottlieb – Karl Leonhard Reinhold 2004. Fichte és Reinhold levelezése. Ford. Weiss János. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 48/1–2. 27–195.

Másodlagos irodalom

- Baumanns, Peter 1974. *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*. Bonn, Bouvier.
- Baumanns, Peter 1990. J. G. Fichte. *Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg (Breisgau) – München, Alber.
- Breazeale, Daniel 1994. Circles and Grounds in the Jena Wissenschaftslehre. In Daniel Breazeale – Tom Rockmore (szerk.) *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*. New Jersey, Humanities Press. 43–70.
- Class, Wolfgang – Alois K. Soller 2004. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Amsterdam – New York, Rodopi.
- Claesges, Ulrich 1974. *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*. Den Haag, Nijhoff.
- Dummett, Michael 2000. *A metafizika logikai alapjai*. Ford. Szalai Miklós et al. Budapest, Osiris.
- Frischmann, Bärbel 2005. *Vom Transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Fr. Schlegel*. Paderborn, Schöningh.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1801/1999. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In Uő. *Jenaer kritische Schriften (Hauptwerke in sechs Bänden 1)*. Hamburg, Meiner. 1–92.
- Hösle, Vittorio 1998. *Hegels System*. Hamburg, Meiner. 2. kiad.
- Hrubi Attila 2007. Fichte korai tudománytanának alaptételei. In *Passim* 9/1. 57–67.
- Kant, Immanuel 1998. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. [H.n.], Ictus.

- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 1922. *Kant's Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe) Band XI*. Berlin – Leipzig.
- Kant, Immanuel 2003. Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról. Ford. Aradi László. In uő. *Prekritikai írások*. Budapest, Osiris–Gond Cura. 255–284.
- Metz, Wilhelm 1991. *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Mittmann, Jörg-Peter 1993. *Das Prinzip der Selbstgewissheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*. Bodenheim, Athenäum – Hain – Hanstein.
- Paimann, Rebecca 2006. *Die Logik und das Absolute – Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Reinhold, Karl Leonard 1789/1795. *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens*. Prag – Jena.
- Reinhold, Karl Leonard 1790. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. 1. kötet, Jena.
- Reinhold, Karl Leonard 1791. *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena.
- Reinhold, Karl Leonard 1794. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. 2. kötet, Jena.
- Schäfer, Rainer 2006. *Johann Gottlieb Fichtes 'Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre' von 1794*. Darmstadt, WBG.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1806/1860. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. In K. F. A. Schelling (szerk.) *F. W. J. von Schellings sämtliche Werke*. I,7. Stuttgart – Augsburg, Cotta, 1860. 1–126.
- Schmidt, Andreas 2004. *Der Grund des Wissens. Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen 1794/95, 1804/II und 1812*. Paderborn, Schöningh.
- [Schulze, Gottlob Ernst] 1792. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. [H. n.]
- Schwabe, Ulrich 2007. *Individuelles und transindividuelles Ich. Die Selbstindividuation reiner Subjektivität und Fichtes Wissenschaftslehre. Mit einem durchlaufenden Kommentar zur Wissenschaftslehre nova methodo*. Paderborn, Schöningh.
- Seebohm, Thomas M. 1994. Fichte's Discovery of the Dialectical Method. In Daniel Breazale – Tom Rockmore (szerk.) *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*. New Jersey, Humanities Press. 17–42.
- Stolzenberg, Jürgen 1994. Fichtes Satz „Ich bin”. Argumentanalytische Überlegungen zur Paragraph 1 der *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95. In *Fichte-Studien* 6. 1–34.
- Oesterreich, Peter L. – Hartmut Traub 2006. *Der ganze Fichte: Die poluläre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Weiss János 2002. Adalékok Fichte jénai programjához. In *Fichte 1798–99/2002*. 205–217.
- Weiss János 2004. Adalékok a tudománytan születéséhez. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 48/3. 351–369.

Filozófiai rendszerem bemutatása

ELŐZETES MEGJEGYZÉS¹

Miután több év óta egy és ugyanazt a filozófiát (amelyet én az igaznak tartok) két teljesen különböző perspektívából mint természet- és transzcendentálfilozófiát próbáltam meg kifejteni, most a tudomány jelenlegi állása alapján arra látom ösztönözve magam, hogy korábban, mint ahogy akartam, a különböző kifejtések alapjául szolgáló rendszert magát is bemutassam, és ami eddig csak az én számomra létezett, és talán csak néhány emberrel osztottam meg, azt most mindenkinek a tudomására hozzam, aki érdeklődik e tárgy iránt. Aki ezt a rendszert, ahogy most előadom, először is megérti, és aztán utólag lesz kedve, hogy ezt összevesse a korábbi kifejtésekkel, és képes is erre, aki továbbá annak is tudatában van, hogy milyen sok intézkedésre van szükség a teljes és az evidens bemutatáshoz, reményeim szerint természetesen fogja tartani és egyáltalán nem fogja kifogásolni, hogy ezeket az intézkedéseket meghoztam, és el fogja ismerni, hogy e filozófia – amelyet szemtelen módon az egyetlen valóságosnak tartok – megismerését a lehető legkülönbözőbb oldalakról megpróbáltam előkészíteni, mielőtt ezt a maga totalitásában fel mertem volna vázolni. És e feltételek alapján valószínűleg senki sem fogja azt gondolni (amit pedig az elmúlt télen, amikor előadtam ezt a rendszert, itt-ott hallani lehetett), hogy én magam megváltoztattam a filozófiai rendszeremet; mivel a rendszer, amely itt először jelenik meg a maga sajátos alakjában, ugyanaz, mint amelyet ennek különböző kifejtéseiben már mindig is szem előtt tartottam, és amelyhez a magam részéről mind a transzcendentál, mind a természetfilozófia különböző kifejtéseiben mindig is ragaszkodtam. Sohasem titkoltam, sem magam, sem mások előtt – hanem az idealizmusról szóló rendszerem előszavában és e folyóirat több helyén is stb. a lehető legvilágosabban kimondtam –, hogy sem azt, amit transzcendentális filozófiának, sem azt, amit természetfilozófiának nevezek, nem azonosítom magá-

¹ A *Filozófiai rendszerem bemutatása* megjelent a *Zeitschrift für spekulative Physik* II. kötetének, 2. számában (1801). A kiadó. A fordítás alapjául szolgált: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ausgewählte Schriften*. 2. kötet. Szerk. Manfred Frank. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1985. 37–75.

val a filozófiával, de ezeket mégis többnek tartom ennek egyoldalú kifejtésénél. Ha voltak olyan olvasók és ítések, akik ezt nem vették észre, vagy az ilyen kijelentéseknek nem adtak kellő súlyt, akkor az nem az én hibám, hanem inkább az övék, mint ahogy az sem rajtam múlt, hogy az idealizmus elképzelésének szokásos módjával való szembenállásomat, amit egyébként maguk az idealisták is toleráltak, eddig csak az éles elméjű Eschenmayer fedezte föl. – Azt, amit természet- és transzcendentálfilozófiának neveztem, mindig a filozofálás egymással szemben álló pólusaiként mutattam be; a jelenlegi kifejtésben azonban arra az indifferencia-pontra helyezkedem, ahol igazából csak az állhat szilárdan és biztosan, aki ezt a pontot a teljesen szembenálló irányokból már előzetesen megkonstruálta. – A legtöbb ember, akinek felajánlanak egy filozófiai rendszert tanulmányozásra, kellemesnek fogja találni, hogy ennek mindig nevét is adnak, amin keresztül a szellemét megbéklyózzák, és azt hiszik, hogy tetszés szerint meg is babonázhatják. Ha azt mondanám, hogy ez a rendszer itt az idealizmus, vagy a realizmus, vagy a kettőjükből összeállított harmadik, akkor egyik esetben sem állítanék valótlaniságot, mert ez tulajdonképpen bármelyik lehetne, mindig aszerint, hogy honnan tekintjük (hogy ez a rendszer mi magában valóan, mindenféle „szemrevételezéstől” függetlenül, az még mindig homályban maradna), de egyik elnevezést sem tüntetném ki e rendszer valóságos megragadásaként. Mert hogy mi az idealizmus és mi a realizmus, és mi a kettőjükből létrejövő harmadik, az még egyáltalán nem világos, hanem tisztázásra szorul; és e kifejezésekhez nagyon különböző fogalmak kötődnek a különböző fejekben. Nem akarok az itt következő fejtegetések elébe vágni, ahol ez a tárgy majd nyelvi kifejezést fog kapni, hanem előzetesen csak ennyit szerettem volna megjegyezni. Az talán magától értetődik, hogy én a valóságosan kifejtett idealista rendszernek csak azt tekintem, amelyet ez alatt a név alatt fölállítottam, mert ha valami mást tartanék ennek, akkor azt állítottam volna föl; és ugyanúgy az idealizmusnak sem adnék más jelentést, csakis azt, amelyet neki ebben a bemutatásban adtam. De az például nagyon is lehetséges, hogy annak az idealizmusnak, amelyet először Fichte állított föl, és amelyet még most is képvisel, egészen más a jelentése, mint a saját rendszeremnek: ő az idealizmust szubjektív módon, én viszont objektív jelentésében gondolom el. Állítólag Fichte idealizmusa a reflexió álláspontját képviseli, én viszont az idealizmus princípiumával a létrehozás álláspontjára helyezkedem. Megpróbálom ezt a szembeállítást a lehető legérthetőbben kifejezni: az idealizmusnak a maga szubjektív jelentésében azt kellene állítania, hogy az én minden, az objektív jelentésében viszont megfordítva azt, hogy a minden = én, és hogy nem létezik más, csak az, ami = én; ezek kétségkívül különböző nézetek, habár nem lehet tagadni, hogy mindkettő idealista. – Nem állítom, hogy ez így van, ezt az esetet csak lehetőségként említem; de tegyük fel, hogy valóban így van, ekkor az olvasónak az idealizmus szó semmit sem fog elmondani e név alatt fölállított rendszer tulajdonképpeni tartalmáról, hanem (ha egyáltalán érdeklődne eziránt) el kellene szánnia magát arra, hogy

ezt tanulmányozza és mindenekelőtt szemügyre vegye, hogy mit értenek és mit állítanak ez alatt a név alatt. Ugyanazt, amit az idealizmusról, el lehet mondani arról is, amit eddig realizmusnak neveztek, és nekem úgy tűnik, hogy a következő bemutatás azt bizonyítja, hogy mind a mai napig a realizmus legfennköltebb és legtökéletesebb alakját (vagyis a spinozizmust) a nyilvánosságban erősen félreismerték és félreértették. Mindezt csak azért mondom, hogy az olvasót – aki egyáltalán tudomást akar venni a filozófiámról – először is arra biztassam, hogy szánja el magát arra, hogy az itt következő bemutatást nyugodtan és elmélyülten olvassa, és ne olyasvalaminek a bemutatásaként, amiben pusztán a kifejtés formája érdekelhetné, hanem inkább valami olyasmiként, ami neki egyelőre teljesen ismeretlen, és mint ilyen tanulmányozza; utólag aztán mindenki megteheti, hogy biztosít róla, hogy ezt már ő is régen elgondolta. Pontosabban azt kérem, hogy azt, amit természetfilozófiának nevezek, csak természetfilozófiaként, és azt, amit a transzcendentális idealizmus rendszerének nevezek, csak az idealizmus rendszereként ítélje meg, és végül, hogy mit tartok a filozófiai rendszeremnek, azt csak az itt következők alapján akarja megítélni. Másodszor arra kérem az olvasót, hogy a természetfilozófia és az idealizmus, és különösen a filozófiai rendszerem itt következő bemutatását pusztán önmagából, és ne más kifejtésekből kiindulva ítélje meg, hogy ne azután kutakodjon, hogy ez másokkal egybeesik-e, hanem csak arra figyeljen, hogy önmagával egybeesik-e, és hogy önmagában, teljesen elválasztva mindattól, ami rajta kívül létezik, evidens-e, vagy sem. Nevezetesen, hogy először is szánja rá magát arra, hogy a fichtei és a saját kifejtésemet önmagukban tekintse, mivel csak a további fejlődés mutathatja meg, hogy vajon a kettő egybeesik-e, és ha igen, mennyiben, vagy esetleg már eleve egybeestek-e. Azt mondom, *először is*. Az én meggyőződéseim szerint ugyanis lehetetlen, hogy a két rendszer a következményeket tekintve ne essen egybe, habár arról is meg vagyok győződve, hogy ezt a pontot még nem értük el. – De van-e olyan tanult ember, aki azt hiszi, hogy egy ilyen jellegű rendszer egy pillantás alatt kifejlődik, vagy esetleg máris eljutott volna a maga teljes kifejllettségéhez? Vajon Fichtének megadták-e az időt, hogy a maga rendszerét egészen addig a pontig előrelendítse, amelyen ki kell derülnie, hogy az az általában vett idealizmus (mert meggyőződéseim szerint minden valóban spekulatív idealizmus az), vagy ez az idealizmus? – Eddig Fichte véleményem szerint csak az általánosat dolgozta ki, és néhányak öröme, mások megbotránkozására szeretném kimondani, hogy véleményem szerint az, ami eddig történt, csak a kezdete annak, ami még történni fog, hogy ez az egész dolog még messze nem jutott el a maga „végkifejletéhez”. De mi más tartotta volna fel jobban a szóban forgó fejlődést, mint a hasztalan nép tolakodása, amely mentes a spekuláció minden sejtésétől, és így már a maga természeténél fogva ezekről a dolgokról a lehető legelvakultabb önbizalommal nyilatkozik, és mielőtt megértette volna, hogy egyáltalán miről is van szó, egyetért vagy tiltakozik. Mert hová jutunk, ha pl. Reinhold, aki a legnaivabb nyíltszívűséggel bevallja, hogy „ő a legújabb filo-

zófiai forradalomnak sem a kezdetén, sem a közepén, sem röviddel a vége előtt (értsd a végén) nem volt tudatában annak, hogy tulajdonképpen miről is van szó” –, aki ennek a „forradalomnak” a kezdetén Kant elvakult követője volt, aztán később a csalhatatlan katolikus filozófiát hirdette, és végül belevetette magát a tudománytan ölébe, mindig a maga legmélyebb meggyőződését bizonygatva –, e filozófiai értelmi fogyatékoság minden megpróbáltatása után sem veszíti el a maga bátorságát arra, hogy még egyszer, és – mint ahogy ő is sejti – utoljára a filozófiai forradalom „időleges” végét prófétálja.² – Ezekről a kitekin-tésektől elfordulva, egyelőre csak a következőkre szeretnék emlékeztetni: az összes további magyarázat a rendszeremnek más rendszerekhez és mindenek-előtt a spinozizmushoz és az idealizmushoz való viszonyáról megtalálható az itt következő kifejtésben, és ez, reményeim szerint legalábbis, mindazoknak a fél-reértéseknek elejét fogja venni, amelyeknek különösen a természetfilozófia volt

² Mindenki számára, akinek van valamilyen érzéke a tudomány iránt, a szövegben elmon-dottak bőven elegendők lesznek arra, hogy a Reinholdról kialakított ítéletemet alátámasszák, és ezt azért sem röstellem kimondani, mert iránta mint spekulatív koponya iránt, aki ő soha nem is volt, és amire vonatkozó igényét most – indirekt módon – teljesen feladta, sohasem ta-núsítottam a legkisebb tiszteletet sem. Ő maga ítéli magát tanulásra, és – még az abszurditást is vállalva – iskolába jár, és ezzel valóban fején találta a szöveget. Reinhold a filozófiában mindig is csak egy történelmi szellemet képviselt; a képzetalkotó képességről kidolgozott elmélete a notóriusan igaznak feltételezett kanti filozófia fundamentumára épül, amelyre tekintettel – mivel ez is csak egy faktum – nem marad más vissza, mint a faktikus dedukció. A filozófiai tevékenység ezen első és egyetlen megnyilvánulása óta egyetlen új filozófia megjelenése ese-tén sem tett mást, mint hogy az összes korábbi filozófust – spiritualistát, materialistát, teistát vagy bárhogy is hívják őket – újra és újra átvizslatta, és végül mindig boldogan megtalálta, hogy mi az, ami mindannyiukból hiányzik, de azzal sohasem törődött, hogy belőle mi hiány-zik. Újra és újra hasztalanul próbálta kicsépelni a régi nemes gabonát a szalmából; ez olyan elvakultság, amin csak azok tesznek túl, akikkel együtt azt hiszi, hogy az anyag és a forma, az elképzelt és az elképzelt ellentétével megoldotta a filozófia összes problémáját. Ebben a mindennemű spekuláció magját tekintve mély tudatlanságban az ő ítélete számára semmi sem tűnt túl magasnak; és ha ez a gyenge koponya hozzá mert nyúlni Spinozához, Platónhoz és más tiszteletre méltó alakokhoz, akkor azon kell csodálkoznunk, hogy azt hiszi, megteheti, hogy Fichte fölött is elsiklik, mégpedig éppolyan könnyedén, ahogyan nemrégén még azt hit-te, hogy megértette filozófiájának igazságát, és erről a legbensőségesebben meg is győződött. A becsületesség nem engedheti meg magának az idegen állítások és filozófémák szándékos elferdítését, és a nyílt szívű vallomása is éppolyan, mint a fent említettek; mert egyébként azokat a torzításokat is ide lehetne sorolni, amelyeket *A transzcendentális idealizmus rendszere* című művem néhány mondata az általa írt recenzióban elszenvedett. Nem szeretném erre az időmet vesztegetni, hanem sokkal inkább ezennel formálisan is felhatalmazom Reinhold urat, hogy recenziókban, folyóiratokban stb., azt állítsa, ami neki jól esik; és az én eszméimet és módszeremet olyan „heurisztikus” princípiumként használja, amelynek van bizonyos haszna; és ezt tegye az idealizmussal is, ha ennek érzi szükségét, és cáfolja csak nyugodtan a belőle merített eszméket, természetesen miután kellően abszurdá tette őket – és tegye mindezt az igazság és a filozófiai forradalom beteljesítésének tiszteletére. – De mit fognak ahhoz néme-lyek szólani, hogy ez a reinholdizmus elmegy a vallási oldal formális denunciációjáig és megtá-madásáig, mint ahogy azt a *Der deutsche Merkur* egyik legújabb számában olvashatjuk? Biztosan ebben is csak a fentiekben ecsetelt szellemi karaktert fogjuk megpillantani, és biztosan nem alkalmazhatjuk itt a Xéniák aranyszavát: „Az érzékeny népet sohasem tudtam elképzelni; ebből csak – / Ha adódik megfelelő alkalom, a rossz társaság lesz.”

kitéve. Ezeket a félreértéseket – mint ahogy azt egy korábbi szám egyik értekezésében már jeleztem – a rendszer kifejtésével (mert annak magától értetődőnek kellene lennie, hogy egy „első vázlat” még nem tartalmazhatja a teljes rendszert), és nem egy ideiglenes általános magyarázattal szeretném elhárítani. Ezért továbbra sem leszek tekintettel egyetlen olyan megítélésre sem, amely nem foglalkozik az első, itt korábban kimondott alaptételekkel, és vagy támadja ezeket, vagy az egyes állítások szükségszerű következményeit tagadja. – Arról a módszerről, amelyet e rendszer megkonstruálásakor alkalmaztam, az egész ábrázolás végén sokkal határozottabban lehet majd beszélni, mint ezt megelőzően. Ami a kifejtés módját illeti, ebben a leginkább Spinozát követem, és nem egyszerűen azért, mert a tartalmat és a tárgyat tekintve ehhez a rendszerhez szeretnék közeledni, valamint a formát tekintve is ezt lehet a leginkább példaképnek tekinteni, hanem inkább azért, mert ez a forma engedi meg az ábrázolás legnagyobb tömörségét, és ez teszi lehetővé, hogy a lehető leghatározottabban megítéljük a bizonyítékok evidenciáját. – Ezen felül az általános viszonyok jellemzésére gyakran formulákat használok, ahogy azt Eschenmayer úr a természetfilozófiai értekezéseiben és *Az élő organizmus dedukciója* című tanulmányában (amely Röschlaub magazinjában jelent meg) alkalmazta. Ezek olyan írások, amelyek ismeretét szeretném megkívánni olvasóimtól, részben a saját érdekükben, hogy biztosan képesek legyenek összehasonlítani az én természetfilozófiai rendszeremet a természetfilozófia ama tárgyalásával, amely a reflexió pusztá álláspontjára helyezkedő idealizmusból szükségszerűen adódik. Mert az itt felállított abszolútazonosság-rendszer – amely a reflexió álláspontjától messze eltávolodik, mivel ez csak az ellentétekből indul ki, és ellentétekre épül – megértése érdekében rendkívül hasznos tanulmányozni azt a reflexiók rendszert, amely ezzel szemben áll. – Egyébként ehhez a rendszerhez, az elmúlt és a mostani idők filozófusaihoz kettős viszonyom van, erről már ebben az előzetes megjegyzésében is sok mindent elmondtam; de ez sokkal részletesebben meg fog történni magában a kifejtésben, és ezek után már fölösleges is megjegyeznem, hogy filozófusok alatt egyedül azokat értem, akiknek vannak alaptételeik és módszerük, akik nem pusztán mások gondolatait ismétlik, és mindenféle idegen anyagból valamilyen saját levest kotyvasztanak; az empirikus fizikusok közé pedig azokat sorolom, akikről már előzetesen lehet tudni, hogy mit gondolnak a természetfilozófiáról. Ők a legnagyobb rész olvasásakor még egy ideig a sebeiket fogják nyalogatni, azután a természetfilozófiai kifejezéseket és konstrukciókat mint valószínű magyarázatokat fogják elfogadni (vagy a kísérlet formája alatt próbálják őket napfényre hozni), míg végül az egész dinamikus fizikát mint problematikus hipotézist fogják a tankönyveikben megörökíteni.

Ennyi legyen elég előzetes megjegyzésként. Mostantól kezdve már csak maga a dolog fog beszélni.

*

1. § *Magyarázat.* Észnek az abszolút ész-t nevezem, vagyis az ész-t, amennyiben a szubjektív és az objektív totális indifferenciájaként gondoljuk el.

Ezt a nyelvhasználatot nem itt kell igazolnom, mivel csak arról van szó, hogy egyáltalán fölébresszem azt az eszmét, amelyet ezzel a szóval össze fogok kötni. – Vagyis csak arról szeretnék beszélni, hogy hogyan jutunk el oda, hogy így gondoljuk el az ész-t. Ehhez csak az arra vonatkozó reflexióval juthatunk el, ami a filozófiában a szubjektív és az objektív között áll, és aminek mindkettőhöz indifferens módon kell viszonyulnia. Az ész elgondolását mindenkitől el lehet várni; ezt abszolútként elgondolni azt a követelést jelenti, hogy el kell jutnunk egy olyan álláspontra, ahol elvonatkoztatunk magától a gondolkodótól. Annak számára, aki végrehajtja ezt az elvonatkoztatást, az ész közvetlenül megszűnik valami szubjektívnek lenni, ahogy pedig azt a legtöbben elképzelik; igen, az ész-t ekkor már csak valami objektívként lehet elképzelni, mivel egy objektív vagy egy elgondolt csak a gondolkodóval való ellentétében lesz lehetséges, amittől itt teljesen el kell vonatkoztatnunk. Az ész tehát ezen az elvonatkoztatáson keresztül az igazi *magábanvalósággá* válik, amely éppen a szubjektív és az objektív indifferenciapontjába esik.

A filozófia álláspontja az ész álláspontja. Ennek megismerése a dolgok megismerése, ahogy ezek magukban valóan, vagyis az észben vannak. A filozófia természetéhez tartozik, hogy minden egymásutániségot és egymásmellettséget, az időben meglévő minden különbséget és egyébként is minden különbséget, amelyet a pusztá képzelőerő³ a gondolkodásba belekever, teljesen megszüntesse, és a dolgokban csak azt lássa, amin keresztül az abszolút ész megjelenik, de nem azt, hogy ezek a mechanizmus és az időben tovagördülő reflexió törvényének tárgyai.

2. § *Az ész-en kívül semmi nincs, és minden az észben van.* Ha az ész-t úgy gondoljuk el, ahogy azt az 1. § megköveteli, akkor közvetlenül észrevesszük, hogy rajta kívül semmi sem lehet. Mert tegyük fel, hogy van valami rajta kívül; akkor vagy önmagáért valóan van rajta kívül, és így szubjektív, ami szemben áll az előfeltevéssel, vagy nem önmagáért valóan van rajta kívül, és akkor ehhez a rajta kívül lévőhöz úgy viszonyul, mint egy objektív az objektívhez, s így ő maga is objektív, ami szintén az előfeltevés ellen irányul. (1. §)

Tehát nincs rajta kívül semmi, és minden benne van.

Megjegyzés. Nincs más filozófia, csak az, amely az abszolútum álláspontjára helyezkedik, ezzel szemben ebben az egész kifejtésben nem fogunk kételyt támasztani: az ész az abszolútum, mihelyt úgy gondoljuk el, ahogy mi azt (az 1. §-ban) meghatároztuk; a jelenlegi tétel csak ez alapján a feltétel alapján érvényes.

³ Mert a képzelőerő az észre vonatkozik, mint ahogy az ész az értelemre. Az előbbi produktív, az utóbbi reprodukzív. (Innen kezdve kiegészítések következnek a szerző kéziratos példányából. A *kiadó*.) [Ez azt jelenti, hogy az ezután következő jegyzetek ebből a kéziratos példányból származnak, az első, folyóiratmegjelenésben még nem szerepelnek. A *fordító*.]

Magyarázat. Az ezzel szembeni ellenvetések csak abból adódhatnak, hogy a dolgokat nem úgy tekintjük, ahogy az észben vannak, hanem úgy, ahogy azok megjelennek a szokványos látás számára. Azért nem kell részletesen foglalkoznunk a cáfolatokkal, mivel a következőkben azt fogjuk megmutatni, hogy mindaz, ami van, az ésszel lényegileg egyenlő, és vele egy. Egyébként a fölállított tétel nem szorulna bizonyításra vagy magyarázatra, hanem inkább axiómának lenne tekinthető, ha nem lenne magától értetődő, hogy csak annyiban lehet valami az észen kívül, amennyiben ő maga helyezte ezt magán kívülre; ezt azonban az ész sohasem tenné, hanem csak a hamis észhasználat, amely összekötődik azzal a tehetetlenséggel, amely a fent követelt elvonatkoztatáshoz kötődik, ahhoz, hogy a szubjektívát [a leválasztót, az individuálisat] el kell felejtünk.

3. § *Az ész teljességgel Egy, és teljességgel azonos önmagával.* Mert ha ez nem így lenne, akkor az ész létén kívül még kellene lennie egy másik alapnak is; mert ő maga csak a saját létének alapját tartalmazza, de nem egy másik ész létének alapját; az ész így nem lenne abszolút, ami szembenáll az előfeltevéssel. *Az ész tehát Egy, abszolút értelemben.* De tegyük fel a következő lépésben, hogy az ész nem egyenlő önmagával, akkor az, ami által nem egyenlő önmagával – mivel rajta kívül (*praeter ipsam*) semmi sincs (2. §) –, megint csak benne lenne, vagyis az ész lényegét fejezné ki. És mivel minden csak annak révén, amin keresztül az ész lényegét kifejezi, *magában való* (1. §), ezért ez is, magában valóan tekintve, vagy az észre vonatkoztatva, vele megint csak egyenlő és vele Egy lenne. *Az ész tehát magában valóan Egy* (nemcsak *ad extra*, hanem *ad intra*), vagyis teljességgel azonos önmagával.

4. § *Az ész létének legmagasabb törvénye, és mivel rajta kívül semmi sincs* (2. §), *minden lét legmagasabb törvénye* (amennyiben ez benne van az észben) *az azonosság törvénye*, amelyet minden lét vonatkozásában az $A = A$ formulával fejezhetünk ki. – A bizonyítás a 3. §-ból és az azt megelőzőkből közvetlenül következik.

1. *kiegészítés.* Az összes többi törvény, ha vannak ilyenek, nem arra vonatkozik, ami az észben vagy magában valóan van, hanem csak arra, ami a reflexió számára, vagy a jelenségben van.

2. *kiegészítés.* Az $A = A$ az egyetlen igazság, amely *magában valóan*, vagyis az időre való vonatkozás nélkül van tételezve. Az ilyen igazságot én öröknek nevezem, nem empirikus, hanem abszolút értelemben.

5. § *Magyarázat.* Az első A -t a megkülönböztetés kedvéért szubjektumnak, a másodikat pedig predikátumnak nevezem.

6. § Az $A = A$ tétel általánosan elgondolva nem mondja ki, hogy A általában véve, szubjektumként vagy predikátumként létezne. Sokkal inkább azt mondhatjuk, hogy *az egyetlen lét, amely ezzel a tétellel tételezve van, az maga az azonosság léte, amely ezért az A-tól mint szubjektumtól és az A-tól mint predikátumtól teljesen független.* Ennek bizonyítása megtalálható a *tudománytan* 1. §-ában, a tétel második része pedig magától következik az elsőből, és abban már tulajdonképpen benne van. Mivel az A lététől (amennyiben ez szubjektum és predikátum) általánosságban

elvonatkoztatunk, úgy az egyetlen, amittől nem lehet elvonatkoztatni, amit tehát a szóban forgó tétellel tulajdonképpen tételezünk, az maga az abszolút azonosság.⁴

7. § *Az egyetlen feltétlen megismerés az abszolút azonosságra vonatkozó megismerés.* Mert az $A = A$ tétel (4. § 2. kiegészítés) fejezi ki egyedül az ész *lényegét* (3. §); ez az egyetlen feltétlen bizonyosság, de ezáltal közvetlenül az abszolút azonosság is tételezve van (6. §). Stb. stb.

Megjegyzés. Csak e megismerés feltétlenségét igazolandó bocsátottam előre az előző téziseket. Ezt a megismerést *magát* ugyanis nem lehet bizonyítani, éppen azért, mert feltétlen.

8. § *Az abszolút azonosság teljességgel és éppannyira bizonyos mint az $A = A$ tétel.* Bizonyítás. Mivel ez közvetlenül ezzel a tétellel együtt van tételezve (6. §).

1. *kiegészítés.* Az abszolút azonosságot nem lehet elgondolni másképp, csak az $A = A$ tételen keresztül, de ezt ezen a tételen keresztül mint *létezőt* tételezzük. Ez tehát azért van, hogy elgondoljuk, és az abszolút azonosság *lényegéhez* mindig hozzátartozik, hogy *létezik*.

2. *kiegészítés.* Az abszolút azonosság *léte örök igazság*, mivel a létének igazsága egyenlő az $A = A$ tétel igazságával. Lásd a 4. § kiegészítését stb.

9. § *Az ész Egy az abszolút azonossággal.* Az $A = A$ tétel az ész *létének törvénye* (4. §). De ezzel együtt közvetlenül az abszolút azonosságot is mint létezőt tételeztük (6. §), és mivel az abszolút azonosság léte Egy a maga lényegével (8. § 1. kiegészítés), ezért az ész (1. §) nemcsak a létét, hanem a lényegét tekintve is Egy az abszolút azonossággal magával.

Kiegészítés. Az ész léte (az 1. §-ban meghatározott értelemben) *ezért éppolyan feltétlen*, mint az abszolút azonosság léte, avagy: *a lét éppen úgy hozzátartozik az ész lényegéhez, mint az abszolút azonosság létehez.* A bizonyítás közvetlenül adódik az előbbiekből.

10. § *Az abszolút azonosság teljességgel végtelen.* – Mert ha véges lenne, akkor a végességének alapja benne magában lenne, vagyis egy benne lévő meghatározás oka lenne, azaz egyszerre lenne kiváltó és kiváltott, és ezzel nem lenne többé abszolút azonosság. Vagyis nem lehet benne, hanem csak rajta kívül. De rajta kívül semmi sincs. Mert ha lenne valami rajta kívül, ami őt korlátozhatná, akkor az objektívnek a rajta kívül lévő objektívhez kellene viszonyulnia. Ez azonban képtelenség (1. §). Tehát végtelen – amilyen biztos, hogy létezik –, vagyis teljességgel végtelen.

11. § *Az abszolút azonosságot mint azonosságot nem lehet megszüntetni.* Mert a lényegéhez hozzátartozik a létezése; de ő csak annyiban van, amennyiben abszolút azonosság (6. § és 8. § 1. kiegészítés). Mint ilyent tehát sohasem lehet meg-

⁴ Az $A = A$ tétel nem *szorul rá* a bizonyításra, sokkal inkább ez minden bizonyítás alapja. Az, ami általa van tételezve, az a feltétlen tételezettség maga. Amiben ez a feltétlen tételezettség megnyilvánul, az ennek számára teljesen közömbös. – Amit tulajdonképpen tételezünk, az nem a szubjektum vagy a predikátum helyén megjelenő A , hanem csak a kettőjük közötti azonosság.

szüntetni, mert egyébként a léte megszűnne a lényegéhez tartozni, tehát valami ellentmondót tételeznénk. Stb. stb.

12. § *Mindaz, ami van, maga az abszolút azonosság.* Ez ugyanis végtelen, és mint abszolút azonosságot sohasem lehet megszüntetni (10. és 11. §), ezért mindennek, ami van, magának az abszolút identitásnak kell lennie.

1. *kiegészítés.* *Mindaz, ami van, önmagában Egy.* Ez a tétel az előző tétel pusztá inverziója, és ezért közvetlenül következik belőle.

2. *kiegészítés.* Az abszolút azonosság az egyetlen, ami teljességgel, vagyis magában valóan van, tehát minden csak annyiban van magában, amennyiben ez maga az abszolút azonosság, és amennyiben nem az abszolút azonosság, annyiban egyáltalán nem *magában való*.

13. § *Semmi sem jött létre a lét magábanvalósága szerint.* Mert mindaz, ami magában való, az maga az abszolút azonosság (12. §). Ez azonban nem jött létre, hanem teljességgel van, tehát az időre való minden vonatkozás nélkül van, minden időn kívül, mert az ő léte örök igazság (8. § 2. kiegészítés); és ezért minden magában való lét abszolút örök.

14. § *Magában valóan tekintve semmi sem véges.* A bizonyítást a 10. §-ból kiindulva ugyanúgy kell elvégezni, mint az előbbi esetben.

Kiegészítés. Ebből az következik, hogy az ész szempontjából (1. §) nincs végeesség, és a dolgokat végesnek tekinteni annyit jelent, mint nem úgy tekinteni őket, ahogy magában valóan vannak. – És ugyanúgy a dolgokat különbözőnek vagy sokfélének tekinteni annyit jelent, hogy nem magában valóan vagy az ész álláspontjáról tekintjük őket.

Magyarázat. Minden filozófia alapvető tévedése arra az előfeltevésre épül, hogy az abszolút azonosság kilépett önmagából, és most arra törekszik, hogy e kilépés módját valamiképpen érthetővé tegye. Az abszolút azonosság azonban sohasem szűnt meg abszolút azonosságnak lenni, és mindaz, ami van, magában valóan tekintve nem az abszolút azonosság megjelenése, hanem *ő maga*. És mivel a filozófia természetéhez tartozik, hogy a dolgokat úgy szemlélje, ahogy azok magukban valóan vannak (1. §), vagyis amennyiben végtelenek és egybeesnek az abszolút azonossággal (12. és 14. §), ezért az igazi filozófiának mindenekelőtt azt kell bizonyítania, hogy az abszolút azonosság (a végtelen) nem lépett ki önmagából, és mindaz, ami van, amennyiben van, maga a végtelenség. Ezt a tételt az összes eddigi filozófus közül csak Spinoza ismerte föl, habár az erre vonatkozó bizonyítást nem dolgozta ki teljesen, de nem is mondta ki olyan világosan, hogy meg tudta volna akadályozni ennek szinte teljes félreértését.

15. § *Az abszolút azonosság csak az $A = A$ tétel formájában lehetséges,* vagyis ez a forma közvetlenül a lét által tételezett. Az abszolút azonosság csak feltétlen lehet, és nem létezhet feltételes módon; a feltétlen létet azonban csak e tétel formájában lehet tételezni (8. §). Az abszolút azonosság létével együtt ez a forma is tételezve van, és nincs átmenet, nincs előtte és utána, hanem a lét és a forma abszolút egyidejű.

1. *kiegészítés.* Amit az $A = A$ tétel formájával egyidejűleg tételeztünk, az közvetlenül kötődik az abszolút azonosság létéhez,⁵ de nem tartozik hozzá a lényegéhez, hanem csak a formájához vagy a létének jellegéhez. A tétel első részének bizonyítása közvetlenül adódik az előzőből. A második részét pedig a következőképpen bizonyíthatjuk: az $A = A$ tétel formáját A mint szubjektum és A mint predikátum határozza meg. De az abszolút azonosság ugyanebben független A -tól mint szubjektumtól és A -tól mint predikátumtól (6. §). Az, ami e tétel formájával együtt van tételezve, nem tartozik hozzá magához az abszolút azonossághoz, hanem csak a létének jellegéhez és formájához.

2. *kiegészítés.* Az, ami pusztán az abszolút azonosság létének formájához, de nem öhozzá magához tartozik, nem magában valóan tételezett. Mert magában valóan, a maga lényege szerint csak az abszolút azonosság van tételezve. Stb. stb.

16. § Az $A = A$ tételben szubjektumként, illetve predikátumként tételezett A -k (5. §) között nem lehetséges magában való ellentét. Mert amennyiben ezek szubjektumként, illetve predikátumként lépnek fel, annyiban nem az abszolút azonosság lényegéhez, hanem csak annak létéhez tartoznak, de mihelyst hozzátartoznak az abszolút azonosság lényegéhez magához [vagy ezek maguk az abszolút azonosság], már nem lehet őket különbözőként elgondolni. A kettőjük között tehát nincs magában való ellentét.

1. *kiegészítés.* Egy és ugyanazt a teljes A -t tételezzük szubjektumként, illetve predikátumként.

2. *kiegészítés.* Az abszolút azonosság csak az azonosság azonosságának formájában lehetséges. Mivel az abszolút azonosság csak az $A = A$ tétel alapján lehetséges (15. §), és ez a forma a maga létével együtt van tételezve. Az $A = A$ tételben ugyanaz lesz önmagával egyenlő, vagyis az azonosság azonosságát tételezzük. Az abszolút azonosság tehát csak az azonosság azonosságaként lehetséges, és ez a lét formája, amely maga elválaszthatatlan a létől.

17. § Az abszolút azonosságnak van egy eredeti megismerése, és ezt közvetlenül az $A = A$ tétellel együtt tételezzük. Mert ennek van egy általában vett megismerése (7. §). És mivel semmi sincs az abszolút azonosságon kívül, ezért ez a megismerés az abszolút azonosságon belül van. De ez a megismerés közvetlenül nem az azonosság lényegéből következik, mert ebből csak az következik, hogy ez van, tehát közvetlenül kell a létéből következnie, és ennél fogva a létének formájához kell tartoznia (15. § 1. kiegészítés). De a létének formája éppoly eredeti, mint a léte maga, és ugyanilyen eredeti mindaz, amit e formával együtt tételezünk (uo). Tehát az abszolút azonosság eredeti megismerése, mivel ez a létének formájához tartozik, már az $A = A$ tétellel együtt van tételezve [vagyis az abszolút azonosság egy attribútuma].

18. § Mindaz, ami van, lényege szerint – amennyiben ezt magában valóan és abszolút módon szemléljük – az abszolút azonosság maga, a létet tekintve a forma és ugyanakkor

⁵ Ebből valamit levezetni ugyanolyan örök, mint az abszolút azonosság.

az abszolút azonosság megismerése. A tétel első része a 12. §-ból, a második része a 17. §-ból következik. Mert ha az abszolút azonosság megismerése közvetlenül a *lét* formájához tartozik, és ez a forma a léttől elválaszthatatlan, akkor minden, ami van – a *lét* formáját tekintve – az abszolút azonosság megismerése.

1. *kiegészítés.* Az abszolút azonosság eredeti megismerése egyúttal ennek formáját tekintve a léte is,⁶ és megfordítva, minden lét a formát tekintve egyúttal az abszolút azonosság megismerése (és nem felismerése).

2. *kiegészítés.* Nincs a megismerőtől független megismert, hanem a megismerés maga az eredeti *lét*, a formát tekintve.

19. § *Az abszolút azonosság csak az azonosságának megismerésére vonatkozó formájában van önmagánál.* Mert a megismerése éppolyan eredeti, mint a létének formája (18. §), sőt mint a létének formája maga (uo. 1. kiegészítés). Ez pedig az azonosság azonosságának formája (16. § 2. kiegészítés). Mármost rajta kívül nincs azonosság, tehát ennek megismerése sem lehet más, mint az önmagával való azonosság megismerése, és mivel ez csak a megismerés formájában lehetséges, ezért csak a maga azonosságának megismerésére vonatkozó formában lehetséges.

Kiegészítés. Annak az összessége, ami van, magában való, de a lényege szerint az abszolút azonosság maga, a létének formája szerint pedig az abszolút azonosságnak a maga azonosságában való önmegismerése. – Ez közvetlenül következik.

20. § *Az abszolút azonosság önmegismerése a maga azonosságában végtelen.*

Mert ez az [abszolút azonosság] létének formája. Ennek léte végtelen (10. §). Így tehát ez a megismerés is végtelen [vagyis megkülönböztethetetlen].

21. § *Az abszolút azonosság nem tudja önmagát végtelenül megismerni, anélkül, hogy önmagát szubjektumként és objektumként végtelenül tételezné.* Ez a tétel önmagától világos.

22. § *Ez szintén az abszolút azonosság, amely a lét formája szerint, habár nem a lényege szerint, mint szubjektum és objektum van tételezve.* Mert az abszolút azonosság létének formája egyenlő az $A = A$ tétel formájával. Ebben azonban egy és ugyanaz az egész A van szubjektumként és predikátumként tételezve (16. § 1. kiegészítés). Egy és ugyanaz az azonosság van tehát a létének formája szerint szubjektumként és objektumként tételezve. Mivel továbbá csak a létének formája szerint van szubjektumként és objektumként [megkülönböztethető módon] tételezve, így nem *magában valóan*, vagyis a lényege szerint van így tételezve.⁷

Kiegészítés. A szubjektum és az objektum között nem jöhet létre magában való ellentét [az abszolút azonosság vonatkozásában].

23. § *A szubjektum és az objektum között [egyáltalán nincs] semmi más különbség, csak kvantitatív.*⁸ Mert 1) kvalitatív különbséget nem lehet elgondolni köztük

⁶ Csak *benne magában* végtelen, tehát a léttől nem lehet megkülönböztetni.

⁷ Ha ez a forma nem megismerés, akkor ezt mint formát nem lehet megkülönböztetni.

⁸ Az, hogy ez valóságos-e vagy sem, itt teljesen eldöntetlen.

– Bizonyítás. Az abszolút azonosság A -tól mint szubjektumtól és objektumtól egyaránt független (6. §), és mindkettőben egyformán feltétlen. Mivel ugyanaz az abszolút azonosság van egyszer szubjektumként és egyszer objektumként tételezve, így nincs köztük kvalitatív különbség. Eszerint 2) a kettőt a létre való tekintettel nem lehet megkülönböztetni egymástól (mivel az abszolút azonosság szubjektumként és objektumként egyformán feltétlen és így a lényege szerint is ugyanaz), s ezért már csak a kvantitatív különbség lehetséges, vagyis egy olyan különbség, amely a lét nagyságára tekintettel alakul ki, mégpedig aszerint, hogy az egy és ugyanazon azonosságot a szubjektivitás [a megismerés] vagy az objektivitás [a lét] túlsúlyával tételezzük-e.

Magyarázat. Arra kérem az olvasót, hogy ezekben a bizonyításokban legalább akkora bizalommal kövessen, hogy ezek teljesen érthetővé váljanak, mihelyt teljesen elfelejtjük a szubjektív és az objektív közkézen forgó fogalmait, és minden tétel esetében pontosan arra gondoljunk, amire szeretnénk; ez egy olyan emlékezet, amelyre itt egyszer s mindenkorra szert teszünk. Egyelőre legalábbis annyi mindenki számára világos lehet, hogy nem fogadom el a szubjektum és az objektum közötti ellentétet (mert ami az előbbi és az utóbbi helyén áll, az egy és ugyanaz az azonosság; a szubjektum és az objektum így lényegüket tekintve Egyek). De elismerem a szubjektivitás és az objektivitás közti különbséget; ezek ugyanis hozzátartoznak az abszolút azonosság létének formájához, és ennélfogva minden lét formájához, talán nem ugyanazon a módon, de mégis úgy vannak együtt, hogy váltakozva mint túlsúlyban lévőket tekinthetjük őket. De mindezt itt még nem állítom határozottan, csak egy lehetséges gondolatként fogalmazom meg. A nagyobb érthetőség kedvéért csak a következőt szeretnénk megjegyezni. Mivel az $A = A$ tételben egy és ugyanaz az A áll a szubjektum és a predikátum helyén, ezért ebben kétségkívül semmiféle különbség sincs, hanem sokkal inkább a kettő abszolút indifferenciája van tételezve, és a differencia és ezzel együtt a kettő megkülönböztetése csak azáltal válhatna lehetővé, ha vagy a túlsúlyban lévő szubjektivitást vagy a túlsúlyban lévő objektivitást tételeznénk, ami által az $A = A$ egy $A = B$ -be (ahol B az objektivitás megjelölésére szolgál) menne át. Lehetséges, hogy ez vagy ennek ellentéte legyen a túlsúlyos, mindenesetre mindkét esetben fellép a differencia.⁹ Ha a szubjektivitásnak vagy az objektivitásnak ezt a túlsúlyát a szubjektív tényező potencia-szintjeivel fejezzük ki, akkor ebből az következik, hogy az $A = B$ -t feltételezve, az A pozitív vagy negatív potenciáját is elgondoljuk; és $A^0 = B$ annyi, mint $A = A$ [$= 1$], vagyis az abszolút indifferencia kifejeződése. Mindenféle differenciát ezen és csak ezen a módon lehet megragadni.

24. § *A szubjektivitás–objektivitás formája nem actu, ha nincs tételezve a kettőjük kvantitatív differenciája.*

⁹ A kvantitatív differenciával együtt a mennyiség is föllép.

Bizonyítás. Mert ez nem *actu*, ha a szubjektivitás és az objektivitás *mint* olyan nincs tételezve. De ez a kettő mint olyan nem lehet tételezve, hacsak nem a kvantitatív differencián keresztül tételezzük őket (23. §) [mert csak ily módon lehet őket megkülönböztetni]. Így tehát a szubjektivitás–objektivitás formája nem *actu* vagy valóságosan tételezett, ha nincs tételezve a kettő kvantitatív differenciája.

25. § *Az abszolút azonosságra tekintettel a kvantitatív differenciát nem lehet elgondolni.*

Mert amaz egyenlő (9. §) a szubjektív és az objektív abszolút indifferenciájával (1. §), benne tehát sem az egyiket, sem a másikat nem lehet megkülönböztetni.

Kiegészítés. A kvantitatív differencia csak az abszolút azonosságon kívül lehetséges.

Ez a tétel az előző tétel pusztá inverziója, és akkor is biztos, ha az abszolút azonosságon kívül semmi sincs.

26. § *Az abszolút azonosság abszolút totalitás.* – Mert ez minden, ami van, maga, de nem lehet mindattól elválasztva elgondolni (12. §). Ez tehát mint minden az abszolút totalitás.

Magyarázat. Univerzumnak nevezem az abszolút totalitást.

Kiegészítés. A kvantitatív differencia csak az abszolút totalitáson keresztül lehetséges. Ez a tétel közvetlenül következik a 26. §-ból és a 25. § kiegészítéséből.

27. § *Magyarázat.* Ami a totalitáson kívül van, azt ebben a tekintetben egyedi létnek vagy dolognak nevezem.

28. § *Nincs egyedi lét vagy egyes magában való dolog.* Mert az egyes magában való az abszolút azonosság (8. §). De ez csak totalitásként létezhet (26. §) [tehát csak a totalitás a magában való].

Megjegyzés. A totalitáson kívül nincs semmi magában való, és ha valamit a totalitáson kívül megpillantunk, akkor az csak az egyesnek az egésztől való önkényes elválasztása révén lehetséges, amelyet a reflexió hajt végre, de magában valóan egyáltalán nem játszódik le, mivel minden, ami van, Egy (12. § 1. kiegészítés), és a totalitás maga az abszolút azonosság (26. §).

29. § *A szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív differenciája csak az egyedi lét tekintetében, de nem magában valóan vagy az abszolút totalitás tekintetében gondolható el.* – A tétel első része közvetlenül következik a 27. §-ból és a 26. § kiegészítéséből, a második rész a 25. és a 26. §-ból.

30. § *Ha a kvantitatív differencia az egyes dolgok tekintetében valóban bekövetkezik, akkor az abszolút azonosságot, amennyiben ez egyáltalán létezik, a szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív indifferenciájaként kell elgondolni.* A bizonyítás közvetlenül abból adódik, hogy az abszolút azonosság egybeesik az abszolút totalitással. (26. §).¹⁰

¹⁰ Annak a tételnek a levezetését, hogy az abszolút azonosság szükségképpen a totalitás, még részletesebben szeretném kidolgozni. Ez a következő lépésekből áll:

Magyarázat. Azt szeretném tehát állítani, a lehető legvilágosabban kifejezve, hogy ha mindazt, ami van, a totalításban tudnánk megpillantani, akkor az egészben a szubjektivitás és az objektivitás [a reális és az ideális] kvantitatív egyensúlyát, amelyben semmit sem lehet megkülönböztetni, fedezhetnénk fel. És ez még inkább igaz az egyes tekintetében, bármelyik oldalra is essen a túlsúly; és így a szóban forgó kvantitatív differencia semmiképpen sem *magában valóan*, hanem csak a jelenségben van tételezve. Mivel az abszolút azonosságot – azt, ami teljességgel és mindenben van – a szubjektivitás és az objektivitás ellentéte egyáltalán nem afficiálja (6. §), úgy ennek a kettőnek a kvantitatív differenciája nem következhet be az abszolút azonosságra vonatkoztatva vagy önmagában, és a dolgok vagy a jelenségek, amelyek különbözőnek tűnnek, nem különbözőnek valóságosan, hanem reálisan Egyek. És így a dolgok és a jelenségek, ugyan nem magukért valóan, de a totalításban – amelyben az egymással szemben álló potenciák eredetileg kölcsönösen megszüntetik egymást – egy tiszta, zavartalan

1) Az $A = A$ tétel egy létet mond ki, mégpedig az abszolút azonosság létét; ez a lét azonban nincs elválasztva a formától. Itt tehát a lét és a forma egységével van dolgunk, és ez az egység a legmagasabb egzisztencia.

2) A lét, amely közvetlenül következik az abszolút azonosság lényegéből, csak az $A = A$ formája, vagy a szubjektivitás–objektivitás formájában lehetséges. Ez a forma azonban maga nincsen, ha a szubjektivitás és az objektivitás nem a kvantitatív differencia által tételezett. Mert ha mindkettőt egyformán végtelenként tételezzük, akkor – mivel nincs kvalitatív ellentét – semmiféle megkülönböztethetőség nincs; a forma mint forma meg van szüntetve; az, ami az egyik vagy a másik a maga végtelenségében, egybeesik azzal, ami sem nem az egyik, sem nem a másik.

3) És ugyanezt el lehet mondani az egzisztencia magasabb formájáról is, amely a megismerés és a lét abszolút indifferenciájára épül. Az abszolútumot csak erre a formára támaszkodva lehet létezőként tételezni. De ha a valóságos indifferencia áll fenn, akkor nincs megkülönböztethetőség, és ez a forma mint olyan nincs tételezve.

4) Az abszolútum tehát nem létezik aktuálisan, ha nem tételezzük egy differenciát mind a magasabb forma (legyen az ideális vagy reális), mind a szubjektum és az objektum tekintetében.

5) De ezt a differenciát nem lehet az abszolútumra tekintettel tételezni, mert az abszolútum megváltoztathatatlanul úgy van meghatározva, mint a megismerés és a lét, a szubjektivitás és az objektivitás totális indifferenciája. A differenciát tehát arra tekintettel lehet tételezni, amit az abszolútumról leválasztunk, és amennyiben leválasztjuk. Ez az egyediség. Közvetlenül az egyessel együtt tételezzük azonban az egészet is. Az abszolútumot tehát mint abszolútumot csak azáltal tételezzük, hogy az egyes, amelyhez ugyan a kvantitatív differencia kötődik, az egészben mégis az indifferenciával van tételezve. Az egyesben való differencia és az egészben való indifferencia azonban maga a totalitás. Így tehát az abszolútum csak a totalitás formájában létezhet, és ez a tétel pedig („a kvantitatív differencia az egyesben és az indifferencia az egészben”) a véges és a végtelen azonossága.

A kvantitatív differencia magyarázata. – Ez egy olyan differencia, amely nem a lényeg szerint van tételezve (egy ilyent nem statuálunk), egy differencia tehát, amely pusztán a *forma* különbségére épül, és amelyet ezért *differentia formalisnak* nevezhetünk. *Példa* a háromszög eszméje. Ez teljesen közömbös azzal szemben, hogy egy egyenlő szárú vagy egy egyenlő oldalú háromszögről van-e szó. Mindezek a formák a háromszög eszméinek kvantitatív differenciái. De a háromszög eszméje csak a formáknak ebben a totalításában létezhet, úgyhogy az egyesben mindig a differenciával, de az egészben az indifferenciával van dolgunk. – A kvantitatív differencia csak a *leválasztó erő* révén és rá való tekintettel tételeződik.

azonosságot képviselnek. Ez az azonosság azonban nem létrehozott, hanem eredeti, és csak azért jön létre, mert ő *maga van*. Az az erő, amely kiáramlik az anyag tömegébe, lényegét tekintve ugyanaz, mint amelyik a szellemi világban ábrázolódik, csak hogy ott a reális túlsúlyával, míg itt az ideális túlsúlyával kell megküzdenie. De ez az ellentét is – amely nem a lényegét, hanem csak a potenciát tekintve ellentét – csak annak jelenik meg ellentétként, aki az indifferencián kívül áll, és az abszolút azonosságot magát nem az eredetiként pillantja meg;¹¹ vagyis csak annak, aki maga leválasztotta magát a totalitásról, és amennyiben leválasztotta magát, maga is létrejött. Annak számára viszont, aki nem lépett ki az abszolút súlypontból, ez az *első lét*, mégpedig az a lét, amelyet sohasem hoztak létre, hanem csak egyszerűen van, még hozzá úgy, hogy az egyes lét is csak ezen belül válik lehetségessé, ezen kívül azonban, vagyis leválasztva, valóban és igazából, nemcsak a gondolatban, semmi. De hogy hogyan lehetséges az, hogy ebből az abszolút azonosságból valami leválik, és a gondolatokban leválasztásra kerül, ez olyan kérdés, amelyet itt még nem lehet megválaszolni, mivel egyelőre azt akarom bizonyítani, hogy pusztán leválasztás magában valóan nem lehetséges, és az ész szempontjából hamis, sőt (ahogy azt könnyű belátni) minden tévedés forrása.

31. § *Az abszolút azonosság csak a szubjektív és az objektív [és így a megismerés és a lét] kvantitatív indifferenciájának formája alapján lehetséges.*

Megjegyzés. Itt tehát egyszerűen azt állítjuk, amit az előző tételben csak feltételesen mondtunk ki.

Bizonyítás. Az abszolút azonosság csak a szubjektivitás–objektivitás formájára épülhet (22. §). De ez a forma maga nem *actu*, ha nincs kvantitatív differencia a totalitáson kívül (24. §), a totalitásban viszont (26. §) így a kvantitatív indifferencia van tételezve (25. §). Ennélfogva az abszolút azonosság csak a szubjektív és az objektív kvantitatív indifferenciájának formájában lehetséges.

32. § *Az abszolút azonosság nem az univerzum oka, hanem maga az univerzum.* Mert mindaz, ami van, maga az abszolút azonosság (12. §). Az univerzum azonban mindaz, ami van, stb.¹²

Megjegyzés. A hosszú és mély tudatlanság e tételeket illetően talán megbocsáthatóvá tenne egy hosszabb elidőzést annál a bizonyításnál, hogy az abszolút azonosság az univerzum maga, és hogy ez semmilyen más formában sem lehetséges, csakis az univerzum formájában. Ez különösen szükségszerűnek tűnik azokra tekintettel, akik olyan szilárdan és megkövesedve ragaszkodnak a szokott elképzeléseikhez, hogy még a filozófiai bizonyítások (amelyek iránt semmi érzékük) sem tudják őket ezektől elszakítani. De mégis, meg vagyok győződve arról, hogy e tétel igazáról mindenkit meg tudok győzni, aki a következő té-

¹¹ Ez az ellentét csak akkor jelenik meg ellentétként, ha szétválasztunk.

¹² Az univerzum nem = az anyagival. – Az azonosság a teljes örökkévalóságban azonosság, de különböző dolgok egésze vagy univerzuma.

teleket engedelmesen meggondolja, és végül belátja, hogy ezek tagadhatatlan módon bizonyítást nyertek. Nevezetesen 1) hogy az abszolút azonosság csak az $A = A$ tétel formájában létezhet, és mivel ez van, egyúttal ez a forma is van; 2) hogy ez a forma *eredeti*, méghozzá az abszolút azonosságra vonatkoztatva, vagyis a szubjektum és az objektum [a lét és a megismerés] azonosságára tekintettel létezik; 3) hogy az azonosság e forma alapján nem lehet *valóságos (actu)* – azt már előfeltételezzük, hogy az abszolút azonosság *actu* van, úgy, ahogy egyúttal potencia is – ha az $A = A$ tételben nem az indifferencia fejeződik ki, egy kvantitatív [és nem egy kvalitatív] különbség; 4) hogy ez a kvantitatív indifferencia csak az abszolút totalitás, vagyis az univerzum formájában lehetséges, hogy eszerint az abszolút azonosság, amennyiben van (*existit*), az univerzum maga.

33. § *Az univerzum ugyanúgy örök, mint az abszolút azonosság maga.* Mert ez csak univerzumként van (32. §), és mivel ez örök, ezért vele együtt az univerzum is örök.

1. *kiegészítés.* *Az abszolút azonosság lényege oszthatatlan.* – Ugyanazon oknál fogva. – Bármit is osszunk tehát föl, az abszolút azonosságot sohasem tudjuk felosztani.¹³

2. *kiegészítés.* Semmit, ami van, nem lehet a lét szerint megsemmisíteni. Mert nem lehet megszüntetni anélkül, hogy az abszolút azonosság megszűnne *létezni*; mivel ez teljességgel, a kvantításra való minden vonatkozás nélkül van, ezért *teljességgel* meg is szűnne, ha az egésznek csak egy részébe lehetne felemelni, mert ez már nem tartozna hozzá (hogy így fejezzük ki magunkat). Ezért lehetetlen, hogy valami, ami van, a lét szerint megsemmisítésre kerüljön.

35. § *Az egyediség létezésének alapja nem lehet benne magában.* – Mert egyébként a létnek az egyediség lényegéből kellene következnie. Mármint a lényege szerint minden egyenlő (12. § 1. kiegészítés). Tehát egyetlen egyedi dolog sem tartalmazhatja annak alapját, hogy ő maga mint ez az egyedi van, ez tehát nem lehet önmaga által.

36. § *Minden egyedi lét egy másik egyedi lét által meghatározott.*¹⁴ Az egyedi lét nincs meghatározva sem önmaga által, mivel nem magában való, és a létének alapját nem önmagában bírja (35. §), sem az abszolút azonosság által, mert ez csak annyiban tartalmazza a totalitás és a lét alapját, amennyiben ez benne van a totalításban, és így csak egy másik egyedi lét által lehet meghatározott, amely megint egy másik által meghatározott, s így tovább a végtelenig.

Kiegészítés. Nincs tehát olyan egyedi lét, amely mint olyan ne lenne meghatározott, és ezzel együtt korlátozott.

¹³ Oszthatóság = kvantitás: az abszolút azonosság független minden kvantitástól.

¹⁴ Ez a kauzalitás princípiumának első alapja.

37. § *A szubjektív és az objektív kvantitatív differenciája minden végesség alapja, és megfordítva, a kettő kvantitatív indifferenciája a végtelenség.*

Mert, ami az elsőt illeti, úgy minden egyes lét (29. §) alapja egyúttal (36. §) minden végesség alapja is. A második pedig magától következik az elsőből.

Magyarázat. Minden végesség alapjának általános kifejezése tehát (a 23. § magyarázata szerint): $A = B$.

38. § *Minden egyedi lét mint olyan az abszolút azonosság létének meghatározott formája, de nem ennek léte, amely csak a totalításban van.*

Minden egyes és egyedi lét a szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív differenciája által tételezett (37. §), amely megint egy másik egyedi lét által meghatározott, vagyis a szubjektivitás és az objektivitás egy másik kvantitatív differenciája által. – Nos, a szubjektivitás és az objektivitás (22. §) az abszolút azonosság létének formái, a kettő kvantitatív differenciája pedig az abszolút identitás létének meghatározott formája, de még nem a léte *maga*, amely csak a szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív indifferenciájában, tehát csak a totalításban létezik.

Kiegészítés. A tételt (36. §) tehát így is ki lehet fejezni: minden egyedi lét az abszolút azonosság által meghatározott, nem annyiban, amennyiben teljességgel van, hanem amennyiben A és B meghatározott kvantitatív differenciájának formája alapján van, amely differencia megint ugyanezen a módon meghatározott, és így tovább a végtelenségig. [Az egyik differencia már feltételezi a másikat.]

1. *megjegyzés.* Meg lehetne kérdezni, hogy ez a viszony miért megy a végtelenbe, és erre ezt válaszolnám: ugyanazon oknál fogva, amiért az első és a második között lejátszódik, az összes többi között is lejátszódik, ugyanis sohasem lehet megadni egy olyan első pontot, ahol az abszolút azonosság átmenne egy egyedi dologba, mivel nem az egyedi, hanem a totalitás az eredeti, úgyhogy ha a sor nem menne a végtelenig, az egyes dolog nem vétetne föl a totalításba, hanem mint egyedi dolog önmagáért létezne, ami abszurditás.

2. *megjegyzés.* Ebből már az is következik, hogy ennek a viszonyoknak a törvénye nem alkalmazható magára az abszolút totalításra, hogy tehát az $A = A$ -n kívül esik. De az ilyen fajta törvényeken keresztül semmit sem határozunk meg, ami *magában való*, vagy az észben lenne (4. § 1. kiegészítés); ugyanez érvényes e viszony törvényére és megfordítva.

39. § *Az abszolút azonosság az egyediben ugyanarra a formára épül, amelyre az egészben is épül, és megfordítva, az egészben nem épül más formára, mint amelyre az egyediségben is épül.*

Bizonyítás. Az abszolút azonosság az egyediben is jelen van, mert minden egyediség csak a létének egy meghatározott formája, és ez minden egyediségben teljes, mivel teljességgel oszthatatlan (34. § kiegészítés) és mint abszolút azonosságot sohasem lehet megszüntetni (11. §). Mivel egyébként is csak egy formára épül, az egyediségben is ugyanarra a formára épül, mint az egészben, és megfordítva, az egészben sem épül másakra, mint amelyre már az egyesben is épül.

A bizonyítást a 19. skk. §-kból kiindulva is el lehet végezni; mivel ez a lét formája szerint végtelen önmegismerés, így a szubjektum és az objektum a végtelenig a kvantitatív differencia és indifferencia viszonyában áll egymással.

40. § *Az egyedi ugyan nem abszolút, de a maga jellegében végtelen* [és amennyiben végtelen, nem esik a 36. § törvénye alá]. Nem abszolút végtelen, mert (1. §) van valami rajta kívül, és a maga létében meghatározott, mégpedig valami rajta kívül álló által (36. §). Ez a maga módján van, mivel a lét módja a szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív differenciája által meghatározott (29. §). És ez a differencia megint csak a kettő egyikének potenciaszintjén keresztül fejeződik ki (23. § magyarázat), s ezért a maga *potenciájában* végtelen, mert ez az abszolút azonosság léte ugyanabban a formában fejeződik ki, mint a végtelen [pl. a végtelen oszthatóság vagy sokkal inkább oszthatatlanság]. Ez tehát a maga potenciáját tekintve végtelen, habár nem abszolút végtelen.

41. § *Minden egyes önmagára vonatkoztatva totalitás*. Ez a tétel szükséges és közvetlen következménye az előbbinek.

Megjegyzés. Itt még föl lehetne vetni azt a kérdést, hogy mi az azonos egyes, az abszolút totalitásra vonatkoztatva. Egyedül erre vonatkoztatva, az egyes egyáltalán nem létezik; mert az abszolút totalitás álláspontjáról tekintve csak ő maga van, s rajta kívül semmi sincs. – Minden egyes tehát csak annyiban egyes, amennyiben a 36. §-ban meghatározott viszony alapján gondoljuk el, de nem amennyiben *magában valóan* vagy arra vonatkoztatva tekintjük, ami a végtelen-nel összeköti.

Kiegészítés. A fenti tételt így is ki lehet fejezni: minden $A = B$ önmagára vonatkoztatva vagy magában valóan tekintve $A = A$, vagyis valami, ami önmagával abszolút egyenlő. – Enélkül valójában semmi sem lenne, mivel minden, ami van, csak annyiban van, amennyiben kifejezi az abszolút azonosságot a lét egy bizonyos formájában (38. §).

42. § *Magyarázat*. Én a totalitást, amennyiben az egyes ezt önmagára vonatkoztatva ábrázolja, relatívnak nevezem, nem mintha az egyes vonatkozásában nem lenne abszolút, hanem azért, mert az abszolútra vonatkoztatva pusztán relatív.

2. *magyarázat*. Minden meghatározott potencia a szubjektivitás és az objektivitás egy meghatározott kvantitatív differenciáját mutatja, amely azonban az egész, az abszolút totalitás vonatkozásában, de nem e potencia vonatkozásában alakul ki. Így pl. A negatív kitevője az objektivitás túlsúlyát jelzi az egészre tekintettel (tehát mind az A -ra, mind a B -re tekintettel), de mivel a túlsúly a potenciára tekintettel mindkettőjükben közös, ezért lehetséges a két tényező teljes egyensúlya, tehát az $A = B$ egy $A = A$.¹⁵

¹⁵ A *potencia* fogalmát a következőképpen lehetne pontosítani. A *létező* mindig egybeesik az indifferenciával, és valóban nem létezik semmi, ami *rajta kívül* lenne: de ez is végtelen módon létezik, és sohasem létezik másként, csak az $A = A$ formájában, vagyis mint megismerés és lét.

Megjegyzés. Arra kérem az olvasót, hogy ezt a magyarázatot pontosan jegyezze meg, mivel csak ezáltal juthat el abba a helyzetbe, hogy a most következők teljes összefüggését belássa.

43. § *Az abszolút azonosság csak az összes potencia formájára épülhet.*

Ez a tétel következik a 42. § 2. magyarázatából, miközben figyelembe kell vennünk azt a tételt is, hogy az abszolút azonosság csak a szubjektivitás és az objektivitás kvantitatív indifferenciájaként lehetséges (31. §).

44. § *Az összes potencia abszolút egyidejű.* Mivel az abszolút azonosság csak a potenciák formájára épülhet (43. §). De ez örök, és nincs semmiféle vonatkozása az időre (8. § 2. kiegészítés). Így tehát az összes potenciából hiányzik az időre való vonatkozás, az összes potencia teljességgel örök, és egymás között is egyidejű.¹⁶

Megjegyzés. Mivel az összes potencia egyidejű, így semmi sem indokolja, hogy az egyikkel vagy a másikkal kezdjük, és ezért nem marad más vissza, mint hogy a potencia általános kifejezését, az $A = B$ -t (23. § magyarázat) tegyük a vizsgálódás közvetlen tárgyává. – Itt veszem magamnak a bátorságot arra, hogy néhány olyan tételt bekapcsoljak, amelyeket a rövidség kedvéért bizonyítás nélkül hagyok, de amelyeket máshol, részben *A transzcendentális idealizmus rendszerében*, részben e folyóirat hasábjain már bebizonyítottam. Ezekhez szeretnék utalni mindenkit, aki még nem ismeri a bizonyításokat, de a gondolatmenetemet továbbra is követni szeretné.

I. Ha elfogadjuk $A = B$ -t a potencia (mint az egészre vonatkoztatott kvantitatív differencia) kifejezéséként, akkor $A = B$ -ben B -t olyasvalamiként tételeztük,

Ezt vagy a maga egyediségében vagy egész-voltában tekinthetjük. Egyeseként és egészeként ugyanazon forma alapján létezik. Az egészben, amely forma alapján létezik, a végtelen lét és a végtelen megismerés, és az, ami ebbe az indifferencia-pontba esik – az abszolútum – éppen ezért sem az egyik, sem a másik nem lehet, sem végtelen megismerés, sem végtelen lét, és amennyiben sem az egyik, sem a másik, mondhatjuk róla, hogy ez a *magábanvalóság*. Továbbá a lét végtelen, mint a megismerés, és mind a végtelen lét, mind a végtelen megismerés az $A = A$ tétellel jellemezhető. És mivel ez a tétel mindkettőt kifejezi, így a végtelen mind a megismerést, mind a létet tekintve az $A = A$ tétel formájára épül. A megismerés és a lét indifferenciája nem egyszerűen az A mint szubjektum és az A mint objektum egyszerű azonossága (Spinoza), hanem az $A = A$ mint a lét indifferenciája és $A = A$ mint a megismerés indifferenciája. A *kvantitatív* indifferenciát akkor tételeztük volna, ha A mint szubjektum és A mint objektum állna egymással szemben. De ez a helyzet csakis és kizárólag a véges vonatkozásában áll fenn. A végtelen vonatkozásában nem A mint szubjektum áll szemben A mint objektummal, hanem $A = A$ az $A = A$ -val, vagyis az egyik azonosság a másikkal. Mindegyik egyformán végtelen, tehát megkülönböztethetetlen, de mivel mindkettő egyformán végtelen, ezért nem tarthatja össze őket egy *szintézis*, vagyis valami *alárendelt*, hanem csak egy *magasabb*, az abszolút *magában való*. De mivel a végtelen megismerés, ugyanúgy, mint a végtelen lét, az $A = A$ tétel formája alapján lehetséges, ezért az, ami az indifferenciára tekintettel pusztán *lét*, megint csak e forma alapján van tételezve, vagyis *magában valóan megint a megismerés és a lét indifferenciája*. Miközben az abszolútum vonatkozásában vagy a megismerés, vagy a lét attribútuma, az $A = A$ -ban vagy a lét, vagy a megismerés kifejezése alá tartozva teszi ki a potenciát.

¹⁶ Erről le kell választani minden kauzális levezetést. Sem a gondolkodást nem lehet a létből, sem a létet a gondolkodásból levezetni. Az idealizmusnak az a legfőbb hibája, hogy az előző *hatványaként* lép fel.

ami *eredeti* (vagyis reális princípium), *A*-t ezzel szemben olyasvalamiként tételeztük, ami *nincs*, ugyanabban az értelemben, mint *B*, hanem *B* megismerésére irányul, vagyis ideális princípiumként van. Ehhez a tételhez lásd az idealizmus általam kidolgozott rendszerének 77. és különösen 84. oldalát.¹⁷ – Ez az ellentét azonban egyáltalán nem magában valóan vagy a spekuláció álláspontjáról jelenik meg. Mert *magában valóan A* éppúgy, mint *B*, az egész abszolút azonosság (22. §), amely csak *A* és *B* formája alapján, még hozzá egyszerre e kettő alapján *létezik*. Mivel *A* megismerő princípium, *B* azonban, mint majd látni fogjuk, a magában korlátlan, és a végtelen kiterjedés, így itt az abszolút szubsztancia két spinozai attribútuma áll előttünk, a gondolat és a kiterjedés. Csakhogy ezt nem *idealiter*, ahogy Spinozát általában értelmezik, hanem *realiter* tekintjük Egynek, úgyhogy semmit sem lehet tételezni *A* formája alapján, ami ne lenne *eo ipso B* formája alapján is tételezve, és semmi nem lehet *B* formája alapján tételezett, ami ne lenne közvetlenül és ezért *A* formája alapján is tételezve. A gondolatot és a kiterjedést tehát sohasem lehet elválasztani, még a gondolkodásban és a kiterjedésben sem, hanem ezek mindig együtt vannak, és Egyek.

II. Ha $A = B$ egyáltalán a végesség kifejezése, akkor *A*-t ennek *princípiumaként* gondolhatjuk el.

III. *B*, amely eredetileg *van*, a teljességgel határolható, vagyis az önmagában határtalan, *A* ezzel szemben a határoló; és mivel magában valóan mindegyik végtelen, úgy az előbbi mint pozitívat, az utóbbit mint negatívát, tehát ellentétes irányú végtelenként kell elgondolni.

45. § *Sem A-t, sem B-t nem lehet magában valóan tételezni, hanem csak az Egyet és az azonosat az egyidejűleg túlsúlyos szubjektivitással és objektivitással, és a kettő kvantitatív indifferenciájával.*¹⁸

Bizonyítás. Az abszolút azonosságon kívül nincs semmi magában való (8. §), ezt viszont a végtelenbe helyezzük a szubjektivitás és az objektivitás formájában [az *A* mint szubjektivitás és az *A* mint objektivitás] (21. skk. §), tehát a végtelenben (pl. valamelyik részben) sohasem lehet a szubjektivitást vagy az objektivitást önmagáért tételezni. És ha a kvantitatív differenciát ($A = B$) tételezzük, akkor ez csak a túlsúly formájában lehetséges, és ez mind az egészre, mind a részletekre igaz (39. §). De semmi okunk sincs arra, hogy az egyiket a másikkal szemben túlsúlyosként tételezzük. Vagyis ezt a kettőt egyszerre kell túlsúlyosként tételeznünk, ezt pedig nem lehet elgondolni másként, csak úgy, hogy mindkettőt a kvantitatív indifferenciára redukáljuk. Tehát sem *A*-t, sem *B*-t nem lehet magában valóan tételezni, hanem csak a szubjektivitás és az objektivitás egyidejű túlsúlyosságával, vagyis a kettő kvantitatív indifferenciájának formájában.

¹⁷ *Gesamtausgabe*, 1. rész, 3. kötet 385. és 390. – *A kiadó.*

¹⁸ Ezt a tételt másképp így lehetne kifejezni: sem *A*-t mint szubjektumot, sem *A*-t mint objektumot magában valóan nem lehet tételezni, hanem csak az egy és ugyanazon $A = A$ -t, az idealitás (a megismerés kifejezése) és a realitás (a lét kifejezése) túlsúlyával és kvantitatív indifferenciájával.

46. § *A szubjektivitást és az objektivitást csak ellentétes irányban lehet túlsúlyban lévőként tételezni.* Ez közvetlenül következik a 44. § III. pontjából.¹⁹

Kiegészítés. Az abszolút azonosság létének formája elgondolható egy olyan *vonallal* képe szerint,

$$\frac{\dot{A} = B \qquad A = \dot{B}}{A = A}$$

amelyben minden irányban ugyanaz az azonosság – de ellentétes irányban a túlsúlyos *A*-val vagy *B*-vel – van tételezve, az egyensúlyi pontban azonban az *A* = *A* maga áll. (Az egyiknek a másikkal szembeni túlsúlyát a + jellel jelöltük.)

Magyarázat. Most pedig következzen néhány általános reflexió ehhez a vonalhoz.

A) Az egész vonalon végig ugyanazt az azonosságot tételeztük, és az *A* = $\dot{B}$ -ben sem a *B*-t *magában valóan*, hanem mint túlsúlyban lévőnt tételeztük. És ugyanezt mondhatjuk el *A*-ról az *A* = $\dot{B}$ -ben.

B) Ami elmondható az egész vonalról, az ennek minden egyes részéről is elmondható, egész a végtelenségig. – *Bizonyítás.* Mert az abszolút azonosság végtelenül van tételezve, és a végtelenig ugyanabban a formában tételezve (39. §). Így tehát ami az egész vonalra érvényes, érvényes annak minden részére is.

C) A konstruált vonal ezért a végtelenségig osztható, és a konstrukciója az alapja a végtelenségig való oszthatóságnak.

Megjegyzés. Ebből az is kiderül, hogy az abszolút azonosságot miért nem lehet felosztani (34. § kiegészítés). Minden részben ugyanis még benne van az a három pont, vagyis az egész abszolút azonosság, amely csak ez alapján a forma alapján *van*. – De éppen az, hogy az abszolút identitást sohasem lehet felosztani, teszi lehetővé annak a végtelen felosztását, ami nem az abszolút azonosság, tehát (27. §) egy egyes dolog [amit a kauzalitás fogalma alatt gondolunk el].

D) Ha az $\dot{A} = B$ -t és az *A* = $\dot{B}$ -t pólusoknak nevezem, *A* = *A*-t azonban az indifferencia-pontnak, akkor a vonal minden pontja egy indifferencia-pont, és vagy az egyik, vagy a másik pólus, mindig aszerint, hogy honnan tekintjük. – Mivel a vonal a végtelenségig osztható (C), és a felosztás mindkét irányba nyitott, mert mindkét irányba ugyanaz (A), ezért minden pont indifferencia-pont, és a két pólusból egyszer az egyik, egyszer pedig a másik lesz, mindig aszerint, hogyan végezzük el a felosztást.

Kiegészítés. Ebből már világos lesz, hogy a) a vonal, eltekintve attól, hogy (*ideáliter*) végzem el a felosztást, és ezért *realiter* vagy magában valóan tekintve abszolút azonosság, amiben semmit sem lehet megkülönböztetni; b) hogy – mivel ez

¹⁹ Tehát sohasem a szubjektivitás–objektivitás formájából, vagyis az *A* = *A*-ból. Minden különbség pusztán abban áll, hogy az *A* = *A* az egyik irányban mint végtelen megismerés, a másikon pedig mint végtelen lét van tételezve.

a vonal az egész rendszerem alapformulája [konstrukciója]²⁰ – ezzel *in abstracto* sohasem tudok kilépni az indifferencia-pontból.

E) Ezt a két pólust egymáshoz végtelenül közel- vagy végtelenül távolállónak is elgondolhatjuk. – Közvetlenül következik az előző tételekből.

F) Ha ezt a vonalat a végtelenig meghosszabbítanánk, sohasem jöhetne létre több, mint ez a három pont. – Ez a tétel az előzőek pusztá inverziója.

47. § *Az előző paragrafusban megkonstruált vonal az abszolút azonosság létének²¹ formája, ugyanúgy a részletek, mint az egész tekintetében.* A bizonyítást az előzőek tartalmazzák, a 45. §-tól kezdve. – Ez a vonal ezért kielégíti a 39. §-ban megfogalmazott követelményt.

48. § *A megkonstruált vonal az abszolút azonosság létének formája, de csak annyiban, amennyiben A és B minden potenciában mint létező [és egyúttal reális] van tételezve.²²* – Mert az abszolút azonosság csak A vagy B formája alapján lehetséges, azaz A és B maga – amennyire biztos az abszolút azonosság létezése, és mivel ez csak minden potencia formája alapján lehetséges (45. §) – minden potenciájában *létezőként* van tételezve.

Kiegészítés. A-nak ettől a lététől [reális lététől] minden potenciát tekintve a szubjektivitás *fokának* (45. §) teljesen függetlennek kell lennie, mert éppen e fokozatok különbségére épül a potenciák különbsége (23. § magyarázat).

49. § *A megkonstruált vonal magában valóan tekintve egyetlen egyedi potencia alapját sem tartalmazhatja.* – Mert ez az egészben éppúgy benne van, mint a részekben (47. §), és ezért a potenciákat mint egyedieket fejezi ki.

Kiegészítés. Ugyanez érvényes az $A = B$ formulára, mert ez a potencia általában vett kifejezése (23. § magyarázat).

50. § *Az $A = B$ formula csak annyiban tud egy létet kifejezni, amennyiben A és B benne mint létező [mint egyformán reális] van tételezve.*

Bizonyítás. Mivel minden $A = B$, amennyiben egy létet jelöl, az önmagára való vonatkozásban $A = A$ [41. § kiegészítés], vagyis relatív totalitás, de relatív totalitás csak az lehet, ami az abszolút azonosságot ugyanabban a formában fejezi ki, mint a végtelen (42. §). Az abszolút azonosság azonban csak annyiban van a végtelenben, amennyiben A és B minden potenciában *létezőként* van tételezve (50. §). Tehát az $A = B$ is egy lét kifejeződése, de csak annyiban, amennyiben A és B *létezőkként* vannak tételezve.

Kiegészítés. A-nak és B-nek ettől a lététől azonban a szubjektivitás és az objektivitás foka teljesen független.

1. *magyarázat.* Ha a konstrukció egymással szembeállított két faktort [a szubjektivitást és az objektivitást] A-val és B-vel jelöljük, akkor $A = B$ sem A, sem B alá nem esik, hanem a kettő indifferencia-pontja alá. E kettő indifferencia-pont-

²⁰ Ez a filozófus számára ugyanaz, mint a vonal a geométer számára.

²¹ Korrektúra: egzisztenciájának.

²² Teljes indifferenciával, az egyik vagy a másik attribútuma alapján elgondolva.

ja azonban nem az abszolút indifferencia-pont, mert az utóbbi $A = A$ -ra [a megismerés és a lét indifferenciájára], vagyis kvantitatív indifferenciára épül, az előbbi viszont $A = B$ -re, vagyis a kvantitatív differenciára [a megismerés és a lét kvantitatív differenciájára] épül. – Az $A = B$ -ben A valóban mint pusztá megismerő, B azonban mint valóban eredeti, az előbbi tehát (44. § 1. megjegyzés) mint pusztán ideális, az utóbbi viszont mint reális van tételezve. De ez nem lehet igaz, mert A is úgy van, mint B (uo.), és ezzel nemcsak *idealiter*, hanem *realiter* is egyenlőnek kell lennie, vagyis hozzá hasonlóknak kell *lennie* – B csak ennyiben van. Ha mindkettőt egyformán reálisan tételezzük, akkor ki kell mondanunk, hogy a relatív azonosságból a relatív totalitásba való átmentbe szükségképpen beletartozik egy relatív kettősség, de ez csak azután jön létre, hogy a kettőt *realiter* egyenlővé tettük egymással. Ezt az alábbi sémával szeretném szemléltetni:

A	B
1. $A = B$	
(viszonylagos azonosság)	
2. A	B
(viszonylagos kettősség)	
3. $A = B$	
(viszonylagos totalitás)	

Erről a sémáról a következő megjegyzéseket szeretném tenni. – Ebben a relatív azonosság különbözik a relatív totalitástól.²³ Ezzel szemben az abszolút azonosság egyúttal abszolút totalitás is (26. §), mert ebben A és B egyáltalán nem mint különböző, vagyis nem ideálisként vagy reálisként van tételezve. – Amennyiben $A = B$ -t mint relatív azonosságot tételezzük, annyiban A -nak az ebből való kilépését is szükségszerűként kell tételeznünk; ezt ugyan szubjektívan, de mint *létezőt* (50. §) vagy mint *realitást* kell tételeznünk. *Ennek* a potenciának a totalitása tehát azáltal jön létre, hogy A -t B -vel közösen B alá rendeljük [ezt fejezzük ki $A = B$ -vel]. $A = B$, amelyben A B -vel mint *létező* van tételezve, magában és magáért valóan, és teljesen izoláltan tekintve, valójában e potencia $A = A$ -ja; $A = B$ jelenti az objektivitás vagy a szubjektivitás túlsúlyát az egészre, és nem önmagára vonatkoztatva (42. § 2. magyarázat). Kérjük a tisztelt olvasót, hogy ezeket a megjegyzéseket ne hagyja figyelmen kívül, mert ha elsősorban a módszer megvilágítását szolgálják is, de azért semmivel sem kevésbé szükségesek és nélkülözhetetlenek e rendszer konstrukciójának alapos belátásához. – Az alábbiakban azonban arra fognak szolgálni, hogy a fentiekben felállított sémák értelmét még világosabban megmutassák. Az $A = B$ -ben (relatív azonosságként elgondolva) az

²³ Minden konstrukció a relatív azonosságból indul ki. Az abszolút azonosság nem valamilyen konstrukció eredménye, hanem teljességgel van.

abszolút azonosság csak az önmegismerés formájában van tételezve, ugyanakkor az objektívre tekintettel *korlátozásra* kerül, mégpedig a szubjektíven keresztül. Én azt az irányt, amelyben *B* (mint végtelen *kiterjedés*) korlátozásra kerül, *kifelé* irányulásnak, azt, amelyben *A*-t egyedül korlátozni lehet, *befelé* irányulásnak nevezem. – Nos, az abszolút azonosság végtelen önmegismerésként van tételezve (19. és 20. §); tehát általában semmi (így pl. a korlátozás) sem lehet benne, ami ne az önmegismerés formájára épülne, és ezt végtelenül és mindaddig folytatjuk, amíg az abszolút önmegismerés formája alapján nincs tételezve. Ez *A*-val mint korlátozottal együtt a maga szubjektivitásában, és *B*-vel mint korlátozottal együtt a maga objektivitásában van tételezve; és ezt a korlátozást azonossággként tételezve jön létre a relatív totalitás. Következik tehát a relatív azonosságtól a relatív totalitáshoz, vagyis az önmegismerés végtelenségétől az abszolút azonossághoz való átmenet.

2. *magyarázat.* A relatív totalitás *A* és *B* (1) közös realitása. Az abszolút azonosságon kívül is van tehát egy tendencia a létre vagy a realitásra vonatkozóan, amelyet a szubjektívre tekintettel tételezünk. Az abszolút azonosságban ez a tendencia már nem lehet jelen, mert ebben már nincs semmiféle ellentét a szubjektív és az objektív között, benne a legmagasabb realitás és a legmagasabb idealitás megkülönböztethetetlen egységet alkot. A realitásról tehát (de nem az objektivitásról) azt kell mondanunk, hogy az egész soron végig ez a túlsúlyos, mert minden, még a szubjektív is efelé törekszik. – A legmagasabb realitásban megint az abszolút totalitás jelenik meg, a szubjektivitás és az objektivitás abszolút egyensúlya.

3. *magyarázat.* Mivel a fentiekben felvázolt sémát az általában vett potencia ($A = B$) fogalmából vezettük le, így ez szükségképpen minden potencia sémája. És mivel továbbá az abszolút totalitás csak a szubjektívnek az összes potenciában való reálissá válásában, és a relatív reálissá válása által meghatározott potenciában konstruálódik meg, ezért ezt a sémát is alá kell vetnünk a potenciák egymásra következésének.

51. § Az első relatív totalitás az anyag.

Bizonyítás.

a) $A = B$ sem mint relatív azonosság, sem mint relatív kettősség nem reális. Mint azonosságot $A = B$ -t az egyes esetekben éppúgy, mint az egészben csak a vonallal (46. § kiegészítés) lehet kifejezni. De ebben a vonalban *A* végig mint *létező* van tételezve. Így tehát (50. § 1. magyarázat) ez a vonal mindvégig feltételezi $A = B$ -t mint relatív totalitást; a relatív totalitás tehát az *első feltételezésünk*, és ha a relatív azonosság van, akkor csak ezen keresztül van.

És ugyanez érvényes a relatív kettősségre. Mivel *A*-t és *B*-t sohasem lehet elválasztani egymástól, ezért a relatív kettősség csak azáltal lenne lehetséges, hogy a következő *ACB* vonal azonosságát

$A \xrightarrow{C} B$ (amelyben A jelöli az $\dot{A} = B$, B az $A = \dot{B}$ pólust, C pedig

az indifference-pontot) megszüntetjük, és az AC -t és a CB -t mint különböző vonalakat

A
(a $C \perp B$ szög sémája alapján, vagyis a *két első* dimenzió formája alapján) tételezzük. De mivel AC és CB mindegyike magáért valóan megint egész, így a relatív kettősség éppúgy, mint a relatív azonosság már feltételezi a relatív totalitást, és ha van relatív azonosság, akkor az csak a relatív totalitás által lehetséges.

b) A relatív azonosság és kettősség a relatív totalitásban ugyan nem *actu*, de *potentia* jelen van. – Mert mindkettő a relatív totalitást ugyan nem *actu*, de *potentia* mégis megelőzi, ami a levezetésből világos is lesz (50. §).

c) Egy és ugyanazon $A = B$ tehát egyidejűleg tartozik az első dimenzió (a tiszta hosszúság) formája alá, és az első két dimenzió (a hosszúság és a szélesség) formája alá, ami ellentmondást tartalmaz. A két szemben állónak így kölcsönösen ki kell oltania egymást egy harmadikban (amely tehát itt olyan feltételként jelenik meg, amely alapján A -t és B -t relatív totalitásként lehet tételezni). Ennek a harmadiknak olyan jellegűnek kell lennie, hogy általa a hosszúság és a szélesség teljesen megszűnjék, mégpedig úgy, hogy A és B a relatív differencia viszonyába kerüljön, mert egyébként (37. §) a végtelent (ahogy azt a következőkben látni fogjuk) létrehoznánk. Vagyis a tiszta harmadik dimenziót oly módon kell létrehoznunk, hogy A és B a kvantitativ differencia viszonyában maradjanak egymással. De ez csak az anyagban lehetséges, mert ez képviseli a harmadik dimenziót az egyedi lét formájában. Így tehát az anyag az általában vett relatív totalitás, és mivel ezt közvetlenül le lehet vezetni $A = B$ -ből, a potencia általában vett kifejeződéséből, ezért ez az *első* relatív totalitás, vagyis az, amit először tételezzünk, úgy, ahogy a potencia általában tételezve van.

Fordította: Weiss János

UTÓSZÓ

Schellingnek ez a műve sohasem látott napvilágot önálló könyvként, amelynek pedig kétségtelenül szánta. Először 1801-ben jelent meg Schelling folyóiratában, a *Zeitschrift für spekulative Physik* második kötetének második számában. (Azután Schelling fia jelentette meg a *Sämtliche Werke*-ben.)²⁴ A megjelenéskor Schellingnek volt egy másik folyóirata is, amelyet régi barátjával és új professzortársával, Heggelle közösen írt és szerkesztett, a *Kritisches Journal der Philosophie*. Ha közelebbről megnézzük e két folyóirat profilját, akkor sok mindenre rájöhetünk arra vonatkozóan, hogy Schelling közvetlenül a 19. század elején milyen filozófiai programot látott maga előtt. Nagy valószínűséggel állítható, hogy Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerét* (1800) mérföldkőnek tekintette a maga pályáján. Ezután már csak két feladatot látott maga előtt: (1) ki kellene dolgozni a természetfilozófiát is, amelyet *A transzcendentális idealizmus rendszerében* az idealizmus pendant-jaként vezetett be; (2) és javítani kellene a saját koncepciójának nyilvános megjelenítését és megítélését. Az első feladatra hozta létre Schelling a *Zeitschrift für spekulative Physik*, a másodikra a *Kritisches Journal der Philosophie* című folyóiratot.²⁵ Ezt a programot aztán alapjaiban felborította Carl Leonhard Reinholdnak *A transzcendentális idealizmus rendszeréről* írt – nagyrészt csak az előszóra szorítkozó – bírálata.

Reinhold 1789-ben jelentette meg a *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* című könyvét, amely a kanti filozófia átfogó újraértelmezésére tett kísérletet. Ebben szerepel az a megkülönböztetés, hogy egy filozófiának nemcsak *allgemein gültig*nek, hanem *allgemein geltend*nek is kell lennie. Ezt talán úgy lehetne lefordítani, hogy a filozófiának nemcsak plauzibilis és igaz ismereteket kell nyújtania, hanem ezeket az ismereteket el is kell fogadtatnia. A kanti filozófia ezt az utóbbi aspektust elhanyagolta, ezt próbálja most Reinhold pótolni. (De ezt a feladatot vette magára a *Kritisches Journal* című folyóirat is; és ez a feladat áll *A szellem fenomenológiája* híres pedagógiai koncepciójának hátterében is.) Schelling pályáján az egyik legnagyobb megrázkódtatást Reinhold fent már említett kritikája jelentette. (Schellingből ez a kritika valóságos dührohamot váltott ki, de erre még többször vissza fogunk térni.) Ezt a kritikát Reinhold a következő sorokkal kezdi: „A filozófus számára az első feladat, amelynek a megoldhatóságától a filozófia mint tudomány lehetősége, és amelynek a megoldásától a filozófia mint tudomány valósága függ, nem jelent többet, de kevesebbet sem, mint az emberi megismerés realitásának *megalapozását*, mégpedig ennek valami *teljességgel eredetire* való visszavezetésén keresztül, ami *önmaga által igaz és bizonyos*.”²⁶ Azt mondhatjuk, hogy Reinhold ezzel a felütéssel Schelling könyvét is beleállította az alaptétel-filozófia tradíciójába. Mire Reinhold ezzel a koncepcióval szembesült, az „alaptétel filozófia” már kb. tíz

²⁴ Schelling, *Sämtliche Werke*. I. rész, 4. kötet. Stuttgart und Augsburg, Cotta'scher Verlag. 1859. 105–212.

²⁵ Egy kérdés azonban még nyitva marad: miért fordult Schelling a folyóiratok felé? Tizenkilenc éves korától kezdve publikált könyveket, de most a könyvpublikációi lassan ritkulni kezdenek. Úgy gondolta volna, hogy a folyóiratoknak több olvasója van, mert az emberek könyvek helyett inkább csak azok kritikáit, vagyis a folyóiratokat olvassák? (Fichte és Reinhold levelezésében találkozhatunk ebbe az irányba mutató utalásokkal.)

²⁶ Reinhold: *Rezenston*. In Schelling, *Philosophie des transzendentalen Idealismus*. Reclam, Leipzig 1979. 292. (Eredeti megjelenése: *Allgemeine Literatur-Zeitung* Nr. 231/232, 1800. augusztus 13.)

éves múlta, illetve küzdelemre tekinthet vissza. Az 1790-es évek legelején hirdette meg Reinhold azt a programot, hogy az egész filozófiát (sőt tulajdonképpen a tudás egész rendszerét) egyetlen alaptételtől kiindulva kell levezetni. De már 1792 késő tavaszán – a tanítványok heves bírálatának hatására – Reinhold elbizonytalanodik és mély alkotói válságba kerül. A számos bíráló közül most csak Aenesidemus-Schulzét szeretném megemlíteni, aki megmutatta, hogy a „tudat tétele”, amelyet Reinhold a tulajdonképpeni alaptételnek tekintett, nem is tétel, abban az értelemben, hogy nem tekinthető kijelentésnek. Aztán néhány évvel később (1797-ben) Reinhold Fichte koncepcióján felbuzdulva (pontosabban azt átvéve) úgy gondolta, hogy az alaptétel-filozófia mégiscsak megmenthető. Az 1799-es ateizmus-vita körül azonban Reinhold újra eltávolodott Fichtétől, ami a filozófiai pályafutásának végét is jelentette. (A *filozófiai rendszerem bemutatásának* hosszú lábjegyzetében ezt Schelling mintha megérezte volna.) Vagyis amikor Reinhold a kezébe veszi a fiatal Schelling opus magnumát, filozófusként már teljesen elbizonytalanodott. Ráadásul Schelling annak az egyetemnek a filozófia professzora, amelyen egykor ő maga is tanított; és amelyhez az ő gondolkodói virágkora kötődött. A végtelenségig elbizonytalanodott Reinhold így olyan recenziót írt, amely a lehető legnagyobb határozottságot sugallja, és valóban az arrogancia határát súrolja.

Mindenesetre Reinhold most már nem alaptételről beszél, hanem egy olyan végső bizonyosságról, amelyre minden emberi ismeret vissza lehet és kell vezetni. De ezt még Schelling is felismerte, a hibát azonban a következő lépésben követte el: azt az „eredetit”, amely „önmaga által bizonyos”, rosszul határozta meg. A *transzcendentális idealizmus rendszerében* Schelling a filozófia két lehetséges pályáját vázolta fel: „Vagy az objektívet tesszük meg elsőnek, és megkérdezzük: hogyan járul hozzá egy szubjektív, amely megegyezik vele?”²⁷ A filozófiának ezt az irányát Schelling természetfilozófiának nevezte. „Vagy a szubjektívet tesszük meg elsőnek, és az a kérdés: hogyan járul hozzá egy objektív, amely megegyezik vele?”²⁸ A filozófiának ezt az irányát Schelling transzcendentális idealizmusnak nevezte. Reinhold szerint a nagy probléma ezeknek a kiindulópontoknak a meghatározása, pontosabban problematikus az az absztrakciós folyamat, amelynek eredményeként Schelling ezekhez a kiindulópontokhoz eljutott. Schelling maga erről így ír: „Magában a tudásban [...] úgy egyesül az objektív és a szubjektív, hogy nem lehet megmondani, melyiket illeti meg a kettő közül az elsőség. Itt nincs első és nincs második, a kettő egy és egyidejű. – Ha meg akarom magyarázni ezt az azonosságot, akkor már meg is kellett szüntetnem.”²⁹ Schelling tulajdonképpen csak ennyit mond a kiindulópontok létrehozásáról vagy megkonstruálásáról. Erre Reinhold – valóban némileg hevesen – így reagált: „Mi jogosítja fel Schelling urat arra, hogy a filozófiájához való bevezetésének mindjárt az elején, szembeszegülve a nyelvhasználattal, a tudás pusztá objektivitását *természetnek*, a pusztá szubjektivitását pedig *intelligenciának* vagy *énnek* nevezze?”³⁰ Világosan látható, hogy Reinhold most mintegy végső ítélőszéknek tekinti a mindennapi nyelvet vagy a köznapi nyelvhasználatot. Ezt Schelling mindjárt úgy értelmezi, hogy Reinhold populárfilozófus. „Reinhold a filozófiában mindig is csak a történelmi szellemet képviselte; a képzetalkotó képességről

²⁷ Schelling, *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat. 1983. 36.

²⁸ I. m. 38.

²⁹ I. m. 35.

³⁰ Reinhold, *Rezension*. I. k. 284.

kidolgozott elmélete a notóriusan igaznak feltételezett kanti filozófia fundamentumára épül, amelyre tekintettel – mivel ez is csak egy faktum – nem marad más vissza, mint a faktikus dedukció.”³¹ A kimondott vagy öncélúvá vált történelmi érdeklődés ebben az időben már a populárfilozófia egyik legmarkánsabb áramlatának számított, amelyről Schelling mindig rendkívül megvetően beszélt. Később Reinhold a fentiekben megfogalmazott ellenvetést a következőképpen bontja ki: „Mi jogosítja fel őt [mármint Schellinget] arra az állításra, hogy a természetben mint természetben nincs tudat és az énben mint énben nincs természet? Mi jogosítja fel őt arra, hogy a tudás *pusztán objektív és pusztán szubjektív* oldalát *feltétlenül* és ennyiben önkényesen *szembeállítsa egymással* [...]?”³² Reinhold nem sokat habozik a válasszal: „Semmi sem jogosíthatja fel és kényszerítheti a spekulációnak erre a *licence*-ére, mint az önkényes, a filozófia igazi feladatát meghamisító nem-filozófia [*Unphilosophie*] [...]”.³³ Ezzel Schelling és Hegel Reinholdtól kaptak egy jól használható kifejezést: az *Unphilosophie*-t. (A kifejezést elsőként Herder használta 1795-ben a *Briefe zur Beförderung der Humanität* című művében, nagyrészt a filozófiai dilettantizmus értelmében).³⁴ Schelling és Hegel az 1800 utáni években kezdték el használni a kifejezést, elsősorban az értelem vagy a mindennapi tudat „filozófiájának” értelmében. Schelling így azt a benyomást próbálja felépíteni, hogy Reinhold őt ugyan a populárfilozófiával való kacérkodással vádolta, de tulajdonképpen ő (mármint Reinhold) az igazi populárfilozófus. A vita e felületi rétegének nincs túl nagy jelentősége, ha eltekintünk attól, hogy minden bizonnyal jelentős szerepet játszott Reinhold kánonba kerülésének megakadályozásában. De van ennek a szellemi összecsapásnak egy mélyebb rétege is, amely alapvető jelentőségű volt Schelling 1800 utáni filozófiájának alakulásában. Mint már említettem, a két folyóiratprojektben testet öltő programmal szemben Schelling – Reinhold kritikájának hatására – úgy dönt, hogy mégiscsak egy *új* filozófiai koncepciót kell kidolgoznia. E koncepció újdonságát persze elrejti azzal, hogy azt mondja, hogy ez az ő saját filozófiája, amely már korábban is ott állt a természetfilozófia és a transzcendentális idealizmus hátterében. Ugyanakkor a koncepció újdonságát be is vallja, amikor arra kéri az olvasóit, hogy ne jusson eszükbe ezt összevetni a régebbi koncepcióival. A vita hevesységét tekintve meglepő lehet, hogy Schelling elfogadja Reinhold alapvető ellenvetését, amely szerint a filozófiai elemzés kiindulópontján a szubjektív és az objektív nem lehet elválasztani egymástól (vagy mint elválasztottakat rögzíteni). És ez már csak annál is érdekesebb, mert Reinhold semmit sem tesz ennek az ellenvetésnek a kifejtése és megalapozása érdekében. Az szinte biztosra vehető, hogy Schellinget egyelőre nem nagyon hatja meg az a Reinhold által fölvázolt rémkép, hogy így „*a tudást a tudásból a tudáson keresztül*” vezetjük le.³⁵ Reinhold a filozófiára leselkedő nagy veszélyt a tudásimmanencia megteremtésében látja. Ebből már láthatjuk, hogy Reinhold ebben az időben hogyan értelmezte az alaptétel-filozófiát; az alapnak immár reális létezőnek kell lennie. Ennek fényében a recenzió felütését is újra kell értelmeznünk: a filozófia feladata az emberi megismerés megalapozása, „mégpedig ennek valami *teljességgel eredetire* való

³¹ Schelling, *Filozófiai rendszerem bemutatása*. Lásd fent.

³² Reinhold, *Rezension*. I. k. 284.

³³ Uo.

³⁴ Johann Gottfried Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Berlin–Weimar, Aufbau Verlag, 1971. Bd. 1. 385.

³⁵ Uo.

visszavezetésével”.³⁶ Ez a „teljességgel eredeti” Reinholdnál valamilyen létező, amelynek közelebbi meghatározására azonban nem vállalkozik. (A „teljességgel” [*schlechthin*] kifejezése *A filozófiai rendszerem bemutatásának* is egyik középponti fogalma lesz. Habár Schelling ezt a kifejezést már *Az énről mint a filozófia princípiumáról* és *A transzcendentális idealizmus rendszere* című könyveiben is nagyon sokat használta.) Schellingnek igaza van, ha úgy érzi, hogy Reinhold itt – pozitív értelemben – szinte semmit sem árul el a saját filozófiai elképzeléseiről; de a dühét valószínűleg az váltotta ki, hogy Reinhold ellenvetései maguk is ellentmondásosak. Ha ez a „teljességgel eredeti” valami „önmaga által igaz és bizonyos”, akkor ez mégiscsak azt jelenti, hogy a megismerésen keresztül tekintjük, és nem önmagában. Így Reinhold olyan követelményt fogalmaz meg, amelyet ő még a maga programatikus megfogalmazásaiban sem tud teljesíteni. De ennél sokkal súlyosabb, hogy Reinhold tulajdonképpen egy olyan kritikát dolgoz ki, amellyel Schellinget egy bizonyos irányba tereli, de egyúttal az így létrejövő új koncepció kritikáját is megfogalmazza. Mint már láttuk, Reinhold Schellinget az azonosság filozófiája felé tereli: csak egyetlen egységes ész létezik, a filozófia feladata pedig ennek az észnek az önmegismerése. Az immanencia filozófiájának bírálata azonban hangsúlyosan éppen az így létrejövő koncepcióra vonatkozik. (Ezt persze Reinhold elfedi azzal, hogy úgy tesz, mintha ez az ellenvetés is *A transzcendentális idealizmus rendszerére* vonatkozna.) „Az objektív és a szubjektív feltétlen azonossága e filozófia témája és princípiuma; és már minden további vizsgálódás előtt, és eltekintve minden fejtörő tézistől, antitézistől és szintézistől, amellyel a maga munkáját elvégzi, teljes bizonyossággal lehet tudni, hogy nem jöhet ki belőle más, csak az, amit a feladatába már belehelyezett [...]”.³⁷

Eredetileg 1803-ban jelent meg Jakob Friedrich Fries *Reinhold, Fichte und Schelling* című könyve, amelyben *A filozófiai rendszerem bemutatása* is kimerítő bírálatban részesül. Fries tulajdonképpen három alapvető kritikai ellenvetést fogalmaz meg. – (1) A schellingi koncepció legalapvetőbb axiómáját szerinte a harmadik paragrafus tartalmazza: „Az ész teljességgel Egy, és teljességgel azonos önmagával.” Ehhez Fries a következő kommentárt fűzte: „Erről a tételtől itt nem lehet vitatkozni, mert ez az egész axiómája. Aki ezt nem fogadja el, az nem képes az intellektuális szemléletre, az nem képes az igazat magában valóan, vagyis az abszolútumot tudatosítani, az egész bemutatás nem egy ilyen intelligencia számára készült.”³⁸ Fries finom érzékkel veszi észre, hogy Schelling kétféle fogalmat szeretne összevisszátatni egymással, az egységet és az azonosságot. Az egység a *hen kai pan* (az egy minden és a minden egy) elvét követi, amely a tübingeni szeminaristák körében (Schelling, Hölderlin, Hegel) már mindig is nagyon népszerű gondolat volt. Fries szerint Schelling alapvető hibát követ el, amikor ebbe megpróbálja beleemelni az „azonosság” fogalmát is, mert így mindennemű differenciát és sokféleséget ki kell iktatnia. Az igaz, hogy Schelling beszél kvantitatív és kvalitatív differenciáról, de éppen az utóbbit, amely a valóságos differencia lenne, nem tudja megengedni. De még a kvantitatív differenciáról is ezt írja: „A kvantitatív differencia csak az abszolút azonosságon kívül lehetséges” (25. § kiegészítés). Csakhogy a második és a harmadik paragrafus szerint az abszolút azonosságon kívül *semmi sincs*. Az eb-

³⁶ Reinhold, *Rezension*. I. k. 292.

³⁷ I. m. 284.

³⁸ Jakob Friedrich Fries's *polemische Schriften*. Bd. I. Halle und Leipzig, bey Reinicke und Comp. 1824. 111–112.

ből adódó következtetést Fries így fogalmazza meg: „Ha azt akarjuk, hogy lehetséges legyen a megismerés, a tudás és a filozófia, akkor ezek csak az itt már előfeltételezett alapaxiómák felborításával válnak lehetővé; és így [...] eljutunk arra a pontra, amelyen a *schellingi* spekuláció önmagát számolja föl.”³⁹ – (2) Fries Reinholdhoz kapcsolódva a „szubjektív” és az „objektív” fogalmát – pontosabban az emögött álló fogalomalkotást – is bíráltnak veti alá. „A szubjektívnek és az objektívnek ez az ellentéte az első és a legfelső Schelling spekulációjában, ebből indul ki *A transzcendentális idealizmus rendszere* éppúgy, mint *A filozófiai rendszerem bemutatása*. A szubjektum és az objektum, a szubjektív és az objektív, a képzet és a tárgy, a fogalom és a szemlélet, az ideális és a reális, a tudás és a lét számára ugyanazt az eredeti ellentétet jelölik. Én azonban azt állítom, hogy ő ezeket spekulatív értelemben nem tudja hasznosítani.”⁴⁰ E fogalmi szembeállítások megkonstruálásakor Schelling Fichte egyik tévképzetére támaszkodott, amely szerint a természettel a szabadság áll szemben. „A tudat szférája szerint már egybeesik a szabadság szférájával. Ezt a hamis állítást Fichte részletesen kifejtette *Az ember rendeltetése* című művének első könyvében.”⁴¹ (*Az ember rendeltetése* 1800-ban jelent meg, így Schelling figyelembe vehette *A filozófiai rendszerem bemutatásában*, de *A transzcendentális idealizmus rendszerében* még biztosan nem.) Fries azonban azt állítja, hogy a tudat vagy az intelligencia ugyanúgy, mint a külső természeti jelenségek, törvényeknek van alávetve. „Mi így a szemléletet és a gondolkodást, a megismerést és az akarást éppúgy a belső természet szükségszerű törvényeiből magyarázzuk, mint ahogy az elektromosság és a mágnesesség jelenségeit a külső természet törvényeinek vetjük alá. Ebből már világosnak kell lennie, hogy a természet és az intelligencia közti ellentét nem tiszta ellentét, mivel a kettő nem zárja ki egymást.”⁴² – (3) Fries megállapítja, hogy az azonosság princípiumából kiindulva semmilyen fejlődés sem lehetséges. De mi lehet akkor egy ilyen filozófiai rendszer tartalma? Különböző tapasztalatok, tapasztalatrészek kerülnek beemelésre a rendszerbe. „A princípium maga tehát teljesen hiábavaló, csak arra szolgál, hogy a tapasztalat föltárt szintjeinek új elnevezést ad. Az egész bemutatásnak tehát tulajdonképpen a tapasztalattudományokba kell tartoznia, ennek filozófiai formája pusztán játék a szavakkal, és ennek szükségszerűsége pusztán félrevezetés.”⁴³

Reinhold és Fries kritikái formális értelemben abban hasonlítanak egymásra, hogy mindegyikük immanens, és nem állnak egy önálló filozófiai koncepció bázisán.⁴⁴ A német idealizmus története szempontjából azonban mindkettő meghatározó jelentőségű:

³⁹ I. m. 114–115.

⁴⁰ I. m. 118.

⁴¹ I. m. 119.

⁴² Uo.

⁴³ I. m. 127.

⁴⁴ Tartalmi szempontból közös vonás a szubjektum és az objektum szétválasztásának bírálata. Reinhold itt a köznapi nyelvre hivatkozik, Fries pedig arra, hogy a gondolkodás, a megismerés és az akarás nem azonosítható egyszerűen a szabadsággal, hanem egy belső törvény szabályainak van alávetve. De ettől eltekintve, Fries gondolatmenete itt problematikusnak tűnik: nem látja ugyanis, hogy Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerének* ezt a problémáját *A filozófiai rendszerem bemutatásában* korrigálni próbálta. Egy ilyen megközelítés éppen az utóbbi mű újonságát teszi zárójelbe.

Reinhold mintegy előkészítette *A filozófiai rendszerem bemutatását*,⁴⁵ Fries viszont Hegel felé egyengette az utat. (Hegel a *Fenomenológiában* a szellem fogalmába éppen azokat a dimenziókat próbálta beemelni, amelyeket Fries a schellingi ész-fogalomból hiányolt.) E produktív hatás fonákján mind Reinhold, mind Fries „jutalma” a gyűlölet volt. (Amilyen dühösen beszélt Schelling Reinholdról, olyan megvetően nyilatkozott Hegel minden egyes adandó alkalommal Friesről.)⁴⁶

Weiss János

⁴⁵ Most tekintsünk el a továbbmenő hatástól: szerkezetileg ugyanezt a kritikát fogalmazta meg Ludwig Feuerbach is: „[A *Fenomenológia*] mint mondtuk, nem a gondolat másletével, hanem a gondolat másletének gondolatával kezdődik, amiért a gondolat természetesen már előre bizonyos az ellenfele feletti győzelemben.” Ludwig Feuerbach, *A hegeli filozófia kritikájáról*. In uő. *Filozófiai kritikák és alpekvek*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Magyar Helikon 1978. 133.

⁴⁶ *A filozófiai rendszerem bemutatása* című művet (a fentiekben közölt változatában) valószínűleg Manfred Frank (mint szerkesztő) „alkotta meg”. Frank alapként Schelling fiának fent már idézett kiadására támaszkodott. A mű eredetileg 159 paragrafusból állt; Frank mintegy egyharmadára rövidítette, és csak az első 51 paragrafust közölte. A szöveg azon a ponton szakad meg, amikor Schelling bevezeti az „anyag” fogalmát; vagyis az 51. paragrafusnak nagyjából a közepén. Franknak abban biztosan igaza van, hogy ez az első 51 paragrafus tartalmazza Schelling új filozófiai programját. Egyvalami mégis veszendőbe megy: nem véletlen, hogy Schelling a művet a *Zeitschrift für spekulative Physik* című folyóiratban jelentette meg. Ő – ha nem is elsősorban, de másodsorban egészen biztosan – arra a kérdésre szeretett volna válaszolni, hogy az új filozófiai koncepciójába hogyan lehet beilleszteni a természettudományt. Ezen persze még hosszú éveken, ha nem évtizedeken keresztül fog töprengeni.

Az észről a szellemhez való átmenet (Kísérlet a német idealizmus egyik epizódjának rekonstruálására)

Jacob Böhme a *Christosophia* hatodik könyvecskéjének elején ezt írja: „AZ ÉSZ ÍGY BESZÉL: Sokat hallok Istenről; mondják, van valamiféle Isten, aki mindene-
ket teremtett, mindent fenntart és hordoz, de még nem láttam senkit és nem
is hallottam senkiről, aki látta volna Istent, vagy meg tudná mondani, hol lakik
Isten s mi az ő lényege.”¹ Az ész így egyértelműen Istenen kívül helyezkedik el,
ő csak hallomásból ismeri Istent, a róla való beszédet megalapozatlannak tartja;
és ezzel szemben a tapasztalatra hivatkozik. A tapasztalat középpontjában pedig
Isten térbeli-kozmológiai lokalizálhatatlansága áll. Az ész így a világ immanens
értelmezésének és magyarázatának közege. Ez az immanens magyarázat arra a
kényszerre épül, hogy Isten hiányában a világ dolgai, eseményei és összefüggé-
sei véletlenszerűvé válnak. Böhme a fizikai kontingenciáról szinte észrevétlenül
áttér a morális kontingenciára: „Az ész [...] arra a következtetésre jut, hogy a
dolgok a véletlen alapján mennek végbe, és Isten – akinek fel kellene karolnia a
szenvet – nem létezik, hisz hagyja, hogy azok, akik benne bíznak, nyomorban
tengődjenek [...]”.² Ennek a tradíciónak az egyik legjelentősebb dokumentuma
a 37. zsoltár. „Ne haragudj azokra, akik rosszat tesznek, ne irigyeld a gonosz-
tevőket, mert mint a fű, hamar elhervadnak, mint a zöldellő növény. Remélj az
Úrban és tedd a jót, akkor megmaradsz földeden és biztonságban élsz.”³ Az ész
mintha azt mondaná, hogy ez az ígélet nem teljesült: bárhová is nézünk, min-
denütt azt látjuk, hogy a gonoszok és a hitetlenek sokkal inkább boldogulnak,
mint az erényesek és az istenfélők. És meglehet, ebből a tapasztalatból indult ki
a felvilágosodás is, amely az ész fogalmát próbálta uralomra juttatni: ha nincs egy
gondoskodó Isten, akkor végre ki kell dolgozni a világ immanens magyarázatát.
Böhme – mintegy előrenyúlva – azt állítja, hogy ez a magyarázat elhibázott, az

¹ Böhme 2009. 257.

² Uo.

³ Zsoltárok 37,1–5. Ford. Gál Ferenc és mások. Luther (némileg modernizált) fordításá-
ban: „*Erzürne dich nicht über die Bösen; sei nicht neidisch auf die Übeltäter. | Denn wie das Gras
werden sie bald abgehauen, und wie das grüne Kraut werden sie verwelken. | Hoffe auf den HERRN
und tue Gutes; bleibe im Lande und nähre dich redlich.*”

ész ugyanis félreérti önmagát, mintegy felfuvalkodik. Az ész *nem képes* meglátni a világ valóságos alapját. „Az ész olyan természetes életforma, melynek alapja az időbeli kezdetben és végben van, s így nem tud eljutni [...] a természetén túl rejlő alapzathoz [...]”.⁴ De az ész éppen azt állítja, hogy nincs is ilyen alapzat, nincs mihez eljutni. Ebben a vonatkozásban azonban az ész téved, mégpedig azért, mert a maga kialakulását, a maga teremtettségét nem veszi figyelembe. „Az ész tulajdonképpen csak ebből érti meg, hogy egy természetén túli alapzatról származik, és léteznie kell annak az Istennek, aki őt is az élet és az akarati megnyilvánulás körébe juttatja.”⁵ Böhme így egyértelműen azt mondja, hogy az ész és az *isteni tudomány* csatáját az utóbbi nyeri meg; az ész korlátja ugyanis abban áll, hogy nem tudja megragadni a teremtettséget. Alapvető törekvéseiket tekintve mind Schelling, mind Hegel az észfogalomnak ezt a hiányosságát próbálják korrigálni. Az ész fogalmát úgy próbálják átalakítani, hogy éppen ez válhasson az „isteni tudomány” tárgyává. Közvetlenül 1800 után ez a kérdés vált a német idealizmus legalapvetőbb problémájává. Az alábbiakban e kérdés értelmezésének és megválaszolásának történetét szeretném felvázolni. Reményeim szerint így új fénybe lehet állítani német idealizmus 1800 utáni korszakát.

I.

Schelling már gyerekkorától jól ismerte Böhme munkáit; tulajdonképpen egész életművét értelmezhetnénk a Böhmevel folytatott párbeszédként. Közvetlenül a századforduló utáni időben (vagyis *A transzcendentális idealizmus rendszerének* megjelenését követő hónapokban) Schelling – egy különös kihívással szembe-sülve – az ész fogalmát az isteni tudomány, vagyis a filozófia tárgyává próbálja tenni. Erre a lépésre Schellinget az a kritika ösztönözte vagy bírta rá, amelyet Carl Leonhard Reinhold fogalmazott meg *A transzcendentális idealizmus rendszerével* szemben. Reinhold – már jóval túl a filozófiai pályafutásának zenitjén⁶ – utolsó erejét latba vetve még megírt egy olyan recenziót, amely új útra terelte a német idealizmus egész történetét. És most tekintsünk el attól a némileg groteszk körülménytől, hogy Reinhold nagy valószínűséggel csak a könyv bevezetését olvasta el. A bevezetésben Schelling a filozófia két lehetséges útját vázolta föl: „Tehát csak két eset lehetséges. A. *Vagy az objektívet tesszük meg elsőnek, és megkérdezzük: hogyan járul hozzá egy szubjektív, amely megegyezik vele?* [...] B. *Vagy a szubjektívet tesszük meg elsőnek, és az a kérdés: hogyan járul hozzá egy objektív, amely*

⁴ Böhme 2009. 257.

⁵ Uo.

⁶ Habár mindössze negyvenhárom éves ekkor, de már hat év óta nem Jénában, hanem Kielben professzor.

*meggyezik vele?*⁷ Az első a természetfilozófia, az utóbbi a transzcendentális idealizmus megközelítése; ezeket Schelling egyenrangú koncepcióként állítja egymás mellé. Reinhold viszont a következő nagyon egyszerű kérdést teszi föl: „Mi jogosítja fel [a szerzőt] arra az állításra, hogy a természetben mint természetben nincs tudat és az énben mint énben nincs természet? Mi jogosítja fel őt arra, hogy a tudás *pusztán objektív* és *pusztán szubjektív* oldalát *feltétlenül* és ennyiben önkényesen *szembeállítsa egymással* [...]?”⁸ E kérdés fonákja egyértelműen az, hogy ennek a megkülönböztetésnek semmiféle legitim alapja sincs. De ha ez így van, ennek kétféle következménye lesz: (a) az abszolútumnak nincs genezise, az abszolútum nem ragadható meg a maga kialakulásában, (b) az abszolútumot nem lehet megközelíteni vagy lépésről lépésre kibontani. Schelling mindkét következményt elfogadja: egy és csak egy abszolútum van, és ez az abszolútum mozdulatlan. Persze Schelling a reinholdi hatást eltussolandó, mindent megtesz annak érdekében, hogy az új koncepciót a saját két korábbi filozófiájának egyesítési kísérleteként mutassa fel. „Miután több év óta egy és ugyanazt a filozófiát [...] két teljesen különböző perspektívából, mint természet- és transzcendentál-filozófiát próbáltam kifejtetni, most [...] arra látom ösztönözve magam, hogy korábban, mint ahogy akartam, a különböző kifejtések alapjául szolgáló rendszert magát is bemutassam, és azt, ami eddig csak az én számomra létezett [...], most mindenkinek a tudomására hozzam, aki érdeklődik e tárgy iránt.”⁹ Schelling megpróbálja a hatást eltakarni, és úgy tesz, mintha a korábbi ezoterikus filozófiáját most csak egzoterikussá tenné. Mindenesetre azt mondhatjuk, hogy a schellingi abszolútum a Reinhold-kritika nyomán egységessé és mozdulatlanná válik. A hatás látszatának elkerülése végett Schelling egy új kifejezést is bevezet az abszolútum megjelölésére: így jutunk el az „ész” fogalmához.¹⁰ (Elhibázott lenne, ha az „észnek” ezt a fogalmát egyszerűen a felvilágosodásra próbálnánk visszavezetni. A felvilágosodásban – ugyanúgy, mint később *A tiszta ész kritikájában* is – az „ész” az emberi megismerőképeség fogalma.) „Észnek az abszolút ész-t nevezem, vagyis az ész-t, amennyiben a szubjektív és az objektív totális indifferenciájaként gondoljuk el.”¹¹ Már ebből a leírásból is egyértelműen kiderül, hogy itt az abszolútum új fogalmáról van szó. De ezen a ponton mégis tanácsosabb lenne körültekintőbben eljárni: nem elégedhetünk meg azzal, hogy az „észről” beszélve Schelling tulajdonképpen az abszolútumra gondol, és hogy óriási erőbedobással próbálja távol tartani a Reinhold-hatásnak még

⁷ Schelling 1983. 36 és 38.

⁸ Reinhold 1979. 284.

⁹ Schelling 1985a. 39. Magyarul: Schelling 2011. 57.

¹⁰ Schelling mintegy azt sugallja, hogy ez mélyebben helyezkedik el, mint a korábban elemzett abszolútum, de ez képtelenség. „Csakugyan értelmetlen volna valami abszolútabbat keresni az abszolútnál az ismeret és az igazság garantálására. Az abszolútumon túl nem marad tér a kinyilatkoztatás számára.” Schmidt-Biggemann 2011. 133.

¹¹ Schelling 1985a. 46. Magyarul: Schelling 2011. 62.

a látszatát is. (Hogyan is írhatta le volna egyébként a tőle meglehetősen szokatlanul súlyosan denunciáló mondatokat?)¹² De abból mindenesetre kiindulhatunk, hogy Schelling az abszolútumot *észként* határozza meg: „Az észben kívül semmi nincs, és minden az észben van.”¹³ Ez a mondat az abszolútumot egy új attribútummal ruházza fel: az abszolútum most már nemcsak a szubjektum és az objektum azonosságát jelenti, hanem az egész mindenséget is átfogja. Pontosabban: a mindenséget, ahogy az a filozófia számára megjelenik. „A filozófia álláspontja az ész álláspontja. Ennek megismerése a dolgok megismerése, ahogy ezek magukban valóan, vagyis az észben vannak.”¹⁴ Ez a mondat a kanti koncepció háttere előtt talányosnak tűnik. Talán azt mondhatnánk, hogy a kanti megismerőképességek közül Schelling számára csak az ész létezik, az ész a megismerés egyetlen közege. Schelling nem dolgozza ki ezt a transzformációt, de nagy valószínűséggel úgy kell elképzelnünk, hogy az ész integrálja vagy fölszívja önmagába a másik két megismerőképességet, az érzékiséget és az értelmet. Másként fogalmazva: az ész így már nem a megismerés csúcsa, hanem a megismerőképesség átfogó fogalma. „Az ész tehát Egy, abszolút értelemben.”¹⁵ Azt is könnyű továbbá észrevenni, hogy Schelling az ész elsősorban ontológiai fogalomnak tekinti; ezt mutatja az „ész” következő meghatározása: „nincs rajta kívül semmi, és minden benne van.”¹⁶ De mit jelenthet az, hogy minden dolog vagy minden létező az észben van? „A filozófia [...] a dolgok megismerése, ahogy ezek magukban valóan, vagyis az észben vannak.”¹⁷ Vagyis a dolgok az észben mindig „magukban valóak”. E tétel kimondásakor Schelling valószínűleg a következő kanti mondatra gondolhatott: „a feltétlen nem a dolgokban mint általunk ismert (számunkra adott) tárgyakban, hanem mint általunk nem ismert, magukban való dolgokban rejlik.”¹⁸ Ha figyelembe vesszük, hogy a „feltétlen” (*das Unbedingte*) tulajdonképpen az abszolútum fordítása, akkor azt mondhatjuk,

¹² Reinhold „a legnaivabb nyíltszívűséggel bevallja, hogy »ő a legújabb filozófiai forradalomnak sem a kezdetén, sem a közepén, sem röviddel a vége előtt (értsd a végén) nem volt tudatában annak, hogy tulajdonképpen miről is van szó« –, [...] ennek a »forradalomnak« a kezdetén Kant elvakult követője volt, aztán később a csalhatatlan katolikus filozófiát hirdette, és végül belevetette magát a tudománytan ölébe, mindig a maga legmélyebb meggyőződését bizonygatva [...]” Schelling 1985a. 43. és 2011. 59–60.

¹³ Schelling 1985a. 47. És Schelling ezt – szinte Spinoza stílusában – bizonyítani is próbálja: „Mert tegyük fel, hogy van valami rajta kívül; akkor vagy önmagáért valóan van rajta kívül, és így szubjektív, ami szemben áll az előfeltevéssel, vagy nem önmagáért valóan van rajta kívül, és akkor ehhez a rajta kívül lévőhöz úgy viszonyul, mint egy objektív az objektívhez, s így ő maga is objektív, ami szintén az előfeltevés ellen irányul.” Uo. Magyarul: Schelling 2011. 62.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Schelling 1985a. 48. És a bizonyítás: „Tegyük fel a következő lépésben, hogy az ész nem egyenlő önmagával, akkor az, ami által nem egyenlő önmagával – mivel rajta kívül [...] semmi sincs [...] –, megint csak benne lenne, vagyis az ész lényegét fejezné ki.” Uo. Magyarul: Schelling 2011. 63.

¹⁶ Schelling 1985a. 47.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Kant 2004. 84. (B 45).

hogy az abszolútum a dolgokat magukat is átalakítja, méghozzá magukban való dolgokká teszi őket. Schelling ezzel a koncepcióval a novalisi *Virágpor-töredékek*-ben lévő abszolútumkoncepcióval polemizál. Az első *Virágpor-töredék*ben ezt olvashatjuk: „Mindenütt a feltétlent [az abszolútumot] keressük, és mindig csak dolgokat találunk.” (A két tagmondat németül még rímel is egymásra: „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.”)¹⁹ Novalisnál az abszolútum a dolgokon túl (a dolgok „fölött”) helyezkedik el, amelyre csak törekszünk-törekszünk, de mindig és szükségképpen benne maradunk a dolgok kontextusában, vagyis a világ immanenciájában. Másként fogalmazva azt is mondhatjuk, hogy a világ elvesztette a maga transzcendens dimenzióját, és elmerült a saját immanenciájában. Schelling szerint az ész (vagy az abszolútum) áthathatja magukat a dolgokat; a dolgok így egyetemesen ésszerűvé válnak, de a kanti koncepció szerint megismerhetetlennek is kellene lenniük. „A magában való dolgot [...] egyáltalán nem ismerjük, és nem is ismerhetjük meg, sőt még a tapasztalatban sem tudakozódhatunk utána.”²⁰ Úgy tűnik, hogy ezzel olyan megoldhatatlan nehézségekbe bonyolódunk, amelyekből csak két kivezető út lehetséges. (1) Kiindulhatnánk a magában való dolog fogalmából, és azt mondhatnánk, hogy ezt mindenekelőtt a vonatkozások felfüggesztésén keresztül ragadhatjuk meg. Csakhogy kétféle vonatkozás lehetséges: az adott dolog vonatkozhat más dolgokra, és vonatkozhat ránk magunkra. Ekkor azt mondhatjuk, hogy Kant csak a *ránk* való vonatkozással számolt, de nem számolt a más dolgokra való vonatkozásokkal. Ha a magában való dolog a más dolgokra való vonatkozások felfüggesztését jelentené, akkor még lehetne számunkra-való, vagyis meg lehetne ismerni. (Ezzel kezelhetővé válna egy régi dualitás: *egyrészt* a filozófia a dolgokkal mint olyanokkal foglalkozik, amint éppen megfelelnek a fogalmuknak; *másrészt* pedig a filozófia a dolgokkal foglalkozik, amint azok az emberre vonatkoznak.)²¹ (2) Megpróbálkozhatnánk az „abszolútum” fogalmának módosításával is. Ez a fogalom a német idealizmus első korszakában – amelynek záróköve éppen *A transzcendentális idealizmus rendszere* – még az emberi megismerés kontextusában helyezkedett el. Idézzük fel még egyszer Schelling könyvének nyitógondolatát: „Észnek az abszolút ész-t nevezem, vagyis az ész-t, amennyiben a szubjektív és az objektív totális indifferenciájaként gondoljuk el.”²² Csak most tűnik fel e mondat kétértelműsége: az ész jelentheti a szubjektum és az objektum közötti kapcsolatot, de ugyanígy jelentheti e kapcsolat által konstituált létezőt is. *A transzcendentális idealizmus rendszerében* az abszolútum a kapcsolat által konstituált, pontosabban az azonosság által meghatározott, most viszont ezt ki-

¹⁹ Novalis 1996. 2. 101.

²⁰ Kant 2004. 34. (B XX).

²¹ Ez a tradíció Prótágorasz „homo mensura”-tétele és Szókratész daimón-fogalma óta meghatározó volt az egész európai filozófiatörténet számára.

²² Schelling 1985a. 46. és 2011. 62.

egészíti, mintegy átfogja ennek *létezőként* való meghatározása. Így az abszolútum fogalmában egy alapvető változás következik be: az 1790. és 1800. közötti években az abszolútum fogalma levetette a skolasztikus filozófiának azt az örökségét, hogy az abszolútum Isten fogalmához kötődik. Ezzel szemben az ész most Schellingnél egy olyan fogalommá válik, amely az istenfogalom örököse lesz. Ez a fordulat nagy valószínűséggel Spinoza *Etikájának* újratanulmányozására vezethető vissza. Schelling ezt írja: „Az észen kívül semmi nincs, és minden az észben van.”²³ Spinoza az első könyv 15. tételében ezt mondja: „Minden, ami van, Istenben van, s Isten nélkül semmi sem lehet és nem fogható fel.”²⁴ Ez a tétel jól mutatja, hogy az Istenben való létezés és a megismerhetőség egy és ugyanaz. Vagyis ha az Istenben létező dolgok a magukban való dolgok, akkor a kanti fogalomalkotással dacolva arra az eredményre jutunk, hogy csakis a magukban való dolgok ismerhetők meg. De ez a koncepció Spinozánál már nincs részletesen kifejtve, mivel nagyrészt magától értetődőnek tekintette. E koncepció mögött viszont egy hosszú értelmezési tradíció áll, amelynek csúcspontját minden bizonnyal Eckhart Mester képviseli. „Tudnivaló, hogy mindazok, akik Istent leplezetlenül ismerik meg, egyúttal a teremtményeket is megismerik [...]. Mármost a mesterek ezt mondják: amikor magunkban a teremtmény mivoltot ismerjük meg, az »alkonyi ismeret«, ebben a teremtményeket a sokféleség és a különbözőség képeiben látjuk. De amikor a teremtményeket Istenben ismerjük meg, az a »hajnali ismeret«, amelyben a teremtményeket bármely különbözőségtől mentesen, képek és hasonlatosságok nélkül abban az Egyben látjuk, ami maga Isten.”²⁵ A kartezianizmus korában ezt a gondolatot a legpregnansabban Malebranche képviselte. Ő a III. levelében a következőket írta: „Minthogy azonban a testek látásában nincs más, mint a kiterjedés ideája [...], bizonyos, hogy a testeket csak Istenben láthatjuk, ha egyszer csak benne láthatjuk a kiterjedés ideáját, vagyis az *intelligibilis kiterjedést* [...]”²⁶ Schelling mindenekelőtt Eckhart Mesterre támaszkodva úgy véli, hogy az Istenben való megismerés a dolgok azonosságát állítja előtérbe.²⁷ (Ebből adódik a szubsztancia mozdulatlansága is.)

²³ Schelling 1985a. 47. és 2011. 62.

²⁴ Spinoza 1997. 42.

²⁵ Eckhart 2010. 433. (Most tekintsünk el attól, illetve csak jelezni szeretném, hogy ez a gondolat már Szent Ágostonnál is felmerül, lásd Ágoston 2006. 3. 44.)

²⁶ Malebranche 2010. 219. Kiemelés tőlem: W. J. Az „intelligibilis kiterjedés” fogalmát Szent Ágoston vezette be. Ágostonra hivatkozva Malebranche a következőket írta: „Istenben tehát megvan a teremtet kiterjedés ideája, és én ezt nevezem Szent Ágostonnal együtt intelligibilis kiterjedésnek, amely mintegy az intelligibilis létezők tárházában van.” Malebranche 2010. 218–219.

²⁷ Ez persze a leibnizi koncepció (pontosabban Locke és Leibniz vitájának) újra aktualizálást is jelent. „A *tudás* ugyanis nem más, mint két *tetszőleges ideánk* közti összefüggés és megegyezés, illetve ellentét és meg nem egyezés észlelése. Akár elképzelünk valamit, akár sejtéseink vannak, akár hiszünk valamit, ez mindig így van.” „A tudás még általánosabban értendő, ugyanis jelen van az ideákban vagy fogalmakban is, még mielőtt beállításokról és igazságokról beszélnénk.” Leibniz 2005. 339.

Ezzel együtt a filozófia fogalma is átalakul: a filozófia nem más, mint az isteni megismerés; az ész mint megismerő önmagát ismeri meg. A filozófia ezért az ész önmegismerése.²⁸

II.

A hegeli szellemfogalom (úgy, ahogy az elsősorban *A szellem fenomenológiájában* megjelenik) a német idealizmus egyik legtalányosabb fogalma.²⁹ Talán az a leg-szerencsésebb, ha ezt a fogalmat első megközelítésben a schellingi észfogalom „továbbfejlesztéseként” próbáljuk megragadni. Hegel már az 1803–04-es és az 1805–06-os jénai előadásokban sokat beszélt a „szellemről”. Ezekben az előadásokban a „szellemnek” az „észhez” képest lesz egy alapvetően új aspektusa, ami a „népszellem” fogalmában jut kifejezésre. Ebből kiindulva már sejthetjük, hogy Hegel alapvető törekvése az észfogalomban rejlő hiposztazáció kiküszöbölésére irányult.³⁰ (Ezért is hangsúlyozza *A szellem fenomenológiájában* újra és újra, hogy a filozófiának a sémák és az előre gyártott összefüggések helyett magukról a dolgokról kellene beszélnie.) Hegelnek a hiposztazáció kiküszöbölésére – ha jól látom – alapvetően két teoretikus stratégiája volt: a „szellem” fogalmá-

²⁸ Így kötötte össze Schelling a transzcendentális idealizmust és a természetfilozófiát. Tulajdonképpen visszaléptünk mindkettő elé, egy olyan világba, amelyben az abszolútum a fent körvonalazott jelentéssel rendelkezik. Majd ezután következhet a transzcendentális idealizmus és a természetfilozófia, amelyben az abszolútum már kimondottan mint a megismerés fogalma jelenik meg.

²⁹ Lásd ehhez Michael Quante kitűnő tanulmányát: Quante 2007.

³⁰ Habermas egy híres tanulmányban erről a következőket írta: „A nyelv, a szerszám és a család a dialektikus viszonyok egyenlő értékű mintái: a szimbolikus ábrázolás, a munkafolyamat és a reciprocitásra épülő interakció a maga sajátos módján valósítja meg a szubjektum és az objektum közötti közvetítést. A kifejtés során a nyelv, a munka és az erkölcsi viszony dialektikája a közvetítés sajátos alakzataiként jelenik meg; itt még nem az *azonos logikai forma* szerint megkonstruált fokozatokról van szó, hanem magának a konstrukciónak a *különböző formáiról*. Tézisem [...] a következőképpen fogalmazható meg: nem arról van szó, hogy a szellem a reflexióban való önmozgása során többek között a nyelvben, a munkában és az erkölcsi viszonyban manifesztálódik, hanem arról, hogy a nyelvi szimbolizáció, a munka és az interakció dialektikus összefüggése határozza meg a *szellem fogalmát*.” Habermas 2009. 17. Kiemelések tőlem: W. J. E tézis fonákjaként *A szellem fenomenológiája* kapcsán két állítást fogalmazhatunk meg: (1) Ebben a műben a szellem „*azonos logikai forma* szerint megkonstruált fokozatokból” áll; vagyis a szellem hiposztazált fogalommal válik. (2) Ez a hiposztazált „*azonos logikai forma*” maga alá temeti a „szellemhez” kötődő interakciós összefüggéseket. Az 1803–04-es előadások egy helyén Hegel így fogalmaz: „Egy nép abszolút szelleme nem más, mint az [az] abszolút általános közeg, mely elnyelt magában minden egyes tudatot [...]” Lásd Hegel 1982. 329. Ezt a második tételt azóta erős bírálatok érték. Michael Quante a fent idézett tanulmányában azt állította, hogy *A szellem fenomenológiájában* a „szellem” igenis megőrzi azt az alapvető jelentést, amely a következő szöveghelyhez kötődik: „Ezzel előttünk van [...] a szellem fogalma [...]: *én*, amely *mi*, és *mi*, amely *én*.” Hegel 1979a. 100. (A fordítást módosítottam.) A szellem így a „mi” és az „én” szintézise; nem igaz tehát, hogy a „mi” háttérbe lépne az „én” kedvéért, és mintegy eltűnne mögötte.

nak dinamizálása és a pedagógiai koncepció kidolgozása. (1) A schellingi „ész” statikusságát már sokan szembeállították a hegeli „szellem” dinamizmusával. A mű vége felé Hegel így fogalmaz: „A szellem azonban úgy mutatkozott meg számunkra [mint] az önmaga-létnek *ez* a mozgása, amely önmagán kívülre helyezkedik, és elsüllyed a maga szubsztanciájában, és éppen úgy, mint szubjektum belőle önmagába tér vissza [...]”.³¹ Ez visszautal a könyv előszavának híres megfogalmazására: „Nézetem szerint, amelyet csak magának a rendszernek a kifejtése igazolhat, minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki.”³² Hegel arra figyelmezteti Schellinget, hogy a tisztán a spinozai szubsztanciára való támaszkodás szükségképpen statikus koncepcióhoz vezet. Spinoza a könyv elején álló harmadik definícióban ezt írja: „Szubsztancián azt értem, ami magában van és magában fogható fel, azaz aminek fogalmát más dolog fogalma nélkül alakíthatjuk ki.”³³ A szubsztancia valami feltétlen: és ezt Schelling és Hegel is az abszolútum fontos vonásának tekintették. Azután később (a 6. tétel következtetett tételében) Spinoza így ír: „A szubsztanciát tehát egyáltalán nem hozhatja létre másvalami.”³⁴ Hegel ezt a tételt túlfeszíti: úgy értelmezi, hogy a szubsztanciát semmi nem hozhatja létre, tehát önmaga sem, így nem lehet dinamikus, önmagát mozgató egység sem. Schelling még 1795–96-ban a *Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kritizmusról* című művében meghirdette a spinozai és a fichtei rendszer szintézisét, most viszont mintha egyértelműen Spinozához térne vissza.³⁵ Hegel viszont a fichtei *tételezés* fogalmát szeretné belevinni a szubsztanciába. A szellem így nem más, mint az önmozgásra képes és önmagát mozgató szubsztancia; Hegel maga ezt néha „eleven szubsztanciának” is nevezi. „Az *eleven szubsztancia* továbbá az a lét, amely valójában *szubjektum*, vagy ami ugyanaz, amely valójában csak annyiban valóságos, amennyiben önmaga tételezésének mozgása, vagyis mássá-levésének önmagával való közvetítése.”³⁶ Ezzel a dinamizmussal Hegel valamelyest gyengíteni tudja az ész, illetve a szellem fogalmában rejlő hiposztazációt. A szellem így ugyanis számtalan alakzaton keresztül végigvonulva jut el a maga legfelső szintjéhez, az abszolút tudáshoz. Ebben a tekintetben azonban Hegel fogalomhasználata nem teljesen következetes. Nézzük most a könyv programjának egyik leghíresebb meghatározását: Hegel szerint a szellem közvetlen létezése a tudat, a közvetlen létezés pedig azt jelenti, hogy a szellem egy dehiposztazált létező. És most következze a meghatározás: „Az erről az útról szóló tudomány a tudat *tapasztalatának* tudománya; a szubsztanciát és mozgását

³¹ Hegel 1979a. 412. A fordítást módosítottam.

³² Hegel 1979a. 17.

³³ Spinoza 1997. 25.

³⁴ Spinoza 1997. 30.

³⁵ Lásd Schelling 2003. 99–143. (Ez persze csak az utolsó hat levélre érvényes; e koncepció körvonalazódásában – mint tudjuk – Hölderlinnek döntő szerepe volt.)

³⁶ Hegel 1979a. 17. Az első kiemelés tőlem: W. J.

tekinti a tudat tárgyának.”³⁷ Fogadjuk el, hogy ez a mondat ekvivalens a következő kijelentéssel: „Az általában vett tudománynak ezt a kibontakozását [...] mutatja be a szellemnek ez a *fenomenológiája* [...]”.³⁸ Hegelnek azonban ebben az esetben egyértelműen a szellem tapasztalatának tudományáról kellett volna beszélnie. (2) A következő kijelentés még akár Schellingtől is származhatna: „Egyedül a szellemi a *valóságos*; ez a lényeg vagy a magában valóan *létező* [...]”.³⁹ Hegel szerint azonban a szellemi világ nem feltétlenül az ember világa *fölött* helyezkedik el: „Ez a magában való [...] lét először is számunkra való, vagyis [...] ez a szellemi *szubsztancia*.”⁴⁰ Vagyis a kérdés az, hogy hogyan válhat a magában való számunkra valóvá. Másként megfogalmazva: véges emberi lényekként hogyan léphetünk be az isteni tudományba? Erre válaszolva Hegel kidolgoz egy röviden kifejtett, de mégis nagyszabásúnak mondható pedagógiai koncepciót. Mielőtt erre egy pillantást vetnék, azt szeretném kimondani, hogy Hegel tulajdonképpen Schelling 1802-ben Jénában az „akadémiai stúdium módszeréről” tartott előadásait próbálja beemelni a maga filozófiai rendszerébe.⁴¹ Ebben írja Schelling: „A tudás sohasem más, mint törekvés az isteni lénnyel való közösségre, [az] őstudásban való részesedésre [...]”.⁴² Amit a tudományokban elérhetünk, az egyúttal a tudományok előfeltevése is: „Ám a tudományoknak ez az első előfeltétele, a feltétlen idealitás és a feltétlen realitás lényegi egysége, csak azáltal lehetséges, ha az egyik is és a másik is *ugyanaz*. [...] Hogy ti. az *idea* az abszolútumban egyszersmind a *lét* is. Ily módon az abszolútum az, ami a tudásnak is legfelsőbb előfeltétele, és maga a legelső tudás.”⁴³ Ebből számunkra most csak az a fontos, hogy az abszolútum egyszerre a létezés és a megismerés fogalma. (Schelling most már mellőzi az „ész” fogalmának használatát.) Az előadások mindenesetre a filozófia iránti *lelkesedést* próbálják felkelteni. „Aki [...] szorgalmát valamely alárendelt és korlátozott tudománynak szenteli, nem alkalmas arra, hogy felemelkedjék a tudomány organikus egészének szemléletéhez. Ezt a szemléletet általában és kizárólag csak a tudományok tudományától, a filozófiától [...] lehet elvárni [...]”.⁴⁴ Hegel ezt a patetikus bevezetést, a filozófia tanulmányozására és művelésére való felszólítást egy józan leírással próbálja helyettesíteni. A józan leírás mindkét féllel szemben egy-egy követelményt fogalmaz meg: (a) A filozófia tanulmányozásába fogó ifjúnak el kell fogadnia a filozófia álláspontját, vagyis késznek kell lennie arra, hogy belépjen a szellem birodalmá-

³⁷ Hegel 1979a. 26.

³⁸ Hegel 1979a. 22. A fordítást módosítottam.

³⁹ Hegel 1979a. 20. A fordítást módosítottam.

⁴⁰ Uo. A fordítást módosítottam.

⁴¹ Szinte teljes biztonsággal állíthatjuk, hogy Schelling ezeket az előadásokat alkalmi jellegűnek tekintette. De a kiindulópontot tekintve ezek az előadások a lehető legszorosabb összhangban állnak a *filozófiai rendszerem bemutatása* című művel.

⁴² Schelling 1985b. 819.

⁴³ Schelling 1985b. 818–819.

⁴⁴ Schelling 1985b. 817.

ba; (b) a filozófiának pedig azt kell megmutatnia, hogy az út végigkövetése valóban elvezet az abszolút tudáshoz. A filozófia így egyszerre két síkon mozog: az egyik a Hegel által kidolgozott kész koncepció, a másik pedig a filozófia tanulmányozásába fogó fiatalember nézőpontja. Ők ketten csak a végponton fognak találkozni. A végpontot pedig akkor értük el, amikor az ifjú is átlátja az egészet. Hajlamos lennék rá, hogy az előszó következő híres sorait az ifjú perspektívájához kössem: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg.”⁴⁵ Az ifjút ugyanis – amint a könyvön végighalad – rengeteg csalódás éri: a szellem minden alakzatának elemzése azzal a meggyőződéssel kezdődik, hogy most (vagy most végre) sikerült elérnie az abszolút tudást. És aztán kiderül, hogy mégsem; minden egyes alakzat kifejtése vagy bemutatása így a kritika egy modelljét is felvázolja. De az ifjú nem veszítheti el a motivációját, tovább kell mennie, nem szabad elcsüggednie, tudnia kell, hogy „az igaz az egész”. Ezzel a koncepcióval Hegel valóban kiegészítette és komplexebbé tette a schellingi filozófiát. Úgy próbálta meg kikapcsolni a hiposztazációt, hogy megmutatta, hogy az ifjú *hogyan* találhat utat az isteni igazság felé. A filozófia így már nem egyszerűen az „ész” vagy a „szellem” önmegismerése, hanem egyúttal meghívás is az ebbe való bekapcsolódásra.

A Hegel utáni közvetlen recepció mindenekelőtt ezt vonta kétségbe; Feuerbach már öt évvel Hegel halála után így írt: „a [*Fenomenológia*] nem a gondolat mászlétével, hanem a *gondolat mászlétének gondolatával* kezdődik.”⁴⁶ A „gondolat” helyett nyugodtan mondhatunk „szellemet” is, és így ahhoz az állításhoz jutunk, hogy a szellem (minden törekvése ellenére) maga is *hiposztazált* létező.

III.

Hegel és Schelling a 19. század első éveire kialakult szellemi kapcsolatát azonban mélyebben kellene megragadnunk. Ehhez Georg Lasson 1915. október 20-án Berlinben tartott híres előadására szeretnék támaszkodni. Az előadás végén Lasson szinte dogmatikusan leszögezi a hegeli koncepció aktualitását: „Biztosak lehetünk benne, hogy ameddig emberek élnek és dolgoznak a Földön, az igazságot fogják szemlélni és az örökkévalóhoz próbálnak közeledni, miközben a megismerés alapja mindig ugyanaz marad, amelyre Hegel is támaszkodott, mint előtte az igazság minden nagy tanúja: kezdetben volt a logosz, és a logosz Isten-nél volt, és a logosz Isten volt.”⁴⁷ (Az utalás a *János-evangélium* prologusára vonatkozik, annak első két versére: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt,

⁴⁵ Hegel 1979a. 18.

⁴⁶ Feuerbach 1978. 133.

⁴⁷ Lasson 1916. 36.

és Isten volt az Ige, ő volt kezdetben Istennél.”)⁴⁸ Lasson utalása metaforikus, de ha szigorúan vesszük, akkor úgy is értelmezhető, hogy a hegeli filozófiában a logosz szólal meg.⁴⁹ A kijelentést még tovább általánosítva azt mondhatjuk, hogy a hegeli koncepció mögött teológiai motívumok állnak. De mielőtt kimondottan Hegelre vonatkoztatnánk Lasson szavait, tegyük fel általánosságban a kérdést: mi lehetne ez a logosz? A logosz tulajdonképpen az „ész” és a „szellem” fogalmának közös neve.⁵⁰ A logoszra vonatkozó filozófia az isteni tudomány; a filozófusnak ezért a logoszból kell részesednie. Ahogy Spinoza a szubsztanciában való részesedésről beszélt, úgy beszélhetünk Schelling és Hegel esetében a logoszból való részesedésről. Azt az állítást, hogy a gondolkodás a szubsztancia attribútuma, a következőképpen értelmezhetjük: „Csak azért, hogy a gondolkodás ugyanazon szükségszerű szubsztancia attribútuma, mint amely a kiterjedést is »hordozza«, válik lehetségessé, hogy valaminek elgondolása eltalálja a realitást. Csak az abszolút szubsztanciában való részesülés révén lesz a gondolkodás, Spinoza szerint, egyáltalán kompetens, hogy a kiterjedésről beszéljen.”⁵¹ Ennek analógiájára azt mondhatjuk, hogy Schellingnél és Hegelnél csak a logoszban való részesedésen keresztül válik képessé az ember a filozofálásra, válik képessé arra, hogy belépjen az isteni tudomány birodalmába. A fiatal Schelling csak egy jelentéktelen lábjegyzetben használta a „logosz” kifejezést, Hegelnél viszont – *A logika tudománya* című művében – mintha egy önálló logosz-elmélet körvonalazódna. „[A fogalom] a *gondolkodás* tárgya, terméke és tartalma, a magában- és magáért-való lényeg, a logosz, a létezőnek ésszerűsége, annak az igazsága, ami a dolgok nevét viseli; legkevésbé a logoszt szabad kizárni a logika tudományából.”⁵² Ha hátulról kezdjük el értelmezni az idézetet, akkor azt mondhatjuk, hogy a „logika tudományának” tulajdonképpeni tárgya a logosz. A fogalom pedig a logika legfelső, harmadik szintje, melynek tárgya a logosz, a létező ésszerűsége; ez az ésszerűség pedig a lét-tanának és a lényeg-tanának szintéziseként jön létre. Ezzel eljutunk az igazság szférájába. Természetszerűleg felmerül a kérdés, hogy miért nem ezzel kezdődik a logika. „Ha a fogalmat, ahogy itt tör-

⁴⁸ Fordította Gál Ferenc és Kosztolányi István.

⁴⁹ Fichte az 1806-ban tartott előadásaiban részletesen beszél a *János evangéliumáról* és annak prologusáról. „Egyáltalán nincsen más lét és más élet a közvetlen isteni életen kívül. Ez a lét a tudatban sokféle módon ellepleződik és elhomályosul, mégpedig e tudat saját kiirhatatlan, lényegében gyökerező törvényei szerint. Viszont minden leplezettségtől mentesen és pusztán a végtelenség formája által modifikálva újra előlép a jámbor ember életében és cselekvésében.” Fichte 2010. 116. Fichte azt próbálja meg kimutatni, hogy a saját tudománytana a lehető legnagyobb összhangban van a *János evangéliuma* prologusával. Egyelőre a kutatás – ismereteim szerint – nem vizsgálta, hogy ezek az előadások hathattak-e *A szellem fenomenológiájára*.

⁵⁰ Lásd Enders – Kühn 2011. Ez a kitűnő és nagyon igényes áttekintés azonban a logosz fogalom jelenlétét Hegelnél csak a vallásfilozófiai előadásokban, Schellingnél pedig csak a kinyilatkoztatásról szóló előadásokban mutatja föl.

⁵¹ Schmidt-Biggemann 2011. 132.

⁵² Hegel 1979b. 14.

tént, mint a lét és a lényeg igazságát jelöljük meg, akkor el kell készülnünk arra a kérdésre, miért nem vele kezdtük a fejtegetést. Erre azt feleljük, hogy ahol a gondolkodó megismerésről van szó, azért nem lehet az igazsággal kezdeni, mert az igazság mint kezdet pusztá kijelentésen alapul, a gondolt igazságnak azonban, mint olyannak igazolnia kell magát a gondolkodás előtt.”⁵³ Végül az, hogy az igazságnak igazolnia kell magát a gondolkodás előtt, úgy értendő, hogy az igazság nem lehet a logika pusztá tárgya, hanem egyúttal annak terméke is. A logika nem egyszerűen felfedezi a már meglévő igazságokat, hanem meg is konstruálja azokat. „A fogalom nem pusztán a lét vagy a közvetlen, hanem hozzátartozik a közvetítés is; de ez benne magában rejlik s a fogalom az önmaga által és önmagával közvetített.”⁵⁴ És az általunk kiemelt összefüggésben talán ez a legfontosabb: az igazságnak van egy teremtmő aspektusa, vagyis a logoszban benne van a teremtés mozzanata. Ezzel Hegel egy olyan összefüggésrendszert állított fel, amelyben megőrizhető a kanti szubjektum aktivitása. De Hegel számára talán még ennél is fontosabb a fogalomban rejlő konkrétság. „A fogalom a teljességgel *konkrét*, mert a negatív egység magával mint magában- és magáért-való-meghatározottság, amely az egyediség, maga alkotja magára való vonatkozását, az *általánosságot*.”⁵⁵ Ebből már jól látható, hogy Hegel a konkrétum és az általánosság egymással való összekötésén keresztül próbál eljutni a logosz átfogó elméletéhez. Ez mindenesetre azt bizonyítja, hogy a hiposztazáció veszélyét Hegel maga is a leghatározottabban felismerte.⁵⁶

Így végül arra az eredményre jutunk, hogy Hegel *azért* próbálta elkerülni a hiposztazációt, mert a logosz maga ezt követeli. A logosz alapvető vonása ugyanis az immanenssé-válás. „S az Ige testté lett, és közöttünk élt. Láttuk dicsőségét, az Atya egyszülöttének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be.”⁵⁷ A testté válás nem más, mint a létezésbe való belépés. Ezért a konkrétum feltétlen követelmény. Amikor Hegel a *Femomenológia* előszavában Schellinget bírálja, akkor tulajdonképpen azt akarja mondani, hogy Schelling észfogalma nem konkréti-zálható, vagyis elhibázott a logosz olyan értelmezése, amely elzárja a megtestesülés lehetőségét. Ezt az alapvető kritikát persze elfedi Hegel indulata: „Az ilyen bölcsesség fortélyát olyan hamar lehet megtanulni, amilyen könnyű gyakorolni;

⁵³ Hegel 1979c. 254.

⁵⁴ Hegel 1979c. 260.

⁵⁵ Hegel 1979c. 261. (A második kiemelés tőlem: W. J.)

⁵⁶ Bizonyos szöveghelyek azt sejtetik, hogy Hegel legelső kritikusaiknak igazi kifogása nem is az volt, hogy Hegel nem ismerte fel a veszélyt, hanem az, hogy egy valóságos problémára csak látszattmegoldást adott. „A [fogalom] másképp beszél, mint ahogy gondolkodik; »létet« mond, »lényeket« mond, de csak saját magát gondolja. Csak a végén beszél úgy, ahogy gondolkodik; itt azonban azt is visszavonja, amit a kezdetnél mondott, és így szól: íme lássátok, én magam vagyok az, amit eddig a kezdetnél és a folytatásnál egy másik lénynek gondoltatok. A lét, a lényeg, a [fogalom], de még nem vallja be, hogy az; a titkot még megtartja magának.” Feuerbach 1978. 127.

⁵⁷ Jn 1,14. Fordította Gál Ferenc és Kosztolányi István.

megismétlése, ha ismeretes, olyan elviselhetetlenné válik, mint egy átlátott bűvészmutatvány megismétlése.”⁵⁸ Ezt a filozófiát (amely a megtestesülésre nem képes logosz analógiája) Hegel egyszerűen laposnak tekinti. Tulajdonképpen már jól értjük a gondolatot, amikor még egy lapáttal rátesz: „Ennek az egyhangú formalizmusnak szerszámát nem nehezebb kezelni, mint egy festő palettáját, amelyen csak két szín volna, teszem vörös és zöld, hogy amazzal kiszínezzon egy felületet, ha történeti képet kívánnak, emezzel, ha tájképet.”⁵⁹ Ennek a sematikus laposságnak a jellemzésére vezeti be Hegel az „unalom” fogalmát. Ezt a kifejezést filozófiai terminusként korábban Pascal és Hume is alkalmazta. Pascal az unalmat egy olyan fogalomhoz köti, amelyet a későbbiekben majd szorongásnak fognak nevezni. „Mert vagy arra a bajra gondolunk, amely éppen fogva tart, vagy pedig arra, amely fenyeget. És ha minden oldalról biztonságban is éreznénk magunkat, akkor az unalom nem mulasztaná el, hogy saját erejéből, a szív mélyéből – ahol megvannak a maga természetes gyökerei – előjöjjön és a szellemet megtöltse a maga mérgével.”⁶⁰ Hume meglepő módon ugyanebben az összefüggésben beszél az unalomról: „Még életünk legszerencsésebb fordulataiba is annyi gond és unalom vegyül, hogy továbbra is az eljövendő élet marad minden félelmünk és minden reménységünk egyetlen valódi tárgya. Szüntelenül azon igyekszünk, hogy imádságokkal, hódolattal és áldozattal próbáljuk megbékíteni azokat az ismeretlen hatalmakat, amelyek tapasztalataink szerint oly sok bajjal és szenvedéssel sújthatnak valamennyiünket.”⁶¹ Hegel tehát egy már meglévő unalom-fogalommal szembesül, de ezt következetesen elszakítja a szorongástól és az egyhangúsághoz, a sematizmusához köti. A filozófiának óvakodnia kell attól, hogy unalmassá váljék.⁶² Tartalmi értelemben ez azt jelenti, hogy a filozófia nem érheti be azzal, hogy a teremtés *előtti* világot ábrázolja. A filozófiának el kell jutnia a teremtett világhoz; a filozófia nem egyszerűen az isteni tudomány, hanem az isteni tudomány, amennyiben az a világban megjelenik. Ezt a szellem fogalmának kellene garantálnia; a szellem nem más, mint az ész, amennyiben az valóságossá, azaz konkrétá válik.

A logosz megtestesülésének értelme azonban mégiscsak bonyolultabb: a *János-evangélium* prológusa mindenekelőtt a teremtés gondolatát köti össze Jézus fellépésével. Pontosabban: Jézus fellépését magára a teremtésre vonatkoztatja vissza. Jacob Böhme még azt mondta, hogy az észnek tudatában kellene lennie a maga „teremtettségének”; a teremtettség tudatosítása pedig azt jelenti, hogy Isten permanensen jelen van, nem rejtőzik el előlünk, nem történhetnek velünk igazságtalanságok. A teremtettség tudatosítása stabilizálja a hitet. Mintha

⁵⁸ Hegel 1979a. 34.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Pascal 2007. 157.

⁶¹ Hume 2006. 91.

⁶² Így parafrázálhatjuk *A szellem fenomenológiájának* az épülésre/épületességre vonatkozó megjegyzését. (Hegel 1979a. 13. A fordítást módosítottam.)

ezt most Jézus fellépésének kellene garantálnia. Mintha ez a fellépés véget vetne a 37. zsoltár által leírt (igazságtalan) világnak: *az ország, ha nem is a szegényeké, de a filozófusoké és filozófiával foglalkozóké lesz.*⁶³ Így lépünk be egy megváltott világba;⁶⁴ ezt kell közvetítenie a szellemnek.

IRODALOM

- Ágoston, Szent 2006. *Isten városáról*. III. kötet. Ford. Földváry Antal. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Böhme, Jacob 2009. *Christosophia, avagy a Krisztushoz vezető út*. Ford. Makovnik Péter. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Eckhart Mester, 2010. *Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemények és értekezések*. Ford. Bányai Ferenc. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Enders, Markus – Rolf Kühn 2011. „*Im Anfang war der Logos...*”. *Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*. Freiburg – Basel – Wien, Herder Verlag.
- Feuerbach, Ludwig 1978. *A hegeli filozófia kritikájához*. Ford. Endreffy Zoltán. In Uő. *Filozófiai kritikák és alpekvek*. Budapest, Magyar Helikon. 89–158.
- Fichte, Johann Gottlieb 2010. *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*. Ford. Hankovszky Tamás. Budapest, Szent István Társulat.
- Habermas, Jürgen 2009. Munka és interakció. Megjegyzések Hegel jénai előadásaihoz. Ford. Weiss János. In *Replika*. 68. 17–35.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979a. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b. *A logika tudománya*. I. rész. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979c. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész: A logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1982. *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford. Révai Gábor. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Hume, David 2006. *Beszélgetések a természetes vallásról*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Lasson, Georg 1916. *Was heißt Hegelianismus?* Berlin, Verlag von Reuther und Reichard.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor – Kékedi Bálint – Moldvay Tamás – Sallay Viola. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Malebranche, Nicolas 2010. *III. levél*. In Schmal Dániel szerk. *Lélek és elme a kartezianizmus korában*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Novalis 1996. *Werke in zwei Bänden*. Köln, Könnemann Verlag.
- Pascal, Blaise 2007. *Gedanken über die Religion*. Digitale Bibliothek.
- Quante, Michael 2007. Az elismerés mint *A szellem fenomenológiájának* ontológiai princípiuma. Ford. Weiss János. In *Kellék*. 33–34. 175–190.

⁶³ „Nézd, a gonoszok eltűnnek, de akik az Úrban hisznek, birtokolják a földet [birtokolni fogják az országot].” (9. vers, id. fordítás) A 37. zsoltár recepciójáról és értelmezéséről kitűnő áttekintést nyújt Tiquillahuanca 2008.

⁶⁴ A 37. zsoltár egyik legkorábbi recepciója a *Máté-evangélium* hegyi beszédéhez kötődik (5,3–12). Lásd Tiquillahuanca 2008. 46–48.

- Reinhold, Carl Leonhard 1979. *Rezension*. In Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. Leipzig, Reclam.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1983. *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1985a. *Darstellung meines Systems der Philosophie*. In uő. *Ausgewählte Schriften*. 2. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1985b. *Előadások az akadémiai stúdium módszeréről*. Ford. Révai Gábor. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 29/5–6. 815–907.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2003. *Fiatalkori írások*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor Kiadó.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2011. Filozófiai rendszerem bemutatása. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/3. 57–81.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm 2011. *Teodícea és tények. A német felvilágosodás filozófiai profilja*. Ford. Boros Gábor – Simon József. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Spinoza, Benedictus de 1997. *Etika*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Budapest, Osiris Kiadó.
- Tiquillahuanca, Narciso Crisanto 2008. *Die Armen werden das Land besitzen. Eine exegetische Studie zu Psalm 37*. Berlin – Münster – Wien – Zürich – London, LIT Verlag.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Ész a történelemben Johannes Hoffmeister kiadásában*

ELSŐ FOGALMAZVÁNY (1822, 1828)

A történetírás fajtái

[Először:] 1822. X. 31-én

[Megismételve:] 1828. X. 30-án

Uraim!

Ezeknek az előadásoknak a tárgya a filozófiai világtörténet-írás. – Maga az egyetemes világtörténelem az, amin végigszaladnunk szeretnénk, hogy elfoglaltságunk legyen; nem a világtörténelemről alkotott általános reflexiókkal kell dolgunk akadjon, melyekre az talán alkalmat adott, és amelyeket a világtörténelem tartalmából példákat merítve szeretnénk pertaktálni, hanem a világtörténelem tartalmával magával.

Ezenközben nem támaszkodhatom semmiféle kézikönyvre;¹ *A jogfilozófia alapvonalaiban*, a 341. §-tól a 360.-ig (a végéig) egyébként már megadtam ennek a fajta történetírásnak a közelebbi fogalmát, ahogy az elveit is és a korszakokat, melyekre a világtörténelem vizsgálata bomlik. Ott legalább elvont formában megismerkedhetnek azokkal a mozzanatokkal, melyeken a következőkben megfordul a dolog. –

A *bevezetést* filozófiai történetírásunkhoz úgy szeretnénk megszerkeszteni, hogy előrebocsájtok valamiféle (általános, meghatározott) *elképzelést* arról, mi is az, hogy *filozófiai* világtörténet-írás; ennek az elsőre kitűzött célnak az érdekében [szeretnénk] bemutatni és tárgyalni, áttekinteni, leírni a történetírás más módjait és a filozófiai történetírást velük összevetni.

A történetírás három módját különböztetem meg:² *α)* az eredeti történetírást, *β)* a reflektált történetírást és *γ)* a filozófiai. –

* A kéziratokkal és a jelölésekkel kapcsolatban lásd Mesterházi Miklós tanulmányát. A jegyzetek a Hoffmeister-kiadás jegyzetei, vagy belőlük és más kiadások jegyzeteiből készült kompilációk – eltekintve természetesen a fordítás problémáit érintő megjegyzésektől.

¹ Karl Hegelnél: „kompendiumra”.

² Karl Hegelnél: „Történelemszemléletből voltaképp háromfajta létezik.”

α) Ami az *első*t illeti, úgy gondolom, már azzal is meghatározott képet adhatok róla, ha neveket említek, például *Hérodotoszt*, *Thuküdidész*t és másokét – olyan történetírókét, és csak olyanokét, akik ott tudhatták maguk körül azokat a tetteket, eseményeket és állapotokat, melyekről írnak, átérték őket, s közepettük *élték*, végigélték őket, maguk is hozzátartoztak ezekhez az eseményekhez és azok szelleméhez, s hírt adtak róluk, azaz a szellemnek szóló képzet birodalmába plántálták át, és annak, a képzeletnek a számára munkálták meg azt, ami odáig pusztán megtörtént volt, és külsődlegesen volt adva – ami korábban csak létező valami volt, az immár szellemi, a belső és külső lelkület által elképzelt. Így munkálja meg például a költő is az érzéseiben rejlő anyagot az érzéki képzelet számára. A mások történetei, beszámolóí is ingrediensek ugyan ezeknél a történetíróknál;³ ám ez általában véve csak a szórványosabb, mellékesebb, véletlen, szubjektív anyag. Ahogy [ingrediensként birtokában van] a költő is nyelve műveltségének és sokat köszönhet mindannak a műveltségbeli ismeretnek, mely néki osztályrészül jutott,⁴ mégis az övé a munka dandárja, az eredeti történetírásban is a történetíró az, aki a valóságban immár elmúltat, azt, ami szétszóródott a szubjektív, véletlen emlékezésben, és amit [legföljebb is csak] az állhatatlan emlékezet őriz, egészszé komponálja és fölállítja Mnemoszüné templomában, hogy így halhatatlanságot adományozzon neki.⁵ Az ilyen történetírók [az elmúltat] jobb, magasabb rendű földbe ültetik, mint amilyen a mulandóság földje, átplántálják az immár maradandó, örök szellemek birodalmába, ahogy a régiek írták le az Elíziumot, ahol a hősök örökösen azt cselekszik, amit életükben csak egyszer cselekedtek. –

A mondákat, népdalokat, hagyományokat, ahogy a költeményeket is, kizárom az eredeti történetírásnak ebből a köréből,⁶ hisz a monda, a hagyomány zavaros módja még a történetek rögzítésének, s ennél fogva olyan népeknek vagy népek olyan részeinek a műfaja, amelyek tudatukat illetően zavarosak még. Erre, mármint hogy a történelem egy népnél miféle összefüggésben is áll vele magával, később még visszatérek. A tudatukat illetően zavaros népek vagy azok zavaros történelme nem tárgya [a történetírásnak], legalábbis a filozófiai történetírásnak nem, hisz annak szándéka a történelemben rejlő eszme megismerése – azoknak a népek-

³ Kiegészítés Karl Hegelnél: „Lehetetlen, hogy egyetlen ember mindent maga lásson.”

⁴ Moldenhauer/Michel: „Ahogy a költő sokat köszönhet nyelve műveltségének, annak a műveltségbeli ismeretnek...”

⁵ Hegel kéziratában zavarosságba fullad a mondat, Karl Hegelnél: „A történetírók összekötik, ami hirtelen elszűnik, és halhatatlanságra rendelve elhelyezik Mnemoszüné templomában.” – A kéziratban áthúzza ez áll: „mert valami egészen más rendelkezni bizonyos érzésekkel, és költőien, azaz teremtő módon a tudat szeme elé állítani őket”.

⁶ Kiegészítés Lassonnál: „A költeményeknek nincs történeti igazságuk, nem a meghatározott valóság a tartalmuk.”

nek a szelleméé, melyek a maguk princípiumát tudatossá tették, annak tudásává, mik ők, és mit is cselekszenek.⁷

Később szót ejtünk *historia* és *res gestae* [összefüggéséről];⁸ egy nép voltaképpen, objektív történelme akkor kezdődik, amikor van már *históriája* is. [Ami előtte van, m]űveltség, mely még nem jutott el a történelemig, amely még nem neveltetés [*Bildungsgang*], [mint például] India három és félezer éves [állítólagos történelme]. –

Mármost az efféle történetírók a számukra jelenvaló fejleményt, tettet és állapotot a képzelet számára a képzelet művévé gyúrák.

[Amiből mindjárt levonhatunk] néhány következtetés[t]:

αα) Az ilyen elbeszéléseknek ennélfogva nem lehet nagy külső terjedelmük.⁹ Lényegi anyaguk az, ami az emberek tulajdon élményében és jelenbeli érdekeltségében eleven, ami környezetükben élő és jelenbeli.

Ezek a szerzők azt beszélik el, amiben többé-kevésbé részt vettek, vagy amit legalábbis átéltek. Rövid időszakokat, individuális emberi alakokat és eseményalakzatokat. Annak a szemléletéből dolgoznak, amit megértek és átéltek; egyes reflektálatlan vonásokat gyűjtenek össze a festményhez, hogy [azt] abban a meghatározottságban tárják az utókor *képzelete* elé, ahogy elébük is tárult a *szemléletben* vagy a *szemléletes* elbeszélésben.

ββ) Ezeknél a történetíróknál az auktor műveltsége és az események, amelyekből művet teremt, a szerző szelleme és az elbeszélte cselekmények szelleme *egy és ugyanaz*.

A történetíró először is tehát nem hozakodik elő reflexiókkal, hisz benne él a dolog szellemében, nem távolodik el tőle, mint a reflexió. Közelebről nézve ebben az egységben az is benne foglaltatik, hogy oly korszakokban, amikor nagyfokú rendi különbségek mutatkoznak, és a műveltség meg a maximák összefüggének a renddel, amelybe bárki individuum tartozik, az ilyen történetíró az államférfiak, hadvezérek és í. t. rendjéhez kellett tartozzék, azok közé, akiknek céljai, szándékai és tettei ahhoz a politikai szférához tartoznak, melyet a történetíró leír.¹⁰ Ha magának a

⁷ Kiegészítés Karl Hegelnél és Lassonnál: „A szemlélt és szemlélhető valóság talaja szilárdabb alapzat a mulandóságénál, melyen a maguknak atomi szilárdságot és kiformalódott individualitást kiküzdött népek történetiségéhez hozzájárulni már nem tudó mondák és költemények termettek.” – Az *atomi szilárdságot* [zu *atomer Festigkeit... gediehen*] fordulat csak Lassonnál szerepel.

⁸ Moldenhauer/Michel: „Később szót ejtünk róla, [hogy] a *historia* a *res gestae*...”

⁹ Kiegészítés Karl Hegelnél és Lassonnál: „Nézzük csak meg Hérodotoszt, Thuküdidészt vagy Guicciardinét.” – Francesco Guicciardini (1483–1540) olasz történetíró, főműve, az 1561–64-ben keletkezett *Istoria d'Italia* az 1492 és 1534 között zajlott eseményeket tárgyalja; a könyvről a történész Leopold von Ranke is megemlékezett.

¹⁰ E helyett a suta mondat helyett Karl Hegelnél a következők állnak: „Ha egyenesen a hadvezérek vagy államférfiak rendjébe tartozik, mint Cézár, akkor *saját* céljai lépnek történelmi célokként színre.” – Lasson a következő kiegészítést illeszti a mondatához: „Itt meg kell jegyeznünk valamit, ami későbbi korokra is alkalmazható. Olyan korokban, amikor a nép kö-

dolognak ez a szelleme művelt szellem, akkor tud is magáról; életének és tetteinek egyik fő oldala¹¹ szándékainak és érdekeinek *tudata*, ahogy *sarktételeinek* tudata is – cselekedeteinek egyik oldala az, ahogy önmagáról mások ellenében *számot ad*, ahogy azok¹² képzetének diktálására *cselekszik*, a kedvükért mozdul.¹³

A szónoklatok *cselekedetek* az emberek körében, és pedig *nyagon is lényeges és hatásos cselekedetek*.¹⁴ Gyakran hallani persze, amint emberek, akiktől rossz néven vették a szónoklatot, azt mondják, *csak* szónoklat volt, amit tartottak, vagy amivel előálltak. Ha helyesen ítélnék magukról, ha szónoklataik valóban csupán szónoklatok voltak, akkor persze ártatlannak kell ítélnünk őket; mert az ilyen beszéd nem több *fecsegésnél*, és a fecsegés egyetlen előnyös vonása, hogy ártatlan valami. Ám a nép előtt tartott beszédek, a népek népekhez intézett szónoklatai, a népek vagy fejedelmek szónoklatai *mint cselekedetek* nagyon is lényeges *tárgyai* a történelemnek, kiált a *régebbinek*.¹⁵

Ahol is nem *saját* reflexiói az eszközök, melyekkel a szerző *ennek a tudatnak* a magyarázatát és *ábrázolását* nyújtja, ellenkezőleg, *magukkal a szereplő személyekkel és népekkel* mondatja ki, mit is akarnak, és milyen formában tudják, mit is akarnak. Az indítékokat (és érzelmeket) a történetírónak nem a maga nevében kell megmagyaráznia, nem saját *különös tudatában* kell rájuk eszmélnie.¹⁶ Nem számukra idegen, maga fogalmazta szavakat ad szereplői szájába; még ha maga munkálta volna is ki őket, a tartalom és ez a műveltség és ez a tudat mégiscsak *azok* tartalma és tudata, akiket így beszéltet. Ilyenként olvassuk Thuküdidésznél *Periklész* szónoklatait, a *legmélyebben művelt, legigazibb, legnemesebb* államférfieit, továbbá más szónokokéit, népek küldötteit és í. t.¹⁷ E beszédekben *ezek az emberek népük, tulaj-*

rében a műveltség messze előrehaladt, különbségek adódnak a műveltségben, különbségek, amelyek a rendek különbségeiből fakadnak. Az író, ha az eredeti történetírók körébe akar tartozni, azok rendjéből való – azaz államférfi vagy hadvezér – kell legyen, akiknek tetteiről szólni kíván.” – Lasson Karl Hegel nyomán, nem fölismerve, hogy itt hirtelen véget ér a kéziratív, az alábbiakkal folytatja: „Ha azt mondjuk itt, hogy az ilyen történetíró nem reflektál, hanem maguk a szereplő személyek és népek lépnek föl, ennek mintha ellentmondának azok a szónoklatok, amelyek például Thuküdidésznél olvashatók, és amelyekről állítható, hogy így bizonyosan nem hangzottak el.”

¹¹ Ez után a szó után kezdődik a marbach-i ív.

¹² A névmás utalása nem világos, vonatkozhatik a sarktételekre, de a szándékokra és érdekekre is.

¹³ Moldenhauer/Michel: „cselekedeteik egyik oldala az, ahogy önmagáról mások ellenében *számot ad*, ahogy a mások képzeleté[re hat, azaz] *cselekszik*, a kedvükért mozdul.”

¹⁴ Kiegészítés Lassonnál: „Szónoklatokkal kell az embereket cselekvésre bírni, és az ilyen szónoklatok ennél fogva lényeges elemei a történelemnek.”

¹⁵ A kéziratban ez az egész bekezdés kiegészítés a margón.

¹⁶ A mondat a kézirat margóján szerepel.

¹⁷ Lassonnál az eddigiek helyett, az előző bekezdéshez csatolva: „Fölvilágosítást adnak a kor reflexióiról és sarktételeiről, s ezáltal a történetírónak megspóroltatik, hogy maga fűzzön

don személyiségük maximáit mondják ki, politikai viszonyaik tudatát, ahogy erkölcsi és szellemi viszonyaikat és természetüket is, céljaik, cselekedeteik alapelveit – és a történetírónak alig valamit kell, vagy semmit sem kell reflexiói számára tartogatnia, és amit velük mondat ki, nem idegen, kölcsönzött tudat számukra, hanem saját műveltségük és tudatuk. Ha a szubsztanciális történelmet, a nemzetek szellemét akarjuk tanulmányozni, ha velük akarunk élni, és ha azt szeretnénk, hogy bár élhettünk volna körükben, *az eredeti történetírókba kell beleásnunk magunkat, és velük kell időzniünk, és nem is időzhettünk velük eleget; itt üdén, elevenen, első kézből van dolgunk egy nép vagy egy kormányzat történetével. Aki nem föltétlenül akar tanult historikus lenni, hanem élvezni szeretné a történelmet, az nagyjában-egészében majdhogynem be is érheti az effajta írókkal.*¹⁸

Egyébként nem¹⁹ oly gyakori az ilyen történetíró, mint vélnénk talán. Hérodotoszt, a történetírás atyját, azaz megteremtőjét – és, túl ezen, a legnagyobb történetírót – és Thuküdidészt már említettem. [Mindkettő] csodálatra méltóan naiv. *Xenophón* műve a tízezrek hazaútjáról ugyanilyen eredeti könyv és í. t. – *Polübiosz, Caesar Kommentárjai* – egyszerű, szimpla művek – ugyancsak nagy szellemek mesterművei. De nem csupán a régi korok sajátjai az effélék. Hogy ilyen történetírók akadjanak, ahhoz az szükségeltetik, hogy ne csak a *műveltség magas foka találta meg egy nép körében*, hanem hogy a történetírás ne szoruljon elszigetelt magányba a *szellemi világban, a tanultak világában* és í. t., hanem fonódjék össze az államfők és hadvezérek [világával]. Naiv krónikások, amilyenek a szerzetesek is voltak, szép számmal akadtak például a középkorban is, de nem egyben államférfiak, habár akadtak tanult *püspökök*, akik közügyek és államügyletek középpontjában álltak; ám egyebekben kialakulatlan volt a politikai tudat.²⁰ *Az újabb korokban minden* viszony megváltozott. Műveltségünk minden *eseményt azonnal megragad* és a képzelet számára *közvetlenül híradássá formál*, s az újabb korokból remek, egyszerű, szellemes, határozott körvonalú híradásaink vannak hadi és egyéb fejleményekről, melyek állják

a dologhoz reflexiókat. Még ha maga formál is ilyen szónoklatokat, azok, minthogy ő maga is kora műveltségének talaján áll, a kor szónoklatai. Ha tehát például Periklész beszédeit Thuküdidész dolgozta volna is ki, azok mégsem idegenek Periklészről.”

¹⁸ A kézirat kb. úgy folytatódik, hogy „eltekintve attól, amit egyebekben”, majd megszakad.

¹⁹ A margón: „Ettől megkülönböztetendők a népek bibliái; minden népnek van effajta alapvető könyve – a Biblia, Homérosz.”

²⁰ Az utóbbi három mondat (onnan, hogy „De nem csupán...”) a kéziratban szereplő széljegyzetekből adódott. – Karl Hegelnél és a nyomában Lassonnál az alábbiak olvashatók: „Az ókorban szükségképp katonák és nagy államférfiak voltak a történetírók; a középkorban, ha eltekintünk az államügyek középpontjában álló püspököktől, naiv krónikásokként azok a szerzetesek sorolhatók ide, akik éppoly elszigeteltek voltak, amennyire az ókor férfúi az összefüggések sűrűjében találtak.”

az összevetést Caesar *Kommentárjaival*, és tartalmuk gazdagsága, azaz az eszközök és föltételek pontos föltüntetése okán még tanulságosabbak is.

Ideszámítandó sok *francia emlékirat* is, amelyeneket gyakran igen *szellemes* koponyák szerkesztettek *jelentéktelen összefüggésekből* és *anekdotákból*, gyakran egy *szűk* kör kicsinyes dolgairól, ám néha szellemes nagy koponyák is, nagyobb és érdekesebb kört áttekintve; [az utóbbi fajtából való] mesterművek *de Retz kardinális* emlékiratai.²¹ *Németországban* ritkák az olyan mesterek írásai, akik maguk is cselekvő személyek voltak az eseményekben; az *Histoire de mon temps de Frédéric II* dicséretes kivétel. Nem elég az események kortársának lenni, nem elég őket közelről látni sem, ott lenni, megbízható hírekkel rendelkezni; az írónak magának is azoknak a cselekvő személyeknek a *rendjéből, köréből* valónak kell lennie, akikről ír, osztania kell *nézeteiket*, gondolkodásmódjukat, osztoznia kell műveltségükben. Csak ha magasan áll az ember, láthatja jól át a dolgot, és pillanthat meg mindent a maga helyén – s nem, ha alulról pislog föl egy morális butélia vagy valami hasonló bölcsesség száján keresztül.

Korunkban csak még szükségesebb [megszabadulni] a rendek nézeteinek korlátoltságától, és azokat [engedni szóhoz jutni,] *akik kezében az állam joga és a kormányzás hatalma*, csak még szükségesebb attól, hogy a közvetlen politikai cselekvésből kizárt rendek erkölcsi sarktételek tűzénél melegednek, ezzel vigasztalódnak és vélnek fölébe emelkedni a magasabb köröknek, röviden egy szűk körben rekednek meg.²²

β) A történetírás *második* fajtáját *reflektáló* történetírásnak nevezhetjük, történetírásnak, melyben az ábrázolás túllép az író számára *jelenbelin*, és amelynek a múlttal nem pusztán az időben, ebben az elevenességben jelenvaló, hanem a *szellemben jelenvaló* múltként van dolga, és pedig a voltaképpeni *teljes* múlttal.²³ Nagyon különböző fajta történetírásokat értünk azon, hogy reflektáló történetírás – általában ideértjük mindazokat, akiket általánosságban *történetíróknak* szoktunk nevezni. A fő dolog itt a történeti anyag földolgozása, a történeti anyagé, melyhez megmunkálójá a *tartalom szellemétől* különböző szellemben, a maga szellemében közelít; ennél fog-

²¹ De Retz (Jean-François Paul de Gondi, 1613–1679) francia katolikus főpap, politikus, író, Richelieu és Mazarin bíborosok ellenfele; levelek formájában írt emlékiratai először 1717-ben láttak napvilágot. – *Retz bíboros emlékiratai*. Ford. Szoboszlay Margit. Budapest, Gondolat. 1966.

²² Moldenhauer/Michel: „Korunkban csak még szükségesebb [megszabadulni] a rendek nézeteinek korlátoltságától [; csak azok értenek a történetíráshoz,] akik kezében az állam joga és a kormányzás hatalma, [miközben] a politikai cselekvésből kizárt rendek...” – A kéziratban a margón: „politikai vizsgálódás – államélet.”

²³ A kéziratban a margón: „α) Az eredeti [történetírás] csak az *idő egy rövid szakaszát* tudja átfogni. Az igény, hogy áttekintsünk valamiféle egészt, megszüli a β) reflektáló történetírást. αα) Kompendiumok, ββ) *az ellenkezőjük*. – Az eredeti történetírás utánzása csak külsődleges bővítmény.”

va a dolog főképp azokon a maximákon, elképzeléseken, elveken fordul meg, amelyeket a szerző maga alkot részben a cselekedetek és események tartalmáról, céljáról, részben arról, hogyan kell történelmet írni. *Mi, németek* tömérdek *reflexiót* – és okoskodást – pazarlunk ez utóbbira; minden történetírónak megvan a maga módszere, valami különös, amit a fejébe vett. Az *angolok* és *franciák* általában tudják, hogyan kell történelmet írni; inkább hagyatkozhatnak rá egy közös műveltség képzeire; nálunk mindenki valami sajátosat agyal ki magának. Az angoloknak és franciáknak ennél fogva pompás történetíróik vannak; nálunk, ha úgy tíz-húsz évre visszamenve szemügyre vesszük a *történetírókról írt bírálatokat*, úgy találjuk, majd mindegyik recenzió valami saját elmélettel kezdődik arról, hogyan *kell* történelmet írni, valami elmélettel, amelyet a recenzens a történetíró elméletével szembeállít. Az örökös nekikészülődés állapotában [*Stand-punkt*] vagyunk, és keresgéljük még, hogyan kell történelmet írni.

aa) Az igény, amely megfogalmazódik, nem csekélyebb, mint hogy kerüljön birtokunkba valamiféle áttekintés *egy nép vagy egy ország vagy egyáltalában az egész világ egész történelméről*,²⁴ aminek érdekében szükségképp történeti munkáknak kell készülniük. Az ilyen históriás könyvek persze szükségképp eredeti voltaképpen [*förmliche*] történetírók munkáiból, további, már kész *beszámolókból* és *egyes híradásokból* fabrikált *kompilációk*. A forrás nem a szemlélet, és nem a szemlélet nyelve; [ezekben a munkákban nincs meg] a szemtanúság [karaktervonása].²⁵ A reflektáló történetírásnak ez az első formája elsősre az eredeti történetíráshoz kapcsolódik, ha nincs más célja, mint hogy egy *ország*, a világ *történelmének egészét* ábrázolja. Az effajta kompilációk formája mindenekelőtt attól a szándéktól függ, részletesebb vagy kevésbé részletes történelmek szeretnének-e lenni.²⁶ Ezenközben az történik, hogy az ilyen történetírók a fejükbe veszik: *szemléletesen* írnak történelmet, hadd támadjon *az olvasónak az a képze*, az események kortársait és szemtanúit hallja mesélni. Ez a nekibuzdulás mármost többé-kevésbé balszerencsés véget szokott érni. – Az egész műnek, így illik, és így is kell, *egységes hangja* kell legyen; hisz egy meghatározott műveltséghez tartozó

²⁴ Kiegészítés Karl Hegelnél: „Röviden amit úgy nevezünk, hogy egyetemes történelem.”

²⁵ Moldenhauer/Michel: „A forrás nem a szemlélet és nem a szemtanúságból adódó szemlélet nyelve.”

²⁶ Ezek után kihúzza: „Mármost ilyen kompilációk általában a világtörténelmi kompendiumok, közelebbről például *Livius Római történelme* is, Szicíliai Diodórosz és í. t., *Johannes v. Müller* svájci történelme. Az ilyen művek, ha jól vannak megírva, fölöttébb hasznosak, teljességgel nélkülözhetetlenek, de a tárgyalásnak nem adható meg a kellő mértéke és meghatározása.” – A kihúzott részt egy 1828-at megelőzően született előadásjegyzet alapján Karl Hegel is, Lasson is visszaillesztették a szövegbe. – Szicíliai Diodórosz (Diodórosz Szikeliótész, Diodorus Siculus, i. e. 80 körül – i. e. 20 körül) Julius Caesar korában élt szicíliai görög történetíró; 40 könyvnyi, a világtörténelmet a mitikus kezdetektől i. e. 54-ig áttekintő munkájának csak a töredéke maradt fenn.

egyetlen individuum a szerzője; ám a korok, melyeket az ilyen történetírás végigperget, nagyon is különböző műveltségűek, ahogy a történetírók is, akiket fölhasználhat, a szellem pedig, amely e különböző korokban az íróból beszél, más, mint a korok szelleme. Amikor a történetíró a korok szellemét szeretné ábrázolni, jobbára tulajdon szelleme kerekedik fölül. *Livius Róma ősi királyainak, az ősidők konzuljainak és hadvezéreinek olyan beszédeket* ad a szájába, melyek egyedül Livius korának dörzsölt ügyvédeihez (rabulisztikus szónokaihoz) illenek, és a legélesebb kontrasztban állnak a valódi, az óidőkből származott mondákkal, például Menenius Agrippának a gyomorról és a zsigerekről szóló fabulájával. Hasonlóképp *egészen részletes, beható leírását adja csatáknak és más eseményeknek*, olyan hangfekvésben, a részletek megragadásának olyan meghatározottságában, ahogy azokban az időkben, amikor megestek, az még nem adódhatott,²⁷ mintha csak maga is látta volna őket – olyan leírásokkal szolgál, amelyek vonásai újra fölhasználhatók, mondjuk, bármely kor csatáihoz, és amelyek *meghatározottsága* megint csak ellentétben áll az *összefüggésnek* azzal a *hiánnyal* és azzal a *következetlenséggel*, mely amúgy gyakran uralkodik a főbb viszonyok alakulásának ábrázolásában. Hogy mi a különbség az ilyen kompilátor és az eredeti történetíró között, a leginkább akkor ismerszik meg, ha *Polübioszt összeveti az ember azzal*, ahogy *Livius használja*, kivonatolja és kurtítja meg történeti munkáját arról a korszakról, amely Polübiosz művében maradt fenn számunkra. – *Johannes von Müller*²⁸ abbéli igyekezetében, hogy *ábrázolása hű legyen az elbeszél*t korokhoz, a maga történetírásának egyfajta *merev, ostobán ünnepélyes, pedáns kinézetet* adott. Az öreg Tschudinál²⁹ az ilyesmivel sokkal kedvesebb, naivabb formában találkozunk az ember, mint ez a *merőben csinált, affektált régiesség*.

[Pótlás a kézirat margóján:]

Kísérlet ez, hogy egészen *belehelyezkedjünk más korokba*, egészen szemléletesen és elevenen – olyasmi, amire mi éppoly kevésbé vagyunk képesek, mint a szerzők; az író is valamiféle „mi”, hozzátartozik a maga világához, annak szükségleteihez, érdekeihez, ahhoz, amit kora nagyra tart, megbecsül. – Mondjuk, ha, tartozunk bármely korhoz, mégoly mélyen behatolunk is a görög életbe, amely oly sok oldala és épp a legfontosabb ol-

²⁷ „wie sie [fölthetőleg: *die Bestimmtheit*] ... noch nicht hat statthaben können”.

²⁸ Johannes von Müller (1752–1809) német történetíró: *Die Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft*. I. Bd. Leipzig 1786; II. és III. Bd. 1786–95; IV. Bd. és az V. első része: 1805–08; *Verbesserte Gesamtauflage*. Leipzig, 1826.

²⁹ Aegidius Tschudi (1505–1572) svájci történetíró: *Schweitzer Chronik*. Basel, 1734–36. 2 kötetben. – Tschudi történeti munkájában számos olyan, később elkallódott okirat szerepel, melyekre Johannes von Müller is támaszkodik.

dalai szerint a tetszésünkre van, a legfontosabban mégsem tudunk együtt érezni a görögökkel. Ha a legnagyobb mértékben érdeklődünk is Athén, a város iránt – hisz egy művelt nép hazája és fölöttébb nemes hazája –, és mély részvéttel követjük is polgárai cselekedeteit, a rájuk leselkedő veszélyeket, mégsem vagyunk képesek együtt érezni velük, amikor leborulnak Zeusz, Minerva és í. t. előtt, ha a plataiai csata napján áldozatokkal kínozzák maguk, [nem érzünk együtt velük] a rabszolgaság [dolgában, nem érezzük úgy, mint ők], a nyomort, a hangulatot, az illatot. – Ahogy nem rendelkezünk egy kutya érzékeivel sem, még akkor sem, ha egy bizonyos kutyát képzelünk el magunknak, ha ismerjük, ismerjük szokásait, ragaszkodását, eltaláljuk furcsaságait. –

Más formában is megpróbálták mármmost a történetit ha a hangütéssel nem is az együttérzésig közel hozni hozzánk, [de legalább?] szemléletessé tenni, elevenné az érzékletességig, a szemléletesség elevenességéig menően, azaz az események részleteiig menően³⁰ meghatározott ábrázolás[sal]. –

[A főszöveg folytatása:]

Ebben a fajta történetírásban, amelyik hosszú korszakokat akar, vagy épp a világtörténet egész idejét akarja áttekinteni, ez óhatatlanul föllép, [és] ez nem is [történhetik] másképp, mint hogy *többé-kevésbé föl kell adnia* a valóságos *individuális ábrázolását, és absztrakciókkal* kell segítenie magán, kivonatolnia, *rövidítenie* kell. Ami nem is csak annyit tesz, hogy *sok* eseményt és cselekedetet eleve *el kell hagyni*, hanem hogy a gondolat, az értelem a legnagyobb kivonatoló. Például: megvívta *egy csatát, nagy győzelmet* arattak, *hiába vettek ostrom alá egy várost* s í. t. – csata, nagy győzelem, ostrom alá vétel, mindezek *általános képzetek*, melyek egy *terjedelmes individuális egészt* vonnak össze a képzelet számára valami *egyszerű meghatározássá*. Ha arról hallunk mesélni, hogy a *peloponnészoszi háború* kezdetén a spártaiak hosszasan ostromolták Plataiát, majd miután a lakosok egy része elszökött, bevették a várost, és a hátramaradt polgárokat kivégezték, akkor ezzel röviden együtt van, amit Thuküdidész *oly nagy érdeklődéssel* minden részletre *kitérve* ír meg; vagy hogy az athéniak egy szicíliai expedíciója szerencsétlen véget ért. – Ám, mint mondtuk, az *áttekintés* számára elkerülhetetlen, hogy effajta *reflektáló elképzelésekkel* segítsen magán; és elkerülhetetlen az effajta áttekintés is.³¹ Persze az ilyen elbeszélés ettől csak *szárazabb* lesz. Miért is tarthatna számot érdeklődésünkre, amikor Livius, miután száz, a volscusokkal vívott háborút elbeszél, egyebek mellett *százegynévszer* is [elő-

³⁰ Gondolatjelek közt beszúrva: „nézőpont [?] *Sitz*], érzékelés”.

³¹ A margón: „A [történetíró?] a reflexióval nem pusztán mennyiségileg redukál, vagyis általános képzetekre.”

áll] azzal a fordulattal: Róma ebben az évben is szerencsésen hadakozott a volscusokkal vagy fidenaebeliekkel s í. t. – Így írni történelmet annyi, mint megfosztani azt az elevenségétől; ezek a formák, absztrakt képzetek a tartalmat szárazzá teszik.

Ezzel az általános modorral szemben [néhány történetírók megpróbálnak,] ha nem is az érzékelésnek erre az elevenségére, de legalább a szemlélet, a képzet elevenségére [szert tenni] azzal, hogy híven, elevenen ábrázolnak *minden egyes vonást*, és nem saját *feldolgozásukban* akarják a régi korokat reprodukálni, hanem *gondos hűséggel* valamiféle képet szeretnének adni róluk. Amelyet ilyen-olyan olvasmányaikból hordanak össze (Ranke).³² [Valamiféle képet adni a] részleteknek, *kicsinyes érdekeknek*, haditetteknek színes sokaságával, *magánügyekével*, amelyeknek nincs befolyásuk a *politikai* ügyekre – képtelenül rá, hogy [fölismerjék] az egészt, hogy [fölismerjenek] valamiféle általános célt. Egy sor vonást innen-onnan összeszedgetni – mint valami Walter Scott-féle regényben –, *szorgalmasan és fáradságosan* összeolvasgatni őket – effajta vonásokkal [bőven] szolgálnak a történetírók, a levelezések és a krónikások –, ez a modor sok olyan véletlen részletbe bonyolít bele minket, amelyek történetileg *alkalmasint helytálló*; de a *fő érdek* mivel sem lesz világosabb [általuk], ellenkezőleg, épp hogy zavarosabbá válik – és így közömbös, hogy ez az ilyen meg ilyen nevű katoná ... egyre megy.³³ A részletező, a kor apróságait használó *kifestést*, ahol egyetlen individuum tettei és sorsának fordulatai a tárgyai az *értelmetlen* kíváncsiságnak, az *éppily közömbös merőben partikulárisat* át kellene engedni a *Walter Scott-i regényeknek*; ám az *államok nagy érdekeinek festményein* eltűnnek az individuumoknak ezek a partikularitásai. A vonásoknak karakterisztikusoknak, a kor szellemének szemszögéből *jelentőségeknek* kell lenniük – ez az, amivel egy magasabb, méltóbb módon szolgálni kell [azáltal tudniillik, hogy érvényre jutnak] maguk a *politikai* tettek, cselekedetek, helyzetek, hogy az érdekekben rejlő *általános* a maga meghatározottságában [ábrázolják].

ββ) A reflektáló történetírás első fajtája mindjárt egy másodikhoz kalauzol bennünket;³⁴ ez a *pragmatikus* történetírás. [Voltaképp] nincs is neve;³⁵ ez az, amit a történetírás általában célul tűz magának: hogy a múlt

³² Nem *Ränken*, mint Lasson olvasatában; ez az egyetlen hely Hegel műveiben, ahol az (akkor még kezdő) nagy történész neve előfordul.

³³ A mondat befejezetlen, a vége az eredetiben: „*ganz dieselbe Wirkung.*”

³⁴ A margón egy jellel az előbbiekhöz utalva: „Egyáltalában az *értelmhez mért* történetírás, αα) az érdekek valamiféle *egésze* – az *állam*, korszakalkotó események, egy háború, akár egy individuum egészeként –, ez a tárgy. ββ) A tárgy itt is valami jelen érdek, de lemondva a *hang*, az érzés, a külsődleges szemléletesség *jelenvalóságáról* a körülmények részleteiben, az egyes magánindividuumok mint ilyenek sorsfordulóiban.”

³⁵ Moldenhauer/Michel: „Voltaképp nem is kell nevet adnunk neki ...”

egy darabjáról és annak életéről valamiféle művelt [elképzeléssel]³⁶ szolgáljon]. [Ha tudniillik]³⁷ nem a szemünk előtt van egy ilyesfajta totalitás, és nem elevenen forgolódunk benne, hanem egy reflektált világgal van dolgunk, vagyis szelleme, érdekei, műveltsége *múltjával*, [olyankor mindjárt]³⁸ előadódik a *jelen* valamiféle szükséglete. Ez nem a történelemben rejlik, ez a jelen az értelem belátásában [születik], a szubjektív tevékenységben és a szellem ezen való fáradozásában. Az [események]³⁹ külsőlegessége száraz, szürke; a *cél* – az állam, haza –, az eseményekben rejlő *értelem*, *belső összefüggésük*, a viszonyaikban rejlő *általánosság maradandó, ma is érvényes*, és éppoly jelenvaló, mint egykor volt, és az is marad. Az állam önmagáért való *cél*; [az] kifelé a védelem;⁴⁰ bent pedig fejlődése és kiformálódása szükségszerű *lépcsőfokokat* jár be, aminek során kibomlik az ésszerű, az *igazságosság* és a *szabadság*.⁴¹ Az *intézményeknek egy rendszere* ez, α) az *alkotmány* mint *rendszer*, β) és éppúgy annak tartalma, mely által az igazi érdekek *tudatossá* válnak, és *kívívják* valóságukat. A tárgy előrehaladtának lépéseiben nemcsak külső következetesség rejlik, nemcsak az összefüggés szükségszerűsége, hanem a *dologban*, a *fogalomban* benne rejlő szükségszerűség is. Igazából ez a dolog maga. Például egy modern állam, a Német-római Birodalom [története], a nagy individuumok⁴² vagy egyes *nagy* események – a francia forradalom, valamiféle jelentős szükséglet –, ez a történetíró tárgya és célja, de célja a népnek is, célja a kornak magának. Minden erre vonatkozik.

Bármennyire absztraktak is az ilyesfajta pragmatikus *reflexiók*, *ilyenformán voltaképp ők a jelen*, és nekik, ezeknek a reflexióknak kellene megfeleltetniük, jelenvaló életre lehelniük a múlt elbeszélését.⁴³ Hogy mármost az ilyen reflexiók valóban *érdekesek-e*, és *életet lehelnek-e* a múltba, az az író *tulajdon szellemén* múlik.

A pragmatikus történetíró legrosszabb fajta modora a kicsinyes *pszichológiai* szellemből fakad, amely a szubjektumok hajtórugói után nyomoz, olyan hajtórugók után, melyeket nem valami fogalomból, hanem a különös hajlamokból és szenvedélyekből [hámozott ki], és a *dolgot* magát

³⁶ Moldenhauer/Michel: „ábrázolással.”

³⁷ A kézirat átdolgozása közben tévedésből áthúзва.

³⁸ A kézirat átdolgozása közben tévedésből áthúзва.

³⁹ A kézirat átdolgozása közben tévedésből áthúзва.

⁴⁰ Hogy minek a védelme [fenntartása – *Erhaltung*], nem igazán derül ki; az eredeti így hangzik: „*Erhaltung nach Außen*.”

⁴¹ Fölötte: „Az eleinte *nyers*, bábforma [*eingehülltes*] nép mint ilyen [nem tárgy], csak ha eljut odáig, hogy állam legyen. Az állam vállalkozása, ésszerű egész önmagában, az ész általános célja.”

⁴² Alatta: „Más individuumok, mint Napóleon, csak egy pillanatra. A lényegyet illetően függőség.”

⁴³ Zárójelek közt hozzáfűzve: „A franciák [fölötte: németek] inkább kielégítenek minket – így történhetett [*so sei es gewesen*] –”

nem tartja hajtórugónak, hatóerőnek; nyomában a *moralizáló* pragmatikus következik, aki ugyanígy kompilálva beszéli el történetét, [de] épületes keresztény reflexiók kedvéért időről időre fölriad ebből a céltalan mesélésből, és az eseményeknek és individuumoknak moralizáló közbevetéseket varr a nyakukba, épületes reflexiókat, intelmeket és tanításokat meg efféléket szúr közbe.

Mármost a reflektáló⁴⁴ történetírás második fajtája a pragmatikus történetírás. Ha a múlttal van dolgunk, és egy távoli világgal foglalkozunk, egy jelen tárulkozik föl a szellem előtt, amely jelen saját ténykedéséből fakadó bére a szellemnek fáradsága fejében. Az események különböznek, de ez az általános és belső, az összefüggés, az *egy*. Megszünteti a múltat, és az eseményt jelenvalóvá teszi. (Az általános viszonyok, a körülmények összekapcsolódásai nem [kívülről] társulnak az egyesként és egyediként ábrázolt eseményekhez, mint korábban, hanem maguk válnak eseményekké; immár nem a különös, hanem az általános jelenik meg. Ha egészen individuális eseményeket ilyen általánosan ragadunk meg, az hatástalan és terméketlen; ám ha az esemény egész összefüggése bontakozik ki, az az író szelleméről tanúskodik.)⁴⁵

Itt különösképp a morális reflexióról kell szót ejtenünk és a történelemből merítendő morális tanulságról, melynek kedvéért a történet gyakran megformálódik. Ha elmondható is, hogy a jó példái föllelkesítik a kedélyt, kivált az ifjúságét, és a gyerekek morális nevelésében, nyomatékosítandó a kiválóságot, általános igazságok konkrét képzeteiként akár alkalmazhatók is efféle példák, azért a népek sorsa, az államok forrongásai, érdekei, állapotai és bonyodalmai más lapra tartoznak. (A morális módszerek nagyon egyszerűek; a bibliai történet elegendő az effajta okítás számára. A történetírók morális absztrakciói ellenben semmire sem jók.)

Főképp kormányzóknak, államférfiaknak, népeknek szokás a történelmi tapasztalatból leszűrhető tanulságokat a figyelmükbe ajánlani. Ám amit a történelem és a tapasztalat tanít, csak annyi, hogy népek és kormányok sohasem tanultak semmit a történelemből, és sohasem cselekedtek azok szerint a tanulságok szerint, amelyek belőle levonhatók lettek volna. Minden kornak, minden népnek olyan sajátosak a körülményei, olyan individuális az állapota, hogy akkor és ott, ahogy magából ebből az állapotból adódik, úgy kell dönteni, és egyedül úgy lehet dönteni (és csakis a nagy jellem az, aki ilyenkor helyesen tud választani). A világesemények sodrásában nem segít semmiféle általános sarkítétel, a hasonló [múltbeli] körülményekre való visszaemlékezés kevés; mert ami csak hal-

⁴⁴ Karl Hegelnél: „reflektált”.

⁴⁵ Az itt és a következőkben zárójelbe tett részletek egyedül Lassonnál találhatók meg; minden másban Karl Hegel és Lasson csaknem az utolsó szóig egybecsengenek. Kétes esetekben a Hoffmeister-kiadás Karl Hegel szövegét részesítette előnyben.

vány emlék, az erőtlenség a jelen viharában, nincs hatalma a jelen elevenségén és szabadságán. (Ami a történelmet alakítja, az valami más, mint a belőle merített reflexiók. Egyetlen eset sem hasonlít mindenben egy másikra; sohasem akad dolgunk olyan individuális azonossággal, hogy ami az *egyik* esetben a legjobb, az volna a *másikban* is. Minden népnek megvan a maga helyzete, s hogy fogalmat alkothassunk arról, mi helyes, nem kell előbb a történelemhez folyamodnunk.) Nincs ízetlenebb ebben a tekintetben, mint a sűrűn visszatérő hivatkozás a görög és római példákra, ahogy az a franciáknál a forradalom időszakában oly sűrűn előadódott. Nincs, ami jobban különbözhetnék, mint ama népek természete és korunké. A maga egyetemes történetében,⁴⁶ ahogy Svájc történelméről írt munkájában is, effajta morális céljai voltak Johannes von Müllernek, és ilyesfajta tanításokat hirdetett a fejedelmek, kormányok és népek, kivált a svájci nép számára. Kötetbe is gyűjtötte tanításait és reflexióit, és levelezésében⁴⁷ gyakran pontosan meg is adja, hány reflexiót fogalmazott meg a héten (szentenciáit aztán kénye-kedve szerint szórta szét elbeszéléseiben; ám az effélék csak egy konkrét esethez társíthatók eleven formában. Gondolatai nagyon felületesek; ettől unalmassá válik, és), aligha tartoznak termése legjavához. (A reflexióknak konkrétaknak kell lenniük.) Csak a helyzetek alapos, szabad, átfogó szemrevétele és a mély érzék az eszme iránt, aziránt, ahogy az eszme önmagát értelmezi, adományozhat igazságot és érdekességet a reflexióknak. Mint *A törvények szellemében* Montesquieu-nél, aki egyszerre alapos és mély.

Ezért is váltja le *egyik* reflektáló történelem a *másikat*; az anyag bármely szerző számára hozzáférhető, mindegyikük könnyen képesnek tarthatja magát elrendezésére és földolgozásra, s a maga szellemét könnyedén juttathatja érvényre a [z ábrázolt] korok szellemeként. Amiért is megcsömörlöttünk az effajta reflektáló történetírói munkáktól, és visszatértünk a pontos elbeszélésekhez, az események minden szempontból körüljárt képéhez. Az ilyesminek persze van valamelyes értéke, de többnyire csak anyaggal szolgál. Mi, németek beérjük ennyivel; míg a franciák szellemesen megalkotják maguknak a maguk jelenét, és a múltat a jelen állapotra vonatkoztatják.

γγ) A reflektáló történetírás harmadik formája a *kritikai* történetírás; már csak azért is meg kell említenünk, mert kivált ez az, ahogy korunk Németországában a történelemhez nyúlnak. Itt nem a történelem maga, amit előadnak, hanem a történetírás története, a történeti elbeszélések megítélése és igazságuk meg hitelességük vizsgálata. (Niebuhr *Római történelme* így van megírva.)⁴⁸ A rendkívüli, vagy ami állítólag az, nem a dolgokban rejlik, ami rendkívüli, az az író éleselméjűsége, mellyel az elbeszélésekből kifacsar valamit. (Bármely körülményből

⁴⁶ Johannes von Müller, *Vierundzwanzig Bücher allgemeiner Geschichten, besonders der europäischen Menschheit*. Tübingen, 1810. 3 kötetben.

⁴⁷ Uő, *Briefe an Bonstetten*, 1809; *Briefe an Woltmann*, Berlin, 1811; *Briefe Müllers an seinen ältesten Freund*. Hrsg. von Füssli. Zürich, 1812.

⁴⁸ Barthold Georg Niebuhr (1776–1831), *Römische Geschichte*. Berlin, 1811–32. 3 kötetben.

levonja a maga következtetéseit a hitelességre nézvést.) A franciák ebben sok alapos és érett megfontolásra valló vizsgálódással szolgáltak. Ők azonban nem akarták történeti eljárásuként érvényre juttatni az effajta kritikai eljárást magát, bírálatukat kritikai traktátusok formájába öntötték. Nálunk az úgynevezett magasabb kritika, ahogy egyáltalában véve a filológiában, a történelemkönyvekben is eluralkodott (ahol elhagyva a történelem, a megfontolt történelmi stúdiumok talaját, tér nyílt a legönkéntesebb elképzelések és kombinációk előtt). Ez a magasabb kritika volna hivatva annak igazolásával szolgálni, miért is tárult szélesre a kapu a hiú képzelőerő minden elgondolható történetietlen torzszüleménye előtt. Ez is egy módja annak, hogy jelent csempésszünk a múltba,⁴⁹ mármint ha a történeti adatok helyére szubjektív ötleteket ültetünk – ötleteket, amelyek annál pompásabbnak számítanak a szemünkben, minél merészebbek, azaz minél alaptalanabbak, minél szegényesebb körülményeken nyugszanak, és minél inkább ellentmondanak mindannak, ami a történetírásban eldöntöttnek számít. –

δδ) A reflektáló történetírás utolsó fajtája mármost a *speciális történelem*. Mindjárt első pillantásra részlegesnek, valamiképp különösnek mutatkozik, mint-hogy egy nép gazdag életéből, az összefüggések egészéből egyetlen általános szempontot emel ki (például a művészet, a jog, a vallás történetét). Absztraháló ugyan, de mert általános szempontokat követ, egyúttal átmenet is a filozófiai világtörténet-íráshoz.

(A mi képzeletünk számára, amikor egy népről képet alkotunk, több szempont adódik, mint a régieknél, olyan szellemi meghatározások, melyekre ki kell térni óhatatlanul; a művészet, a vallás, a tudomány, az alkotmány, a jog, a tulajdon, a hajózás története csupa ilyen általános szempont. Korunk műveltségéből adódóan a történelem kezelésének ez a formája nagyobb tiszteletnek örvend, és kimunkálódott.⁵⁰ Különösen a jog- és alkotmánytörténet került előtérbe napjainkban. Az alkotmánytörténet inkább össze is függ az essztörténelemmel; csak az állam egészére vetett pillantással együtt van értelme. Ha alaposan és érdekesen művelik, és nem csüng a merőben külső anyagon, a lényegtelen külsőségen, mint például Hugo római jogtörténete,⁵¹ akár pompás is lehet. Eichhorn német jogtörténete⁵² akkor már tartalmasabb.)

Ezek az ágak összefüggésben állnak egy nép történelmének egészével, és a dolog pusztán azon fordul meg, vajon felmutattatik-e az egész összefüggése, vagy az összefüggést a történetírás pusztán külső viszonyokban próbálja föllelni.

⁴⁹ Lasson: „a múltba bevinni *a* jelent.” Karl Hegel: „a történelemben szert tenni a jelenre.”

⁵⁰ Karl Hegelnél a bekezdés helyett: „Korunkban a fogalomtörténetnek ez a formája jobban előtérbe került és kimunkálódott.”

⁵¹ Gustav Hugo (1764–1844) a történeti jogi iskola megalapítója, 1788-tól a jog tanára a göttingai egyetemen; németül megjelentette Gibbon *Übersicht des römischen Rechtsjéts*, Göttingen, 1789.

⁵² Karl Friedrich Eichhorn (1781–1854), német jogtudós: *Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte*, Göttingen, 1808–23. 4 kötetben; *Einleitung in das deutsche Privatrecht*. 1823.

Az utóbbi esetben ezek a viszonyok merőben véletlen részleteknek mutatkoznak a népek történetében. Mármint ha egyszer a reflektáló történetírás eljutott odáig, hogy általános szempontokat kövessen, meg kell jegyeznünk, ha az ilyen szempontok valódi szempontok, akkor nem pusztán külsődleges vezérfonalát, külsődleges rendjét nyújtják az eseményeknek és tetteknek, hanem azok belső, vezérlő lelkét kínálják.

γ) A történetírás harmadik neme, a *filozófiai világtörténet-írás*, a reflektáló történetírásnak ehhez a legutóbbi fajtájához kapcsolódik azzal, hogy az ő szempontja is általánosabb szempont, ám nem valami különös, amit absztrakt módon kiemelünk, közben eltekintve más szempontoktól. A filozófiai történetírás általános szempontja nem absztrakt általános, hanem konkrét, és voltaképpen értelemben jelenvaló; mert ez a szempont a szellem, amely örökkön önmagánál van, és amelynek számára nem létezik múlt. [Avagy ez a szempont az eszme maga.]⁵³ Igazság szerint az eszme Merkúrra, a lélek kalauzára emlékeztetően a népek és a világ kalauza, és a szellem, a szellem ésszerű és szükségszerű akarata az, amely a világeseményeket terelgette és terelgeti. A szellemet fölismeri ebben a kalauzolásban, ez itt a célunk.

Fordította: Mesterházi Miklós

⁵³ A szögletes zárójelben szereplő mondat Johannes Hoffmeister beszúrása.

A történelemfilozófus Hegel

Hegel a történetírás fajtáiról –

A Johannes Hoffmeister-féle kiadásból

(G. W. F. Hegel: *Vernunft in der Geschichte*.

Hamburg, Felix Meiner. 1955) készült fordításhoz

Megengedem, épp Hegelt és épp a világtörténet filozófiájának szentelt előadások Hegelét elővenni és leporolni, nem tűnik éppenséggel jó ízlésről árulkodó vállalkozásnak – ha nem volna (merőben magántermészetű) jó okom (rőla alább), hogy egy ívnyi fordítás erejéig előhozakodjam vele, magam sem venném elő és porolnám. Adok a jó híremre (ne röhögj, kérlek, nyájas Olvasó). Hisz Hegelen amúgy általában is mintha rajta ragadt volna a bélyeg (voltaképp: a filozófia szégyenbélyege), hogy műve példája, gyűjteménye, foglalatja a mértékvesztettségnek, önfejtő és alulértelt kísérlet szemre takaros (mert állítólag az eszme diktálta) mintázatban egyetlen, igazából szakadékony fonálra fölfűzni a filozófia szétpergett gyöngyeit – csak azt a csekélységet kérve publikumától, hogy higgye el hozomra, a fonál egyenesen Isten gondolataiból van sodorva, gondolatokból, melyekről az a teremtés előtt morfondírozott. (Bár persze van a hegeli küldetésnek másfajta, mára már nem is olyan eretnek olvasata is.) Az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* meg az egyebekben is problematikus Hegel minden bűneinek legalávalóbbika – már csak mert a történetfilozófia egyáltalában is csak azok érdeklődésére tarthat számot, akik képesek elgyönyörködni a szörnyalakokban is. Nem csak, mert az a valami, ami történetfilozófiának képzelte magát, egy már a forrásainál mélységesen megtévesztő és veszedelmes, igaz, eredetileg vallási eszmére húzott idéetlenül világfias gúnyát (a részleteket lásd Karl Löwithnél); és nem is csak, mert valamiképp a filozófus szerszámainak természetét illető mély tudatlanságra vall történetfilozófiát művelni – mondjuk, mert a filozófiai történetíró olyan nézőpontot vél elfoglalhatni, amelyhez hogy fölkecmeregjen, arra véges eszes lény ép véges ésszel nem formálhat igényt (ezen a ponton illik Kantra hivatkozni, bár vitatható, joggal-e), vagy, mondjuk, mert kvázi természet törvényekhez próbálja szabni a formális és materiális okokból kifürkészhetetlen időt (bár nem biztos, hogy valóban megáll a lábán ez a gyanú, és Alasdair McIntyre történetesen talált popperbiztos értelmezést még a profetikusság számára is), esetleg mert ami történetfilozófiának képzelte magát, még csak nem is filozófia, csak valamiféle elpuskázott történetírás (bár akad, aki amellet próbált

érveket találni, hogy talán mégsem volna bölcse a történelmet egyszerűen a történetészekre hagyni, annak rekonceptualizálását pedig, ahogy arról gondolkodunk, mi a történelem, végképp nem volna bölcse). Hanem – ez még mindig annak a mondatnak a folytatása, amelyik úgy kezdődött, hogy: a történetfilozófia egyáltalában is csak azok érdeklődésére tarthat számot, akik képesek elgyönyörködni a szörnyalakokban is – mert az ötlettől, hogy a történelmet a Gondviselés kormányozza, s róla értelmesen beszélni voltaképp theodicea kellene legyen, csak fölszisszenni vagy nyeríteni tudunk, és ha Hegel a tetejében biztosít bennünket róla, hogy ez csak itt, a világtörténelemnek szentelt előadásokban tűnik önkényesen fölvetett előföltevésnek, a maga helyén, a rendszer magvát alkotó fejtegetésekben ellenben bizonyítottatott, ebben csak egy okkal többet látunk arra, hogy úgy tartsuk, joggal gondoltuk: hiszi a piszi. (Bár – talán a politikai romantika abderita, netán terrorisztikus filozófiai történetírásunkat ihlető hagyománya sem éppen aggálytalan.) Ám a kérdést, hogy ha rászorulna, miben s mivel volna Hegel mentegethető, és mi az, amiből nincs szer, amely kimosná, nyugodt szívvel a Hegelben nálam jártasabbakra testálhatom, közölni jöttünk Hegelt, nem dicsérni, és az alábbi szöveg fordításának-közlésének mentségéül elegendőnek tűnik annyit regisztrálni, hogy meglehet, az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* vagy avítt, vagy csak a rosszra csábít, ellenben valahogy sehogy nem fér meg békén a *felejtendő művek* dobozában (ebben a dicséretes új találmányban). Ahhoz túl gyakran tűnik úgy, hogy bár a világtörténetnek szentelt előadásait tartó Hegel ha nem is hasonlít *nagyon* arra a filozofikus történetíróra, akinek eljövételéről Kant álmodozott, hogy az majd számot adjon arról, vajon közeledett-e rendeltetésének betöltéséhez, vagy attól éppenséggel eltávolodott az ember (azért az óvatos fogalmazás, mert meglehet, bármiről álmodozott is Kant, arra Hegel semmiképp sem hasonlíthatott nagyon), de bizonyos szögből vagy a fél szemünket behunyva mégiscsak hasonlít *némiképp*. Avagy a 18. század fellengzős és a jobb iránt tartó haladás eszméjébe habarodott nyelvéről megbízható prózára fordítva a dolgot: túl gyakran tűnik úgy, hogy vissza kell kanyarodnunk hozzá, mert fölhorgad bennünk a gyanú, hogy az *Überwindung* buzgalmában valamit hebehurgyán nála felejtettünk, amire pedig igencsak szükségünk volna. Nem is csak, mert episztemológiai attitűdje néha szörnyen rafináltnak és izgalmasnak tűnik, ahogy az is, ami belőle a tudás szociológiáját, a gondolkodás történeti önreflexiójának elkerülhetetlenségét vagy a moralitás fura intézményét illetően kihámozható, hanem mert mintha tudott volna egyet s mást a modernitásról meg a vele akadt bajokról. Ami elég ok talán érdeklődéssel figyelni a Hegel-szövegek sorsát. Amely sors hányattatottnak mondható – hadd kanyarodjunk hát rá kissé nagyobb ívben az itt közölt gyöngye ívnyi szakasz (amelyben Hegel megteszi – szokott – előkészületeit, hogy belevághasson a világtörténet filozófiájának szentelt előadások bevezetésébe) furcsaságainak magyarázatára.

Tudott dolog, ami *A jogfilozófia alapvonalai* és a vele aratott vihar után foglalkoztatta őt, arról nemigen akaródzott Hegelnek könyvet írni (bár a második és

harmadik kiadás számára tetemesen kibővítette az *Enciklopédiát*, és belevágott *A szellem fenomenológiájának* átdolgozásába is, de ezzel az munkával – nem lett volna érdektelen – csak az első oldalakig jutott); vagy mert alaposan elment a kedve a felsőbbbséggel folytatott szépirodalmi vitáktól a tárgyban, lehetséges volna-e, tekintve a tekintendőket, bizonyos gondolatokat *kormányközelibb* formába önteni (Almási Miklósnál olvashatni erről, *Az értelem kalandjaiban* meg a *Kis Hegel-könyvben* is); vagy mert úgy találta, a nagy művek után még megtárgyalható apróságokat, ha az ember picit körülnéz, könnyen kitalálhatni, amiért is a hátralévő időt tölthetné akár láblógatással is, de mert mint egyetemi tanárnak valamivel mégiscsak meg kell szolgálnia a bérét, a legkézenfekvőbb, ha előadásokat tart – akárhogy is, a Hegel-összes fele *Előadások* formájában maradt az utókorra, azaz jegyzetváltozatokból egybeszerkesztett szöveggként. Ahol is a lejegyzők között voltak komolyan veendő tanítványok, akik értették az előadó állítólag néha dödörgésbe fulladó mondókáját, és akik már körmölés közben a kiadáson törték a fejük (az 1823-as esztétikai előadások Hotho-féle lejegyzéséről – magyarul: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Budapest, Atlantisz. 2004. Zoltai Dénes fordításában – ordít, hogy készítője már a nyomdakész változaton gondolkodott). És akadtak nála ügyetlenebbek is, mint a derék von der Pfordten, akinek csúful elakadt a tolla, miközben, mondjuk, a magát másban fölismerő és csak ezáltal önmagává lett öntudat gondolatalakzatának egyik variációját lejegyezni próbálta (de azért érdemes elolvasni azt is, a Suhrkamp legalábbis így tartotta, és olvasható magyarul is: G. W. F. Hegel, *A művészet filozófiája P. von der Pfordten lejegyzésében*. Ford. Zoltai Dénes. Budapest, Vivace. 2009.) – ám akiknek lejegyzésein, cserében, kontrollálni lehet, miről esett szó egy-egy kurzuson, és mi az, ami szerkesztői kollázs máshonnan, máskor tartott kurzusok anyagából a különböző összkiadás-verziókban. Vagy amit az előadó gondolatait az előadónál jobban értő és igen ambiciózus szerkesztő írt meg, tapintatosan eltüntetendő Hegel – vélt – hanyagságának nyomait, ahogy – becslésem szerint – Hotho tette, aki maga is jeles esztéta volt, és maga is előadott *über Aesthetik oder Philosophie des Schönen und der Kunst*, amikor a háromkötetes *Esztétikába* belevarrta a természeti szépnak szentelt, meglehetősen vaskos fejezetet, amely kivált ahhoz mérve mondható vaskosnak, hogy a címlapon föltüntetett szerzőnek esze ágában sem volt a természeti szépről értekezni, meg is indokolta, miért nem, és hogy nem volt, annak az a pár utalás sem mond ellent, amelyben kitért rá, miért is merőben absztrakt, ahogy a természet dolgainak szépségéről beszélni szoktunk – olyannyira nem mond ellent, hogy épp indokolja.

A világtörténet filozófiájának szentelt Hegel-előadások nem tartogatnak az olvasó vagy értelmező számára effajta otromba csapdát, mármint hogy megeshetnek, ha valami remek észrevételt idéz, vagy mélyenszántónak tűnő gondolatot vesz bonckés alá, egyenesen a szerkesztőt sikerül idéznie vagy értelmeznie. De ettől persze hogy mi az, *amit Hegel valójában mondott*, még izgalmasan nyitott kérdés marad: a különböző kurzusokon, tehát más-más időpontban készült

lejegyzések eltérései lehetnek lenyomatai annak, hogy az előadás épp merre kanyarodott, de tanúskodhatnak a szerkezeti elképzelés átfarmálódásáról is; hiányozhat valami, mert a szerző elvetette, de azért is, mert a lejegyző ismétlésnek vélte; egy máshonnan is ismerős briliáns fejtegetés fölbukkanhat fakóbb formában pusztán azért is, mert az előadó (vagy a lejegyző) le akarta rövidíteni a fejtegetések útját, de azért is, mert ott, a fejtegetéseknek azon a helyén idétlen lett volna kibontott formában előállni a gondolattal – ha egy szöveget változatokból (ha tetszik, nem biztos, hogy ugyanannak a képnek a puzzle-darabkáiból) kell összeszerkeszteni, mindezekben a dolgokban és még számtalan egyébben is a döntés elkenhetetlenül szerkesztői döntés. Nem véletlen, hogy vagy két évtized óta sorra jelennek meg szövegkritikai kiadásban, vagyis lehetőleg kozmetikázatlanul, a szerkesztői beavatkozásokat kínos gondossággal jelezve, maguk a jegyzetszövegek, köztük a világtörténet filozófiájának szentelt előadások egyes jegyzetei is, dacára annak, hogy néha vázlatosságuknál vagy ügyetlenségüknél fogva olvasmányként majdhogynem élvezhetetlenek. Mert kitűnik belőlük, hol tartott Hegel elképzelései kidolgozásában ebben vagy abban a szemeszterben; mert talán inkább tanúskodnak arról, mi volt fontos az előadó számára, mint a véglegesített szöveg, amelyben lehetnek bekezdések, amelyeknek az kölcsönzött súlyt, hogy a különböző jegyzetek anyagából sikerült őket földuzzasztani, és így tovább, és így tovább.

Eduard Gans, aki a „megboldogult barátainak egyesülete” által megjelentetett összkiadás számára elsőként szerkesztett kötetet (1837) az először az 1822–23-as, utoljára az 1830–31-es téli szemeszterben megtartott, összesen öt előadássorozat anyagából (közelebbről Schulze titkos kormányfőtanácsos, von Griesheim kapitány, Hotho professzor, dr. Werder, dr. Heimann és Karl Hegel lejegyzéseiből, valamint Hegel-kéziratokból) szöveg gondozóként, mint szerkesztői előszavából kiderül, mindenestre úgy találta – ami óhatatlan is –, választéktól kell fészülnie az előadások (Hegel érdeklődésének pillanatnyi alakulásából és, mint Gans rá is mutat, az előadás természetéből adódó) fészületlen esetlegességeinek, amelyekben egyébként épp Hegel tanári-előadói elhivatottságának jelét látta; vagyis meg kell válnia bizonyos részletektől: „gyakran megesett, hogy egy órán az elmeséltek semmiféle összefüggésben nem álltak a spekulációval – ami az előadás kezdetén elhangzott (csak mert épp ezzel kezdődött az óra), azt az előadás olyan részletességgel fejtette ki, hogy ha minden elbeszélést, leírást, anekdotát föl akartunk volna venni, az komoly kárára lett volna a könyv keltette benyomásnak” (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Herausgegeben von Dr. Eduard Gans. Zweite Auflage, besorgt von dr. Karl Hegel. Berlin, Duncker und Humblot. 1840. XVI). A választékfészülés az arányokat is érintette: „az első előadás – írja Gans – az idő bő harmadát a bevezetésre és Kínára fordította”, fásasztó bőbeszédűséggel tárgyalva az utóbbit, míg Hegel „a későbbi előadásokon kevésbé merült el a részletekben ennek a birodalomnak a tárgyalásakor”, és alkalmat talált rá, hogy bővebben foglalkozzék a középkorral

és az újabb korral, amiért is Gans úgy találta, a Kínával foglalkozó fejtegetéseket vissza kell nyesnie „arra a mértékre, amely már nem hat aránytalannak és zavarónak”, voltaképp az utolsó előadássorozathoz szabva hozzá az *Előadások* írott változatát. Aminek következtében az *Előadások* megjelenté után három évvel – amint az új kiadás szerkesztőjének magyarázatából kitűnik – találatot elég ok *revideálni* a megjelent szöveget. Karl Hegel persze megemeli a kalapját az addigra már elhunyt Gans munkája előtt, és igyekszik „lehetőség szerint kíméllettel” nyúlni a kinyomtatott szöveghez: „a megboldogult Gans professzor [...] szellemes ügyességgel formált könyvet az előadásokból; ezenközben főleg Hegel utolsó előadásaihoz tartotta magát, mert azok voltak a legnépszerűbbek, és tűntek céljai szempontjából a leghasználhatóbbnak. – Fáradozásával sikerült az előadásokat egészében úgy megformálnia, ahogy azok 1830–31 telén elhangzottak, és ez az eredmény tökéletesen kielégítő is volna”, ha Hegel úgy szerkeszti meg az előadásait, ahogy az professzoroknál általában szokásos, vagyis a továbbiakban csak toldozgatja-foldozgatja az első előadások anyagát: „akkor helyes volna az az elképzelés, hogy utolsó előadásai egyben a legértetesebb előadások is kell legyenek.” Csakhogy Hegel minden előadássorozatnak külön nekifoháskodott (Karl Hegel szebben fogalmaz: „nála minden előadás a szellem új tette volt”), aminek fonákján a későbbi előadásokból ott, ahol Hegel ismétlésekbe volt kénytelen bocsájtkozni, elszivárgott az az „első lelkesültség, amely a gondolathoz a fölfedezésékor társul”. De persze többről van szó, mint hogy a revideált kiadás szerkesztője „az eszme és kifejezés magával ragadó energiáját” át szeretne volna menteni az előadásokból a nyomtatott szövegbe (bár ez ellen sem emelhető kifogás): amit Gans az első előadások aránytévészítésének vélt, amögött valami olyasmi rejlett, amit nem elfedni kell, hanem éppenséggel ki-domborítani. „Az első előadásokon, 1822–23 telén [Hegel] számára elsősorban a filozófiai fogalom kibontásán fordult meg a dolog, megmutatandó, miképp is volt az magva és mozgató lelke a világtörténeti népeknek. Kínán és Indián saját megnyilatkozásai szerint csak mint példák akarta szemléltetni, miként ragadandó meg filozófiailag egy nemzet karaktere; ez könnyebben megejthető volt a Kelet e mozdulatlan nemzeteivel, mint azokkal a népekkel, amelyeknek valódi történelmük van, és karakterük történetileg változik. A görögöknél is előszere-tettel időzött el, hisz fiatalkori lelkesedését irántuk mindig is megőrizte, és a római világ rövid szemügyre vétele után megpróbálta néhány előadásban átfogni a középkort és az újabb kort, mert sürgette az idő, és mert ahol, mint a keresztény korban, a gondolat immár nem rejtőzik el a jelenségek gazdagságában, hanem maga ad hírt magáról és nyilvánvaló lesz a történelemben, ott a filozófus kurtára foghatja előadását, mert csak utalni kell a lendületet adó eszmére. – A későbbi előadásokban [...] mind kevesebb lett az, ami filozófiai és általános, a történeti anyag kibővült, az egész népszerűbb lett” (uo. XX–XXI.). Az átdolgozott változat át akarta mentetni az első előadások gondolati anyagát, és vissza akarta adni „az egésznek az eredetiség hangulatát”, azzal, hogy ezenközben, mint Karl

Hegel írja, „alig is maradt mozgásteret a szubjektív vélekedésnek, mert minden ilyen változtatásban Hegel saját kéziratait követte. Ha az előadások első kiadása, a bevezetés egy részének a kivételével, kizárólag a hallgatók jegyzetéhez igazodott, az új kiadás abban is megpróbálta kitoldani az elsőt, hogy a Hegeltől származó kéziratokból indult ki, és csak azért folyamodott a jegyzetekhez, hogy a kéziratokban kiigazodjék, és rendezni tudja őket” (uo. XXIII). Hogy legalább is ahol tehetette, a szerkesztő „engedte a szerzőt a saját szavaival beszélni”, és nemcsak a betoldásokat merítette mindenütt a kéziratokból, de egyebekben is Hegel sajátos modorához tartotta magát, abban nincs ok kételkednünk; legfőleg a méltányosság okán utalnunk kell rá, hogy amúgy Eduard Gans is erre törekedett, finoman jelezve, hogy ő maga talán szebben és gördülékenyebben fogalmazott volna mesterénél (nem egészen oktanul: a Hegel-kéziratok nagyon is töredékesek, megírt, bár korántsem nyomdakészre írt bekezdések, végigvitt gondolatmenetek váltakoznak bennük pusztán utalásokkal). „A szerkesztő – írta Gans az előszavában –, a dolgot illetően nem épp egyetértésben barátaival, ott, ahol valamilyen hegeli torzóra akadt, úgy gondolta, tartózkodnia kell minden önhatalmú betoldástól és átfogalmazástól. Nem szerette volna másfajta és más természetű szerkesztéssel a hegeli stílus zárt falanxát megbontani, még azt kockáztatva sem, hogy ezzel a fogalmazás bizonyosfajta egységéről le kell mondania. Úgy gondolta, vélhetőleg nem kellemetlen az olvasó számára, ha a könyv egy részében a szerző erős, velős és néha göcsörtös stílusával találkozunk; meg szerette volna ajándékozni az olvasót annak az örömeivel, hogy az ő néha merev, de mindig biztos és energikus keze vezesse a gondolatok kanyargásának leküzdésében ...”

Bár a történetfilozófiai előadások Karl Hegel gondolatait szolgáló alapul nemcsak Fritz Brunstäd kiadásának (1907), illetve a Glockner-féle *Jubiläumsausgabe* megfelelő kötetének, hanem a legújabb, a Suhrkampnál megjelent összkiadás XII. kötetének is, mint amely szöveg – az utóbbi kiadás szerkesztői, Eva Moldenhauer és Karl Markus Michel szerint – „még mindig a »leghitelesebbnek« kell számítnon” (G. W. F. Hegel, *Werke* XII. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1970. 568), hogy egész pontosan épp kinek a keze is vezeti a gondolatok kanyarulatainak leküzdésében, azt a megboldogult baráti köre által kiadott kötet olvasója nemigen érzékelheti, hiszen Gans és Karl Hegel nem kritikai kiadást csináltak. Annak megszerkesztésére Georg Lasson vállalkozott, a Felix Meiner kiadó Philosophische Bibliothek-sorozatában 4 kötetre (Bevezetés, 1917, 1920, 1930; A keleti világ, 1919, 1923; A görög és római világ 1920, 1923; A germán világ, 1920, 1923) bontva az előadások anyagát, és megpróbálva a szövegbe szerkeszteni mindent, amit a különböző kurzusok érintettek, és ami a különböző lejegyzésekben fennmaradt – amit a Lasson-féle kiadást szigorúbb szerkesztői elvek (és újra előkerült kéziratok, illetve lejegyzések) alapján átdolgozó Johannes Hoffmeister a javára ír, mondván, a hírhedetten nagy anyagot görgető előadások kötete az 1837/40-es kiadásban inkább karcsúra sikeredett. (A Szemere Samu

fordításában az Akadémiai Kiadónál megjelent *Előadások*-kötet a Lasson-kiadás alapján alapszik.) A nagyszabású terv talán már eleve kivihetetlen volt, de aggályosabb, hogy – mint Hoffmeister fogalmaz – „azóta a Hegel-szövegek bemutatását illető igények jelentős mértékben megnöttek”. Kevésbé tapintatosan fogalmazva: hogy bár Lasson azt legalább jelezte, ahol Hegel-kéziratokra hagyatkozott, szóval, ahol az olvasó a szerző néha merev, de mindig biztos és energikus kezébe kapaszkodhatik, a különböző keltezésű és más-más kéztől származó lejegyzéseket azonban az illesztési helyek jelzése nélkül gyúrta egybe, és mert szerkesztő elődeiről (bár nem nyagarázta meg, miért) lesújtó véleménnyel volt, adandó esetben inkább hagyatkozott a jegyzetekre, mint a Gans-, illetve Karl Hegel-féle kiadásra – dacára annak, hogy neki magának kevesebb kézirat és kevesebb jegyzet állt a rendelkezésére (amint az a szerkesztői utószavában közölt leltárból is kiviláglik), mint nekik. Az itt közölt, a történetírás fajtáit tárgyaló és láthatóan bevezetésnek szánt szakasz, illetve annak majdhogynem komplett hegeli kézírata pedig csúnyán ki is babrált vele. A megboldogult barátai egyesületének kiadásában megjelent *Előadások* Gansnál is, Karl Hegelnél is a történész céh kritikájának egy szerkesztett változatával nyitnak; Lasson azonban a korábbi kiadások és egyes jegyzetek tanúságát arról, hogy az előadások a történetírás fajtáinak tárgyalásával kezdődtek, általában sem tartotta meggyőzőnek, még a tekintetben sem, hogy Hegel valaha is így kezdte volna előadásait (holott Hegelnek szokása volt ekképp nekirugaszkodni), sőt egy, a kezében lévő 1830-as kézirat, amely mindjárt a filozófiai történetírással nyitott (Hoffmeister ezt „második fogalmazványként” közli), egyenesen meggyőzte, hogy az előadások nem kezdődhettek így, amiért is a szakaszt, a „különös bevezetés” első elemeként, a Bevezetés függelékébe rekesztette. És amikor utóbb, igaz, két darabban, két különböző forrásból, zürichi magántulajdonból, illetve a marbach-i Schiller-archívumból a kezébe került a fejtegetések hegeli kézírata (és a kéziratban szereplő dátumokból kiderülhetett volna az is, hogy legalább kétszer, 1822-ben és 1828-ban Hegel ezzel kezdte az előadásait), Lasson balszerencsés módon nem ismerte föl, hogy összetartoznak az ívek.

A Bevezetés Hoffmeister-féle kiadása rekonstruálja, tulajdonképp két daraból összevarrja és eredeti helyére illeszti a történetírás fajtáit tárgyaló fejtegetéseket, oda, ahol már Eduard Gansnál és Karl Hegelnél is olvashatók voltak, az utolsó bekezdésektől eltekintve abban a formában, ahogy őket Hegel papírra vetette. Hogy a fejtegetések ebben az eredeti hegeli megfogalmazásban érdeesebbek, mint a lejegyzésekből szerkesztett változat, és nem csak, mert „véltőleg nem kellemetlen az olvasó számára, ha [Hegel] erős, velős és néha göcsörtös stílusával találkozunk”, arról lásd Kelemen János, *Az ész képe és tette*. Budapest, Atlantisz. 2000. 63 skk. A Hoffmeister-kiadás a kézirat szövegét dőlten közli, mi a jobban olvashatónak tűnő fettet választottuk erre a célra (a kurziválást a kiemelés számára tartva fenn); Hoffmeister szerkesztői kiegészítései []-ben szerepelnek, ugyancsak vastagon szedve; a Suhrkampnál megjelent Hegel-összes

a kéziratot Hoffmeister-től némiképp eltérő módon rekonstruálja (az eltérések a szerkesztői kiegészítések eltérései), az olvasatok különbségeire jegyzetben utalunk; ahol a fordító kényszerült kiegészíteni a mondatokat, ott a betoldásokat ugyancsak [] jelzi, a zárójelek között álló szöveg azonban normál szedésű; a szakaszt lekerekítő bekezdések attól a ponttól, ahol Hegel kézírata megszakad, a Bevezetés Lasson-féle szövegét, illetve ennek megfelelően (jelentéktelen eltérésekkel) Szemere Samu fordítását követik.

Utóirat (a magántermészetű okról): pár évvel ezelőtt Zoltai tanár úr (Zoltai Dénes, persze, de bizonyos konstellációkban magától értetődőbb keresztnév az, hogy tanár úr) rám testálta a feladatot, fordítanám le azt a kötetet, amely Hegel 1830/31-es történetfilozófiai előadásainak Heimann-féle jegyzetét tette közzé (egy olyan jegyzetet, amelyet Gans és Karl Hegel még használhattak, de amely utóbb betekintésre átadtván Wenzel Gusztáv pesti és bécsi történelem- és jogászprofesszornak a pesti Egyetemi Könyvtárban landolt); Zoltai addigra vagy három ilyen, Hegel-előadások jegyzetét publikussá tevő, és, fölteszem, németül is csak szakemberek érdeklődésére számot tartó kötetből csinált bárkinek bátran a kezébe adható könyvet; talán nem kell magyaráznom, ahhoz, hogy az időnként (nem fizikailag – nyelvileg, illetve inkább gondolatilag) a megfejthetlenségig rozoga állapotban lévő előadásjegyzetekből magyarul épkézláb kötet kerekedjék, szörnyen kellett tudni hegelül. (A német szöveg kiadói a romokat meghagyhatják romoknak, sőt, minthogy a jegyzetkiadásokat épp irodalmi formába nem öntöttségük tünteti ki, úgy is kell hagyniuk; de képtelenség a romokat romokra fordítani, illetve csak valami olyasmivé lehetne átültetni őket, ami ugyan közel értelmetlen, ellenben semmilyen értelemben nem hiteles.) Hogy a Heimann-jegyzetet – amelynek fordítását, úgy tűnik, tán megígérhette valakinek, de amelynek lefordítása sokadik effajta vállalkozásként (vagy más okból) már nem érdekelte – rám bízta, azt rendkívül hízelgőnek találtam, és ahogy az lenni szokott, ha az embert a hiúságán döfik meg, habozás nélkül igent mondtam. Utóbb aztán már nem igazán voltam biztos benne, találni-e olvasót (és persze kiadót) a történetfilozófiai előadások egy *szegényes* változatára, amelynek megjelentetése mellett nem szól olyan nyomós érv, mint a művészetfilozófiai előadások jegyzeteié mellett. Csak hát már nem állt módomban az ígéretemtől (ha van ilyen) tisztességgel elállni: Zoltai, rendkívül tapintatlan módon, meghalt. A fentebbi nyúl-farknyi fordítás afféle (értelmetlen) kimosakodási kísérlet, amely azt próbálná megmagyarázni annak, akinek az ígéretet tettem, hogy tisztában vagyok az adósságommal, s lám, iparkodom is törleszteni – dacára annak, hogy tudom, a kimagyarázkodás már megette a fene.

Summaries

The Starting Point of Fichte's Jena Science of Knowledge

TAMÁS HANKOVSKY

The starting point of the *Foundations of the Entire Science of Knowledge* may be interpreted in the following different ways. 1. In this work Fichte truthfully embraces Reinhold's program, which aimed to give a foundation to philosophy by tracing it back to a unique principle. 2. *In reality*, however, the entire system of Philosophy in Fichte's work disentwines from three principles that are only partially subordinated to each other. From among these, the first accounts for the absolute independence of man, the second considers his limitations, and the third mediates between the two principles. 3. Fichte's intellectual honesty was manifested by the fact that he acknowledged both otherwise contradicting experiences, although his vision of man finally resulted in choosing the principle as a *formal* starting point of his work which conceives man as an absolute I. 4. My paper gives a detailed analysis of the first pages of the work, which comprises the first steps of the process leading to the discovery of the first basic principle. 5. Closely related to this, the paper also addresses the special problem that logic is, in a certain sense, the foundation of all sciences; hence, the basic principle of the science of knowledge can only be an absolute first principle if it also provides a foundation for logic.

Transition from Reason to Spirit

An Attempt to Reconstruct a Moment of German Idealism

JÁNOS WEISS

The paper explores the role theology played in the evolution of German idealism and in Jacob Böhme's thought in particular. Böhme judged reason to be inferior to the sacred doctrine in so far as the former fails to reveal its origin as a created faculty. Philosophers from Schelling to Hegel (Schelling was well-acquainted with Böhme's work) tried to make out of reason the proper subject of the sacred doctrine. In Schelling we find a quasi-Spinosistic interpretation of the reason which, coming into the fore, becomes the only cognitive power after having absorbed the other Kantian faculties. Hegel, in turn, intends to get rid of the hypostatical nature of Schelling's concept of reason by dynamising the latter's Spinosistic and static notion and putting it into the framework of an

overall pedagogical project leading to the absolute conscience. In doing so, it is argued, he identifies reason with the Johannine *Logos*, so we find theological considerations in the background of Hegel's philosophy.

G. W. F. Hegel and What He Intended as the Start of His Bulky Introduction to His Lectures on the Philosophy of History

MIKLÓS MESTERHÁZI

These pages attached to the translation of the explanations about the species of historiography, introducing Hegel's lectures on the philosophy of history, are a cursory philological overview of publications, and, of course, a dedication. It is well known that the bulk of Hegel's complete works were compiled from piles of hand-written fragments, sketches and students' notes and that the volumes were edited for publication first by disciples then by philologists. Concerning such editions, time and again unquenchable doubts arise about whether they truly interpret what the author had said. These doubts were manifested by several new editions – published one after the other in the course of the recent two decades – that presented the students' notes without any sort of embellishment, patching-up or rounding-off.

Further, although the material of Hegel's lectures on the philosophy of world history got into able hands when the first complete edition had been prepared: both the first editor, Hegel's disciple Eduard Gans and his successor Karl Hegel, who was to correct his editorial work had an intimate knowledge of Hegelian philosophy, and intended to rely on Hegel's manuscripts, above all, this overture of the lectures, the translation of which can be read here, has come to be somewhat contracted (if compared with the manuscript material). Furthermore the later editor of the Lectures, Georg Lasson even removed it from its proper place, and located the fragment, the originality of which seemed to him suspect, to a sort of appendix; for he thought, Hegel could not have started his lectures in this way. Hegel, however, did have the habit of starting his lectures with a criticism of the "ordinary views". And what he intended as an opening for his bulky Introduction to his lectures on the philosophy of history can hardly be uninteresting, as it shows (though the philosophy of history may be an irreparably problematic genre of philosophy) that Hegel had thought over his views also from the point of view of the problems of historiography. The reasoning about variations of historiography has eventually been relocated to its proper place by the Johannes Hoffmeister edition – in a most rewarding form, namely as a cautious editorial reconstruction of Hegel's manuscript.