

57402



G. W. F. Hegel  
Szellem, Politika, Vallás

XI. évf. / 1. szám | 2011 április



*különbség*  
FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT

XI. évf. / 1. szám | 2011 április

*JATE*press  
Szeged 2011

*különbség*  
FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT

XI. évf. / 1. szám | 2011 április

Felelős szerkesztő:  
Pavlovits Tamás

Szerkesztők:  
Deczki Sarolta, Kovács Norbert, Simon József, Tóth Gábor

Vendégszerkesztő:  
Bártfai Imre

Műszaki szerkesztő:  
Nagy Sándor

Postacím: SZTE BTK Filozófia Tanszék  
6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30-34.

ISSN 1785-7821

A szám megjelenését támogatták:  
SZTE BTK Filozófia Tanszék  
Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara  
SZTE Filozófia Doktori Iskola

Kivitelezés: *JATEPress*

**G. W. F. Hegel**  
**Szellem, Politika, Vallás**

|                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Bártfai Imre: <i>Bevezető a Hegel-fordításokhoz</i>                                      | 7  |
| G. W. F. Hegel: <i>Arról, hogy a magisztrátusokat a polgároknak kellene választaniuk</i> | 11 |
| G. W. F. Hegel: <i>Előszó Hinrichs Vallásfilozófiájához</i>                              | 15 |
| Thomas Sören Hoffmann: <i>Abszolút szellem. A hegeli teória aktualitásához</i>           | 31 |
| Balogh Brigitta: <i>Paradigmaváltás a filozófiában: az elismerés hegeli elmélete</i>     | 43 |
| Simon Ferenc: <i>Aforizmák Hegel „Wastebookjából”</i>                                    | 59 |

**Varia**

|                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Szabó Gábor: <i>Miért tarthatatlan a klasszikus valószínűség?</i>                                                        | 75  |
| Losonczi Márk: <i>A mindennapi én Descartes filozófiájában</i>                                                           | 93  |
| Tóth Gábor: <i>A képzelőerő és a végtelen viszonya a kanti transzcendentálfilozófiában a fenséges-analitika tükrében</i> | 117 |
| Székesi Dóra: <i>Képekben kibontakozó filozófia. Analógiák Diderot D'Alembert álma című művében</i>                      | 131 |

**Kritika**

|                                                                                                                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Rembeczki Eszter: <i>Az elfeledetlenség örömhíre –<br/>Jean Louis Chrétien: A felejthetetlen és a nem remélt.</i>                                                                                | 147 |
| Tóth Olivér István: <i>Egy hiánypótló Hegel-portré –<br/>Simon Ferenc: Hegel élete és filozófiája</i>                                                                                            | 153 |
| Erdélyi Mátyás: <i>„Belépni a körbe” - Balogh Brigitta Hegel olvasata –<br/>Balogh Brigitta: A szellem és az idő - Idenitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában</i> | 157 |
| <b>Számunk szerzői:</b>                                                                                                                                                                          | 163 |



*G. W. F. Hegel*  
*Szellem, Politika, Vallás*





**Bárfai Imre:**  
*Bevezető a Hegel-fordításokhoz*

A jelen Különbség-szám tematikus részének összeállításánál az volt a szempontunk, hogy Hegel gondolkodásának minél teljesebb spektrumát mutassuk be a rendelkezésünkre álló limitált terjedelemben.

A hegeli rendszer ugyan eredetileg egy speciális problémából, a vallás társadalmi hatásának problémájából eredt, de csakhamar kiterjedt a filozófia minden területére, az ontológiától a politikafilozófiáig. A *Különbség* Hegel-száma ennek megfelelően két Hegel-fordítást tartalmaz: egy politikai témájú és egy vallásfilozófiai témájú írást. Hegel filozófiájának más oldalait tanulmányaink reprezentálják.

A politikafilozófiai témájú írást Hegel első Württemberg-írásának nevezik a szakirodalomban. Az eredeti címe „{Arról}, hogy a magisztrátusokat a polgároknak kellene választaniuk”. Hegel első politikai témájú publikált írása egy svájci tartomány, a Waadtland állapotairól szóló szöveg lefordítása volt. (Jean Jacques Cart szövege.) Ez a szöveg már egy saját politikai írás. Az első Württemberg-írást 1817-ben egy második követte, ami jól mutatja, hogy Hegel érdeklődéssel figyelte szűkebb hazája politikai viszonyait azután is hogy messzebb került.

A szöveget a maga korában nem adták ki nyomtatásban. Karl Rosenkranz, Hegel tanítványa és első életrajzírója közölte először az első részét egy 1844-ben írt művében, majd ezt Rudolf Haym, 1857-es könyvében még két résszel egészítette ki. Mivel Hegel kéziratok hagyatékából számtalan dolog elveszett Rosenkranz és Haym (valamint a Hegel-tanítványok) kezén, ezért az egész szöveget nem ismerjük. Az 1798-as írás eredeti címe így hangzott: „Arról, hogy a magisztrátusokat a polgároknak kéne választaniuk. A württembergi néphez.” Hegel Walter Jaeschke állítása szerint ezt a címet kétszer is megváltoztatta.<sup>1</sup> Eszerint volt egy olyan verzió, hogy a „rendekeket a népnek kellene választania” Emellett gond van az alcímmel is: „Württemberg újabb benső állapotairól, különösen a magisztrátus-alkotmányról.” Rudolf Haym szerint ez úgy hangzott eredetileg, hogy a „magisztrátus alkotmány-megsértéséről.”

További problémákat jelent az, hogy a szöveg ajánlását (a württembergi néphez) egy idegen kéz áthúzta a kéziratban, és átírta: „Wirtemberg patriótáinak ajánlva”. De aztán valaki ezt is áthúzta. Ez a „kéz” valószínűleg Hegel egyik politikai kapcsolata lehetett, aki megpróbálta finomítani az ekkor még kiadásra szánt szöveget a politikai bonyodalmak elkerülése végett. A „népre” való hivatkozás az 1790-es években egyértelműen jakobinus hangulatot és gyanút keltett volna, míg a „pat-

---

1 W. Jaeschke: *Hegel-Handbuch*, Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 2010. 82-85.

rióta” alatt hazafias érzelmű polgárokat lehetett érteni, akik távolról sem akarják felforgatni a fennálló viszonyokat.

Az írás háttere az, hogy 1796. szeptember 22-ére a württembergi herceg tartományi gyűlést hirdetett meg, 1770 óta először. A württembergi hercegek 1733-tól, Károly Sándor trónra kerülésétől II. Frigyes Jenőig, azaz 1795-ig katolikusok voltak és gyakran abszolutista politikát folytattak.<sup>2</sup> A tartományi gyűlést a tartományra kivetett francia hadisarc miatt hívta össze a herceg. Ahogy Hegel írása is mutatja, több forgott kockán, mintsem hogy a rendeknek többet kell-e fizetniük vagy sem, hiszen a herceg és a gyűlés egy egyre fokozódó hatalmi harcba kezdtek egymással. Hegel szövege amellet tesz hitet, hogy a rendeknek felül kell vizsgálniuk Württemberg elavult feudális állapotait, és lemondani az egymással szembeni jogtalanságokról, amelyek következtében a herceg a rendeket egymásnak is uszíthatja. A modern általános választójog bevezetésének ötletét Hegel elutasítja, mert ez teljesen felforgatná az állapotokat. A reform-központú, óvatos modernizáció melletti és a hirtelen, radikális demokratizálás elleni kiállás Hegel politikai írásának alapvető mozzanata maradt később is.

Az írás nem került nyomtatásra, mert a franciák a rastatti kongresszuson és a campo formioi békében a Rajna bal partjáért cserébe elárulták a forradalom kiterjesztésének ügyét és egy esetleges német felkelést.

A másik Hegel-szöveg, amely szintén első ízben jelenik meg magyarul, témája és sorsa teljesen más.<sup>3</sup>

Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs (1794-1861) Hegel-tanítványa és levelezőpartnere volt. Műve „Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft” (A vallás a tudománnyal való bensőbb viszonyában) címmel jelent meg Heidelbergben, 1822-ben. Hinrichs többször is (pontosan négyszer) megkérte Hegelt, hogy írjon előszót készülőben lévő munkájához. Hegel 1821. április 21-én küldte el neki a kért előszót. Ez az előszó a berlini korszak jellegzetes kontextusába tartozik: Hegel ekkor kezd heves vitába F. D. E. Schleiermacherrel. Két műre gondolhatott a Hinrichs-előszóban kifejtett Schleiermacher-kritikájában: a Beszéd a vallásról (1799) a másik az éppen akkor kiadott Hittan (1821-22).

1821-ben tart Hegel először vallásfilozófiai témában előadást, és a vallásfilozófia maga is meglehetősen új diszciplínának számított még a korban.<sup>4</sup>

---

2 Ld.: Laurence Dickey: *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807*, Cambridge University Press, 1987. 113-123.

3 A szöveg ismertetése nagyrészt a Hegel-Handbuch alapján történik. (Jaeschke, id. mű 279-282.)

4 A vallásfilozófia fogalmának meggyökerezéséről a korabeli filozófiában és Hegelnél, lásd Jaeschke előszavát Hegel vallásfilozófiai előadásaihoz. (in: *Vorlesungen über die philosophie*

Hegel a Hinrichs-előszóban idézi Hinrichs hozzá írott levelét.

„Mert számomra fiatalkoromtól fogva a vallás (nem az ájtatoskodás) mindig a legmagasabb és a legszentebb volt, és azon egyszerű okból tartottam igaznak, mivel az emberi nem szelleme ebben a vonatkozásban nem tévedhet. A tudomány azonban elvette az megjelenítő elemet, amelyen át az igazságot szemlélni megszoktam...”

Ezeknél a részeknél, és a levél még egy további helyén Hegel megváltoztatja Hinrichs levelét, mert az eredeti levél szerint nem a „tudomány” általában, hanem az „Ön {azaz Hegel} tudománya” vette el Hinrichs eredeti vallásosságát, és a filozófia helyett a hegeli filozófiában kellett megtalálnia vallás és filozófia igazi békéjét. Ez a rosszindulatúbb olvasók számára (akikből nem volt hiány) azt jelentette, hogy Hegel filozófiája elveszi a tanítványok/olvasók kedvét a vallástól. Hegel ezért jó érzékkel megváltoztatta, de egyúttal meg is hamisította Hinrichs hozzá írott levelét. Az előrelátás helyesnek bizonyult, mert később a baloldali hegelianusok ateizmusukat gyakran kötötték Hegelhez. (Így pl. Bruno Bauer.) Hegel tájékoztatta Hinrichset a változtatásairól, és kijelentette, hogy nem áll szándékában visszavonni ezeket. Az előszó hevesen támadja Schleiermachert, és a hozzá hasonlóan a vallást objektív tartalmától és rendszerétől megfosztó romantikus vallásfelfogást, amely válaszként született a felvilágosodás történeti-tudományos kritikájára. Többek között Hegel kijelenti, hogy schleiermacheri értelemben a „kutya a legjobb kercsztény” mert ő érzi leginkább a függőséget a gazdájától, miként az univerzumtól való függőség Schleiermacher szerint a vallási érzés lényege. Emellett a vallás az érzésen alapszik, és nem lehetséges tudás a vallás témakörében. Hegel az ilyen vélekedésekre általában a lehető leghevesebben reagált, mint hogy ezek számára a vallásnak mint kultúrformának az aláásását jelentették.<sup>5</sup> Egy tartalmatlanná vált vallás teljesen önkényessé silányul, és értékközvetítő-nevelő szerepe megszűnik: ez Hegel számára elfogadhatatlan volt. Egy másik dimenziója is lehetett az éles, már bántó kritikái fellépésnek: 1817-ben III. Frigyes Vilmos porosz király parancsára protestáns egyházi unió jött létre a német református és evangélikus felekezetek között. Hegel úgy vélte, hogy a teológiában vezető szerepet betöltő Schleiermacher nézetei az uniók egyház hivatalos dogmájává avanszálhatnak majd. Ezért is próbálta hevesen támadni azt a felfogást, amely nézete szerint aláásza, és teljes mértékben szubjektivizálja a vallásosságát.<sup>6</sup>

---

*der Religion*, hrsg. von Walter Jaeschke, Teil 1, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993. 11-47.)

<sup>5</sup> Ennek és az általános hegeli vallásproblémának a bővebb, korszerű kifejtése megtalálható Hoffmann-nál. in: T. S. Hoffmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Ein Propädeutik*. Marix Verlag, Wiesbaden 2004. 454-472

<sup>6</sup> A bővebb problémátörténethez lásd: Jaeschke id. mű: 525-528.

Az előszót Goethe is tanulmányozta, Schleiermacher azonban nem méltatta válaszra, mivel úgy találta, hogy Hegel kutya-hasonlata övön aluli ütés, és az „ilyenek felett hallgatással kell átsiklani.”<sup>7</sup>

**Bártfai Imre**

---

<sup>7</sup> Ld.: *Hegel in Berichen seiner Zeitgenossen*, hrsg. von Günther Nicolin, Akademie Verlag, Berlin 1971. 242-243.

G. W. F. Hegel:

*Arról, hogy a magisztrátusokat a polgároknak kellene választaniuk<sup>1</sup>*

*(Württemberg legújabb belső állapotairól, különösen a magisztrátusalkotmány megsértéséről)*

1798.

### A württembergi néphez<sup>2</sup>

Ideje lenne annak, hogy a württembergi nép félelem és remény közti ingadozásából, elvárások és elvárásokban való csalódások cserélgetéséből kilépjen. Nem azt akarom mondani, hogy annak is ideje lenne, hogy az, aki a dolgok változásában vagy a régiak megtartásában csak saját korlátozott hasznát, vagy rendjének hasznát kívánja, csak saját hiúságához forduljon tanácsért, adja fel minden szegényes reményét, távolítsa el a kicsinyes gondokat, és vegye lelkére az általánosért való aggodást. A jobb kívánságú, jobb törekvésű emberek számára különösen itt lenne az ideje, hogy meghatározatlan akarataikat az alkotmány azon részeire tartalékolják, amelyek igazságtalanságra épültek, és az ilyen részek szükségszerű megváltoztatására fordítsák tevékenységüket.

A valósággal szembeni nyugodt meglegedettség, a reményvesztettség, egy túl nagy, mindenható sorsnak való önfeladás reménybe, elvárásba, egy valami máshoz való bátorságba ment át. A jobb, igazabb korok képe élettelen jött az emberek lelkébe, egy tisztább, szabadabb állapotra irányuló vágyakozás, sóhajtozás mozgatott meg minden szívet, és idézte elő azok meghasonlását a valósággal<sup>3</sup>. (entzweit) A kényszer, hogy a szegényes korlátokat áttörjék, minden cseménnyel, minden fénnel, még büntettekkel is összeköti reményeiket. Honnan tudnának a württembergiek igazságosabb segítséget elvárni, mint saját rendjeik gyűlésétől? E remények kielégítésének elcsúsztatása, az idő, csak tisztíthatja ama vágyakozást, elválaszthatja a tisztát a tisztátlantól, de a valódi szükséglet orvoslása iránti ösztönt is csak erősítheti. Ama vágy a rétvázás folytán csak annál mélyebbre eszi bele magát a szívekbe; nem esetleges csalás, ami elmúlik. Nevezd lázkitörésnek, de csak a halál-

1 A fordítás alapja: G. W. F. Hegel: *Werke* 1, Frühe Schriften, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1971, 268-274.

2 Az eredeti cím így szólt: „Arról, hogy a magisztrátusokat a népnek kéne választania”. Ezek után a nép szót a polgárookra cserélték ki, végül az egész címet áthúzza egy idegen kéz. Az ajánlást szintén. A pamflet problémáiról (és a számos cím- és ajánlás-változtatásról) részletesen lásd: W. Jaeschke: *Hegel-Handbuch*, Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 2010. 82-85.)

3 A megkettőződés Hegel egy korai terminológiája elidegenedés-aspektusok jelölésére.

lal ér véget, vagy a beteg anyag kimetszésével. A még egészséges erő erőfeszítése ez, hogy kiűzze a betegséget.

Általános és mély az az érzés, hogy az államépület, amiként az még fennáll, tarthatatlan, általános a félelem, hogy összeomlik, és zuhanásában mindenkit megsebesít. Vajon e félelemnek a szívben lakozó ama meggyőződéssel oly hatalmassá kell-e válnia, hogy az ember a jószerencsére hagyja, mi legyen megdöntve, mi maradjon meg, mi maradjon állva, és mi bukjon majd el? Vajon nem kellene-e a tarthatatlant magát is elhagyni? Nyugodt pillantással megvizsgálni mi tartozik a fenntarthatatlanhoz? Az igazságosság ebben a megítélésben az egyedüli mérték; a bátorság, hogy igazságosak legyünk, az egyedüli hatalom arra, hogy az ingadozót becsülettel és nyugalommal eltávolítsuk, és egy biztos állapotot hozunk létre. Milyen vakok mindazok, akik elhinnék, hogy tovább fennállhatnak azok a berendezkedések, alkotmányok, törvények, amelyek az emberek erkölcsével, szükségleteivel és vélekedésével többé már nem esnek egybe, amelyekből már elmenekült a szellem, hogy azok a formák, amelyekben az értelem és az érzés már nem érdekelt, elég hatalommal bírának ahhoz, hogy továbbra is egy nép kötelekeit alkossák! Minden kísérlet, ami arra irányul, hogy egy hitelét veszített alkotmány állapotainak, részeinek nagyotmondó fusimunkákkal szerezzenek ismét bizalmat, hogy a halotti sírt szép lepedővel eltakarják, nem csak elmés kitalálóit borítja el szégyennel, hanem egy még félelmetesebb kitérést is előkészít, amelyben a jobbtát szükségletéhez a bosszú társul, és a mindig csalatkozott, elnyomott sokaság a tisztességtelenséget még meg is bünteti. A dolgok ingadozásának érzése mellett semmi mást nem tenni, mint nyugodtan és vakon várni a régi, mindenütt megtört, gyökereiben megtámadott épület összedőlését, és hagyni, hogy a beomló gerendák szétzúzzanak minket, éppúgy minden ésszerűség ellen való, mint a becsület ellen.

Ha valaminek változnia kell, akkor valamit meg kell változtatni. Egy ilyen póre igazságot azért szükséges kimondani, mert a félelem, aminek valamit tennie kell, a bátorságtól, ami valamit tesz, azáltal különbözik, hogy az emberek, akiket a félelem hajt, jóllehet érzik és elismerik a változtatás szükségességét, de amikor el kell kezdeni azt, olyan gyengeséget mutatnak, amely mindent megtartana, melynek birtokában már megvolt. Mint egy tékozló, kinek kiadásait korlátoznia kell, de eddigi szükségleteinek minden darabját, melyeknek elhagyását tanácsolják, nélkülözhetetlennek ítéli. Semmit sem ad fel, míg végül mind a nélkülözhetedent, mind a nélkülözhető elveszik tőle. Egy ilyen gyengeség színjátékát egy nép, a németek nem játszhatják; a hideg meggyőződés szerint, hogy egy változás szükségszerű, nem szabad most félniük, hogy vizsgálódásaikkal a részletekbe menjenek, és a talált igazságtalanság eltávolítását a jogtalanságot elszenvedőnek követelnie kell, és az, aki igazságtalanul birtokol, birtokát fel kell, hogy adja.

Ezen erő, hogy felemeljük magunkat kicsinyes érdekünk fölé az igazságossághoz, a következő vizsgáldásokban éppannyira előfeltételezett, mint az a nyíltság, hogy ezt akarjuk és nem csak tervbe vesszük. Ám túl gyakran marad rejtve a közjóra irányuló kívánság és buzgóság mögött az a fenntartás: csak addig, amíg érdekeinkkel egybeesik. Egy ilyen készségesség, ami minden jobbításra igennel válaszol, megijed és elsápad, mihelyst követelményt támasztanak e készségességgel szemben.

Messze e képmutatástól, kezdjen minden rend, minden egyén, mielőtt másokkal szemben követeléseket támasztana, mielőtt a bajok okát másokban keresné, önmagában kutakodni, viszonyait, jogait mérlegelni, és törekedjen arra, hogy ha egyenlőtlen jogok birtokában találja magát, a többiekkel egyensúlyba kerüljön. Aki akarja, ezt a követelményt, hogy önmagával kell kezdeni, vaknak és hatástalannak tarthatja, és az igazságtalanság reményét megszüntetve...[a szöveg megszakad]

Ameddig<sup>4</sup> a megkísérelt, de károsnak talált reformokat visszavonni vagy megreformálni nincs hatalmunkban, jól tesszük, ha megmaradunk egy ilyen változtatásnál, amelynek következményeit teljes terjedelmükben áttekinthetjük és kiszámíthatjuk, valamint ha megelégedünk azzal, hogy a visszaélés forrásait betömjük.

A magasabb hivatalnokok arcátlansága volt a régebbi és újabb időkben is minden baj okozója.<sup>5</sup> A tanács tagjai kényelmesnek találhatták, hogy olyan embereket tartsanak, akik helyettük beszélnek és írnak, és vész helyzetben még gondolkodnak is helyettük. A tanács tagjainak nagy része kényelmes nyugalomban felélte közben saját bevételét, lelke üdvösségéről is gondoskodott, és hagyta, hogy az ország ügyei menjenek a maguk útján, amiképp a gondviselés és vezetői akarták. A szegény nyáj volt természetesen a hibás azért, hogy egyik vezetője keletre, a másik pedig nyugatra akarta vezetni. A nagyobb többség természetesen azt követte, aki az etetővályú kulcsát birtokolta, és aki lágyabb hangon csalogatta őket, és aki báránybunda alatt a farkasbőrt legügyesebben tudta elrejtetni. Így vezették orruknál fogva a hivatalnokok a bizottság tagjait – és velük az országot.

A tanács maga sosem volt szemtelen. Tanácsadói [*Konsulenten*] és jogászai [*Advokaten*] voltak azok. A tanács csak hanyag volt, és gondolattalanul adta nevét ezek minden önkényeskedéséhez. Ők voltak azok, akik a tanácsot a bizottsággal szembeni nagylelkiség egy bizonyos fokára csalogatták, melyhez csak azon okoknak a frivolitása volt mérhető, amikkel az imádat ilyen bizonyosságait igazolni próbálták. Őket akarta megnyerni az udvar, mert biztos volt benne hogy célját eléri,

---

4 Az a töredék Rudolf Haym: *Hegel und seine Zeit* c. művében kiadva maradt meg.

5 Az angol fordítás ezt „provincial assembly”-nek fordítja. in: G. W. F. Hegel: *Political writings*, ed. by Laurence Dickey, transl. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, 1999.

3. Maga a szó nem ezt jelenti, ezért én ezt nem követtem. Ehelyett, figyelembe véve hogy a szokásos jelentés sem megfelelő (táj), a tartomány szót választottam.

ha már a tanácsadókat és ügyvédeket érdekei körébe vonta. Rajtuk múltott, hogy az egyedi rendek kívánságait és panaszait figyelembe veszik-e. Ők voltak azok, akik a bejövő aktákat hatalmukba kerítették, és ezek létezését a tanács előtt oly sokáig elrejtették, amíg csak nem tetszett nekik vitára bocsátani a dolgot. Valójában egy papnak se volt nagyobb hatalma gyóntatottja lelkiismerete felett, mint ezeknek a politikai gyóntatóatyáknak a tanácstagok hivatali lelkiismeretén.

A tanácsadóknak szűkebb értelemben egyébként semmi köze nem volt a pénz-ügyekhez. A titkos tárca működése rejtve maradt előttük. A tanács tagjainak önérdeke tehát nem várt szívességet tőlük. Nem tanácskoztak velük a küldöttségek ügyében, és egy választáson se vettek közvetlenül részt. Ez biztosította, hogy a jogászok nyilvánvaló előnnyel rendelkezzenek, még akkor is, ha tehetség és ismeretek hiányában vannak is. A választásokkor mégis félreismerhetetlen volt a tanácsadók indirekt hatása. A hivatalnokjelölt nagy reményt fűzhetett ahhoz, hogy a jogász kedveltjét kiszorítsa, ha a kedvenc tanácsadó barátja és szószólója volt.

Szerencsére a tanács néha olyan tanácsadókkal is rendelkezett, akiknek helyén volt az esze és szíve, és bár a tanácsot járszalagon vezették, mert az nem tanult meg egyedül járni, de legalább soha - legalábbis tudatosan és jól meggondoltan soha - nem vezették szakadékba. A tartományi gyűléssel (Landtag) ezen szörny-hivatal veszélyes behatása inkább növekedett, mint csökkent. Az emberek hozzászórtak, hogy a tanácsadókat a tartományi alkotmány lényeges részeinek tekinték. A hivatali hatáskörüket megnövelték. A küldöttek rivalizálásából előnyöket faragtak. Függetlenné válhattak előjárójuktól, hivatali ügyeik bírójától, a tanácstól. A tartományi gyűlésig a tanács a kötelességeiket elfeledett tanácsadókat minden fellebbezés nélkül elbocsáthatta. Nem egyszer meg is tette. Most talán a tanácsadó követel-né, hogy a herceg, akinek elárulja a tartomány érdekeit, legyen az ő bírója...

...ameddig minden más a régi állapotában marad, ameddig a nép jogait nem ismeri, ameddig nincs közösségi szellem, ameddig a hivatalnokok hatalma nem korlátozott, addig a népi választások csak arra szolgálnának, hogy alkotmányunk teljes összeomlását hozza magával. A földolog az lenne, hogy a választójogot, egy, az udvartól független, felvilágosult és igazságos emberek csoportjának kezébe helyezze. De nem látom be, miféle választástól várhatnánk egy ilyen gyűlés ígértét, bármilyen gondosan is határozzák meg az aktív és passzív választhatóságot...

**Bártfai Imre fordítása**



**G. W. F. Hegel:**  
*Előszó Hinrichs Vallásfilozófiájához<sup>1</sup>*

A hit és az ész ellentéte, mely évszázadok érdeklődését kötötte le, és nemcsak az iskolák, hanem a világ érdeklődését is, a mi időnkben elveszítheti fontosságát, sőt úgy tűnhet, hogy már majdnem teljesen eltűnt. Ha valóban így volna, akkor talán korunk számára nem marad más hátra, mint gratulálni mindehhez. Ugyanis ama ellentétnek az a természete, hogy az emberi szellem a két oldal egyikétől sem képes elfordulni, sőt sokkal inkább olyannak bizonyul, mint ami annak saját tudatában gyökerezik, olyannyira, hogy amennyiben ezeket egymással való ellentétükben ragadjuk meg, a szellem álláspontja megrendül, és a legboldogtalanabb megkettőződés állapotába kerül. Ám ha a hit és az ész ellentéte eltűnt és kibékülésbe ment át, akkor lényegében ezen kibékülés természetétől függ majd, hogy mennyire kívánhatunk szerencsét hozzá.

Mert a szellem mélységeivel szembeni közömbösségnek is megvan a maga békéje, a könnyelműség, a kopárság békéje, ebben a békében az ellenszenves megszüntetettnek tűnik, pedig csak félretették. De az, amin keresztülnéznek, és amit megvetnek, ettől még nem válik meghaladottá. Épp ellenkezőleg, ha a kibékülésben nem a legmélyebb valós szükségletek elégülnének ki, ha a szellem nem érné el szentsége birodalmát, akkor a megkettőződés önmagán maradna, és az ellenségeség csak tovább gennyesedne belül; önmagát nem ismerve és el nem ismerve a kár csak még veszélyesebb lenne.

Egy nem kielégítő béke akkor jöhet létre, ha a hit tartalmatlan lett, és belőle a szubjektív meggyőződés üres, tartalmatlan héján kívül semmin más nem maradt meg, és másfelől amennyiben az ész lemondott az igazság megismeréséről, a szellem számára pedig nem hagynak más lehetőséget, mint átmenni részben jelenségekbe, részben érzésekbe. Hogyan történhetne ott szakadás hit és ész között, ahol egyikben sincs már több objektív tartalom, így a küzdelem semmiféle tárgyai sem lehettek fel?

---

1 A fordítás alapja: G. W. F. Hegel: *Werke* 11, Berliner Schriften, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1986., 42-68. Hegel néhány (de nem mindegyik) szinte lefordíthatatlanul komplex, többszörösen mellérendelő szerkezetű körmondatát új mondatokká tagoltam, mivel a magyarban ezt a német, Hegelre oly jellemző sajátosságot körülményes visszaadni, és az érthetőség rovására menne. Másfelől törekednem kellett a sajátosan komplex hegeli stílus hű visszaadására, hiszen egy leegyszerűsített Hegel talán érthetőbb, de nem az eredeti szöveg fordítása. Ahol nem jelöltem a zárójelbe tett „ford” szócskával, ott a fordítás alapjául szolgáló kiadás jegyzeteit használtam.

A hit alatt ténylegesen nem értem sem a puszta meggyőződést, mely a bizonyosság formájára korlátozódik, és meghatározatlanul hagyja, hogy ugyan milyen tartalma van eme meggyőződésnek, sem a másik oldalon a krédót, az egyház hitvallását, mely szóba és írásba foglalt, valamint amit felvehet magába a szájhagyomány, a képzet és az emlékezet, anélkül hogy a bensőt áthatná, és hogy azonosítaná magát az ember önmagáról alkotott bizonyosságával, azaz öntudatával. A hitehhez számítom a régi igaz értelem szerint az egyik mozzanatot csakúgy, mint a másikat, és abban tételezem azt, hogy mindkettő különböző egységben lett egyesítve. A gyülekezet (egyház) szerencsés állapotban van, ha az ellentmondás tisztán a fenti formális különbségek korlátozódik, és sem az emberek szelleme nem szegez szembe saját magából az egyház szellemével szemben egy sajátos tartalmat, sem az egyházi igazság nem ment át olyan külsődleges tartalomba, amely a szentlélek számára közömbös. Az egyház tevékenysége önmagán belül mindenekelőtt az emberek nevelésében fog állni, abban a foglalatosságban, hogy az igazságot, amely először csak az elképzelés és az emlékezés által lehet adva, valamiféle bensővé tegye, hogy megragadja és áthassa a kedélyt, és hogy az öntudat önmagát és lényegét csak abban az igazságban találja meg. Az, hogy ez a két oldal sem közvetlenül, sem tartósan és rögzítetten nincs egyesítve, hanem a közvetlen bizonyosság elválasztva létezik a valóságos tartalomtól, ama folytonos nevelés jelenségéhez tartozik: önmagunk bizonyossága először is természetes érzés és természetes akarat, valamint a neki megfelelő vélekedés, és hiú elképzelés. A valóságos tartalom viszont csak külsődlegesen szó és betű által jut a szellemhez, és a vallási nevelés mindkettőt egybe helyezi, – azért, hogy erejüket elveszítsék azok az érzések, amelyeket az ember közvetlenül a természettől fogva bír, és hogy élő szellemmé váljon az, ami betű volt.

Az először még külsődleges anyag ilyen átváltozása és egyesülése mindjárt egy ellenséggel szembesül, kivel dolga van; a természetes szellemen van egy közvetlen ellenfele, és ezt előfeltevésként kell bírnia, pontosan azért, mert a szabad szellemnek, és nem a természetes életnek kell megszületnie, mert a szabad szellem csakis, mint újjászületett létezik. Ez a természetes ellenség az isteni eszme által eredetileg legyőzetett, és a szabad szellem megváltott. A természeti szellemmel vívott harc tehát csak a véges egyénben megjelenő jelenség. De az egyénből még egy ellenség jön elő, egy olyan ellenség, akinek kiindulópontja nem az ember puszta természeti-sége, hanem sokkal inkább annak érzékfeletti lényege, a gondolkodás, – a benső ősellapota maga, az ember isteni eredetének jele, az, ami által különbözik az állattól, és ami egyedüli eredete megalázkodásának éppúgy, mint felmagasztosulásának; mert az állat nem képes sem felmagasztosulásra, sem megalázkodásra.

Ha a gondolkodás egy olyan önállóságot vesz magára, amiben a vallást veszélyezteti, akkor egy magasabb rendű, makacsabb harcot vezet be, mint ama első harc,

amely csak a természetes akaratot és az elfoguladán, önmagát még maga számára valóként tételező tudatot foglalkoztatja. Ez a gondolkodás azután épp az, amit emberi gondolkodásnak, saját értelemnek, véges észnek neveznek, és amit joggal különböztetnek meg attól a gondolkodástól, amely jóllehet az emberben van, mégis isteni, attól az értelemtől, amely nem a sajátját, hanem az általánost keresi, attól az észről, amely a végtelent és az örököt, mint egyedül létezőt tudja és szemléli.

Ennek ellenére nem szükségszerű, hogy ama véges gondolkodást a hittannal szembeszegezzük. Közelebből sokkal inkább önmagán belül és vélhetően a vallás javára foglalatoskodik, hogy azt találmányaival, kíváncsiságával és éleselméjűségével felékesítse, támogassa és tisztelje. Ilyen foglalatoskodások közben történik meg az, hogy az értelem következtetéseket és előfeltételeket, alapokat és célokat, meghatározások bizonyos mennyiségét kapcsolja a hittanhoz, –véges tartalommal bíró meghatározásokat, amelyeknek azonban könnyen ugyanazt a méltóságot, fontosságot és érvényességet tulajdonítják, mint az örök igazságnak, mert azzal közvetlen összefüggésben jelennek meg. Amennyiben csupán véges tartalommal bírnak, és így képesek az ellenérvelésre és ellentmondásra, könnyen külső autoritásra lehet szükségük ahhoz, hogy kinyilvánítsák őket, és így váljanak az emberi szenvedélyek területévé.

Az abszolút igazság jelenséggel együtt maga is véges alakokba lép és azok külsődleges feltételcibe, összefüggéseibe, körülménycibe. – Ezáltal önmagát helyi, történeti, és más pozitív tartalmak sokaságával veszi körbe. Minthogy az igazság létezik, ezért meg kell jelennie és megjelenként kell lennie; ezen megnyilvánulása örök lényegéhez tartozik, amely elválaszthatatlan tőle, olyannyira, hogy ez az elválasztás elpusztítaná, nevezetesen tartalmát üres absztrakcióvá fokozná le; az örök megjelenéstől, ami az igazság lényegében áll fenn, meg kell különböztetni a pillanatnyi, helyi és külsődleges lényegtelenesség oldalát, hogy nehogyan összetévesztjük a végest a végtelennel, a közömböst a szubsztanciálissal. Az értelem tevékenysége és a véges anyag szaporítása számára ezen az oldalon újabb játéktér nyílik, és ezen lényegtelenesség összefüggésében találja meg közvetlen indítékát arra, hogy önmaga egyediségeit az igaz isteni méltóságára, a keretet az általa körbevett műalkotás méltóságára felemelje, és a véges történetek, adottságok, körülmények, elképzelések, parancsolatok stb. számára ugyanazt a tiszteletet, ugyanazt a hitet követelje, mint ami az abszolút lét, az örök történelem sajátja.

Ez az az oldal tehát, ahol a *hit formális jelentése* kezd előlépni – az a jelentés, hogy ez egy *igaznak tartás* általában véve; hogy aminek igazként kell érvényben lennie-, benső természete szerint lehet olyan, épp amilyen. Ez ugyanaz az igaznak-tartás, amely az átlagos élet mindennapi dolgaiban, annak állapotaiban, viszonylataiban, adottságaiban vagy egyéb természetes egzisztenciáiban, tulajdonságaiban

és beállítódásaiban saját helyén van, és érvényes. Ha az érzéki külsődleges szemlélet vagy a benső közvetlen érzés mások tanúbizonyságai és a beléjük vetett bizalom stb. azok a kritériumok, amelyekből az ilyesféle dolgokba vetett hit kiindul, akkor itt egy meggyőződés, mint *alapot* [*Gründe*] által közvetített igaznak-tartás nagyon is megkülönböztethető a hittől, mint olyantól. De ez a megkülönböztetés túl kevés ahhoz, hogy e meggyőződésnek a pusztá hittel szembeni magasabb rendű voltát hangoztathassuk, mert az fent nevezett okok pontosan annak forrásai, amit itt vallásnak nevezünk.

Másfajta különbség eme általános igaznak-tartás szempontjából az, amely az anyagra és különösen ezen anyag használatba vételére vonatkozik. Amennyiben a vallásos hit tartalmát alkotó, általa átfogott véges és külsődleges történetek és körülmények összefüggésben állnak a vallás objektív alapját képező örök történettel, úgy a jámborság sokféle felindultságát, épületességét és tanítását hozza létre ezen anyagból a világ állapotai, az egyéni sorsok és helyzetek fölé, és képzeiteit valamint műveltségének egészét nagyrészt vagy teljes mértékben az örök igazságot körbevevő történetekkel és tanításokkal összekapcsolva találja meg.

Mindenesetre egy ilyen kör, melyben az emberek tudatukat mint egy népkönyvben minden további kedély és élet-körülmény fölé emelve hozták létre, sőt, amely médiuma annak, hogy valóságukat a vallási nézőponthoz emeljék, megérdemli legalábbis a legnagyobb tiszteletet és a leginkább tiszteletreméltó bánásmódot. Más dolog azonban, amikor ezt a kört csupán a jámbor érzület használja fel és fordítja saját hasznára ártatlan módon, amikor ezt az értelem megragadja, és amiképp őt ez az értelem megragadta és megszilárdította, úgy más értelemnek is meg lesz parancsolva, hogy amaz legyen számára az igaznak-tartás szabálya és állandója, mert ezáltal az értelem csak az értelemnek veti alá magát, és ez az alávetés az isteni igazság nevében van megkövetelve. Valójában az ilyen követelés önmaga ellentétét hívja elő; amennyiben nem a hit isteni szelleme, hanem az értelem kívánja meg az értelem önmaga alá rendelését, úgy az értelem sokkal inkább azáltal igazolódik közvetlenül, hogy övé az utolsó szó az isteni dolgokban. A betű és az ortodoxia száraz tanultságának ilyen tartalmaival szemben a jobb jelentésnek van isteni joga. Így történik meg, hogy ezen véges bölcsesség minél inkább kiterjeszti magát az isteni dolgokra, minél nagyobb súlyt helyez a külsődleges történetire és saját élelméjűségének találmányaira, annál inkább az isteni igazság és önmaga ellen dolgozik. Az isteni igazság ellen szegezett alapelvet előhozta és elismerte, a megismerést teljesen más talajra helyezte át és egy teljesen más talajon készítette elő, mely talajon a végtelen energia, ami a megismerés alapelvét is magában foglalja, és egy mélyebb lehetőséget, saját magának az igazi hittel való megbékélését is, az ellen fordul, hogy

a véges értelmi birodalomba kényszeríttessen, valamint szétrombolja ennek arra vonatkozó igényeit, hogy ez lehessen a mennyország.

A jobb értelmezés, amely felháborodik annak ellentmondásossága miatt, hogy az ilyen túlzásokat, végeségeket és külsőségeket isteniként ismerjük el és tiszteljük, a véges gondolkodás fegyverével felszerelve, egyfelől mint felvilágosodás a szellem szabadságaként, egy szellemi vallás alapelveként lett létrehozva és megtartva, másfelől azonban pusztá absztrakt gondolkodásként *semmilyen különbséget* nem tehet egy csak véges tartalom meghatározásai és az igazság meghatározásai között. Így ez az absztrakt értelem minden meghatározottság ellen fordul, az igazságot tartalmilag kiüresíti, semmi egyebet meg nem tartva, mint egyrészt a tiszta negatívot, egy absztrakt lényeg *caput mortuum*-át, és másrészt véges anyagot, ami részben természet szerint véges és külsődleges, részben azonban az isteni tartalomból alkotott meg önmaga számára, és mint ilyen, külsődlegessé csak a tisztán általános történeti körülmények, helyi vélekedések, és különös környezetek fokozták le. De a gondolkodás egyáltalán nem lehet tétlen. Abban az Istenben és abból az Istenből megragadni, belőle kihozni semmit nem lehet, mert már teljesen üres. Megismerhetetlen, mert a megismerésnek tartalommal, meghatározással, mozgással van dolga, az üres azonban tartalmatlan, meghatározatlan, élet és tett nélküli önmagában. Az igazság tanítása csak abban merül ki, hogy Istenről való tanítás legyen, és az ő természetét és kivitelezett dolgait kinyilvánítsa. Az értelem azonban, amikor mindezen tartalmat feloldotta, Istent megint elrejtette, és megismerhetetlenné, – azzá alacsonyította le, ami korábban a pusztá érzélem korában volt. A gondolkodó tevékenység számára tehát semmilyen más anyag nem marad hátra, mint a már adott véges, és ez is csak annak tudatában és meghatározottságában, hogy ez nem más, mint időbeni és véges anyag; arra korlátozódik, hogy ilyen anyagba merüljön, és megelégedettségét ama hiúságban találja meg, amely a hívságosat sokféleképp rendezi el, fordítja ki, és nagy tömegben tanult módon tárja önmaga elé. A szellemnek azonban, amely nem marad meg e hiábavalóságnál, csak a vágyakozás marad meg, mert az, ami által kielégülhetne, egy túlvilág. Alaktalan, tartalmatlan, meghatározatlan; de csak a forma, tartalom, meghatározottság által lehet valami a szellem számára, csak ezáltal lehet ész, valóság, élet, magán és magáért-való. Ama véges anyag azonban csak szubjektív, és képtelen tartalmat adni az üres örökkévalónak. A szellemnek, mely az ismét csak a vallást kutató szükségben van, az a meghatározása, hogy egy magán és magáért való tartalomra, egy igazságra vágyik, amely nem az értelem vélekedéséhez és önfejűségéhez tartozik, hanem objektív. Ami e szükséglet számára még megmaradt – hogy kielégüléshez jusson-, nem más, mint hogy az érzésbe üzessen vissza. Az érzés már a vallás létezésének egyedüli módja, egzisztenciájának magasabb alakulataiban, az elképzelés módjában és a tartalom igaznak tartásában mindig közrejátszik a reflexió, és a reflexió magát minden objektív meghatározás negációjáig üzte.

Ezek röviden azon út alapvonalai, amelyen a formális reflexió a vallásban végigmegy. A szószálhasogató, metafizikus, kazuisztikus megkülönböztetések és meghatározások rendszere, melyekben az értelem a vallás tisztelt tárgyát szétvagdosta, és amely rendszert ugyanazzal a tekintéllyel ruházott fel, mint amivel az örök igazság rendelkezik, nos, ez az első rossz, amely magán a valláson belül megjelent. A másik rossz azonban, bármennyire épp ennek ellentétének látszik, már ebben az első álláspontban gyökerezik, és csak ennek további fejlődése: ez az a rossz, hogy a gondolkodás önállóan lép fel azon formális fegyvereit használva, amelyekből száraz tartalmatlanságai erednek, és amelyeket ő maga épp azon első ügyletnek köszönhet, és végső alapelvét, a tiszta absztrakciót magát, a meghatározatlan legfőbb lényt megtalálja. A filozófiai tárgyalás számára érdekességgel bír még ez a reflexió által nem várt, saját műve iránti ellenségeséggé való átcsapás is – ezen átcsapás éppúgy csak a reflexió saját meghatározása. A fent előadottaknak megfelelően úgy határozódik meg az a rossz, amelybe a felvilágosodás vitte a vallást és a teológiát, mint tudatosult igazság, egy objektív tartalom, egy hittan hiánya. Tulajdonképpen csak a vallásról mondhatjuk, hogy ilyen hiányt szenved, mert nincs többé teológia, ha nincs több tartalma. Ez ugyanis történeti műveltség és szubjektív érzések kifejtésére redukálódott. Az adott eredmény azonban az, ami vallási oldalról történt, a hit és az ész kibékülése. Meg kell említeni azt is, hogy a maga részéről filozófia is kezert nyújtott eme kiegyezéshez, mégpedig pontosan ugyanezen a módon. Mert a hiány, amibe a filozófia hullott, éppúgy az objektív tartalom hiányát mutatja. A filozófia a gondolkodó ész tudománya, amiképp a vallási hit a képzeteknek megadatott ész tudata és abszolút igaznak tartása, és ezen tudomány számára az anyag éppoly sovány lett, mint a hit számára.

A filozófia, mely alapján az újabb korban rögzítették a gondolkodás általános műveltségének álláspontját, és amelyet joggal neveztek kritikainak, nem tett mást, hogy a felvilágosodás tevékenysége, amely először konkrét tárgyakra és képzetekre irányult, általa redukálódott saját egyszerű formájára. E filozófiának nincs más tartalma és eredménye, mint hogy abból az okoskodó értelemről lépett elő. A kritikai vagy kanti filozófia tehát éppúgy, mint a felvilágosodás, neve által valami régiek, és hibát követnének el, ha a felvilágosodás eszméjét tulajdonítanánk azoknak, akik filozófusnak nevezik magukat az írók közül, továbbá a teológia, vallás, erkölcs anyagaival foglalkozó tudományos íróknak, éppúgy mint ha a politikai állapotokról, törvényekről és állami alkotmányokról írókat hibáztatnánk azért, ami ebben a filozófiából még lenni látszik – legyen az akár a kanti filozófia –, és éppúgy hibát követnének el, ha a felvilágosodás eszméjét tulajdonítanánk az okoskodó teológusnak és még inkább, ha azoknak, akik a vallást szubjektív érzésekre alapozzák. Ki nem cáfolta meg vagy jobbította meg a kanti filozófiát, aki ne lenne most annak lovagja? Ki nem haladt tovább? Ha azonban megvizsgáljuk ezen írásmód tevékeny-

ségét, a filozófiai, morális és a teológiai írásmódét, amely utóbbi gyakran semmivel szemben sem tiltakozott inkább, mintsem hogy filozófiai legyen, akkor rögvest ugyanazon alapelveket és eredményeket pillantjuk meg, melyek itt már előfeltevésekként és elismert igazságként jelentek meg. „Gyümölcseikről ismeritek meg őket.” Az a körülmény, hogy a kor elképzeléseinek és előítéleteinek főutcáján van, nem akadályozza az önféjséget abban, hogy úgy vélje, saját, az általános folyamból kiragadott trivialisai egészen eredeti néztek és új felfedezések a tudomány és a szellem területén. Az, ami magán- és magáért-való, és az, ami véges és időbeli: ez a két alapmeghatározás az, amelyeknek elő kell lépniük az igazságról szóló tan cse-tében, és hogy miféle tartalommal bír egy ilyen tan, azon múlik, hogyan van eme két oldal megragadva és rögzítve, és hogy a szellem milyen álláspontra van utalva velük kapcsolatban. Tekintsünk ennek fényében a korfilozófia igazságaira – azon igazságokra, melyek oly elismertnek számítanak, hogy még csak szót sem pazarolnak rájuk.

Korunk műveltségének egyik abszolút előfeltevése az, hogy az ember az igazságról semmit sem tud. A felvilágosító értelem még csak ezen saját eredményének a kimondásához és tudatához sem jutott, amikor ezt bevezette. Ő, amint említettük, abból indult ki, hogy megszabadítsa a gondolkodást a másik értelem korlátaitól, amely az isteni tanítás talajára plántálta saját végességeit és e burjánzó gaz számára az abszolút isteni tekintélyt akarta felhasználni, és hogy létrehozza ama szabadságot, amelyik az igazságot elragadta a vallástól és saját hazájának tette meg. Úgy akarta hát, hogy a tévedést és a babonát megtámadja, de amit valójában sikerült neki elpusztítani, az természetesen nem a vallás volt, hanem ama farézeus értelem, mely egy másvilág dolgairól e világ módjain bölcsekedett, és úgy vélte, hogy bölcsességeit vallástannak is lehet nevezni. A tévedést akarta eltávolítani, hogy helyet csináljon kizárólag az igazságnak; örök igazságokat keresett és ismert el, és az ember méltóságát még nem abba helyezte, hogy az ő számára, és csak az ő számára, és nem mint állat számára vannak az ilyen igazságok. E szándék szerint ezen igazságoknak szilárdaknak és objektíveknek kell lenniük, szemben a szubjektív vélekedéssel és az érzelmek ösztönével, és úgy a vélekedésnek, mint az értelemnek, lényegileg az ész belátásának megfelelőnek, alávetettnek és ész által vezetettnek kell lennie, ha igazolást akar nyerni. Az értelem alapelvének konzekvens és önálló fejlődése oda vezet azonban, hogy minden meghatározást és ezzel minden tartalmat csak mint végeséget ragadják meg, és az isteni alakzatát és meghatározását megsemmisítsék. Ezen kiművelés által még inkább tudattalanul elvékonyul és elszárad az a célként elő-írányzott objektív igazság, mely a kanti filozófia által csak tudathoz jutott, és amit mint az ész céljának meghatározását szükségesnek vélték kinyilvánítani. Ennek megfelelően ebből az értelem azonossága adódik a legfőbb alapelvként és a végső eredményként mind a megismerés, mind tárgya számára, – vagyis az atomikus fi-

lozofia űre, Isten meghatározatlanul, minden predikátum és tulajdonság nélkül a tudás túlvilágába áthelyezve, vagy még inkább a tartalmatlansággá lefokozva. Ez a filozófia adta meg ennek az értelemnek a helyes tudatot önmagáról, hogy képtelen arra, hogy igazságot ismerjen meg, de amikor a szellemet csak mint eme értelmet ragadta meg, akkor általános tétellé tette, hogy az ember Istenről – mintha Istenen kívül még lehetne abszolút tárgy és igazság – és általában arról, ami magánvaló, semmit sem tud. Ha a vallás az ember becsületét és üdvét abba helyezi, hogy Isten megismerje, és jótételét abba, hogy ezt a megismerést megossza és az ismeretlen lényeket leleplezve bírja, akkor ebben a filozófiában – a legborzasztóbb ellentmondásban a vallással szemben – a szellem a birka szerénységéhez lesz félrevezetve mint a legfőbb meghatározáshoz, csak azért, hogy szerencsétlenségében mégiscsak meglegyen az az előny, hogy valamiféle tudata legyen ezen tudatlanságról; miközben a birka valójában a tudatlanság sokkal tisztább, igazabb, nevezetesen teljesen szep-lőtlen szerénységét birtokolja.

Ezt az eredményt azért kell jól szemügyre venni, mert kevés kivétellel ez vált műveltségünk általános előítéletévé. Semmit sem segít, ha a kanti filozófiát megcáfolják, vagy megvetik: a rajta való túlhaladások és a túlhaladásokról alkotott képzeletek sokban közösek vele; s ezek még csak ugyanaz a világbölcsesség, mint amaz, mert tagadják a szellem képességét és meghatározását az objektív igazság számára. E bölcsesség ezzel közvetlenül összefüggésben lévő másik alapelve, hogy a szellemnek, amennyiben szabadon megismerő, ám az igazság meg van tagadva tőle, csak jelenségekkel, végességekkel lehet dolga. Az egyház és a jámborság a világi tudományt általában gyanúsnak és veszélyesnek, valamint gyakran velük szemben ellenségesnek tartják, és úgy tekintik ezekre, mint amik ateizmushoz vezetnek. Egy híres csillagász mondta állítólag, hogy az egész eget átvizsgálta és semmiféle Istent nem talált benne. Valójában a világi tudomány a véges megismerésére irányul, amikor is azon fáradozik, hogy annak bensejébe ássa magát, akkor az okok és az alapok a legutolsó dolgok, amelyeknél megnyugszik. De ezek az okok és alapok lényegileg a magyarázatra szorulóval analógak, és ezáltal csak véges erők tartoznak területükre. Ha ezek a tudományok ismereteiket nem is vezetik tovább mindjárt az örök régiójába – amely nem csak érzékfeletti, mert azon okok és erők, a benső, amit a reflektáló értelem állít elő és ismer meg saját módján, sem érzéki dolog – mivel nem feladatuk e közvetítés, de azért a véges tudományát semmi sem akadályozza meg abban, hogy egy isteni szférát elismerjen. Egy ilyen fensőbb szférával szemben kézenfekvőbb az, hogy azt, ami csak az érzékek és az értelmi reflexió által tudatosul, olyan tartalomnak ismerjék el, ami nem magán- és magáért-való, ami csak jelenség. De csak akkor van a megismerés csak egyetlen talajon, a jelenség talaján, amikor az igazság megismeréséről egyáltalában lemondunk. Ezen az állásponton lehetséges, hogy a megismerés fáradozásai esetén, melyek egy máskülönbön önmaga által isteninek



elismert tanításra irányulnak, nem a tanításról magáról, hanem csak annak külsődleges körülményeiről van szó. A tan maga a szellemi tevékenység érdeklődésén kívül marad, és lehetetlen róla bármiféle belátást, hitet és meggyőződést keresni, mert a tartalmáról azt feltételezik, hogy elérhető. Így az intelligencia foglalkozásának a vallás tanaival annak megjelenő oldalára kell korlátozódnia, magát a külsődleges körülményekre kell vetnie, és az érdeklődésnek történetivé kell válnia, olyanná, ahol a szellemnek a múlttal, egy általa elvetettel van dolga, és önmaga abban nincs jelen. Amit a fáradozás, a szorgalom és az éleselméljűség komoly tanultsága előhoz, éppúgy igazságnak nevezik, az ilyesféle igazságok tengerét hozzák napfényre és plántálják tovább, de ezek nem olyanféle igazságok, amelyet a vallás szellemének komolysága követel megelégedéséhez.

Ha az, ami evilági és a szellem számára való jelenlétet bírja, nem más, mint a hiúság és a jelenségek eme széles birodalma, ha másfelől az, ami magán és magáért-való, el van ragadva a szellemtől és egy üres túlvilág annak számára, akkor hol található még helyet, ahol a szubsztanciális találkozhatna vele, ahol az örök hozzá jöhetne, és ő az azzal alkotott egységhez, a bizonyossághoz és e bizonyosság élvezetéhez juthatna? Csak az érzés területe az, ahová az igazság ösztöne menekülni tud. A tudat a tartalommal teltet, a reflexió előtt meg nem ingót csak az érzület elrejtett módján képes elviselni. E forma híján van annak a tárgyiságnak és meghatározottságának, melyeket a tudás és az általa tudatos hit megkövetel, s amelyekről az értelem úgy tudta, hogy megsemmisítette őket, ettől az értelemről azonban épp e veszély miatt fél a vallásosság, és ezért húzódik vissza ezen elrejtettségbe, mely úgy tűnik, hogy a gondolkodásnak nem kínál semmilyen dialektikus támadási pontot. Egy ilyen vallásosságban, – ha valódi szükségletből fakad – lesz képes a lélek megtalálni a vágyakozott békét, amennyiben bensőségességben és intenzitásban pótolja azt, amit a hit tartalmában és terjedelmében elveszett számára. Harmadik általános előítéleteként bevezethetjük még azt is, hogy az érzés az igazi, sőt az egyedüli formája az eredeti vallásosság megőrzésének. A vallásosság többé nem elfogultatlan.

A szellem szellem-mivoltánál fogva követeli meg általában véve azt, hogy ami az érzelmben van, az az ő számára a képzetben is jelen legyen, hogy az érzületnek megfeleljen egy érzett, és hogy az érzület élettelisége ne maradjon meg egy koncentráció mozdulatlanságának, hanem objektív igazságokkal való foglalkozás legyen, és aztán úgy, ahogy egy kultuszban történik, olyan tettekbe terjedjen ki, amelyek éppúgy tanúsítják a szellemek vallási közösségét, mint ahogy táplálják az igazsággal való foglalkozást és a vallási érzületet, megtartják azt az igazságban és biztosítják annak élvezetét. Azonban az ilyen kultuszvá vagy a hittanok összességévé történő bővítés, összeférhetetlen az érzés formájával; a vallásosság az itt megfi-

gyelt állapotában a fejlődésből és objektivitásból inkább az érzéshez menekült, és ezt polemikusan kizárólagos és minden meghaladandó formának nyilvánította.

Itt kezdődik tehát ezen álláspont veszélye és átcsapása annak ellentétébe, amit a vallásosság benne keres. Ez egyfelől nagy fontossággal bír, s ezt még érintenünk kell, miközben csak általánosságokra utalok, anélkül, hogy az érzés természetét közelebbről tárgyalnám. Nem lehet kétséges, hogy az érzés egy önmaga számára meghatározatlan talaj, mely egyúttal azonban a legsokféllebb dolgot és ellentételezett-ségeket hordja magában. A magáért való érzés a természetes szubjektivitás: éppoly képes jónak lenni, mint gonosznak, jámbornak, mint istentelennek. Ha korábban az úgynevezett Ész, mely valójában véges értelem és annak okoskodása volt, válik annak döntőbírájává, hogy mit kell igaznak tartanom, és hogy mit kell tennem, valamint ha az érzésnek kell lennie annak, amiből az arra vonatkozó döntés származik, hogy én mi vagyok és mi érvényes számomra, akkor még a látszata is eltűnt az objektivitásnak, mely legalábbis bennerejlik az értelem alapelvében; mert eszerint annak, aminek számomra érvényesnek kell lennie egy általános alapon, valami olyasmin kell nyugodnia, ami magán és magáért-való. A magán és magáért-való isteninek, öröknek és ésszerűnek még határozottabban kell objektív törvényként érvényesülnie minden vallásban, ahogy az emberek minden erkölcsi együttélésében, a családban éppúgy, mint az államban, olyan objektívként kell érvényesülnie, mint ami első, hogy így az érzés általa kapja tartását, valós irányát. A természetes érzéseknek sokkal inkább a vallás tanításai és gyakorlata, valamint az erkölcsiség szilárd alapelvei által kell meghatározódnium, helyreigazítottatniuk és megtisztulniuk, és ezen alapokra kell először is az érzésbe helyezni azt, ami azt egy igaz, vallásos és morális érzéssé változtatja. >>A természetes ember semmit sem ragad meg Isten szelleméből és nem ismerheti meg, mert ennek szellemileg kell megtörténnie.<< A természetes ember azonban a természetes érzésű ember, épp az, jóllehet aki a szubjektivitás tana szerint semmit sem ismerhet meg, mégis egyedül ő mint természetes ember lehet az, aki Isten szellemét kikutatja. A természetes emberek érzései között az isteni egy érzése is megtalálható, azonban egy dolog az isteni természetes érzése, és egy másik dolog Isten szelleme. Azonban milyen más érzések ne volnának még meg az ember szívében? Az, hogy ama természetes érzés az isteni érzése, nincs meg az érzésben mint természetiben, az isteni csak a szellemben és a szellem számára van meg, és a szellem, ahogy fentebb mondtuk, nem mint természeti lény létezik ekként, hanem azért, hogy újjászületetté váljon. Ha az ember lényegének alapmeghatározását az érzés alkotja, akkor az állattal egy szintre van helyezve, mert az állat sajátossága az, hogy az érzésben bírja meghatározását, és hogy az érzések szerint éljen. Amennyiben a vallás az embereknél csak egy érzésre épül, akkor tény-

legnincs továbbimeghatározása, mint hogy a függőség érzése legyen,<sup>2</sup> és így a kutya volna a legjobb keresztény, mert ő hordozza ezt legerősebben magában, és elsődlegesen ebben él. Még megváltásérzése is van a kutyának, amikor éhsége kielégül egy csont által. A szellem sokkal inkább felszabadítását és isteni szabadságának érzését bírja a vallásban; csak a szabad szellemnek van és lehet vallása: amit a vallás megköt, az a szív természetes érzése, a különös szubjektivitás, ami benne szabad lesz, és ami ezáltal lesz, az a szellem. A legrosszabb vallásokban is – és ezekben a szolgaság és ezáltal a babona a leghatalmasabb - az ember számára az Istenhez emelkedés az a hely, ahol érzi, szemléli és élvezzi szabadságát, végtelenségét, általánosságát, ti. a magasabbat, ami nem az érzésből származik, hanem a szellemből.

Ha a vallásos, erkölcsi stb. érzésekről beszél az ember, akkor természetesen azt kell mondania, hogy ezek valós érzések, és ha – ahogy mi onnan eljutottunk erre az álláspontra –, ehhez még hozzájön a gondolkodással szembeni a bizalmatlanság, vagy inkább gyűlölet, a mizológia, amelyről Platón beszél, akkor kézenfekvő, hogy a magáért való érzésbe helyezze az igazit és az istenit. Nem volna szükséges, különösen a keresztény vallás kapcsán, a vallás és igazság eredetét egy értelem és érzés közti választásban látni, és azt, amit a keresztény vallás forrásul ad meg, azaz a magasabb kinyilatkoztatást bizonyára már is eltávolítottuk, hogy erre a választásra korlátozódjunk, hogy aztán az értelem, továbbá az általában vett gondolat elvetése után a keresztény tanítást az érzelemre építsük. Amennyiben az értelemnek kellene lennie az igaz székhelyének és forrásának, úgy félre lesz ismerve az érzés lényegi természete, hogy egy önmagáért valóan pusztá forma, meghatározatlan és minden tartalmat birtokolhat. Semmi nincs, amit nem lehet érezni, és amit nem éreznek. Isten, igazság, kötelesség érezhető, a gonosz, a hazugság, jogtalanság éppúgy, minden emberi állapot és körülmény érzett, önmagunk szellemi és természeti dolgokhoz fűződő kapcsolatának minden képzete érzésekké lesz. Ki akarná megkísérlni, hogy minden érzést, a vallási érzéstől, kötelességérzéstől, együttérzéstől stb. kezdve az irigységgel, gyűlölettel, önhiútséggel, hiúsággal stb. örömmel, fájdalommal, szomorúsággal bezárólag számba vegyen és megnevezzen? Már az érzések különbözősége okán, ám még inkább ellentmondásuk és ellentétük miatt a hétköznapi gondolkodás is levonja a helyes következtetést, miszerint az érzés valami formális, és nem lehet egy igaz meghatározás alapelve. Továbbá éppilyen helyes arra következtetni, hogy amikor az érzést teszik alapelvvé, akkor ezt csak azért teszik, hogy a szubjektumnak átengedjék, hogy miféle érzelmeket akar magának; ez az abszolút

---

<sup>2</sup> Ez a rész különösen, és még számos másik a szövegben F. D. E. Schleiermacher nyílt kritikája. Hegel két Schleiermacher szöveget kritizál. Az egyik a *Beszédek a vallásról* (1799) a másik az éppen akkor kiadott *Hittan* (1821-22) (a ford.).

meghatározatlanság, amely mértéket és igazolást ad magának, ti. az önkény és a tetszőlegesség, hogy azzá legyen, és azt tegye, ami neki tetszik, és hogy jósdája legyen annak, ami érvényes, aminek érvényben kell lennie, mint vallás, kötelesség, jog, és nemes.

A vallás, a kötelességhez és a joghoz hasonlóan, az érzés tárgya lesz, és a szívbe hatol, miképp a szabadság is általában érzéssé száll alá, és az emberben a szabadság érzése lesz. Azonban teljesen más dolog az, hogy vajon az érzésből merítjük-e az olyan tartalmakat, mint Isten, igazság, szabadság, hogy vajon ezek a tárgyak az érzést igazolásukul bírják, vagy, hogy vajon épp ellenkezőleg az ilyen objektív tartalom mint magán és magáért-való érvényes-e, és hogy vajon miután a szívbe és az érzésbe betértek, az érzelmek belőle kapják-e úgy tartalmukat, mint meghatározásukat, javításukat és igazolásukat. Az álláspont ezen különbségén múlik minden. Rajta nyugszik a régi jogosság és régi hit, a valódi vallásosság és erkölcsiség leválasztása, amely Istent, az igazságot és a kötelességet az elsővé teszi, és a korunkat jellemző felfordultságból, önhittségből, és abszolút önzésből felmerülő önkényt, saját vélekedést és tetszőlegességet a vallásosság szabályának és jognak nyilvánítja.

Engedelmesség, fegyelem, vallás, a szó régi értelmében, Isten és az igazság tisztelete: ezek olyan érzületek, amelyek az első állásponttal függenek össze és abból fakadnak, s a hiúság, önféjűség, laposság és önhittség olyan érzések melyek a másodikból származnak, vagy még inkább a csak természetes ember érzelmei ezek, melyekből ama második álláspont fakad.

Az eddigi megjegyzések arra szolgáltak, hogy messzemenően kibontsák az anyagot, amelyet bizonyos aspektusai szerint már másutt is megtettem, részben azonban nem ide tartoznak. Ha úgy tetszik, ezek csak emlékeztető a felvetett nézőpontra, hogy közelebből megjelöljük azt, hogy mi a kor baja, és mi teszi ki szűkségletét. Ezt a bajt, a szubjektív érzés és vélekedés esetlegességét és önkényét, mely a reflexió műveltségével van összekötve, amely kimutatja, hogy a szellem az igazság tudására képtelen, neveztek a régi időkről kezdve szofisztikának. Ez az, ami nagyon is rászolgál a világbölcsesség gúnynévre, amit Friedrich von Schlegel úr elevenített fel legújában; mert ez a bölcsesség az amit világihoz kapcsolni szoktunk, az esetlegesre, a nem-igazra, az időbelire vonatkozó bölcsesség; ő a hiúság, amely a hiúságot, az az érzés véletlenszerűjét és a vélekedés tetszőlegességét abszolút alapelve emeli a jog, kötelesség, hit és igazság számára. Természetesen gyakran halljuk, hogy e szofisztikus kifejtéseket filozófiának nevezik, de maga ez a tan is ellentmond annak, hogy filozófiának nevezzék, mert gyakran hallhatjuk tőle, hogy a filozófiához semmi köze. Igaza van, amikor a filozófiáról nem akar tudni semmit; ezáltal annak tudatát mondja ki, amit valójában akar és ami. A filozófia mindig is harcban állt a szofisztikával; a szofisztika attól csak a formális fegyvereket, a reflexió műveltségét

veheti el, de tartalmilag nincs hozzá köze, mert ő éppen az igazság minden objektivitásától való menekülés. Még az igazság másik forrását, miképp az igazság a vallás dolga, a kinyilatkoztatás szent írásait sem használhatja, hogy tartalmat nyerhessen, mert ez a tan nem ismer semmiféle más alapot, mint véleménye és kinyilatkoztatása önnön hiúságát.

Ami azonban a kor szükségletét illeti, úgy adódik, hogy a vallás és a filozófia együttes szükséglete az igazság szubsztanciális, objektív tartalmára tartozik. Ahhoz, hogy a vallás a saját oldaláról és a maga módján ismét figyelmet, tiszteletet, és tekintélyt szerezzen tartalmának a tetszés szerinti vélekedéssel szemben, és objektív hit, tanítás és kultusz kötelékévé alakítsa magát, az oly sokféle ágazó természet ezen önmagáért való vizsgálatának egyúttal alaposan tekintetbe kellene vennie a kor empirikus állapotait sokféle irányultságának megfelelően, és itt, minthogy nem a maga helyén van, egyáltalán nem kellene pusztán filozófiai jellegűnek lennie. Az ügylet egyik oldalán a szükséglet kielégítendő, azonban találkozik a vallás és a filozófia két szférája. Mert legalább megemlíthetjük, hogy az idők szellemének fejlődése elhozta, hogy a tudat számára a gondolkodás és a nézet ama módja, ami a gondolkodással összefügg, visszautasíthatatlan előfeltétellé legyen annak a számára, ami igaznak kell, hogy számítsion, és elismertessen. Az itt mindegy, hogy a vallási gyülekezetnek mennyiben csak egy része lenne az, amely a gondolkodó szellem szabadsága nélkül nem volna képes élni, ti. szellemileg létezni, vagy mennyiben az egész gyülekezet – amelyben a magasabb alapelv megnyílt – lenne olyan, hogy számára a gondolkodás formája, bármilyen fokon kifejezve a hit elhagyhatatlan követelménye.

A fejlődés és az alapelvekre történő visszatérés sok fokra képes, mert a gondolkodást – hogy népszerűen fejezzük ki magunkat –, fel lehet használni arra, hogy különös eseteket, tételeket stb. egy immanens általános tételre vezessen vissza, mely relatíve alaptétel minden, a tudatban attól függővé tett anyag számára. Az, ami a gondolkodás fejlődésének valamely fokán alaptétel és legutolsó szilárd pont, annak egy másik fokon arra szorul, hogy további, még általánosabb, még mélyebb alaptételekre legyen visszavezetve. Az alaptételek azonban tartalom, melyet a tudat szilárdan tart meggyőződésben, egy tartalom, amelyet szelleme tanúsított, és ami elválaszthatatlan a gondolkodástól és az egyéni önmagaságtól. Ha az alaptételeket átadják az okoskodásnak, erre az esetre mutattuk be fent azt a tévutat, amin a szubjektív vélekedés és önkény lép az alaptételek helyére és a szofisztika felé veszi az irányt. A vallásban fellépő meggyőződés módja és mikéntje azonban csak annak alakjában állhat meg, amit tulajdonképpeni értelemben hitnek neveznek, miközben nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a hitet nem valami külsőlegesnek, mechanikusan megadottnak kell elképzelni, hanem ahhoz, hogy élő és ne szolgálj legyen, lényegileg az igazság benne lakó szellemének tanúságára van szüksége, és azt

kell saját szívébe ültetnie. De ha a vallási szükségletbe behatolt az alaptételek eleme, akkor az a szükséglet elválaszthatatlan a gondolkodás szükségleteitől és tevékenységétől, és a vallás ez oldalról a vallás valamiféle tudományát követeli: a teológiát. Ami ebben több vagy többet érdemel, mint a vallás általános, bármiféle műveltség bármely tagjára tartozó ismerte, az a közös ebben a tudományban a filozófiával. Így a középkor létrehozta a skolasztikus teológiát, egy olyan tudományt, amely a vallást a gondolkodás és az ész oldaláról művelte ki, és azon fáradozott, hogy a kinyilatkoztatott vallás legmélyebb tanait gondolkodva ragadja meg. Erre tudomány fenséges irányával szemben az a teológia nagyon visszamaradott, amelyik az általános vallástannal szembeni tudományos különbségtételét csak a történeti elembe helyezi, amely ezt a teológiát hosszában és szélteiben, határtalan részleteiben függeszti hozzá a valláshoz. A vallás abszolút tartalma lényegileg egy jelenvaló, és ezért nem a tanult történetiségek külsődleges pótlékában, hanem kizárólag az ésszerű megismerésben képes a szellem arra, hogy a számára további jelenvalót és szabadot megtalálja, ami képessé teszi örök szükségletére, a gondolkodásra és ezáltal arra, hogy végtelen formát csatoljon a vallás végtelen tartalmához, és megelegetéshez jusson.

Ama előítélettel, amellyel a filozofálás a vallás tárgyát illetően korunkban küzd, nevezetesen, hogy az istenit nem lehet felfogni, sőt hogy a fogalom és a felfogó megismerés Istent és az isteni tulajdonságokat inkább a végeesség területére süllyeszti le és épp ezáltal megsemmisíti, – ezzel az előítélettel szerencsére a skolasztikus teológiának még nem kellett foglalkoznia. A gondolkodó megismerés nem volt annyira lesüllyesztve, épp ellenkezőleg, mivel érintetlennek, így még elfogulatannak hagyták meg. Csak az újabb filozófia maga volt az, amelyik elemét, a fogalmat úgy félreértette, és ilyen teljesen hiteltelenné tette. Nem ismerte meg a fogalom végtelenségét és a véges reflexiót, az értelmet felcserélte vele, – olyannyira, hogy csak az értelem képes gondolkodni, az ész azonban nem gondolkodni képes, hanem csak közvetlenül tudni, ti. csak érezni és szemlélni, miáltal csak érzékieg tudhat.

A régebbi görög költők úgy képzeltek az isteni igazságsógról, hogy az istenek ellenségesekek a kiemelkedőkkel, a boldogokkal, a kiválókkal szemben, és letaszítják őket. Az isteniről való tisztább gondolkodás elűzte ezt az elképzelést. Platón és Arisztotelész azt tanítják, hogy Isten nem irigy, és nem tartja vissza önmaga és az igazság megismerését az emberektől. Mert mi lenne más, mint irigység, ha az Isten megtagadná az Istenről való tudást a tudattól, hisz ezzel minden igazságot megtiltana számára, mert egyedül Isten az igaz; ami még igaz ezen kívül, és úgy tűnik, hogy semmiféle isteni tartalmat nem bír, az csak annyiban igaz, amennyiben benne van megalapozva, és belőle lesz megismerve, a maradék csupán időleges jelenség. Egyedül Isten, az igazság megismerése emeli az embert az állat fölé, ez tünteti ki,

teszi boldoggá vagy inkább áldottá, Platón és Arisztotelész szerint éppúgy, mint a keresztény tanítás szerint.

Ennek a kornak teljesen sajátos jelensége, hogy műveltsége tetőpontján viszatért ama régi elképzeléshez, hogy Isten nem közölhető, és természetét az emberi szellemnek nem nyilatkoztatja ki. Ezen Isten irigységével kapcsolatos kijelentésnek annál is inkább feltűnést kell keltenie a keresztény vallás körében, minthogy ez a vallás nem más, és nem akar más lenni, mint annak kinyilatkoztatása, hogy mi Isten, és hogy a keresztény gyülekezet nem lehet más, mint az a gyülekezet, amelybe Isten szelleme elküldetett<sup>3</sup>, és amelynek tagjait ugyanő Isten ismeretére vezeti – épp azért, mert ő szellem, nem érzékiség és érzés, nem egy érzéki megjelenítés, hanem gondolkodás, tudás, megismerés, és mivel ő az isteni és szent szellem, így csak Istentől származó gondolat, tudás és megismerés. Mi lenne a keresztény gyülekezet eme megismerés nélkül? Mi lehet egy teológia Isten megismerése nélkül? Épp az, ami egy filozófia is e nélkül, zengő érc vagy pengő cimbalom!<sup>4</sup>

Midőn barátom, aki a következő írással<sup>5</sup> mutatkozik be első ízben a közönség számára, azt kívánta, hogy egy előszót küldjek hozzá, szem előtt kellett tartanom azt az álláspontot, amit a vallás egy ilyen spekulatív tárgyalása azok számára jelent, akik a kor felszínességében találkoznak vele. Úgy vélte, hogy ezen előszóban a szerzőt magát is emlékeztetnem kell arra, miféle fogadtatást és kegyet is remélhet olyan állapotok közepette, amikor annak, amit filozófiának neveznek, és ami mindig Platón nevét veszi szájára, fogalma sincs a spekulatív gondolkodás természetéről, és az eszme szemléléséről. Olyan állapotok közepette, amikor a filozófiában, akár a teológiában az istenről való állati tudatlanságot, és eme tudatlanság szofisztikáját illeti meg a döntő szó, mely az egyéni érzést és a szubjektív vélekedést állítja úgy a hittan, mint ahogy a jogok és a kötelességek alapelvi helyére. Olyan állapotok közepette, amikor keresztény teológusok, mint egy Daub<sup>6</sup> és egy Marheineke<sup>7</sup> írásai, amelyek még megőrzik a kereszténység tanait, így a gondolat jogát és tisztességét, és az olyan írások, amelyekben az ész és az erkölcsiség alapelveit védelmezik az embe-

---

3 A német nyelvben a „szentlélek” szó „heiliger Geist”, azaz „szent szellem”, és félreértéshez vezethet, ha elfeledkezünk arról, hogy a magyar teológiai nyelvhasználat más. A lélek a filozófiában általában passzív és befogadó képesség, míg a szellem aktív. A hegeli szellemfogalomnak semmi köze sincs a szentlélekhez, de itt retorikailag jól jön Hegelnek, hogy terminológiáját közelebb hozhatja a keresztény valláshoz. (a ford.)

4 Utalás Szent Pál bibliai szeretet-himnuszára. (1. Kor. 13,1) (ford.)

5 H. F. W. Hinrichs: *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg, 1822. (a ford.)

6 Karl Daub, (1765-1836), protestáns teológus.

7 Philipp Konrad Marheineke, (1780-1846), protestáns teológus.

rek és az állam erkölcsi összetartását, így a vallást pusztító tanításokkal szemben, és alapozzák meg azokat a fogalom által, az üresség és a rosszakarat leggaládabb gyalázkodásait tapasztalják meg.

Hogy mi volt barátom szándéka értekezésének megírásakor nem fejezhetném ki magam sem jobban, mint hogy saját szavait idézzem. Ez év január 25-én kelt levelében a következőket írta nekem:

„Könyvem most egy teljesen más formát nyert, mint amilyen az Önnek elküldött kézirat volt, és lehetett volna, és Önt jobban megszólítja majd reményem szerint. Ugyanezt hívta elő szellemem szükséglete. Mert számomra fiatalkoromtól fogva a vallás (nem az ájtatoskodás) mindig a legmagasabb és a legszentebb volt, és azon egyszerű okból tartottam igaznak, mivel az emberi nem szelleme ebben a vonatkozásban nem tévedhet. A tudomány azonban elvette az megjelenítő elemet, amelyen át az igazságot szemlélni megszoktam, és mi sem volt természetesebb azon törekvésnél, hogy a tudomány által bennem okozott legnagyobb megkettőződést és legnagyobb kételyt feloldjam (aufheben)<sup>8</sup>, és így a tudás elemében megbékélést találjak. Ekkor azt mondtam magamnak: ha azt, ami a kereszténységben mint abszolút igazság van előttünk, a filozófia által a tudás tisztább formájában nem tudom úgy megragadni, hogy az eszme maga legyen ez a forma, akkor nem akarok többé tudni semmilyen filozófiáról. – De akkor a tudománynak, (haladtam tovább) ahogy azt a keresztény filozófia az újabb időkben kifejlesztette, kell lennie a kereszténység legmagasabb alkotásának, így vált a vizsgálódás, amelyet ebben a könyvben lefolytattam, feladatommá, melyet a vallás oldaláról saját megnyugtatásom miatt, és ezáltal a tudomány elismerése végett törekedtem megoldani.”

Berlin, 1822 húsvét napján.

Bártfai Imre fordítása

---

<sup>8</sup> Hinrichs itt szándékosan a megszüntetve-megőrzés (Aufhebung) hegeli terminológiáját használja. Azaz: kétségeit nem eltüntette, hanem a filozófia megismerés dinamikájába fordította. (a ford.)



Thomas Sören Hoffmann:  
*Abszolút szellem.*  
*A hegeli teória aktualitásához*

Hegel filozófiájának, mint tudjuk, nem csak barátai vannak. Ez különösképpen igaz akkor, amikor egy olyan téma mint a miénk, két hegelianus kulcsszót kombinál: a „szellemet” és ezzel társítva, az emlékezést az „abszolútra”. Ahhoz, hogy ezeken az irritációs tartalmuk miatt valójában talán nem teljesen megértett szavakon túlségítsük magunk, szeretnénk kezdetben egy elfogulatlan tanú tollából származó idézetet állítani, Robert Solomon egy idézetét, aki nem sokkal ezelőttig Austinban (Texas) tanított, és a 80-as években *Hegel szellemében* című munkájával jelent meg, egy könyvvel, ami mindenekelőtt arra irányult, hogy bizonyítsa, Hegel a filozofálás stílusopcióit egyszerre markánsan szélesítette és mélyítette el.<sup>1</sup> Solomontól származik a mondat: „Azt állítanám, hogy az egyik mód, amiben Hegel felszabadít, az a formalista paradigma transzcendálása. Filozófiája egy mindent-átfogó képzelet filozófiája, a fogalmi formalizmus tökéletes ellentéte.”<sup>2</sup> Valóban, amikor az abszolút szellem fogalmáról van szó, nem valami bizarr fogalmi konstrukcióra kell gondolnunk, amit a német idealizmus egy klasszikus képviselője alkotott 200 éve. Inkább arról van szó, hogy megmutassuk azt a hegeli szellem-koncepciót, ami különösen az abszolút szellem kapcsán egy felszabadító lépéssel, a formális filozófia fogalmától egy konkrét életvilág tárgyakban gazdag elgondolásáig jut el, és amiért Hegel számára Solomon koszorút nyújtott. Ezáltal látni fogjuk, hogy épp a hegeli abszolút szellem-elmélet a filozófiára nézve azt a felszólítást tartalmazza, hogy ne kevesebbel elégedjen meg, mint egy tartalmát tekintve gazdag gondolkodás, és tartalommal telten gondolkodva helyet követeljen magának a megismerés folyamatában (Erkenntnisgeschehens).

A filozófiának Hegel szerint épp nem bevezetésekkel és prolegomenákkal, és nem az „objektum-fronton álló” mások működésének metareflexióival van dolga, A filozófiának inkább azzal kell foglalkoznia, hogy a megismeréshez való felkészülésünk mellett az egyik oldalon, és az objektum körüli konkrét tevékenységgel a másik oldalon, szintén *mi ugyanazon emberek* hogy állunk. Ha az első látásra oly hasztalan tanítás az „abszolút szellemről” megengedhetné nekünk, hogy erre a kér-

---

1 Robert C. Solomon: *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York u.a. 1983.

2 R. C. Solomon: „Hegel's Arrival: Liberation and Spirituality in Philosophy”, in: Wolfgang Welsch, Klaus Vieweg (Hg.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München 2003, 147-160, loc. cit. 154.

désre egy tovább vihető választ adjunk, akkor azzal a hegeli filozófia aktualitására vonatkozó kérdést meg is válaszoltuk.

Rögtön *in medias res* vágunk bele, bár szeretnék az értelmezési pontosság kedvéért még egy további megjegyzést tenni: Ha a hegeli fogalmat követve „abszolút szellemről” beszélünk, akkor kizárólag azt a fogalmat értem ezalatt, ami az Enciklopédiába bekerült, azaz a berlini rendszerhez tartozik. Azért kell erre rámutatni, mert Hegel egyszer a *Jénai rendszertervezetben* fellépett egy abszolút szellem-konceptióval, ami ott a metafizikában, sőt a természetfilozófiában is szerepet játszik, de ez a későbbi megfogalmazással csak korlátozottan kompatibilis. Az abszolút szellem azon fogalma sem, amit a *Szellem fenomenológiájában* találunk, vehető egynek a rendszertörténeti eredmény azon lezárásával, amire itt koncentrálnunk.

Ezt előrebocsátva, hadd tegyünk még egy utalást a következő gondolatmenet folyamatára! Aki „abszolút szellemet” mond, az Hegelnél, akarja, vagy nem-akaratlanul „szubjektív” és „objektív” szellemet is kell, hogy mondjon. Ebből adódik ezen értekezés első két része. Ezek után szeretnék egy alapvető reflexiót arra nézve, hogy mit is ért Hegel, szerencsésen eltérve a rá vonatkozó, még előforduló előítélettől a „szellem” fogalmán valójában; erről szól a harmadik rész. Ezen a módon bevezetve következik aztán az abszolút szellem fogalmának kifejtése. Tartalmilag egy szabad, de egyúttal tartalmas világviszonyuláshoz jutunk el. Nem utolsósorban így a filozófiának az emberi megismerési erőfeszítések és önmegértés folyamatában elfoglalt helyéről lesz szó.

### Totalitás, egyediség és a szubjektív szellem fogalma

Egy korábbi álláspontjában „Hegel abszolútum-elméletének eredetéről, teljesítményéről és határaitól” Dieter Heinrich<sup>3</sup> azt a tézist képviselte, hogy a hegeli filozófia két „explicációs feladatot” állított fel. Hegel először is megpróbálta megmutatni, hogy minden meghatározottság és differencia végső soron redukálható egy minden-egységre – ami nem utolsósorban a gondolkodás és tárgya közti különbségre is érvényes, és így filozófiájának spekulatív oldalára vonatkozik. A másik esetben Hegel meg akarta mutatni, hogy épp ezen minden-egység gondolatában tér önmagához a gondolkodás, hogy itt lép először „a neki sajátlagos világvonatkozás szabadságába. A hegeli filozófia önmagán belül egyesíti, -ahogy Heinrich nevezi- a „metafizikai” áttérést a tübingeni barátok Jacobi-olvasmányainak pályáján megje-

---

<sup>3</sup> Dieter Heinrich: „Erkundung im Zugzwang: Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten”, in: *Welsch / Vieweg (Anm. 2)*, 9-32.

lent „hen kai pan”-ként értett abszolútra, és egy *inkább kanti* reflexív önmegértés igényét. Mindkét aspektus azt jelenti, hogy a „Minden-egy...egy bensőbb kapcsolatban” kell hogy álljon a ténnyel mint „amit a gondolkodásban magában foglal”. Heinrich szerint Hegel mindkét tervezetet –mind a totalitástudományt, mind a reflexív önmegalapozást-legkésebb akkor hozta össze, amikor helyzetben érezte magát ahhoz, hogy a „minden-egységet mint szellemet” ragadja meg<sup>4</sup>.

Hegel filozófiájának, mint mondtuk, nemcsak barátai vannak. Ez megmutatkozik a totalitástudomány azon programjának vonatkozásában is, amit Heinrich egy minden-egység-tan jeleként értelmez. Éppen ezen a ponton jelenik meg újra és újra a tiltakozás. Nem annyira arról van itt szó, hogy Heinrich, és bizonyos hegeli gondolati alakok a totalitásba való kimenetelt „metafizikusnak” sorolhatják be. Valójában némileg inkább amellet szól, hogy Hegel kapcsán nem szabad ilyen gyorsan a szánkra vennünk a „metafizikus” szót-, ami különösen akkor érvényes, amikor a „metafizikus” kifejezéssel egy pusztán olyan *gondolati struktúrára* akarunk utalni, aminek segítségével a jelenségek egy vélhetően valós hátterébe próbálunk felemelkedni. Egy ilyen, egyedül gondolati műveletekre alapozott metafizikának Hegel nem barátja. És ez már korán a totalitás vagy mindenegység-gondolat élet-fogalomra tartalmasításában érthetően megmutatkozik, -akkor, amikor Hegel életen nem egyszerűen minden körülménytől függetlenül a fenomenológiai vagy biológiai életet érti-, hogy a hegeli totalitásgondolat nem a jelenségektől való elvonatkoztatásban, mint inkább azok dialektikájában gyökerezik.

De még maradnak fenntartások. Mit jelentsen ez a minden-egységre való kimenetel elvonatkoztatva a spekulatív retorikától? Mit jelent a „totalitástudomány”? Nem közhely, hogy ez a *véges gondolkodásra* alapozva sohasem állítható fel? Igen, nem úgy van-e, hogy amikor a totalitást nem egyszerűen úgy értjük, hogy mindent egy csapásra megtudunk, amit tudni lehet, hanem itt a tudás szisztematikus kiegészítésére való utalással is megelégszünk: tehát mikor a totalitást nem aktuális teljességében értjük meg, mégis a probléma nyitott marad-e, hogy az egy egyediség egyediségeinek összessége helyett, a singulumot, a „töde ti”-t gondolkodva elérhettünk?

Vajon nem esik-e mindig ki az egyedi a gondolkodás tokjából, és nem emiatt hiúsul-e meg, ahogy Adorno gondolta, a filozófia mindent egyetlen totalitás alá rendelő művelete? (Totalitátssubreption) „Individuum est ineffabile”, így szól a köznapi mondás, amely mivel latinul van, gyakran soroltatik a skolasztikához, bár ott nem is kimutatható.<sup>5</sup> Ennek ellenére az arisztotelészi fogalmi logika pá-

4 Heinrich: id. mű: 13.

5 A szó Goethe egy 1780. szeptember 20-án Lavaterhez írt levelében megtalálható; vö.: „Individuum, Individualität”, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches*

lyáján, amit Adorno és a skolasztikusok itt követnek, nem egyszerűen csak egy idegen test. Maradjunk a kérdésnél: ha egy fogalom sem fejezi ki az egyedit, akkor ebből a szempontból mit értsünk összességük totalitása alatt?

Itt jól teszi az ember, ha még tüzetesebben nézi meg, hogy vágta át Hegel a gordiuszi csomót.

A problémának már a jénai Hegelnél is megvolt a saját neve: „Krug tollá”. Ennek a kifejezésnek a *heros eponymus-a*, Wilhelm Traugott Krug (1770-1842), Hegel kortársa, és 1805-től Kant utódja Königsbergben, a spekulatív filozófiától azt követelte, hogy totalitásigényeinek legitimitását olyan mindennapi dolgok mint a hold, ez a rózsza, vagy legalábbis az ő tollának dedukálásával bizonyítsa. Függetlenül attól, hogy Jénában Hegel milyen polemikus választ adott erre, akkor még Schelling látható hatása alatt, a válasz Hegel egész további gondolkodásában kifejeződik, amikor megpróbálja a csomót átvágni, és a mondást, hogy „Individuum est ineffabile” jól értett formában megkérdőjelezni. Hegel persze tudja, hogy egyetlen egyedi empirikus objektumot sem lehet semmikor adekvát módon egy általános fogalom alá rendelni. Ettől még az egyedi nem közvetlenül kimondhatatlan, amennyiben önmagát ki képes jelenteni. Közvetlenül nézve nincs megismerés sem, amely nem ennek az itt lévő Énnek a megismerése lenne. Az itt lévő Én kifejezést ezáltal a birtoklás kétszeres értelemében kell venni, mert egyszerre utal arra, hogy az individuális Én a megismerés helye, és arra, hogy az Én nyilvánvalóan egy fogalomalkotásra képes egyediség, és ennyiben már önmagában megismert. A mi nyelvünkben az Én szó látszólag egy teljesen közvetlen utalószóként működik, ugyanúgy, mint ahogy egy komplex öntudat, egy életvilág kifejezéseként. Ismeretes, hogy a Logikában Hegel a fogalom logikája bevezetése során a kantit „Én gondolkodom”-at, amely minden képzetemet kell, hogy kísértje, saját fogalomról alkotott fogalmának alapjául teszi meg. A fogalom tehát az, ami *felfog*, a *felfogásban aktív* nem az, *ami által* (mint pusztá forma) mi „valamit” felfogunk, és ebben az értelemben a fogalom éppúgy egyedi, mint általános.

Kant, mondja Hegel, kimutatta a transzcendentális appercepcióról való elméletével, hogy „ha meg akarjuk ismerni mi a fogalom, emlékeznünk kell az Én természetére”<sup>6</sup>. *Az Én így az általában egzisztáló*<sup>7</sup> –és ezáltal máris a szubjektív szellem fogalmához érkezünk meg, amely ebben az egyediségben a totalitás tudásaként, vagy egy épp annyira egyedi mint általános tudás folyamatarában van jelen. Ez egyéb-

---

*Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel / Darmstadt 1976, 312.

6 Hegel: *Wissenschaft der Logik* III, in: Gesamtausgabe der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff. (= GA), Bd. 12, 19.

7 „Vannak fogalmain, meghatározott fogalmak; de az Én maga a tiszta fogalom, mely mint fogalom jutott léthez.” (id. mű: 17). [Saját fordításom, B. I.]

ként nem azt jelenti, hogy amit egy empirikus Én bármikor hatalmas ismeretnek tart, valóban az is. Hegel rendszerét nem ok nélkül kezdi minden ismeretigény olyan fenomenológiai expurgálásával, mely csak az üres ént hagyja meg. De még akkor is, ha nem minden ilyen igényt töröl el, amit megígér, tudatos életünk Hegel szerint nem egy folyamatos kísérlet egy olyan formális fogalom megragadására, amivel nem rendelkezünk, hanem felfogóként mi magunk vagyunk azok, akik ezt a fogalmat megtöltik és tárgyilag kielégítik. A fogalmi telítődés mozgásában rejtőzik a totalitás megragadása, a mindenegységbe kihatólás, amelyről nem kell azt mondanunk, hogy a teljességet elérheti. A szubjektív szellem azonban az erre a telítődésre irányuló feszültség, és mindenekelőtt saját autonómiájaként tudatos- Fichténél legalábbis-, de más közvetlen megközelítési pontok szerint is. Fejtegetéseinket ezen a ponton a következő formulával foglalom össze: *A filozófia minden-egység igénye csak az egyediségeknek a megismerés formális helyeiként való gondolása által realizálható. A filozófia mint totalitástudomány az egyedi megismerésből kiindulva lehetséges (a fentebb említett kettős értelemben véve azt.) Most lássuk a második részét!*

### Objektív szellem – a nyelv példáján

Hegel nem vitatja el a szellem tárgyisággal telítésekor a szubjektív szellem éppen Fichte által igénybe vett autonómiáját. Amit viszont kétségbe von, az az a tézis, miszerint a szubjektivitás, vagy az Én egy közvetlen autonóm nagyságként tekinthető, mint olyan nagyság amely –mint az a transzcendentális gondolkodásban történik– közvetlenül a megismerés arkhimédészi pontjaként vehető. Talán még senki sem destruálta a klasszikus német filozófia kontextusában a közvetlen szubjektivitás abszolút önállóságát olyan radikálisan, mint Hegel, aki ráadásul ezt különböző pontokon is megtette. Példaként én itt csak egy ilyen pontra koncentrálok, egy olyan pontra, amely teljes jelentését csak a huszadik századi Hegel-kutatástól nyerte el: a hegeli nyelvelmélet pontjára. Hegel a formális idealizmust, amely a karteziánuskanti tradícióban a filozófia ismeret központját és sarkát egy tudatelméletben látja, legkésőbb a Fenomenológiában, az abba még szerencsésesen beillesztett Szellemszejjel magától hagyta. A Fenomenológia szellemfogalmának értelmét és funkcióját megvilágítandó különböző értelmezési helyeket vehetünk fel, de ettől még a 20. század Hegel-irodalma Bruno Liebruckstól Josef Derbolavon át Jacques Derridáig és másokig a „nyelv” helyzetéből még a legunalmasabb eredményeket sem mutatták meg.<sup>8</sup> A szellemfilozófiai alaptézis, ami itt meg

---

8 Hegelről mint nyelvfilozófusról áttekintés kínál saját tanulmányom: „G. W. F.

ismerhető, egyrészt azt jelenti, hogy a „szellem” itt nem csak mint „mens” a kiterjedés nélküli cogito értelmében van, hanem a megszólítotttság és a kifejezőlét interakciós kapcsolatában, a beszélő, a dolog, és a megszólított háromszögében (melyben a szerepek cserélődhetnek) éppúgy, mint abban a térben, amiben ez a kapcsolat játszódik. Ha Hegelnél, egyébként még a Fenomenológia előtt, a filozófiai kortársakhoz képest olyan forradalmi mondat, mint az, hogy „a tudat nyelv” lehetséges volt,<sup>9</sup> akkor ez ezt jelenti, és még egy továbbit: hogy meghatározott tudatok történetileg is meghatározott módon nyilvánulnak meg, és semmi esetre sem kibetűzhetetlen konstitúciótörténettel állnak a világban. Ha itt egy példát kiragadunk a sok közül, akkor a Fenomenológia műveltség-fejezete megteszi, miszerint a büszke „én gondolkodom” sem feszes metafizikától, sem pusztán transzcendentálfilozófiai szülőktől, hanem közvetlenül nyelvi elődöktől származik. Az „Én” és vele együtt a szubjektív szellem, így tehát nem olyan „konstans”, ami az idők változását egyszerűen elkerüli, és minden megismerés formális helyeként tudott. Önmagát sokkal inkább éppen a megismerés egy materiális helyén tapasztalja meg, egy individuumfeletti már megismertésgben, egy tárgyilag realizált megismerési konstellációban, amelyben már eleve oly módon behelyeztettként létezik, mint a francia király az államában. „A nyelv [...] egyedül mondja ki az Ént, ez önmaga”-mondja Hegel<sup>10</sup> – és itt kiegészítem azzal, hogy nem marad meg semmi Énség, ami az Én e nyelvi, azaz objektív-szellemi teljesítménye fölött vagy e mögött rejlene. A tényleges öntudat sem nyitható meg a reflektivitás egy absztrakt struktúrájából, mert az egy térben és időben megszólított és kifejezve realizálódó öntudat, amely realitását még általa is láthatatlan rezonanciák teljességéből alkotja, melyek az „én” konkrét formájában egy individuális alakhoz kötődnek. Hegel álláspontja az objektív szellem kapcsán emellett továbbmegy annál, hogy a konkrét öntudat kommunikatív geneziséét állítaná, s nem csak intencionális kommunikatív tevékenységekre utal, pl. nyelvi aktusokra, hanem, ha úgy akarjuk, a tudott konkrét megszólítotttság és kifejezés teljes rezonanciaterére. Az „objektív szellem” így egy konkrét megismerés megalapozó és rezonanciateré, és ami mindig mindenkinek „van”, és amit mindig mindenki „tud” attól függ, mi az amit az illető megszólítotttként talál és kifejezni képes. Ahogy mondtuk, a nyelv csak egy azon arcokból, melyek a hegeli „objektív szellemet” mutatják, mert azt talán épp a konkrét elismerési viszonyokban, vagy a jogrendszerben vagy általában véve a történelemben is megtalálhatnánk. A döntő

---

Hegel”, in: Tilman Borsche (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, München 1996, 257-273 (490-492-es megjegyzések).

9 Vö. ehhez különösen az első Jénai rendszervázlatot, 18-20-as töredék (GA 6, 273-300) és ott a következő helyet: „[A nyelv] a tudat egzisztáló fogalma, ami önmagát mint ilyet még nem rögzítette, éppúgy megszűnik, ahogy létezik.” (288). [Saját fordításom, B. I.]

10 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GA 9, 276.

rész azonban világos: az objektív szellem azt jelenti, hogy a lét és a tudás éppen a minden-egységre irányuló filozófia által menthetetlenül világiasan fejretnek ki, és mindenesetre a *res cogitans* magányos monológjában nem bonthatók ki. Itt is összefoglaljuk a téma hozadékos eredményét, ami így szól: *az egyedi megismerés (a szubjektív szellem) konkrét egzisztenciájában történeti/nyelvileg közvetített, és ilyenformán nem alapelv-karakterű arkhimédészi pont. A konkrét egzisztáló megismerés alapelvetestítő és rezonanciaterape az objektív szellem.*

### A szellem általában véve – Nyitottság

Mielőtt nekikezdenénk annak, hogy a most következő, utolsó lépést megtegyük az abszolút szellem felé, - szisztematikus okokból- szeretnék egy általános megjegyzést tenni Hegel kész szellem-fogalmáról. Ehhez nyúlunk vissza a szellem központi meghatározásához az Enciklopédia 382-es és az 1830-as Enciklopédia 383-as paragrafusára!<sup>11</sup> A paragrafusok további kontextusok nélkül bizonyosan nem a legkönnyebben érthető mondatokhoz tartoznak, amiket Hegel papírra vetett. Ennek ellenére az alapgondolat közelebbi pillantásból nézve teljesen tiszta és elérhető. A szellem lényege, a szabadság egy külsődlegettségével szemben, mint a saját lenni tudás, az önkontinuitás, a lehetőség, hogy a külsővel és a mással való konfrontációban ne veszítse el magát, hanem ebben a konfrontációban és kapcsolódásban erősen mutassa magát. A szellem így a képesség egy tárgyi-és idegen meghatározottságból egy önvonatközös felépítésére, amelyben az önmagával való azonosság olyan tartalommal rendelkezik, ami túlmegy a matematikai azonosságon. Döntőbb azonban a 383-as paragrafus tézise: „A szellem meghatározottsága” azt jelenti: a speciális fogalmi tartalom, amire utalunk amikor „szellemet” mondunk a *megnyilatkozás*. [A szellem] nem egy meghatározottság vagy tartalom..., így nem valamit nyilván-

---

11 Az Enciklopédia harmadik kiadásának következő meghatározásaira gondolunk: „§ 382: A szellem *lényege* ezért formálisan a *szabadság*, a fogalom abszolút negativitása mint magával való azonosság. E formális meghatározás szerint el *tud* vonatkoztatni minden külsőtől és saját külsőségétől, még létezésétől is. El tudja viselni egyéni közvetlenségének negációját, a végtelen *fájdalmat*, azaz ebben a negativitásban affirmatíván fenn tudja magát tartani, s azonos lehet magával. Ez a lehetőség az ő elvont magáértvaló általánossága magában.”

– „§ 383: Ez az általánosság a szellem létezése is. Mint magáértvaló az általános *elkülönül*, s ebben magával való azonosság. A szellem meghatározottsága ennél fogva a *megnyilatkozás*. A szellem nem valamilyen meghatározottság vagy tartalom [...]; úgyhogy nem valamit nyilatkoztat, hanem meghatározottsága és tartalma maga ez a megnyilatkoztatás. Lehetősége tehát közvetlenül végtelen, abszolút, *valóság*.” (G. W. F. Hegel: *A szellem filozófiája, Enciklopédia III*, ford. Szemere Samu, Akadémiai kiadó, Bp. 1981, 26- 27.)

nít ki, hanem meghatározottsága és tartalma maga ez a kinyilvánítottság.” Ezt a csak látszólagosan rejtélyes mondatot rövidítsük le arra, hogy azt mondjuk: A szellem alapvetően ott van, ahol általában véve tisztaság és ezzel a tisztasággal együtt a benső és a külső, és a tartalom és forma egy közvetítése van. Vagy, még egyszer másképp: a „szellem” teljesen általánosan egy episztemologikus státuszt jelent, azt az episztemologikus ősz-tátuszt, azt a minden megismerés számára elsőként létező valóságot, névszerint az általában vett nyitottságot, az első afirmatívát, ami ha maga nem is a megismerés tárgya, minden megismerési folyamatban mégis már előfeltételezett. Vagy megint újra: a „szellem” fogalma Hegelnél nem „valamire” utal, nem egy „entitásra”, még csak nem is, mint a transzcendentálfilozófiában, entitások megismerésének egy meghatározott funkciójára. A „szellem” sokkal inkább a közvetítőt jelenti, ami által mi a valamit- és mi- magunkat-megértés minden aktusában mozgunk, és eme megértés betöltésének kilátásával mozgunk, mert a szellem, ahogy mondtuk, megnyilatkozás, már adottként létező tisztaság, amely a konkrét episztemikus aktusokban egy betöltött világtudásra irányul. A hegeli filozófia megértéséhez, és ahhoz is, hogy e filozófia sok gyakori félreértését megelőzzük, sokat segítené, ha magasabb szinten valaki kijelentené már, hogy a „szellem”- kifejezés Hegelnél nem egy természetfeletti kiverítés a kísérletmetafizika módján, és itt szintén nem egy „res cogitans” racionális feltételezésének követeléséről van szó, amivel hanyagul kifejezve, a res extensae különböző fajtái, pl. az emberszabásúak megrögtendők, szintén nem egy egyszerűen anonim, kvázi-szubjektív „struktúrát” jelent, ami történetileg önjáróan az individuumok feje fölött jut jelentőséghez, és végülis nem vallási víziókat vagy utópiákat jelent, amelyekkel az ember antikvitásának állítólagos korában uzsorázhatnánk. A szellem Hegel szerint egy itt és most aktuális episztemikus valóság, tehát mindenesetre a szellem minden eltárgyasító beszédének végét jelenti, és nem utolsó sorban a metafizika egy olyan kritikájának véghezvitelét, amit Kant kapcsán Hegel is kötelezőnek tartott. És még konkrét szellemtanára is jellemző, hogy episztemikus konstellációk kritikai kifejtéséről szól. Hogy mi emellett a normatív aspektus, amire Hegel ebben támaszkodik, a már mondotakból adódik: egy éppúgy szabad, mint tiszta világgállás (Weltstellung) realizálása. Ezzel végül az abszolút szellem hegeli fogalma előtt állunk, ami a szellem tudottá válásának potenciálját tartalmazza magában. Előbb viszont még írjuk le ennek a résznek az összefoglalóját: *A szellem hegeli értelemben általában véve a nyitottság episztemikus státuszát jelenti, semmiképp nem egy már mindig is birtokolt „entitást” a megtalálható „entitások” össz-terében.*



## Abszolút Szellem –Túl az eldologiasodáson és formalizmuson

Konkretizáljuk most Hegel abszolút szellemét illető eddigi magyarázatainkat! Az abszolút szellem –még csak külsőlegesen meghatározva –a szubjektum egyedi fogalmi megtöltődésre való kimenetelét közvetíti saját már-ismert létevel az objektív episztémikus környezetben, a konkrét megértési térben, amiben az, ami. Az abszolút szellemen a szubjektív és az objektív szellem mindenkori egyoldaluságainak feloldása megy végbe, melyeket Hegel mint az „utakként” írja le, amiken a szellem először jut „realitáshoz vagy egzisztenciához”.<sup>12</sup>

Az abszolút szellemre vonatkozó elmélet első pontjaként egy negatív kijelentést kell tenni arról, hogy sem a szubjektív sem az objektív önmagukban minden további nélkül még nem az abszolút szellem. Ez kevésbé triviális, mint ahogy cseng, mert az egyik oldalon minden közvetlenség álláspont alapelv-elméletileg jelöltként jelenhet meg egy Heinrich-féle filozófia tervzet számára, de a másik oldalon a vak kiszolgáltatottság anonim-egyenfeletti hatalmaknak, - még ha a jóindulatú haladás hatalmai is, Hegellel együtt nem említhető. Az első értelemben vett egyoldalúság kapcsán nem gondolharunk arra a magasan kifejtett álláspontra sem, amit Kant, Reinhold és Fichte, de úgyszintén Descartes vagy Jacobi kifejtett. Már láttuk, hogy Hegel az egyedi megismerés közvetlensége nélkül nem juthat el totalitástudományi tervezetéhez. Éppen ezért követelte Hegel még a tudat közvetlenségének közvetítettségét, tkp. az Ént, ami által megmutatta a megismerési formalitás meghaladásának útját. Ha a szubjektív szellem abszolutizálását akarnánk rövid úton elérni, nem csak az ahistorizmus csapdájába, de az *atomizmuséba* is belcesnénk, mert ennek a számára nincs semmiféle „közösségi szellem”, de még csak lehetőség sem egy olyan emberi közösségformálódás elgondolására, amely többre utal mint a résztvevők privátérdekeiből egy úgyszólván összerdeket összerakni kívánó Rawls-féle kalkuláció. A mentális, nyelvi vagy történeti képződményeket a valóságban létrehozó plasztikus erő szükségszerűen hiányozna. Ez a plasztikus erő közvetlenül az objektív szellemen fekszik. Persze éppen ezen abszolút szellem abszolutizálása nem kevésbé veszélytelen, mint elődeié. Tudjuk, hogy Rudolf Haym óta Hegelt szívesen tekintik szőröstül-bőröstül ebbe a veszélybe merültnek. Hegel eszerint az állam istenítője, a világszellem kanyarulatainak ismerője, és a világtörténelem előrehaladásának gyógyíthatatlan jósa, akit nem zavar meg a mindenütt jelenvaló emberi kudarcok drámája abban, hogy higgye: végül minden jóra fordul, és mindez a megbékélés előjele. A veszély –még ha ez nem is Hegelnél jelenik meg igazából, mert az ő számára az objektív szellem megtörik az abszolúton, lesben áll– amikor is az atomizmus elenpontjaként az egyedi tudást megcáfolhatatlan bizonyosságként fújja fel. Az a ve-

12 Id. mű: § 553 (GA 20, 542).

szélyhelyzet áll fenn, hogy a szubjektum *adszorpciója* történik egy transzszubjektív-anonim valóságba vagy struktúrába, amit az *episztémikus spinozizmus* okozatának nevezhetnénk, mert az kész mindent és elsősorban a szabadságot olyan vak szükségyszerűségnek feláldozni, melynek karmaiból nincs menekvés. Hogy lássuk, mi történhetne mindkét esetben, az episztémikus atomizmus, és az episztémikus spinozizmus esetében, elég egy rövid pillantás aktuális poszt-posztmodern állapotaink tájképére. Mert nyilvánvalóan a gondolkodás nyíltan propagált önkényesítése a rendszertelen, töredékes és a törékeny önértékének hangsúlyozásában nyilvánul meg, és az ember ön-akcidentálásában, ami egy gyakran naivan meglepődött naturalizmusban, vagy a politikailag hosszú ideje halottnak hitt paternalizmus boldog visszatérésében, vagy akár egy a középúton álló defetizmusban az élet minden területén megjelenhet. Ha az egyik oldalon a világság elvesztésével van dolgunk, mely a szubjektivitást kivetíti, de nem jut el a tárgyi feltöltődésig, akkor a másik oldalon a gondolkodás eltárgyasulásával, együtt járva magának az embernek és a tudatnak egy éppúgy teoretikus, mint praktikus eldologiasodásával. Erről Hegel azt mondja, saját szubjektivitását inkább egy csontban találja meg, mintsem hinne abban, hogy azon a helyen van, ahol eldől, egy csontról vagy valami másról van-e szó. Amiképp ott az alapelv az önmagában biztos szubjektivitás, itt a minden szabad ellenállást feladó reflexió az, ami úgy tűnik abszolút szükségyszerű, és elmélkedhetünk róla, de meg nem szabadulhatunk tőle.

Ezzel szemben a hegeli pozíció az lenne, hogysem az ember ön-akcidentálásában sem önfelfújásában nem érhetjük el a szellem igazságát. A szellem inkább a tényleges szabadság és nyitottság formáiban van, amelyek életvilágszerűen intézményszerűsíthetők anélkül, hogy egyszerűen változatlan „intézmények” lennének. A konkrétan megnevezhető művészet, vallás, és tudomány tartalmaiban egy olyan tartományban vagyunk, amely felmutatja egy abszolút, azaz önmaga számára autonóm szellem létét. A művészetben, vallásban, és tudományban a szellem, az episztémikus ösközvetítő (Urmedium) *mint közvetítő* tárgyas és tudott. Művészet, vallás és tudomány annyiban egy tárgyas világvonatkozás instanciái, amelyek révén az önkényesség és világtalanítás Skyllája és a dologiasodás általi önelvesztés és ön-akcidentálás Charybdise között manőverezni lehet. A szellem önmagával való viszonyából most létét szubjektív és objektív funkcióira irányozza. Az abszolút szellem ezáltal kapcsolatokat konstituál, amelyekben a szubjektív megismerési törekvés dinamikája ugyanúgy, mint a történetié megtörik. A műalkotásban ezek a kapcsolatok pozitív-érzékeny hivatnak majd elő, de nem úgy, hogy a tudat az érzékiséggel konfrontálódjon (ami némely mostani esztéta tévedése), hanem rajta az érzéki szabadlét lehetőségét *ad oculos* demonstrálja. A vallásban Hegel azon alapötzise nyilvánul meg hogy a szellemet saját szellem-létének belátására adja, miközben alapvetően kiragadja természeti tárgyasult környezetéből, és ezáltal méltóságát is bizonyítja. A

vallási gondolkodás mindig az adott egy bizonyos negációját konstituálja, amelynek helyére a szellemnek mint olyannak egy nyílt reprezentációját állítja. A tudomány pedig végül arra jut: csak a filozófiában lehet szó arról, hogy a szellemet, mint minden gondolható tartalom és téma konstitutív vonatkozási pontját kimutassuk és elgondoljuk. A filozófia tartalma azon szellem kifejlődött közvetítőként való önmegmutatása, amely nélkül számunkra nem volna jelen, és ami nélkül mi magunk se lennénk azok, amik vagyunk. Ezt egyszerűbben is mondhatjuk: a filozófia egy fel nem tárható nyitottság kinyilvánított tudása, s ez éppúgy individualizált, mint közvetlenül a világ számunkra megjelenésének horizontján található. Az abszolút szellem szintjén a nyitottság az anyag, amelyből a nyitottság ismét megalkotódik. Itt már abban, ami őt létrehozza, önmagát ismeri fel.

Hegel tanítása az abszolút szellemről emellett azt mondja, hogy mindkettő, az individuáció és a megismerés világi ábrázolása (*weltliche Darstellung*) csak együtt, csak egy és ugyanazon aktusban találhatóak. Hallgatólagosan ezáltal viszszaemlékezünk a bevezetésben említett Dieter Heinrich-féle posztulátumra: hogy a filozófiának Hegel szerint épp annyira egy-mindenség tannak, mint a szubjektum önreflexiójának kell lennie. Hegel abszolút szellemről való elmélete valóban felkínálja magát arra, hogy ezt a tervezett posztulátumot realizáljuk is. Ezen a ponton hadd fogalmazzam meg a következő lezáró tézist:

Az „abszolút szellem” hegeli értelemben azokban a tartalmakban jelenik meg, amikben a nyitottság episztemikus státusza *mint olyan* tárgyias, azaz tematikus lesz. Hegel szerint ezek a művészet, a vallás, és a tudomány (filozófia). Az abszolút szellem tartalmai megóvják a megismerést attól, hogy a formalizmus útján világtalan, éppúgy, mint a spinozai „ön-akcidentálás” során, egy dolog legyen a dolgok között. Arra emlékeztetik a filozófiát, hogy egy szabad és ezzel együtt nem üres megismerési ígéret tartalmaz emberi megismerési törekvéscentrumához kell a gyakorlat formájában igazodnia.

A filozófia itt, ezzel az igénnyel, a formalista paradigmát amiről Solomon beszél, áttörte. A „valóságnyelv” iskolája lett, ahogy ezt az ifjú Hegel hívta egyszer.<sup>13</sup> Másnak ma sem kellene lennie.

Bártfai Imre fordítása

---

<sup>13</sup> Hegel, „Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, in: Hermann Nohl (Hg.), *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Tübingen 1907, 305.



## Balogh Brigitta:

### *Paradigmaváltás a filozófiában: az elismerés hegeli elmélete*

Az elismerés filozófiai fogalma nem Hegeltől származik,<sup>1</sup> és története nem is az ő munkásságával ér véget.<sup>2</sup> Mégis ő alkotott belőle olyan átfogó kategóriát, amelyhez mindig érdemes visszatérnünk. Hogy miért, azt szeretném részletesebben bemutatni a következőkben. Elemzésemben *A szellem fenomenológiájából* rekonstruálható elismerés-elméletre fogok koncentrálni, épp azért, mert az elismerést nem pusztán jog-, illetve társadalomfilozófiai kategóriaként, hanem egy teljes filozófiai paradigmaváltást meghatározó fogalomként szeretném értelmezni.

#### Az elismerés elve és a dialektikus filozófia

A modern filozófia általános jellemzőjének mondható a végső megalapozásért folytatott küzdelem. Nem lévén már sajátja az a meggyőződés, hogy a helyes gondolkodás és nyelvhasználat által a kozmosz közvetlenül hozzáférhető,<sup>3</sup> sem az abba a módszerbe vetett hit, amely a sokféle – és általában tekintéllyel megtámogatott – érv közül mérlegeléssel képes kiválasztani a helyeset,<sup>4</sup> elsődlegesen fontossá válik számára, hogy magában az általánosnak feltételezett észben leljen olyan megbízható alapra, amelyből kiindulva minden levezethető, ami igaz. Ezt a legitimációs szerepet tölti be Descartes-nál az ego bizonyossága, Spinozánál az abszolút fogalom,<sup>5</sup>

---

1 A legkézenfekvőbb előzmény: J. G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. Christian Ernst Gabler, Iena (sic!) und Leipzig, 1796; magyarul: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint (részlet), in: Johann Gottlieb Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. (ford. Endreffy Zoltán), Gondolat Kiadó, Budapest, 1981, 147–237.

2 Lásd például: Jürgen Habermas: „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels *Jenenser Philosophie des Geistes*”, in: uő: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie”*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968; Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992; Charles Taylor: *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992; Charles Taylor et al.: *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.

3 Lásd ehhez: Márkus György: „Metafizika – mi végre?”, in: uő: *Metafizika – mi végre?* Osiris–Gond, Budapest, 1998, 127–161.

4 Itt természetesen a szkolasztikus módszerre utalok.

5 Illetve az abszolútum fogalma: ami önmagából fogható fel, avagy a szubsztancia mint önmaga oka.

Kantnál a transzcendentális dedukció, Fichténél pedig a tettselekvés. Ám mindegyik ilyen kísérletről elmondható, hogy csak akkor tekinthetők érvényesnek, ha elfogadjuk egy-egy igazolatlan előfeltevést: Descartes-nál a rögtön az öntudat bizonyosságának megállapítása után bevett skolasztikus érvkészletet és fogalmi apparátust,<sup>6</sup> Spinozánál azt, hogy a mindent eldöntő definíciónak egyáltalán van denotátuma, Kantnál a magánvaló és a jelenség közötti különbségtevést,<sup>7</sup> Fichténél pedig a tételező szubjektum elsődlegességét a tételező és a tételezett egységének explicit követelménye ellenére.<sup>8</sup>

Ezzel a típusú argumentációval szakít Hegel *A szellem fenomenológiájában*, amikor a dedukciót az ábrázolással (*Darstellung*), illetve a reflexív megalapozással váltja fel, paradigmaváltást hajtvva végre a filozófiában. A paradigmaváltás kiindulópontja az a kétségkívül kézenfekvő felismerés, hogy ha nem kötelezzük el magunkat előre valamely világmagyarázat elvei mellett, akkor „az egyik pusztá kijelentés [...] éppen annyit ér, mint egy másik”.<sup>9</sup> Az igazi kérdés az, hogy vajon miért kötelezi el magát egyik vagy másik álláspont mellett *ugyanaz az ész*,<sup>10</sup> vagyis milyen elméleti elvárások motiválnak egy-egy álláspontot. Ha ezt beazonosítottuk, nincs más dolgunk, mint elemezni, hogy egy-egy álláspont megfelel-e saját előfeltevéseinek, illetve elvárásainak,<sup>11</sup> a mindenkori eredmény pedig mintegy magától küld tovább a többi lehetséges magyarázathoz, akár logikailag, akár történetileg tekintjük ezek összefüggését.

Mindehhez azonban mindenekelőtt az szükséges, hogy az egymással szemben álló álláspontokat – akár azonosulunk valamelyikükkel, akár nem – érvényeseknek fogadjuk el mindaddig, amíg nem derül ki róluk kétséget kizáróan, hogy a fentebb leírt „pragmatikus ellentmondásban” állnak önmagukkal.<sup>12</sup> Ha mindemellett

---

6 Lásd ehhez: Márkus György: id. mű: Tözsér János: „Descartes a test és a lélek reális különbségéről”, in: Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Adantisz, Budapest, 2002, 231–259.

7 Lásd ehhez *A szellem fenomenológiájának Bevezetését*. G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 47–56.

8 Lásd ehhez: G. W. F. Hegel: A filozófia fichrei és schellingi rendszerének különbsége (részlet), in: G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*. Válogatás. Gondolat Kiadó, 1983, 147–191.

9 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. id. kiad. 49.

10 Amint arra Jean Wahl felhívja a figyelmet, a dialektikus gondolkodás számára nem annyira a különböző gondolkodásmódok ténye az érdekes, mint inkább az, hogy *ugyanaz* a gondolkodás járja be mindegyiket. Jean Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Les Éditions Rieder, Paris, 1929, 15.

11 Vittorio Hösle: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, 185–198.

12 „Az ellentmondás végső soron az a téves viszony, amely aközött áll fenn, amit egy fogalom

figyelembe vesszük a *Kritisches Journal der Philosophie* számára írt Bevezetés ama sorait, amelyekben a szerző a „filozófiai kritika” eljárását elemzi,<sup>13</sup>világossá válik, hogy a jelzett eljárás a pusztán szellemi hatalomgyakorlás alternatívája,<sup>14</sup> mint ilyen, közeli rokonságban áll a Platón dialógusaiban fellelhető szókratikus eszménnyel.<sup>15</sup> A maga nemében mindkettőt dialektikának nevezzük.

Egyúttal ez az a legalapvetőbb szint, ahol az elismerés elve működni kezd Hegel filozófiájában mint egyszereleméleti (mert a lehetséges perspektívák valódi ütköztetését egyedül lehetővé tevő) és gyakorlati (mert az alapvetőnek tartott igazságok pusztán kijelentésében megnyilvánuló potenciális hatalomgyakorlást egyedül felváltani képes) paradigma. A következő szint, ahol az elismerés elve működni fog, nem kevésbé fontos a modernitás embere számára: ez az öntudat konstitúciója.<sup>16</sup>

### Az elismerés fogalma és az öntudat interszubjektív konstitúciója

Az elismerés explicit fogalma az öntudat konstitúciójának leírásakor jelenik meg először *A szellem fenomenológiájában*. S noha Hegel Fichtétől veszi át feltehetőleg a fogalmat is és annak a tárgyi irányultságú tudatból való levezetését is, az általa kifejtett elmélet lényeges különbségeket mutat a Fichtéével szemben mind a fogalom kontextusát, mind annak funkcióját illetően.

Mindenekelőtt, Hegelnél a tárgyétételező tudat szubjektum–objektum szerkezete nem az öntudat mintája és komponense, hanem pusztán annak előzménye a

---

előfeltételez, illetve amit explicite kifejez. Így tehát pragmatikus természetű, s mint ilyen, nem is oldható fel pusztán annak dedukciója által, amit az elmentmondó meghatározások explicite kimondanak, hanem csak az előfeltevésekre való reflexió által hozzáférhető.” Hösle: id. mű: 198. (Saját fordításom – B. B.)

13 G. W. F. Hegel: Bevezetés. A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról. in: G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophieből*. Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, pp. 7–24.

14 Vö. Balogh Brigitta: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2009, 15–23.

15 Lásd ehhez Ludwig Siep: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 19.

16 Míg az elismerés paradigmájának megalapozásbeli–argumentatív megnyilvánulásában a szókratészi modellt ismerhettük fel, addig az öntudat konstitúciójánál kétségkívül Fichte természetjog-felfogása a minta.

fogalmi levezetés szintjén, egyszerűen ama oknál fogva, hogy a tárgyi irányultságú tudat szerkezete lényegesen egyszerűbb, mint az öntudat sokszoros közvetítettségű világáé. Másodsor, Hegelnél az elismerés elsődleges kontextusa nem az úgynevezett „eszés lények” intelligibilis birodalma, hanem a természet, pontosabban az élet világa, ami azért hallatlanul fontos, mert Hegelnek ez által a szemléletváltás által sikerül áthidalnia azt az ellentétet természet és ész, anyag és szellem között, amit az újkori kontinentális filozófia mindig is tételezett, Kant radikalizált, Fichte pedig továbbvitt.

Az öntudat kibontakozásának kontextusa tehát egészen más, mint a tárgyi irányultságú tudaté: nem a tárgytételezés, és nem is valamiféle közvetlen önismeret – egyáltalán: nem a lehetséges ismeret – a kiindulópont, hanem, ha szabad így fogalmaznunk, az öntudat *gyakorlati* intencionalitása: „az öntudat: vágy általában”.<sup>17</sup> Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az öntudat intencionális tárgya voltaképp már nem számít *idegennek*, ugyanakkor még határozottabban képviseli a negativitást, mint az érzékelés, az észlelés vagy az értelem tárgya. A másik tárgy ugyanis az öntudat számára *lényegileg* a negatív elem; a közvetlen vágy az idegen megsemmisítésére irányul.

Itt Hegel az előtt vázolja fel az új alak kontextusát, mielőtt az maga ráébredne erre a kontextusra. Az öntudat még a közvetlen vágy állapotában van, amikor Hegel a megkülönböztetettek egységének fogalmából (amelyet egyébként már a tárgytételező tudat is képes belátni) az élet fogalmát vezeti le.

Az öntudat és az élet ellentéte a következőképpen írható le: az élet *éleve* a megkülönböztetettek organikus, azaz kölcsönösen összefüggő („végtelen”) egysége, ám nem tud magáról; az öntudat ezzel szemben maga is egység, amely viszont az élet sokféleségét a magáénak tudja. Mivel azonban ebben a magáénak-tudásban egyúttal szembehelyezkedik az élet öntudatlan, organikus egységével, tapasztalni kell, hogy az ellenáll elsajátítási vágyának.<sup>18</sup>

Az élet mozzanatai Hegel leírásában egyrészt a végtelenség mint „minden különbség megszűnt-volta”, másrészt pedig ugyanezen különbségek mint különbségek fennmaradása. Vagyis: az élet lényegéhez tartozik minden fennálló múlandósága, ugyanakkor alapvető egysége (amennyiben egyugyanazon életfolyamat részei),

---

17 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. id. kiad: 96.

18 „amaz [az öntudat – B. B.] az egység, amelynek számára való a különbségek végtelen egysége; emez [az élet – B. B.] pedig *valósággal* csak maga ez az egység, úgyhogy nem egyúttal *önmaga* számára való. Amilyen önálló tehát a tudat, éppolyan önálló *magánvalósága* szerint a tárgya. Az öntudat ennél fogva, amely teljességgel *magáért-való* és tárgyát közvetlenül a negatívnak jellegével jelöli meg, vagyis mindenekelőtt *vágy*, inkább majd a tárgy önállóságát tapasztalja.” id. mű: 97.



másrészt ez a múlandóság és ez az egység feltételezi a múlandó és egymástól különböző részek fennállását. Hegel megfogalmazásában: a negatív természete a különbözők megszüntetése, de nem képes megszüntetni a megkülönböztetetteket, ha nincs fennállásuk.<sup>19</sup> Az élet alakjainak önállósága mármost nem az élet egészével szemben, hanem más alakokkal szemben érvényesül, „más számára való”; a kettéválás megszüntetése tehát mindig egy konkrét másik alak közvetítésével történik. Minden élő lényegéhez tartozik, hogy egy másik élőben oldódik fel. Az élet folyamata így éppannyira alakítás (*Gestaltung*), mint az alak megszüntetése (*Aufheben der Gestalt*), márpedig az alakítás és a tagolás (*Gliederung*) egyaránt megszüntetés (*Aufheben*). Az *Aufhebung* terminusának ugyanakkor már itt megvan az a kettős jelentése, hogy a megszüntetés megőrzés is egyben – főként mert az életfolyamatnak önmagában, konkrét alakjain túl, nincs valósága: „A folyamatos elem maga is csak a lényeg absztrakciója, vagyis csak mint alak valóságos [...]”.<sup>20</sup>

Az élet ilyen alakjaként jelenik meg tehát első megközelítésben az öntudat is, amely – épp mert az élet folyamatának része – csak annak a másnak a megszüntetése által bizonyos magában, amely mint önálló élet mutatkozik meg neki. Önmagáról való bizonyosságát egy más közvetítésével szerzi meg, s implicite „azt állítja, hogy a semmisség a más igazsága.”<sup>21</sup> Tapasztalata azonban ellentmond a más semmisségének, hiszen az, amit tapasztal, épp vágya tárgyának önállósága: az önmagáról való bizonyosság, amelyet a vágy kielégítésében él, a tárgytól függ. Ahhoz, hogy megszüntethesse, előzetesen léteznie kell tárgynak, s akkor is a vágy további tárgyaira utalt marad, amikor az eredeti tárgyat már megszüntette. Azzal tehát, hogy megszünteti a tárgyat, egyúttal létre is hozza azt.

Ezen a ponton jut el az öntudat ahhoz a szükséglethez, hogy – mivel a negálni kívánt tárgy a negációban reprodukálja magát – olyan tárgyra leljen, amely maga negálja magát az ő önállósága érdekében,<sup>22</sup>vagyis olyan tárgyra, amely képes *elismerni* az ő önállóságát. Más szóval: az öntudat csak egy másik öntudatban találja meg kielégülését.

Itt, az öntudatok egymás-száma- valóságában lép fel egyúttal a műben a szellem fogalma:

*Öntudat egy öntudat számára.* Csak ezáltal van valóban; mert csak ebben jön létre számára önmagának egysége más létben [...]. Ha egy öntudat a tárgy, akkor ez éppúgy én, min tárgy.

---

19 „Az egység azért válik ketté, mert abszolút módon negatív vagy végtelen egység; s mivel az egység a fennállás, azért a különbségnek is csak benne van önállósága.” Uo.

20 Id. mű: 98.

21 Id. mű: 99.

22 „A tárgy önállósága miatt tehát csak úgy juthat kielégüléshez, hogy a tárgy maga hajtja végre magában a negációt.” id. mű: 99.sk.

– Ezzel előrtünk van már a *szellem* fogalma. A tudat további fejleménye az a tapasztalat, mi a szellem, ez az abszolút szubsztancia, amely ellentétének, – tudniillik különböző magáért-való tudatoknak – tökéletes szabadságában és önállóságában ezek egységét alkotja: *én*, amely *mi*, és *mi*, amely *én*. A tudatnak csak az öntudatban mint a szellem fogalmában van a fordulópontja, amelyen az érzéki világ színes látszatából és az érzékfeletti másvilág üres éjszakájából belép a jelen szellemi nappalába.<sup>23</sup>

A szellem tehát már az öntudat legszegényebb, legkezdetlegesebb formájában is jelen van mint lehetőség. Ennek a tételnek a megértéséhez tekintünk vissza még egyszer az öntudatnak az élet kontextusában történő interszjektív konstitúciójára.<sup>24</sup>

Az öntudat első, legkezdetlegesebb meghatározásában – „az öntudat: *vágy* általában”, a vágy tárgya pedig valami élő – első látásra az a problematikus, hogy civileg *minden* élőlényre érvényes, hisz önfenntartása érdekében minden élőlény más élőlényekre „*vágyik*”. Csakhogy az öntudat magában foglalja az önmagára-vonatkozás képességét, s ezen a legegyszerűbb szinten ez azt jelenti, hogy szembehelyezkedik az élet egészével: megjelenik számára az életfolyamattól való elkülönítettsége, ebben pedig egyúttal az a veszély is, hogy egy másik élőlény közvetítésével oldódjon fel ebben az egységben (amennyiben tudniillik a másik *elpusztítja*). A másik tehát alapvetően *negatív* számára – az ő potenciális tagadása –, s az ebben érzékelt fenyegetettséget úgy igyekszik felszámolni, hogy maga kísérli meg megszüntetni a másik önállóságát. „A vágy tárgyának önállósága” tehát azt jelenti, hogy az öntudat a másik megszüntetését akarja ugyan, de *annyiban, amennyiben* negálva érzi magát általa – tehát amennyiben ő is megszüntethető élő. Ezért nem szabadulhat meg saját negációjától: akárhány „*mást*” szüntet is meg, mindig fennmarad a más, ami fenyegeti. Nem arra van szüksége tehát, hogy mások negációjában fenntartsa a saját negációját, hanem arra, hogy a másik *egyáltalán* ne fenyegetse, vagyis hogy *elismerje* őt. Ezt azonban csak egy másik öntudattól várhatja.

Mindez azonban az, amit *mi* tudunk, vagyis a „vizsgálódó tudat”, amely a tudás *már elért* nézőpontját képviseli. Az elismerés elemzése ezért a Fenomenológia „számunkra-való”, „*für uns*” szövegei közé tartozik; azt mondja el, mi az elismerés *fogalma szerint*. Hogy hogyan jut el a szellem ahhoz, hogy a fogalomnak birtokába jusson, azt a mű *egész* további kibontakozása írja le. A fogalom szerinti elemzés<sup>25</sup> mármint a következőket mutatja: 1. Az öntudat csak akkor *valóságos*,

23 Id. mű: 100.

24 Az öntudat konstitúcióját tárgyaló fejezet további gondolatmenete *A szellem és az idő* című munkám egy részletének átdolgozása. Lásd Balogh Brigitta: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél* A szellem fenomenológiájában. Id. kiad. 97–103.

25 Hegel: id. mű: 100.

ha más öntudatok annak tudják („Öntudat egy öntudat számára. Csak ezáltal van valóban”<sup>26</sup>). Ellenkező esetben lehet ugyan képzelet magáról mint az élet folyamattal – és ezzel mindenki mással – szemben álló „atomról”, ám ezt a szembenállást a többiek negálni fogják, és rá kell ébrednie, hogy különállósága nem valóságos. Ebből következik, hogy 2. ahhoz, hogy az öntudat valóban önálló tudjon lenni, az szükséges, hogy ráébredjen ennek a szembenállásnak a *mibenlétére*, ezzel pedig arra, hogy nem különálló *atomként* áll szemben az alakítás és az alakítás visszavételének folyamatával, hanem *más öntudatokkal együtt*, beleértve azt is, hogy adott esetben épp egymást értelmezik – tévesen – saját korlátjukként, azaz átalakítandókként. 3. Létrejön tehát a „tárgyak” egy olyan osztálya, amelyek tárgyak ugyan annyiban, hogy az öntudat felismeri, illetve azonosítja őket, ám soha nem lehetnek tárgyak annyiban, hogy *lényegük szerint nem tárgyasíthatók* („Ha egy öntudat a tárgy, az éppúgy én, mint tárgy”<sup>27</sup>). A másik öntudat nem úgy én a számomra, ahogyan én vagyok a saját számomra, de tudom, hogy önmaga számára ő éppúgy én, mint én a magam számára. 4. *Ennek az azonosságnak a felismerése a különbözőségben* nem más, mint a szellem – de csak a fogalma, hisz *valósága* csak akkor volna, ha az öntudatok is tudatban lennének ennek a fogalomnak, illetve aszerint élnének.

„Az öntudat *magán- és magáértvaló*, mert és azáltal, hogy egy másik magán- és magáértvaló számára van; azaz csak azáltal van, hogy elismerik.”<sup>28</sup> Ezt mutatja az öntudat, illetve a szellem fogalma: vagyis azt, hogy az elismerés – mind fogalma, mind pedig valósága szerint – az előfeltétele. A tudat azonban nincs birtokában *kezdetől* a fogalomnak; egyelőre csak az elkülönülés és a szembenállás szintjén áll, ezért csak *az elismertség igényének mozzanatát* tartalmazza, a többit nem. Ezért ezeket a mozzanatokat *sorban*, egymással szembeni meghatározottságukban kell számba venni, s eközben kell kimutatni, milyen értelemben vannak *egymásra utalva*.<sup>29</sup>

Úgy tűnik, Hegel számára teljesen világos, hogy eleddig járatlan úton indul el. Az elismerés ugyanis – fogalma szerint – maga is *cselekvés*, még hozzá *kölcsönös*, ám épp e kölcsönösség az, ami a mindenkori cselekvésméletben háttérbe szorul:

Az öntudatnak ezt a mozgását egy másik öntudatra való vonatkozásban azonban úgy képzelték, mint az *egyiknek cselekvését* (das Tun des Einen); de az egyik cselekvésének magának is az a kettős jelentése van, hogy éppúgy az *ő cselekvése*, mint egy *másiknak a cselekvése*; mert a másik éppolyan önálló, magába zárt, s nincs benne semmi olyan, ami nem önmaga által volna.<sup>30</sup>

---

26 Uo.

27 Uo.

28 Id. mű: 101.

29 Uo.

30 Hegel: id. mű: 101.sk.

A cselekvés kölcsönössége tehát nem afféle jámbor óhaj, hanem megkerülhetetlen tény, amit mindazonáltal fel kell ismerni: hiába hiszem, hogy önállóan és egyedül cselekszem, mert önállóan cselekszem ugyan, de a tér, amelyben cselekszem, más önálló cselekvőkkel megosztott. *Amennyiben önálló vagyok, más is önálló; ezért az én önálló cselekvésemnek csak mozzanata mindaz, ami az én egyéni motivációimhoz, szándékaimhoz és eszközeimhez tartozik.* A cselekvés megvalósítása, eredménye és hatása – értelme – mindig egy olyan közös térben dől el, ahol nemcsak én cselekszem, hanem mások is. Ha tehát a cselekvés olyan, hogy ezt a közös teret érinti és illeti, akkor végképp nem az fogja megadni a meghatározottságát, ami csak rám tartozik, hanem az, ami *mindenkire* tartozik: egyszerűen *nem is tehetek* olyasmit, ami csak az én cselekvésem:

Az első nem úgy látja maga előtt a tárgyat, ahogyan ez elsősorban csak a vágy számára van, hanem magáért-való önálló tárgy van előtte, amely felett ezért nincs hatalma, hogy tegyen valamit saját érdekében, ha a tárgy magánvalósága szerint nem teszi azt, amit az első tesz rajta. [...] az egyoldalú cselekvés hasztalan volna, mert az, aminek történnie kell, csak mind a kettő által jöhet létre.<sup>31</sup>

Nos, épp ez az, amit a „vizsgált” öntudat még nem tud. Hiszen első megközelítésben az öntudat még csak *a maga elszigetelt elvárásaival* van tisztában: azzal, hogy elvárja, hogy mások elismerjék az ő önállóságát. Követeli tehát, hogy a másik elismerje, ugyanakkor azt látja, hogy a másik is ezt követeli tőle. Csakhogy ő nem elismerésre, hanem *a maga elismertségére* tör – nem tudván, hogy a kettő egymástól függ –, ezért egyik öntudat sem fogja kezdeményezni a *másik* elismerését, hanem csak *a maga* elismertetését. Az „eredeti” elismerést tehát a másiktól várják, s tévelygésük arra irányul, hogy ezt kicsikarják. Mivel azonban a többiek ugyanígy tesznek, valójában *ugyanazt* teszik. Ezért történhet, hogy mindazok a stratégiák, amelyeket az öntudat kidolgoz elismertsége elnyerésére, szükségszerűen a visszajukra fordulnak: az öntudat, amely csak a cselekvés alányának tudja magát, *valójában* egyúttal a cselekvés tárgya is, ezért mindaz, amit a cselekvésről tud, mindig csak torz perspektívából fog megjelenni számára. Ezért egészíti ki az elismerés elméletének fogalmi rétegét egy további szint, amelyet „fenomenológiai” szintnek nevezhetnénk, és amely azokat a tapasztalattípusokat írja le, amelyek az öntudatot az elismerés valódi fogalma felé vezetik.

Ha ezen a ponton össze akarjuk foglalni az öntudat konstitúciójára vonatkozó fogalmi elemzésének tanulságait, Hegel nyomán az elismerés következő három törvényét fogalmazhatjuk meg:

1. *A másik megszüntethetlenségének törvénye* (az öntudat kontextusaként tekintett élet elemzésének tanulsága): *A más*, amitől az öntudat fenyegetve érzi magát, szük-

---

31 Uo.

ségképpen reprodukálódik abban, ahogyan az öntudat meg akar szabadulni tőle. (Elvontabban: a negálni kívánt tárgy a negációban reprodukálja magát, vagy, ahogy Hegel egy helyen fogalmaz, „ez az ellenség a vereségben hozza magát létre”.<sup>32</sup>)

2. *Az elismerés elsődlegességének törvénye:* Az öntudat azáltal van, hogy más öntudatok elismerik.

3. *Az elismerés kölcsönösségének törvénye:* A valódi elismerés fogalma szerint kölcsönös. (Megfordítva: az aszimmetrikus elismerés valójában nem elismerés, hiszen nem lehet érvényes az olyan elismerés, amely maga nem elismert forrásból származik.)

Az elismerés három törvényét kiegészíthetjük továbbá egy negyedikkel, amely általában a tapasztalat fenomenológiai fogalmára<sup>33</sup> vonatkozik:

4. *A tapasztalat fenomenológiai törvénye:* Bármely fogalom a tapasztalat által válik valóságossá az öntudat számára.

Figyelmeztetnünk kell még egy nagyon fontos megkülönböztetésre is: a fenomenológiai szint *nem* azonos a történetivel, a tapasztalat alapvető típusainak számbavétele nem azonos e típusok történeti megjelenési formáival. *A szellem fenomenológiájának* szerkezetében mindez úgy jelenik meg, hogy az *Öntudat* és az *Ész* szakaszok a tapasztalat ahistorikus típusait, míg a *Szellem* és a *Vallás* szakaszok a történeti formákat tárgyalják.<sup>34</sup>

Az elismerés fenomenológiája avagy az elismeréssel kapcsolatos tapasztalatok típusai

Az öntudat területén három alapvető tapasztalattípussal találkozunk:<sup>35</sup>

1. „*Életre-halálra menő harc*”. A „középfogalom”, vagyis a kölcsönös elismerés helyett először csak annak szélső fogalmai jelentkezők: az öntudat csak elismert

32 Hegel: id. mű: 120.

33 „Fenomenológiáról” itt természetesen a hegeli értelemben, mint „a megjelenő tudás tudományáról”, vagyis mint olyan tárgyalásmódról beszélek, amely azt követi nyomon, ahogyan a tudat – a maga legegyszerűbb formájától a legbonyolultabb formájáig – elsajátítja, érvényesíti, felülírja stb., egyszóval megéli a maga igazságait.

34 Hegel maga figyelmeztet erre a *Szellem*, illetve a *Vallás* szakaszok bevezetőjében. *A Fenomenológia szerkezetéről* lásd Pierre-Jean Labarrière: *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier–Montaigne, Paris, 1968, illetve Balogh: i. m. 33–75.

35 Az első három típus tárgyalásakor az itt található gondolatmenetet követtem: Balogh: id. mű: 100.sk.

akar lenni, nem pedig elismerő, s ugyanígy a másik öntudat is. Az így létrejövő kettős cselekvésben – a másik megszüntetésére törekszik, ugyanakkor saját életét is kockáztatja – az öntudat kinyilvánítja, hogy „nincs létezéshez, nincs az élethez kötvé”, s így az egyes öntudatok „önmagukat és egymást az életre-halálra menő harc által igazolják”.<sup>36</sup> Csakhogy ez a fajta öngigazolás nem teljesíti azt az igényt, amely létrehozta: az, aki életét veszti a harcban, már nem lesz sem elismerő, sem elismert, aki pedig életben maradt, azt nincs ki elismerje. Ebben a tapasztalatban jön rá az öntudat arra, hogy az élet éppoly lényeges, mint a tiszta öntudat elismertsége.

2. „Uralom és szolgaság”. Noha az öntudat rájött arra, hogy az élet éppúgy lényeges, mint az elismerés, ahhoz még nincs kellő tapasztalata, hogy az élet értékét és a kiharcolt elismertséget egyazon öntudatban egyesítse, ezért a kettő egyszerű egysége közvetlenül fel is bomlik, és két, egymással szembenálló öntudatban ölt alakot. Egyikük a tiszta öntudat képviselője, s lényege a magáért-való-lét, az önállóság (ő az „úr”); másikuk a más számára való tudat „a dologiság alakjában”, s lényege az élet vagy a más számára való lét (ő a „szolga”). Ez a típus mármost az aszimmetrikus elismerés dialektikáját fogja nyújtani. Az az oldal, amelyik csak elismert, de nem elismerő, foglya marad a *puszta* élet perspektívájának, amennyiben nem éli meg többé az élet *kérdésségét*, sem az élet kockáztatása, sem a vágy tárgyának ellenállása szempontjából. Ezzel szemben az az oldal, amelyik csak elismerő, épp az étellel szembeni distanciára kényszerül – folyamatosan megéli a halál fenyegetését, illetve a vágy „elhalasztásának” kényszerét –, s ezzel az öntudat fejlődésének válik terepévé. E fejlődés alapvető kategóriája a munka, úgy is, mint „gátolt vágy”, és úgy is, mint „feltartóztatott eltűnés”: egyszerre mutatja az öntudat önállóságát, illetve formáló hatalmát. Ezért ébredhet rá egyáltalán arra a lehetőségre, hogy *kitörjön* az aszimmetrikus elismerés játszmájából.

3. *Az aszimmetrikus elismerésből való kitörés stratégiái: sztoicizmus, szkepticizmus, boldogtalan tudat.* A három stratégiával fémjelezhető három altípus a következőképpen írható le: a) A sztoicizmust – Isaiiah Berlint követve<sup>37</sup> – nevezhetnénk akár a „*belső erőd*” stratégiájának is. Ezt az a meggyőződés irányítja, hogy az öntudat önmagában érvényes, bármi más pedig csak annyiban az, amennyiben visszavezethető az öntudat cselekvő hatalmára. Ez a stratégia azonban valójában nem tud kitörni az aszimmetrikus elismerés csapdájából, mivel újfent egy nem-elismert oldalt (a „szolga” oldalát) állít magával szembe (a külvilág, a szándékainktól független események oldalát), és megtagadja azt.<sup>38</sup> b) A szkepticizmus típusát nevezhetjük

36 Id. mű: 103.

37 Lásd Isaiiah Berlin: A szabadság két fogalma. in: uő: *Négy esszé a szabadságról*. Európa Könyvkiadó, h. n. (Budapest), 1990, 334–444.

38 Vö. Balogh: id. mű: 101.

*a tagadás stratégiájának.* Ennek két oldala van: egyrészt felismeri, hogy minden érvényesség elismert érvényesség, s ennek az elismerésnek az alapjaira kérdez rá; másrészt azonban megmarad a dekonstrukció szintjén, és egyetlen dologra *nem* kérdez rá: saját érvényesség-kutató eljárásának alapjaira. S noha tudatában van következetlenségének, nem tud túllépni rajta, hanem inkább fegyverként használja más reflektálatlan érvényességekkel szemben.<sup>39</sup> A negativitás stratégiája ezért egyben a *projekció* stratégiája is: saját ellentmondását másnak tulajdonítja. *c) A boldogtalan tudat* típusát „a megkettőződés stratégiájának” nevezhetjük. Ennek kitüntető jegye, mind az úr-oldallal, mind a szolga-oldallal azonosul, de mivel nem képes számot adni a kettő viszonyáról, egyúttal az eddigi stratégiákat is egyesíti magában, azok ellentmondásaival együtt: egyszerre a „belső erőd” tudata és saját ellentmondásosságát kifelé (a „lényegtelen” világba) vetítő tudat. Ugyanakkor épp ezáltal – önmaga külsővé-rétele és e külsővé-válásban az azonosság tételezése által – válik lehetővé, hogy a tudat és az öntudat ésszé álljon össze, pontosabban, hogy a tudat és az öntudat mozzanatai után az ész a maga egységében szemlélhessük.

Az elismeréssel kapcsolatos további tapasztalattípusok ezért nem a szorosan vett öntudathoz, hanem a tudat és öntudat egységként tekintett észhez tartoznak. Hegel a következőképpen fogalmazza meg az ész lényegét: „Az ész a tudatnak az a bizonyossága, hogy [ő] minden realitás [...]”<sup>40</sup> Az ész önmaga másában önmagát ismeri fel, legyen szó akár öntudatlan tárgyról, akár a másik öntudatról vagy öntudatok közösségéről. Emiatt tehát az ész meg fogja ismételni a tudat és az öntudat mozgását, újonnan elnyert szempontjából újra bejárva azokat a tapasztalati szinteket, amelyeket tudatként, illetve öntudatként már bejárt. A megfigyelő ésszel foglalkozó szakasz ennek értelmében a tudat tapasztalatainak magasabb ismétlődése, *Az eszes öntudat megvalósulása önmaga által*-című fejezct pedig az öntudat tapasztalataié. A tulajdonképpeni értelemben vett ész hegeli fogalma így a megfigyelő és a gyakorlati ész egységként fog mutatkozni, ez az egység pedig a tárgy tudat és az öntudat egységéből fejlődik ki.<sup>41</sup>

Az ész szintjén megfigyelhető, az elismeréssel kapcsolatos tapasztalattípusok a következők:

---

39 „[...] fecsegése önféjú fiúk perpatvara, [...] akik, *önmagukkal* lévén ellentmondásban, megszerzik maguknak azt az örömet, hogy *egymással* maradnak ellentmondásban.” Hegel: id. mű: 113.

40 I. m. 124. Kiegészítés tőlem – B. B.

41 Lásd Gerd Kimmerle: *Sein und Selbst. Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978, 92.

1. „Végtelen ítélet” avagy a szellem eldologiasítása. Ez a típus az úgynevezett „megfigyelő ész” keretén belül (a tudat, vagyis az észhasználatnak a tárgyitélezést, a megismerés oldalát képviselő módjának keretén belül) jelentkezik, és azt a hozzáállást jelöli, amikor az ész a tudományos megismerés lelkesedésétől hajva különféle redukcionizmusok (pl. Hegel korában a koponyatan) csapdájába esik, valamiféle anyagi valósággal azonosítva a szellemet. Ezen az igencsak elméleti szinten az ész az életre-halálra menő harc (ön)megsemmisítő magatartásának egy variációját adja, hiszen valamilyen valóságot úgy kíván megfejteni, hogy letagadja, elméleti értelemben megszünteti annak egyik konstitutív oldalát (pl. a koponyatan esetében az emberi cselekvés értelmezésében a szabad elhatározást).

2. A társadalommal szembeállított egyén lehetséges magatartásmódjai, amelyeket *Az eszes öntudat megvalósulása* című fejezet elemez: a) *A felelőtlen élvhajhász* típusa: Hegel elnevezésében „a gyönyör és a szükségyszerűség”, ide tartozik Don Juan vagy a Gretchent akaratlanul is kihasználó és cserbenhagyó Faust. Ez a másikat csak mint saját vágya tárgyát ismeri el, ugyanakkor fájdalommal veszi tudomásul, hogy a többiek sem ismerik el őt. b) *A romantikus tömeggyilkos* típusa („a szív törvénye és az önhietség örülete” elnevezésű konstelláció főhőse, például Hölderlin Alabandája vagy Robespierre). Ő az, aki szép eszmények nevében – akár akarata ellenére is, ha kell, fegyverrel is – boldogítani akarja a többieket, s ebbéli igyekezetében bárkit képes „feláldozni” a szent ügy oltárán, még azokat is, akikért állítólag cselekszik. Az elismerés tekintetében különösen hasadt típus: úgy tudja, hogy elismeri a többieket, de valójában csak azt ismeri el, ahogyan ő szeretné látni őket. Szintén fájdalommal veszi tudomásul, hogy akikért él, azok ellene fordulnak. c) *A búsképű lovag* típusa („az erény és a világ folyása”, egyik lehetséges képviselője Cervantes Don Quijoté-je), aki az erény nevében nem ismeri el az emberi világot mint a lehetséges jó helyszínét, majd ennek ellenére csodálkozik, hogy a jó megvalósítására vonatkozó erőfeszítései eredménytelenek maradnak.

3. Az ésszé vált tudat (a természet, önmaga és a kettő viszonyának megismerését célzó megfigyelő ész) és a többiekkel szembeni megfelelő magatartást kereső eszes öntudat szintéziseként leírható voltaképpeni ész fokozatán jelentkeznek végül a felelősség (a magunkkal, másokkal és a világgal szemben viselt felelősség) változatai: a) a „szellemi állatvilág”, amelynek polgárai vagy az adottságokra való hivatkozás, vagy a nézőpontok tetszés szerinti váltogatása („becsületes tudat”) segítségével igyekeznek elkenni, illetve kikerülni a maguk felelősségét; b) a „törvényhozó ész”, amelynek képviselői vállalják ugyan a felelősséget, de reflektálatlanul, úgyszólván gondolatlanul, vagyis oly módon, hogy az nem felel meg az ész követelményeinek; c) a „törvényvizsgáló ész”, amely – pontosan az ész nevében – számot kíván adni



felelősségteljes magatartásáról, ám e törekvése során túlracionalizálja azt, mígnem rájön, hogy a felelősség végső alapja kivonja magát a racionalizálás hatálya alól.

Ez az a pont, ahol az ahistorikus típusok tárgyalása véget ér. Ezen a szinten nem kapunk választ arra, hogy milyen típus volna rendelhető a valódi, azaz fogalmának megfelelő, azaz kölcsönös elismerés megvalósulásához. Hegel úgyszólván elhalasztja ezt a választ addig, amíg a mű *Szellem* szakaszán végigvonuló történeti rekonstrukció végén történetileg is elér arra a pontra, ahol a törvényvizsgáló ész (historikusan tekintve a kanti morálfilozófia) hiányosságaival szembesülő európai szellem felteszi a felelős cselekvésre és vele a kölcsönös elismerésre vonatkozó kérdést.

### Elismerés és szabadság, avagy az elismerés története

A kölcsönös elismerés fogalmának megfelelő magatartástípus felvezetésének elhalasztása, illetve egy történeti tárgyalásmód keretébe való utalása kétségkívül arra utal, hogy a második fejezetben „a tapasztalat fenomenológiai törvényének” nevezett szabályt („Bármely fogalom a tapasztalat által válik valósággá az öntudat számára”) egyrészt igencsak komolyan kell vennünk, másrészt pedig ki kell egészítenünk a *tapasztalat akkumulációjának törvényével*, mely szerint minél komplexebb egy tapasztalat, annál kevésbé jelentkezhet olyan előzetes tapasztalatoktól függetlenül, amelyek kudarcra nélkül eleve fel sem merülne az az igény, amely az illető tapasztalatot egyáltalán lehetővé teszi. Konkrétan: akármiben is áll a felelős cselekvést, illetve a kölcsönös elismerést megvalósító típus, nem jelentkezhet addig, amíg nem *élte meg valóságosan* a törvényhozó ész és a törvényvizsgáló ész hiányos voltának megtapasztalását. Ennek oka pedig az, hogy ezek a tapasztalatok nem felváltják egymást, hanem egymásra épülnek: a törvényvizsgáló ész nem leváltja, hanem kiegészíti a törvényhozót, a keresett hiányzó típus pedig ugyanígy fog viszonyulni a törvényvizsgálóhoz.

Nincs itt terünk arra, hogy végigkövessük Hegel történeti rekonstrukcióját.<sup>42</sup> Jelen vizsgálódásunk szempontjából elegendő arra felhívni a figyelmet, hogy a vezérfonal, amelyet Hegel e rekonstrukcióban követ, nem más, mint az egyén és a közösség viszonya, illetve ennek a viszonynak az átalakulásai az európai történelem folyamán. E viszony mármost pontosan leírható az elismerés terminusaiban, azzal a kiegészítéssel, hogy itt az egyes öntudatok között működő vagy nem működő elismerést az egyén és a közösség között működő vagy nem működő elismerés szintje egészíti ki, pontosabban ezek kölcsönösen meghatározzák egymást. Ahogyan pedig

---

<sup>42</sup> Az identitás és a cselekvés vonatkozásában megtettük ezt a már hivatkozott kötetben: Balogh: id. mű: 75–165.

a görög–római világ korszakaitól a keresztény középkoron át eljutunk a felvilágosodó, szekularizálódó, majd a felvilágosodás árnyoldalaival szembenézni kényszerülő újkorig, a társadalmi viszonyok, és velük az elismerés terepévé egyre inkább egy olyan nyilvános tér válik, amely a közösen kialakított szimbolikus (ezen belül pedig alapvetően *nyelvi*) formák közegeként képes leküzdeni a pusztá hatalmon, azaz végső soron a fizikai erőszakon alapuló társadalmi rendet.

Hegel periodizációja szerint az európai történelem (illetve az, ami a 19. század elejéig lefolyt belőle) három fő szakaszban gondolható el. Az első szakasz a görög–római kultúra, Hegel elnevezésével „az erkölcsi világ”, a második a középkor és a felvilágosodással bezárólag tekintett újkor „művelt”, egyszersmind „elidegenedett” világa, a harmadik pedig a francia forradalom utáni Európa, amely Hegel kategorizációja szerint a „moralitás” jegyében szerveződik.

Ezek a korszakok, mint már említettük, kiválóan leírhatók az elismerés kategóriájának segítségével. Az „erkölcsiség” görög–római világa így az életre-halálra menő harc uralma alatt áll, persze másképp a görög és másképp a római történelem folyamán. A görög erkölcsiség világában ugyanis az egyén csak a közösségi normák ellenében képes szabadon cselekedni, az általa ily módon megsértett erkölcsi rendet pedig csak a halál vállalása által tudja helyreállítani. Itt tehát az egyén–közösség viszony szintjén megismétlődik az élethalálharc paradoxona: azt, aki túlél (jelen esetben tehát a közösséget), nincs, aki elismerje (hiszen az egyén csak azért teheti ezt, ha teljesen alárendeli magát, akkor viszont nem lehet forrása semmiféle elismerésnek), aki pedig elpusztul, az már nem lehet sem elismert, sem elismerő. A római világnak a jogi személy köré felépített „jogállapotában” épp az ellenkezője történik: itt elvileg csak az egyén elismert, a közösség nem, s épp ez az atomizáltság vezet oda, hogy ez a berendezkedés az egyediségükben abszolútizált uralkodók terrorja által keletett káoszban bomlik szét.<sup>43</sup> A feudális nemesség kialakulásának korszaka hasonlóképpen az élethalálharc paradoxonának jegyeit mutatja: itt az egyén csak annyiban elismert, amennyiben kész feláldozni magát; mármint ha ez az áldozat ténylegesen megtörténik, már nem lesz kit elismerni, ha viszont nem történik meg, a túlélő mindig is gyanús lesz abban a tekintetben, vajon ténylegesen kész-e feláldozni magát. Úgy tűnik, ennek a paradoxonnak a nyilvánvalóvá válása az a fordulópont, amikortól az európai kultúra „átszemléletéről” beszélhetünk:<sup>44</sup> ez az a pont, amikortól az európai kultúra mintha azt a módozatot keresné, amely úgy

---

43 Ez a diagnózis persze inkább ideáltipikusan értendő, vagyis nem jelenti azt, hogy a birodalom a pusztá fennállás értelmében ne élhetné túl saját magát.

44 Hegel nem használja ezt a kifejezést az itt alkalmazott tág értelemben, viszont mindig átszemlélet, illetve átszemléletést emleget akkor, amikor a társadalmi interakciók közegevé a fizikai világ helyett a közösen létrehozott nyelvi–szimbolikus világ válik.

volna képes biztosítani az elismerést, hogy egyik félnek se kelljen belepusztulnia (sem az egyénnek meghalnia, sem a közösségnek felbomlania). Ez a módozat pedig lényege szerint nyelvi jellegű lesz, azaz olyan, ami egy nyelvileg képzett nyilvános közegben megy végbe.

Ennek megfelelően a „műveltség” avagy az „elidegenedés” modern világának elismerés-alakzatai is nyelvi formákként írhatók le. Így például az abszolutisztikus államhatalmat létrehozó „hizelgés” az aszimmetrikus elismerés „uralom és szolgaság” típusának jellegzetes (és kellően átszellemített) történelmi megnyilvánulása, míg a mindent az ész ítélőszéke elé citáló és minden érvényességet megkérdőjelező (francia) felvilágosodás a „meghasonlottság” nyelveként írható le.<sup>45</sup> A francia forradalommal beköszöntő – és végtelenen ellentmondásos – „abszolút szabadság” végül az életre-halálra menő harc valóságos paródiáját hozza magával: a pusztá gyanú alapján működő erényterror értelmetlenné teszi mind a bűnt, mind a halált, az erkölcsi világ nyelvét utánóznai szándékozó nyelv pedig pusztán parancsolásra és ideologizálásra szolgál, de semmiképp sem lesz az, aminek lennie kellene, nevezetesen a kölcsönös elismerés közvetítője.

Hegel értelmezésében a nyelv paródiájához vezető forradalom megfelelője a szellem világában a „moralitás” szükségképpen néma (mert az abszolút, következőképpen a valóságos világra alkalmazhatatlan és közölhetetlen kötelességet követő) világa, amelyet a kanti morálfilozófia vezet be. Itt érjük el újra a „törvényvizsgáló ész” ama szintjét, amellyel az elismerés elméletének fenomenológiai rétege végződött, és amelynek ellentmondásait a fenomenológiai szinten nem tudtuk meghaladni.

Ezek az ellentmondások a történelmi szinten a maguk társadalmi következményei felől jelentkeznek. Ezek lényege az, hogy mivel a kanti értelmezésű moralitás az indítékokon múlik, végső soron mind kívülről (a „többiek” felől), mind pedig belülről megítélhetetlen, s ezért szükségszerűen képmutatáshoz vezet. Ezért kell azt kiegészítenie az egyén oldaláról a lelkiismeretnek – méghozzá nem a cselekvéstől visszariadó romantikus szépléleknek, hanem a cselekvés kockázatát felvállaló „cselekvő lelkiismeretnek” –, a közösség oldaláról pedig a kölcsönös elismerésen alapuló polgári társadalomnak, illetve a modern államnak. Persze az sem kérdéses Hegel számára, hogy e modern állam a maga részéről szintén nem mentes az ellentmondásoktól,<sup>46</sup> hiszen egyszerre individuum-központú és elszemélytelenedett. De úgy vélte, hogy mégiscsak e kettő ellentétén belül kell elérhető megoldásokat ta-

---

<sup>45</sup> Ezeket a nyelvi formákat részletesen elemzem a következő helyen: Balogh: id. mű: 133–163.

<sup>46</sup> Igaz, ez kevésbé a *Fenomenológiának*, mint majd később a *Jogfilozófiának* lesz témája.

lálunk, mert akár az egyénközpontúság nevében nyomjuk el a közösségiséget, akár a közösség nevében az egyént, mindkettő valódi szabadságunk elvesztéséhez vezet.  
Összegzés: Az elismerés paradigmája

Mint azt ebben az áttekintésben megkíséreltem kimutatni, az elismerés kategóriája Hegelnél egy teljes filozófiai paradigmaváltás kulcsfogalmaként értelmezhető. Láttuk, hogyan forradalmasította az elismerés elve a filozófiai argumentációt, valamint a metafizikai megalapozással kapcsolatos elvárásokat. Ezután azt követtük, hogyan alakította át radikálisan a szubjektum felfogását az a mód, ahogyan Hegel az elismerés elvének segítségével interszubjektív közegbe helyezi és dinamizálja a szubjektumot, ugyanakkor az egyszerre társadalmi és természeti világ részeként értelmezi azt. A harmadik lépésben a társadalmi tapasztalat szervezőelveként láttuk viszont az elismerés kategóriáját, míg a negyedik részben vázlatosan áttekintettük azt is, hogyan működik mint történeti folyamatokat kormányzó elvárás és cél. Ha pedig zárásképpen arra szeretnénk választ találni, hogy mégis mi teszi ennyire termékeny és sokrétűen alkalmazhatóvá ezt az eredetileg kizárólag társadalomfilozófiai fogalmat, minden bizonnyal annak dialektikus jellegére kell hivatkoznunk, méghozzá abban az értelemben, hogy az elismerés fogalmának segítségével anélkül lehet továbbvinni két vagy több tényező (legyen az fogalom, szubjektum, társadalmi erő, álláspont stb.) ellentmondását és feszültségét, hogy bármelyiküket is meg kellene szüntetni vagy fel kellene oldani a másikban avagy a másik nevében.

**Simon Ferenc:**  
*Aforizmak Hegel „Wastebookjából”*

Ma már nem könnyű megérteni, hogy száz vagy kétszáz évvel ezelőtt mire szolgált egy Wastebook, mit jelentettek a xéniák. Kérkedő eszmevillanásokat? Kidobni való elmehulladékokat? A nap hordalékai voltak? A perc üzent bennük és általuk az órának? Befejezetlen mondatok temetője volt-e egy ilyen Wastebook? Vagy vendégnek átnyújtott ajándék? Vallomás talán? Egy kísérletező elme útkeresésének bizonytalan bizonyága?

Anyám még naplót írt, életem első harminc évében levelet még én magam is írtam. Nem csak regisztrálva a megtörténeteket, de egy kicsit üzenetként is. Aforizmakat soha nem írtam, -- nem is akartam írni. Olvasni is csak gimnazista koromban olvastam ilyesmiket. Akkor még imponáltak nekem e kis okosságok, ahogy a salto mortale a cirkuszban, -- a mosollyá kiszenvedett veríték. Az elme kisülése egy gondosan megválogatott fogalomban – ahogy a tektonikai erők merevednek szerkezeté a gyémántban. A salto mortale ma már egy hátra bukfcenet sem nagyon ér a szememben.

És mi a helyzet a *Hegel's Wastebook*-kal? Először is összeveszttem a lányommal a szó helyes kiejtését illetően. Másodszer, keresni kezdtem a szójelentések helyét a mondatban, a mondatok helyét a gondolattá érlelődött műben. Fogalmak mint útjelzők, érzületek mint a világnézet alaphangolásai. Az eredmények érdekesek, de nem nagyon fontosak. A kiérlelt mű nem gondolatkísérletek egyberendeződése. Az alaphangszűlyok persze súlyok a megformált szerkezetben is. A rendszer-elv, a felvilágosodás észhite, a kétségek a pozitív vallások körül, a nemzet- és az állambiztonság kérdése Németországra nézve. Vagy épp a Schellinghez való (ekkor még) ambivalens viszony. De a filozófusnak nem aforizmagyűjteményt kell írnia, hanem elméleti kell rendeznie a lét kérdéseit. Az érett férfi szándékosan lép túl ifjúkora szárnypróbálgatásain, szándékosan felejt el fiatalkorának olvasónaplóit és élcgyűjteményeit, -- szándékosan rejti olyan helyre, ahol ő maga sem találja meg többé.

K. Rosenkranz, aki ezeket a kis írásokat először közreadta, Hegel-biográfiájában ezt írja: „Ha áttekintjük ezeket a pillanat készítése alatt keletkezett, többnyire össze nem illő, de zseniális eredetiségükkel mégis komoly hatást gyakorló kritikai xéniákat, főként a szépségük ejt bámulatba. Tudományos kivonatok és könyvcímek sziklakövei közt törnek a napvilágra színes virágokként. Mindegyik töredék

---

1 *Aphorismen aus Hegels Wastebook* (1803-1806). in: G. W. F. Hegel: *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke* 2. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1970. 540-567. (A továbbiakban: *Wastebook*. – A kapcsos zárójelek közé zárt aforizma-címek tőlem származnak: S. F.)

egy kis egész, alkalmi voltában is a kifejeződés teljes határozottságát mutatja. Nem csak tartalmukat, de fordulataikat tekintve is nem eggyel – persze tökéletesebben kibontva – A szellem fenomenológiája Előszavában fogunk majd újra találkozni. Hegel egyre inkább megszabadul bennük attól az egyoldalú misztikus szemléletmódtól, amelybe a schelling-i filozófia kezdett ebben az időben belesüppedni.”<sup>2</sup>

Lukács György is fontos szerepet tulajdonít ezeknek a feljegyzéseknek: Hegel gondolati érésének, szellemi önállósodásának, módszertani elvei és egyéni munkamódszere fejlődésének egyfajta bizonyítékaiként, látleleteiként kezeli őket. „Ezekből a visszapillantásokból – írja Lukács A fiatal Hegel-ben – igen érdekes kép bontakozik ki Hegel első jénai korszakának szellemi állapotáról és munkamódszeréről. ... Lényegében már világos elképzelése van a középponti problémáról, és most...rendületlenül továbbhalad, hogy nézeteinek helyességét a valóság különöségeinek egész rendszerén tegye próbára.”<sup>3</sup>

A nagyjából száz kisebb-nagyobb bejegyzés – ha derék casualistaként akarunk eljárni – tematikailag négy-öt alapprobléma alá rendezhető: a vallás, a filozófia mint tudomány, a rendszer-elv metodikai problémái, Németország szellemi és politikai státusza. Azok a témák tehát, amelyek a jénai korszak végére elméletté kidolgozott mű-formájukat is elnyerik: a Különbség-írás, a Szkeptizmus-tanulmány, a Hit és tudás, a Természetjog-tanulmány, a *System der Sittlichkeit*, a *Verfassung Deutschlands*, a *Jenaer Realphilosophie*, és főképpen *A szellem fenomenológiája* alakjában. A *Wastebook* aforizmái – mint említettem – csak hangsúlyok, a bejárni kívánt út rendszertelenül kihelyezett irányjelző karói, s ezért áttekintésük, s főként elemzésük sem formálhat igényt alaposabb elmélyülésre, illetve rendszerességre. Írásunk a *Wastebook* wastebook-ja – jó szándékú ismertetés, semmi több.

## A filozófia módszere

Az aforizmak nagyobbik része a filozófia és a filozofálás módszerével, egy megvalósítandó egységfilozófia elvi lehetőségeivel, a kortárs filozófia alaptörvényeiseihez való viszonytal foglalkozik. A feljegyzések 1803 és 1806 között keletkeztek. A jénai korszak első fele (1803-ig) a kritikai felülvizsgálatról, a még csak körvonalalaiban érzett saját pozíció ezekhez való viszonyáról szól.

---

2 Karl Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt. 1998. – Unveränd. reprograf. Nachdr. der Ausg. Berlin, 1844. 199.

3 Lukács György: *A fiatal Hegel. A dialektika és az ökonómia összefüggéseiről*. Kossuth Könyvkiadó/ Akadémiai Kiadó. 1976. 266; 267.

1803 után a saját pozíció átgondolása, fogalmi tisztázása kerül előtérbe – párhuzamosan a saját korábbi pozícióra való kritikai visszatekintéssel.

Az első, és talán legnehezebb (úgy filozófiai, mint személyes-érzelmi) kihívás a schelling-i filozófiához fűződő változó viszony tisztázása. A schelling-i filozófiától való elszakadásban kétség kívül fontos szerepet játszik a tény, hogy Schelling 1803-ban otthagyja Jénát és Würzburgba megy. Ezáltal megszűnik a nyomás közvetlensége, amelyet a kész eredményeket produkáló schelling-i filozófia (Schelling komoly szakmai tekintélynek számít Jénában) és Schelling varázslatos, de egyben erőteljes expanzív személyisége gyakorol ez ideig Hegelre. De közös munkájuk is véget ér a *Kritisches Journal der Philosophie*-ben; ez a közösség a Jénában eltöltött első évek alatt – úgy tűnik – pszichésen, de filozófiailag is komoly mértékben „fogva tartotta”, Schelling hatása alatt tartotta Hegelt.

A schelling-i filozófiától való elszakadás döntő terepnuma mindazonáltal nem a személyesség területe, hanem a filozófiai elvek, a megismerés jellege tisztázásának gondolati, fogalmi közege. In concreto: a totalitás-probléma fogalmi megértése (a történeti aspektusnak a logikáihoz való viszonya, a különösség és az általánosság egymáshoz való viszonyának a kérdése, az egység problémája); a spekulatív gondolkodásnak az empirikus gondolkodáshoz való viszonya (a tapasztalat jelentősége a tudományos gondolkodásban, a kritikai filozófia határainak kérdése).

A Schelling-gel, illetve a schelling-i iskolával szemben megfogalmazott főbb – nem egyszer igencsak szarkasztikus -- feljegyzések az alábbiak.

„[Az abszolútum] Ha az abszolútum elcsúszik, s a földről, ahol sétálgat, a vízbe esik, akkor hal lesz, egy organikus lény, élőlény. Ha ugyanígy elcsúszik, és a tiszta gondolkodásba esik -- hisz nem feltétlenül a tiszta gondolkodás az abszolútum igazi terepe --, akkor, ide csöppenve, valami rosszá, valami végessé kell válnia, amiről tulajdonképpen -- ha nem hivatalból történik -- szégyenkezve kellene beszélni, még ha tagadhatatlan is, hogy van logika benne. A víz hideg, értéktelen elem, de az élet mégis igencsak jól megvan benne. A gondolkodás sokkal értéktelenebb elem lenne? Az abszolútumnak tényleg rosszul kellene éreznie magát, rosszul kéne viselnie magát benne?”<sup>4</sup>

„[Természetfilozófia]. Hosszú időnek kell még eltelnie, míg hetvenkedés nélkül ítélkezhethetünk benne. – Beismerő vallomás tőle, vagy merész kijelentések és állítások vele szemben. Az abszolútum: sötétben minden ténén fekete. Az abszolút megismerés olyan óriásseprű, amely mindent maga alá söpör, qui fait la maison nette.”<sup>5</sup>

---

4 *Wastebook*. 543.

5 *Wastebook*. 561.

„[A filozófia igazsága] Nagyon jól emlékszem, milyen hosszú ideig forgolódtam a tudományok körül, őszintén azt gondolva, hogy ami közismert belőle, az még nem minden. A hangoztatott kifejezések arra a következtetésre készítettek, hogy a lényeg még a háttérben rejtőzik, és mindenki sokkal többet tud annál, mint amit kimond, nevezetesen a szellemről és az okokról. Miután hosszú ideig hiába kerestem, hogy hol található, amiről állandóan beszéltek, és aminek a nevében cselekedtek, mintha a legközismertebb dolog és legmindennapibb ügy lenne, miután tehát nem leltem az igazságot és annak bizonyosságát, arra jutottam, hogy valójában nincs is benne semmi egyéb, mint amit eddig is helyesen gondoltam, -- talán csak a bizakodás hangja, az önkény és az elbizakodottság.”<sup>6</sup>

„[Tudomány]. Biztosíthatjuk önmagunkat és másokat, hogy rendelkezünk vele. De hogy valóban így van-e, azt a közvetlen környezetünk dönti el, a jelenkor, esetleg az utókor, ha az előbbi már tetszését nyilvánította. De a tudat annyit emelkedett műveltség tekintetében, s a fogalmi gondolkodás merev szívóssága annyival képlékenyebbé és gyorsabbá vált, hogy néhány év, és már itt is áll előttünk az utókor. A kanti filozófia felett már rég pálcát törtek, míg a wolff-i filozófia ötven évig vagy tán tovább is tartotta magát. A fichte-i filozófia álláspontjának alapmeghatározásai hamar tudatosodtak. Hogy a schelling-i filozófia lényege micsoda, az rövid időn belül nyilvánvalóvá válik. Hamarosan ítélni lehet felette, hiszen már majd’ mindenki érti. De ezeket a filozófiákat nem annyira a bizonyítékok diszkreditálják, mint inkább az empirikus tapasztalat, hogy mit is lehet kezdeni velük. Vakon oktatgatják híveiket, de a szövedék egyre vékonyabb lesz, s végül meglepve tapasztalják, hogy a pókháló áttetsző hálójává foszlott a szöveg. Úgy olvadt el kezeik között, akár a jég, úgy futott ki ujjai közül, mint a higany, anélkül, hogy tudnák, mi történt velük. Nincs is már semmijük, és aki bölcsességet árulató markukba néz, nem lát semmit, csak az üres tenyerüket, és gúnyolódva áll tovább.”<sup>7</sup>

De a schelling-i filozófiához való viszony újrafogalmazásának mintegy oldalvén felbukkan a jénai romantika (a Schlegel fivérek), a német felvilágosodás egyes törekvéseitől való elhatárolódás határozott szándéknyilatkozata is.<sup>8</sup> A filozófia feladatának ismert hegeli felfogása („közreműködni abban, hogy a filozófia levethesse a tudás szeretete nevét, és igazi tudássá váljon”) körvonalazódik itt Schlegel elmeél-koncepciója elleni burkolt polémia formájában.

„[Eszmevillanás.] A tudomány igazsága az állandó, a mindent bevilágító és megörvendeztető fény, a meleg, amelyben a hasznos és üdvös dolgok kicsíráznak, és amely

---

6 *Wastebook*. 566.

7 *Wastebook*. 548-549.

8 A jénai korszak elméleti kihívásairól, a hegeli filozófia első eredményeiről részletes elemzést ad könyvem: Simon F: *Hegel élete és filozófiája*. id. k. 79-95.



a belső értékeket az élet minden területére szétteríti. Az eszmévilanás ellenben csak Kapaneus (Καπανεύς), aki ezt a mennyei tüzet, mert csak formálisan utánozza azt, inkább megsemmisíti, és semmilyen valóságos élethez nem jut el.<sup>9</sup>

„[Poétika.] A teljesség persze mindenütt egyedi, de – különösen a művészetben – épphogy a kiváló: a szobrot nem kell megpróbálni kiszínezni, a kórus költészetét nem kell a személyes drámaisággal egyesíteni, ahogy a filozófiát sem kell átpoétizálni; -- tartanunk kell magunkat a szükségszerű megkülönböztetéshez.”<sup>10</sup>

Az értelmi kritika rideg semlegességével szemben, amely csak tudni akar, de részt venni a dolgokban nem, fogalmazza meg Hegel az alábbi két aforizmát:

„[A filozófia igazsága.] A legfontosabb szubjektív vonás a tudományok tanulmányozásakor az önmagunkkal szembeni becsületesség. Könnyű kijelenteni, hogy mindenben kételkedni kell, – a kérdés azonban az, hogy ez a kételkedés elvezet-e az igazsághoz. Az üres szó, ha lényegét tekintve nem is tagadja az egész természetet, csupán csak színlelés, és szörnyű, ha az emberek be akarják csapni, vagy hagyják becsapatni magukat vagy más.”<sup>11</sup>

„[A fogalmak hatalma.] Az olyan szavak, mint az örök, a szent, az abszolút, a végtelen felemelő érzéssel töltik el az embert, felmelegítik, felhevítik a szívét. Olyan hatalmak ezek, amelyek irányítják őt, ide-oda mozgatják, és hatalmuk jelc, hogy az ember otthonosan érzi magát velük. A görögök szemléleti istenei ők, akik az északiak számára csupán absztrakciók, szavak, ezek ideális formái. A megértés felszámolja hatalmukat. Elfordul tőlük. Ahelyett, hogy támaszkodna mozzanataikra, visszahúzódik előlük, érzéketlen érthetőséggel néz keresztül rajtuk. Ha megismerésük fel is szabadítja az embert, az ént, ez a rajtuk való túlemelkedés mégis megsemmisíti a hevületet, felszámolja az érzést.”<sup>12</sup>

A saját filozófia ontológiai kiindulópontja a *Wastebook* horizontján belül is a létező pozicionálásának, a dolog léthelyzetének a kérdése. A filozófiának a dologgal magával kell foglalkoznia; a dolog a filozófia tárgyi igazságának a bázisa és egyben biztosítéka. A filozófia a konkrétumhoz, ezen belül a különös meghatározottsághoz, a meghatározottságok egységéhez utalja oda a gondolatot, a fogalmat. Az antik metafizikai nagytradíció elvárásának megfelelően: a „dolgokat önmagukban kell tekinteni, hogy mik is azok voltaképpen, amikről elmélkedünk”<sup>13</sup> Az érett rendszer az intentio recta-nak ezt a követelményét majd így fogja megfogalmazni:

---

9 *Wastebook*. 545.

10 *Wastebook*. 559.

11 *Wastebook*. 549.

12 *Wastebook*. 551-552.

13 Lásd: Platón: *Theaitétosz*. 154e.

egy dolog igazi megismerésének olyannak kell lennie „hogy az önmagában határozza meg magát, s nem kívülről kapja állítmányait”.<sup>14</sup>

A *Wastebook* megfogalmazásai:

„[Igazság.] A tanulás azt jelenti, hogy igazként akarjuk megkapni azt, amit mások gondoltak. De ha ezáltal csupán a hamishoz jutunk el, akkor nem ismerjük meg magát a dolgot.”<sup>15</sup>

„[Magával a dologgal foglalkozni.] A rossz reflexió retteg attól, hogy elmélyüljön a dologban; túl akar lenni rajta, és mindig önmagába tér vissza. Az analitikus, ahogy Laplace mondja, a kalkulusra hagyatkozik, és eltűnik számára a feladat, az áttekintés, a számítás egyes mozzanatainak az egésztől való függése. De nem csak az egyes egésztől való függésének a belátása a lényeges, hanem az is, hogy minden mozzanat, függetlenül az egésztől, maga is egész, -- ez jelenti a dologban való elmélyülést.”<sup>16</sup>

„[A filozófia királyi útja.] A szokásos királyi út a filozófiában azt jelenti, hogy előszavakat és recenziókat olvasunk, hogy hozzávetőleges képet kapjunk a dologról.”  
„Az igazi királyi út ellenben az önálló gondolkodás a tanulás során.”<sup>17</sup>

„[Rendszer.] Akik túl sokat ágálnak a filozófiai rendszerek ellen, azok figyelmen kívül hagyják azt a körülményt, hogy egy meghatározott rendszer filozófiai rendszer; a döntő körülményt tehát, -- mintha figyelmen kívül hagynák, hogy egy tölgy fa.”<sup>18</sup>

Az objektivitásra való eme lelkes törekvésében azonban alkalmasint el is veti a sulykot Hegel:

„[Kant.] Csodálattal emlegetik Kantot, hogy nem filozófiát, hanem filozofálást tanít; mintha valaki asztalosságot, nem pedig asztalt, széket, ajtót, szekrényt csinálni tanítana.”<sup>19</sup>

---

14 G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. A logika.* Akadémiai K. Bp. 1979. (*Kis-Logika*) 81.

15 *Wastebook.* 558.

16 *Wastebook.* 554.

17 *Wastebook.* 556-557.

18 *Wastebook.* 557.

19 *Wastebook.* 559.

Csakhogy a kanti szándéknyilatkozat nem az objektivitás-igény feladása, hanem a filozofálás örök, és örökké igaz alapintenciója – amelyet maga Hegel is követ, és egyértelműen ki is mond majd az Enciklopédiában: a filozófia „ne legyen elbeszélése annak, ami történik, hanem megismerése annak, ami igaz benne.”

Az igaz mindazonáltal az egész – ahogy a Fenomenológia majd fogalmaz. A Wastebook legerőteljesebb ontológiai megfogalmazásai a totalitás-problémával kapcsolatosak, -- a totalitással, amely mind az ontológiai elv-tannak, mind a módszertannak a középponti problémája.

„[Rendszer.] Szükségszerű, hogy a filozófia rendszerét a maga egészében tanulmányozzuk. Az elvben megtalálható minden, -- de csak burkoltan, látens módon, üres, formális fogalomként: nem maga a dolog. Ahogy a fősvény erszényében az élvezetek csak lehetőségekként vannak jelen, de hiányzik a valóság, magának az élvezetnek a súlya.”<sup>20</sup>

„[Elv és konkrétum.] Valamely tudomány tanulmányozása során az a döntő, hogy ne hagyjuk magunkat az elvek által eltántorítani. Az elvek általánosak és nem jelennek túl sokat. Úgy tűnik, csak az tudja jelentésüket, aki a különös birtokában van. Az elvek gyakran rosszak; csupán a dolog tudatát jelentik, de a dolog gyakorta jobb, mint a tudat...”<sup>21</sup>

„[Genezis.] Csak a tudat története után tudjuk meg, hogy mi is van a fogalom absztraktuma mögött. Fichte érdeme.”<sup>22</sup>

A totalitás-szerű valóság-megközelítés követelménye a Hegel által kidolgozott objektív spekuláció vagy többretegű reflexivitás módszertanának sajátos mozzanata. A spekuláció a dialektikus gondolkodásmód kifejeződése, a többretegű reflexiónak az a módszere, amelynek segítségével a meghatározások különbségei, a sokretegű létjelentés a fogalmi egységen belül kifejezhető. Ahogy a Hegel élete és filozófiája fogalmaz: „A reflexió a hegeli elgondolásban nem a „konok értelemhez”, hanem az észhez tartozik: nem a különös meghatározásokra bontásnak, hanem a totalitás reprodukálásának a modus vivendije.”<sup>23</sup>

A Wastebook-ban a megismerés spekulatív útjának a módszertanára is találunk fontos feljegyzéseket.

„[A megismerés útja.] Egy filozófiai rendszer alapelve e rendszer végeredménye. Jóllehet szeretjük egy szindarab utolsó jelenetét vagy egy regény utolsó oldalát előre elolvasni, avagy, ahogy Sancho, a rejtvény megoldását előre megmondani,

---

20 Wastebook. 547.

21 Wastebook. 549.

22 Wastebook. 559.

23 Lásd: Simon F. *Hegel élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2009, 103.

a filozófiánál mégsem tehetjük ezt: a filozófia kezdete egyben a végeredménye is. Mindenesetre senki sem fogja az utolsó jelenettel vagy a pusztá megfejtéssel beérni, hanem a mozgást fogja a lényegesnek tartani, amely által a végkifejlet megvalósul. A filozófia ellenfelei tagadják, hogy a különös az általános mozzanata lenne, és ennek megfelelően járnak is el, amikor állandóan az elvet ráncigálják elő, mivelhogy az elv jeleníti meg az egészt. De csak annyira az övék egy ilyen egész, ahogy a matematika lenne a birtokuk, ha csak egy Euklidész-fóliánssal vagy egy olyan rabszolgával rendelkeznének, aki egyébként matematikus. A dologhoz magához nem lehet ingyen hozzájutni, -- mintha a vásárlás révén mindent megszerezhetnének, holott csak az elvet vagy az eredményt szereztük meg.

Ha az alapelveknél megállni felületesség volt, akkor a szemléletnél megállni, ahogy Jakob Böhme tette, műveletlenség. A tudás megszerzése nem a szemlélet vagy az alapelvek kihajítását jelenti, hanem belülről kifelé, illetve kívülről befelé haladó kidolgozásukat. Böhme tapasztalatát mélyebbnek gondolják, mint Jacobi hitét. De akik a különös, váltakozó vélemények mögé bújnak, és a műveletlenséget állítják az előtérbe, ugyanúgy tévednek, mint akik az alapelveket lényegtelennek tartják. Amazok a műveletlen formát tartják a lényegnek, ezek a hit természetességét. (Jacobi: hitben születünk; kézszorítások, kedves Mendelssohn, stb.; ahogy az üres fejű, szemforgató pietisták, akik a kezeiket tördelik, anélkül, hogy bármit is mondani tudnának.<sup>24</sup>

„[Értelem.] A műveletlen ember elcsodálkozik, ha azt hallja, hogy az átfogó négyzete egyenlő a két befogó négyzetének összegével. Úgy gondolja, hogy másként is lehetne; kiváltképp retteg az értelemről, és ragaszkodik a szemlélethez. Az ész értelem nélkül semmi, az értelem ész nélkül mégiscsak valami. Az értelemhez nem lehet ingyen hozzájutni.<sup>25</sup>

„[Józan emberi értelem.] Németországban mindig meg akarják védeni a józan emberi értelmet a filozófia úgymond túlkapásaival szemben. Hiú fáradozás, mert ha a filozófia visszakozik is, mit sem érnek vele, hisz – semmijük sincs. Az igazi józan emberi értelem nem csupán paraszti nyersség, hanem szabad és következetes odafordulás is az igazsághoz a műveltség szféráján belül, a műveltség meghatározottságainak a felhasználásával. Paradox formában jelenik meg ez a kettősség egyrészt Rousseau-nál, aki mind a meghatározottságokat, mind az alapelvekben kifejeződő műveltséget ellenérzéssel fogadja, másrészt Voltaire-nél vagy Helvetius-nál, akik a tapasztalatban, a megfontolásban, a szellemességben oldják azt fel...<sup>26</sup>

24 *Wastebook*. 550-551.

25 *Wastebook*. 551.

26 *Wastebook*. 543-544.

„[A történeti logikáról]. Biztosak vagyunk benne, hogy az arany sárga. Ez a bizonyosság valószínűnek tűnik. Éppoly valószínűnek, mint amikor azt mondjuk, hogy minden ember halandó: Cajus ember, tehát Cajus halandó. Soha nem hallottam ennyi lapos vacakságot. A megítélés a bensőben megy végbe, anélkül, hogy tudatosítanánk. Persze sok minden zajlik a bensőben, a vizelet kiválasztása például, vagy még rosszabbak. De ha a felszínre kerül, befogjuk az orrunkat. Épp így vagyunk az ilyesfajta ítéletekkel is.”<sup>27</sup>

### A vallás és az egyház

A kereszténység és a vallás Hegel számára már a tübingeni és a berni időszakban sem a személyes hit problémája, hanem az emberi ethosznak, a szabadságeszmény különös kifejeződésének a történeti kérdése. És még inkább így van ez Jénában, ahol az emberi életre való kitekintés horizontja – annak következtében, hogy az emberi szocialitás megértési igénye egyre inkább a jelen társadalmi valósága, a kor élő problémái felé fordítják a filozófust – jelentősen kitágul. A vizsgálódás alapintenciója mindazonáltal még ezekben az években is a régi: a vallásnak és a művészetnek a történelmi összelethez való viszonya tisztázásán keresztül kíván Hegel eljutni az emberi szocialitás lényegének feltáráshoz. E részben felvilágosító, részben értelemadó intenció töredékes kifejeződései az alábbi xéniák.

„[Protestantizmus.] Egy párt csak a felbomlásában létezik. Épp az bizonyítja, hogy a protestantizmus nincs többé, hogy a benne meglévő különbségeket a jelenlegi egyesülési kísérlet közömbösíteni próbálja. Mert a felbomlásban formálódik csak meg valóságosan a belső különbség. A protestantizmus létrejöttével a katolicizmus belső szakadásai megszűntek. Mostanában mindenki a keresztény vallás igazságát bizonygatja, csak azt nem tudni, hogy kinek; hisz nem a törökökkel van dolgunk.”<sup>28</sup>

„[Relativizmus.] A rég történt dolgokra a svábok azt mondják: oly rég volt, hogy tán igaz sem volt. Krisztus is oly régen halt meg bűneink miatt, hogy mindez tán igaz sem volt.”<sup>29</sup>

„[Imádkozz és dolgozz.] Ora et labora. Imádkozz és átkozd el magad. Az átkozza el magát mármost, aki szentséggel; – a vallásban egybeesnek olyan dolgok, amelyek egyébként különböznek egymástól. Átkozott legyen a föld, és

---

27 *Wastebook.* 541.

28 *Wastebook.* 540.

29 *Wastebook.* 545.

arcod verejtékével edd a kenyered. A munka a világ megsemmisítését, vagyis átkos dolgot jelent.”<sup>30</sup>

„[A filozófia feladata.] Ha a vallástól elfordulunk, akkor a filozófiától fogjuk elvárni, hogy lelkileg támogasson, s hogy helyettesítse a lelkészt.”<sup>31</sup>

„[Faust.] Faust túl szűknek találta az emberiség korlátjait, és vadul rontott nekik, hogy felszámolja őket a világban. Úgy találta, hogy elhanyagolják, elnyomják a nemes főket, becülik ellenben a tökfilkókat és a gazembereket. Fel akarta kutatni a morális rossz okát, az ember örökkévalóhoz való viszonyának az alapját; meg akarta tudni, hogy az örökkévaló irányítja-e az emberi nemet, s hogy tőle származnak-e a gyötrő ellentmondások. Meg akarta ismerni a dolgok okait, fel akarta tární a fizikai és a morális világ jelenségeinek titkos rugóit, és megérteni, hogy mi mozgatja azokat.

Mindhiába! Az élet színpadára sietett tehát, ahol egymásba fonódik az erény és a bűn, ahol a jó élteti a gonoszságot, és a gonoszság a jót. Egyre jobban összezavarodott a szelleme. Láta, hogy a szabad teremtményeket a szükség láncai fojtogatják, kétségbe ejtette, hogy senki nem ura a tettének, s hogy mindez tán örökre így lesz. Örök bolyongásra van ítélve, miközben a láthatatlan hatalom, amely csúfolódní látszik vele, sötét homályba, mély hallgatásba burkolózik. Minden homályos marad a számára, ahogy ő maga is örök talány.”<sup>32</sup>

„[Az ember ethosza.] Nem az Isten, hanem maga az ember a felelős mindent, mert visszaél a kapott adományokkal, mert rosszul használja képességeit, mert kishitű, mert tétlen. Mert visszaél azzal, ami boldogságát szolgálná: a vallással, az élet irányításával, a tudománnyal. Akkor érzi boldognak magát, ha néma nyugalomban, a nyüzsgő, tevékeny élettől távol élheti napjait, – nem tudatosítja, hogy őnmaga irányítja az életét, nem gondolja át, hogy miért Istent tartja mindennapjai mozgatójának. Miért nem magát az embert? Hát nem az ember határozza meg saját helyzetét és sorsát? Akaratán kívül rángatták tán bele az élet forgatagába? A nagy MIÉRT tér megint csak vissza.”<sup>33</sup>

„[Az ember rendeltetése.] Az Istent már nem hibáztató, de függőségét ismerő ember tudni akarja, hogy mi végre létezik. Ha nem is csikarhatja ki a választ, azt mégis tudni szeretné, hogy miért áll meg vele félúton a természet, miért csak sejtetni engedí azt, amire nézve bizonyosságot követelne. Az ember

---

30 *Wastebook*. 547.

31 *Wastebook*. 558.

32 *Wastebook*. 554-555.

33 *Wastebook*. 555.

az ura a sorsának és a rendeltetésének. Saját munkálkodásával mozdítja elő vagy hátráltatja a morális világ helyes folyását; a koldustól a királyig az ember a morális világ mestere.

Az embert, ahogy a látható világ többi dolgát is, a törekvései mozgatják, azzal a különbséggel persze, hogy az embert a szabad akarata, a büntetésről és a jutalomról, a jóról és a rosszról való tudása képesíti erre. – Legyőztem a rosszra irányuló hajlamot. Akaratom tisztasága, az az érzület, hogy az ész törvényei szerint cselekszem, az a meggyőződés, hogy egy olyan lény nem semmisülhet meg, amelyet az értelem irányít, nos ezek emeltek a magasba engem. – A nemes lelkűek fáradhatatlan, merész, gyakran kilátástalan harca az istenek által teremtett kísértetekkel: a szív és az értelem meghasonlásával; a magasztos és az állatias, alantas álmokkal; a tiszta és magasrendű érzéssel, hőstettekkel, szemben a bűncselekményekkel; az eszességgel és a tébollyal; az erőszakkal és a szenvedő alávetettséggel; az emberi társadalommal a maga csodáival és esztelenségeivel, szörnyűségeivel és erényeivel.

– Igen. De nem álom-e ez az entuziazmus, egy ábrándozó lélek pusztá álma? Igazolja-e ezt a hüvös értelem? Nem árnyékképek után futunk-e, és nem megyünk-e el ezen közben a lényeg mellett? Megvalósítható-e egy ilyen álom a világ jelenlegi állapota mellett, a jelenlegi viszonyok közepette?”<sup>34</sup>

„[Régiek és maiak.] A régi németek alapjaiban vidám emberek voltak. A nagyra becsült Ulysses-ből, akinek az élete tiszta komolyság, egy időtlen Eulenspiegel-t, az isteni Kirke-ből, akit büntető igazságként tiszteltek annak idején, disznót csináltak. Az újabbak többé-kevésbé ugyanezt teszik, csak nagyobb komolysággal. Hajdanán a nép volt az istenek színlelése, a maiaknál az istenek színlelik a komoly cselekvést és megértést.”<sup>35</sup>

„[Művészetfilozófia]. A műalkotások, a rosszak is, a jók is, Istent imádják. Szent borzongás, az egyediség megsemmisítése hatja át a gyülekezetet. De hirtelen fellélegzenek az emberek, rátekintenek az őket körülvevő lényekre, ráébrednek az élet élvezetére. Életként ismerik fel magukat, ráhangolódnak egymásra, megfogják egymás kezét, érzik egymást és mozogni, táncolni kezdenek. Sikongva ujjongnak a harmóniának, a képek sokféleségének, és gondolkodásuk átalakul. A ritmus mértéke eltünteti a szubjektivitást, az önkényességet. Az egyének az objektív egység tagjaivá lesznek. Az egység mint néma, tudattalan erő veri a dobót, ahogy Kübelé, az istenek ösanyja. Így élvezzi az istenség önmagát, és az ember azonosul vele. Élvezi az istenek éte-

---

34 *Wastebook*. 555-556.

35 *Wastebook*. 541-542.

lét, de lelkét legbelül végtelen fájdalom járja át, a lélek belsejének teljes öszszetörtsége. Isten feláldozta magát, átadta magát a megsemmisülésnek. Isten meghalt, elhagyatottsága miatt teljes kétségbeesés uralja el az embert.”<sup>36</sup>

„[Aszkézis.] Szent Iván tűzének örömet kéne általánossá tenni. Tüzek sokaságát gyűjtani a hegyekben. Az első tűz öröme ébredne életre, igazi vallási öröm. Hisz önmagunkban telne kedvünk, önmagunkban mint a természet részeiben. Becsülnénk magunkat, tudatosítanánk magunkat, törvényesítenénk magunkat általa. Csak komolyan kell vennünk ezt az örömet, s istentiszteletté magasztosul. De nem vesszük komolyan. A fájdalom vallásában élő ember megveti örömteli boldogságát, tudatosan elfordul tőle. Nem így az ókori görögök, akik magát az étkezést is istentiszteletté emelték, tudatosan, szándékosan élvezték. Nálunk az unalom vert tanyát. A társaság szégyelli az evést. Nincsenek komolyabb és egyben vidámabb emberek a görögöknél.”<sup>37</sup>

### Németország státusza

A Németország alkotmánya című, 1802-ben született politikai pamfletet a reményvesztettség, a depresszív szomorúság hangulata uralja. Vezérmondata – „Németország nem állam többé” -- már az írás elején elhangzik, s a tanulmány tulajdonképpen nem más, mint e szikár kijelentés elemző elméleti bontása. „Németország államjogi semmisségének az alapja a magánjogi berendezkedés, a széthúzó rendi érdekek, az izoláció – fogalmazza meg az anarchia legfőbb okát ebben az írásában Hegel. Filozófusunk egy olyan központosított államhatalmat vizionál, amely a hatalmi koncentráció mellett a rendi képviselőt is megtartaná.”<sup>38</sup> A fejtegetés epikus jellegű, -- a filozófus objektív oknyomozása, amelynek a nemzetállam restaurálásának feltételeit kell (kéne) felkutatni és rögzíteni.

Az ez idő tájt keletkezett, s alant közreadott nemzet-feljegyzések tisztán szubjektív-poétikusak: ironikusak, sőt szarkasztikusak. A reményvesztettség epikus bűját a német tehetetlenségnek, önzésnek, népnemzeti ostobaságnak szánt intellektuális ostorcsapások gúnyos csattogása töri meg és nyomja el. A fájdalom persze ebben az (ön)ostorozó, semleges távolságtartással kérkedő ironiában is valódi fájdalom marad, amit a hegeli életfolyamban majd csak a Jogfilozófia-koncepció önáltató, megvalósultnak hazudott nemzetállam-képe fojt le. Persze csak időlege-

---

36 *Wastebook*. 563.

37 *Wastebook*. 563-564.

38 Lásd: Simon F.: *Hegel élete és filozófiája*. id. k. 93.



sen, hogy a harmincas évekre utat engedjen a megszenvedett igazságnak: az átélt és megértett végső belátásnak: a rezignációnak, -- az ésszerű államjog német megvalósíthatóságát illető lemondás alapérületének.

„[Nem állam.] »L'empire germanique est un être moral sans action par lui-même, et il est un corps, mort par sa constitution.« Németország nem monarchia vagy valami hasonló, nem állam, hanem birodalom. Vagy még inkább, ha államnak kéne nevezni, egy olyan szemlélet, amely üres.”<sup>39</sup>

„[Háború.] ... A franciák közölték a Német Birodalommal, hogy hadban állnak vele. Jóllehet egyetlen kézben sem volt fegyver – néhány nyárspolgárt kivéve, akik nem számítanak. Mindazonáltal a franciák közölték ezt, és mivel közölték, hagnunk kellett kirabolnunk magunkat. Később a Német Birodalom az újságból értesült róla – az asztalnál olvastuk, és képzelhetik, milyen örömet okozott, hogy ezt mondták –, hogy békét kötöttek. De hogy tudjuk, mit is jelent ez a béke – a franciák udvarias emberek –, külön e célból, hogy elmondják nekünk, küldtek egy követet Németországba. Aki, hogy kétség se merüljön fel, magával hozott egy másik követet is. A németek mint jóra való emberek – ha két tanú mondja, biztosan igaz – természetesen elhitték, amit közöltek velük. Persze a németek is udvarias népek, és lovagiasan köszönetet mondtak érte.”<sup>40</sup>

„[Európa kvékerei.] Önként átadunk inkább tízmilliókat, szembe köpetjük, lábbal tiportatjuk, megveretjük magunkat, mintsem egy millió önkéntest toboroznánk, és szabadon vállalnánk, hogy ha kapunk is, de adunk is sebeket az ellenségnek, -- ez a német nemzet alapérülete. Jóllehet tized rész ráfordítással (pénzben és természetben) és ezrednyi szenvedéssel, szegyenhegyek megspórolásával, amit az elmúlt háborúban el kellett viselnünk, a veszteségek 9/10-edének elkerülése mellett a szenvedések 999/1000-ét takaríthatnánk meg, és szegyen helyett dicsőséget szerezhethetnénk. De kielégülünk azzal, hogy semlegesek maradunk, vagyis veszni hagyjuk a kétharmadot ahelyett, hogy egy harmadot kockáztatnánk. Megelégszünk a tartózkodással. Európa kvéker-nemzete lettünk. Hagyjuk magunkat mindentől megfosztani, s a kabát mellé -- igazán nemes lelkién, nehogy rossz képet fessünk magunkról -- odadobjuk a zekét is. Ha a hatalmak egyike pofon csap az egyik oldalon, úgy fordulunk, hogy a másik oldalon is megtehesse ugyanezt. Ahogy Tertullianus a keresztényeket jellemezte.”<sup>41</sup>

„[Unterwalden: pásztorélet.] A szellemi műveltség stagnálása. A restségre való hajlam táptalaja. A hitoktató függ a néptől, amely választja, és megélhetését biztosítja.

---

39 *Wastebook*. 546.

40 *Wastebook*. 542-543.

41 *Wastebook*. 564.

Ez a függőség teszi intrikussá. Hízeleg a műveletlen tömegnek, fürkészi a családi titkokat, befolyást és széleskörű hatalmat szerez a község lelkülete felett. De semmit nem kínál fel e hatalom birtokában a tudatlan és korlátozott embereknek, ami a szokásosan túlmenne; semmi hasznos iskolát, csak nyersséget, vadságot. A gazdag családok politikai érdeke, hogy a lelkész befolyását és hivatalát fenntartsák, s ama elvadultságot meghagyják...

A műveletlen tömeg szabadság helyett szegénységet, elesettséget kap. A templomok imádkozókkal, az utak zarándokokkal, a temetők térdeplő emberekkel vannak tele. És romlanak az erkölcsök, káröröm az irigyelt gazdagság elvesztésekor, rágalmazás, hitszegés, hálátlanság mindenütt. Gyenge gazdaság, de pazarlás minden szegénység ellenére; kicsinyes, zsugori önzés. A földek parlagon hagyása, az erdők pusztulása, a hozzáértés hiánya ellenére is nő a luxus.<sup>42</sup>

---

Habent sua fata libelli. A személyes feljegyzéseket tartalmazó aforizma-gyűjteményeknek is megvan a maguk sorsa. Talán, hogy túllépjenek rajtuk, hogy elfelejtsék őket. Születésük órája haláluk órája is egyben – a véges létezés jellemző hegeli metafora igaz jelentése önnön gondolatöredékeit is megtalálja. De egykoron valakinek fontosak voltak. Másképp nem születtek volna meg. S ezáltal kacérkodnak a végtelennel.

---

42 *Wastebook*. 561; 562.

*Varia*



Szabó Gábor:

*Miért tarthatatlan a klasszikus valószínűség?*<sup>1</sup>

A klasszikus valószínűség annak a felvilágosodásnak a terméke, amely tudományos világgépének középpontjában az általános determinizmus áll. A determinizmus egyik legismertebb megfogalmazása így hangzik:

„Az Univerzum jelenlegi állapotát úgy kell tekintenünk, mint a megelőző állapot következményét, és a rákövetkező okát. Ha adva volna egy értelem, amely ismerné az összes erőt, amellyel a természet rendelkezik és az őt alkotó létezők helyzetét – egy elegendően hatalmas értelem tehát, amely elemezni lenne képes mindezt az adathalmazt – minden mozgást az Univerzum legnagyobb égitestétől annak legkisebb atomjáig egyazon képletbe lenne képes foglalni; számára semmi sem lenne bizonytalan, és a jövő csakúgy, mint a múlt, jelen lenne szeméi előtt.”<sup>2</sup>

Az idézet Pierre-Simon de Laplace *Essai philosophique sur les probabilités* című 1814-es monumentális munkájából származik, amely egyben a valószínűség klasszikus interpretációjának is forrása. Laplace mindentudó démonja számára tehát sem a múlt, sem a jövő nem rejteget bizonytalanságot; számunkra, halandók számára azonban ez az ideális tudás elérhetetlen:

„Minden esemény, még azok is, amelyek jelentéktelen voltuknál fogva nem látszanak követni a természet nagy törvényeit, ugyanolyan szükségszerű következménye azoknak, mint a Nap forgása. Mivel azonban nem ismerjük azokat a szálakat, amelyek az ilyen eseményeket az univerzum teljes rendszeréhez fűzik, célokotól és a véletlentől tesszük őket függővé, attól függően, hogy szabályosan történnek illetve ismétlődnek-e, avagy mindenféle rend nélkül; azonban ezek a képzelt okok a tudás körének bővülésével fokozatosan veszítenek jelentőségükből, és teljességgel megszűnnek a helyes filozófia színe előtt, amely bennük csupán az igazi okokra vonatkozó tudatlanságunk kifejeződését látja.”<sup>3</sup>

---

1 A tanulmány a szerző *A valószínűség interpretációi* című hamarosan megjelenő könyvének egyik fejezete.

2 Laplace 1814, 4.

3 Ibid., 3.

A valószínűség tehát a tudásnak az emberi természetből fakadó korlátozottságának korrelátuma. „A valószínűség részben a tudatlanságunkra vonatkozik, részben a tudásunkra.”<sup>4</sup> Laplace ezt a következő példával világítja meg:

„Tegyük fel, hogy van például három urnánk, A, B és C, amelyek közül az egyik csak fekete golyókat tartalmaz, míg a másik kettő csak fehéreket. A C urnából húzunk egy golyót. Szeretnénk meghatározni, hogy mekkora a valószínűsége annak, hogy a kihúzott golyó fekete. Ha nem tudjuk, hogy a három urna közül melyikben vannak a fekete golyók, vagyis nincs okunk inkább a C urnát feltételezni, mint az A-t vagy a B-t, úgy ez a három hipotézis egyformán lehetségesnek fog tűnni, és mivel fekete golyó csak az első hipotézis mellett húzható, így ennek valószínűsége egy harmad lesz. Ha viszont azt tudjuk, hogy az A urna csak fehér golyókat tartalmaz, a határozatlanság csak a B és C urnákra terjed, így annak valószínűsége, hogy a C urnából fekete golyót húzunk, egykettő lesz. Ez a valószínűség végül bizonyossággá változik, ha biztosak vagyunk benne, hogy mind az A mind a B urna csak fehér golyókat tartalmaz.”<sup>5</sup>

Laplace példája az *elégtelen ok elvének* illusztrációja, amely szerint, ha nincs okunk két vagy több esemény tekintetében inkább az egyik bekövetkezésében hinni, mint a másikéban, akkor az eseményeket egyenlően valószínűnek kell tartanunk. Az elnevezés Jacob Bernoullitól származik, vélhetően Leibniz elégséges ok elvének egyfajta kontrapozíciójaként. Később az elvet Keynes az *indifferencia elvének* keresztelte, és ezen a néven is vonult be a szakirodalomba. Az elégtelen ok vagy indifferencia elve tehát a klasszikus valószínűség metafizikai alapja. De mi is ez a klasszikus valószínűség? Laplace meghatározása így hangzik:

„A véletlen elmélete abban áll, hogy minden azonos fajtájú eseményt egy bizonyos számú egyenlően lehetséges esetre vezetünk vissza, azaz olyanokra, amelyek létezésének tekintetében egyformán határozatlanok vagyunk, és meghatározzuk a kérdéses esemény szempontjából kedvező esetek számát. Ennek a számnak az aránya az összes lehetséges esethez lesz a valószínűség mértéke, amely így egyszerűen egy tört, amelynek számlálója a kedvező esetek száma, nevezője pedig az összes lehetséges eset száma.”<sup>6</sup>

---

4 Laplace 1814, 6.

5 Ibid., 8.

6 Ibid., 6-7.

Egy esemény valószínűsége tehát az eseményt megvalósító kedvező esetek száma osztva az összes egyenlően lehetséges eset számával. Ez a valószínűség klasszikus és egyben történetileg az első meghatározása.

A klasszikus valószínűségfogalom felé vezető lépések Laplace gondolatmenetében tehát a következők:

1. Mivel a világban determinizmus uralkodik, ezért a valószínűség csak tudásunk hiányával állhat kapcsolatban.
2. Az ignoranciával, a tudás hiányával kapcsolatos ún. episztemikus valószínűség egyben szubjektív valószínűség is.
3. Ennek a szubjektív valószínűségnek az értékei az indifferencia elve segítségével származtathatók.

Az alábbiakban megmutatjuk, hogy a fenti három kijelentés egyike sem megalapozott. Vagyis determinista világban nem csak episztemikus valószínűségekről beszélhetünk; az episztemikus valószínűségek nem feltétlenül szubjektívek; és az indifferencia elve nem nyújt alapot a valószínűség értelmezéséhez. Röviden szólva a klasszikus definíció tarthatatlan.

### Episztemikus és szubjektív valószínűség

Tekintsük rögtön a laplace-i gondolatmenet második lépését. Ebben a lépésben egy olyan fogalompár szerepel, amellyel kapcsolatban a szakirodalomban ma sem ritkák a félreértések. Ez a fogalompár az episztemikus *versus* szubjektív valószínűség. Ennek a fogalompárnak a megvilágításához azonban mindenképp azt kell tisztáznunk, hogy melyek is azok az ontológiai tartományok, amelyekből a valószínűség lehetséges értelmezéseit egyáltalán meríthetjük. Három ilyen tartomány lehetséges:

1. Objektív valószínűség: A valószínűség a külvilág eseményeinek tulajdonsága.
2. Szubjektív valószínűség: A valószínűség egy a külvilág eseményeire vonatkozó intencionális elmeállapot tulajdonsága.
3. Logikai valószínűség: A valószínűség egy, a külvilág eseményei közötti logikai viszony.

Nézzük a tartományokat sorjában.

1. *Objektív valószínűség.* A valószínűség objektív interpretációi abból indulnak ki, hogy a valószínűség a külvilág objektív eseményeinek a tulajdonsága. Ez a meghatározás természetesen még nagyon sok szabadsági fokot nyitva hagy az értelmezések számára. A valószínűség lehet szinguláris események és lehet eseményosztályok tulajdonsága. Az események lehetnek durvábban és finomabban tagolva, azaz a rétidő adott régiójában történhet egy vagy esetleg több esemény is. Az események közé tartozhatnak lehetséges események, vagy korlátozhatjuk az események körét az aktuális eseményekre. De akárhogy döntünk is, a valószínűség ezeknek az eseményeknek lesz a tulajdonsága, nem pedig egy az eseményeket észlelő elméé. Az események valószínűsége nem függ tehát attól, hogy az elme észleli-e ezeket a valószínűségeket, vagy észleli-e egyáltalán magukat az eseményeket.

2. *Szubjektív valószínűség.* A valószínűség szubjektív interpretációi a valószínűséget egy az eseményeket észlelő elme intencionális állapota tulajdonságának tekintik. Más szóval a valószínűség a külvilág eseményeinek észlelése során az elmeállapotra jellemző tulajdonság. Ez a külvilági eseményekre vonatkozó intencionális elmeállapot a hit. A hatos dobás egy hatod valószínűsége tehát a hatos dobás szinguláris eseményére vagy eseménytípusára vonatkozó hitünknek valamilye speciális tulajdonsága, például az intenzitása. A valószínűség tehát nem maguknak az objektív (aktuális vagy éppen modális) események a tulajdonsága, hanem a rájuk vonatkozó hité.

3. *Logikai valószínűség.* Van azonban egy harmadik lehetőség is: a valószínűség objektív események vagy tények között fennálló logikai vagy a priori viszony. Hogy tények között lehetséges-e logikai viszony, az a szemantika természetére vonatkozó álláspont függvénye. Vegyük a hatos dobás és a páros dobás eseményét. Egy megfelelő formális nyelven belül a között a két állítás között, hogy egy szám hatos, és hogy páros, természetesen lehet a viszony logikai, de a kérdés itt az, hogy lehet-e a hatos dobás és a páros dobás *mint események* közötti viszony is logikai. Az egyik lehetséges válasz a kérdésre, hogy *nem*, hiszen annak megállapítása, hogy egy dobás hatos és hogy páros, a világ két kontingens ténye, amelyek között nincs a priori kapcsolatot. A másik lehetséges válasz viszont az, hogy amennyiben egy adott hatos dobásról az derül ki, hogy az nem páros dobás, akkor a szemantikát változtatnánk meg, vagyis továbbra is ragaszkodnánk ahhoz, hogy a kettőjük közötti viszony logikai (a priori). Hogy ez minden esetben lehetséges manőver-e, az természetesen egy nyitott kérdés. A kvantumlogika esetét leszámítva azonban valóban nincsenek történeti példánk az ellenkezőjére.

Fogadjuk el tehát, hogy események között logikai viszonyok is fennállhatnak. Ha ezt megengedjük, akkor elvileg a valószínűség is lehet ilyen logikai viszony. A valószínűség logikai interpretációjának hívei szerint tehát a valószínűség – a kö-



vetkeztetési viszonyhoz és az azonossághoz hasonló – logikai viszony két esemény között. A két eseményre a szokásos megnevezés itt a *bizonyíték* (evidencia) és a *hipotézis*, a közöttük levő logikai viszonyra pedig a *konfirmáció*. Szokás erre a logikai viszonyra még úgy is hivatkozni, mint ami egy *ideális* vagy *racionális hívő* számára adja meg egy bizonyíték és egy evidencia között konfirmáció mértékét.

Most térjünk vissza a kérdéses episztemikus-szubjektív fogalompárhoz. A fizikai irodalomból elterjedve *episztemikusnak* szokás nevezni azt a valószínűséget, amely korlátozott tudásunkkal vagy megfigyelőképességünkkel kapcsolatos. Ahogy az a fenti idézetekből kitűnik, Laplace szerint minden valószínűség episztemikus, „csupán az igazi okokra vonatkozó tudatlanságunk kifejeződései”, amelyek „teljeséggel megszűnnek a helyes filozófia színe előtt”. De következik-e abból, hogy egy valószínűség episztemikus, az is, hogy szubjektív, azaz, hogy az elme valamilyen mentális állapotának tulajdonsága?

Egyáltalán nem. Hogy mennyire abszurd volna a korlátozott episztemikus hozzáférésből arra következtetni, hogy a valószínűség valamiféle mentális tulajdonság, azt könnyen megvilágíthatjuk a statisztikus fizika példáján. A statisztikus fizika szerint egy gáz valamely makroszkópikus tulajdonságát (hőmérsékletét) a gázcseppcskék mikroszkópikus tulajdonságai (kinetikus energiája, stb.) határozzák meg. A meghatározás átlagolással történik: mikroállapotoknak valamilyen a priori súlyt adunk, majd ezekkel a súlyokkal a mikroszkópikus tulajdonságokból átlagokat számolunk, végül az így nyert átlagokat azonosítjuk az ismert termodinamikai mennyiségekkel. A feladat az a priori csozlások meghatározásának nehézségén túl persze rengeteg fizikai és filozófiai kérdést felvet, az a priori választás fizikai indoklásától (ergodhipotézis), az átlagok termodinamikai azonosításának igazolásáig. A koncepció azonban világos: a makroszkópikus mennyiségek az objektívnek tekintett mikroszkópikus mennyiségek átlagolása révén adódnak.

Hogyan értelmezzük azonban a fenti gondolatmenetben a mikroállapotoknak tulajdonított a priori súlyt? Itt lép be a gondolatmenetbe az episztemikus értelmezés. A mikroállapotokhoz a részecskék mérete és száma miatt nem férünk hozzá közvetlenül, ezért a róluk alkotott tudásunk csak valószínűségi jellegű. A valószínűségek pontos meghatározásához különféle metafizikai elveket hívhatunk segítségül, például az indifferencia elvét, vagy megpróbálhatjuk az a priori valószínűséget az ergodhipotézisből származtatni, vagy egyszerűen próbálkozhatunk egy tetszőleges valószínűségi *ansatz*-cal, amelyet az átlagolás végén a makroszkópikus mennyiségekre adott jóslataink keresztül ellenőrziünk. De akárhogy járunk is el, a makroállapotok a mikroállapotoknak a tudásunk hiányát kifejező *episztemikus valószínűségekkel* vett átlagolásából nyert mennyiségek lesznek, vagyis az objektív fizikai tulajdonságok mellett episztemikus jegyeket is tartalmaznak. És ez az a pont,

amelyen – ha nem vagyunk elég körültekintőek és az „episztemikus”-at azonosítjuk a „szubjektív”-vel – könnyen a következő abszurditáshoz juthatunk: a hőmérséklet a gáznak nem tisztán objektív, hanem részben szubjektív tulajdonsága, mivel statisztikus levezetésébe beszüremkednek episztemikus (=szubjektív) elemek is.

Ez a gondolatmenet azonban két dolgot mos egybe. Az egyik az a kétségtelen tény, hogy a statisztikus leírásra valóban azért van szükségünk, mert megfigyelő-képességünk korlátozott. Ennyiben a valószínűségi leírásra való *igény*, ha úgy tesszük, episztemikus eredetű. Ugyanakkor azonban az átlagolással nyert mennyiségek ugyanannyira objektívek, mint az átlagolandók – egy család átlagjövedelme ugyanúgy objektív, a családra jellemző mennyiség, mint az egyes tagok keresete. Persze az átlagolás függhet a súlyoktól: a gázartámogatásnál a gyerekek kisebb súllyal számítanak. Ez a tény azonban nem csökkenti a fogalom objektivitását. Ha objektíve eldönthető, hogy a családban ki mennyit keres, akkor az átlagolási képlet ismeretében az átlagkereset is objektíve meghatározható. Az objektivitás empirikus kérdés: az átlagos kinetikus energiaként származtatott hőmérséklet mindaddig objektívnek tekinthető, ameddig értéke megegyezik a hőmérőről leolvasott értékkel. Ezen a tényen pedig semmit sem változtat a mikrorészecskékre vonatkozó tudásunk állapota. Ha a mikrorészecskék viselkedését egyedileg követni tudnánk, attól még a hőmérséklet továbbra is ugyanolyan objektív mennyiség maradna, legfeljebb nem volna okunk tovább használni.<sup>7</sup>

Röviden: élesen meg kell különböztetnünk egy jelenségkör valószínűségi leírását igazoló episztemikus okokat attól, hogy a szóban forgó valószínűségek szubjektívek-e, azaz egy mentális állapot tulajdonságai. Ez utóbbi egy erős metafizikai állítás a valószínűség természetéről, míg az előbbi pusztán a valószínűség alkalmazásával összefüggő ismeretelméleti előfeltételek megjelölése.<sup>8</sup> A félreértéseket

---

<sup>7</sup> Ld. még Szabó 2009.

<sup>8</sup> Az objektívről a szubjektív való ártérés van Fraassen szerint a következő ún. *statisztikus szillogizmus* révén történik.

- „Az 1944-ben besorozottak 73 százaléka még él.
- Jones 1944-ben sorozták.
- Nincs egyéb releváns információ arról, hogy vajon Jones él-e még, vagy sem.
- Ezért, annak valószínűsége (számomra), hogy Jones él-e, 73 százalék.” Fraassen 1980, 165.

Az érv első két premisszája tisztán objektív állítás; szubjektivista konklúziót a harmadik premissza eredményezi, amely tudásállapotomról szól. Enélkül a premissza nélkül a Jonesra vonatkozó valószínűség nem lenne végül szubjektív – írja van Fraassen.

Kérdés azonban, hogy van Fraassen helyesen magyarázza-e meg az objektív valószínűségről a szubjektív valószínűségekre való ártérést. Milyen értelemben következik ugyanis a konklúzió a premisszákból? Logikailag nyilván nem. A szillogizmus legfeljebb egy az elmeállapotokra

elkerülendő a továbbiakban mi nem használjuk az „episztemikus” kifejezést, hanem ragaszkodunk a fentebb felállított distinkcióhoz: az objektív valószínűség a külvilág valamely szinguláris eseményének vagy eseménytípusának tulajdonsága, a szubjektív valószínűség pedig egy eseményre vonatkozó intencionális elmeállapot tulajdonsága. Ebben a terminológiában a statisztikus fizika valószínűségei nem szubjektívek (legalábbis az előző téves gondolatmenet alapján nem azok). Hogy megtudjuk, objektívak-e, ahhoz persze még meg kell mondanunk, hogy mit is értünk objektív valószínűségen. Most azonban térjünk át a Laplace-i levezetés első lépésében szereplő fogalom párnak, a valószínűség és a determinizmus viszonyának vizsgálatához.

### Determinizmus és valószínűség

Amint a fenti idézetekből kitűnik, Laplace az általános determinizmusból eredezteti az episztemikus valószínűségek gondolatát: „Az Univerzum jelenlegi állapotát úgy kell tekintenünk, mint a megelőző állapot következményét, és a rákövetkező okát”, vagyis a világban determinizmus uralkodik. Mi, halandó lelkek „azonban nem ismerjük azokat a szálakat, amelyek az ilyen eseményeket az univerzum teljes rendszeréhez fűzik, [ezért] célokotól és a véletlentől tesszük őket függővé” – vagyis a valószínűség pusztán episztemikus természetű. Nézzük az idézetben szereplő fogalmakat részletesen.

Először is a modern megközelítés szétválasztja az okság és a determinizmus kérdését, vagy legalábbis a determinizmus fogalmát nem terheli tovább az okság amúgy is igen nehéz fogalmával. A determinizmust a következőképpen szokás megfogalmazni: a világban akkor uralkodik determinizmus, ha a világ állapota egy adott időpontban a természettörvényekkel együtt rögzítik a világ további sorsát. A meghatározás természetesen számos ponton magyarázatot kíván: például, hogy mik a természettörvények, mit értünk „rögzíteni” alatt stb. Ezeket itt most nem tárgyaljuk, mivel a meghatározás intuitíve világos.<sup>9</sup> A kérdés az, hogy hogyan függ össze a világ determinizmusa a valószínűségek létevel és típusával.

A válasz: sehoggy – mind determinista, mind indeterminista világban létezhet egyaránt szubjektív és objektív valószínűség. Lássuk az eseteket.

Ha a világban *indeterminizmus* uralkodik, vagyis a világ soron következő állapotai nem rögzítik egymást egyértelműen, akkor az objektív valószínűség lehet

---

vonatkozó empirikus törvény lehet, egyfajta koordinációs elv az objektív és szubjektív valószínűségek között.

<sup>9</sup> A determinizmus kérdéséhez jó bevezetőt nyújt Earman, 1986.

ennek a meghatározatlanságnak valamilyen fokmérője, vagyis az a (meta)fizikai mennyiség, amely valamiképpen megadja a fizikailag lehetséges jövőbeli állapotok „eloszlását”. Az ilyen értelemben vett objektív valószínűség verifikálhatósága persze kérdéses, de ettől most tekintsünk el egy pillanatra. Szubjektív valószínűségeknél ugyanebben a világban érthetjük például az elmeállapotoknak azt a tulajdonságát, hogy a világ objektíve eldöntetlen jövőbeli állapotaiban éppen a nekik megfelelő objektív valószínűségnek megfelelő mértékben hisz. Természetesen a szubjektív valószínűségnek nem kell ilyen előre elrendelt harmóniában lennie az objektív valószínűséggel; a világra vonatkozó hitek éppenséggel lehetnek más szempontok szerint is meghatározva. A lényeg, hogy indeterminista világban mindkét fajta valószínűség könnyen értelmezhető.

Mi a helyzet a valószínűséggel egy determinista világban? Az objektív valószínűség itt nyilván nem lehet a világ objektív meghatározatlanságát mérő mennyiség. Lehet azonban relatív gyakoriság. Így persze a szinguláris eseményeknek nem lesz valószínűsége, csak az eseményosztályoknak, de ettől a valószínűség még tökéletesen objektív lesz. A szubjektív valószínűségek elhelyezése egy ilyen világban szintén nem jelent problémát: ha a világ eseményei rögzítve vannak is előre, mi még nem feltétlenül tudjuk, hogy mit hoz a jövő – vagyis hírek továbbra is skalázhatók a meggyőződés foka mentén, és ezt a részleges hitet nevezhetjük szubjektív valószínűségnek. Vagyis azt látjuk, hogy az objektív és a szubjektív valószínűség elhelyezésevel egy determinista világban sincs probléma.

Hogy a világ egymást követő állapotai meghatározzák-e egymást, hogy létezik-e a világban objektív valószínűség, illetve, hogy szubjektív hitállapotaink hogyan követik a világ történéseit – ez három különböző kérdés. Az objektív valószínűség csak akkor lehetetlen egy determinista világban, ha ragaszkodunk ahhoz, hogy az objektív valószínűséget egyfajta kvantifikált modalitásnak tekintsük, a lehetséges történések fokmérőjének. Ez azonban nem szükségképpen következik az objektivitás fogalmából. Másfelől az a két tény, hogy világunk indeterminista, és hogy tudásunk korlátozott, együtt sem azt nem involválja, hogy a világban léteznie kell valószínűségnek, sem azt, hogy amennyiben létezik, akkor az szubjektív. Lehetséges, hogy valószínűség egyáltalán nem létezik ebben a világban, és előfordulhat az is, hogy csak objektív valószínűség létezik.

Összefoglalva, a valószínűség klasszikus definíciójához vezető laplace-i gondolatmenet első két pontja – t.i., hogy 1. egy determinista világban minden valószínűség pusztán az ismerethiányból fakadhat, és 2. így szubjektív – hamis. Ettől természetesen a klasszikus meghatározás még helyes lehet.

## Az indifferencia elve

A klasszikus meghatározás szerint a valószínűség a kedvező és az összes egyenlően lehetséges eset aránya. A valószínűség tehát valamiképpen a lehetőségeket méri. A lehetőség itt – a valószínűséghez hasonlóan – háromféleképpen érthető:

1. *Objektív lehetőség.* A lehetőségek az objektív világ eseményeire vonatkoznak.
2. *Szubjektív lehetőség.* A lehetőségek az empirikus elme hitállapotaira vonatkoznak.
3. *Logikai lehetőség.* A lehetőségek az ideális (racionális) elme hitállapotaira vonatkoznak.

Az objektív lehetőségeket kétféleképpen értelmezhetjük: vagy modálisan vagy aktuálisan. Modálisan értve az objektív lehetőség az indeterminista világnak a természet törvények által megengedett, de mégsem aktualizálódott történései. Ha a világ törvényei nem tiltják, hogy a kockadobás kimenete hatos legyen, de az történetesen ötös, akkor a hatos egy objektív lehetőség. A lehetőséget azonban aktuálisan is érthetjük: akkor lehetséges, hogy a dobás hatos legyen, ha az aktuális világ (hasonló körülmények között elvégzett) dobásai között van hatos. A lehetőségnek ez a két felfogása egyébiránt a valószínűség *propensity*-interpretációjához illetve relatív gyakoriság-interpretációjához vezet.

Szubjektív és logikai lehetőségen az empirikus illetve az ideális elme számára szöbe jövő hitállapotokat értjük. Ebben az értelemben „egyenlően lehetséges” két esemény akkor, ha az empirikus illetve az ideális elme nem képes közöttük dönteni.

Laplace idézetéből úgy tűnhet, hogy a klasszikus elmélet „lehetőség” alatt szubjektív vagy logikai lehetőséget értett. Daston (1988) szerint azonban az 1840-es évek előtti asszocionista ismeretelmélet, amely egy benyomás erejét és tisztaságát a benyomás gyakoriságával azonosította, feleslegessé tette az objektív és a szubjektív/logikai oldal elkülönítését. Mint írja:

„A hitet és a valószínűséget a tapasztalat generálta az érzékelés ismételt korrelációi során, amelyet azután az elme ideák asszociációjában reprodukált. Minél szilárdabb és gyakoribb a megfigyelt korreláció, annál erősebb a mentális kapcsolat, amely viszont a valószínűséget és a hitet erősíti. Így a tapasztalat objektív valószínűsége és a hit szubjektív valószínűsége egy rendezett elmében egymás tükröképei lettek. Ezért lehetett megbízni a széles tapasztalatokra épített intuitív ítéletekben. Ha a klasszikus probabilitást a racionális embert tet-

ték meg standardnak, ez részben azért történt, mert racionalitása lényegében valószínűségi jellegű volt.”<sup>10</sup>

A valószínűség a 19. század közepéig tehát egyfajta „Janus-arcú” (Hacking) fogalom volt: egyaránt mutatott aleatorikus és szubjektív jegyeket is. Az asszociacionista ismeretelmélet leáldozásával azonban a „lehetőség” és vele együtt a „valószínűség” fogalma is a fenti elágazó értelmezések alá került, és a klasszikus interpretációt egyre inkább a szubjektív-logikai oldalról kezdték olvasni. Ezt a folyamatot koronázta meg az a mozzanat, amikor Keynes az elégségtelen ok laplace-i elvét az *indifferencia elvének* keresztelte át – mutatva ezzel, hogy a kulcsfogalom itt az elme pártatlansága. A meghatározása így hangzik:

„Az indifferencia elve azt állítja, hogy amennyiben nincs *ismert* okunk alternatívák közül az egyiket előnyben részesíteni a másikhoz képest, akkor erre a tudásra vonatkozóan mindegyik alternatívának egyenlő a valószínűsége.”<sup>11</sup>

A dobókocka példájára lefordítva az elv azt mondja ki, hogy amennyiben a kockát és az eldobás körülményeit minden szempontból megvizsgáltuk (vagy a logikai változatban: egy ideális elme minden szempontból megvizsgálta), és egyik kimenetet sem vagyunk képesek kitüntetni a többivel szemben, akkor mind a hat kimenetet egyenlő, azaz egy hatod valószínűségűnek kell tartanunk. De miféle elvről van itt szó? Mit jelent az, hogy a kockát minden szempontból megvizsgáltuk, és hogy nem tudtuk egyik kimenetet sem kitüntetni? És ha ez így van is, miért kellene ezek után az összes kimenetet egyenlően valószínűnek tartanunk?

Haladjunk sorban! Az indifferencia elvének érvénytelenségéről általában egyetértés uralkodik az irodalomban, abban azonban korántsincs egyetértés, hogy miért is érvénytelen ez az elv. A szokásos cáfolatok matematikai jellegűek. Ehhez első lépésben az indifferencia elvének egyfajta matematikai olvasatát adják az alábbi módon. Tekintsük a kockadobások eseményalgebráját. *Tegyük fel*, hogy az empirikus vizsgálódásokon túl vagyunk, és az algebra elemeivel reprezentált eseményeket *fizikailag* valamiképp „egyenlően lehetségesnek” találtuk. Hogy ez mit jelent, arra a későbbiekben még visszatérünk. Ekkor az események valószínűségének meghatározásához nem kell mást tennünk, mint megszámlálni az algebra atomjait, és ennek a számnak a reciprokát mint valószínűséget rendelni minden atomi eseményhez.

A szabály megszámlálhatóan végtelen esetben a  $\sigma$ -additivitás miatt nem alkalmazható, mivel az atomokhoz rendelt minden véges valószínűség sérti a mérték

10 Daston 1988, 197.

11 Keynes 1921, 42.

normáltságát. Ezen azonban segíteni lehet a  $\sigma$ -additivitás feladásával. Nem megszámlálhatóan végtelen esetben azonban – a bevett nézet szerint – az elv szépen gyümölcsöztethető matematikai valószínűségi feladatok megoldásához. A történetileg elsőként megoldott ilyen „geometriai valószínűségi” probléma Buffon tű-problémája, amely Georges-Louis Leclerc de Buffontól származik 1777-ből.

*Buffon tű-problémája.* Tegyük fel, hogy egy párhuzamos parkettacsikokból álló padlóra „véletlenszerűen” tűket dobálunk. A csikok szélessége és a tű hossza legyen egyenlő. Mi a valószínűsége annak, hogy a tű ráesik valamelyik, két parkettacsikot elválasztó vonalra?

A feladat megoldásához szokás bevezetni két véletlen változót: az egyik a tű középpontjának távolságát méri a parkettacsikokat elválasztó legközelebbi vonaltól, a másik pedig, a tűnek a parkettacsikokat elválasztó vonallal bezárt szögét. Követeljük meg továbbá, hogy ezek a véletlen változók függetlenek legyenek valamint egyenletes eloszlásúak a megfelelő intervallumokon. Ezek után a feladat megoldása egyszerű kétváltozós integrálás, amelynek eredménye  $2/\pi$ . Az indiferencia elve a feladatban – állítólagosan – a véletlen változók egyenletességének követelményében van kihasználva; más szóval az elv ebben a matematikai olvasatban egyszerűen azt jelenti, hogy a feladatot jellemző véletlen változók sűrűségfüggvényei a megfelelő intervallumon konstansok.

Előfordulhat azonban, hogy a véletlen változók egy feladatban nincsenek vagy nincsenek egyértelműen megadva. Tipikusan ez a helyzet azokban a matematikai feladatokban, amelyekben egy kezdeti geometriai problémát hirtelen valószínűségi problémaként kezdünk értelmezni. És pontosan ezek azok az esetek, amelyeket a szakirodalom az indiferencia elvének cáfolataiként tart számon. A legismertebb ilyen „paradoxon” Buffon tű-problémájának egy változata, a Bertrand-paradoxon.

### A Bertrand-paradoxon

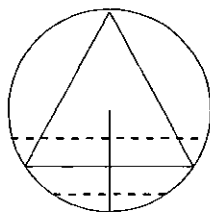
A paradoxon Joseph Bertrand-tól származik, aki *Calcul des probabilités* (1889) című munkájában a paradoxont annak illusztrálására vezette be, hogy egy esemény valószínűsége egy feladatban rosszul definiált is lehet; vagyis, hogy egy geometriai feladat vázolója még nem ad eligazítást arra nézve, hogy a feladatban szereplő mennyiségekhez egy valószínűségelméleti olvasatban milyen valószínűségeket rendeljünk. A filozófiai szakirodalomban azonban a Bertrand-paradoxon az indiferencia elvének és így a valószínűség klasszikus interpretációjának cáfolataként terjedt el.<sup>12</sup>

---

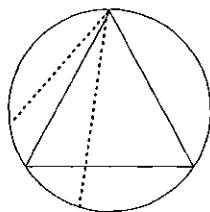
<sup>12</sup> Hasonló paradoxonok tucatja kering az irodalomban. Itt csak Keynes egy ismert paradoxonát említjük.

A feladatban szintén tüket dobálunk „véletlenszerűen”, de ezúttal nem egy csíkozott padlóra, hanem egy szabályos körlapra. Csak azokat az eseteket tekintjük, amikor a tű két részre vágja a kört, vagyis egy húrt képez a körön. Bertrand kérdése ezek után a következő: mi a valószínűség annak, hogy egy ilyen dobás során létrejött húr hosszabb lesz, mint a körbe írható szabályos háromszög oldala?

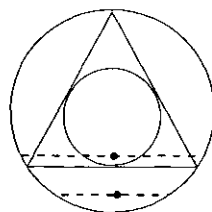
A paradoxon abban áll, hogy ~ Buffon tű-problémájával ellentétben – a „véletlenszerűen” kifejezés itt többféleképpen is értelmezhető, és a különböző értelmezések mentén a fenti kérdésre három helyes, ugyanakkor egymásnak ellentmondó válasz is adható. Nézzük őket sorban. Mindhárom válasz valamilyen egyenletes eloszlásra hivatkozik. Véletlenül egyfelől érthetjük azt, hogy a húrok távolsága a kör középpontjától egyenletes eloszlású. Ekkor a kérdésre a válasz  $1/2$  lesz, mivel a szabályos háromszög oldalánál hosszabb és rövidebb húrokat épp a háromszögnek a középponttól  $r/2$  távolságra levő oldala választja el egymástól. Másrészt érthetjük a véletlent úgy is, hogy a húr és a körvonal közötti szög véletlen, azaz egyenletes eloszlású. Ekkor a kérdésre a válasz  $1/3$  mivel a  $(0, \pi)$  szögteremtől csak a  $(\pi/3, 2\pi/3)$  rész esetében lesz a húr hosszabb a szabályos háromszög oldalánál. Ha pedig véletlenül azt értjük, hogy a húrok középpontjai, amelyek egy-egyértelműen megfeleltethetők a húroknak, egyenletesen oszlanak el a körlapon, azaz a területmértéket követik, akkor a válasz  $1/4$  mivel az étalonnál hosszabb húrhoz tartozó középpontok egy fele akkora sugarú nyílt körlapon helyezkednek el. A Bertrand-paradoxon, hangzik az érvelés, tehát azért cáfolja az indifferencia elvét, mivel pusztán abból az információból, hogy a dobások véletlenszerűek, vagyis egyiket sem tudjuk preferálni közülük, a kérdéses esemény valószínűségére nem kapunk egyértelmű választ. Más szóval a lehetséges eseményekkel szembeni ignoranciánk nem vezet egyértelmű valószínűségekre az események tekintetében.



$$p = 1/2$$



$$p = 1/3$$



$$p = 1/4$$

**Könyv-paradoxon.** Egy sosem látott könyv színét próbáljuk eltalálni.

„Ha például nincs releváns bizonyítékunk a könyv színét illetően, akkor  $1/2$  valószínűséggel következtethetünk arra, hogy 'A könyv piros'. De éppolyan joggal következtethetünk  $1/2$  valószínűséggel arra is, hogy 'A könyv fekete' és, hogy 'A könyv kék'. Így azonban három olyan kizáró alternatívánk lesz, amelyek közül mindegyik ugyanolyan valószínűséggel igaz, mint amennyire nem.” Keynes 1921, 46. o.



A paradoxonnal foglalkozó szerzők többsége, Boreltől von Misesig azon a véleményen volt, hogy a probléma rosszul definiált, vagyis egy olyan matematikailag alulhatározott feladattal állunk szemben, mintha mondjuk háromszöget kellene szerkesztenünk két oldal ismeretében. E. T. Janes (2003) azonban amellett érvelt, hogy a feladat igenis jól definiált, és a három megoldás közül csak az első helyes. Érvelésében Janes az indifferencia elvére hivatkozik. Azt állítja ugyanis, hogy a probléma válaszásakor közelebről meg nem határozott részletek a feladat szimmetriatulajdonságaira utalnak, vagyis a tudás hiánya egyfajta *invarianciatulajdonságként* értelmezhető. A feladatnak három ilyen szimmetriatulajdonsága van. Mivel a feladat nem beszél a kör orientációjáról, a megoldásnak nyilvánvalóan forgásszimmetrikusnak kell lennie. A forgásszimmetria azonban nem dönt a kérdésben, mivel mindhárom megoldás (pontosabban a megoldásokhoz vezető eloszlásfüggvény) forgásszimmetrikus. A másik nem specifikált tulajdonság a kör mérete: ha létezik megoldás, akkor annak skálainvariánsnak kell lennie. Ez a szimmetriakövetelmény kizárja a második esetet. A harmadik ignoranciánk a kör helyére vonatkozik, amelyből eltolási invariancia adódik. Ez a szimmetria már egyértelműen kiválasztja a helyes megoldást (eloszlásfüggvényt), sőt pusztán ezt az invarianciát használva a másik kettő nélkül is kizárhatjuk a 1/3 és 1/4 válaszokat. A feladat hallgatólagos feltevései tehát csoportelméleti alapon meghatározzák a helyes megoldást – állítja Janes.

A gondolatmenet pikantériáját azonban a fejezet utolsó paragrafus<sup>13</sup> adja, ahol is Janes miután igen kifinomult csoportelméleti módszerekkel meggyőzi olvasóját az első valószínűségi eloszlás helyességéről, mintegy az előzőek empirikus bizonyítékként még azt is hozzáteszi, hogy egy álló helyzetből egy öt hüvelyk átmérőjű a padlóra rajzolt körlapra szalmaszálakat dobáló kísérlet „zavarba ejtő” pontossággal megerősítette nézetét.

De miért is van szüksége Janes-nek erre az empirikus verifikációra? Ha az ignoranciának ez az invarianciába való átfordítása ilyen egyértelműen kiválasztja a helyes valószínűségeket (és amint Janes jósolja, minden valószínűségi paradoxonnal ez a helyzet), akkor mi keresnivalója van itt még a tapasztalatnak? Miért kell egyáltalán szalmaszálát vennünk a kezünkbe?

Valójában ez az utolsó kis paragrafus roppant árulkodó az indifferencia elvének szokásos cáfolatai és a cáfolatok semlegesítésére irányuló törekvések elhibázottságát illetően.

Miről is van szó?

---

13 Janes 2003, 393-394.

Miért érvénytelen az indifferencia elve?

Való igaz, hogy az a heurisztika, amely alapján adott halmazalgebrahoz úgy rendelünk valószínűséget, hogy az eseményalgebra minden atomjához azonos mértéket rendelünk, véges esetben egyértelmű megoldáshoz vezet, és ezt éppenséggel tekinthetjük valamilyen értelemben „természetes”, „szimmetrikus” módszernek. Másfelől azt is látjuk, hogy nem megszámlálható esetben a módszer nem szolgáltat egyértelmű eredményt, ugyanakkor a struktúra szimmetriáival szembeni egyéb invarianciakövetelmények megszoríthatják a szóba jöhető mértékeket, és egyértelmű megoldáshoz vezethetnek. Mindezt azonban úgy értelmezni, mint az indifferencia elvnek érvénytelenségét vagy érvényességét, teljességgel joggalan. Az indifferencia elve – akár igaz, akár nem – *fizikai eseményekről* állít valamit, nem pedig geometriai pontokról és húrokról. Ha ezeket a húrokat tűknek vagy szalmaszálaknak nevezjük, és a feladat matematikai jellegét elkendőzzük holmi szöveges feladattal, attól a feladat még matematikai feladat marad. Vagyis az indifferencia elve nem bizonyítható vagy cáfolható azzal, hogy bizonyos algebraikában létezik, vagy nem létezik egyértelműen valamilyen „természetesnek” mondott mérték. A Bertrand-paradoxon semmivel sem cáfolja jobban az indifferencia elvét, mint Buffon tű-problémája. Mindkét esetben, ha tetszik, végtelen sok különböző eloszlásfüggvényt választhatok, amelyek mindegyike egy-egy valószínűségi feladatot határoz meg, és egy adott megoldáshoz vezet. Az pedig, hogy Buffon tű-problémájánál ezek közül a valószínűségi feladatok közül az egyiket *intuitíve* a véletlen dobások helyes modelljének tartom, míg a Bertrand-paradoxon esetében az intuíción nem sűg semmit, nem jelent sem érvet, sem ellenérvet az indifferencia elvével szemben.

Az indifferencia elve tehát nem igazolható és nem is cáfolható matematikailag. Így marad még két lehetőségünk: vagy empirikus elvnek tekintjük, vagy metafizikai elvnek. Az első esetben a valószínűség már valamilyen korábban definiált mennyiség, amelyről az elv azt mondja ki, hogy az a *fizikailag* „egyenlően lehetséges” események esetében megegyezik. A második esetben a valószínűséget nem értelmezhetjük empirikusan, viszont az elvet felfoghatjuk mintegy a valószínűség definíciójának.

Kezdjük a második esettel. Egy definíciót természetesen nem lehet cáfolni, vagyis ha valaki valószínűségnek kívánja nevezni azt a számot, amelyet fizikailag egyenlően lehetséges események esetében a fenti procedura értelmében az eseményekhez rendel, akkor ezt minden további nélkül megteheti. Két dologgal azonban rögtön számolnia kell. Egyfelől a fizikailag nem egyenlően lehetséges eseményekhez nem tud majd valószínűséget rendelni, másfelől az így definiált valószínűségnek semmilyen empirikus jelentése nem lesz, pusztán egy szó marad. A helyzet azonban még ennél is rosszabb. Mit jelent ugyanis az, hogy két esemény fizikailag

egyenlően lehetséges? Ez rögtön átvezet az indifferencia elvének második, empirikus értelmezéséhez.

Ha az indifferencia elve empirikus elv, akkor először is rögtön alkalmatlanná válik a valószínűség meghatározására, vagyis nem szolgáltatathat alapot a valószínűség klasszikus interpretációjához. De ettől még igaz lehet. Kérdés, hogyan döntünk ezt el. Ehhez először is a valószínűség valamilyen más empirikus definíciójára van szükségünk, majd pedig valamilyen kritérium megadására arra vonatkozólag, hogy ez a valószínűség fizikailag egyenlően lehetséges esetekben valóban megegyezik-e. Itt azonban ismét csak abba a kérdésbe ütközünk, hogy mit jelent fizikailag egyenlően lehetségesnek lenni.

Megpróbálkozhatunk a következővel.<sup>14</sup> Két esemény fizikailag egyenlően lehetséges, ha minden fizikai tulajdonságukban megegyeznek. Ez az értelmezés azonban túl erős. Ha ugyanis két esemény minden tulajdonságában megegyezik, akkor a Leibniz-elvnek megfelelően nem is tudjuk megkülönböztetni őket.

Próbáljuk meg gyengíteni az értelmezést. Két esemény fizikailag egyenlően lehetséges, ha fizikai tulajdonságaik egy meghatározott halmazán megegyeznek. Itt az empirista és a metafizikai utak elágaznak. Aki a valószínűséget az indifferencia elvével definiálni kívánja, az kiválaszthatja fizikai tulajdonságok egy csoportját, pl. a kocka geometriai formáját, tömegeloszlását, vagy az eldobás egyéb körülményeit, és ezek alapján értelmezheti a fizikailag egyenlően lehetséges eseteket, majd pedig *nevezheti* ezeket az eseményeket egyenlő valószínűségűnek. De a valószínűség ezen definíciója mellett akkor is ki kell tartania, ha azt tapasztalja, hogy minden kockadobás esetében hatost kap!

Az empiristának mindezekén túl van még egy feladata: a relevánsnak tekintett fizikai tulajdonságok csoportját az indifferencia elvének értelmében összevetni az általa használt előzetes valószínűségfogalommal. Hogy a kettő megegyezik-e majd, az természetesen empirikus kérdés.

De miért nem lehet a „fizikailag egyenlően lehetséges”-t a szubjektivista valószínűséginterpretációnak megfelelően egyszerűen úgy értelmezni, mint egy olyan döntési helyzetet, amelyben egy empirikus ágens egyik alternatívát sem preferálja a másikkal szemben?

Ismét csak, aki az indifferencia elvét metafizikai elvnek tekinti, annak számára ez a definíció is, akárcsak a többi, megfelelő. Aki azonban többet vár egy ilyen definíciótól, mondjuk, hogy az így nyert valószínűségfogalom kvadráljon a relatív gyakoriságokkal, az empirikus vizsgálatokra kényszerül. A tapasztalat azonban nem sok jóval kecsegtet. Arra, hogy a fizikailag egyenlően lehetséges fogalmának

---

14 Ld. Szabó 2002, 67.

meghatározását az *empirikus* ágensre bízni nem a legjobb lépés, álljon itt példaként két paradoxon.

*Három kártya-paradoxon.* Adva van három kártya, az egyik mindkét oldalán piros, a másik mindkét oldalán kék, a harmadik az egyik oldalán piros, a másik oldalán kék. Az osztó megkeveri a kártyákat, kihúz egyet, majd elének teszi az asztalra. A kártya felső lapja piros, a túoldal színét nem látjuk. Ezek után megkérdezi tőlünk, hogy a túoldal színét illetően inkább a kékre vagy a pirosra szavazunk-e?

A tapasztalatok szerint a megkérdezettek többsége így okoskodik: a kihúzott kártya nyilván nem lehet a kék-kék, így vagy a piros-kék vagy a piros-piros. Vagyis a túoldali kék és piros „egyenlően lehetséges” esetek.

A kombinatorikailag helyes válasz azonban következő. A fenti eset három-féleképpen tud megvalósulni. Vagy a piros-piros kártya egyik oldala fekszik előttünk, vagy a piros-piros kártya másik oldala, vagy a piros-kék kártya piros oldala. Feltételezve a húzás véletlenszerűségét, a túoldali piros kétszer gyakrabban fordul elő a túoldalalon, vagyis a két eset nem egyenlően lehetséges.

*Monty Hall-paradoxon.* A paradoxon döntéelméleti változata annak az amerikai TV-show műsorvezetőjéről kapta a nevét, amely show-ban először fogalmazták meg. A show-ban három ajtót mutattak egy játékosnak. A három ajtó közül az egyik mögött egy autó volt elrejtve, a másik kettő mögött pedig, egy-egy kecske. A játékos választott egy ajtót, amely azonban továbbra is zárva marad. Ezután a játékvezető a maradék két ajtó közül kinyitotta az egyiket, mindig úgy, hogy az ajtó mögött kecske legyen. Ezt a játékos választásától függetlenül mindig megtehetette. Ezután megkérdezte a játékos, hogy továbbra is kitart-e a választott ajtó mellett, vagy áttér a harmadik ajtóra. A játékosok zöme szerint mindegy volt, hogy maradnak-e eredeti választásuknál vagy áttérnek, mivel a két zárt ajtó közül bármelyikben egyenlő lehetséges az autó. A helyes stratégia azonban az áttérés. Ennek racionalitása akkor látszik jól, ha növeljük az ajtók számát. Szerepeljen a játékban három helyett 100 ajtó. Miután egyet kiválasztottunk, a játékvezető kinyit 98 ajtót, amelyek mögött kecske van. Mivel 100-ból 99 esetben elsőre nem a nyereményt rejtő ajtót választottuk, ezért az áttérés 99 esetben a nyereményhez vezet, és csak egy esetben veszítjük el a nyereményt.

Természetesen mindkét paradoxon esetében az empirikus ágens becslésének és a kombinatorikailag kiszámolt lehetőségeknek az eltérése csak annyiban jelent ellenérvet az „egyenlően lehetséges” szubjektív definíciója ellen, amennyiben feltételezzük, hogy a kombinatorikailag egyenlő lehetőségek tükröződnek a relatív gyakoriságokban; magyarán a kártyákat jól megkevertük, illetve a nyereményt vé-

letlenszerűen tettük valamelyik ajtó mögé. De amint fentebb már megtrágyaltuk, az empirikus ágens még ebben az esetben is ragaszkodhat az „egyenlően lehetséges” szubjektív definíciójához, ha hajlandó beletörödni abba, hogy erre a definícióra építve fogadásait rendre veszíteni fog.

#### Összefoglalás

A klasszikus értelmezés, amint azt láttuk, három lépésben jutott el a valószínűség fogalmához: azt állította, hogy 1. mivel a világ determinista, ezért a valószínűség pusztán episztemikus természetű; 2. ami episztemikus, az egyben szubjektív is; 3. ez a szubjektív valószínűség az indifferencia elvéből származtatható. A fentiekben igyekeztünk megmutatni, hogy mindhárom lépés igen csak problematikus. Az „egyenlően lehetséges” fogalmára épülő klasszikus definíció mindentől persze még értelmes lehetne, ha az indifferencia elvének képesek lennének megadni valamilyen – akár empirista, akár metafizikai – jelentését. Ez azonban nem lehetséges. Következésképpen a valószínűség klasszikus definíciója – az a gondolat, hogy a valószínűség egyfajta kvantifikált lehetőség – nem tartható. És éppen ez a kényszerű belátás jelentette a 19. század végén azt a szellemi ösztönzést, amely a valószínűség metafizikai természetének kérdését felvetette – újtára indítva ezzel a valószínűség modern interpretációit.

#### Irodalom:

Daston, L. 1988. *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton University Press.

Daston, L. 2006. “Probability and Evidence”, in: Park, K., L. Daston (szerk.), *The Cambridge History of Science*, Early Modern Science, Cambridge University Press.

Earman, J. 1986. *A Primer on Determinism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.

Hacking, D. 1975. *The Emergence of Probability*, Cambridge University Press.

Janes, E. T. 2003. *Probability Theory: The Logic of Science*, Cambridge University Press.

Keynes, J. M. 1921. *A Treatise on Probability*, London.

Laplace, P. S. 1795. *Essai philosophique sur les probabilités*, Amsterdam. in: *Oeuvres complètes*, Académie des Sciences, 7. köt., Paris, 1878-1912.

Laplace, P. S. 1812. Théorie analytique des probabilités, in: Oeuvres complètes, Académie des Sciences, 7. köt., Paris, 1878-1912.

Szabó, L. E. 2002. *A nyitott jövő problémája*, Typotex Kiadó.

Szabó, L. E. 2009. What remains of probability?, in: Dieks D., W. Gonzalez, S. Hartmann, M. Weber, F. Stadler and T. Uebel (szerk.): *The Present Situation in the Philosophy of Science*, Springer, Berlin, New York.

Van Fraassen, B. C. 1980. *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford.

**Losoncz Márk:**  
*A mindennapi én Descartes filozófiájában*

**1. A nem-mondott, a felszín és a mindennapi én.**

Vajon a mindennapi énhez való viszonyulás szükségszerűen része a filozófia önértelmezésének? Úgy tűnik, hogy a filozófia megalapozása egy eredendő döntést feltételez, amely elkülöníti a filozófiát és a pre-filozófiát. A filozófiáról nem lehet hitelesen megnyilatkozni egy rajta kívüli pozícióból, a filozófiában vagyunk már azzal, hogy fogalmilag elgondoljuk. A filozófiai és a pre-filozófiai beállítódás között diszkontinuitás van, mely hátat fordít a mindennapiságnak. A mindennapiság a filozófia exterritorialitása. Azonban kénytelenek vagyunk tudomásul venni a filozófiai és pre-filozófiai összefonódásait. Parmenidészt értelmezvén Heidegger a „redő”, „hajlat” (*Faltung*) kifejezést használta, hogy leírja lét és nem-lét, tudás és nem-tudás kereszteződését. Egyfelől a tudás is magába foglalja a pusztá vélekedés ismeretét, de másfelől a doxa is viszonyul azokhoz, akik tudnak. Így például a barlanghansolatban a barlangba visszatérőket kinevetik, vagy akár meg is ölhetik őket. És a doxa is kimondja a tudás meghatározó szavait: „lét”, „igazság”... Már Parmenidésznél is ambivalens szerepe van a doxának. A filozófia visszatekintő értelemadásának a hajlat, a redő reflexióját is tartalmaznia kell. A pre-filozófiai álláspont elhagyása többé már nem egy ugrás eredménye, a mindennapiság immár a filozófia lehetőségeként értelmeződik; a filozófia a mindennapos beállítódás immanens lehetőségeiből keletkezik. Minden ember természeténél fogva törekszik a tudásra. Az ontológiának szem előtt kell tartania a lét pre-ontologikus megértését. A közvetlen adottságok tagadása, az általános felé való irányulás az érzéki bizonyosság legsajátabb szükségszerűsége – az „ez”, az „itt” és a „most” már eleve megszüntetve-megőrzöttek. Noha az abszolút tudás távolodott el leginkább a természetes tudattól, meghatározása szerint mégis a kezdeti bizonyosság termékeny megisméltése. A kapitalizmus kritikáját nem egy metapozícióból hajtják végre, hanem a proletariátus spontán filozófiájának öntudatos explikációjaként. A hajlatnak, a redőnek ezek az alakzatai a pre-filozófia protofilozófiai mozzanatai. Így már nem lehet filozófia és pre-filozófia viszonyát a diszkontinuitás metaforáival leírni, mert egy körről van szó. A filozófia felfüggeszti a világ előzetes adottságába vetett naiv hitet, zárójelzi a prereflexív beállítódást, de a vele való szakítás feloldódik a mindennapiság elgondolásával, az élelvilág fogalmi megragadásával. A természetes beállítódáson való túllépés voltaképpen a mindennapiság elmélyítése, radikális önértelmezése. Amint a doxa elleni küzdelem túlon túl erőszakossá válik, megjelenik a mindennapi rehabilitálásának igénye, filozófia és pre-filozófia körköröségét hangsúlyozván, emlékeztetvén a filo-

zófát gyökereire. Mindent egybevetve, a filozófia autentikus önértése nem nélkülözheti a mindennapi én reflexióját. Amennyiben a filozófia és a pre-filozófia között feltétlen folytonosságot állapítanak meg, annyiban azt is sugallják, hogy azok a filozófák is visszautalnak a mindennapiságra, amelyek ennek nincsenek tudatában. Egy óvatos interpretáció azonosíthatja a mindennapiság nyomait abban a filozófiában is, amely magát a természetes beállítódás teljes felfüggesztéseként értelmezi. Az ilyen interpretáció rejtett jelentések feltárását jelenti, amelyek nem a szövegek felszínén találhatók.

Descartes írásaiban gyakran megjelenik a rejtőzködés stratégiájára való utalás.<sup>1</sup> Henry Gouhier szerint, aki elkészítette a francia Descartes-recepció tipológiáját, a leleplezés hermeneutikája Descartes műveit a nem-mondott lényeg felől olvasta. Így például a 19. század uralkodó Descartes-értelmezése Descartes-ot vallásellenes fizikusnak tekintette, aki, „kettős játékot játszott”. A leleplezés hermeneutikája gyanúval viseltetik a szövegfelszín iránt, és a közvetlen értelem mögötti gazdag háttérre hangsúlyozza. Az álarcos filozófus paradigmájában a descartes-i életmű olvasatakor a tiszta stílus hinterlandja a lényegi. Azonban a nem-mondott feltárásának igénye nem csupán bizonytalan vállalkozás, hanem a mondott, a felszín leértékelésének veszélyét is jelenti. Descartes is felhívta a figyelmet arra, hogy tévedes azt gondolni, hogy nyomást gyakoroltak rá, vagy hogy nem írhatott meglátásainak megfelelően.<sup>2</sup> A gyanú regius-i hermeneutikájának Descartes a szöveg gazdag felszínét állította szembe. A „mély interpretáció” terméketlenségét szem előtt tartván Gouhier is úgy vélte, hogy vissza kell térnünk a szövegek szó szerinti értelmezéséhez.<sup>3</sup>

Azonban a descartes-i filozófia mindennapisághoz való viszonyának tematizálása is egy nem-mondott feltárásának tűnik. In medias res: ha Descartes filozófiája a bizonyosság filozófiája, amely a kétségbevonhatatlan gondolatok rendjét hozza létre, akkor hogyan lehetséges benne a mindennapi énről való beszéd? A mindennapiságot Descartes gyakran úgy írja le, mint a konfúz gondolkodás esetlegességét, amely híján van a bizonyosság minimumának is. Hogy lehetne helyet találni a bizonytalanságnak a bizonyosság rendjében? A gondolkodás, amely a természetes világosság autotranszparenciája, amely egy kétségtelen alaptól indul el, hogy minden bizonyosan elgondolható asszimilációjára törjön, úgy tűnik, kizárja a mindennapi én elemzésének mindennemű lehetőségét. Amennyiben a világosság a szellem számára való jelenlét, írja Jean Laporte, annyiban a homályos, el-nemkülönbített képzet hiányzik a szellemből („...cst absente de l'esprit...”).<sup>4</sup> Amiképpen

1 AT I, 285-286; AT X, 213. Vö.: Nancy, Jean-Luc: *Ego sum*, Flammarion, Paris, 1979, 74.

2 AT IV, 256.

3 Gouhier, Henri: *La pensée religieuse de Descartes*, Librairie philosophique de J. Vrin, Paris, 1924, 20.

4 Laporte, Jean: *Le rationalisme de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000,



a konfúz gondolkodás hiányzik a szellemből, aképpen marad ki a mindennapi én a bizonyosság filozófiájából. A mindennapi én szerepéről beszélni Descartes filozófiájában egy hiányról való beszédet jelent. Ez a filozófia lényegi okokból nem teheti tárgyává a konfúz gondolkodást, mert az, mint pusztán privatív jelenség, a bizonyosság keretein kívül található. Nincs olyan nexus rationum, amelyben a mindennapi én egy láncszem lehetne. A mindennapi én a nem-mondott Descartes filozófiájában.

Heidegger írja Hegel tapasztalat-fogalmáról írott tanulmányában: „Hegel útja annyiban más, hogy ő tudja: csak akkor létezhet abszolút tudás, ha akárhogyan is, de az abszolútsággal kezdődik. Ezért jelenik meg először az ő gondolkodás számára a természetes tudat a maga saját tartományában, míg Descartes, bár rálép az újkori filozófia földjére, melyet a subiectum mint az ego cogito fémjelez, ám alapjában véve nem látja a tartományt.”<sup>5</sup> A „kétely útja” A szellem fenomenológiájában lényegi módon különbözik Descartes kételyétől, mert Hegel a természetes tudatból indul ki. Az abszolút tudat magabizonyosságához vezető út az érzéki bizonyossággal kezdődik – a fenomenológia cirkularitásában a bizonyosság egyszerre kezdet és vég. Descartes elvét a természetes tudat tartományát, mert a negatív képtelen beilleszteni a bizonyosság útjába. Míg a hegeli fenomenológia úgy írja le a tévedést, a sikertelenséget, a homályosságot mint az igazság mozzanait, mint produktív lépést az abszolút tudáshoz vezető úton, addig Descartes esetében egy demarkációs vonalról van szó a világos, bizonyos és igaz módszer illetve a konfúz, pusztán valószínűségre alapozó mindennapiság között. Mégis, Descartes-nak már a bizonyosság-vállalkozások legitímációjához is szüksége van a mindennapi én megemlítésére. Hogy belássuk az intuitív-dedukciós módszer relevanciáját és újdonságát, a *Szabályok* úgy írják le a konfúz gondolkodást, mint a belátások összekapcsolására való képtelenséget a természetes világosságban. Hogy rámutasson egy új fundamentum szükségességére, az Értekezés a mindennapi szokások sokaságát írja le, a gyermekkor előítéleteit, az evidencia hiányát az iskolai tanításokban. Hogy az olvasó belássa a

---

480.

5 Heidegger, Martin: Hegel tapasztalatfogalma, in: *Rejtektutak*, Osiris Kiadó, Bp., 2006, 134. Az *Alltáglícbkeit* filozófusként Heidegger több alkalommal úgy írta le Descartes-ot, mint a mindennapiság ellenségét. A *Bevezetés a fenomenológiai kutatásba* c. mű (Heidegger, Martin: „A res cogitans (a tudat) létkaraktere”, *Vulgo*, IV, 3., 92-104.) szerint Descartes-nál a nem-bizonyos nem-létezőnek van nyilvánítva. A nem-létezők kizártak, nem-bizonyosságuk státuszának kérdése fel sem merülhet: *Nicht-in-Frage-kommen-lassen*. Ez a descartes-i *Endsituation*: az ego a Semmi előtt találja magát. A *Lét és időben* Descartes úgy jelenik meg, mint az a filozófus, aki egészen elvét a világ fenomenóját. Ami a természetes tudat hegeli fogalmát illeti, legitím ennek kapcsán mindennapiságról beszélni, ez magának Hegelnek a szóhasználatra is egyben (lásd például: *Enciklopédia*, 3. §).

hiperbolikus, metafizikai kétely szükségyszerűségét, az Elmélkedések a mindennapi naivitás törekenységére mutatnak rá. Hogy el lehetetlenítsék a tévedést, *A filozófia alapelvei* mindennapi ítéleteink átláthatatlanságát hangsúlyozzák, és a mindennapos szóhasználat veszélyeire emlékeztetnek. A bizonyosság projektumai éppen a mindennapiság hiányjellege miatt szükségesek; a mindennapiság törekenysége legitimálja a gondolkodás radikális újratekintését.

A természetes tudat, úgy tűnik, mégis jelen van Descartes filozófiájában. Nem csupán mint a helyes gondolkodás negatív ellen-képe, nem pusztán mint olyan heterogenitás, amely kívül reked a bizonyosság autotranszparenciáján, hanem mint konstitutív külső. A szellemnek „...hangos lármaként és egy ellentétessel, mint olyannal való erőszakos harcra kell léteznie [...] ...amit így a tiszra belátás mint mását, amit mint tévedést és hazugságot mond ki, nem lehet más, mint ő maga; csak azt kár hoztatja, ami. Ami nem ésszerű, abban nincs igazság, vagyis amit nem fogunk fel, az nincs [...] Ez a harc az ellentéttel [...] az ész megvalósítása.”<sup>6</sup> Descartes a felvilágosodás előfutáraként a felvilágosodás általános logikáját teljesíti be: a mindennapi én nem-létező a bizonyosság rendje számára, de része a vállalkozásnak. A mindennapi én a nem-mondott az ordo cognoscendi szigorúságában, egy hiány, ám mégis a bizonyos gondolkodás folyamatának szükségyszerű margóját képezi. Mindenesetre, ha a mindennapi én csak a descartes-i filozófia margóján tűnik fel, akkor a margók hermeneutikájára van szükség, az odavetett megjegyzések alapján való rekonstrukcióra. Így érthető, miért gondolja például John Carriero azt, hogy Descartes-nál nincs artikulált és szisztematizált elmélet a világhoz való mindennapi viszonyulásról.<sup>7</sup> Ennek az írásnak az a célja, hogy rámutasson a mindennapi énről való beszéd rendszerességére a descartes-i filozófiában, arra, hogy a mindennapi én nem csupán a bizonyosság-vállalkozások konstitutív külsője, hanem meghatározó láncszem is a bizonyosság rendjében. A mindennapi én nem egy másodlagos alakzat Descartes filozófiájában, hanem kiindulópont, amely a szövegek felszínén található.

Először megmutatjuk, hogy Descartes-nál nem azért hiányzik a mindennapiság önmagáért való tematizálása, mert filozófiája csupán a cogito szuverén transzparenciájáról tud. Ezt követően elemezzük az egyszerű fogalmakat, mint az emberek természetes képességeinek alkotóelemét. Az egyszerű fogalmak tana a mindennapisághoz való viszony kulcsfontosságú része. Majd bemutatjuk Descartes doxográfiáit, a mindennapiságról elmondottakat az egyes művekben.

6 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1973, 281.

7 Carriero, John: *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press, Princeton and Oxford. 33.

## 2. Az én adekvációi és a transzparencia hiánya

Paul Ricoeur szerint a karteziánus cogito elemzésekor különbséget kell tenni apodikticitás és adekváció között.<sup>8</sup> Míg az apodikticitás létem tagadhatatlan mozzanatát jelöli, az ego evidenciáját, amely túléli a naivitás mindennemű dekonstrukcióját, addig az adekváció arra a módra vonatkozik, ahogyan az ego önmagát észleli. Az adekváció bizonyos distanciát von maga után: a megjelenés szféráját. Az apodikticitás és az adekváció közti különbségtétel teszi lehetővé, hogy megragadjuk az átláthatóság hiányát az egóban. Az elterjedt olvasattól eltérően Descartes sohasem gondolta, hogy a cogito újdonság lenne. Éppen ellenkezőleg, az „én gondolkodom, én vagyok” tétel banalitásáról, magától értetődőségéről beszélt („cette banalité”, „ce vieux dicton”).<sup>9</sup> Bárki beláthatja e tétel értelmét. Az ellenvetés (amely már a 17. században megjelent Huet írásában<sup>10</sup>), miszerint az ego evidenciája nem újdonság, és már megjelent Ágostonnál, nem találja el Descartes-ot. Az ego evidenciája Descartes szerint banalitás, mindaddig, míg nem válik olyan elvűvé, amelynek pontos helye van a megismerés rendjében, az ordo cognoscendi szerkezetében.

Az ego mindenekelőtt kétségbevonhatatlan transzcendentális feltétel, nélküle egyetlen cogitatio sem lehetséges. Már a Regulae óta Descartes arra figyelmeztet, hogy minden dolog az egóra való vonatkozásában kell leírni. Mégis, az adekváció folyamatában különböző utak lehetségesek, az ego különböző módokon mutatkozik meg önmagának. A fenomenalitás mezejében, amelyben az ego megjelenik, a bizonyosság nem szükségszerű. Jean-Luc Marion mutatott rá az „ego” és a „mihi” közti distanciára a meditációkban.<sup>11</sup> Az ego csak az alterációban ismerheti meg önmagát, a különbségben, amely a magához való viszonyba íródott be. Az önmagasság nem egy másik én. Noha Descartes gyakorta szól a modi cogitandi sokaságáról,

---

8 Ricoeur, Paul: The Question of the Subject. The Challenge of Semiology, in: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, 1974, 243. A különbségtétel husserli ihletésű, ám Ricoeur kiemeli, hogy csupán Freudtól nyilvánvaló, hogy nem keverhetjük össze az apodikticitás és az adekváció különbségét.

9 AT, VII, 551. E tétel banalításáról: *Marion, Jean-Luc: Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 2000, 206.

10 Jolley, Nicholas: The reception of Descartes' philosophy, in: *The Cambridge Companion to Descartes*, ed.: John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 2005. 412. Descartes és Ágoston rokonságát Arnauld és Mersenne is észrevették. A Descartes és Ágoston közti jelentős különbségről: Marion, Jean-Luc: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008, 91, 95.

11 Marion, Jean-Luc: L'altérité originaire de l'ego, in: *Questions cartésiennes II.*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, 26-27.

mindig hangsúlyozza, hogy a lélek egy és oszthatatlan. Ám az önmagaság nem is apodikticitás adottságának magától értetődősége. Az ego megjelenik magának, és ebben a különbségben szükségképpen vannak olyan mozzanatok, amelyeket az ego nem uralhat. Nincs „intim önjelenlét”.<sup>12</sup> Descartes sokszor kiemeli, hogy csak az attribútumokat ismerjük meg, soha nem magát a szubsztanciát. Evidens, hogy a gondolkodás lehetetlen gondolkodó dolog nélkül, de ezt a szubsztanciát nem közvetlenül ismerjük meg, hanem csupán aktusain keresztül.<sup>13</sup> Ez azt jelenti, hogy eredeti tudásunk nem az „én gondolkodom”, hanem a „gondolkodás történik”. Az ego önadóása nem egy szuverén szubsztancia immanens öntudatában zajlik, hanem a fenomenalitás mezéjében. Kezdetben vala a cogitatio.

Descartes filozófiája szerint nem léteznek a velünk született ideák, az ítéleteink, a szenvedélyeink, a testiségünk, az akaratunk vagy a hitünk szükségszerű transzparenciája. Először, noha a velünk született ideák minden emberben megtalálhatók, tartalmuk nem világos mindenki számára, sőt, számos velünk született ideának nem vagyunk tudatában. Az emberek gyakran tagadják a lélek létezését, némely ateisták nem tudnak istenről stb. A második elmélkedés viaszclemlzése megmutatta, hogy a viasz ugyanazként való észlelése az ego szintetikus aktivitását feltételezi. A szintézist nem az érzékiség vagy a képzelet végzi, hanem értelmünk ítéletéről van szó. Az ego spontaneitása mutatkozik meg az eszmefuttatás folytatásában is, amikor a kalapot viselő testet automatikusan mint embert észlelem. A lélek szenvedélyei szerint nem azok ismerik legjobban a szenvedélyeket, akik leginkább a hatásuk alatt vannak.<sup>14</sup> Chanut-höz írott levelében Descartes megemlíti, hogy a nők egy fajtáját sokáig nagyon vonzónak találta, mindaddig, míg ezt nem tudatosította a maga számára.<sup>15</sup> Descartes gyakran felidézi a nem-létező szervben levő hamis fájdalom példáját. Ez esetben az ego téved a fájdalom létezését illetően. A negyedik elmélkedés tárgya az akarat, amely homályos tárgyakra is irányulhat. A lélek szenvedélyeiben, amelyben a csodálat (admiration) a legnagyobb szenvedélyként mutatkozik meg, Descartes arról a pillanatról is beszél, amikor a csodálatot saját akaratom váltja ki.<sup>16</sup> Másutt Descartes példaként hozza fel azt az embert, aki tudattalanul örül felesége temetésén.<sup>17</sup> Az Értekezésben Descartes arról ír, hogy nehéz meg tudni, miben hisznek az emberek. Sokkal hasznosabb azt figyelni, mit

---

12 Ezt a kifejezést Alquié használta. Alquié, Ferdinand: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950, 189.

13 AT, VII, 175-6., AT VIII, 25.

14 *A lélek szenvedélyei*, AT XI, 349.

15 AT, V, 57. Vö.: Gombay, André: *Descartes*, Blackwell, 2007, 91.

16 *A lélek szenvedélyei*, AT, XI, 444-5.

17 AT, XI, 441.

tesznek ténylegesen, mintsem azt hallgatni, mint vélekednek cselekedeteikről – hit és tudás különböző dolgok.<sup>18</sup>

A mentális transzparenciának két jelentése lehet. Először, jelentheti azt, hogy amikor egy mentális állapotban vagyok, akkor képtelen vagyok nem tudatában lenni ennek a mentális állapotnak. Másodszor, a transzparencia azt is jelentheti, hogy amikor azt gondolom, hogy egy mentális állapotban vagyok, akkor valóban abban a mentális állapotban vagyok. Descartes, mint láthattuk, nem fogadja el a mentális transzparencia meglétét a szó első jelentésében. Csak a második jelentés lokalizálható a descartes-i életműben. Például „látom, hogy látok” (videor videre), ezt nem lehet kétségbe vonni. Curley nyomán (aki „a weak version of the doctrine of privileged access”<sup>19</sup> kifejezéssel élt) gyenge transzparenciáról beszélhetünk Descartes filozófiájában. A cogito apodikticitása az ego különleges privilégiuma, nélküle nem létezhetne a bizonyosság rendje sem, de ez nem jelenti azt, hogy lehetetlen, hogy ne legyek tudatában valamely mentális állapotomnak. Csupán az öntudatos mentális állapotokat nincs értelme megkérdőjelezni. Descartes annak a hagyománynak a része, amelyben az „ismerd meg önmagad!” kívánalma éppen azért jelent meg, mert az önmagunkhoz való hozzáférés nehéz. Amikor Jean-Luc Marion arról beszélt, hogy szakítani kell a „transzparens értelmezés” magától-értetődőségével, azt hangsúlyozta, hogy az egónak Descartes-nál nem csak egyetlen, univokális jelentése van.<sup>20</sup> Az autotranszparencia hiányvonarkozásaiban megmutatkoztak az ego és a megjelenése közti különböző távolságok. Csupán az önmagasság sokrétűsége, az adekvációk sokasága létezik.

### 3. Közös természetes képességek

Noha Descartes tagadja, hogy a „cogito, ergo sum” mögött egy szillogizmus rejtőzne, többször elismeri, hogy ez a tétel valamilyen általános tudást implikál.<sup>21</sup> Descartes szerint magától érterődik, hogy e tétel előtt tudjuk, mi a gondolkodás, mi az egzisztencia, mi a bizonyosság. Ez nem jelenti azt, hogy e tétel belátásakor tudatában vagyunk az előfeltevéseknek. A filozófusok hibája abban van, hogy definálni akarják ezeket a legegyszerűbb és önmaguknál fogva ismert (per se notum) terminusokat is. Az egyszerű fogalmak éppen logikai definiálásuk miatt válnak ködössé. Létezik tehát, eszerint, a magától érterődőség sajátos szférája, ame-

---

18 *Értekezés*, AT, VI, 23.

19 Curley, Edward: *The Cogito and the Foundations of Knowledge*, in: *The Blackwell Guide to Descartes Meditations*, ed.: Stephen Gaukroger, Blackwell, 2006, 45.

20 Marion: *L'altérité originaire de l'ego*, 6.

21 AT, VIII-1, 8., AT V, 147.

lyet minden további explikáció csak elhomályosítani tud. Ez az egyszerű természetek szférája, amely minden descartes-i bizonyosság-vállalkozásban jelen van. Noha az egyszerű természetek különböző néven szerepelnek (mint naturae simplices a Szabályokban, mint simplices notiones A filozófia alapelveiben) és listájuk valamelyest különbözik, ez a szféra Descartes filozófiájának állandó referenciapontja.

Az egyszerű természetek valójában „...nem is egyszerűek, de nem is természetek.”<sup>22</sup> Az egyszerű természet a tárgy tudásunkra való tekintettel. Nem ontológiai, hanem episztemológiai státusza van. Csakis ezekkel a természetekkel és keverékekkel lehetséges megismerés.<sup>23</sup> A *Szabályok* az egyszerű természet három fajtáját különböztetik meg: a tisztán értelmi természeteket (pl. kételkedés, megismerés), a tisztán anyagi természeteket (pl. alak és mozgás) és a közös fogalmakat (amelyek lehetnek reálisak vagy logikai kapcsolatok). A *Szabályok* sikertelensége nem jelenti azt, hogy Descartes magukat az egyszerű természeteket is elvetette. Jean-Luc Marion megmutatta, hogy *A filozófia alapelveiben* megjelenő egyszerű fogalmak listája csaknem teljességgel megfelel a korai mű listájának, és hogy hasonló az *Elmélkedésekben* is rekonstruálható.<sup>24</sup>

A bizonyosság folyamata *A filozófia alapelveiben*, ahogyan az *Elmélkedésekben* is, a metafizikai kétellyel kezdődik, az ego evidenciájával és Isten létezésével. Azonban mindegyik említett mozzanat már feltételez valamilyen egyszerű fogalmat. Így például a metafizikai kétely feltételezi a kétely egyszerű fogalmát. Mint láthatunk, Descartes szerint a „cogito, ergo sum” feltételezi az egzisztencia, a gondolkodás és a bizonyosság fogalmait. Ugyanígy Isten létezésének a posteriori bizonyítása is feltételezi például a végtelen és az ok fogalmát. Descartes szerint nincs értelme kételkedni az egyszerű fogalmakban. Descartes azt állítja, hogy a kétely radikalizálása során megtéveszttem magam (me ipsum fallere), hogy eljussak a bizonyosság helyes rendjéhez. Ez az önmegtévesztés átmenetileg diszkvalifikálja a materiális egyszerű fogalmakat, de csupán azért, hogy később eljuthassunk rehabilitásukig. *A filozófia alapelvei* és az *Elmélkedések* annak a tudománynak megalapozásai, amely az egyszerű fogalmakkal operál. A tudás lehetőségfeltéteiről szólván Descartes az egyszerű fogalmak adottságát írja le. Sőt, a mindennapos, megszokott események (usitata ista), mint a kabát viselése vagy a tűz előtti ülés is egyszerű és egyetemes fogalmakat (simplicia et universalia vera) tételeznek fel.<sup>25</sup> A mindennapi események alkalmak

---

22 Marion, Jean-Luc: Cartesian Metaphysics and the role of the simple natures, in: *The Cambridge Companion to Descartes*, ed.: John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 115.

23 *Szabályok*, AT, X, 422.

24 Marion: Cartesian Metaphysics and the role of the simple natures, 122-129.

25 AT, VII, 19-20.

az egyszerű fogalmak aktiválására.<sup>26</sup> Az egyszerű fogalmak természetes képességeink tartalma. Az ego az egyszerű fogalmak rezervoárja, ezek konstituálják az ego formális realitását. Ezek a fogalmak evidensek, maguktól fogva ismertek, további explikációjuk egyenesen veszélyes. Például mindenki számára világos, hogy mi a mozgás, míg a skolasztikus definíció („a mozgás a lehetőség valósága”) szükségtelen nehézségeket teremt. Amikor Erzsébet hercegnő azt kérdezte Descartes-tól, hogy léteznek-e érvek lélek és test egységét illetően, Descartes azt felelte, hogy ez az egység nyilvánvaló, hogy ennek az uniónak az érzése szüntelenül jelen van mindennapi életünkben (*la vie ordinaire*).<sup>27</sup> Akit nem zavart meg a filozófia homályossága, már eleve ebben az egységben gondolkodik. Létezik tehát az apodikticitás szférája, amely jóval kiterjedtebb az ego magabizonyosságánál. Az egyszerű fogalmak adottsága formálja mindennapi életünket, de egyúttal a metafizika illetve a tudomány kiindulópontja.

Ám az evidencia autorreferencialitására való utalás, az egyszerű fogalmak apodikticitására való hivatkozás nem elégséges. A hiperbolikus kételyben a gonosz szellem az evidens belátásokat illetően is megtéveszthet. Isten éppen mint az egyszerű fogalmak határa, mint radikális külső biztosítéka az interioritás-bizonyosság útjának. Descartes gyakran kiemeli, hogy míg Isten léte nem bizonyított, semmi más nem lehet bizonyos. „...a garancia garanciája, amit Isten igazságszeretete képez...”<sup>28</sup> az ordo essendi szintetikus rendjének kiindulópontja. Az egyszerű igazságokra vonatkozó kétely addig szükséges, míg az instrumentalizált Isten-fogalom bevezetésére nem kerül. Nem véletlen, hogy *A filozófia alapelveiben* az egyszerű fogalmak listája csupán az istenbizonyítás után jelenik meg. Isten, mint az igazság garanciája (*Deus verax*) az egyszerű fogalmak forrása. Ezek a fogalmak abszolútumok gondolkodásom számára, végességem határait képezik, de teremtett következmények a *causa sui* vonatkozásában. Ettől a bizonyítástól kezdve elegendő az evidencia érzésére való emlékezés. És mindennapi életemben állandó az a hajlam (*propensio*), hogy azt gondoljam, a testi dolgok ideái maguk a dolgok hatására keletkeznek. Minthogy Isten nem tévesztene meg egy ilyen állandó hajlamomat illetően, valóban kapcsolatban vagyok a világgal. Isten külsősége a világ valódi külsőségének bizonyítéka, ez az ego kettős transzcendenciájában levő sajátos keresztveződés.

Az úgynevezett karteziánus kör (amelyre már Arnauld felfigyelt) a bizonyosság rendjét illető nehézséget jelöli. Miként lehetséges világos és elkülönített tudás Isten létezéséről, amikor Isten a világos és elkülönített tudás feltétele egyáltalán? Curley

---

26 AT, VIII-2, 358.

27 AT, III, 691.

28 Riker, Pol: *Sopstvo kao drugi*, Jasen, Beograd, 2004, 18.

arra mutatott rá, hogy az érvelés folyamatában még egy kör létezik.<sup>29</sup> Hogyan lehetséges az egóban megtalálható végtelen ideája nyomán történő bizonyítás, amikor a hiperbolikus kétely az ego magabizonyosságát is megkérdőjelezte? Most azonban egy harmadik kört is észlelünk: az egyszerű fogalmak körét. Hogyan lehetséges az egzisztencia, a tartam, az egység stb. alapján történő bizonyítás, ha a metafizikai kétely az egyszerű fogalmak apodikticitására is vonatkozik? Úgy tűnik, hogy a garancia megelőzi a garancia garanciáját. Itt segítségünkre van Kenny különbségtétele a kétely két rendje között.<sup>30</sup> Az elemi fogalmak a legtökéletesebb bizonyossággal rendelkeznek (*perfectissima certitudo*). Ezek a fogalmak kétségbevonhatatlanok, evidenciájuk tagadhatatlan. Mégis, ismeretük nem méltó arra, hogy tudománynak nevezzük. A kétely második rendjében (a hiperbolikus kételyben) még az ő érvényességük is felfüggesztődik. Isten, a bizonyosság rendjének fundamentuma nélkül nincs tudományos értékük. A bizonyosság rendjében az egyszerű fogalmak derivatív evidenciák Istenhez képest. Az ateisták képesek az evidens belátásra, de képtelenek tudományos kijelentéseket tenni. Ezért „...nem a megtévesztést és a bizonyosságot kell szembeállítani egymással [...], hanem a megtévesztést és a tudományt.”<sup>31</sup> Tehát az egyszerű fogalmak bizonyosságát nem állíthatjuk szembe a preteoretikus ego bizonytalanságával. A mindennapi én veszélyezett evidenciákkal rendelkezik. Végül Descartes metafizikája az egyszerű fogalmak rehabilitációja, amelyek a valódi fundamentum felfedezése után a gondolkodás vezérfonalaként szolgálnak. Az egyszerű fogalom mint eleve megtalált a mindennapi én képességében ebben a filozófiában nélkülözhetetlen feltétel. Az evidens banalitások reaktiválódnak.

Az értelem preformációja minden emberben azonos, Descartes közismert kijelentése szerint a józan ész a legjobban oszlik meg az emberek között. A gondolkodás képességének egalitarizmusa teszi lehetővé Descartes azon mondatait, amelyek azt hangsúlyozzák, hogy az olvasóknak úgy fog tűnni, ők maguk fedezték fel, miként kell megteremteni a bizonyosság rendjét. Ez az aktivitás csupán az egyszerű fogalmak adottságának beteljesítése. Az ego, mindenekelőtt, passzivitás. Az ego passzívan fogadja az anyagi dolgok ideáit egyfelől (egy viaszhoz hasonlatosan), de másfelől passzívan fogadja az egyszerű fogalmak apodikticitását is. Az ego az anyagi dolgok ideáinak végtelen recipiense, és végesség, amelyet meghatároznak természetes képességei és hajlamai. Az értelem nem egy szuverén teremtő képesség, ő csupán konstatació. Az egyszerű fogalmak garanciája behatárolja Descartes vállalkozásának radikalitását. A hiperbolikus kétely voltaképpen megáll az értelem

---

29 Curley: *The Cogito*, 41.

30 Kenny, A.: *Descartes, a study of his philosophy*, New York, 1968, 184.

31 Beysade, Jean-Marie: *Création des vérités éternelles et doute métaphysique*, in: *Descartes au fil de l'ordre*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001, 131.



preformációjánál, csupán annyiban függeszti fel, amennyiben még nem képezi tudományos kijelentések tartalmát. Descartes bizonyosság-projektuma a mindennapi én képét feltételezi, akinek természetes képességei és hajlamai nélkülözhetetlen referenciapontok. Ezért a mindennapi én Descartes filozófiájában nem pusztán mint konstitutív külső jelenik meg, a mindennapi én a kiindulópont. Gilles Deleuze írja: Descartes „...igyekszik minden objektív feltételezést félreállítani [...]. Mégis, nyilvánvaló, hogy nem sikerül neki egy más fajta feltételezéstől megszabadulni, a szubjektív vagy implicit feltételezéstől, amely egy érzésben gyökerezik a fogalom helyett: feltételezi, hogy mindenki tudja, mit jelent gondolkodni, létezni, hogy mi az én.”<sup>32</sup> A természetes gondolkodás formája a „mindenki tudja...”, „senki sem tagadhatja...” Feltételezik a mindennapi képességek egyetemességét és kommunikálhatóságát. Ez egyúttal magyarázat a könnyű fogalmára a karteizianizmusban. A pre-filozófiai én premisszái a radikálisnak mondott bizonyosság-vállalkozások kiindulópontjai. Az empirikus és transzcendentális felosztása kezdet a kezdet előtt, ez határozza meg előre a gondolkodás érinthetetlen pontjait. A descartes-i életműben általánosan jelen van a természetes tartalmak explikációjának tiltása. A filozófia csupán a megjelenési formája, meghosszabbítása a cogitatio natura universalis-nak. A filozófia kifejtését megelőzi a pedagógiai teleológiára való hivatkozás, amely szerint minden ember képes a bizonyosságrend következtetéseinek belátására. A „mi”, a józan ész alanyaként, már eleve aktív, mindennemű szolipszizmus, episztemológiai robinzonád előtt. A szerző és az olvasó kommunikációja a természetes gondolkodás közös térében történik. Az Erzsébet hercegnőnek adott válasz paradigmátikus: „...a mindennapi életben mindig érezzük...” A doxa sajátos platonizmusáról van szó, amelynek számára nélkülözhetetlenek a közös, többnyire implicit előfeltevések. Az egalitarizmus axiómája magától értetődő tartalmakat kínál, amelyekre elegendő emlékeztetni.

Azonban a természetes képességeinkre való pusztá hivatkozás nem ad magyarázatot a tévedés létezésére, a bizonyosságrend hiányának lehetőségére. Hogyan lehetséges konfúz gondolkodás? Az ego mely aktivitása lehetedeníti el természetes adottságaink helyes használatát? Hogyan legitimálódik az új módszer illetve metafizika követelménye? Az ego olyan adekvációinak leírása szükséges, amelyekben az apodikticitás elveszti orientáló szerepét. A konfúz gondolkodás és a tévedés létezésének magyarázata fontos karika a bizonyosság láncolatában.

---

32 Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, 169.

#### 4. Descartes doxográfiái

##### A. Elimináció és összefonódás

Sokan foglalkoznak a szokásokkal, de senki sem foglalkozik az értelem egyetemes tudományával – mondja Descartes a *Szabályokban*. Mégis, már az első szabályt magyarázó első mondat így kezdődik: „Az a szokása az embereknek, hogy...”. Az új módszer határán maga Descartes is leírja a konfúz gondolkodás szokásait. Milyen deskripcióról van szó, milyen a státusza? Van-e számára hely az intuitív-dedukciós módszer szigorúságában? Az új módszerből Descartes kizárja a mindennapi én probabilizmusát, és eliminálja a vélekedést, mint olyant. A második szabály szerint az új módszer csak azokra a tárgyra vonatkozik, amelyeket biztos, kétségbenvonhatatlan módon megismerhetünk. Amint az értelem olyan tárgyakkal találkozik, amelyeket eképpen nem ismerhet meg, a kutatásnak meg kell állnia, mert tartózkodni kell a fölösleges munkától. A véges értelem energetikájában a bizonytalanság többletét nem engedhetjük meg magunknak. A nem-tudás vagy hiányzik a módszerből, vagy lehatárolja azt. De a felvilágosodás logikája arra kényszeríti Descartesot, hogy luxusszerű meglátásokkal foglalkozzon. „...a nem-tudás annál inkább ismert (mint határ), minél inkább eliminálja a bizonyosság módszere.”<sup>33</sup> A bizonytalanság bizonyos határaitól való beszéd nem csupán az új módszer legitimációja érdekében szükséges, hanem az új módszer autoregulációja miatt is. Egyidejűleg azonosíthatjuk a tudás és a vélekedés közti demarkációs vonalat, a köztük levő „brutális törést”<sup>34</sup>, és lényegi összefonódásukat. A vélekedés ki van zárva a formájával való radikális szakítással, ám tartalma visszatér, mint a bizonyosság rendjének ellenképe. A mindennapi én itt konstitutív külső.

Descartes, egyfelől, leírja az iskolázatlan mindennapi ént. A tömeg szelleme hiú dicsőségre vagy gyalázatos nyereségre tör. A tömeg negatív konnotációkkal jelenik meg, mint tudatlan, csodahívó sokaság. Azonban a sokaság irracionalizmusa csak nagyon kevés helyet foglal el a *Szabályokban*. A bizonytalanság descartes-i eliminációja sokkal inkább az iskolázott énről vonatkozik, aki az autoritásra támaszkodik. Arról az énről van szó, aki kritikátlanul fogadja el a skolasztika vélekedéseit. A skolasztika, Descartes szerint, csupán a kételkedést gyarapítja. A skolasztikus következtetések híján vannak a megalapozottságnak, igazolatlan vélekedésekből indulnak ki. Ex datis indulnak ki, a már adotttól, nem a bizonyosságrend szempontjai szerint járnak el. A skolasztikus én probabilizmus helyett Descartes az intuitív-dedukciós módszer elfogadását követeli, amely megteremt a bizonyosság láncolatát.

33 Marion: *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 152. Marion szembeállítja a nem-tudás descartes-i elemzését a nem-tudás arisztotelészi felfogásával.

34 Ibidem.

A *Szabályok* során váratlanul megfordul az iskolázan én jellege. Az iskola hatása alatt levő emberekként a mindennapi életben annyi különböző tévedésről olvasunk és hallunk (quotidie tot errores diversos legendo et audiendo), hogy az igazság velünkszületett magjai elfojtásra kerülnek. A skolasztika tudósai összezavarják az egyszerű természeteket. Azt is elhomályosítják, ami még egy paraszt számára is evidens (quae per se evidentia sunt atque a rusticis nunquam ignorantur). A skolasztikusok definiálják az egyszerű természeteket (pl. a mozgást), amelyeket nem szabad meghatározni, csak megkülönböztetni. Az egyszerű természetek önmaguknál fogva ismertek, felsorolásukkal kell hogy kezdetét vegye a tudomány. A módszer kezdetének az önként kínálkozó igazságok minden válogatás nélküli összegyűjtése kell lennie. A paraszt alakja még egyszer megjelenik, a kiterjedés skolasztikus fogalmának bírálatakor. A tudósok finom distinkciói összezavarnak bennünket azt illetően is, ami egy paraszt számára is világos a természetes világosságban (ut lumen naturale dissipant, et tenebras inveniunt etiam in illis quae a rusticis nunquam ignorantur). A paraszt, mint a sokaság képviselője még nem távolodott el az egyszerű természetek evidenciájától, episztemológiai képessége felülmúlja a tudósok vélekedését. Míg az iskola retteg a könnyűtől, addig Descartes olyan módszer alkot, mely az egyszerű természetektől és az egyszerű műveletektől indul ki. Descartes abban bíz, hogy olyan olvasója lesz, aki hajlandó foglalkozni aritmetikával és geometriával, majd hozzáteszi: jobb, ha az olvasó még nem járatos ezekben a tudományokban, mint hogy az iskola tévedései által befolyásolt legyen. Az új módszer ideális befogadója a mindennapi én, aki még nem volt kitéve az iskolai bizonytalanságnak. Az ő esetében nem szükséges a felejtés nehéz munkája. Hiperbolikusan fogalmazva: a legalkalmasabb olvasó az, aki még nem olvasott. Ez az olvasó lector in fabula, ő az iskolázan én, aki még nem fojtotta el természetes képességeit. A 20. századi szemiológia nyelvezetével: Descartes megalkotja mintaołaszójár, aki filozófiájának eszményi alánya.

## B. Felejtés és konverzió

Az *Értekezésben* a természetes képességek egalitarizmusa nem csupán tartalom, hanem forma is. Az írás, amely az episztemológiai egalitarizmus axiómájával kezdődik (a józan ész egyenlő eloszlásának axiómájával) francia nyelven íródott. A szöveg végén Descartes kifejti, miért: szívesebben ír franciául mint latinul, tanítóinak nyelvén, mert az reméli, hogy jobban értik majd azok, akik csakis a tiszta értelemre támaszkodnak, mint azok, akik csak a régi könyvekben hisznek. Itt a nyelv kiválasztása is a karteziánus gondolkodás szerkezetét tükrözi. A nép nyelvén (en langue vulgaire) való írás párhuzamos az egyszerű fogalmaktól való kiindulással. Descartes megemlíti a kínaiak és a perzsák egyenlő mentális képességeit is. Descartes a bar-

langhasonlat metaforáival él, hogy leírhatta a skolasztikusok nem-tudását.<sup>35</sup> Azonban a szerzői én narratív identitásának leírása éppen az iskola tapasztalatával kezdődik. A szerzői én a tudósok vélekedéseinek hatása alatt levő iskolázott én. Úgy tűnik, hogy a szerzői én nem lenne saját könyvcinek ideális olvasója. Mégis, a „módszeres felejtés” (Harald Weinrich) segítségével megszabadul a pusztá véleménytől. A vélekedések sokasága miatt a doxa katalogizációja nem is lehetséges. Elegendő a szkepszis radikalizációja, amely még a magától értetődő vélekedéseket is megkérdőjelezi. Az *Értekezés* új fundamentumot követel, nem a már meglevő tudás újragondolását. Egy egyszeri eseményről van szó, amely törést képez a narratív én identitásában. Ezen epizód során az iskolázott én elfelejtődik, a természetes gondolkodás mindennapi énje felfüggesztődik. Mint láttuk, csupán ideiglenes felfüggesztésről van szó. Az *Értekezés*ben már megjelennek a reflektálatlan mindennapi énnel és a természetes képességek skolasztikus felfogásával szembeni ellenvetések, amelyeket Descartes még alaposabban kidolgoz későbbi műveiben.

### C. Az interioritás primátusa

Az *Elmélkedések és A filozófiai alapelvei* igazi címzettje az a mindennapi én, akit még nem terhelnek meg az iskola vélekedései. Az elmélkedések ideális kísérője Descartes szerint az, aki még csak most kezd filozófiával foglalkozni, aki a tiszta racionalitás lehetséges befogadója.<sup>36</sup> A késői Descartes tankönyve is azon olvasókat célozza meg, akiknek legfeljebb minimális tudásuk van a filozófiát illetően. A hivatalos filozófusok kevésbé bölcsek azoknál, akik soha nem szenteltek figyelmet az elméletnek. A pre-filozófiai én a legalkalmasabb az új filozófia elvcinek elsajátítására. Úgy tűnhetne, hogy a skolasztikus tanítások teljesen hiányoznak ezekből a művekből, hogy csak az iskolázatlan én előítéletei relevánsak. Azonban egy óvatos interpretáció megmutathatja, hogy egészen másról van szó.

Az első elmélkedésben Descartes arról beszél, hogy nem szükséges minden egyes vélemény kritikája, hanem a mindennapi felfogás alapjaira (fundamentis) kell összpontosítani.<sup>37</sup> Egy olyan atemporális, atopikus mindennapi én képe konstruálódik, amely egyedül érzékeire támaszkodik, amely naivan hisz testének adottságában, amelynek számára magától értetődő az ideák és a reprodukált dolgok hasonlósága. Ez az én vak ösztöntől indítatva (ex caeco aliquo impulsu) hisz a külső léte-

---

35 Erről: Blumenberg, Hans: Licht als Metaphor der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in:

*Studium Generale* 10. Berlin, 1957, 438.

36 Erről Descartes a Burmannal folytatott beszélgetésekben nyilatkozott meg: AT V, 146.

37 Erről: Carriero: *Between Two Worlds*, 35.

zésében. Az első elmélkedés egyszerre propedeutika és terapeutika. Úgy vezeti be az első filozófiába az olvasót, hogy közben megszabadítja a mindennapi én doxájától. Később megmutatkozik, hogy a lelket és Istent tudjuk leginkább megismerni, hogy a bizonyosság rendjében megelőzik a testet. Az érzékek csak az igazságszerető Isten létének bizonyítása után kerülnek rehabilitálásra. Az idea és a dolog között nincs kvalitatív hasonlóság, viszonyuk jel és referens kapcsolata. Mégis, a természetes beállítódás kritikájának árnyékában az uralkodó tomizmus bírálata is megjelenik. Példának okáért Descartes elutasítja, hogy az ego cogitót az ember arisztotelészi meghatározásával összhangban határozza meg, mint animal rationalét. A lélek oszthatatlanságát a modi cogitandi sokasága ellenére hangsúlyozza, a lélek részecinek elmélete ellenében. A viasz analízisben elutasítja azt a felfogást, miszerint a dolgok lényegét az érzékek illetve a képzelet (azaz a sensus communis) segítségével ismerjük meg. Ezek a megjegyzések szükségszerűvé teszik a descartes-i filozófia tomizmus felőli értelmezését.

A tomizmus szerint minden megismerés az érzékekből indul ki. Nincs semmi az értelemben, ami korábban ne lett volna meg az érzékekben; a lélek asszimilálja a világot a tapasztalttól való elvonatkoztatással. A megismerő és a megismert konaturalitása magától értetődő. A megismert formájának asszimilációja azt a folyamatot jelöli, amelyben az egyetemes megismerésig az érzékelésen és a képzeleten keresztül jutnak el. Az értelem absztrahál a testi képek (fantazmák) tartalmától az emlékezetben. Nincsenek velünk született ideák, a lélek tabula rasa. Az intelligibilitásig csak az érzékin keresztül lehet eljutni. Az értelem képes meglegelni a közöst a különböző fajokban, de önmagát csakis a tevékenységén keresztül ismerheti meg. Az önmegismerés nem egy lényeg közvetlen megismerését jelenti, hanem csak annak a tevékenységnek megismerését, amely az intelligibilis fogalmakat az érzéki tárgyaktól vonatkoztatja el. A lélek megismerése nem kivétel az általános szabály alól, miszerint az emberi megismerés az érzéki szemlélettől függ. Az értelmes lélek képtelen érzéki képek nélkül gondolkodni. Lehetetlen az immateriális szubsztanciák közvetlen megismerése. Ha Isten nem lépne közbe a halál és a feltámadás között, nem lenne megismerés. A feltámadás előtt nem ismerhetjük meg Istent közvetlenül, csak amennyiben a tárgyak uralnak létezésére. A matematikai intelligibilitások a mennyiség akcidensei az anyagban. A tomista episztemológiában az értelmes lélek az érzéki tartalmak szüntelen purifikációja. Az ember az állati lélektől az absztrahálás képességével különbözik.

Descartes a fenti pontok egyikét sem fogadja el. Noha bizonyos skolasztikus terminusoknak fontos szerepe van az *Elmélkedésekben* és *A filozófia alapelveiben*, Descartes bizonyosság-projektumait úgy is olvashatjuk, mint a tomizmussal folytatott polémiákat. A léleknek nincsenek részei. Már az elmélkedések korai fázisában

érzéki és imagináció úgy határozódnak meg mint cogitatio. Descartes hajlamos volt arra, hogy tagadja az állati érzékelés és imagináció létezését. Az ember és állat közti távolság megnőtt. A velünk született ideák lehetővé teszik, hogy a lélek az érzéki tárgyaktól függetlenül is gondolkodhasson. Az ego megismerheti Istent közvetlen képességeire támaszkodva. Míg Aquinói Tamásnál az Istenhez vezető út hosszú, addig Descartes-nál Isten a bizonyosság rendjének első eleme. Az ego önmegismerése sem purifikációval történik, hanem az érzékiség ideiglenes felfüggesztésével. Descartes megfordítja értelem és érzékiség, illetve imagináció viszonyát. A viaszlemezben megmutatkozik, hogy az értelem nem függ az érzéki képektől és fantazmáktól, hanem éppen ellenkezőleg. A meditációk alánya nem a nem- és fajfogalom alapján kerül meghatározásra, hanem közvetlen tevékenysége alapján (mint gondolkodó dolog). A klasszifikációs gondolkodás helyén a jó ítéletek meghozatala áll. Ezek a megállapítások nem jelentik azt, hogy Descartes-nál a „Phantomleib illokalizációja” (Richir) történe, az érzékiség és a képzelet hamis intelligibilizációja. A későbbi elméletek hangsúlyozzák az érzékiség és a képzelet szerepét. A képzelet segít a geometriai igazságok megértésében, az értekek segítenek az anyagi világban való tájékozódásban és saját testünk megóvásában. Descartes-ot a bizonyosság rendje és a fokozatosság foglalkoztatja.

Nem zárja ki az érzékiséget vagy a képzeletet, csupán azt mondja, hogy nélkülük kell gondolkodnunk, amíg ez lehetséges. Az értelem mint instancia Descartes-nál önállóbb, mint a tomizmusban, az értelemnek nem kell a világra hagyatkoznia ahhoz, hogy eljusson bizonyos igazságokhoz. Szerepe is széleskörűbb, nem csupán egy képessége az embernek, hanem a lélek minden tevékenységét áthatja. Descartes nem állítja, hogy az ego test nélkül létezik, csak annyit mond, hogy az értelemnek nem szükséges testi eredetű ideák ahhoz, hogy funkcionáljon.

A tomista én előítéletei az iskolázatlan én előítéleteire emlékeztetnek, amennyiben mindkettő az érzéki tárgyaktól indul ki. Az atemporális mindennapi én kritikája egy történelmi alakzat, a tomizmus kritikájával kereszteződik; mintha a tomizmus az emberi hajlamok meghosszabbítása lenne.<sup>38</sup> Descartes nem abban különbözik Arisztotelésztől, hogy a mindennapi énnel lényegesen különböző jellegzetességeket tulajdonít. Descartes szerint is az emberek természetüknél fogva az érzéki tárgyaktól indulnak ki. De ezzel a hajlammal Descartes a bizonyosság rendjének új módszerét szegezi szembe, amely éppen az érzéki bizonyosság naiv hitének felfüggesztésével kezdődik. Minthogy olyan eljárásról van szó, amely lényegi módon különbözik a természetes beállítódástól, nem véletlen, hogy az új pozíció mindig úgy jelenik meg, mint egy ugrás eredménye, mint egy kvázi-vallásos kon-

38 Egy helyütt Descartes kísérletet tesz arra, hogy leírja egy tomista gondolat geneziséét az iskolázatlan mindennapiségből. AT, VII, 356.

verzió. Addig a pillanatig az egyszerű fogalmak az érzékiség anyagával keveredtek, ezért nem észleltük őket a megfelelő módon. Ha hátra fordítunk a testiségnek, akkor az apodikticitás szférája lesz megismerésünk vezérfonala. Így jön létre az én adekvációja, amely immár nem a velünk született adottságok felejtése. Amennyiben szem előtt tartjuk az iskolázatlan én és a tomizmus kritikájának összefonódását, annyiban megérthetjük, miért vannak annyira különböző értelmezések arról, hogy mire irányul a hiperbolikus kétely. A kritikák közti ingadozás, azonban, a descartes-i szövegek alkotóeleme. Vajon ez azt jelenti, hogy a kritikák megkülönböztetése fölösleges, vagy nem eléggé igazolt? Nem. Míg a későbbi elméletek illetve *A filozófia alapelvei* többé-kevésbé rehabilitálják a természetes beállítódást, addig a tomizmus tételei örökre elutasítást nyertek. Az, amire a természet tanít bennünket, mindig tartalmaz legalább valamennyi igazságot. Ez a részleges veritativitás érvényes például az érzéki észlelésnek a kellemesre és kellemetlenre vonatkozó sugallataira. A mindennapi életben nem kell tévesnek tartanunk azt, ami csak valószínű.

Csak ebben a fázisban vált nyilvánvalóvá, hogy mi a konfúzió. Az ego többé nem tulajdonítja a természetnek azt, aminek forrása az érzékiség léte. El kell vetni a mindennapi doxát, amely a dolgoknak tulajdonítja azt, ami nélkülünk nem létezne. Az anyag elsődleges tulajdonsága a kiterjedés. A külső testek létezéséről tanulmányozhat a szín is, de a szín észlelése semmit sem mond magának a dolognak a természetéről. Tartózkodni kell olyan ítéletek meghozatalától, amelyek magukra a dolgokra vonatkoznak a kvalitatív érzéki tartalmak alapján. A dolgok nem olyanok, amilyenként az érzékiségben megjelennek (*quales apparent*). Descartes utal a gazdag érzékiség szférájára, de nem tematizálja. A kvalitatív érzékiség zárójelbe kerül a metafizika és a fizika közti térben. A test affektivitásával a kiterjedés észlelésének reprezentatív jellege kerül szembe. A konfúz gondolkodás nem pusztá priváció, hanem *sui generis* valóságos állapot, amelynek csak korlátozott szerepe lehet.

#### D. A mindennapi ének megszemélyesítései

Az igazság kutatása a természetes világosság által c. Descartes-írás igazolja a három mindennapi én közti különbségretel jogosságát. A dialógus szereplői a különböző egók megszemélyesítései. Epistemón a kimerült iskolázott én, akit a latin és görög művek vélekedései terhelnek meg. Előítéletek határozzák meg (ő például az embert úgy definiálná mint *animal rationalét*) és retteg a kétely kalandjától. Epistemón túlságosan a tekintélyek hatása alatt van ahhoz, hogy az értelem természetes világosságára támaszkodhasson. Eudoxus az ego, aki már elérte az én igazi adekvációját, tudása megfelelő módon indul ki az apodikticitás szférájából. Kész arra, hogy a harmadik személyt a hiperbolikus kétely útján vezesse. Poliander az iskolázatlan

mindennapi én, aki a dialógus kezdetén még csodálja Epistemón olvasottságát. Azonban, Eudoxus szerint, éppen ő van előnyben Epistemónhoz képest: az iskolázott én előítéletei nélkül könnyen elfogadhatja a bizonyosság rendjét. A kétely az érzékiség érvényességének felfüggesztésével kezdődik, mert természetes hajlamaink megromlottak; a legjobban minden előítélettől megszabadulni. Az első részben Poliander vakon hisz az érzéki tárgyak és saját testének létezésében. Eudoxus ráveszi, hogy – mindennemű logika és szabály nélkül, tisztán a józan észre támaszkodva – belássa, hogy az ego léte a legbizonyosabb. Eudoxus elismeri, hogy szükség van valamilyen előzetes tudásra azt illetően, hogy mi a gondolkodás, hogy mi a lét, és azt hangsúlyozza, hogy a *genus proximum* és a *differentia specifica* segítségével történő definíció nem csak fölösleges, hanem káros is. Elegendő ítéletet hozni az alapján, ami magától fogva ismert, elegendő kinyitni szemünket (mert pl. senki nem kell hogy megtanulja, mi a lét). Epistemón objektív feltevéseit elvetik, de megtartják minden ember közös apodikticitásszféráját, az egyszerű fogalmakat. Descartes „... szembeállítja az «idiótát» a mindentudóval, Eudoxus-t Epistemónnal, a jó szándékot a túlon túl megtelt értelemmel, a saját természetes gondolkodásával megajándékozott különleges embert a korának általánosságaitól kimerülten. A filozófia az idióta pártját fogja, a feltevések nélküli emberét. Mégis, valójában Eudoxusnak nincs kevesebb előfeltevése, mint Epistemónnak, legfeljebb más formában vannak. Eudoxus előfeltevéseinek formája implicit, szubjektív, «privát», és nem «nyilvános» – a természetes gondolkodás formája, amely lehetővé teszi a filozófia számára, hogy úgy tegyen, mintha elkezdődne, és mintha ezt előfeltevések nélkül tenné.”<sup>39</sup> Tehát a szubjektív előfeltevéseket részesítik előnyben az objektív előfeltevésekkel szemben. Eudoxus, a jó vélemény képviselője, az igazság valódi képviselőjének van nyilvánítva. A dialógus szerkezete megmutatja, hogy Descartes filozófiája csupán egyetlen autoritást vet el, azt, amelyik az objektív előfeltevéseket propagálja.<sup>40</sup> Eudoxus<sup>41</sup> az iskolázatlan én autentikus vezetője, neki köszönhetően Poliander

39 Deleuze: *Différence et répétition*, 170.

40 Gadamer úgy írta le Descartes-ot mint az európai felvilágosodás képviselőjét, aki élesen bírálta az autoritást. Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Gondolat, Bp., 1984, 199.

41 Mire utal az „Eudoxus” jelölő? Mint láttuk, Descartes hajlamos volt minden valószínűséget kizárni a bizonyosság rendjéből. Mindennemű probabilizmus eliminálásának bírálata már Leibniz-nél megjelenik, aki úgy vélte, hogy a valószínűség fogalmát Descartes tévesen az arisztotelészi *endoxával* azonosítja, és figyelmen kívül hagyja azt a valószínűséget, amely magából a dolog természetéből következik (Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Bp., 2005. 355). Azonban Descartes és Arisztotelész óvatosabb összehasonlítása azt mutatja meg, hogy kettejük viszonya összetettebb. Az arisztotelészi filozófia, mint az esetlegesség és a valószínűség rehabilitációja, nem csupán az cgyetemes és szükségszerű tudományára tér ki, hanem a valószínűség alapján való következtetésre is – a vélekedés is igaz lehet. A dialektikus



könnyen megszabadulhat a természetes beállítódás téves hajlamaitól. Az autoritás is rehabilitálódik mint az értelem természetes fényének helytartója. Az iskolázatlan énnék rá kell támaszkodnia, mint új autoritásra.

Ez a dialógus a bizonyíték arra, hogy igazolt három ént megkülönböztetni Descartes-nál. Először, a mindennapi ént, aki az iskola és a könyvek hatása alatt áll, akinek emlékezetébe túlságosan belevésődtek az előítéletek. Tudása elhomályosítja az apodikticitás szféráját, az ő esetében, vélekedéseinek rögzültsége okán, még inkább szükséges a radikális kétely. Másodsor, a mindennapi, pre-filozófiai ént, akire az iskola és a könyvek előítéletei nem, vagy csak kevésbé hatnak. Ez az én még nem távolodott el a természetes képességektől, ám nála az egyszerű fogalmak túlzottan keverednek az érzéki tartalmakkal, mert hajlamos vakon hinni a világ közvetlen adódásában. A hiperbolikus kétely teszi lehetővé átalakulását az én harmadik alakjává. Harmadszor, az ego autentikus adekvációjáról beszélhetünk, amelyben megmutatkoznak az értelem mindennapi, természetes képességei, mint a megismerés konstitutív elemei, de úgy is, mint a bizonyosság rendjének szükségszerű mozzanatai. A harmadik szereplő a konstruált én, az isteni egzisztencia követője a lényeg rendjében. Mint a bizonyosság láncolatának láncszeme, mint az egyszerű fogalmak rezervoárja, ő a tudományos kijelentések szükségszerű feltétele, de egyúttal a gondolkodás visszafogottsága is, amely a mindennapi életben elkerüli a konfúziót.

## 5. Egy diszkurzív stratégia határai

A filozófiai szövegek mikrofilológiai elemzésével a demuzealizáció hermeneutikáját szembeállítván, Adorno a Kantról tartott előadásában arról beszélt, hogy ameny-

---

szillogizmus abból indul ki, ami *ta endoxa*, azaz a valószerű premisszákból, amelyek összhangban vannak az autoritások, illetve minden vagy a legtöbb ember vélekedésével. A következtetés egy argumentativitás eredménye. A dialektikus szillogizmus plauzibilis volta nem pusztá gyakorlatozás, hanem hasznos a tudomány számára is. A tudomány első elvei nem verifikálhatók, ezért azon kijelentések közvetítésével érdemes őket megközelíteni, amelyekkel a dialektika foglalkozik (Lásd: Ross, Sir David: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Bp., 1996, 79.). Ha szem előtt tartjuk, hogy Arisztotelész szerint a jó vélekedés fontos a tudomány első elveit illetően, akkor Eudoxus alakja sem fog számunkra a vélekedés arisztotelészi felfogása ellenképezének tűnni. Eudoxus az egyszerű fogalmak közvetlenségéből indul ki, amelyeknek további explikációja szükségtelen. Ezek a fogalmak a tudományos kijelentések vezérfonalai. Eudoxus a mindennapiság szubjektív feltételeire hivatkozik, ez autoritásának feltétele. Descartes, ahogyan Arisztotelész is, hivatkozik a vélekedésre a tudományos elemi mozzanatairól való beszédben. Mégis, Descartes-nál a vélekedés szubjektív horizontjáról van szó, az evidencia interioritásáról, amely megelőzi a „nyilvános” vélekedést. Nem az iskolázott én autoritás, nem is a „többség”, hanem a természetes képességek mindennapisága.

nyiben túl közel vagyunk a szöveghez, nem tudjuk felismerni értelmét. Bizonyos távolság szükséges ahhoz, hogy észlelhessük a rejtett jelentéseket.<sup>42</sup> Noha láttuk, hogy a mindennapi én Descartes műveiben nem a nem-mondott, amelyet csupán a margók alapján lehetne rekonstruálni, a mindennapi én önálló mezője csak a szövegtől való distanciálásnak köszönhetően mutatkozott meg. Descartes látja a természetes tudat tartományát, és az egyszerű fogalmaktól mint abszolútumoktól indul ki ahhoz, hogy eljusson az igazi bizonyossághoz, ám a mindennapi ént sohasem teszi tárgyává tisztán önmagáért. Mint természetes beállítódás, a mindennapi én csak mint az új bizonyosságrend önlegitimációjának és önszabályozásának része jelenik meg. Mint iskolázott én, a mindennapi én azért lép a szintérré, hogy rögvest el is hagyja azt. Vélekedéseit örökre elvetették. A mindennapiság rehabilitálásra kerül a részleges veritativitás helyeként, de mint ilyen, a mindennapi én csupán a metafizikáról a fizikára való átmenet mozzanata. A világ felé irányuló természetes hajlam rehabilitálása nyitja meg a tapasztalati tudományok lehetőségét. Mindig egy domesztikált énről van szó, a mindennapiságnak a bizonyosság felőli értékeléséről. A mindennapi én régiója csupán a bizonyosság rendjének árnyéka. Hiányzik a világgal való eredeti promisszkuitásunk, az észlelés gazdagsága. Descartes-ot nem foglalkoztatják az „episztemológiai felszínek” (Carricero), az érzéki homályosságok. A mindennapi én, aki az érzéki bizonytalanságában tengődik, úgy jelenik meg, mint egy ahistorikus invariáns. Egzisztenciája magától értetődőségének leírásának magától értetődősége felel meg. Tematizálásának eszközei és módjai sohasem lesznek a reflexió tárgyává. Ahogyan az iskolázatlan én előítéleti magától értetődöck, úgy természetes képességei is már eleve megtaláltak. Az evidencia szférája ez, mely autentikusabbnak van nyilvánítva a világhoz való viszony természetes hajlamánál. Az apodikticitás jelentősen kitágított terpcépét egy deklarációval fogadják el, további kifejtése tilos. A filozófia kijelenti, hogy az apodikticitás szférája nem tartozik a filozófia fennhatósága alá, eképpen zajlik a fogalmiság elfojtása. Az egyszerű fogalom voltaképpen nem fogalom, a „ti estin” kérdésének felfüggesztésével párhuzamosan jut a felszínre. A bizonyosságrend a fogalmiság nulla fokával kezdődik. A józan ész diskurzusa, amelynek formája a „mindenki tudja”, „senki sem tagadhatja”, a könnyűsége és a közös képességek kommunikálhatóságára apellál. Az „akárki” a karteizianizmus alanya, benne emelkednek szólásra a magától értetődő elvek. A posztulált mindennapiság a karteizianizmus plebejus mozzanata, a vie ordinaire közégre való pusztá utalás korlátozza a vállalkozás radikalitását. A szigorú módszer arisztokratizmusa és a józan ész egalitarizmusa kéz a kézben lépnek fel. Descartes egyidejűleg panaszkodik azért, mert olvasói túlságosan az előítéletek hatása alatt

---

42 Adorno, Theodor W.: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”*, Hg. v. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1995, 62.

állnak, és nem szoktak hozzá, hogy hátrat fordítsanak a testi ideáknak, illetve reménykedik abban, hogy az új, könnyen belátható módszer befogadónak az lesz a benyomása, ők maguk fedezték fel a bizonyosság rendjét. Az ingadozás logikája Descartes filozófiájából következik. A nativizmus azt a gondolkodást jelöli, amely a virtuálisan eleve jelen levő természetes képességek abszolút voltára hivatkozik. A bizonyosságrend tényleges folyamata annak az eredendő döntésnek a végrehajtása, amely előre határoz arról, mi tartozik a filozófiailag megmunkálendő dolgok körébe, és mi nem. A filozófia megalapozását az apodikticitás pre-filozófiai szférája előzi meg. A filozófia és a nem-filozófia közti demarkációs vonal milyenségéről hozott döntés a filozófia határán található: a döntés a filozófia kiindulópontjára vonatkozik, de egyúttal azt a szférát is meghatározza, amelynek a filozófia exterritorialitásában kell maradnia. Az egyszerű fogalom adottságát, mint ahistorikus invariánst a gondolkodás nem a mindennapi tapasztalat redukciójával ragadja meg, hanem abban a pillanatban, amikor a mindennapiság már teljesen felfüggesztésre került. Csak az egyszerű fogalmak másvilági credetére való hivatkozás után lehetséges az evilágba való visszatérés. A fogalmiság intervenciójának kizárása fontos karika a bizonyosság láncolatában, ez teremti meg a kvázi-diszkurzív teret, amely nem lehet kritika tárgyává tenni. Filozófia és mindennapiság valódi, körszerű viszonya helyett az egyszerű fogalmak cirkularitásának nehézsége kelt zavart. Az egyszerű fogalmak a hiperbolikus kétely során is működésben vannak, mert „mindenki tudja, mi a kétely”. Ez a filozófia tabula rasát követel az előítéletek tekintetében, de deklarálja a magától értetődő fogalmak listáját. A prekritikai álláspont elvetését a természetes képességekre való kritikátlan hivatkozás követi, közvetlen érzésük. Hume ellenvetése, miszerint a karteziánus kétely helyrehozhatatlanul örvénybe ránt bennünket, nem adekvát: az önmegtrévesztés látszata ez, amely eltűnik a „garancia garanciájának” bevezetése után.

Descartes rehabilitálja a világ adottságában való hitet a fizikára való átmenet kedvéért, de a praediciumot nem. A világ előzetes adottságának és az előítéleteknek nincs helye ebben a filozófiában. Az ellenvetés, mely szerint lehetetlen egy egész életet eltölteni a filozófiai beállítódás szigorúságában, elveti a descartes-i filozófia mondanivalóját. Descartes kiemeli, hogy az érzékek többnyire jól tanúskodnak a világ valóságos állásáról, és helyesen sugallják mi kellemes, és mi nem. A metafizikai bizonyosság nem bír orientáló szereppel a mindennapiságban. Descartes az olvasótól csak a konfúz ideák alapján történő ítélethozataltól való tartózkodást várja el, az akarat önkorlátozását. A hiperbolikus kétely mérsékelt szkeptícizmussá változik, amely a bizonyosság rendjéből kizárja a bizonytalanságot.

Láthattuk, hogy Descartes több alkalommal hangsúlyozza, hogy filozófiájának ideális befogadója az iskolázatlan én, azonban a szerzői én narratív identitá-

sa mindig úgy jelenik meg, mint egy iskolázott én önazonossága.<sup>43</sup> A „descartes-i Bildungsroman” (Lyotard) középpontjában olyan én áll, aki nem lehetne Eudoxus ideális beszélgetőtársa. Miben áll akkor az iskolázatlan, olvasatlan én előnye? A „könnyű” szerepe így relativizálódik. Úgy tűnik, hogy a szerzői én gazdag tapasztalatának leírása azért fontos, hogy az előítéletek sokasága mintegy dialektikusan az ellentétébe csaphasson át: a rengeteg könyvnek és tapasztalatnak köszönhetően az én egyszerre tabula rasa lesz. Annyira a különböző vélekedések hatása alatt volt, hogy végül már egyiket sem fogadta el, a mindennapi tapasztalatok közepette vette fel az itélethozataltól való tartózkodás habitusát. Descartes 1619-ben katonaként Neuburgban tartózkodott, és a tél folyamán magányos ült szobájában. Az Értekezés úgy írja le ezt az állapotot, mint a hiperbolikus kétely lehetőségfeltételét. A szobába való téli bezártság Németországban a descartes-i filozófia szimbóluma lehetne: a bizonyosság filozófiájának kezdete a belsőbe való visszatérés, a világ elfelejtése.<sup>44</sup> Az ego demondializációja a természetes képességekhez való odafordulás. A természetes beállítódás felfüggesztődik, a skolasztikus vélekedés nem számít többé. Megmutatkozik, hogy az autentikus megismerés az egótól halad a világ felé, és nem fordítva. A természetes beállítódás kifordítása e filozófia legradikálisabb mozzanata – Descartes után hajlamosak vagyunk a létet az interioritásból kiindulva megközelíteni. Descartes nem volt az ego transzparenciájának álláspontján, de hitt az én sajátos intimitásában. Ipszeológiája nem távolodott el az egológia tiszta apodikticitásába vetett hittől. Descartes filozófiájában az apodikticitás, amely közvetlenül elérhető idealitásokból áll, a bizonyosságrend kutatása előtt megalált. Az állítás, miszerint Descartes soha nem tematizálja a mindennapi ént önmagáért, nem jelenti azt, hogy a mindennapiság létezése e filozófián kívül reked. Bizonyos értelemben Descartes éppen a mindennapiságot keresi, a mindennapiság előtt mindennapiságot, a mindennapi események lehetőségfeltételét. Azonban az egyszerű fogalmak posztulált szférájának deklarációja semmi nem mond arról, milyen a mindennapiság valójában. A mindennapi én sem az új bizonyosságrend önlegitimációjaként illetve önszabályozásaként, sem az iskolai vélekedések repetitívitasaként, sem az egyszerű fogalmak rezervoárjaként, sem a fizikára való átmenet feltételeként nem mutatkozhat meg a maga teljességében. Descartes tudatában van annak, hogy minden tapasztalati tudomány feltételezi az észlelési hitet, de a mindennapi ént csak a világ kiterjedésében való korlátozott tájékozódásként rehabilitálja. Mint

---

43 Harald Weinrich – Tulving nyomán – joggal mutatott rá arra, hogy itt narratív-epizodikus emlékezetéről van szó (amelyt Descartes elítél), és nem szemantikai-szisztematikus emlékezetéről. Weinrich, Harald: *Léthé. A felejtés művészete és kritikája*, Atlantisz, Bp., 2002, 95.

44 A hegeli antropológia úgy írja le a tél diszpozícióját, mint az interiorításba való visszatérést (*Enciklopédia*, 392.§).

Merleau-Ponty írja, ez a „hús szublimációja”, a világ és a köztünk levő kiazmus domesztikációja.<sup>45</sup> Ha a filozófia a világ felejtésével nyit, ez a gesztus nem múlhat el büntetlenül. A mindennapi én önelőrlése szükségképpen része e filozófiáról alkotott diagnózisnak. A véges értelem energetikája felfüggeszti ítélethozatalát, a világ felé való nyitottsága lényegi módon korlátozott.

Filozófia és pre-filozófia kereszteződése a descartes-i gondolkodás lényegi mozzanata. Azonban egy torz viszonyt lehetünk tanúi. Egyfelől ott, ahol egy kidolgozott közvetítettséget várnánk, egy váratlan ugrást látunk – az ego konverziója a filozófia kezdete. Másfelől, amikor a legfontosabb terminusok további explikációját várjuk el, akkor egy deklaráció kizárja a fogalmiságot. A filozófia határait a szubjektív feltevésekre való hivatkozás határozza meg, a közvetlen adottságokra vonatkozó eredeti döntés váltja fel a doxával való szakítást. A pre-filozófiai önmagáért való tematizálása nélkül lehetetlen kontinuitás és diszkontinuitás finom heterogenitásának megragadása a filozófia és a mindennapiság viszonyában.

---

<sup>45</sup> Merleau-Ponty, Maurice: *A látható és a láthatatlan*, L'Harmattan Kiadó – Szeged Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Bp., 2007, 175.



Tóth Gábor:

*A képzelőerő és a végtelen viszonya a kanti  
transzcendentálfilozófiában a fenséges-analitika tükrében*

Jelen tanulmány a fenséges fogalmának a kanti transzcendentálfilozófia fogalmi keretei között betöltött filozófiai funkciója és az észeszmeként tematizálódó végtelenfogalom közötti összefüggések felvillantására tesz kísérletet. Az elemzés vezérfonalát a véges egységek egybefogására elvileg képtelen képzelőerőnek a fenti észeszmé által történő kibővítésének lehetősége, illetve ennek a kanti filozófia pusztán esztétikai dimenzióján túlmutató szerepe jelöli ki.

A vizsgálódás kiindulópontjaként a fenséges és a végtelen fogalmainak későbbi tisztázásához elengedhetetlen a kanti filozófia egyik legfontosabb alappilléreinek, az úgynevezett transzcendentális fordulatnak, illetve e fordulat lényegének és jelentőségének rögzítése. Kant az általa „kopernikuszi fordulatnak” nevezett filozófiai szemléletváltással az első igazán emberközpontú filozófiai gondolatrendszert szándékozott létrehozni. Ezzel függ össze az is, amit majd a szorosabban vett esztétikai probléma tárgyalásakor is láthatunk, nevezetesen, hogy a fenségesre, mint esztétikai problémára vonatkozó vizsgálódások is kizárólag a filozófia kopernikuszi fordulata által megteremtett transzcendentális keretek között lehetségesek. Ez nem csak egy ma elvégzett vizsgálódás számára érdekes, hanem Kant korában is különleges újszerűséggel bírt, hiszen módszertanilag különbözött minden egyéb olyan filozófiai vizsgálódástól, amely ezt a problémát központi jelentőségűnek tartotta. Erre utal Eva Schaper egy tanulmányában, ahol a fenséges problémájának tárgyalásakor kitér Edmund Burke és Kant gondolkodásának alapvető különbségére. Burke ugyanis kizárólag empirikus alapokból kiindulva vizsgálja a szép és a fenséges problémáját, nem pedig a Kant által követett transzcendentális megközelítésben.<sup>1</sup> Ebből is látható, hogy miért Kant az a gondolkodó, akinél a fenséges esztétikai keretek között válhat az ember-világ viszony kiindulópontjává. E rendszer keretei között az ember már nem csupán mennyiségileg, hanem minőségileg különül el a természeti lét területétől, sőt a fordulat igazi eredményeként az ember lesz az a kiinduló-és végpont, amelyből a filozófiát meghatározó összes kérdésfeltevésnek ki kell indulnia, illetve oda vissza kell térnie. Ily módon a kanti kritikai filozófia által az első szigorú rendszerigénnyel fellépő filozófiai antropológia születik meg.

---

<sup>1</sup> Schaper 1992, 381-385.

Miben áll a transzcendentálfilozófia teljességgel eltérő emberképe? A transzcendentalizmus filozófiai beállítódása nem követi az empirizmus mechanisztikus megismerésmódját, amely az emberi létezőt kizárólag a természet analógiájára értelmezte, mivel úgy vélte, hogy az elme működésének teljes és kielégítő leírásához elegendők a magyarázóelvekként funkcionáló természeti működések. El kell határolódnia az észbe vetett korlátlan hitet képviselő racionalizmustól is, mert így az ember teljesen elszakad a természettől, s a túlidealizált emberfogalom nem feleltethető meg a valóságos emberi lénynek. Ezzel szemben a kritikai filozófia az egyáltalában vett megismerés *a priori* lehetőségfeltételeire kérdez rá, ennek érdekében pedig új alapokból kiindulva (maguknak az alapoknak megkonstruálása útján, amely nem más, mint az emberi megismerő képesség szükségszerű, elvi és törvényadó szerkezete) az egész megismerés-problémát újragondolja és átstrukturálja. Ennek eredményeként megszületik a transzcendentális emberkép, mely alapot biztosít a filozófiai gondolkodást annak kezdetétől meghatározó és mozgó legfontosabb kérdések újbóli feltevéséhez és értelmezéséhez. Ezen koncepció kibontása Kant kritikai műveiben történik meg, amelyek egymásra épülve kirajzolják a Kant által feltett „Mi az ember?”-kérdésre adandó kritikai választ.

A kritikai transzcendentálfilozófia legfontosabb alappillére az emberi megismerőképeségnek *A tiszta ész kritikájában* megformált szerkezete, amely az értelem és az ész alapvetően eltérő természetében, de végső soron elválaszthatatlan összekapcsolódásukban mutatkozik meg. A *Kritika* monumentális architektonikája megteremtí a lehetőségfeltételt további magasabb szemléletmódok, nevezetesen az esztétikai és a morális szint kibontakozásának is, amelyek jelenlegi vizsgálódásunk tulajdonképpeni tárgyát képezik.

Vizsgáljuk meg a kanti filozófia előbb említett két legfontosabb alappilléreinek, az értelemnek, az észnek, illetve a fenséges fogalmának tárgyalása során kulcsfontossággal bíró képzelőerőnek a szerepét, illetve funkcióját!

Az értelem, az ész és a képzelőerő alapvető transzcendentálfilozófiai szerepe

Az értelem a fogalmak működtetésének képessége, amelynek eredményeképpen a számunkra megjelenő jelenségvilág sokfélesége egységes rendszerként megragadható természet-tapasztalattá szerveződik. Az értelem ennek érdekében a saját *a priori* fogalmait (kategóriáit) használja fel, amelyek rendezik, tagolják ezt a sokféleséget. Éppen ezért rendkívül fontos szereppel bír *A tiszta ész kritikájának* szerkezetében az, hogy az értelem működésének vizsgálata a *Transzcendentális logika Analitika*-fejezetében kap helyet, mert itt Kant a megismerést csak a lehetséges



tapasztalat határain belül betöltött funkciójára való tekintettel vizsgálja. Itt kerül sor az esztétikai szinten kulcsfontosságú szerepet betöltő transzcendentális ítélőerő funkciójának rögzítésére is: „...az ítélőerő az a képesség, hogy szabályok alá rendeljünk, azaz eldöntsük, hogy valami egy bizonyos szabály alá tartozik-e vagy sem.”<sup>2</sup> Ettől eltérően az ész merőben más funkciókkal bír: transzcendentális eszmék (ideák) működtetésének képességeként az értelemmel szemben egy külön egységet képez, mivel az előbbi közreműködése nélkül is képes saját törvényei szerint működni. Ezért nevezi Kant főművében az ész elemzését taglaló részt *Transzcendentális dialektikának*, jelezvén, hogy az ész a saját birodalmában elvileg korlátlanul is működhetne.

Az ész ugyanis az ember egyik legfontosabb hajlamának, Kant szavaival „a metafizikának, mint az emberben meglévő természetes hajlamnak”<sup>3</sup> a kifejeződése. Ez a hajlam az ember mint eszes lény azon kiküszöbölhetetlen és feltétlen igényében mutatkozik meg, hogy észeszméi segítségével a világ abszolút egészét ragadja meg, amely mindig totalitásként értelmeződik számára. *A tiszta ész kritikájának* legfontosabb eredménye tehát az, hogy kimutatja a tiszta észhasználat problematikus voltát a tiszta spekulativitás szintjén, mert Kant az em-beri szubjektumtól elvitatja az intellektuális szemlélet képességét. Ez a szemlélet ugyanis azt feltételezné, hogy a tapasztalati összefüggések alapját jelentő szemléletekhez nem érzékeink, hanem gondolkodó képességünk által jutnánk, ami azonban a szemléleti formák által meghatározott emberi megismerőképesség számára lehetetlen. „...szemlélet csak akkor keletkezik, ha a tárgy adva van a számunkra; ez azonban ismét csak által lehetséges, legalábbis nekünk, embereknek, hogy a tárgy meghatározott módon afficiálja elménket.”<sup>4</sup>

Ezt Kant egy nagyon fontos „jelenség” bemutatásával szemlélteti: antinómiák, azaz feloldhatatlan ellentmondások keletkeznek, amelyek abból fakadnak, hogy a szubjektum rossz helyen akarja alkalmazni az észeszmék által életre hívott legfőbb követelést, vagyis a világ egészének egységes totalitásként való megragadását. Az antinómiák ezen a szinten azért feloldhatatlanok, mert a spekulatív megismerés csak az elméleti világkonstrukciót teszi lehetővé, amelyet mindenkor behatárol a téridőbeli szemlélet jelenségekhez-kötöttsége. Ebből Kant azt a végérvényes következtetést vonja le, hogy a spekulatív megismerés területét mindenkor a lehetséges tapasztalat határai jelölik ki. A képzelőerő szintén a tiszta spekulativitás szintjén nyeri el tulajdonképpeni transzcendentális szerepét. *A Kritika* első kiadásában Kant a képzelőerőt az elméleti reprodukció szintézisének legfontosabb alapfunkci-

---

2 Kant 2004, 172.

3 Kant 2004, 66., illetve Kant 1999, 149.

4 Kant 2004, 75.

ójaként jelöli meg.<sup>5</sup> Tevékenysége biztosítja, hogy a szemléletben a megjelenítések az időbeli egymásutániság törvénye révén adódó érzéki sokféleség egyazon felfogó tudat szintetikus egysége alá tartozhasson. Ennek révén megteremtí a tapasztalat egyetemes rendszereként értelmezett természet lehetőségénck feltételét.<sup>6</sup>

A transzcendentálfilozófia módszerének alkalmazása az esztétikai szemlélet szintjén: a fenséges fogalma

Egy másik szinten azonban, ahol a fogalmak tartalma ugyanaz marad, csak funkciójuk változik meg (az esztétikai szint, illetve az eszes lény végső erkölcsi meghatározottságának birodalma) lehetővé válik a fent tárgyalt fakultások eltérő jellegű működtetése, aminek következtében a tiszta ész szintjén megmutakozó antinómiák is teljesen más alakot öltenek. A gyakorlati ész antinómiáját a morális, illetve az ízlés antinómiáját az esztétikai szinten találjuk, de ezeknél a feloldás lehetőségé már eleve adva van.

Az esztétikai szinten ugyanis a természet már nem egy rendszerezésre váró sokféleségként jelenik meg, hanem lelki érzéseink és ízléseink tárgyaként, amely révén lehetővé válik a fenséges és a szép fogalmának elemzése. A két érzés analitikája feltárja a közöttük fennálló alapvető különbséget is: a szép érzése esetében a képzelőerő és az értelem szabad játéka valósul meg, azaz az ízlésítéletben szépként meghatározódó tárgy mindig a lehetséges tapasztalat végességet konstituáló határain belül foglal helyet. A fenséges érzésének kiváltója azonban a képzelőerő és az észideák között megvalósuló harmónia, amely a kritikai filozófia végső konklúziója tekintetében az ember morális lényegmeghatározottsága felé mutat előre. Továbbá mind a szép, mind a fenséges érzéséhez a célszerűség lényegi mozzanata kapcsolódik a képzelőerő és az értelem (illetve az ész) harmonikus összekapcsolódása révén. Amint Tengelyi László is rámutat, a fenséges érzését kísérő célszerűség alapvetően különbözik a szép érzését kísérő célszerűségtől. A fenséges érzését kísérő célszerűség ugyanis a képzelőerőben történő ábrázolás semmilyen képességének nem felel meg, következésképpen ítéelőerőnk számára célelles.<sup>7</sup> A következőkben vizsgáljuk meg, hogyan tematizálódik *Az ítéelőerő kritikája* fogalmi rendszerében a fenséges fogalma?

<sup>5</sup> Kant 2004, 670-671.

<sup>6</sup> Ld.: Allison 1983, 158-159.: A természet a tiszta értelmi fogalmak (kategóriák) közvetítő tevékenysége révén az emberi megismerőképesség számára a lehetséges tapasztalat tárgyainak összességékként értelmeződik.

<sup>7</sup> Tengelyi 1998, 176.

A fenséges fogalmának elemzése Kant művének első részében *Az esztétikai ítélőerő kritikája* címet viselő egységben kerül kifejtésre, amellyel a filozófus jelezni kívánja, hogy itt a természetre vonatkozó emberi megjelenítés játssza a központi szerepet. Az ember a természetre itt már nem úgy tekint, mint egy elfvont viszony- és kategóriahálóra, hanem mint tetszésünk, illetve nemtetszésünk tárgyára, azaz a szubjektum itt a szó szoros értelmében „emberként”, tehát érző, megítélő lényként áll szemben a jelenségvilággal. Kant ugyanis egy olyan elvet keres, amely semmilyen tekintetben nem nevezhető természetinek, hanem az észhez, mint az ember empirikus részét az érzéken túlival összekapcsoló közvetítő instanciához kötődik. A fenséges fogalma az esztétikai szinten az ész e tulajdonságából származik.

A kanti meghatározás első fokaként a fenséges úgy jelenik meg számunkra, mint ami összemérhetetlenül nagy. Ez a meghatározás rögtön felveti azt a kérdést, hogy mit jelent egyáltalában véve a nagyság. Ugyanis Kant különbséget tesz a között, hogy valami egyszerűen csak nagy, illetve a között, hogy valami egy bizonyos nagyságként adódik számunkra. Az utóbbi esetben ugyanis azt is kimondjuk, hogy az adott dolog túlhatalommal rendelkezik felettünk, ereje meghaladja képességeinket. Ebből már könnyen levvezethető az összemérhetetlen nagyság fogalma, amely Kant szavaival „minden összehasonlításon túl nagy.”<sup>8</sup> Miképp mondhatjuk bármiről is, hogy nagysággal, sőt összemérhetetlen nagysággal bír? A nagyságról mindig az ítélőerő révén szerzünk tudomást és a nagyság meghatározásnak mindig egy meghatározott mértékre vonatkoztatva kell végbemennie. Nagyon fontos kérdés az, hogy honnan származik a mérték? A jelenségek világában mértéket az ember a tárgyak nagyságbecslése által próbál felállítani, amely az esztétikai megjelenítés tárgyaként adódó jelenségek egyazon szemléletben történő megjelenítése szempontjából játszik kitüntetett szerepet. Ahhoz ugyanis, hogy egy jelenség (természeti tárgy) nagyságáról többé-kevésbé megfelelő ismerethez jussunk, az adott tárgyat mint egyetlen szemlélet szintetikus egységébe foglalt totalitást kell megragadnunk.

Itt látható, hogy Kant alapvetően három különböző nagyságbecslést különít el, amelyek által az esztétikai megjelenítés lehetséges. A matematikai nagyságbecslésben a központi mozzanat az *apprehensio*, amely az egész részeinek egymás után történő felfogását (megragadását) jelenti. Ezt egészíti ki az esztétikai nagyságbecslés, amelynek eszköze a képzelőerő, központi eleme pedig a *comprehensio*, amely a felfogott elemek egyetlen szemléletben való egyidejű megjelenítését jelenti. Véges tárgyak esetében a nagyság meghatározása *apprehensio* és *comprehensio* egysége által valósul meg, amikor is a képzelőerő képes az egymás után megra-

---

8 Kant 2003, 160.

gadott részeket szintetizálni. A véges jelenségvilágban a mérték tulajdonképpen e két funkció harmóniája révén jön létre, tehát itt mindig egy változó értékkel van dolgunk, mert változó nagyságúak a tárgyak is, de minden esetben végesek s ily módon összehasonlíthatók egymással. Kant azonban nem elégszik meg ennyivel, hiszen ahogyan a fenséges első definíciójában kimondta, a fenséges az összemérhetetlen nagysággal azonos. Az előbbiekből világos, hogy ezen nagyság sem a matematikai, sem az esztétikai nagyságbecslés számára nem adódhat, mert ezek csak véges nagyságok egybefogására képesek. Ennek oka az, hogy a képzelőerő reproductív tevékenységét biztosító szukcesszív szintézis számára a természet mint a „soha-be-nem-fejezhetőség” végtelen sora adódik. Erre a tényre Tengelyi is utal egy tanulmányában, ahol a tapasztalat és a végtelen kanti összefüggéseit vizsgálja.<sup>9</sup> Ezen a ponton kell tehát a filozófusnak segítségül hívnia az észet, amely eszméi által (természetes hajlamából következően) mindig az abszolút egész, vagyis a totalitás megragadására törekszik. Kell lennie egy intellektuális mércének, amely csak az ész sajátja lehet, ez pedig nem más, mint a transzcendentális ideaként megjelenő végtelenfogalom, amely a fenséges érzéséhez szükséges intellektuális egybefogás alapmérteke lesz. A *comprehensio* azonban nem nélkülözheti a képzelőerő tevékenységét, mert a fenséges érzése nem jönne létre a pusztá észideák elgondolása által, hanem szüksége van a természetben feltáruló kimeríthetetlen végtelenségre is, amelyet a képzelőerő a hozzá szükségszerűen hozzátartozó és eleve meglévő korlátozottsága miatt képtelen szintetizálni. A végtelent ugyan maga az ész teremti azáltal, hogy képes annak értelmi megjelenítésére, ezért úgy tűnhet, hogy a fenséges kizárólag az ész eszméiben és ezen eszmék működése által jön létre. Emiatt az esztétikai nagyságbecslés számára mégis csak léteznie kell a legnagyobbnak, mert az esztétikai szemlélet tárgyaként megjelenő természet téridőbeli kimeríthetetlensége meghaladja a képzelőerő minden képességét, ezért a képzelőerő és az ész összehangolására van szükség, az utóbbi által feltétlenként követelt totalitás elgondolásához. Ezen a ponton a képzelőerő ész általi kibővítése történik meg, amelynek eredményeként az individuumban megteremtődik a fenséges érzésének forrása. A kanti fenségesdefiníció itt egy további, immár végleges meghatározással bővül: „fenséges az, aminek már pusztá elgondolni tudása is az elme egy olyan képességét bizonyítja, amely feleltet az érzékek minden mércéjének”.<sup>10</sup> Tengelyi ebben a funkcióban a szellem kanti fogalmának megjelenését látja: az észideák feltétlen igénnyel követelik a képzelőerőtől, hogy lépjen túl a fogalom határain, amely minden esetben csak a véges megjelenítések megragadását szolgálhatja.<sup>11</sup> Ebből is látható, hogy a fenséges for

---

<sup>9</sup> Tengelyi 2004, 56-57.

<sup>10</sup> Kant 2003, 163.

<sup>11</sup> Tengelyi 1998, 191.

rása sohasem az érzéki természetben keresendő, mert az érzéki világ mennyiségileg ugyan végtelen totalitást alkot, de ezt elgondolni csak egy olyan fakultás képes, amely minőségileg halad meg minden érzéki meghatározottságot. Miért beszél mégis Kant a természeti dolgok nagyságbecsléséről a fenséggel összefüggésben? Ahogyan már korábban utaltunk rá, a végtelen ideájának elgondolása önmagában nem váltja ki a keresett érzést, felkeltéséhez ugyanis a külső természet crejére van szükség. Ez az erő látszólag teljesen jelentéktelenné fokozza le az individuumot, de egyben lehetőséget is ad számára, hogy a csak benne rejlő érzékin túli képességek segítségével morálisan felülemelkedjen a természet mennyiségileg (matematikai-  
lag) kimeríthetetlen túlhatalmán.

Ezzel kapcsolatban szögezi le Kant azt a nagyon fontos kitéltet, hogy a fenséges érzését kizárólag csak a nyers természet szemlélete válthatja ki az emberből, tehát egy olyan létszférác, amelyből ugyan ő is részesedik, de eszes lényként egy külön világot jelenít meg vele szemben. Ez jól látható Kant meghatározásából, „a természet csak azon jelenségeiben fenséges, amelyek felkeltik bennünk végtelenségének eszméjét.”<sup>12</sup> Most feltárul a fenséges- meghatározás második fokának igazi jelentése is („fenséges az, amivel összehasonlítva minden más kicsi”<sup>13</sup>). A fenti vizsgálódások alapján ugyanis világos, hogy fenségesnek csak az ész azon használatát nevezhetjük, amely a végességhez kötött képzelőerővel összhangban képes a totalitást elgondolni és a természetet ezen keresztül szemlélni. Az effajta észhasználattal szemben valóban minden ettől eltérő észhasználat kicsinek bizonyul. Az észé tehát az a feladat, hogy arra készítse a szubjektumot, hogy önmagát, mint a természetiségtől teljesen független, önálló személyiséget gondolja el, aki képes önmagában megjeleníteni és ennek révén a természetre alkalmazni a minden természeti meghatározottság szubsztrátumát jelentő *noumenont*, amely nem más, mint az ész ideáinak az abszolút tökéletesség megragadására irányuló feltétlen követelése. Az észképesség e használata, és a hozzá tartozó posztulátumok révén a szubjektum maga teremti meg önmaga számára az ész tulajdonképpeni funkciójának alapul szolgáló törvényt. A végtelen azért jelenhet meg ehhez hasonló feltétlen követelményként, mert mindvégig csak eszme marad, hiszen a szubjektum tudatában van annak, hogy képzelőereje sohasem lesz képes egybefogni a megragadásra váró egységek soha le nem zárható végtelen sorát, de ezen képtelensége felébreszt benne egy olyan törekvést, amely a végtelen tökéletesedés irányába vezet. Az eszes lényként meghatározott individuumnak törckednie kell a végtelen tökéletesség eszméjének megvalósítására és ez a törekvése nevezhető a voltaképpeni fenséges-mozzanatnak, amely végérvényesen kiemeli az embert a természetből. Ugyanis a természeti vilá-

---

12 Kant 2003, 168.

13 Kant 2003, 162.

ból éppen az öntökéletesítési hajlam mozzanata hiányzik, mert a természet minden hatalma és ereje ellenére megmarad önnön korlátai között, öntudatlanul, önmagába zártan létezik. Ez a gondolat rendkívül hasonló formában bukkan fel Pascalnak a *Gondolatok* című művében, a véges emberi egzisztencia és a végtelen természeti világ egyik legismertebb szembeállításán, amelyben az embert, mint a személytelen végtelenségben egyedülálló *gondolkodó nádszálát* jeleníti meg. Pascal itt arról beszél, hogy a természet fizikai ereje végtelenül meghaladja az ember térben és időben behatárolt képességeit, de az ember, gondolkodása révén mégis minőségileg haladja meg a természetet, mert ő tud saját végességéről, míg a mindenség sem erejét, sem határait nem képes fogalmi formában rögzíteni.<sup>14</sup> Az így életre hívott törekvés morális fölényt és szabadságot biztosít a szubjektum számára: kell lennie valaminek az individuumban, amit a természet semmilyen hatalma sem képes elpusztítani, ez pedig nem más, mint az öntökéletesítés iránti hajlam. Ez a hajlam pedig a személyiségünkben hordozott emberiség eszméjét jeleníti meg számunkra, amely a tiszta gyakorlati ész birodalmába vezet. A végtelen posztulátumának és a fenségesség érzésének itt szükségszerűen össze kell kapcsolódnia Isten létének posztulátumával. Isten eszméje mint a legfőbb jó foglalta, a morális személyiség számára éppúgy követelést támaszt ennek a legfőbb jónak a megvalósítására, mint ahogyan az észeszmék az esztétikai szinten követelik a totalitás elgondolását. Isten, mint a tiszta gyakorlati ész posztulátuma ugyanazt az öntökéletesítést hívja életre, mint a végtelenség eszméje, mert mindkét esetben az önálló személyiség által teremtett alaptételekről van szó, amelyeknek megfelelően, az individuum nem egy külső tekintélynek, hanem minden esetben az önmaga által létrehozott erkölcsi világrendnek felel meg. Mindkét esetben a személyiség legnagyobb szabadságáról van szó, mert a Legfőbb Jó nem egy transzcendens Teremtő által az egyénre kényszerített követelmény, (amely esetben sohasem beszélhetnénk szabadságról, hanem csak vak félelemről, vagy az ebből származó engedelmes tiszteletről), hanem egy önmaga által kitűzött végcél, az ész totalitás-igénye pedig elválaszthatatlan az ember eszeleny-mivoltától.

Mivel vizsgálódásunk központi mozzanatát a végtelen fogalmának elemzése alkotja, ezért tisztáznunk kell a természeti dolgok nagyságbecslésekor felmerülő végtelen-fogalom típusait. A matematikai nagyságbecslés által életre hívott végtelen-fogalom pusztán potenciális, mert hiába tart a progresszus a meghatározhatatlan irányába, sohasem képes a végtelenséget, mint egységként megjelentett egészet láttatni. A képzelőerőnek ugyan megvan már az igénye arra, hogy a *comprehensio* által megjelenítse az igazi (aktuális) végtelent, de ez csak úgy lenne lehetséges, hogy a matematikai nagyságbecslés által felfogott egységeket fogja egybe. Ez két okból is

---

<sup>14</sup> Pascal 2000, 117.

lehetetlen: egyrészt a matematikai nagyságbecslés, mint láttuk, sohasem zárhatja le végérvényesen a progresszust, másrészt a képzelőerőnek véges képessége révén nem adatik meg az egybefogás lehetősége. Egyetlenegy fakultás marad az emberben: az ész, amelynek legbensőbb hajlama a totalitás, mint aktuális végtelenség megjelenítése. A fenséges eszméjében tehát a természeti világ mennyiségi végtelenségének az ész által előhívott aktuális végtelen alá való besorolása történik meg. Itt tehát a fenséges érzésének egy másik nagyon fontos tulajdonságához jutottunk el, az öröm érzéséhez, amely abból származik, hogy az ész ereje által a szubjektum képes az egész természeti totalitás eredendő túlhatalmát maga alá rendelni. Ez az örömezés azonban mindig egy örömtelenség érzésen keresztül valósul meg, amely a matematikai nagyságbecslés kudarcából fakad. Az örömtelenség érzése azonban szükségszerű és nélkülözhetetlen, mert hiányában nem beszélhetnénk reális ember-világ viszonyról sem, hiszen kezdetben egy credendő szembenállást kell feltételeznünk ember és természet között annak érdekében, hogy világossá váljon a két létszféra eredendő ontológiai különbsége.

Az elemzés elején hangsúlyoztuk, hogy a fenséges fogalmának analitikája a mű azon részében foglal helyet, amely kizárólag az esztétikai szinten vizsgálja az ítélőerő működését, és elkülönül a teleológiai ítélőerő működésének elemzésétől. Ennek oka az, hogy az utóbbi funkció kizárja a konkrét ember-világ viszony lehetőségét, mert a teleológiai szinten az eszes individuuum ismét eltávolodik a természettől, és pusztán intellektuális vizsgálódás tárgyává teszi azt. Azaz nem kerül olyan viszonyba a fizikai világ túlhatalmával, amellyel szemben észhasználatának fenségessége megmutatkozhatna.

Az ítélőerő esztétikai szinten való működésének jobb megértése érdekében tisztáznunk kell e fakultás lényegi meghatározottságait, és ezeknek a fenséges fogalmával való kapcsolatát. A kantai meghatározás szerint az ítélőerő az a képesség, amelynek segítségével egy különös, individuális elemet, mint egy általános egység alá foglalhat gondolunk el. Az általános mindig törvény-, vagy szabályjellegű, amely által a különös elemek sokfélesége egységbe szerveződik. Kant az ítélőerő két fajtáját különíti el: a *meghatározó ítélőerő* akkor működhet, ha a törvény általánossága már adva van, azaz akkor, ha már tudjuk, mi fog rendet teremteni a sokféleségben. A másik típus feladata viszont jóval nehezebb: ekkor semmilyen eleve adott szabály nem biztosítja a különféleség egységbe szervezését, hanem előbb magát a szabályt is meg kell konstruálni, mintegy a semmiből kell megteremteni. Kant ezt a változatot *reflektáló ítélőerő*nek nevezi, és rögtön hozzát teszi, hogy a fenséges megítélése csak e fakultás működtetése által lehetséges.<sup>15</sup> Kezdetben ugyanis csak a természeti

---

<sup>15</sup> Ennek magyarázata éppen a kantai fenséges-analitika lényegi tartalmában keresendő,

jelenségek hatalmasnak, és zavarosnak tűnő sokfélesége van adva számunkra, amelyhez meg kell keresni azt az észtvörényt, amely képes rendet teremteni a zűrzavarban. A végtelen, mint észeszmé oly módon képes erre, hogy megjelenít egy végcél, amely felé az eszes lénynek, mint személyiségnek törekednie kell. Itt mutatkozik meg a természetfogalom és a szabadságfogalom igazi összhangja, amely *A tiszta ész kritikájában* nem valósulhatott meg, és feloldhatatlan antinómiákat eredményezett. Az esztétikai szinten azonban az ítélőerő, mint közvetítő instancia segítségével lehetővé válik a két birodalom összebékítése. A kanti transzcendentálfilozófia és antropológia alapját a lélek három eredendő képességének fogalma alkotja: a megismerő képesség, a vágyóképeség, illetve az öröm- és örömtelenség érzéséé.<sup>16</sup> A két ellentétes pólust a megismerő képesség, és a vágyóképeség jelenti, mert az előbbi a természetfogalomhoz, az utóbbi pedig, a szabadságfogalomhoz kötődik. Továbbá a vágyóképeséget az ész gyakorlati használata, a megismerő képességet az értelem törvényadó funkciója biztosítja. A közvetítés az ítélőerő által úgy teremthető meg, hogy a két ellentétes véglet az öröm- és örömtelenség érzésén keresztül egymásra vonatkozik. Az ítélőerő ugyanazt a szerepet játssza a természet általi szükségyszerűség és a szabadság általi okság összehangolásakor, mint az öröm érzése az esztétikai megjelenítés harmóniájának kialakításakor. A fenséges esetében az ítélőerő oly módon képes segítségül hívni az ést (a szabadságfogalom forrását), hogy az ember számára posztulátumként megteremtődik a morális tökéletesség eszméje. A vágyóképeség fogalma, amely *A gyakorlati ész kritikájának* kategóriális rendszerén belül nyeri el tulajdonképpeni jelentését, nem más, mint az individuumban *a priori* meglévő hajlam az általa elérni kívánt érzéki és intelligibilis célok megragadására. Kant kétféle vágyóképeséget különít el egymástól aszerint, hogy az elérni kívánt végcél pusztán az érzéki, vagy az intelligibilis szféra részét képezi-e: az alacsonyabb rendű és a magasabb rendű vágyóképeséget.<sup>17</sup> A morális tökéletesség eszméjének megjelenítése iránti feltétlen igény, amely az individuumban szükségszerűen az örömrzés megjelenését implikálja, kizárólag a magasabb vágyóképeség birodalmába tartozhat amiatt, hogy az eszes lény érzékin-túli (morális) meghatározottságának legfontosabb mozzanatát képezi. Ismét láthatjuk, hogy az individuum morális felsőbbrendűsége csak az öntörvényadás képessége által lehetséges,<sup>18</sup> ezt a képességet (amely a tiszta moralitás területe) azonban az eszes lény nem tudná ma-

---

ezért mondhatja azt Kant *Az ítélőerő kritikája* több helyén is, hogy a fenséges sohasem az objektív természeti világban, hanem kizárólag elménkben lelhető fel. A reflektáló ítélőerő ez esetben úgy működik, hogy az egyedül az ész eszméi által életre hívható végtelen teszi meg az esztétikai megjelenítés törvényhozójának.

16 Kant 2003, 85.

17 Kant 1998, 31.

18 Ld. uo., 31-36.



gában előhívni az esztétikai reflektáló ítélőerő működése nélkül, amely a fenséges megjelenítéséért felelős.

Hogyan ragadható meg az ész esztétikai szinten játszott szerepének igazi jelentősége, és többre a tiszta spekulatív szinthez képest? A nevezett szinten az ész transzcendentális eszméi nem törnek minden áron és kizárólag saját hatalmukra támaszkodva a totalitás egybefogására, hanem csak lehetőségfeltételét (és ezzel igényét) biztosítják ezen egybefogás szükségszerűségének. Ezért mondhatja Kant *Az ítélőerő kritikájában*, hogy az igazi fenséges érzése akkor keletkezik, amikor az ember, mint eszes szubjektum rádőbben arra, hogy képes elgondolni a végtelenség eszméjét, amikor a természetet szemléli. Nem más ez, mint a téridőbeli keretek közé zárt esztétikai szemlélet, és az időtlen magánvaló intellektuális gondolkodás összhangja, amely az individuumban rejlő legmagasabb rendű meghatározottságok, az észkövetelmények szintjén valósul meg. Ez egy rendkívül jelentős továbblépést jelent *A tiszta ész kritikája* rendszeréhez képest, ahol ez az egység csak a jelenségvilágot egységessé szervező értelem szintjén jöhetett létre. Ebben a rendszerben az ész erőfeszítése azért bizonyul hiábavalónak, mert pusztán önmagára hagyatkozva vág neki az *Egész* megragadásának, valójában ott akarja a legmagasabb rendű ismeretet megszerezni, ahol nem támaszkodhat az értelem által megszervezett tapasztalati konzisztenciára. Ez a hiányosság pedig, a spekulatív szint törvényei szerint eleve lehetetlenné teszi az ész minden erre irányuló szándékát. Ezért beszélhet ott Kant az ész által előidézett transzcendentális látszatról, amely antinómiák formájában ölt konkrét alakot. Az észeszmék közötti ezen „összetűzések” tulajdonképpen jelzik, hogy az ész egy intellektuális túlhatalommal találta magát szembe, amely felett mivel maga is ugyanolyan hatalommal rendelkezik, nem győzhet. Az esztétikai szinten Kant pontosan ezt az apóriát szünteti meg azáltal, hogy felismeri: az ész fenségessége és hatalma csak egy tőle különböző meghatározottságokkal bíró létszférával szemben nyilvánulhat meg. Ezért itt Kantnak egy olyan észfogalommal kell dolgoznia, amely nem akar teljesen elszakadni az érzéki szemlélet világától, hanem azt minőségi magasabbrendűsége következtében képes kibővíteni. Ily módon az ész hatalmával itt egy más létjelleggel (puszta természetiséggel) bíró hatalom kerül szembe, amellyel az emberi szubjektum természeti része csak intellektuális meghatározottságai révén birkózhat meg. A fenséges-analízis kanti konklúziója révén válik világossá az emberi lény kettős meghatározottsága, és egyszerűsége is, hogy melyik részt illeti meg az elsőbbség, ha egy olyan antropológia megalkotása a cél, amely a transzcendentálfilozófia keretei között foglal helyet. Ennek tükrében válhat talán világossá, hogy maga Kant miért tekintette *A tiszta ész kritikáját* a megalkotandó filozófiai rendszer előkészítő alapvetésének. A „két világ polgáraként” létező emberi szubjektum eszerint nem szakadhat el egyik szférától sem, individualitásának teljességét csak ezek összhangba hozatala által nyerheti el. A spe-

kulatív ész kritikája felrajzolta az emberi megismerő-képesség *a priori* törvényszerű struktúráját, és lefektette az alapot az ember fogalmának további kibontakoztatása felé. A másik két kritikában egyértelműen látható az összhangra való nagyon erős törekvés, amelynek credményképpen megteremtődik a tulajdonképpeni transzcendentális emberfogalom, amely az érzéki világ determinizmusa és az erkölcsi világ magánvaló szabadsága metszéspontján képződik meg.

Ez a végeredmény tulajdonképpeni „fenségességében” *A gyakorlati ész kritikája Zárszavá*-ban jelenik meg, ahol véleményünk szerint Kant, fogalmi rendszerének végső tisztázása révén eljut az ember tulajdonképpeni morális lényfogalmához, megszüntetvén a személyiség és a személytelen természeti univerzum között tételhezhető mindenfajta létszerű elválásztottságot. Kant itt fogalmazza meg azt a híres mondatát, amely az emberi lény legteljesebb erkölcsi érték meghatározottságát fejezi ki: „Két dolog tölti el elmémet mindig új, s egyre fokozódó csodálattal és hódolattal, minél gyakrabban és hosszasan gondolkodom el róluk: a csillagos ég fölöttem és a morális törvény bennem.”<sup>19</sup>

Ez a gondolat a személyiség szellemi mivoltának igazi határtalanságát nyilvánítja ki „a világok megszámlálhatatlan tömegének”<sup>20</sup> végtelenségével szemben, amely számára az általa lefektetett posztulátumokban kirajzolódó tökéletesség irányában megnyílik a végtelen által megjelenített eszmei tökéletesség irányába tartó, soha le nem zárható út. Ernst Cassirer szerint filozófiailag itt valósul meg végső formájában a Kant által már a kritikai fordulat kezdetén célként kitűzött feladat: megbékélést teremteni az emberi lényt sokáig szétszakító dualizmus megszüntetése által. Cassirer saját szavaival: „Eszme és tapasztalat, lét és kellés e különbségét, e dualizmusát eszünkbe vénsi s mégis épp benne és általa megpillantani az *ész egységét*: így utólag és általánosságban azt mondhatnánk, voltaképp ez az a föladat, melyet a kritikai rendszer önmagának szab.”<sup>21</sup>

Irodalom:

Kant, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*, Osiris, Budapest.

Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*, Atlantisz, Budapest.

Kant, Immanuel 1998. *A gyakorlati ész kritikája*, Ictus, Szeged.

---

19 Kant 1998, 189.

20 Id. mű, uo.

21 Cassirer 2001, 289.

- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena*, Atlantisz, Budapest.
- Pascal, Blaise 2000. *Gondolatok*, Lazi Kiadó, Szeged.
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*, Atlantisz, Budapest.
- Tengelyi László 2004. „A tapasztalat és a végtelen: Kant és Husserl”, in: *Világosság* 2004/10-11-12.
- Allison, Henry E. 1983. *Kant's transcendental Idealism*, Yale University.
- Cassirer, Ernst 2001. *Kant élete és műve*, Osiris, Budapest.
- Schaper, Eva 1992. Taste, sublimity and genius, in: Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 367-394.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*, L'Harmattan, Budapest.



Székesi Dóra:

*Képekben kibontakozó filozófia.*

*Analógiák Diderot D'Alembert álma című művében*

A XVIII. században a filozófia, a tudomány és az irodalom sajátos kapcsolatáról az *Enciklopédia* hasonló című cikkelyeiben olvashatunk. Az „Irodalom” és a „Tudományok” című cikkelyek szerint az irodalom tökéletesedését a tudományok segítik, a tudományokat viszont az irodalom szépíti meg.<sup>1</sup> Sok olyan ókori filozófusról olvashatunk itt, akik az irodalom és a tudomány területén egyaránt kiváló alkottak. Az „Irodalom” című cikkely szerint viszont az irodalom műveléséhez filozófusnak is kell lenni. A „Filozófia” cikkely a filozófiához sorolja az irodalmat, illetve olyan tudományokat, mint orvos- és társadalomtudomány, törvények és vallások ismerete.<sup>2</sup>

Diderot a filozófia, az irodalom és a tudományok közötti kapcsolatot hasonlóan képzei el: segítő viszonyban állnak egymással. A filozófus a tudós gyakorlatiasságát vehetné követendő példának, míg a tudós a filozófus merészességével fogalmazhatná meg hipotéziseit. A filozófusnak tudnia kell álmodni, kitalálni, gondolatait képekben megjeleníteni. Álmainak valóság- és igazságtartalmát pedig, a tudós feladata meghatározni. A filozófus ezért a költőhöz hasonló, akinek minél élénkebb a képzelőereje, annál „könnyebben képzel el, vagy fedez föl analógiákat”<sup>3</sup> a természet jelenségei között.

Diderot materialista természetfilozófiájának meghatározó gondolata az, hogy a természet nem volt és nem is lesz mindig olyan, mint amilyennek pillanatnyilag látjuk, hiszen a világegyetemet alkotó anyag állandó mozgásban van. Ezért nem lehet beérni az eleve adott dolgok szemlélésével, minden lehetségest számításba kell venni. Képzeletünkre, megfigyeléseinkre, feltevéseinkre támaszkodva a természetben lévő „szükségszerű összefüggéseket”<sup>4</sup> kell feltárnunk, hogy az embert és az őt körülvevő világot jobban megismerjük. Az író-filozófus Diderot figyelemmel követi a korabeli tudományok alakulását, melyek a természet, és az annak részét

1 Ismeretlen szerző „Lettres” és Jaucourt „Sciences” c. cikkelyei, *Encyclopédie de Diderot et D'Alembert*, CD-rom, Párizs, Redon, 2001. (A továbbiakban: *Encyclopédie de Diderot et D'Alembert*.)

2 Malebranche, „Philosophie”, *Encyclopédie de Diderot et D'Alembert*.

3 Diderot, Denis: A természet értelmezéséről, in: *Denis Diderot válogatott filozófiai művei*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983, 85. o.

4 Diderot, Denis: *Éléments de physiologie*, in: *Œuvres complètes*, 17. kötet, Párizs, Hermann, 1987, 463. o. (A továbbiakban: *Éléments de physiologie*), „liaison nécessaire”, Ezt a gondolatot fejezi ki Diderot az összefüggések észleletének elméletével is.

képező ember megismerését tűzik ki célul. Filozófiája szerint minden „az emberből eredeztethető, és minden [az emberhez] vezethető vissza”.<sup>5</sup> „Nem hiszem, hogy a testen kívül bármivel is magyarázhatnánk a dolgokat”<sup>6</sup> – írja *A fiziológia elemeiben*. Az ember szervezeteinek működése, fiziológiája áll filozófiai írásainak középpontjában, az emberi természetet, az ember képességeit, cselekedeteit, a világgal való kapcsolatát kutatja.

Diderot számára nagyon fontos kérdés, hogy milyen nyelvi eszközökkel lehet filozófiai témákról írni. A szövegeiben használt nyelvi eszközök közül leginkább a képek alkalmazásának köszönhető stílusának egyedisége. Jean-Pierre Seguin szavaival élve Diderot „képekben kibontakozó filozófiát”<sup>7</sup> hozott létre. Tanulmányomban ezeket a képeket analógiáknak nevezem. Az analógiát mint irodalmi eszközt, „a hasonlat egy formájaként”<sup>8</sup> értelmezem. Ezeknek a képeknek a segítségével, Diderot sokkal szemléletesebben mutatja be az emberi szervezetben lejátszódó folyamatokat, jobban hat olvasója képzeletére. A „képes beszéd”<sup>9</sup> e jelenségek megértésére azért is tűnik alkalmasabbnak, mert a XVIII. században még nem minden esetben léteznek terminusok ezeknek a folyamatoknak a jellemzésére. Azok a tudományok, amelyekhez Diderot folyamodik művei írásakor, nem rendelkeznek még pontos szaknyelvvél.<sup>10</sup> A *D'Alembert álma* című filozófiai műve több irodalmi műfajt egyítve világítja meg a korban még megoldatlan tudományos kérdéseket. A továbbiakban néhány példát láthatunk majd arra, hogyan kapcsolódik össze ebben a szövegben a kor irodalmi, filozófiai és tudományos diskurzusa az

---

5 Diderot, Denis, „Encyclopédie”, *Encyclopédie de Diderot et D'Alembert*.

6 *Éléments de physiologie*, *Op. cit.*, 334.

7 Seguin, Jean-Pierre, *Diderot, le discours et les choses*, Service de reproduction des thèses, Université de Lille, 1981, 125.

8 Maurseth, Anne Beate, „Comparaison”, in: *L'Encyclopédie du Rêve de d'Alembert de Diderot*, Paris, CNRS Éditions, 2006, 96. (A továbbiakban: *L'Encyclopédie du Rêve*.) A Diderot-szakirodalom ezeknek a képeknek az elnevezésére az *analógián* kívül a *metaforát* is szokta alkalmazni. A továbbiakban az analógiát nem mint a metafora egyik válfaját vizsgálom, mint ahogyan azt az arisztotelészi megfogalmazásban Herbert Dieckmann és Michel Delon is teszik Diderot műveinek elemzésénél, hanem Anne Beate Maurseth-hez és Yvon Belavalhoz hasonlóan szeretném azt az álláspontot képviselni, miszerint az analógia határozta meg inkább a metaforát, mint fordítva. Az analógia mint költői kép a hasonlat egy formájának tekinthető. Úgy működik, mint a hasonlat, komplexebb fogalmi elemzésről tanúskodik.

9 Diderot, Denis: *D'Alembert álma*, in: *Denis Diderot válogatott filozófiai művei*, (ford. Csátlós János), *Op.cit.*, 278. o. (A továbbiakban: *D'Alembert álma*.)

10 Lásd erre vonatkozóan Jean-Claude Bourdin: „Du Rêve de d'Alembert aux Éléments de physiologie. Discours scientifique et discours spéculatif dans le Rêve de d'Alembert”, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n. 34 (2003), 45-70. (A továbbiakban: *RDE*.)

ember(i test) és a természet tanulmányozása terén. Diderot a *D'Alembert álmában* bontja ki talán a legszebben azokat a gondolatait, amelyek már korábbi műveiben is megjelennek olyan kérdésekkel kapcsolatban, mint az élet keletkezése, az érzékelés, a gondolkodás, az emlékezet, a képzelet és az identitás kialakulása. Ezen témák összefüggéseiről képekben ír. Mivel a tudományok korabeli eredményei nem teszik lehetővé az összefüggések pontos feltárását, ezek a képek sokszor elmosódottak maradnak.

Nagyon eredeti és új az az írástechnika, melyet Diderot filozófiai szövegeiben használ. Maga Rousseau is megállapítja a *Mercure de France* egyik számában, hogy Diderot írásmódjával megdöbbentette kortársait.<sup>11</sup> Képek alkalmazásával összhangba tudta hozni kifejezőmódját azzal a látásmóddal, amellyel a természet jelenségeit megközelítette. Bernard Groethuysen fogalmazza meg *La pensée de Diderot* című munkájában, hogy a XVIII. századi elmét egyfajta új szabadság jellemzi. Ez a korszak az egyéniség szabad megnyilvánulását szem előtt tartva a gondolatnak elevevséget, a kifejezésnek új formákat szeretne adni.<sup>12</sup> Tanulmányomban a csembaló, a méhraj és a pókháló képének, analógiájának jellemzésével szeretném megmutatni, hogyan tudta Diderot filozófiai szövegeihez megtalálni azt a saját kifejezési formát, írásmódot, mely leginkább követte gondolkodásának mozgását és menetét, melynek alapjául a természet jelenségei közötti összefüggések, analógiák megállapítása szolgált. Az *analógia* szót tehát két jelentésében szeretném használni. Az összefüggések észleléséhez köthető analógia, mint „hasonlóságot megállapító gondolkodási művelet”<sup>13</sup>, módszer a természet jelenségeinek értelmezéséhez. Illetve az analógia, mint kép, irodalmi eszköz, a hasonlat egy formája.

Diderot analógia-definícióját, „az érző zeneszerszámban megoldódó hármasszabályt”, a *D'Alembert álma* első dialógusának végén találhatjuk:

„...[a] legbonyolultabb analógia sem egyéb, mint az érző zeneszerszámban megoldódó hármasszabály. Ha valamely ismert természeti jelenséget bizonyos más ismert természeti jelenség követ, mi lesz a harmadik jelenségből folyó, akár természeti, akár a természet alapján elképzelt negyedik jelenség?”<sup>14</sup>

Diderot értelmezésében az analógia feltevésen alapuló gondolkodási művelet, melynek definiálásához az analógiát mint képet, hasonlatot használja. Az embert

11 Rousseau, Jean-Jacques, *Mercure de France*, 1779. február, 190.

12 Groethuysen, Bernard: *La pensée de Diderot*, in: Raymond Trousson, *Diderot*, Párizs, Press Paris, Sorbonne, 2005, 546.

13 Bakos, Ferenc, „Analógia”, in: *Idegen szavak és kifejezések szótára*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989, 53.

14 *D'Alembert és Diderot beszélgetése*, 222-223.

érző zeneszerszámhoz, csembalóhoz hasonlítja. Analógia-definícióját csak kontextusában meghagyva, az érzőképességről szóló beszélgetésből kiindulva tudjuk értelmezni. Végeredményben maga Diderot definíciója is egy analógiából származik, hiszen a beszélgetés során a szereplők az élő szervezet rostjait a csembaló rezgő húrjainak feleltetik meg. S ez a hasonló analógia formájában jelenik meg. A megoldás tipikusan diderot-i. A beszélgetés tehát egy egyszerű hasonlattal indul, párhuzamot von szerveink rostjai és a csembaló húrjai között. Majd lassan újabb gondolati elemekkel gyarapszik mind a rostokra, mind a húrokra vonatkozó rész. Ahogyan a gondolatok újabb gondolatokat szülnék, a húrok is újabb húrokat hoznak rezgésbe. S végül a húrok zeneszerszámot alkotnak, mint ahogyan az összekapcsolódó rostokból élő szervezet keletkezik.<sup>15</sup> A tanulmány következő részében a csembaló analógiáját szeretnénk részletesebben megvizsgálni.

#### Az érző-gondolkodó-émlékező csembaló

Az *érzőképesség* fogalma, mely szorosan kapcsolódik Diderot analógia-definíciójához, materializmusának egyik alappilléret alkotja. Az élőlényeknek ezt a fontos tulajdonságát a már említett „érző csembaló” analógiájával mutatja be. Az érzőképesség az élőlénynek az a „sajátos tulajdonsága, mely tájékoztatja a közte és a minden körülötte lévő közötti kapcsolatáról”.<sup>16</sup> Téphile de Bordeu, a híres montpellier-i orvos műveinek központi fogalma ez, mellyel az idegek működését jellemzi. Az érzőképesség alakítja át a test mozdulatait idegérzetté, ezután jut el az érzet az agyba, majd a szervekhez. Az érzőképesség tehát az élőlény és a környezete közötti kapcsolat mindennemű jelenségére kiterjed.<sup>17</sup>

Az érzőképesség mellett az anyag egy másik alapvető tulajdonsága a *mozgás*. Diderot filozófiájában e két fogalom szervesen kapcsolódik az élet keletkezéséhez.

---

15 Erről részletesebben lásd: Maurseth, Anne Beate: „La règle de trois: l’analogie dans *Le Rêve de d’Alembert*”, *RDE*, n. 34 (2003), 166.

16 Diderot, Denis: A fiziológia elemeiből, in: *Denis Diderot válogatott filozófiai művei*, *Op. cit.*, 289. (ford. Győry János). Győry János csak részleteket fordított az *Éléments de physiologie* c. műből. A továbbiakban erre a fordításra a következőképpen szeretnék hivatkozni: *A fiziológia elemeiből*. A hiányzó részekből vett idézetek a saját fordításaim. Ezekre a mű eredeti címével hivatkozom, azaz *Éléments de physiologie*.

17 Téphile Bordeu-ról és az *érzőképesség* fogalmáról lásd Dominique Boury tanulmányát, „Téphile de Bordeu: source et personnage du *Rêve de d’Alembert*”, *RDE*, n. 34 (2003), 11-24.



A mozgás – mely nem helyváltoztatást jelent, hanem a molekulák belső mozgására utal – hozza létre az érzőképességet. Ezért mondhatjuk azt, hogy magával az étellel egyenlő. Azonban az a kérdés, hogy hogyan is jön létre a mozgásból az érzőképesség, és mi a pontos kapcsolat közöttük, nyitott marad. Diderot az érzőképességet a mozgáshoz hasonlítja, és azt állítja, hogy „az érzőképesség is úgy terjed, mint a mozgás”, az anyagot alkotó „érzőképességgel rendelkező molekulák átadják egymásnak érzőképességüket”.<sup>18</sup> Az egymáshoz kapcsolódó molekulák<sup>19</sup> összekapcsolódva egyre összetettebb élőlényeket hoznak létre: a tehetetlen anyagból kiindulva a növényeken, állatokon keresztül jutunk el az emberig. A folyamatos átalakulásban, mozgásban lévő anyag alkotja a lények láncolatát, és mivel a „természetben minden összefügg”, „nem lehet szakadás a lánc szemei között”.<sup>20</sup>

A *D'Alembert álmanak* kiindulási problémája is ez a kérdés lesz: hogyan lehet a molekulákból álló tehetetlen anyagból érző anyag, mi kelti életre a tehetetlen anyagban látens formában meglévő érzőképességet. Az érzőképességet a mozgás kelti életre, de ahogyan már említettük, az nem derül ki, hogy hogyan. Mivel az anyag potenciálisan rendelkezik érzőképességgel, a kő is érezhet, s így lehetséges, hogy a „testből márvány lesz és a márványból test”.<sup>21</sup> Az érzőképességgel rendelkező anyag folyamatosan szerveződési fázisokon megy keresztül, és nem csupán élőlényekké, de „érzetteké, szenvedélyekké, gondolatokká is átalakulhat, majd újra visszatér a talajba, s ezután megint növény, állat, majd ember lesz belőle”.<sup>22</sup> Így képzelhető el az, hogy a porrá tört márványszobor humusszal összegyúrva, az „összekötő kapcsolatok” végighaladva ember lesz, a tétlen érzőképességből pedig, tevékeny érzőképességre:

„*Diderot*: Amikor porrá törtem a márványt, széthintem a televény humuszon, majd jól belegyúrom a földbe. A keveréket megöntözöm, s aztán hadd rothadjon egy, két évig vagy akár egy évszázadig; az idő nem számít, van elég. S mit gondol, mit csinálok a keverékkel, ha már nagyjából homogén anyaggá, humuszává változott?”

---

18 Thomson, Ann: „Mouvement”, in: *L'Encyclopédie du Rêve*, Diderot szerint a molekulákat maga a mozgás tartja össze. Erről bővebben lásd *Filozófiai elvek az anyagról és a mozgásról* c. művét.

19 A *molekula* szó a szervezet legkisebb egységét jelenti a korabeli felfogás szerint. A szó XVIII. századi jelentéséről lásd részletesebben: Thomson, Ann, „Molécule”, in: *Encyclopédie du Rêve*, 275-277. A molekulák összekapcsolódásából jön létre a *szál (brin, fil)*, majd a *szálakból a rost, fonál (fibre)*. A *fibre* szó esetében szeretném Csatlós János *rost, fonál* fordítását megtartani.

20 *D'Alembert álma*, 240.

21 *D'Alembert és Diderot beszélgetése*, 210.

22 Paitre, Ferdinand: *Diderot biologiste*, Genève, Slatkine Reprints, 1971, 30.

*D'Alembert:* Hogy humuszt nem fog enni, abban biztos vagyok.

*Diderot:* Ez igaz. Azonban köztem és a humusz között van egy összekötő kapcsolat, egy asszimilációs lehetőség, *latus*, ahogy a kémikusok mondanák.

*D'Alembert:* Ez a *latus* pedig bizonyára növény.

*Diderot:* Úgy van. A földbe borsót, babot, káposztát és más főzelékkétféket ültettek. A növény a földből, én a növényből táplálkozom.

*D'Alembert:* Akár így van, akár nem, tetszik nekem, hogy a márvány humusszá, a humusz a növényvilág elemévé alakul, a növényi elemek pedig állati elemekké, testté változnak.<sup>23</sup>

A továbbiakban az foglalkoztatja a *D'Alembert álmanak* beszélgetőtársait, hogy hogyan jutunk el az érzőképességtől a gondolkodásig, hogyan válik az érző lényből gondolkodó lény. Ennek a folyamatnak a képekben történő leírásához a csembalóanalógiát alkalmazza Diderot.<sup>24</sup>

Az érzékszerveket a csembaló billentyűihez, az érzeteket a hangokhoz, a szervezetet alkotó érző rostokat pedig „érzékeny rezgő húrokhoz” hasonlítja. A csembalista a „környező természet”, de az is megesik, hogy a billentyűk „önmaguktól is játszanak”.<sup>25</sup> A benyomást – amely „a hangszeren belüli vagy rajta kívüli okok következtében”<sup>26</sup> érvényesül – érzet követi, majd ezt az érzetet újabb benyomás, melynek oka szintén „vagy az élő szervezetten belül, vagy rajta kívül van”.<sup>27</sup> Az érzetből gondolatok keletkeznek, majd hangok születnek, melyek az érzeteket, gondolatokat kifejezik.<sup>28</sup>

A lélek mint szellemi szubsztancia kiiktatása és materialista magyarázata köré csoportosulnak az itt tárgyalt kérdések. A gondolkodás „szerkezeti adottság”<sup>29</sup>

---

23 *D'Alembert és Diderot beszélgetése*, 212-213.

24 Shaftesbury, La Mettrie és Bonnet is alkalmazza ezt az analógiát az emberi elme működésének leírására. Cf. Belaval, Yvon, *Études sur Diderot*, Párizs, PUF, 2003, 248. és Stenger, Gerhardt: *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, Párizs, Universitas, 1994, 225-226.

25 *D'Alembert és Diderot beszélgetése*, 218.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, 219.

28 Ezt a gondolatmenetet a beszéd-gondolkodás és a kifejezés problémájára lehetne kifuttatni, amely Diderot esztétikájának egyik legmeghatározóbb kérdése. Más műveiben meghatározóbb ez a gondolat, mint a *D'Alembert álmanak*. A beszéd lineáris természete miatt nem tudja visszaadni az élő szervezet által egyszerre feldolgozott érzetek és a keletkező gondolatok forgatagát. Diderot már a *Levél a süketnémákról* c. művében is felveti ezzel kapcsolatos elképzelését, miszerint az érzetek és gondolatok forgatagának egyidejűségét „húsz szájjal” lehetne visszaadni, melyek mind egyszerre mondanák a magukét.

29 *D'Alembert és Diderot beszélgetése*, 218.

mely a szervet, a rosthálózat kiindulópontjában, tehát az agyban található. Ide érkezik be az érzékszervekből minden érzet. Maga az agy „nem rendelkezik érzékszervekkel: nem lát nem hall, nem érez fájdalmat; [1]étrejött és táplálkozik; érzékenyen, mozdulatlan anyag puha párnáján pihen: itt az otthona, innen hall, ítélt és dönt, innen sugárzik szét mindenüvé”.<sup>30</sup> Mivel egyszerre több benyomás is éri az embert, és több érzet keletkezik, az érzékelés és a gondolkodás nagyon összetett fiziológiai művelet. Az érvelés hatalmas láncolata „ezer meg ezer gondolatot ölel fel”.<sup>31</sup> A csembaló húrjai megpendítés után önmaguk is rezegnek, rezonálnak, de rezgésükkel más húrokra is hatással vannak: az első gondolat a következőt kelti fel, ami majd egy harmadikat, és így tovább.

„Ézért szoktam szerveink rostjait érzékeny rezgő húrokhoz hasonlítani. Az érzékeny rezgő húr sokáig rezeg és rezonál a megpendítés után is. Ez a szükségszerű rezgés, ez a rezonanciaféle rögzíti a vizsgált tárgyat, míg az értelem a reá jellemző tulajdonságokkal foglalkozik. A rezgő húroknak azonban még más sajátosságuk is van: rezgésük hatással van egyéb húrokra is; így kelti fel az első gondolat a következő gondolatot, majd ezek egy harmadikat, mindhármán egy negyediket és így tovább, úgyhogy határt sem lehet szabni a csendben és homályban elmélkedő filozófus egymásba kapcsolódó, egymást kergető gondolatainak.”<sup>32</sup>

Az emlékezet kérdése szintén szorosan kapcsolódik az érzéköpességhez és a gondolkodás képességéhez, hiszen csak az a „lény tagad, állít, következtet”<sup>33</sup>, aki rendelkezik ezzel a „szervezeti adottsággal”.<sup>34</sup> A *fiziológia elemeiben* később „szervként”<sup>35</sup> nevezett emlékezet működését szintén a csembaló-analógia segítségével fejti ki Diderot, s ebből kiindulva jut el az identitás kialakulásának problémájához. A csembaló olyan emberi szervezetre utal, aki egyszerre a hangszer és a rajta játszó zenész, aki képes önmagát hallgatni, tehát öntudattal rendelkezik: „a filozófus-ze-

---

30 *D'Alembert álma*, 253.

31 *D'Alembert és Diderot beszélgetése*, 217.

32 Az idézetben lévő *harmonia*, franciául *harmonique*, helyesebben harmonikus felhangnak fordítható. *Ibid.*, 217-218. A harmonikus felhangok elmélete a gondolatok forgatagát érzékelteti. A csembaló húrjai harmonikus felhangokat keltenek egymás között, olyan hangokat, amelyek az alaphanggal egy időben szólanak meg, de külön-külön nem hallhatóak.

33 *D'Alembert és Diderot beszélgetése*, 217.

34 *Ibid.*, 218.

35 *Éléments de physiologie*, 470., „organe de la mémoire”.

neszerszám érző lény, ő a zenész és egyben ő a hangszer; érző lény, tehát ha hangot ad, abban a pillanatban tudatában is van ennek a hangnak”.<sup>36</sup>

Az ember nem csupán érző, de „emlékező zenszerszám” is, „emlékszik is a hangra”, az emlékezet „egybekapcsolja benne a hangokat”, „s így megpendíti és egyben megrogzítja a dallamot”.<sup>37</sup> A környezetével kapcsolatban álló érző lény érzékszervein keresztül nyert benyomásai érzetekké alakulnak, melyeket az emlékezet köt össze. Ha nem volna emlékezet, „az én is megsemmisülne”, mert az „érző lény, amelyben megvan az emlékezést lehetővé tevő berendezkedés, egymáshoz kapcsolja benyomásait, s ezáltal megteremti élete történetét, és öntudatra tesz szert”.<sup>38</sup>

A külvilágból érkező érzetek befolyásolják az ember énjének kialakulását. Az ezeket összekapcsoló emlékezet felel az én egységességéért, hiszen az élőlények „egyeséges egészek, és talán ez az egység alkotja a lelket, az ént és a tudatot az emlékezet segítségével”.<sup>39</sup> A későbbiekben Diderot úgy fogalmaz, hogy maga „az emlékezet alkotja az ént”.<sup>40</sup> Minden individuum a saját maga által észlelt és felhalmozott, az ő emlékezete által összekapcsolt érzeteknek köszönhetően válik egyedivé. Az egyén egyediségét úgy tudjuk jobban megvilágítani, ha megvizsgáljuk az emlékezet és a képzelet kapcsolatát. Az emlékezethez hasonlóan, a képzelet is szerepet játszik az érzetek összekapcsolásában, s így az emberi felfogóképesség működésében. Tehát az emlékezet és a képzelet dolgozza fel az érzeteket, csak más a funkciójuk: az érzetek összekapcsolódása az emlékezettől függ, de az, hogy ezek az érzetek hogyan, milyen sorrendben kapcsolódnak össze, a képzelet függvénye. Érzőképessége, emlékezete és képzelete segítségével az ember sajátos módon fogja fel, érzékeli a körülötte lévő világot. Ebből ered énjének egyedisége.

A természet jelenségeinek értelmezéséért, a benne rejlő sokszor egymástól távoli „szükségyszerű összefüggések” felfedezéséért a képzelőerő felelős. Minél jobb valakinek a képzelőereje, annál könnyebben lát meg összefüggéseket, annál jobban tud feltevéseket megfogalmazni. Az érzékek által felfogott külvilág viszont csak a pillanatnyi világ rendje<sup>41</sup>, saját érzeteinkből eredeztethető. A „szükségyszerű össze-

36 *D'Alembert és Diderot beszélgetése*, 218.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, 216-217.

39 *Éléments de physiologie*, 335.

40 *Ibid.*, 471.

41 Diderot rendekről és nem csupán egyetlen egy rendről beszél. Kétféle rendet különböztet meg: egyrészt a *pillanatnyi, fennálló rendet (ordre momentané et subsistant)*, amely egy látszólagos, viszonylagos világ, *hic et nunc* létezik; másrészt az *egyetemes vagy általános rendet (ordre universel et général)*, melyet a *nagy Mindenség (le grand Tout)* kifejezéssel is illet. Ez utóbbi a dolgok szüntelen újrateremtődését jelöli: „Minden átalakul és elmúlik, csak a nagy egész tart örökké. A világ folytonosan újra kezdődik és folytonosan véget ér, számára minden

függések” relatív jelleggel bírnak, mindig valakinek a szemszögéből nézve nyerne jelentést.

A képzelet működését a csembaló-analógia további kifejtésével mutatja be Diderot. Az emberzeneszerszám a számos párhuzamosan keletkező gondolatot nem tudja egyszerre visszaadni. A szerzett benyomásokról kibővítve, megszépítve vagy eltorzítva, csak rá jellemző módon tud beszámolni embertársainak, a szomszédos zeneszerszámoknak.

„*Bordeu*: Szóval [...] a képzelet? Egy-egy jelenet vagy tárgy képe valami módon szükségképpen felhúzza az érző zeneszerszámot, és a felhúzás folyamat vagy önként, vagy valami külső ok folytán jön létre. Ennek megfelelően a szerkezet vagy csak befelé zenél, vagy kifelé is hallatja hangját: vagy csendben elismétli önmagának a szerzett benyomásokat, vagy megállapodás szerinti hangok útján közli őket a külvilággal.

*D'Alembert*: Csakhogy ez a beszámoló túloz, elhallgat egyet-mást, kibővíti, eltorzítja, vagy megszépíti az eseményeket, és a szomszédos zeneszerszámok olyasmiről értesülnek, ami a hangot adó zeneszerszáma, de nem a megtörtént eseményekre jellemző.

*Bordeu*: Ez igaz; a beszámoló vagy történeti, vagy költői jellegű.”<sup>42</sup>

A megfogalmazásban mindig költői elemeket vélünk felfedezni. A költői beszámoló olyan, mint az ének. A dallam témája maga a tény, de a dallam variálható, és a témát minden zenész saját maga, a saját ízlése szerint éli át.

A külvilág érzékelése, észlelése egyénenként változik, mivel az érzékszervektől és az általuk nyert érzetektől, azok összekapcsolásától, az emlékezettől, a képzelettől, az agy működésétől függ. Az én kialakulásában leginkább fiziológiai tényezők játszanak fontos szerepet, és ehhez adódnak még a környezeti tényezők.<sup>43</sup> A mai ember számára ez a megállapítás szinte egyértelműnek és elcsépeltnek tűnhet, de a XVIII. századnak ez, mint ahogyan Jacques Chouillet is állítja, az egyik legnagyobb gondolata volt.<sup>44</sup>

---

pillanat kezdet és vég, és csak ez a kezdet és vég létezik öröktől fogva, és másfajta nem is lesz soha. [...] *Rerum novus nascitur ordo*: ez a világ örökkévaló jelmondata.” *D'Alembert álma*, 234.

<sup>42</sup> *D'Alembert álma*, 277-278.

<sup>43</sup> A környezeti tényezők hatása az én kialakulására nem jellemző témája a *D'Alembert álmanak*, erről részletesebben inkább Diderot Helvétius *A szellemről* c. könyvéről írt megjegyzéseiben olvashatunk.

<sup>44</sup> Chouillet, Jacques: *La formation des idées esthétiques de Diderot 1745-1763*, Paris, Librairie Armand Colin, 1973, 384.

## Méhraj és pókháló

Míg az érző-gondolkozó-émlékező csemláló analógiája az ember, az élőlények és környezete közötti viszonyt és az értelem működését ábrázolja, a méhraj- és a pókháló-analógia az élőlények szervezetének keletkezését és működését írja le. Viszont mindhárom analógiát összeköti az identitás kialakulásának problémája. Az én kialakulásának kérdését még jobban megvilágíthatjuk a méhraj- és pókháló-analógia segítségével.

A méhraj-analógiát a matematikus, fizikus, biológus Maupertuis és Bordeu doktor is alkalmazták írásaikban. Bordeu munkájában olvashatunk arról az organicista elméletről, mely szerint minden szerv érzőképeség tulajdonságával, saját akarattal és működéssel rendelkezik.<sup>45</sup> Az élőlény szervezetének egységét ezeknek a részeknek az összessége képezi, az érző lény maga is több kisebb érző lény összességéből áll. Az álmodó D'Alembert L'Espinasse kisasszony jegyzetei szerint a következőket mondja a több kis részből álló élőlényről:

„Látta-e már, amikor a méhraj kiszáll a kasból? [...] A kas maga a világ, a materiális alapanyag [...] Szóval látta, ahogy ezek a szárnyas bogárcák egy-egy fagon hosszú fűrtöt alkotnak, lábaikkal egymásba kapaszkodva? [...] Ez a fűrt élő, egyéni, állati lény.”<sup>46</sup>

A méhraj-analógia az élőlények keletkezésének és szervezetük működésének illusztrálására egyaránt alkalmas. Maupertuis az előbbi, míg Bordeu az utóbbi leírására használja. Diderot pedig mindkettőre, mivel a testet alkotó fonal- illetve rostkötegekké szerveződő élő pontok egymáshoz kapcsolódásából kiindulva jut el a fűrtszerű, egymással összhangban élő „szerv-élőlények” gondolatához. A *D'Alembert álma*nak Bordeu doktora a következő elképzelést mondja el L'Espinasse kisasszonynak az élőlények keletkezéséről:

„A kezdet kezdetén önből csupán egy láthatatlan pont létezett; ez a pont még kisebb molekulákból tevődött össze, amelyek apjának és anyjának vérében vagy nyiroknedveiben keringtek külön-külön; e pont először különálló fonallá, majd fonalak kötegévé alakult. [...] Felépítésénél fogva és a táplálkozás következtében a fonalköteg minden egyes rostja külön-külön szervvé alakult át.”<sup>47</sup>

---

45 Théophile Bordeu *Anatómiai kutatások a mirigyekről* c. művében olvashatunk erről részletesebben. Cf. *Encyclopédie du Rêve*, 201.

46 *D'Alembert álma*, 228.

47 *Ibid.*, 245-246.

A molekulákból fonalak, rostok, majd fonalkötegek keletkeznek, a fonalkötegek pedig szervvé alakulnak át. A lényeges különbség az orvos Bordeu és Diderot elmélete között az, hogy Diderot nem csak a bordeu-i érzőképesség fiziológiai elvére támaszkodik, de a *folytonosság törvényének* jelentőségére is rávilágít, melyet „két teljesen homogén molekula érintkezése [hoz] létre”.<sup>48</sup> A rostoknak, azon kívül, hogy rendelkeznek az érzőképesség tulajdonságával, fontos jellemzőjük, hogy nem csupán egymás mellett élnek, működnek, hanem a közeliükben lévő többi rosttal folyamatos összeköttetésben vannak. Így a folytonosság törvénye értelmében a részek összekapcsolódnak, és összeszerveződve egységes egészet alkothatnak. A méhraj-analógia és a folytonosság törvényének bemutatására Diderot képzeletbeli kísérletet végeztet szereplőivel. Bordeu doktor megkéri Lespinasse kisasszonyt, hogy alakítsa át a fűrtöt, tüntesse el a méhek lábát, tegye folytonossá egymásmellettiségüket:

„*Bordeu*: No nézzen csak a jegyzeteibe és figyeljen: Aki egyetlen állatnak nézné a fűrtöt, tévedne. [...] Tudja-, mit kell tennünk, hogy helyesen ítélje meg a dolgot? Csakugyan egyetlen szervesen összetartozó állattá kell a fűrtöt alakítanunk. Tüntessük el a lábakat, tegyük folytonossá a méhek egymásmellettiségét. Így lényeges különbség létesül a fűrt régi és új állapota között; és pedig az, hogy a fűrt immár teljes, egész, egyetlen állat, míg azelőtt csupán állatok halmaza volt [...] Az látja, hogy összes szerveink tulajdonképpen önálló állatok, melyek között a folytonosság törvénye teremt általános összhangot, egységet, azonosságot.”<sup>49</sup>

Az én ugyan egységes, de Diderot szerint az egyedek, egyének mint olyanok önmagukban nem léteznek, mert a világegyetemben minden mindennel összefüggésben van, sőt „[a] lények és ennek folytán a fajok is átmennek egymásba [...] az egész mindenség örök áramlásban van”, „[m]inden állat többé-kevésbé ember is; minden ásvány többé-kevésbé növény és minden növény többé-kevésbé állat”<sup>50</sup>. Az élőlények, így az ember is olyan összetett, „szétágazó, [...] csomópontokból és összefolyásokból álló rostköteg”<sup>51</sup>, mely teljes egészet alkot, s melyben minden mindennel összefügg. Ahogyan Gerhardt Stenger fogalmaz, az élőlények relációs lények: „a nagy Mindenség holisztikus, ugyanakkor végtelen egészet alkot”, és „részei,

---

48 Ibid., 226.

49 Ibid., 229-230.

50 Ibid., 240-241.

51 Stenger, *Op cit.*, 148.

azaz az egyének önmagukban nem, csak egymáshoz viszonyítva léteznek, hiszen végtelen számú kapocs köti össze őket”.<sup>52</sup>

„A fej, a láb, a kéz, az összes végtagok, szervek és belső részek, az orr, a szem, a fül, a szív, a tüdő, a belek, az izmok, a csontok, idegek és hárttyák, csupán kezdetleges részletei egy hálózatnak, amely folytonosan alakul, növekszik, terjed, és megszámlálhatatlan, szemmel nem látható fonalat ereszt.”<sup>53</sup>

Az *Enciklopédia* „Szervezet” c. cikkelye szerint „amint a test felépítése kialakul, más testek felépítésének kiindulópontja lesz.”<sup>54</sup> Az élőlények szervezetét Diderot nagyon találóan „végtelen szobához”<sup>55</sup> hasonlítja, mellyel egyszerre utal egységes és relációs voltukra is. Az egység és a sokféleség két egymással megférő elv Diderot identitás-elméletében.<sup>56</sup> Az én egysége, amint azt már láttuk, az érzetek és az emlékezet segítségével magyarázható. Relációs és határtalan természetére utaló sokfélesége a világmindenséget alkotó anyag állandó mozgásának tudható be. A relációkból álló (egy)én egyszerre sokféle, az egyén tehát egyszerre egy és több is, minden pillanatban más-más érzetek, gondolatok, okok és következmények összessége.

Diderot a relációkból álló én bemutatására újabb analógiát alkalmaz, mely még jobban szemlélteti a folytonosság törvényét. Julie Lespinasse pókhálóhoz hasonlítja az emberi szervezetet, amikor azt szeretné kifejezni, mit ért az alatt, hogy a „lények átmennek egymásba”. A pókháló-analógia a korabeli tudományos diskurzusban is használatos kép, XVII. századi agy- és szív kutatással kapcsolatos orvostudományi kísérletek leírásaiból származik.<sup>57</sup> Ezek szerint a kutatások szerint a test sejtthártyái az agyból erednek: a szívből kiinduló érhálózatához hasonlóan az agyból származó rostok egymást keresztezve hálózák be a szervezetet. A pókháló-analógia tehát az agy működésének leírására is alkalmas: a pókhálószerűen kapcsolódó fonalhálózat középpontjában az agy pók módjára helyezkedik el, minden belőle eredeztethető, a háló részét képezi, nem különálló lény, bármi történik a szervezet, a „végtelen szoba” bármely pontján, az agyhoz, a pókhoz jut el az információ:

---

52 Ibid., 214-215.

53 *D'Alembert álma*, 242.

54 Ismeretlen szerző, „Organisation” c. cikkely, *Encyclopédie de Diderot et D'Alembert*.

55 *D'Alembert álma*, 243.

56 Erről a két elvről bővebben lásd Chouillet, *Op. cit.*, 19.

57 Thomas Willis kutatásairól van szó, akit a neurológia atyjának is neveznek. Cf. Poulet, Georges, „Les métamorphoses du cercle” c. 1961-es tanulmányát, melyet Mariana Saad említ az *Encyclopédie du Rêve de d'Alembert* „Araignée” c. szócikkében, 57.



„*Bordeu*: A fonalak mindent behálózna; nincs olyan pontja a testnek, ahol ne volna végződésük; az agyhártyában pedig, amiről már beszéltem, ott lapul a pók [...].

*Lespinasse kisasszony*: Ha pedig egy atom érintésétől megrezdül a pókháló egyik fonala, akkor a pók készenlétben áll, figyel és odasiet, vagy elmenekül. Bármilyen történést is a végtelen szoba valamelyik pontján, a fonalak mindenütt ott vannak, és leadják jelentésüket a háló központja felé.”<sup>58</sup>

A pókháló- és a méhraj-analógia szorosan kapcsolódnak egymáshoz: „Nagyon helyes elképzelés. De nem veszi észre, hogy ez lényegében ugyanaz, mint a méhek hasonlata?”<sup>59</sup> – kérdezi *Bordeu* doktor *Julie kisasszonyt*. Mindkét analógia az egyén énjének létrejöttét fiziológiai szinten próbálja magyarázni.

Diderot filozófiájában, mely a természet összefüggéseinek értelmezését és az ember megismerését tűzi ki célul, sajátosan keveredik a korabeli tudományos és irodalmi diskurzus. Képekkel szemlélteti a korban sokszor még megoldatlan tudományos kérdéseket, melyeknek leírásához még nem létezik pontos szaknyelv. A csemláló, a méhraj és a pókháló analógiájával elképzelhetőbbé teszi az ember világgal való kapcsolatát, olyan képességek és folyamatok összefüggéseit jellemzi, mint az érzékelés, gondolkodás, emlékezet és képzelet, valamint az identitás kialakulása. Diderot olyan sajátos kifejezési formát, írásmódot valósít meg, mely jól illeszkedik gondolkodásmódjához, melynek alapja a természet jelenségei közötti összefüggések megállapítása. Filozófiája képekben bontakozik ki. Filozófiai szövegei arról tanúskodnak, hogy a gondolkodás folyamatát az írásban képek összekapcsolásával lehet megjeleníteni. Írásainak eredetisége nem feltétlenül gondolatainak újdonságában érhető tetten – hiszen azokat sokszor másoktól kölcsönzi –, hanem a gondolatok kifejezésében.

---

<sup>58</sup> *D’Alembert álma*, 242.

<sup>59</sup> *Ibid.*



*Kritika*



Rembeczki Eszter:  
*Az elfeledetlenség örömhíre*

Jean-Louis Chrétien: *A felejtetetlen és a nem remélt*<sup>1</sup>

Jean-Louis Chrétien könyvét kezünkben forgatva, rendkívül „olvasóbarát” műre számíthatunk (terjedelme, borítójának egyszerre letisztult és intellektualitást sugalló látványa, valamint magának a könyvnek anyaga, állaga mind ezt az érzetet kelti). A cím rejtőzködik (sötétzöld felületen fekete felirat), ezzel is enigmatikus fénybe borítva a művet. *A felejtetetlen és a nem remélt*. – Mit jelent ez? Mire utal, és hová utal bennünket? Egyáltalán hogyan kapcsolódik össze ez a két fogalom? E két kifejezés mintha a semmiben lógna – s ez némileg megrémít, és kíváncsivá tesz.

Hogy egy kissé közelebből indulhassunk a kortárs fenomenológiai elmélkedés felfedezésére, érdemes az *Előszó* elolvasása után hátulról, a könyv végén található *Visszatekintéssel* folytatni ismerkedésünket a szöveggel. A mű keretét képező két szakasz a könyv 1999-ben megjelent második kiadása alkalmával csatlakozott a főszöveghez, hogy olvasói következő generációja avatottabban és tágabb összefüggésben látna ugorhasson fejest a témába. Mielőtt azonban elindulnánk ezen az úton, érdemes egy pillantást vetni a könyv hátulsó fülszövegére, melynek jóvoltából informálódhatunk a Magyarországon talán még kevésbé ismert szerzőről. Jean-Louis Chrétien-t azon kortárs francia fenomenológiai gondolkodók közt szokás említeni, akik a Dominique Janicaud terminológiája szerint „teológiai fordulatot” végrehajtó irányzatot képviselik – olyan nevek mellett, mint Michel Henry, Jean-Luc Marion, vagy éppen Emmanuel Lévinas. A bő harminc éve publikáló költő, filozófus, eszmetörténész a Sorbonne-Paris IV egyetemén filozófia professzor, gondolkodása középpontjában a metafizikai-teológiai hagyomány áll. A könyvben külön figyelmet érdemel a mintegy négy oldalt kitevő *Névmutató*, amely széleskörű tájékozottságot sejtet, s mely egyaránt felölel filozófusokat és teológusokat, költőket és írókat, vallástörténészeket, pszichológusokat, nyelvészeket, s a sor itt nem ér véget... – az ókortól egészen napjainkig érintve minden nagy filozófiai, történeti korszakot, Nyugatot és Keletet; ezzel is rámutatva a probléma mindenkori aktualitására.

---

<sup>1</sup> Jean-Louis Chrétien: *A felejtetetlen és a nem remélt*, Vigilia Kiadó, Bp, 2010. A szöveg Cseke Ákos kiváló fordításában jelent meg, akiről a szerző nagy elismeréssel nyilatkozik a „Megjegyzés a magyar kiadáshoz” című szakaszban.

„Ha mások megfélekednének is, / én nem feledkezem meg rólad”<sup>2</sup> – olvashatjuk a könyv mottójaként. A mű célja és tétje a szerző egyéni (s művei sorozatán végigvonuló) filozófiai és szellemi útkeresése, melynek kifutása a Bibliába ágyazódik. A filozófia és teológia ilyenén összekapcsolása Chrétien szerint, aki maga is mindkét területtel foglalkozik, nem problematikus, ha nem tévesztődik össze egyik a másikkal, s csak a végső kérdések kapcsán fonódnak össze, melyekre az ember hit nélkül képtelen választ adni. „Kérdéssé váltam önmagam előtt”<sup>3</sup> – a szerző Szent Ágoston e híres kérdésével mintegy az emberi útkeresés kiindulópontját idézi meg a *Visszatekintés*ben, s ezzel arra a többletre utal, amellyel az ember a világgal való találkozásakor szembesül saját maga kapcsán. Az e többlet által megkívánt ígéret, a szó (mely a Másikkal történet párbeszéd, és jelenlétvéként a múlt és a jövő fiktív tanúja) alapítja meg azt az emberi időt, mely megkülönböztet, kitüntet a világ dolgai közt. Az emberi ígéret az isteni ígéret képe, azé az ígéreté, mely az időtlent (a már mindig eljöttet) alapozza meg, amelybe az emberi idő belesimulhat. Egy olyan eredettől van itt szó, amelyről nincs emlékképünk, de lényünkötől elválaszthatatlan. „Csak az elvesztés tapasztalata választhat el minket az eredettől – írja a szerző – csak [...] az elvesztés teszi lehetővé, hogy valóban azzá váljunk, akik vagyunk.”<sup>4</sup> Az elvesztés tehát a felejtés lényegi formája. A könyv első két fejezete a hétköznapi, és abszolút értelemben vett felejtés és emlékezés fogalomparájának tisztázásával, körüljárásával foglalkozik, hogy azután a harmadik fejezetben rátérhessen a címbe ígértre – arra, ami a felejtés különböző formáinak való kitétségünkben mégis felejtethetetlen. A negyedik fejezetben ezt kiterjesztve mutatja be a felejtethetetlen új időt alapító hirtelen és nem remélt jellegét, ami az ígéret, mint lényegi (embert és Istent összekapcsoló) viszony feltétele. A cím két sajátos dimenziójú kifejezése a szüntelen fogalmában kapcsolódik össze – a felejtethetetlen, mint a múlt, és a nem remélt, mint a jövő eljövételének jelenben egyesülő mozgásával.

„Mi az, amit nem lehet elfelejteni?”<sup>5</sup> – hangzik a felejtethetetlen kérdése a harmadik fejezetben, ennek megválaszolásához azonban a felejtés mibenlétét és lehetőségeit kell tisztázni, és a felejtethetetlen végletességéhez mérten a végletekig kitágítani. Így rímelhet a felejtethetetlenre az első fejezet felejtésre vonatkozó kérdése: „Létezik-e egy mindent megelőző, legelső felejtés [...] egy radikális felejtés, mely

2 „Et si illa oblita fuerit, / ego tamen non obliviscar tui.” Ézsaiás 49,15. A fordítást a Magyar Bibliatársulat változatában idézem. A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Bp, 2001. Jelen könyvben egy későbbi szöveghelyen a következő fordításban található: „S még ha az megfélekednének is: én akkor sem feledkezem meg rólad.” Izajás 49,15. Jean-Louis Chrétien: *A felejtethetetlen és a nem remélt*, 130.

3 Jean-Louis Chrétien: *A felejtethetetlen és a nem remélt*, 155.

4 I. m. 9.

5 I. m. 107.

nem feltételezi az emlékezést...?”<sup>6</sup> Az első fejezetben, mely *Az ősrégi és a visszaemlékezés* címet viseli, a felejtés rétege rajzolódik ki előttünk, s megdumhatjuk, hogy a probléma „már a görögöknél is”, de köztük legdominánsabban Platón mitikus tanításaiban érhető tetten, ahol a tudás a visszaemlékezés formájában „szerezhető meg” emberi létünk során. Az ezzel feltételezett preegzisztens létezés során lelkünk a lét pusztá szemlélésével olyan lényegi tudásra tesz szert, amit a születéssel, vagyis a megtestesüléssel el kell felejtenünk. A születés okozta felejtés maga után von egyfajta önfelejtést is. Ez azt jelenti, hogy az ősrégiben élt énünk, csakúgy mint e „másik múltunk” nem szerezhető vissza. Az ősrégi eszerint „nem része életem történetének, [...] és az ősréginek ez a többlete alapozza meg lételemet, ez az, ami elindít és utamra bocsát, holott alig-alig ismerem”, és ami ezért „közvetlenül soha nem válhat megismerésem tárgyává”.<sup>7</sup> Azon gondolkodók, akik az ősrégi múlttal kapcsolatos elméletekből ki kívánnák iktatni a „mesés elemet”, s ezzel racionalizálni próbálják a mítoszt (például Leibniz, és a velünk született ideák tana), az a priori idő, és a felejtés kérdését vetik el, és a felejtés elfelejtésének hibájába esnek. Ezzel egyrészt elvész az eredeti felejtés új életere, és új időt alapító lehetősége; másrészt, ha nem történe meg a legelső felejtés aktsusa, ha mindenre emlékeznénk előzetes létünk tanulságaiból, vagy pedig nem ismernénk fel valós (szerzett) tudatlanságunkat, semmi nem indítana utunkra és sarkallna bennünket aktuális létünk, és a világ felfedezésére irányuló kutatásra. Plótinosz létünknek ezt a tőlünk távol maradó alapját a számunkra már mindig megadatott Jó-ban gondolja el, amit ezért nem kell várnunk (mint a Szép eljövételét), hanem ő tekint ránk várakozással. Az a felejtés, amiről itt szó van, „nem egy már kialakult emlékezetre következik, és nem is annak elgyengülése”, hanem ő maga teszi lehetővé „az igaz emlékezetét, vagyis a visszaemlékezést”.<sup>8</sup>

*A felejtés tartaléka* című második fejezet a felejtés legtöbbször félreértésekhez vezető, ám mindig tanulságos elgondolásaival, és ezek szintetizálásával foglalkozik. A szakasz ismét egy mottóval indul: „*semmi sem veszik el / abból ami továbbtűnt*”<sup>9</sup>, amelynek első fele képezi az értelmezések centrumát. A probléma kiinduló kérdése, hogy egy emlék eltűnése vajon visszavonhatatlan elvesztést jelent, vagy csupán egy időleges elérhetetlenséget. Az utóbbi felfogás a felejtést az emlékezet szinonimájává teszi, és az emlékezet rejtett kincsesládájának mitikus képét idézi meg. E felfogás lényege nem pusztán az emlékek (minden emlék) elraktározásában áll, hanem az emlékek konstruktív (poétikus) megőrzésben, amellyel bizonyos emlékek újrászíneződhetnek, nyerhetnek új értelmet. Az első esetben viszont az önel-

6 I. m. 15.

7 I. m. 32.

8 I. m. 57.

9 André du Bouchet idézete. I. m. 61.

vesztés egy sajátos, önmegalkotó módjával találkozunk, mely egy képességünk (a felidézés képességének) elvesztéséből fakad. Ha bizonyos emlékeink elvesznek, az – azon kívül, hogy legyen „helyük” új emlékeinknek – avégre történik, hogy megszabadulhassunk múltunk elfogadhatatlan, és érvénytelené vált mozzanataitól, s így lehetővé váljon igazi önmagunk megtalálása<sup>10</sup>. A felejtés mindkét elgondolás esetében mindenkori tudatunk szolgálatában áll, hiszen elménkkel nem foghatjuk fel egyszerre egész múltunkat – különben az feloldódna a tiszta aktualitásban, és felszámolná saját magát. A felejtés e két felfogása a teljes felejtés tagadásához vezet. Egy harmadik szempont szerint viszont a múlt emlékezettel szembeni többlete a másokkal és a világ dolgaival való találkozásból fakad, ami már a jelenben is túlárado. Így a Másikhoz fűződő lényegi viszonyunk a Másik tanúságára utalhat minket felejtésünkben, és az ő és magunk iránt való felelősségünkben tett ígéret alapíthatja meg a tulajdonképpeni időt és személyiséget, mint új életet. Keresztes Szent János, és (később, a harmadik fejezetben) az ókeresztény hagyomány nyomán Chrétiens a felejtést a reménnyel hozza összefüggésbe, amennyiben az elme aszkézis és kiüresítése teszi lehetővé Isten teljes befogadását, az Istenben való feloldódást, a világ dolgainak emlékezetétől mentesen. A felejtés tartaléka tehát nem az emlékezet tartaléka, hanem az, ami saját céljához rendeli az emlékezetet.

*A felejthetetlen*, a harmadik fejezet tanulsága szerint, valami mindörökre fennmaradni akaróra, és valami emlékezetesre, illetve axiologikus értelmezésekben a boldogság alapjával szolgáló tartósságra és állandóságra utal. Arisztotelésznél ezek az erényhez vezetnek el, ami emberi létünk lényeges részét képezte állandóan szemünk előtt áll, mivel „minden pillanatban döntenünk kell”<sup>11</sup>. A felejthetetlen itt már a jövőre vonatkozik, és kevésbé a múltra, mint ahogyan a felejtés elméletei sejtetnék. Rendkívül sok negatív meghatározással közelít a szerző a felejthetetlenhez. Ezekből kiderül, hogy nem egy emlékezet tárgyáról van szó, és nem is egy ilyen emlék ismétléséről (mint a vágy esetében) – de valami olyanról, ami túlárado rajtunk. Ilyen lehet (Malebranche álláspontját követve) a lét, amire nem tudunk egy pillanatig is nem gondolni (míg magunkról olykor megfedelkezhetünk), és ilyen Isten, aki igényt támasztott ránk azáltal, hogy a saját (s ezáltal az örökkévalóság) képére teremtett minket, s akit szintén képtelenek vagyunk tökéletesen emlékeztünkbe idézni. A felejthetetlen tehát „nem az, amit folytonosan megragadunk és ami nem tud kibújni az emlékezet hatalma alól, hanem az, ami folytonosan meg-

---

10 Kafka és Paul Valéry parabolája szerint például sosem tudnánk úszni vagy sétálni, ha mindig annak az időnek a képe lenne jelen elménkben, amikor még képtelenek voltunk ezek gyakorlására. I. m. 80-81.

11 I. m. 113.



ragad bennünket és aminek nem tudunk kibújni a hatalma alól.<sup>12</sup> Chrétien koncepciója szerint a hitben, mely „lényege szerint visszaemlékezés” Isten ígéreteire, „a visszaemlékezés reménykedéssé alakul át a felejtés tüze által”.<sup>13</sup> A mi Másoknak tett ígéreteink felejtetlenségre tartanak igényt, de feledékenységünk, és ígéreteink rajtunk túlmutató többlettel szembeni gyengeségünk miatt Isten tanúságára szorulnak, hogy emlékezhessünk. Isten az, aki számára felejtetlenség vagyunk.

„A felejtetetlen a nem reméltben gyökerezik.”<sup>14</sup> A harmadik fejezet e záromondatával végre felsejlik előttünk a címben szereplő két fogalom kapcsolata, amelynek kifejtését a negyedik fejezettől várhatjuk. *A hirtelen és a nem remélt* szakasza Euripidész *Alkésztisz* című drámáján keresztül világít rá, hogy a nem remélt és a váratlan egy eltervezéseinken és hatalmunkon kívül álló fordulatra utal az események sorozatában. A nem reméltet így nem várhatjuk; viszont a pusztán rend szerint eljövő dolgok reménye a legreménytelenebbé tehet minket, hiszen megfoszt attól a reménytől, mely a világra való nyitottságunkból fakadna. A nem remélt tehát csak a reményteli embereknek jön el, eljövetele pedig csak hirtelen, egy csapásra történhet meg. Az isteni eredetű tudásokhoz is csak azonnali belátással, és nem hosszú kutatással juthatunk el. „Csak a hirtelen lehet korszakalkotó”<sup>15</sup>, az, ami új időt nyit meg azáltal, hogy betör életünkbe. A kanti értelemben vett erkölcsi kezeszség egyfajta újjászületést jelent, ami egy magunknak tett fogadalom által jellemünk „hirtelen” végbemenő megalapozásából fakad. De ígéreteink nem kizárólag saját magunknak szólnak, és bennük arra az ígéretre adunk választ, amely utunkra bocsátott minket. Ez az ígéret a Biblia szerint már megtörtént az isteni lényeg testet öltésével (mellyel azonban megőrizte rejtettségét), és újra ígért. „Isten ígérete egyesíti az ősrégit, a felejtetlent és a nem reméltet.”<sup>16</sup> A teremtsre emlékezve az ősrégre emlékezünk, az emlék és a nem remélt reménye pedig az Ígéret Földjének ígéretében egyesül, amely meghalad „minden emberi várakozást és erőfeszítést”<sup>17</sup>, s amely egyedül képes mindent feledtetni velünk.

A könyv elolvasása után láthatjuk, hogy a felejtetetlen és a nem remélt fogalmi egyáltalán nem a semmiben lógnak. Értelmüket etikai és szakrális tartalommal egyaránt, az igazán emberhez szóló megnyilvánulásaikban kell tekintenünk, melyek az idő (emberi és embert megelőző őseredetijét egyesítő) szálára fűződnek fel. Jean-Louis Chrétien elmékedése létünk eredete és értelmének kérdésében a

---

12 I. m. 121.

13 I. m. 124.

14 I. m. 130.

15 I. m. 147.

16 I. m. 153.

17 Uo.

filozófiai megalapozás után végső soron a Bibliához és Isten kegyelméhez utal bennünket – aki nem felejt el bennünket –, ami a történelem során már „igen nagy vigasztalást hozott az embereknek”.<sup>18</sup>

Összességében egy gyönyörű szöveggel van dolgunk. Már-már megrévesztően olvasmányos és szép stílusú mű költők és írók beemelásával gazdagítva, akik sajátos megközelítésükkel és kifejezés módjukkal egzisztenciálisan is mélyebbre visznek az eszmefuttatásokban. Ugyanakkor a gondolatok kifejtése rendkívül sűrű, és aktív koncentrációt igényel, amit tovább nehezít a rendkívül sok szerző szimultán működtetése, ami miatt néha nem könnyű követni, kinek az elméletét elemzi épp, s hol mutatkozik saját koncepciója. Az erre irányuló, számára már ismert kritikának elébe menve a szerző reagálni kíván e „vádra”, s hűen saját filozófiájához az emberi hang „még egyediségében is eredendően polifonikus”<sup>19</sup> és dicsérő jellegére figyelmeztet. A tisztelet, amivel Chrétien a gondolkodás és a szöveg mint szöveg iránt viseltetik, műve egészét jó érzést keltően hatja át.

---

18 Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Osiris, Bp, 2002, 296.

19 Jean-Louis Chrétien: *A felejtethetlen és a nem remélt*, 165.

Tóth Olivér István:  
*Egy hiánypótló Hegel-portré*

Simon Ferenc: *Hegel élete és filozófiája*<sup>1</sup>

Nem kis ambícióval indul az a monográfia, amely nemcsak Hegel filozófiáját és annak fejlődését szeretné teljes értékű monografikus igényességgel bemutatni, hanem teljes biográfiát és korszakot szeretne nyújtani, mindemellett pedig ezek kölcsönhatásáról is van valamiféle mondanivalója. A feladat szinte lehetetlen: a nem kis terjedelem (maga a főszöveg négyszázötvenhét oldalt tesz ki) ellenére beláthatatlan anyaggal dolgozik a szerző, amikor egyszerre vállalkozik a teljes hegeli életmű, annak előzményei és recepciója bemutatására. Ennek ellenére az eredmény több mint figyelemre méltó.

Mindig problematikus az elrendezés, hogyan lehet egy kötetben tárgyalni egy szerző életét és filozófiáját. Volt már erre több kísérlet a sorozaton belül is, ezek közül Simon Ferenc talán a legjobb megoldást választotta, amikor nem különálló fejezetekben tárgyalta az életutat és a bölcséleti fejlődést, de nem is keverte össze végtelenen a kettőt, hanem Hegel egyes korszakainál (a nagyobb fejezetek elején) ismerteti azokat a biográfiai jellegű, történelmi és szellemtörténeti fejleményeket, amelyek hatást gyakoroltak a filozófusra az adott periódusban, majd rátér a művek külön tanulmányokként is olvasható elemzéseire. Természetesen meg kell jegyezni, hogy az ilyen struktúrájú tárgyalásmódra különösen alkalmas Hegel élete, hiszen a hányattartott sorsú filozófus pályáját jól érzékelhető cezúrák és gyakori helyváltások tagolják az utókor szemében könnyedén elkülöníthető korszakokra. Ennek megfelelően mindig értesülünk azokról a szellemi hatásokról, amelyek filozófiája kialakítása közben Hegelt érték, mégsem hat zavarólag a sok adat, nem „húzzák le” az elemzéseket a történetiség szintjére, azokat a szerző a maguk egységében tudja vizsgálni.

Márpedig adatból a kötetben van bőven, ezt mutatja a lábjegyzetek hatalmas száma (ezerkétszázharmincnyolc) is, és az, hogy a szerző az életrajz esetében nem szorítkozik pusztán a tények száraz ismertetésére, hanem kísérletet tesz a hatalmas és már a kortársak korában megindult Hegel-recepció értelmezésére is. Vagyis amikor Hegel életének egyes mozzanatainak tárgyalására kerül sor, azonnal megtudhatjuk azt is, mit gondoltak ezekről a mozzanatokról Hegel korszakos jelentőségű

---

<sup>1</sup> Simon Ferenc: *Hegel élete és filozófiája*, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2010. *Ad hominem* sorozat.

kutatói: Dilthey, Lukács vagy éppen Fulda, valamint, hogy ezen interpretátorok elemzéseit, kiemelésit mennyire tartja legitimnek Simon Ferenc. Így az olvasó azonnal el tudja helyezni a közölt információt a Hegel-kutatás koordinátarendszerében, és az életrajzot olvasva clótűnik Simon nagyon is egyértelmű véleményre arról, milyen viszonyban áll az életmű az életúttal.

Ez a tárgyalásmód jót tesz a mű elfogulatlanságának is: a fent említett szerzőkkel ellentétben itt nem egyetlen ember Hegel-képe, hanem a főszövegből és a jegyzetekből több, egymással konkuráló Hegel-portré és narratíva rajzolódik ki, ahol a hangsúlyokat ki-ki máshova helyezi. Természetesen Simon Ferenc mindenhol jelzi a saját álláspontját, azonban az emlékezések és elbeszélések polifóniájában nem a többiek túlharsogására és a saját álláspontjának kizárólagossá tételére törekszik, hanem éppen a bizonyos és bizonytalan elemek elkülönítésére, és annak hangsúlyozására, milyen fontos a bizonytalan elemek interpretációja a bölcseleti életmű szempontjából. Ilyenre példa a tübingeni évek cizellált elemzése.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy az egyes műveket az életút felől próbálna meg értelmezni a szerző – ez talán a mű egyik legnagyobb bűvészmutatványa –, hanem mindig tartva magát az *aurea mediocritas*hoz, a szellemi hatások jelzése mellett önállóan is megálló elemzéseket közöl a művekről. A főbb műveknek aprólékos, fejezetről fejezetre haladó elemzését kapjuk (csak a *Szellem fenomenológiája* elemzése közel száz oldalt tesz ki), így az olvasó pontosan nyomon követheti a filozófus komplex gondolatmenetét, az egyes művekben kibomló gondolati ívet. Ez az – egyébként az egész könyvre jellemző – precizitás azonban egyáltalán nem eredményezi a szöveg szétesését, éppen ellenkezőleg: az egységes gondolati ívet még azon munkák esetében is sikerül Simon Ferencnek felmutatnia, amelyek töredékességük, vagy utólagosan rekonstruált jellegük miatt rendkívül nehéz olvasmányt jelentenek. Ennek talán legszembetűnőbb példája a hegeli esztétika tárgyalása, ahol a hotho-i jegyzet struktúrájának szolgálai követése helyett az eredeti gondolatmenetnek és annak a német idealizmusban elfoglalt helyének – a lehetőségekhez képest pontos – leírását kapjuk. Így tehát ez a fejezet mindenképpen kitüntetett figyelmet érdemel a hegeli esztétikában elmélyedni szándékozók körében.

Annak ellenére – vagy éppen azért –, hogy a monográfia külön fejezetekben tárgyalja és részletesen elemzi az egyes műveket, a könyvet egyben olvasva egy egységes gondolkodói pálya jelenik meg a szemünk előtt, annak belső fejlődésével, esetleges szakutcaival és problémáival együtt. A szerző nem próbálja meg eltitkolni a hegeli filozófia egyes nehézségeit, vagy ellentmondásait, ugyanakkor nem törekszik a szakirodalom által tárgyalt problémák olcsó megkerülésére sem azáltal, hogy azokat ellentmondásnak minősítené. Mindenhol, ahol lehetséges, megmutatja, hogy azok a látszatellentmondások (mint Hegel viszonya a forradalomhoz

stb.), amelyeket a kevésbé értő, vagy éppen ellenséges recepció a hegeli rendszer tökéletlenségének példaként igyekszik felmutatni, valójában elnyerik helyüket a rendszerben; ambivalenciájuk nem a gondolkodás következetlenségéből, hanem a jelenségek ellentmondásosságából fakad. Így tehát mindenképpen hiánypótló kötetet tarthat a kezében az olvasó, amely egyszerre szolgálhat bármely egyetemen kiválóan alkalmazható kézikönyvül, de a filozófia iránt érdeklődő olvasó igényes ismeretterjesztő olvasmányául is, köszönhetően annak, hogy az életrajzi adatok mellett a filozófiai előzményeknek, a művek részletes elemzése mellett pedig tartalmuknak ismertetésére is jut idő.

Mindazonáltal ez utóbbi szerepét, ti. a hegeli filozófiának a laikus közönséggel való megismertetését – éppen filozófiai mélysége és igényessége miatt – a kötet kevésbé tudja betölteni: elemzései egyes helyeken, talán a szorító terjedelmi korlátok miatt is, az eredeti művek ismerete nélkül, a bőséges idézetek ellenére kevésbé követhetők, és sokszor az előzetes ismeretekre támaszkodnak. Ez azonban nem meglepő egy olyan szerző esetében, mint Hegel, akire már kortársai – tanítványai és ellenfelei egyaránt – mint a filozófia valamilyen értelemben vett beteljesítőjére tekintettek, és akinél tovább bizonyos értelemben a mai napig nem tudott eljutni a filozófia. Ennek megfelelően annak, aki az ő életművébe szeretne betekintést nyerni, tudnia kell, hogy nem kis feladatra vállalkozik. Azonban ha nem kíméli a fáradságot, ettől a könyvtől minden szükséges segítséget megkaphat. Ehhez jelent segítséget a könyv végén található kronológia, a Hegel egyetemi előadásait összefoglaló táblázat – amelyből pontosan kirajzolódik az utolsó évek pályaképe – és a bibliográfia.

Itt kell azonban megjegyezni, hogy rendkívül zavaró, hogy a hatalmas mennyiségű felhasznált irodalomból csak a fontosabbakat gyűjti listába a szerző, a többi a jegyzetek közül kell kibogarászni az érdeklődőnek. Ez különösen annak tükrében fájó pont, hogy gyakorlatilag minden releváns műre történik hivatkozás: ha tehát a hivatkozások teljes listáját megkapnánk a könyv végén, az egy teljes értékű Hegel-bibliográfiát jelentene, ami nem kis segítség lenne a téma iránt érdeklődő olvasók számára.

Hasonlóan zavaróak azok a könyvészeti apróságok, amelyek azonban komolyan levonnak a könyv élvezeti értékéből: a fejezetek elején álló mottók nincsenek lábjegyzetelve, ami – a különösen kontextusra utalt mottók esetén – értelemzavaró hatású tud lenni. Szintén problémát jelenthet az egyszeri olvasónak, hogy az idézetek esetében a szerző közbeékeléseinél („írja Hegel” stb.) nem szakad meg a zárójel, amit meg lehet szokni, de első olvasásra rendkívül furcsának tűnik – különösen az egyébként rendkívül precíz hivatkozások tükrében. A könyv legsajnálatosabb negatívuma azonban vitán fölüli a nyomdahibák töménytelen száma: gyakorlatilag min-

den oldalon akad egy elütés, félregépelés, ami rendkívül megnehezíti az egyébként sem könnyű szöveg olvasását. A hiányzó szótagok, lezáratlan idézetek visszatérő problémát jelentenek a mű olvasása során. Ez a jelenség azonban – sajnos – napjainkra az egész magyar könyvpiac közös problémájává nőtte ki magát.

Összességében a könyvet bátran tudom ajánlani minden, a filozófia iránt komolyabban érdeklődő olvasónak, akit nem tántorítanak el az apróbb hibák, vagy a rendkívül tömény szöveg, ha közelebbi ismeretségbe szeretne kerülni akár a hegeli filozófia egészével, akár annak részleteivel, mivel a könyv jó érzékkel kezeli a monográfia arányait: az egyes fejezetek önállóan is informatívak és relevánsak, azonban a könyv egésze is több a részek összességénél, tájékoztat az életrajz adatairól, azonban nem törekszik a filozófia pszichologizáló magyarázatára, részleteibe menő ismertetést nyújt az egyes művekről, azonban egészükben is elemzi őket. Hiánypótló munka tehát, amelynek ott a helye minden, a német idealizmussal foglalkozó ember polcán.

Erdélyi Mátyás:

„Belépni a körbe” - Balogh Brigitta Hegel olvasata

**Balogh Brigitta:** *A szellem és az idő - Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*<sup>1</sup>

Balogh Brigitta a címben szereplő fogalmak (identitás, cselekvés, temporalitás) elemzésén keresztül próbálja *A szellem fenomenológiájának* újszerű értelmezését adni. A vállalkozás erőteljesen támaszkodik két korábbi Hegel monográfiára. Az egyik Pierre-Jean Labarriére *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (Paris, Aubier-Montaigne, 1968) című kötete, amely *A szellem fenomenológiájának* három lehetséges olvasatát tárgyalja, így a hegeli mű szerkezetének megértését segíthette, míg a másik Andreas Luckner műve, a *Genealogie der Zeit. Zu herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes* (Berlin, Akademie Verlag, 1994), amely a könyv utolsó fejezetére, a temporalitást tárgyaló rész alapvonásaira gyakorolt jelentős hatást. A szerző célja nem a felsorolt fogalmak különálló elemzése, hanem a hegeli vállalkozás, „a «természetes tudat» önmagára-cszmélésének története és az abszolút tudás afféle «önéletrajza»” (19. o.), vagyis a szellem önmegismerésének megfejtése. Így a címben felsorolt fogalmak és a Labarriére féle többszörös olvasat együttesen határozzák meg a könyv struktúráját és módszerét.

A Hegel által hangsúlyozott párhuzamok mentén Labarriére *A szellem fenomenológiájának* három különböző olvasatát ismerteti. (1) A lineáris olvasat, amely szerkezete szerint a legegyszerűbb és a „korabeli «természetes tudat» számára a lehető legközvetlenebbnek [...] számít” (39. o.), lineárisan követi a mű fejezetek (a római számok) szerinti beosztását. (2) A statikus cirkularitás kifejtése a művet jellemző többszörös körkörösség (makro és mikro) következtében komplexebb, mely szerint a „Fenomenológia egyes fordulópontjain a lineáris gondolatmenet úgymond megáll, hogy mind komplexebb struktúrákba rendezze a tartalmat” (54. o.). Az így kapott „egymásra következő totalizációk” eltérő elvek szerint rendeződnek különböző olvasati- és jelentésegységekbe, melyek szorosabban követik a hegeli „szakaszok szerinti” felosztást: az első egységet a tudat-öntudat-ész hármias alkotja, amelyet a szellem, a vallás és az abszolút tudás totalizációi követnek. (3) Végül a dinamikus

---

1 Balogh Brigitta: *A szellem és az idő - Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2009.

cirkularitás alapját a „mozgás-párhuzamok” alkotják, vagyis „ugyanannak a mozgásnak a visszatérést különböző tartalmakon keresztül” (38. o.). Labarrière elemzésében három „csomópontot” különböztet meg (végtelen ítélet, hasznosság és lelkiismeret), azokat az átmeneteket megismételve, „amelyekben a *Fenomenológia* folyamán a mozgás visszatér magába, és eredeti igazságában teljesedik be” (72-73. o.), így jelezve egy új beállítódás „születését”.

A *Fenomenológia* új olvasatát a szerző az identitás-képződés, a cselekvés és az ehhez szorosan kapcsolódó nyelv elemzésén keresztül prezentálja. Ebben követi a korábban kifejtett szerkezeti alapvonásokat, hiszen a fenti fogalmak elemzése párhuzamosan történik a statikus és dinamikus cirkularitás mozgásaival, vagyis azonos tartalmi elemek jelennek meg a különböző értelmezési szinteken, melyeket az új beállítódások (a szellem eltérő alakjai) segítségével vizsgál mindig újabb és újabb perspektívából. Az elemzés során fontos szerepet kap, és folyton visszatér az elismerés struktúrája és ennek különböző alakjai, amelyek a fogalmi kibontás során újra-és átértelmezésre kerülnek. A szellem az említett strukturális mozzanatok mentén, az identitás esetében a tárgy identitásától a közös világon át eljut a személyes, illetve univerzális identitásig, amely közvedenül átvezet a cselekvés tárgyalásáig. Fontos hangsúlyozni, hogy a hegeli módszer sajátosságának köszönhetően nem találkozunk „lezárt” fogalmakkal, hiszen „a Hegel által elgondolt «abszolút» tudás nem lehet végleges abban az értelemben, hogy nem képes meghaladni az esetlegességet, sőt, ez nem is feladata, hiszen a fogalom, amint megpróbálná negálni saját egyik mozzanatát, önmagát szüntetné meg” (220. o.). A cselekvés fogalmát a statikus cirkularitás jegyében két alfejezetben elemzi a szerző: egyrészt a cselekvés kategóriáit (a szellem elméleti magatartása – tudat, öntudat és ész szakaszok alapján), másrészt a valóságos cselekvést tárgyalja (a szellem gyakorlati magatartása – a szellem és a vallás szakaszok alapján). A cselekvésről szóló fejezet az elismerés fogalmával kapcsolatos eredményekkel zárul: „S csak itt, a valóságos szellem *Fenomenológia*-beli mozgásának végén mondható el, hogy a struktúra, amelyet a cselekvő lelkiismeret megvalósít, valóban megfelel az elismerés fogalmának: nemcsak, hogy nem a másiktól várja el az ő elismerésének kezdeményezését, nemcsak, hogy felismeri: a maga elismertségét csak a másik elismertségének közvetítésével nyerheti el, hanem *annak* az elismerését is kezdeményezi, akinck a részéről a maga elismerését várja” (133. o.). Ez az elismerést megvalósító cselekvés elsősorban a nyelvben, illetve a beszédben történik, ami átvezet a *Fenomenológia* nyelv-értelmezéséhez. A nyelvre vonatkozó elemzések a szellem, illetve vallás szakaszokra támaszkodnak, így a teremtő nyelv leírásától indulva a képzelet nyelvén keresztül eljutunk a megbocsátás nyelvéig. Ebben a fejezetben is nyilvánvalóvá válik, hogy „a *Fenomenológia* gondolatmenete nemcsak az egyes emberek között, hanem egyén és közösség között, illetve ember és Isten között is érvényes” (219. o.). A továbbiakban a szerző mód-



szereinek szemléltetéseképpen ismertetem az egyik centrális struktúra, az elismerés fogalmának néhány különböző olvasatát az identitás, a cselekvés és a nyelv című fejezetek alapján, melyből kitűnhet, miképpen változik egy adott fogalom értelmezése az új elemzési szintek és változó perspektívák hatására.

„*A tárgy identitásától a közös viláig*” című alfejezetben találkozunk az elismerés első típusával, két öntudat kölcsönös elismerésének igényével. „Az öntudat *magán- és magáértvaló*, mert és azáltal, hogy egy másik magán- és magáértvaló számára van; azaz csak azáltal van, hogy elismerik.”<sup>2</sup> – ahogy később az ide kapcsolódó idézetet is olvashatjuk. Az öntudat számára „az elismerés-fogalom kölcsönösséget feltételező volta talán a legnehezebben megszerezhető tapasztalat, ami a *Fenomenológiában* megjelenik” (80. o.), a szerző ezzel kapcsolatban említi először két öntudat kölcsönös elismerésének kudarcát az úr-szolga viszony, illetve a sztoicizmus, a szkepticizmus és a boldogtalan tudat esetében. Az elismerés struktúrájával a következő alfejezetben már egy másik perspektívából találkozhatunk. Itt nem két öntudat kölcsönös elismerése kerül a középpontba, hanem a közösség és saját tagjai egyedi identitásának elismerése. Ahogy korábban, ugyanúgy egy közösségen belül is beválthatatlan marad az elismerés igénye, amennyiben az nem lesz kölcsönös, azaz a közösség nem ismeri el saját tagjainak önállóságát is. A megoldást a jogállapot vagy jogi személy nyújthatná, de ez sem lehet kielégítő, mivel ez is az „életre-halálra menő harc” nehézségeibe fog ütközni: „Az elismerés *megvalósulása* tehát [...] lehetetlen: 1. vagy lehetővé válik az elismerés, de ez esetben nincs kit elismerni, 2. vagy van ugyan kit elismerni, de nem lehetséges az elismerés” (85. o.). A megoldást végül a különböző perspektívák kommunikációja jelenti, amelyben az öntudat felismeri, hogy személyes perspektívája szükségképp korlátozott, ezzel a cselekvő lelkiismeret eléri *magát a dolgot*, vagyis elismeri, hogy bizonyos szempontból ő maga is gonoszként értelmezhető (ahogy az általános perspektíva is). Az identitás elemzésekor az öntudat csak az elismerés *igényét* tartalmazta, azonban a cselekvés tekintetében már, mint a cselekvés szükségyszerű előfeltétele jelenik meg: „hiába hiszem, hogy önállóan és egyedül cselekszem, mert önállóan cselekszem ugyan, de a tér, amelyben cselekszem, más önálló cselekvőkkel megosztott” (98-99. o.). Bár az öntudat nincs tisztában ezzel, de egyáltalán nem is tehetek olyasmit, ami *csak az én cselekvésem volna*. A cselekvés-fejezetből még két mozzanatot szeretnék kiemelni: egyrészt az elidegenedés szükségyszerűségét; ahhoz ugyanis, hogy az egyéniség maga tudhassa, mi ő valójában, szüksége van az elidegenedésre, „ami nem a többiekkel, hanem önmagával szemben megy végbe, noha elvileg közelebb van magához, mint valaha” (109. o.), így az *én* tárgyiasítása immár belülről kerül. A másik pont az *elismerés megvonásának kölcsönös kötelességére* (azaz, hogy nem

2 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961, 101.

lehetünk bizonyosak a másik tényleg méltó-e az elismerésre) nyújtott megoldás lesz. Ebben az esetben a cselekvő lelkiismeret valóban megfelel az elismerés fogalmának abban, hogy felismeri: saját elismertségét csak a másik által szerezheti meg, valamint annak az elismerését is kezdeményezi, akinek részéről a maga elismerését várja. A cselekvés kontextusának problematikájára a nyelv-fejezetben elemzett *metanyelv* nyújthat megoldást, amely „a kölcsönös elismerés közege, illetve *maga a kölcsönös elismerés*: amikor beszélek, akkor – még ha saját magánigazságomat akarom is keresztül vinni általa – eleve egy olyan közegbe helyezem ki magam, amelyet másokkal osztok meg, és amelynek *a más* nélkül nincs értelme” (136. o.). Amellett, hogy az elidegenedés a nyelvben történik és az én *tiszta én-volta* is csak a nyelvben létezik, „megvalósítja a belső kihelyezését a külsőbe, illetve a külső sajátjává-tevését” (149. o.); valamint a kinyilatkozás és a megbocsátás nyelve lesz az, amely lehetővé teszi Isten és öntudat viszonyát.

A könyv zárófejezetében Andreas Luckner időértelmezését olvashatjuk, amely az időértelmezés sajátosságainak elemzése követ a vallási tapasztalat különböző formáinak különböző nyelvi alapján. Az időértelmezés végső eredményét a szerző szavaival a következőképpen foglalhatnánk össze: „sem a megértés, sem az értelemadás nem lehet befejezett, csak ciklikus, abban az értelemben, hogy a megértés és a cselekvés egyfelől meghaladja az időt, amennyiben egy további időbeli folyamat kezdete, másfelől azonban az időre utalt, amennyiben időbeli folyamat végpontja” (220. o.). Fogalom és idő közös struktúrájának leírását követően, „befejezéként” a következő három kérdésre kapjuk meg a választ és egyúttal a szerző határozott állásfoglalását: egyrészt a fenomenológia és tudomány viszonyának, másrészt a fenomenológia körkörösségének kérdésére, végül a tudomány saját jövőjéhez való viszonyulásának problémájára. Annak oka, hogy külön beszélünk fenomenológiáról és tudományról abban keresendő, hogy az egyik a másik *mása*, mivel a kettő kétféle perspektívából fejezi ki ugyanazt; különbözőségük *ugyanannak* a különbözősége. „[A] fenomenológia és a tudomány közötti megfelelés *nem közvetlen*, hanem *elvi* jellegű” (215. o.). A körkörösség problémáját az oldhatja meg, ha a tudományt a fenomenológiai eljárás *eredményének* tekintjük, így nem a vizsgálódás eredeti kezdetéhez kell visszatérnie, hanem egy átértelmezett közvetlenséghez: „egyfelől visszatérés az érzéki bizonyossághoz, másfelől azonban, a beteljesedett tudás szintjén, ez a létrejött közvetlenség a lét állításában fejeződik ki, ami a rendszer kiindulópontja” (216. o.) A tudomány viszonyát saját jövőjéhez egyszerre határozza meg az *összekötés és a szétválasztás elve* is, hiszen a kör bezárulása egyben ugyanannak a körnek a kinyílását is jelenti. A fogalom számára lényeges marad, hogy nincs előzetesen eldöntött tartalom, ahogy az abszolút tudást is annak tudata tünteti ki, hogy „a meghatározás mozgásában semmi sem alapvető, leszámítva magát a meghatározás mozgását. S hogy egy meghatározás mennyiben tekinthető *befejezettnek*, épp azt

mutatja meg *A szellem fenomenológiája*. Egyúttal azonban azt is megmutatja, hogy *véglegesnek* sohasem tekinthető” (218. o.). Azt hiszem ez utóbbi gondolatot nem csak *A szellem fenomenológiájával*, hanem bármilyen filozófiai fogalommal, művel kapcsolatban megfogadhatjuk.





## Számunk szerzői:

**Balogh Brigitta**, PhD, a nagyváradi Partiumi Keresztény Egyetem docense, a *Kellék* filozófiai folyóirat főszerkesztője. Kutatási területe a német idealizmus filozófiája (ezen belül főként Hegel szellemfilozófiája), társadalomfilozófia (ezen belül főként az elismerés elmélete). Kötetei: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában* (2009); *Talpalatnyi univerzum. Tanulmányok Kant és Hegel gyakorlati filozófiájáról* (2009).

**Bártfai Imre**, 1980-ban született Győrben. A szegedi egyetemen történelmet és filozófiát tanult. 2006-ban filozófia MA fokozatot szerzett. Az ELTE doktori iskolájában elvégzett egy év után Szegeden folytatta doktori tanulmányait. Doktori disszertációjának témája: Hegel protestantizmus-koncepciója. Kutatási területei: Hegel filozófiája, klasszikus német idealizmus és 19-ik századi filozófia (történelem és politikafilozófia), Frankfurti Iskola (Herbert Marcuse).

**Hoffmann, Thomas Sören**, a hageni és a bonni egyetem professzora, a zágrábi *Synthesis philosophica* folyóirat szerkesztője, és a *Filozófia Történeti Szótárának* munkatársa. Főbb kutatási területei: Hegel és a német idealizmus, bioetika, jogfilozófia. Legjelentősebb művei: *Philosophische Physiologie. Untersuchungen zur Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden 2004.

**Losonc Márk**, (1987) jelenleg az Újvidéki Egyetem Filozófia Tanszékének mester szakos hallgatója. Érdeklődési területek: kritikai társadalomelmélet, művészet- és nyelvfilozófia, 20. századi francia filozófia, kisebbségek elmélete.

**Simon Ferenc**, az SZTE Filozófia Tanszékének docense. Fő kutatási területe Hegel és a klasszikus német idealizmus, valamint Hartmann és Rickert filozófiája. Fontosabb művei: *Hegel élete és filozófiája* (2010), *A reálontológia születése. Elvi kommentár Hegel A szellem fenomenológiája első három fejezetéhez* (2003), *Az erkölcsi értékeszme története: axiológiai vázlatok az etika történetéből* (1999).

**Szabó Gábor**, docens a Zsigmond Király Főiskola Filozófia és Vallástudományi Tanszékén valamint Bolyai-ösztöndíjas az ELTE BTK Logika Tanszékén. Főbb kutatási területe a modern fizika filozófia problémái, speciálisan a kauzalitás és a valószínűség szerepe a kvantumelméletben.

**Székesi Dóra**, az SZTE Irodalomtudományi Doktori Iskolájának doktorandusz hallgatója a francia irodalom alprogramban. Öt tanulmánya jelent meg francia nyelven Diderot irodalmi és filozófiai munkásságával kapcsolatban. Kutatási területe a XVIII. századi irodalmi, filozófiai és tudományos diskurzus sajátos kapcsolata

ta Diderot filozófiai írásaiban, a doktori disszertációjának témája: a változás és az esetleges jelentősége Diderot természetfilozófiájában és emberképében.

**Tóth Gábor**, az SZTE Filozófia Doktori Iskolájának doktorandusz hallgatója a metafizika és metafizika-kritika alprogramban. Kutatási területe Heidegger Kant-értelmezése, illetve a kanti transzcendentálfilozófia természetfilozófiai vonatkozásai.