

A SCHELLINGI ÉSZFOGALOMTÓL A HEGELI SZELLEMFOGALOMIG (EGY KONSTELLATÓRIKUS MEGKÖZELÍTÉS)

WEISS JÁNOS

A konstellációkutatás figyelmét mindeddig elkerülte, hogy Kant egyik legproduktívabb gondolata a szisztematizálás vagy rendszeralkotás programja volt. Carl Christian Erhard Schmid második kiadásban 1798-ban megjelent *Kant-szótára* is elég semmitmondó e fogalom magyarázatakor. „A megismerés rendszere szembenáll a rapszodikus megismeréssel, ahol az egyes mondatoknak [tételeknek] nincs szükségszerű összefüggésük. A megismerés rendszerét tudománynak is nevezzük.”¹ A posztkantianus filozófiában két szisztematikus paradigmával találkozhatunk: az első 1790. és 1800. között bontakozott ki, Reinholdnak abból az ötletéből kiindulva, hogy a filozófiát (sőt a teljes emberi tudást) egyetlen alaptételből kiindulva kellene kifejteni. Így jön létre egy szigorúan deduktív rendszer; mindenesetre ennek a tradíciónak a csúcspontja Schelling 1800-ban megjelent *A transzcendentális idealizmus rendszere* című könyve volt. (Habár eddigre már jelentős fogalmi transzformációkra is sor került, amelyekre azonban most nem tudok kitérni.) Az új paradigma kidolgozása 1801-ben, Schelling *Filozófiai rendszerem bemutatása* című könyvével (amely persze *sohasem* jelent meg önálló könyvként) vette kezdetét. Ettől a mőtől kezdve a kanti ész-fogalom, ennek átfogó fogalommá-tétele vált a rendszeralkotás kiindulópontjává. Ez a program arra épült, hogy a filozófia egyetlen méltó tárgya az ész; sem az érzéki megismerés, sem az értelem nem méltó a filozófia érdeklődésére. Az alábbiakban vázlatosan ezt a szisztematizálási korszakot próbálom bemutatni, vagyis az 1801. és 1807. közötti évek útkereséseit: Schelling és Hegel szellemi találkozását és párharcát.

I.

Az újfajta szisztematizálás perspektíváját *A transzcendentális idealizmus rendszerének* recepciója nyitotta meg. Carl Leonhard Reinhold – talán nem túlzás azt állítani, hogy az utolsó erejével – még képes volt megírni egy olyan

¹ Carl Christian Erhard Schmid: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980. 513. o.

recenziót, amely az egész német idealizmus számára új utakat jelölt ki. És most tekintsünk el attól a némileg groteszk körülménytől, hogy még az is lehet, hogy csak a schellingi mű bevezetését olvasta el. A bevezetésben Schelling a filozófia két lehetséges útját vázolta föl: „Csak két eset lehetséges. A. Vagy az objektívet tesszük meg elsőnek, és megkérdezzük: hogyan járul hozzá egy szubjektív, amely megegyezik vele? [...] B. Vagy a szubjektívet tesszük meg elsőnek, és az a kérdés: hogyan járul hozzá egy objektív, amely megegyezik vele?”² Az elsőből lesz a természetfilozófia, az utóbbiból a transzcendentális idealizmus, amelyek egyenrangú megközelítéseként állnak egymás mellett. Reinhold a következő egyszerű és mégis meglepő kérdést tette föl: „Mi jogosítja fel [Schellinget] arra az állításra, hogy a természetben, mint természetben nincs tudat és az énben, mint énben nincs természet? Mi jogosítja fel őt arra, hogy a tudás *pusztán objektív és pusztán szubjektív* oldalát *feltétlenül* és ennyiben önkényesen *szembeállítsa egymással* [...]?”³ A kérdések természetesen már azt sugallják, hogy ennek a megkülönböztetésnek semmiféle legitimációs alapja sincs. Ennek persze kétféle következménye lehet: (a) az abszolútumnak nincs genezise, az abszolútum nem ragadható meg a maga kialakulásában, (b) az abszolútumnak nincs pluralitása. Schelling (bár tőle merőben szokatlan durvasággal szidja Reinholdot) mindkét következményt magáévá teszi: egy és csak egy abszolútum van, és ennek nincsen genezise. Persze Schelling a reinholdi hatást eltussolandó, az új koncepciót a saját két korábbi „filozófiáinak” egyesítési kísérleteként mutatja föl. „Miután több év óta egy és ugyanazt a filozófiát [...] két teljesen különböző perspektívából, mint természet- és transzcendentál-filozófiát próbáltam kifejteni, most [...] arra látom ösztönözve magam, hogy korábban, mint akartam, a különböző kifejtések alapjául szolgáló rendszert magát is bemutassam, és ami eddig csak az én számomra létezett [...], azt most mindenkinek a tudomására hozzam, aki érdeklődik e tárgy iránt.”⁴ Schelling a hatást úgy próbálja eltakarni, hogy úgy tesz, mintha a korábbi ezoterikus filozófiáját éppen most tenné egzoterikussá, mintha éppen most térítené ki a saját kártyáit az asztalra. Mindenesetre a schellingi abszolútum a Reinhold-kritika nyomán válik egységessé és mozdulatlanná. A hatás látszatának elkerülése végett Schelling egy új kifejezést is bevezet az abszolútum megjelölésére, mégpedig az „ész” fogalmát. (Schelling mintha egy pillanatra azt sugallná, hogy ez

² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1983. 36. és 38. o.

³ Carl Leonhard Reinhold: *Rezension*, In. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, Reclam, Leipzig, 1979. 284. o.

⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie*, In. uő: *Ausgewählte Schriften*, 2. kötet, Suhrkamp Verlag, 1985. 39. o.

mélyebben helyezkedik el, mint a korábban elemzett abszolútum, ez azonban képtelenség.) „Észnek az abszolút észet nevezem, vagyis az észet, amennyiben a szubjektív és az objektív totális indifferenciájaként gondoljuk el.”⁵ A leírásból persze teljesen egyértelmű, hogy az abszolútum új fogalmáról van szó. De nem elégedhetünk meg azzal, hogy tulajdonképpen az abszolútumról van szó, és hogy Schelling óriási erőbedobással próbálja távol tartani a Reinhold-hatásnak még a látszatát is. (Hogyan is írhatta volna le egyébként, a tőle meglehetősen szokatlan súlyosan denunciól mondatokat?)⁶ Annak is kell némi jelentőséget tulajdonítanunk, hogy Schelling most az abszolútumot *ésként* határozza meg. „Az észen kívül semmi nincs, és minden az észben van.”⁷ Ez a mondat az abszolútumot egy új attribútummal ruházza fel: most nemcsak a szubjektum és az objektum azonosságát jelöli, hanem a mindenséget is átfogja. Ez pontosabban azt jelenti, hogy a mindenséget, ahogy az a filozófia számára megjelenik. „A filozófia álláspontja az ész álláspontja. Ennek megismerése a dolgok megismerése, ahogy ezek magukban valóan, vagyis az észben vannak.”⁸ Ennek értelmezése már jelent némi nehézséget, ha a kanti koncepció háttere előtt tekintjük. Mindenek előtt azt kell mondanunk, hogy az összes megismerő-képesség közül csak az ész létezik, az ész a megismerés egyetlen forrása. Schelling nem dolgozza ki ezt a transzformációt, de nagy valószínűséggel arra gondol, hogy az ész magába integrálja vagy fölszívja magába a másik két megismerő-képességet, az érzékiséget és az értelmet. Másként fogalmazva: az ész nem a megismerés csúcsa, hanem a megismerő-képesség átfogó fogalma. „Az ész tehát Egy, abszolút értelem-ben.”⁹ Mindjárt feltűnik, hogy Schelling – a kanti koncepciótól eltérve – az észet mintha ontológiai fogalomnak is tekintené. Az észről írja Schelling:

⁵ I.m. 46. o.

⁶ „Mert hová jutunk, ha pl. Reinhold, aki a legnaivabb nyíltszívűséggel bevallja, hogy »ő a legújabb filozófiai forradalomnak sem a kezdetén, sem a közepén, sem rövidebb a vége előtt (értsd a végén) nem volt tudatában annak, hogy tulajdonképpen miről is van szó« – aki ennek a »forradalomnak« a kezdetén Kant elvakult követője volt, aztán később a csalhatatlan katolikus filozófiát hirdette, és végül belevetette magát a tudománytan ölébe, mindig a maga legmélyebb meggyőződését bizonygatva [...]” I.m. 43. o.

⁷ I.m. 47. o. És Schelling ezt – szinte Spinoza stílusában – bizonyítani is próbálja: „Mert tegyük fel, hogy van valami rajta kívül; akkor vagy önmagáért valóan van rajta kívül, és így szubjektív, ami szembenáll az előfeltevéssel, vagy nem önmagáért valóan van rajta kívül, és akkor ehhez a rajta kívül lévőhöz úgy viszonyul, mint egy objektív az objektívhez, ez így ő maga is objektív, ami szintén az előfeltevés ellen irányul.” Uo.

⁸ Uo.

⁹ I.m. 48. o. És a bizonyítás: „Tegyük fel a következő lépésben, hogy az ész nem egyenlő önmagával, akkor az, ami által nem egyenlő önmagával – mivel rajta kívül [...] semmi sincs [...] – megint csak benne lenne, vagyis az ész lényegét fejezné ki.” Uo.

„nincs rajta kívül semmi, és minden benne van”.¹⁰ De mit jelenthet az, hogy minden dolog vagy létező az észben van? „A filozófia [...] a dolgok megismerése, ahogy ezek magukban valóan, vagyis az észben vannak.”¹¹ Ismételjük meg: a dolgok az észben „magukban valóak”. E tétel kimondásakor Schelling valószínűleg a következő kanti mondatot tartotta szem előtt: „a feltétlen nem a dolgokban, mint általunk ismert (számunkra adott) tárgyakban, hanem mint általunk nem ismert, magukban való dolgokban rejlik”.¹² Ha figyelembe vesszük, hogy a „feltétlen” [das Unbedingte] tulajdonképpen az abszolútum fordítása, akkor azt mondhatjuk, hogy az abszolútum a dolgokat átalakítja, méghozzá úgy, hogy magukban való dolgokká teszi őket. Schelling ezzel a koncepcióval a novalisi *Virágpör-töredékekben* lévő abszolútum-felfogással polemizál. Már az első *Virágpör-töredékben* ezt olvassuk: „Mindenütt a feltétlent [az abszolútumot] keressük, és mindig csak dolgokat találunk.” (A két mondat németül még rimel is egymásra: „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.”)¹³ Novalisnál az abszolútum valahol a dolgok fölött helyezkedik el, amelyre csak törekedhetünk, de mindig benne maradunk a dolgok kontextusában, vagyis a világ immanenciájában. Más-ként fogalmazva: a *világ* elvesztette a maga transzcendens dimenzióját, és visszasüllyedt a saját immanenciájába. Schelling viszont abból indul ki, hogy az ész (vagy az abszolútum) áthathatja a dolgokat magukat; a dolgok így egyetemesen ésszerűvé válnak; de a kanti koncepció szerint ugyanakkor megismerhetetlenek is lennének. „A magában való dolgot [...] egyáltalán nem ismerjük, és nem is ismerhetjük meg, sőt még a tapasztalatban sem tudakozódhatunk utána.”¹⁴ Úgy tűnik, hogy ezzel megoldhatatlan nehézségekbe bonyolódunk, amelyekből csak a következő kiutak lehetségesek. (1) Kiindulhatnánk a magában való dolog fogalmából, és azt mondhatnánk, hogy ezt mindennek előtt a vonatkozások felfüggesztésén keresztül ragadhatjuk meg. Csakhogy kétféle vonatkozással kell számolnunk: az adott dolog egyszerre vonatkozik más dolgokra, és ránk magunkra. Kant csak a ránk való vonatkozással számolt, de ennél fontosabb a más dolgokra való vonatkozás. Ha a magában való dolog a más dolgokra való vonatkozás felfüggesztését jelentené, akkor lehetne számunkra-való, vagyis meg lehetne ismerni. (Ezt a következőképpen érthetjük: a filozófia a dolgokkal, mint olyanokkal foglalkozik, amint összhangban vannak a fogalmukkal, és a filozófia a dolgokkal az em-

¹⁰ I.m. 47. o.

¹¹ Uo.

¹² Imanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, i.k. B 45. 84. o.

¹³ Novalis: *Werke in zwei Bänden*, 2. kötet, Köneemann Verlag, 101. o.

¹⁴ Imanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, i.k. B XX. 34. o.

berre való vonatkozásukban foglalkozik.)¹⁵ (2) Megpróbálkozhatnánk az „abszolútum” fogalmának módosításával is. Ez a fogalom a német idealizmusban eddig kimondottan az emberi megismerésre vonatkozott. Idézzük fel még egyszer Schelling könyvének nyitó gondolatát: „Észnek az abszolút észzt nevezem, vagyis az észzt, amennyiben a szubjektív és az objektív totális indifferenciájaként gondoljuk el.”¹⁶ Csak most tűnik fel e mondat kétértelműsége: az ész jelentheti a szubjektív és az objektív közötti kapcsolatot, és lehet e kapcsolat által konstituált létező is. A *transzcendentális idealizmus rendszerében* az abszolútum a kapcsolat, pontosabban az azonosság által konstituált, most viszont ezt kiegészíti, mintegy átfogja ennek létezőként való meghatározása. Így az abszolútum fogalmában egy alapvető változás következik be: 1790 és 1800 között az abszolútum fogalma levetette a skolasztikus filozófiának azt az örökségét, hogy ez a fogalom Istenhez kötődik. Az ész most Schellingnél olyan fogalom lesz, amely az Isten-fogalom örökébe lép. Aligha lehetne tagadni – de mégis sokkal részletesebben kellene bizonyítani –, hogy ez a transzformáció nagyrészt Spinoza *Etikájának* újra-tanulmányozására vezethető vissza. Schelling ezt írja: „Az észen kívül semmi nincs, és minden az észben van.”¹⁷ Spinoza az első könyv 15. tételében ezt mondja: „Minden, ami van, Istenben van, s Isten nélkül semmi sem lehet és nem fogható fel.”¹⁸ Ez a tétel jól mutatja, hogy az Istenben való létezés és a megismerhetőség egy és ugyanaz. Ha az Istenben létező dolgok a magukban való dolgok, akkor a kanti fogalomalkotással dacolva éppen arra az eredményre jutunk, hogy *csakis* a magukban való dolgok ismerhetők meg. Spinozánál az Istenben való dolgokat egyrészt azzal jellemezhetjük, hogy a teremtés eredményei, másrészt a megértés tárgyai. Schelling most és egyelőre a teremtés gondolatát némileg visszazorítja, és Istenben a megismerés gondolatát helyezi előtérbe; ebben az értelemben helyettesítheti Istent az ész fogalmával. De még egyszer érdemes visszatekinteni a magában való dolog fogalmára: Kant az egyes ember szempontjából tekintette lehetetlennek a megismerését, de most nem az egyes ember a megismerő, hanem az ész maga.¹⁹ A spinozai háttér előtt azt mondhatjuk, hogy az „isteni megismerés”

¹⁵ Ez a tradíció Prótagorász „homo mensura”-tétele és Szókratész daimon-fogalma óta meghatározó volt az egész európai filozófiatörténet számára.

¹⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie*, i.k. 46. o.

¹⁷ I.m. 47.o.

¹⁸ Benedictus de Spinoza: *Etika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. 26. o. Fordította Szemere Samu.

¹⁹ Spinoza a második rész 40. tételéhez írott 2. megjegyzésében az ismeret (a megismerés) három szintjéről beszél: (a) vélemény vagy „képzeleti kép”, (b) az adekvát képzetek vagy az „ész”, (c) az intuitív tudomány. Erről az utóbbiról írja: „A meg-

számára a magukban való dolgok nem egyszerűen megismerhetők, hanem egyenesen ezek képezik a megismerés tárgyát. Ez persze a filozófia fogalmát is átalakítja: a filozófia nem más, mint az isteni megismerés. Az ész mint megismerő önmagát ismeri meg, mint létezőt. *A filozófia ezért és tulajdonképpen az ész önmegismerése.* Így kötötte össze Schelling a transzcendentális idealizmust és a természetfilozófiát. Tulajdonképpen visszaléptünk mindkettő elé, egy olyan világba, amelyben az abszolútum a fent körvonalazott jelentéssel rendelkezik. Majd ezután következhet a transzcendentális idealizmus és a természetfilozófia kifejtése, amelyekben az abszolútum már kimondottan a megismerés fogalmaként jelenik meg. A következő években Schelling majd azt a kérdést próbálja megoldani, hogy hogyan lehet átmenni az isteni dolgokról az emberi dolgokra, az isteni filozófiától az emberi filozófiára. (És erre a problémára nem is fog tudni meggyőző megoldást adni: az új koncepció ugyanis nem annyira megalapozza a filozófia korábban bevezetett két ágát, hanem inkább kiszorítja azokat.) De a legnagyobb kérdés mégis csak az, hogy emberként hogyan lehetünk képesek az isteni megismerésre?

II.

*A szellem fenomenológiájának szellem-fogalma az egész német idealizmus egyik legbonyolultabb kérdése. Az én értelmezésemben a „szellem” tulajdonképpen a schellingi ész-fogalom „továbbfejlesztésének” eredménye. Hegel az 1803-04-es és az 1805-06-os jénai előadásokban sokat beszél a „szellemről”. Habermas egy híres tanulmányban erről a következőket írja: „A nyelv, a szerszám és a család a dialektikus viszonyok egyenlő értékű mintái: a szimbolikus ábrázolás, a munkafolyamat és a reciprocitásra épülő interakció a maga sajátos módján valósítja meg a szubjektum és az objektum közötti közvetítést. A kifejtés során a nyelv, a munka és az erkölcsi viszony dialektikája a közvetítés sajátos alakzataként jelenik meg; itt még nem az *azonos logikai forma* szerint megkonstruált fokozatokról van szó, hanem magának a konstrukciónak a *különböző formáiról*. Tézisem [...] a következőképpen fogalmazható meg: nem arról van szó, hogy a szellem a reflexióban való önmozgása során többek között a nyelv, a munka és az erkölcsi viszonyban manifesztálódik, hanem arról, hogy a nyelvi szimbolizáció, a munka és az*

ismerésnek ez a neve Isten bizonyos attribútumai valóságos lényegének adekvát képzetétől a dolgok lényegének adekvát ismeretéhez halad tovább.” Ebből láthatjuk, hogy Spinozánál az ész nem a megismerés egyetlen, sőt nem is kitiüntetett orgánuma. A 41. tételben aztán a következőt írja: „*Az ismeret első neve a hamisság egyetlen oka, a második és a harmadik neve azonban szükségképpen igaz.*” I.m. 125-126. o.

interakció dialektikus összefüggése határozza meg a *szellem fogalmát*.²⁰ E tézis fonákján *A szellem fenomenológiájára* nézve két következményt fogalmazhatunk meg. (1) Ebben a szellem „*azonos logikai forma* szerint megkonstruált” fokozatokból áll; vagyis a szellem hiposztazált fogalomként vonul végig az egész művön. (2) Ez a hiposztazált „*azonos logikai forma*” maga alá temeti a szellem fogalmához kötődő interakciós összefüggéseket. Az 1803-04-es előadások egy helyén Hegel ezt írja: „Egy nép abszolút szelleme nem más, mint az [az] abszolút általános közeg, mely elnyelt magában minden egyes tudatot [...]”.²¹ – Ezt a második tételt azóta erős bírálatok érték. Michael Quante azt próbálta igazolni, hogy *A szellem fenomenológiájában* a „szellem” megőrzi azt az alapvető jelentést, amely a következő szöveghelyhez kötődik: „Ezzel előttiünk van [...] a szellem fogalma [...]: *én*, amely *mi*, és *mi*, amely *én*.”²² A szellem így a „*mi*” és az „*én*” szintézise; egyáltalán nem igaz tehát, hogy a „*mi*” háttérbe lép az „*én*” kedvéért, és mintegy eltűnik mögötte. Az említett jénai előadásokból így mintegy változatlanul átkerül a népszellem fogalma, méghozzá az „*erkölcsiség*” vagy az „*erkölcsi világ*” fogalmában”. „Az abszolút szellem a *közösség*, amely *számunkra*, amikor beléptünk az észnek általában gyakorlati alakításába az abszolút lényeg volt, itt pedig [„A szellem” című fejezetben vagyunk] *önmagáért* való igazságában mint tudatos erkölcsi lényeg és mint a tudat *számára való lényeg* jelent meg, amely a *mi* tárgyunk.”²³ A kölcsönös interakcióknak egy régebbi elmélet maradványaiként való felmutatása már feltételezi a munka *és/vagy* interakció szigorú szembeállítását.²⁴ Miközben a szellem („*az azonos logikai forma*”) kibontakozása – egyértelműen Marx nyomán – a munka analógiája. Ezek után természetesen még hátra lenne az „*én*” és a „*mi*” megvalósult szintézisének pontos leírása, amelytől azonban most el kell tekintenem.²⁵ – Ettől függetlenül Habermas első tézise még érvényben maradhatna: a szellem hiposztazált fogalomként vonul végig a művön. A hegeli „szellem” fogalma azonban legalább kétféle értelemben a schellingi ész-fogalom korrekciójának tekinthető.

²⁰ Jürgen Habermas: Munka és interakció. Megjegyzések Hegel jénai előadásaihoz, In. *Replika*, 68. szám, 2009. november 17. o. Fordította Weiss János. Kiemelések tőlem: W.J.

²¹ Lásd Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Ifjúkori írások. Válogatás*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. 329. o. Fordította Révai Gábor.

²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 100. o. Fordította Szemere Samu.

²³ I.m. 229. o.

²⁴ Lásd ennek a Marx-kritikában való működését: Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, 1968. 72-75. o. 70. jegyzet.

²⁵ Lásd Michael Quante: Az elismerés mint "A szellem fenomenológiája"-nak ontológiai princípiuma In. *Kellék* 2007. 33-34. 175-189. Fordította Weiss János

(1) Az „ész” fogalma Schellingnél statikus; a hegeli „szellem” viszont dinamikus. A könyv végén írja Hegel: „A szellem [...] úgy mutatkozott meg számunkra [mint] az önmaga-létnek ez a mozgása, amely önmagán kívülre helyezkedik és elsüllyed a maga szubsztanciájában, és éppen úgy mint szubjektum belőle önmagába tér vissza, és ezt a maga tárgyává és tartalmává teszi [...]”²⁶ Ez a passzus visszautal a könyv előszavának egyik leghíresebb megfogalmazására: „Nézetem szerint, amelyet csak magának a rendszernek a kifejtése igazolhat, minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki.”²⁷ Mintha Hegel arra figyelmeztetné Schellinget, hogy a tisztán a spinozai szubsztanciára való támaszkodás statikus elképzeléshez vezet. Spinoza a könyv elején álló harmadik definícióban ezt írja: „Szubsztancián azt értem, ami magában van és magában fogható fel, azaz aminek fogalmát más dolog fogalma nélkül alakíthatjuk ki.”²⁸ A szubsztancia mindig feltétlen: ezt mind Schelling, mind Hegel az abszolútum fontos vonásának tekintette. Aztán később (a 6. tétel következtetett tételében) Spinoza ezt írja: „A szubsztanciát tehát egyáltalán nem hozhatja létre másvalami.”²⁹ Hegel ezt a tételt túlfeszíti önmagán: úgy érti, hogy a szubsztanciát semmi nem hozhatja létre, tehát önmaga sem, így nem lehet egy dinamikus, önmagát mozgató egység. Schelling még 1795/96-ban a *Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kritizmusról* című művében a spinozai és a fichtei rendszer szintézisére törekedett, most viszont mintha egyértelműen Spinozához térne vissza.³⁰ Hegel ezért most a fichtei *tételezést* szeretné közvetlenül beemelni a szubsztanciába. A szellem így nem más, mint az önmozgásra képes és önmagát mozgató szubsztancia; Hegel maga ezt „eleven szubsztanciának” is nevezi. „Az *eleven szubsztancia* [...] az a lét, amely valójában szubjektum, vagy ami ugyanaz, amely valójában csak annyiban valóságos, amennyiben önmaga tételezésének mozgása, vagyis mássá levésének önmagával való közvetítése.”³¹ Ezzel a dinamizmussal Hegel valamelyest gyengíteni tudja az ész, illetve a szellem fogalmában rejlő hiposztazációt. A szellem így ugyanis számtalan alakzaton keresztül végigvonulva jut el a maga a maga legfelső alakzatáig,

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag 2006. 527. o.

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 17. o.

²⁸ Benedictus de Spinoza: *Etika*, i.k. 9. o.

²⁹ I.m. 14. o.

³⁰ Lásd Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Fiatalkori írások*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2003. 99-143. o. (Ez persze csak az utolsó hat levélre érvényes; és e koncepció körvonalazódásában Hölderlinnek döntő szerepe volt.)

³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 17. o. Az első kiemelés tőlem: W.J.

az abszolút tudáshoz. Ebben a tekintetben azonban Hegel fogalomhasználata nem teljesen következetes. Nézzük most a könyv programjának egyik leghíresebb meghatározását: Hegel nemrég vezette be, hogy a szellem közvetlen létezése a tudat; a közvetlen létezés azt jelenti, hogy a tudat a szellem „dehiposztazált” megjelenése. És most következnek a meghatározás: „Az erről az útról szóló tudomány a tudat *tapasztalatának* tudománya; a szubsztanciát és mozgását tekinti a tudat tárgyának.”³² Fogadjuk el, hogy ez a mondat ekvivalens a következő kijelentéssel: „Az általában vett tudománynak ezt a kibontakozását [Werden] [...] mutatja be a szellemnek ez a *fenomenológiája* [...]”³³ Véleményem szerint Hegelnek inkább a *szellem* tapasztalatának tudományáról kellett volna beszélnie. De lehet, hogy úgy gondolta, hogy a tapasztalat szigorúan az emberre – vagyis a közvetlen tudatra – vonatkozó fogalom. Mindenesetre ebben az összefüggésben a filozófia nem más, mint a szellem *előrehaladó önmegismerése*.

(2) A következő kijelentés teljesen a schellingi koncepciót követi: „Egyedül a szellemi a valóságos [persze Schelling azt mondaná, hogy az ésszerű a valóságos]; ez a lényeg vagy a magában valóan létező [...]”³⁴ Hegel szerint azonban ez nem feltétlenül az ember feje fölött zajlik: „Ez a magában való [...] lét először is számunkra való [...] vagyis ez a szellemi *szubsztancia*.”³⁵ A kérdés az, hogy hogyan válhat a magában való számunkra valóvá? Vagy másként fogalmazva: véges emberi lényekként hogyan léphetünk be az isteni megismerésbe? Erre Hegel kidolgoz egy röviden kifejtett, de mégis nagyszabásúnak mondható pedagógiai koncepciót. Mielőtt erre egy pillantást vetnénk el kell mondanom, hogy Hegel a pedagógiai koncepciójával tulajdonképpen Schelling 1802-ben Jénában az „akadémiai stúdium módszeréről” tartott előadásait próbálja beemelni a filozófiába. Szinte teljes biztonsággal állíthatjuk, hogy Schelling ezeket az előadásokat alkalmi jellegűnek tekintette. De mégis a kiindulópontját tekintve a lehető legszorosabb összhangban áll *A filozófiai rendszerem bemutatásával*. „A tudás sohasem más, mint törekvés az isteni lényvel való közösségre, [az] őstudásban való részesedésre [...]”³⁶ Amit a tudományokban elérhetünk az egyúttal a tudományok előfeltétele is: „Ám a tudományoknak ez az első előfeltétele, a feltétlen idealitás és a feltétlen realitás lényegi egysége, csak azáltal lehetséges, ha az egyik is és a másik is *ugyanaz*. [...] Hogy ti. az *idea* az abszolútumban egyszersmind a *lét*

³² I.m. 26.o.

³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.k. 21. o.

³⁴ I.m. 19. o.

³⁵ I.m. 19. o.

³⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Előadások az akadémiai stúdium módszeréről*, In. *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/5-6. 819. o. Fordította Révai Gábor.

is. Ily módon az abszolútum az, ami a tudásnak is legfelsőbb előfeltétele, és maga a legelső tudás.”³⁷ Ebből számunkra most csak az a fontos, hogy az abszolútum egyszerre a létezés és a megismerés fogalma. (Schelling most már mellőzi az „ész” fogalmának használatát.) Schelling mindenesetre a filozófia iránti *lelkesedést* próbálja éltre hívni. „Aki [...] szorgalmát valamely alárendelt és korlátozott tudománynak szenteli, nem alkalmas arra, hogy felemelkedjék a tudomány organikus egészének szemléletéhez. Ezt a szemléletet általában és kizárólag csak a tudományok tudományától, a filozófiától [...] lehet elvárni [...]”³⁸ Hegel ezt a patetikus bevezetést – tulajdonképpen a filozófia tanulmányozására és művelésére való patetikus felszólítást – egy nagyon „józan” leírással próbálja helyettesíteni. A józan leírás mindkét féllel szemben egy-egy követelményt fogalmaz meg: (a) a filozófia tanulmányozásába fogó ifjúnak el kell fogadnia a filozófia invitálását, vagyis késznek kell lennie arra, hogy belépjen a szellem birodalmába; (b) a filozófiának pedig azt kell megmutatni, hogy az út végigkövetése *valóban* elvezet az abszolút tudáshoz. A filozófia így két síkon fog mozogni: az egyik a Hegel által kidolgozott kész koncepció, a másik pedig a filozófia tanulmányozásába fogó fiatalember erőfeszítései. Ez a két folyamat csak a végponton találkozhat. A végpontot pedig akkor értük el, amikor az ifjú is átlátja az egészet. Hajlamos lennék rá, hogy az előző következő híres sorait az ifjúra vonatkoztassam: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg.”³⁹ Az ifjút ugyanis a könyvön végighaladva rengeteg csalódás éri: a szellem minden alakzatának elemzése azzal a meggyőződéssel kezdődik, hogy most (vagy most végre) sikerült elérni az abszolút tudást. És aztán kiderül, hogy mégsem; minden egyes alakzat kifejtése vagy bemutatása a kritika egy modelljét is képviseli. De az ifjúnak tudnia kell, hogy érdemes tovább mennie, hogy nem szabad elcsüggednie, hogy „az igaz az egész”. Ezzel a koncepcióval Hegel valóban kiegészítette a schellingi filozófiát és komplexebbé tette azt. De ennek tulajdonképpeni tétje az, hogy megmutatta, hogyan lehet kiküszöbölni a hiposztázist; hogy az ifjú hogyan találhat utat az isteni igazságok felé. A filozófia így nem egyszerűen a szellem önmegismerése, hanem egyúttal meghívás is az ebbe való bekapcsolódásra.

³⁷ I.m. 818-819. o.

³⁸ I.m. 817. o.

³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 18. o.

III.

Hegel 1807. május elsején, Bambergből a következő sorok kíséretében küldte el *A szellem fenomenológiáját* Schellingnek: „Az előszóban bizonyára nem fogod úgy találni, hogy túl sokat foglalkoztam azzal a lapossággal, amely különösen a Te formáiddal oly sokszor visszaél és a tudományodat pusztá formalizmussá alacsonyítja.”⁴⁰ Hegel az előszó formalizmus-kritikájára céloz, amely meglehetősen harsányra sikerült, és amelyet Schelling magára vehetett. Szinte pontosan fél évvel később (november másodikán) Schelling válaszol Hegel levelére: „Ezen a nyáron a sokféle akadályoztatás és szétszórtság sem időt, sem nyugalmat nem hagyott egy ilyen mű tanulmányozására. Ez idáig tehát csak az előszót olvastam. Amennyiben Te magad ennek polemikus részét említed, úgy önmagamról alkotott véleményem méltányos mértékét tekintve túlzottan kishitűnek kellene lennem ahhoz, hogy ezt a polémia magamra vegyem. A polémia tehát [...] csakis a visszaélésre és az epigonizmusra vonatkozhat; habár *magában az írásban ez a megkülönböztetés nem történik meg.*”⁴¹ Schelling ezután többé nem állt szóba Hegellel, de az biztosnak tűnik, hogy később alaposan áttanulmányozta a teljes könyvet. Mindenesetre – véleményem szerint – a formalizmus bírálata a köztük lévő elméleti feszültségnek nem volt lényeges része. A harmincas évek közepe táján (tehát már Hegel halála után) Schelling Münchenben tartott filozófiatörténeti előadásokat, amelyekben Hegelről is beszélt.⁴² Schelling úgy gondolja, hogy Hegel a koncepció dinamizálásával és a pedagógiai perspektíva integrálásával ugyan korrigálta az ő elméletét vagy rendszerét (ahogy abban az időben nevezték), de nem lépte át az ész-filozófia paradigmáját. *Hajlok rá, hogy igazat adjak neki.*

⁴⁰ Levelek Hegeltől – levelek Hegelhez, In. *Magyar Filozófiai Szemle* 1988. 1-2. 164. o. Fordította Nyizsnyánszky Ferenc.

⁴¹ I.m. 164. o. A fordítást módosítottam, kiemelés tőlem: W.J.

⁴² Lásd Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Reclam, Leipzig, 1984. 144. skk. o.