

A rend,
 Ha volt egyáltalán. –
 Csődgondozó jött lopva, csendben,
 Mint ordas a mesében, megjelent
 Az ismeretlen
 Kertész, hogy visszametssze
 A meddő ágakat...
 A vágányzár előtti percre
 Emlékeztetve itt maradt
 A Bahnhof, aztán azt is eltemettük
 Tömött bajszú térfőnökével együtt,
 És lett a tájból rozsdatemető.
 Hát így. A föld feletti pálya
 Elbújt a fű fakó palástja
 Alá – íme, a sugárzó erőmező! –;
 S az ördög játékmozdonyára
 Én gondolok csak, álomsírba szállva.
 Kik csaptak lármát az előbb?
 A váltóőrök és rendelkezők.
 Ők szolgálták hűségesen, hiában
 A szárnyaskereket
 A pótkávészagú Monarchiában.
 Halottaskertjükben fölébredek,
 Mint Schliemann Trójában, s az antik
 Fűtőházból kapok sugallatot
 (Útszélre, ördög! félre, balhit!):
 Azért volt minden pályamunka, hogy
 E fantomváros éltető tejútja
 Agyamban megvilágosodjon újra.

Tatár György

INDIVIDUUM ÉS RENDSZER

Ahogy már többen rámutattak, a német idealizmus rendszerfogalma nem valami klasszifikációs segédeszköz a mindent felölelő tudásanyag rendszerezéséhez és nyilvántartásához. Ez az idealizmus rendszeren a létező egészét érti, s egyben ennek az egésznek az önmagáról való tudását. Az abszolút tudás nem kigondolójának a rendszere, hanem önmaga rendszere, a megismerés mindent elnyelő Leviatánjé, amely – pl. Hegelnél – magába emészti a filozófiai tudás egész addigi történetét is, hogy utolsó falatként megalkotóját eméssze el. A rendszer nem eszköze a tudásnak, hanem maga is tudás. Ha egyszer lezárul, kívülé immár semmi sincs. A filozófiai tudásban önmagát tudó Mindenség „minden mindenben”.

Ezt a mindentudó szörnyet, amely egyedül önmagáról tud, hiszen ő maga Minden, s ezért önmagán kívül – a szó szoros értelmében – nem ismer sem Istent, sem embert, pontosan ebből a két irányból éri nagy erejű támadás.

Az ember felől csak később, már diadalútja idején. Kierkegaard hangsúlyozza majd meg-megújuló rohamokban, hogy jóllehet individuunként, azaz valamely egész tovább már nem osztható részeként őt is elnyelheti a rendszer mindensége, ám hogy ő ezen túlmenően még *saját maga* is, sőt elsősorban az. Márpedig ebből a saját magából ugyanúgy csak egyetlenegy van, mint az egész mindenségből, s ha ő odaáll Isten elé, akkor saját maga áll ott, nemhogy nem a mindenség, de még csak nem is valamely magasabb emberi általánosság egy individuális példánya. Hogy saját szavaira emlékeztessünk: Ábrahámnak, mint az egy és általános emberi nem példányának a morál egy és általános törvénye tiltja, hogy kezet emeljen a fiára. Ám Ábrahám *saját maga* az, aki parancsot kapott rá. Itt az etikai törvény általános érvénye képviseli a mindenséget, a néven szólító isteni parancs pedig az Isten előtt álló Ábrahámot saját magát. A hit atyját immár nem csupán földjéről, nemzetségéből és atyjának házából szólították ki, hanem az általánosnak alárendelt különös individualitásából, végső soron a mindenségből is.

Kierkegaard az etikai általános „*felfüggesztéséről*” beszél, nem érvénytelenítéséről. Minden individuumra, így mint ilyenre, Ábrahámra is érvényes a törvény időben és térben végtelen általánosságá. „*Felfüggesztése*” az egész általános mindenség belől csupán egyetlen pontnál fogva történik, időben és térben egyetlenegyszer: ez a pont pedig nem az Ábrahám névre hallgató individuum, a többi, szintén valamilyen névre hallgató individuum között, hanem Ábrahám saját maga. Ilyen eleme viszont a rendszernek nincs. Ábrahám a rendszeren kívül tart Mórija hegye felé. A mindenség Egy és Minden volta csorbát szenved.

Ennélfogva belátható, hogy nem lehet a rendszer eleme az sem, aki Ábrahámot kiszólította belőle. Már ha ő is *saját maga*. Márpedig ebből az irányból intézték a másik nagy támadást az önmagáról mint abszolút szellemről tudó abszolút szellem mindensége ellen.

Viszonylag ritkán esik meg, hogy valaki egy bizonyos életkorát ne maga töltse be, hanem másvalaki töltse be azt őhelyette. Schellinggel azonban pontosan ez történt. A fiatal – sőt csodagyerek – gondolkodót a „kései” Schellinggé változtató életkorát Hegel, a korábbi jó barát töltötte be. Legkésőbb A SZELLEME FENOMENOLÓGIÁJÁ-NAK 1807-es megjelenésétől fogva Schelling kerek negyvenhét esztendeig dolgozik megszakitás nélkül „kései” filozófiáján. Népszerű filozófiatörténetek nem is igen vesztegetnek sok szót erre az érthetetlenül hosszú nyúltságra nyúló késő korra.

Hegel még csak az előkészületeknél tart 1804-ben ahhoz, hogy megtegye barátja e döntő lépését annak utolsó korszaka felé, amikor Schelling a FILOZÓFIA ÉS VALLÁS című írásban már maga is kezdeményezi azt. Kérdésfeltevése tudatosan ugyan itt is, mint később is, csupán ember és világ – Istennel szembeni – önálló létezésének lehetőségére kérdez. De a hegeli mindenségfilozófia megszületésével párhuzamosan írt tanulmányaiban, előadásában és töredékeiben mind világosabban fogalmazódik meg e kérdés tulajdonképpeni hajtómotorja: van-e Istennek mint a világtól és az embertől világosan megkülönböztethető, „individuális” személynek saját lénye? Van-e Istennek a természettől különböző „természete”? Micsoda Isten *saját maga*?

Igazából a kanti szabadságfogalom volt az, ami e filozófiai nyugtalanságot fölkelte. Eszerint az ember személy volta azon alapul, hogy nem csupán a kauzalitás törvényének alávetett jelenségvilág polgára, vagyis az ok-okozatok rendszerárjában sodródó individuumok egyike, hanem az intelligibilis világ polgáraként egyben képes min-

den okot nélkülöző, abszolút okká is változtatni az akarátát. Ebben áll méltósága, amely megköveteli, hogy ne csak eszközként, hanem célként is tekintsék.

De akkor mi lehet a helyzet Isten szabadságával? Lehet, sőt valószínű, hogy Isten csakugyan „*önmaga oka*”, és „*lényege magában foglalja a létezését*”. De hol itt a szabad tett és az arra képes szabad személy? Mennyiben lehet szabadnak hívni valakit, ha egyedül tulajdon lényé szabja meg cselekvését, de az aztán szükségszerűen? Kant után az embert akarata szabadabb személyé tette, mint Spinoza Istenét. Schelling AZ EMBERI SZABADSÁGRÓL szóló tanulmánytól fogva számos alkalommal fogalmazza meg fő ellenvetését Spinoza rendszerével szemben: „*Rendszerének hibája egyáltalán nem abban rejlik, hogy a dolgokat Istenbe helyezi, hanem abban, hogy azok dolgok – ...sőt a végtelen szubsztancia maga is, ami számára ugyancsak egy dolog.*” Vagy szabad személy, véli Schelling, vagy „dolog”. Ezen mit sem változtat a végtelenség. A végtelen dolog is dolog. A végtelen lét is csak lét, de nem létezés mint tevékeny nyilvánulás.

Hasonló a problémája az újplatonikus emanációval is. Az Egy bőségéből fakadó túlcsondulása önmagán dologi természetű szükségszerűség: nem szabad tett. Merő létezés eredményező és okozó létezés, de nem cselekvés. Míg a FILOZÓFIA ÉS VALLÁS című írás tévoya kísérletet tett egy olyanszerű folyamat rekonstruálására Istenen belül, amit leginkább talán a szabadságot „emanáló” szabadságnak nevezhetnénk, mert Isten szabadsága létesíti a teremtmény szabadságát, azt viszont szükségszerűen, addig a „Szabadság”-tanulmány már Isten saját egzisztenciáját is Isten tettének fogja fel. A *causa sui* szabad cselekvésként érve annyit jelent, hogy Isten nem logikai értelemben önmaga oka, hanem önmagát eltökélt aktivitással *okozó* lény. Spinozánál még a világ olyan örök szükségszerűséggel „következik” Istenből, mint a háromszög természetéből az, hogy szögeinek összege két derékszöggel azonos. A háromszög ezt nem teszi, hanem „létezi”. Amikor Schelling Spinoza rendszerét fatalistának nevezi, elsősorban nem az emberi szabadságot hiányolja belőle, hanem Isten szabadságát. Ahhoz, hogy ez az isteni szabadság a szó kanti értelmében minden létezés okává váljék, beleértve tulajdon létezését is, szükség van egy első cselekvésre, ami már nem lét, hanem tett. A létről az attól gyökerében különböző tette való átmenet kérdése azonos Isten személy-létének kérdésével.

Schelling gondolatmenetében 1804-től fogva kivétel nélkül minden írásában, kimondottan vagy csak utalásszerűen, a kiindulópont az abszolút indiferencia: Isten mint öslét, mint megkülönböztethetetlenül egy és minden. Ebben a mindent kitöltő identitásban szabadság és szükségszerűség, véges és végtelen, magába zárkózás és nyilvánulni akarás és valamennyi többi isteni potencia, azaz valóságot megelőző erő differenciátlanul egymásban nyugszik. A szabadság nem különbözik a szükségszerűségtől. Tett és lét úgy nem váltak még el egymástól, mintha a Kant előtti filozófiában járnánk. A kritikus pont nem a különböző potenciák elkülönöződése, egymástól elválása, egymással viszonyba kerülése, hanem mindeme – logikai értelemben – lehetséges mozgások valóságba való átmenete. Márpedig Schelling egész gondolkodói lendülete Isten valóságos személyének önfelépülésére irányul. Valóságos világot csak valóságos Isten teremthet. S az ember nem lehet valóságos személy, ha Isten nem az. A probléma emelkedőjének való újabb és újabb nekifutásaiban mintha Schelling arról nem akarna semmiképp sem tudomást venni, ami utóbb Kierkegaard számára már evidencia: hogy a személy mint *saját maga* egyszerűen nem gondolható. Nem bonyolultsága miatt, efféle akadályt a filozófiai gondolkodás nem ismer. Hanem mert az egyes létnek nincs fogalma. Semmilyen általánosság nem elég tág vagy szűk ahhoz, hogy magába fogadja. Az ember saját maga és mindaz, ami ehhez még hozzátartozik: a saját

bűn, a saját megváltás, egyáltalán: minden, ami valóban saját, ebben az értelemben a filozófiai gondolkodás határa. Kierkegaard számára e határ egyik oldalán a filozófia áll, a másikon a hit. A kulcsmondat így hangzik: „*Míndezen az absztrakt dolgok Isten előtt nem léteznek; Isten előtt... csupa egyes ember él.*” Amiből – magyarra fordítva – az is következik, hogy minél közelebb áll valaki az ember elvont fogalmához, vagyis minél kevésbé saját maga, annál távolabb kerül Istentől, annál kevésbé áll „Isten előtt”. Istent a filozófia vagy egyáltalán nem érdekli, vagy csak az egyes egyén saját filozófiája.

Schellinget a középkori filozófusok réme, a bibliai antropomorfizmusok sem rémítik meg. Jacobi támadására válaszolva, aki Kierkegaard fenti álláspontjára látszólag emlékeztető, valójában a lapos filozófiával szemben egy lapos hitet kijátszó álláspont-ról bírálta, Schelling támadója fejére olvassa Fichte mondatát: „*Istennek tudatot és személyiséget tulajdonítani annyi, mint véges lényre tenni őt; mert a tudat és annak magasabb foka, a személyiség, a korlátozáshoz és végességhez kötődik.*” Schelling Fichtének e mondatból kivilágló gondolkodói tisztességét és őszinteségét kéri számon Jacobi állítólagos filozófiai hitén. Mint már maga a használt nyelv is mutatja, Schelling mindeközben nem tágit attól az idealizmustól, mely szerint a személy saját maga, önléte alapvetően öntudat, gondolkodó szubjektivitás. Mint ilyen, gondolhatónak kell lennie. Akkor viszont az önmagát gondoló tudat szerkezete is közös kell legyen Istennél és embernél. Így folytatja: „*Minden tudat [értsd: mind az isteni, mind az emberi tudat] koncentráció, önmaga összegyűjtése, összeszedése, egybefogása. Egy lénynek ez a tagadó, önmagára visszairányuló ereje a személyiség valódi ereje benne, az önmagaság (Selbstheit), az egoitás ereje.*”

Tekintsünk most el a személyiség és az öntudat nagyon is idealista azonosításától. A gondolat mélyén megbúvó alapintuíció abban áll, hogy a végtelen létben valamiféle önmagába gyűlésnek, önkorlátozásnak kell fellépnie ahhoz, hogy egyes létté, azaz személylétté váljék. Vagyis az első lépés éppen nem kifelé irányul, nem bővíti a létet, hanem ellenkezőleg, befelé mozdul, szűkítő mozgás. Az ugyanis nyilvánvaló, hogy ezt a végtelen létet nem korlátozhatja valami más, mert az egyrészt fogalmi ellentmondáshoz, másrészt dualizmushoz vezetne. Önmagát meghatározott személlyé, saját létű létezővé történő korlátozása azonban megoldást kínál Schelling két, egymással a legszorosabban összefüggő problémájára. Isten mint önlétű, szabad személyiség kérdésére egyfelől és a hogyan létezhet Istenen kívül bármi, ami nem Isten kérdésére másfelől.

A második kérdés már mindig is létezett, mégpedig a „semmiből való teremtés” formájában. A középkor komoly energiákat fordított arra, hogy kitorjra a méregfogát e bibliainak hittétel és az Arisztotelész METAFIZIKÁ-ja közti konfliktusnak, mely szerint „*semmiből nem lesz semmi*”. Többnyire igyekeztek nyelvemléti megfontolásokkal bagatellizálni a problémát, mint pl. Anselmus, aki szerint ez csak afféle szólás, ami azt fejezi ki valamiről, hogy azelőtt nem volt, vagy nem az volt, ami lett. De csak egyetlen nagyszabású kísérletről tudunk – mármint Schellinget megelőzően –, amikor valaki a semmiből való teremtés semmijét valóban *gondolni* próbálta.

Az időközben Franz von Baaderrel és körével élénk szellemi csereforgalomba bonyolódott Schelling Boehmét olvasva közeledik a XVI. század – számára mindvégig ismeretlennek megmaradó – nagy kabbalistájának, Luriának a gondolataihoz. (Földéríthetetlen, milyen közvetítéssel jutottak utóbbinak az eszméi Baaderékhoz. Gershom Scholem a XVIII. században élt keresztény teológusra és kabbalistára, Oetingerre gyanakszik, akit környezete – Hamannal, „*Észak mágusa*”-val ellentétben – a „*Dél mágusa*”-nak hívott.) Luria kiinduló kérdése – ami melleleg nem maradt ránk – valahogy így hangozhatott: ha a teremtés előtti Isten a mindent kitöltő, végtelen lét, a minden meghatározottság nélküli minden mindenben, akkor hol van az a semmi, amiből Is-

ten teremt? Vagy még inkább: ha a majdan megteremtendő világ Istenen kívül van, hol van az a „kívül”, ha egyszer Isten minden mindenben? Hogyan lehet megakadályozni, hogy – semmi híján – a teremtés egésze Isten végtelen létén belül maradjon, vagyis önálló léte kérdéses legyen? A világ valóságos volta a tét, mivel a teremtő csak akkor valóságos teremtő, ha valóságot teremt. De hol található az isteni valóságon kívüli valóság tere? A luriánus kérdést részben a Schellingéhez hasonló szellemi szituáció is gerjeszti: a kor kabbalista misztikáján belül is élénk küzdelem folyt a kabbala „veleszületett” panteizmusa és a bibliai hit ugyancsak „veleszületett” személyes Istene között. Ahhoz, hogy a világ valóságosan „meg” legyen teremtve, önálló létezéssel kell bírnia, Istenen kívül. S ha a teremtett valóság egészen valóságos, akkor miben különbözik teremtőjének valóságától?

Luria kifejti, hogy a teremtés első mozzanata nem irányulhatott Istenből kifelé, mert ilyen lehetőség nem létezett. Az Istenen „kívülinek”, vagyis az Istennel szemben valami másnak a feltétele Isten önkorlátozása kellett legyen. Vissza kellett vonnia magát abból a személytelen végtelenségből, ahol ő minden mindenben. Luria a *cimcum* szót használja, a kifejezés összehúzódnást, visszahúzódnást, összetömörülést, koncentrációt jelent. A szó talmudi használatával szemben azonban itt nem valahova történő összehúzódnást, hanem ellenkezőleg, a valahonnan való elhúzódnást jelenti. Az így üresen maradó „tér”, a végtelen létnek e folytonossági hiánya az a semmi, ami helyet biztosít a teremtésnek. Isten ezzel a mozdulattal szűnik meg minden lenni mindenben. Ez a semmi egyesíti magában transzcendencia és immanencia lehetőségét: megmondhatatlan, hogy belül van-e Istenen vagy kívül. Ráadásul, bár ezt a luriánus kabbala nem tematizálja, a semmi „jelenléte” Istent egy ponton végessé is teszi. Erre valóban csak végtelen hatalom képes korlátlan szabadságában. Panteizmus és monoteizmus ennek az újszülött semminek a határán ér össze: ez az Istenen belül felnyíló „kívül” az, amivel Isten lemond tulajdon panteizmusáról.

Schelling az isteni személyiség önteremtését és világteremtését egyetlen összefüggésként szemlélteti, jóllehet a „Szabadság”-tanulmánytól fogva meg-megújuló módon kísérletezik a luriái „semmi” valahogyan történő bevezetésével a rendszerbe. Valamilyen „semmi”-re ugyanis szükség van, ami megakadályozza a keletkező monoteizmus visszaomlását a panteizmusba. Schellingnél ezt a célt szolgálja – többek közt – a Grund (alap, alapzat) fogalma. A végtelen indifferencián belüli potenciák egymástól elkülönülésének kezdete a létezés (Existenz) különválasztása e létezés alapjától (Grund von Existenz). Ezt az isteni létezésben meg nem nyilvánuló, ám e létezés alapját jelentő valamit nevezi mindig más és más megközelítésből a „sötét alap”-nak (*dunkler Grund*: sötét mélységnek is fordíthatjuk), az Istenen belüli „természet”-nek, a „tudattalan”-nak, a „Rossz”-nak, a „létnék, ami nem létező”. A legközelebb akkor kerül a luriánus kabbala megfogalmazásaihoz, amikor dacosan összefoglalja: „Egy szóval Istenben az, ami nem Isten.”

A STUTTGARTI MAGÁNELŐADÁSOK-ban örökkévalóság és idő vonatkozásában is felbukkan a végtelen lét és az időben nyilvánuló isteni személy identitásának és szétválásának problémája. E felbukkanás mellest az első előszele a későbbi, VILÁGKORSZAKOK (WELTALTER) című, többszöri nekilendülés után félbehagyott, csodálatos fragmentumnak. Egyben ékes bizonyítéka annak is, hogy a nagyjából harmincéves korában „kései-vé” vénült gondolkodó egész hátralevő életében voltaképp egyetlen mű megalkotásával küszködött.

A „magánelőadások” egy pontján Schelling kifejti, hogy az abszolútumban a potenciák teljes megkülönböztethetetlenségben nyugszanak, majd hozzáfűzi: „Ugyanígy

nyugszik benne *implicite* az egész idő is, mint egység vagy mint öröklét. Azáltal, hogy Isten önként az első potenciára korlátozza magát – önként válik csak Eggyé, ő, aki minden lehetne, s ezzel kezdetet ad az időnek (NB. nem az időben).” Mondatunk nem kevesebbet állít, mint hogy Isten, aki Egy és Minden, Eggyé vonja magát össze, Eggyé korlátozza magát, amivel egyben lemond arról, hogy ugyanakkor Minden legyen. Mellesleg az örökkévalóságnak ez az önkorlátozása teszi lehetővé az időt azáltal, hogy egyetlen potenciára korlátozza magát, miközben természete szerint valamennyi potenciával azonos. Így keletkezik a „*továbbhaladás*” (*Fortschritt*) lehetősége egyik potenciáról a másikra, és ezzel kezdetét veszi az idő. Ennél a gondolatnál fogva próbálja majd Schelling a VILÁGKORSZAKOK-ban átfogni és megírni az egész rendszert: a magát világidővé kibontakoztató Isten örök múltként „lőki” maga mögé létének megelőző „korszakát”, amikor még abszolútum, minden mindenben „volt”. Ezzel az öröklét az abszolút múlttá válik, a világidő az abszolút jelenné, amit majdan az abszolút jövő követ. Istennek ez a tervezett története – a három részre tervezett VILÁGKORSZAKOK-ból csak az első, A MÚLT című készült el –, tehát ez a történet a mindent magában egyesítő eleven személyben ér véget. A STUTTGARTI MAGANELŐADÁSOK utolsó mondata így hangzik: „*Akkor Isten valóban Minden lesz Mindenben, és a panteizmus igaz lesz.*”

A nagy rendszert, az idealizmus önmagát tudó Egy Mindenségét – mint az elején említettük – kétfelől is próbálták lerombolni: Schelling Isten személyét, Kierkegaard az emberét akarta kimenteni a Leviatán torkából. Feltűnő, hogy egyikük sem alkotott saját rendszert. Schelling egy életen át veselkedik neki újra meg újra az emelkedőnek, de a kő mindig visszagurul. Kierkegaard-nak viszont esze ágában sincs ilyesmivel próbálkozni: a hit az individuum ügye, akit éppen hogy segíteni kell kiszabadulni a rendszer fogságából, ami még abban is megakadályozza, hogy ráébredjen individuum voltára. Megkockáztathatjuk a feltevést, hogy a két esetben valamiként ugyanarról van szó. Ami az egyiknél a rendszer gondolatának elutasításában öltött testet, a másikinál a rendszerépítés kudarcában.

Kierkegaard szerint nem lehetséges olyan egységesen elgondolt filozófiai rendszer, amely képes volna számot vetni a fogalmakban elgondolható és azokban rendszerezett valósággal, pl. a természeti és logikai világ általános és különös osztályaival s ugyanakkor az egyes egyén „saját” voltával. Utóbbi filozófiailag gondolhatatlan, mert: „*Az emberlét nem pontosan ugyanolyan, mint az állat léte, hiszen ennél az egyed mindig kevesebb, mint a faj. Az ember nemcsak ismert tulajdonságai által különbözik az állatfajtáktól, hanem ama minőségi különbség révén is, hogy az individuum, az egyes, mindig több, mint a faj.*” Az érthetőség kedvéért mondatunk terminológiailag kissé bizonytalan. „*Individuum*”-ot is mond, noha az – mint a különös kategóriák közt a legkülönösebb – még éppen alárendelhető egy fölötte elhelyezkedő általánosnak. Mint ilyen, az individuum gondolható. Az Eggyessel (*der Einzelne*), akiről Kierkegaard valójában beszél, az a rendszer problémája, hogy csak kívülről szemlélve látszik individuumnak. Belülről azonban még csak nem is „különös”: nincs olyan általános kategória, amelynek az egyes (*der Einzelne selbst*), a *saját maga* alárendelhető volna. Nem valamely általánosnak a különöse. Természetesen az *is*, hiszen a világ rendszerében él, a dolgok és élőlények megszámlálhatatlan individualitásának egyikeként. Ám ugyanakkor saját maga is, aki nem a „saját magák” egyike: csak egy van belőle. Az embernek e kétlakisága teszi lehetővé Kierkegaard szerint, hogy belevessen, belekallódjék a világba, hogy a világot alkotó különös „részek” egyikévé, fájának (családjának, nemzetségének, országának stb.) egyik példányává váljék. Másfelől viszont a hit kitepheti a világot e rendszeréből,

odaállíthatja Isten elé, és ebben a viszonyban valóságosan saját magává válhat, a világgal összecserélhetetlen – örök – saját magává. Az individuum, az ember mint egy általánosság különös példánya egyáltalán nem hitképes. Hinni csak az ember *saját maga* tudhat. S ezt a *hívót* viszont csak a hit maga ébresztheti önmagára. Ehhez azonban valóban Isten elé kell állni, mert egyedül ő az, aki csak az egyest látja, az általánosság kategóriáit ő is legfeljebb csak tudja. De – mint már említettük – Kierkegaard szerint nem érdekli a filozófia.

Schelling úgy akar egységes fogalmiságú gondolati rendszert alkotni, hogy közben Isten személy voltát, mondhatnánk: Istent *saját magát* ne kelljen feladnia. Ezért Istennek a világgal – és minden azon belüli individualitással – szemben álló, azoktól elkülöníthető saját voltát belülről kezdi kialakítani. Olyan ez, mint azok a nagy művességgel készített kínai elefántcsont golyók, melyeknek csipkésre faragott, díszes falán át belátunk egy újabb, rácsosan áttört falú golyóra, és így tovább a láthatatlanságig. Képzeldhetünk arról, hogy valahol legbelül is van egy néző, de sejtjük, hogy a golyó alkotója sosem járt odabent. Nem látjuk, díszítik-e alakzatok az egymáson elforduló héjakat belülről. Schelling egyre finomabb és finomabb faragványokat vés ki a golyók mélyén, és nem akarja feladni a reményt, hogy a végtelenségig tagolt, egymástól odabent függetlenedő gömbszobrok egy napon életre kelnek, és szólni fognak egymáshoz. A gondolkodó tudás szféráról szférára haladva faragja magát a mélybe, a hit felé, hogy oda elérve, legbelül, megerősítést kapjon.

Más szavakkal: Schelling valamennyi rendszerkezdeménye annál a múltnál, annál az örök ősmúltnál fog bele a munkába, ahol saját maga – értelemszerűen – nincs jelen. Innen nyomul azután lankadatlanul előre, hogy saját létezésének e gondolt alapjaitól eljusson saját valóságos létezésének jelenéig. Kierkegaard felől tekintve azt mondhatjuk, hogy mivel hinni csak az ember saját maga tud, és csak ott, ahol ez a saját maga van, Schelling minduntalan rossz irányt választ. A tudható Istentől akar eljutni a hitt Istenig. Nem a jelenből néz vissza a múltba, a végtelen lét örök múltjába, hanem a múltból akarja előfaragni és szemlélni a jelent. Mivel egyedül Istent akarja kimenteni a rendszer mindenségéből, mást – pl. a világot és az embert – azonban nem, a kiinduló múlt abszolútuma végül mindig felülkerekedik, és mindent elnyeléssel fenyeget. Valahányszor fölébe tornyosul ez a fenyegetés, Schelling felhagy a munkával, és újra kezdi előlről.

A személyes egyes lét gondolhatóságának, ill. gondolhatatlanságának kérdését a kabbala Kicsoda és Micsoda kérdésének hívta. A luriánus kabbala bibliájának számító XIII. századi ZÓHÁR egy helyütt ÉZSAJÁS 40,26-ot idézi: „*Emeljétek magasba szeméiteket / És lássátok, kicsoda teremtette ezeket.*” A sort azonban a ZÓHÁR így olvassa (ennek nincs nyelvi akadálya): „*Emeljétek magasba szeméiteket / És lássátok, a Kicsoda teremtette ezeket.*” Majd a következőképpen kommentálja: „*Éppen azért, mert előtte kell elapadnia a kérdésnek, mert rejtettek az ő útjai, s nem tárja föl magát, ezért nevezik Kicsodának. Ez az egyik vége az Égnek, melyet Kicsodának neveznek, a másik vége az Égnek, az alsó vége, azt nevezik Micsodának. Miféle különbség van a Kicsoda és a Micsoda között? Ama Kicsoda elérhetetlen minden kérdés számára. Ha egy ember kutat, s keresve feljut... s végül minden lépcsőfokok végére érkezik, akkor felfogja a Micsodát. Mit ismertél meg?, mit érzékeltél?, mit kutattál? De mégis minden megfejtetlen marad, mint annak előtte.*”

(Előadásként elhangzott a Szombathelyen INDIVIDUUM ÉS EURÓPAI TRADÍCIÓ címen a Művészetek Háza és a Németh László Szakkollégium közös rendezésében tartott konferencián 2003. április 25-én.)