

Nyomokban Kantot tartalmaz

Kant és a 18–19. századforduló gondolkodása

„A filozófia természete szerint ezoterikus valami, magában véve nem a csöcselék számára fogyaszthatón készítjük el (...) a filozófiának el kell ugyan ismernie annak lehetőségét, hogy a nép fölemelkedjen hozzá, ám nem szabad leereszkednie a néphez.”

G. W. F. Hegel

A 18–19. század fordulópontját, különösen az 1790-es éveket nézve természetesennek tűnik, hogy a kiindulási pont – a korban szinte minden gondolkodó számára – Kant, pontosabban a kanti filozófia. Ebbe bele kell érteni azt a már-már nyomasztó terhet, amit Kant jelentett a filozófiában bármilyen módon megszólalni akarók számára. A kor tagadhatatlanul forradalmi. A szomszédos Franciaországban persze másképp, mint a széttagolt német földön. 1789-ben jelenik meg a „Déclaration des droits de l’homme et du citoyen”. 1781-ben pedig napvilágot lát egy olyan mű, amely a következő századok gondolkodását is alapvetően befolyásolja, s ez nem más, mint Kant első kritikai műve, *A tiszta ész kritikája*, a német „Déclaration des droits de la raison”. Hogy melyik volt nagyobb hatással az emberiségre, azt most borítsa jótékony fátyol.

Fichte 1790-ben Lipcsében minden figyelmét a kanti filozófia tanulmányozásának szenteli. Így ír erről:

Új világban élek, mióta elolvastam *A gyakorlati ész kritikáját*. Tételek, melyekről azt hittem, hogy megdönthetetlenek, ledönthetetlenek, melyekről úgy hittem, sohasem bizonyíthatók be, mint például az abszolút szabadság, kötelesség stb. fogalma, bebizonyítottak – s annál boldogabb vagyok.

DOI: 10.61901/Kellek.2024.71.05

A szerző a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kara Filozófia Tanszékének egyetemi tanára, a Doktori Iskola vezetője.

Email: gye@philo.u-szeged.hu

Felfoghatatlan, hogy e rendszer az emberiség iránt mekkora tiszteletet, s bennünk mekkora erőt ébreszt.¹

Meg kell azonban jegyezni, hogy számos kortársával szemben Fichte nem az első, hanem a két utolsó kritikát (*A gyakorlati ész kritikája*, *Az ítélőerő kritikája*) tartotta lényegesnek és evidencia értékűnek saját filozófiája számára. Fichte ugyanis az akarat fogalmából indul ki, és annak elemzését tartja fontosnak, bemutatva, hogy az intelligibilis világban miként lehet egyáltalán szabadságról beszélni. 1791-ben gyalog megérkezik Königsbergbe, hogy Kanttal találkozzon, s átadja neki olvasásra és véleményezésre egyik, a kanti ítélőerőről szóló művét. Kant – bár saját bevallása szerint sem ezt, sem Fichte más művét soha nem olvasta el – támogatja az írás kiadását. Fichte csaknem három hónapot tölt el lelkesülten a nagy filozófus közelében. Az áttörést számára ugyancsak a kanti filozófia hozza. 1792-ben megjelentet egy művet (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*),² amely Kant ajánlásával, de név nélkül jelenik meg. Természetesen mindenki Kantot sejtí mögötte, aminek megfelelően a kritika elismeréssel fogadja. (Kantrol ekkor már nem „illik” rosszat írni.) Ám Kant a *Jenaer Allgemeine Literaturzeitung* hasábjain felfedi az igazi szerzőt, aki ezzel egy csapásra nem csupán kilép a névtelenségből, de osztatlan elismerést is magáénak tudhat. A kritikusok nem tehetnek mást, mint elismerik az új szerzőt. Nem akarnak bolondot csinálni magukból.

Mindennek az előzménye azonban egy másik filozófus, Karl Leonhard Reinhold, aki még 1786-ban megírja híres leveleit (*Briefe über die Kantische Philosophie*), s akinek elévülhetetlen érdeme, hogy Kantot szélesebb körben is elismertté teszi.³ Majd 1791-ben elkészül a három kötetes *Elementarphilosophie* című műve. Reinhold a „Grundsatz” (alaptétel) hiányára mutat rá Kantnál, és megállapítja, hogy a kanti filozófia enélkül nem lehet rendszer. Igaz ugyanis, hogy a megismerés, Kant által megállapított módon, két forrásra támaszkodik: az érzékiségre és értelemre, de alapvetően más a kettő működési mechanizmusa. Reinhold rámutat, hogy az alaptétel hiánya zavart okoz az egyes szintek (szemlélet, értelem és ész) között. A lényeg: egy diskurzus veszi kezdetét, amelynek központi eleme a kanti filozófia.

Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy a kanti filozófia népszerűsítését illetően elévülhetetlen szerepe van egy másik Kant-követőnek, a Fichte által igen sokra tartott Salomon Maimonnak. Ő mutat rá, hogy az én szubsztanciaként határozható meg, ami elengedhetetlenül fontos lenne

1 Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe III*. Frommans Verlag, Stuttgart, 1962, 167.

2 *Gesamtausgabe I*. Id. kiad.

3 Wolfgang Röd: *Der Weg der Philosophie*. Beck, München, 1996, 206.

a tudománytan alaptételét illetően. Fichte – és hozzá hasonlóan Hegel és Schelling – elfogadja, hogy az alaptétel valóban hiányzik a kanti filozófiából. Fichte továbbmegy, elgondolhatóknak látja az elméleti és a gyakorlati filozófia egységét, amit ő tudománytannak nevez (Schelling transzcendentális idealizmusnak). Mindeközben a kanti filozófia továbbélésének egyik hajtása (talán „vad”?) az az irányzat, amelynél a nem túl igényes tanítványok a legkönnyebb végén próbálják megragadni a kanti filozófia lényegét, s ez a magánvaló dolog fogalma. Ezt abszolutizálják, ezt teszik első elvnek, és ebből kísérlik meg levezetni a gondolatrendszer főbb elemeit a világ menetére alkalmazva. Schelling már igen korán maga is küzd az általa vulgár-kantiánusnak nevezett mozgalom ellen, azt dogmatikusnak tartja. Ezzel szembeállítja a kriticizmust (vagy idealizmust), amelyről Weiss János jogosan jegyzi meg, hogy az „idealizmusnak a szabadság és az aktivitás, a dogmatizmusnak pedig az elnyomás és a szenvedés felel meg”.⁴

Fichte nyomán Schelling, Hegel és Hölderlin együtt olvassák Kantot, valamint élénken vitatkoznak Jacobi Spinoza-könyvéről, sőt, az iskola elhagyása után Hegel és Schelling között a levelezés sokáig nagyon intenzív marad. Jacobi nevét említve megjegyzésre érdemes, hogy filozófiája legalább akkora szerepet kap ezekben a beszélgetésekben, mint Kanté. Gondoljunk csak arra, hogy Hegel még a Schellinggel együtt szerkesztett *Kritisches Journal der Philosophie* lapban írt egyik tanulmányában is Kantot és Fichtét Jacobival együtt elemzi (*Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexióis filozófiája, ahogyan formáinak teljességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megmutatkozik*),⁵ azaz fontossága mit sem veszít, noha értékelése – nem utolsósorban a Schellinggel történt affér miatt – alapvetően átalakul.

Schelling viszonylag korán, már 1791-ben ír egy dolgozatot Schulz nyomán Kantról,⁶ de amellet, hogy látja Kant fontosságát a filozófiában, ugyanakkor rögtön egyfajta kiutat is keres belőle, s ezt a kiutat először Fichténél véli megtalálni. Fichténél és a *Wissenschaftslehre*-ben.⁷ Schelling már korábban szeretett volna közel kerülni Fichtéhez, de mégsem ő, hanem Hölderlin az, aki először tudósít számára a Jénában folyó

4 Weiss János: Utószó. In *Schelling fiatalkori írásai*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2003, 213.

5 In G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 247–394.

6 Kuno Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Carl Winter, Heidelberg, 1902, 12.

7 Fichte a jénai korszakában tartotta erről szóló előadásait, amelyek magyarul Weiss János fordításában olvashatók. Keletkezésük körülményeiről Weiss meggyőzően mutatja ki Karl Christian Friedrich Krause annotálása alapján, hogy az előadásokat Fichte a jénai korszak utolsó két évében tartotta. Vö. Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*. Ford. Weiss János. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2002, 207.

előadásokról. Hölderlin 1795 húsvétján a következőket írja Schellingnek: „Légy nyugodt, el fogsz oda jutni, ahová Fichte, én ugyanis hallgattam őt.”⁸ 1794-ben jelenik meg a *Begriff der Wissenschaftslehre*, amely igen erős inspirációt jelent a néhány hét alatt megírt *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* elkészítéséhez. A teológiai vizsgák letétele után – ahogy Hegelnek és Hölderlinnek – esze ágában sincs egyházi szolgálatba állni. A Niethammer szerkesztette újságban adja közzé a *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* című munkáját. Schorndorfba tér, ahol apjának segít a lelkeszi szolgálatban, majd Stuttgartban, ahogy a korban sokan, házitanító lesz, az arisztokrata Riedesel családnál. Ezekből az időkből származik a szerzőségét tekintve oly sokat vitatott *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* című esszé.⁹

Fichte Kant hatása alatt állt, ez ugyanúgy elmondható Schellingre és Hegelre nézve. A közös gyökeret mindegyik számára elvitathatatlanul a kanti filozófia jelenti. Fichte nem mellesleg olyan nagyra tartja Schelling működését, hogy a *Wissenschaftslehre* második alapítójának is nevezi. Azonban Fichte és Schelling szakít, míg Hegellel egyelőre kiváló viszonyban van, ami nem tart ugyan soká. Schelling Kantra nézve egy hallatlanul fontos megállapítást egy levélben fogalmaz meg. A következőket írja Hegelnek: „A filozófia még nem ért a végére, Kant csak az eredményeket adta meg, a premisszák még hiányoznak. És ki érti meg az eredményt a premissza nélkül.” Következésképpen: „Tovább kell lépniük a filozófiában.”¹⁰ Ezt Hegel sem gondolja másképp, hiszen *A szellem fenomenológiája* (*Phänomenologie des Geistes*) előszavában, ahol többször reagál Schelling gondolataira, a következőképpen fogalmaz:

Mert a dolog nem merül ki *céljában*, hanem *kivitelében*; az *eredmény* sem *valóságos* egész, hanem az eredmény elérésének folyamatával együtt; a cél önmagában az élettelen általános, mint ahogy a tendencia a pusztá törekvés, amely még nélkülözi a valóságát; a csupasz eredmény pedig a holttest, amely maga mögött hagyta a tendenciát.¹¹

Azaz, ha csak az eredménnyel, illetve céllal rendelkezünk, az önmagában még holt, nem élő, pontosabban élettelen általános. „Mint ahogy a tendencia, a pusztá törekvés, amely még nélkülözi a valóságát, a csupasz

8 Gustav Leopold Plitt (szerk.): *Aus Schellings Leben I*. Hirzel, Leipzig, 1869, 71.

9 Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Attraktor Kiadó, Gödöllő, 2005, 239–241.

10 Plitt: i. m., 73–74.

11 G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 10.

eredmény pedig a holttest, amely maga mögött hagyta a tendenciát.”¹² Azaz a két dolog egymásból következően létezik: a folyamat és az eredmény. Hegel szerint a folyamat eredmény nélkül semmi, az eredmény viszont a folyamat nélkül élettelen. A kettő csak együtt tökéletes egész. Teljesen erre vonatkozik a fenti, Schelling által Hegelnek írott levél is. Vagyis, hogy nincs értelme élő filozófiáról úgy beszélni, ha megvannak az eredmények, de nincsen meg a hozzávezető út.

Schelling az 1796–97-es években igen intenzíven foglalkozik a kanti filozófia ismeretelméleti vonalának a vizsgálatával is, amivel kapcsolatban vetődik fel a Kant számára is létező alapkérdés, hogy ti. honnan származnak az ismereteink. Kantnál az ismereteknek, ahogy azt *A tiszta ész kritikájában* is leírja, két alapforrása van: „mely talán közös, de előttünk ismeretlen gyökérből ered, az *érezékenység* (*Sinnlichkeit*) és az *értelem*.”¹³ Schelling ezt a következőképpen fogalmazza át. Nála a probléma ugyanis a *forma* és *anyag* kérdésén keresztül vetődik fel. A forma az, amely egy rajtunk keresztül megjelenő képzet, az anyag viszont egy kívülről (*von außen*) létrejövő képzet, és a kérdés elsősorban az: hogyan keletkezik ez utóbbi külső képzet? Lehet tőlünk független? A képzetalkotás a kanti filozófiában is a legfontosabb kérdés, hiszen szinte mindent eldönt a képzetek keletkezésére adott válasz: miként vagyunk képesek képzeteket létrehozni, és honnan származnak azok. Schelling szerint erre a két kérdésre igazán senki, még Kant sem adott választ, főként a külső dolgok képzetét illetően.

Ha a világot úgy fogjuk fel, mint adottat, hiszen az létezik, ami az ember számára megjelenik, akkor ezzel még nem adunk választ arra, hogy a képzeteken keresztül megjelenő tiszta prezentáció mögött ott van-e a dolog a saját magánvalósága szerint, s ha ott is van, megismerhető-e egyáltalán. Berkeley erre leegyszerűsítve azt a választ adja, hogy a világ léte ezen a módon nem igazolható, míg Kant azt, hogy a tiszta teoretikus ész számára nem ismerhető meg, a megismerés csak a phaenomenon világára vonatkozik, de azzal a noumenonról még nem tudunk meg semmit. A noumenon ugyanis, ha „an sich”, akkor a tér, idő és kauzalitás szabályai nem vonatkozhatnak rá. A tér és idő „*reine Form der sinnlichen Anschauung*”,¹⁴ azaz az érzéki szemlélet tiszta formája, a priori adottak,

12 Uo.

13 Kis János a „Sinnlichkeit” terminust érzékelésnek fordítja. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In *Kants Werke III.*, Akademische Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, 72.; Uő: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Alexander Bernát. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 43.; Uő: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus Kiadó, Szeged, 1995, 72.

14 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Id. kiad., 58.

amelyektől a teoretikus ész nem képes elvonatkoztatni, ezért számára a teljes megismerés kizárt. A megismerésnek határa van. A phaenomenon világa akár teljesen meg is ismerhető, de ezzel magáról a dologról (*an sich*) még nem tudok meg semmit. Hegel erre a problémára műveiben többször is reagál. Szerinte a phaenomenon a noumenontól nem független, a jelenség valaminek a jelensége, egy jelzés arra, hogy van valami mögötte, ami elrejtőzik.¹⁵ Nincs meg az a bizonyos határ, ami a kanti filozófiában – hegeli terminust használva – a *lényeg* (*Wesen*) és *jelenség* (*Erscheinung*), vagy a megismerésre vonatkoztatva: a megismerő és a megismert között húzódik. Megismerésnek azt nevezzük – ezt Kant is így gondolja –, amikor a képzet és annak tárgya egybeesik, Schelling és Hegel viszont pontosan látja, hogy ha a tárgy egy megismeréstől független „an sich”, akkor minden egybeesés lehetetlen. A megismerés nem lehet tehát más, mint a képzet és tárgy azonossága, azaz a kérdés a megismerésre egyben kérdés az azonosság tartalmára.

Hegel a problémát a következőképpen közelíti meg: szerinte a kanti határ, amely a jelenségvilág és a dolog közt húzódik, nem releváns, ezért nem is négy antinómia van, hanem a világ minden egyes dolga ellentmondásos, de ez az ellentmondás feloldható. A hegeli filozófiában ez a határ a jelenség és lényeg között csupán látszólagos, mert a lényeg nem független a jelenségtől, így a látszólagos határ a megismerésben, mint Maja fátyla, semmivé foszlik. *A szellem fenomenológiájában* van erre vonatkozóan egy kulcsmondat: „A két véglet, az egyik a tiszta belső, a másik ebbe a tiszta belsőbe betekintő belső, most egybeesett, ahogyan azok eltűntek mint végletek, úgy tűnt el a közép is, mint olyasmi, ami más, mint ők.” A tudati világ, a megismerő tudat világa, és az a világ, amely mögötte jelen van, az éppen a jelenség mint közvetítő által eltűnt, ahogy maga a jelenség is, mint ami más, mint a két véglet (betekintő belső és tiszta belső). A továbbiakban szerintem a „függöny” kifejezés egyértelmű utalás a kanti határra, amely a phaenomenon és noumenon világát egymástól elválasztja. „Ez a függöny tehát elhúzódott a belső elől, a belső betekint a belsőbe”, azaz nem egy megismeréstől független külső vizsgálja a belsőt, *hanem a megismerés egy önmagára való vonatkoztatás*, majd így folytatja: „ez annak a meg nem különböztetett egyneműnek a látása, amely eltaszítva magát önmagától mint megkülönböztetett belső tételezi magát, amely számára azonban éppoly közvetlen a kettőnek a megkülönböztetlensége: az öntudat.”¹⁶ Azaz öntudatról csak akkor beszélhetünk, ha ez a bizonyos szintetikus mozzanat létrejön. Ez persze voltaképp – bár más összefüggésben – Kantnál is megvan, hiszen

15 Hegel: i. m., 94.

16 Uo.

ott is a tiszta értelmi fogalmak transzcendentális appercepciója által létrejött szintetikus egység „eredménye” az öntudat. Persze nála nem a phaenomenális és noumenális világ azonosságáról van szó, hanem az „ego cogito” tétel értelmezéséről. Azaz, amikor valamely tárgy elgondolását követi az a képzet, hogy azzal együtt jár az „én gondolom” képzete. Nem csak azt gondolom el, amit gondolok, hanem ezzel együtt azt is, hogy azt a bizonyos elgondoltat „én gondolom”. „Kiderül – írja Hegel –, hogy az úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarja a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha mi magunk nem megyünk mögéje éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható.” A megismerés, a megismerő és a megismert oly módon esik egybe, hogy a megismerés során fel kell ismernie a megismerőnek, hogy az, amit megismer, nem egy tőle független valami, hanem az ő más-léte, azaz végső soron a megismerés vonatkozása nem más, mint egy önmagára irányuló reflexió. A szellem fenomenológiájának egyfajta summázatát is jelentik ezek a szavak, s ezt maga Hegel is tudja, ezért teszi hozzá a következőket:

De kitűnik egyúttal, hogy minden további nélkül nem lehet egyenesen mögéje kerülni. Mert az a tudás, hogy mi az igazsága a jelenség és belseje képzetének, maga is csak eredménye egy körülményes mozgásnak, amely által eltűnnek a tudat módjai; a vélekedés, az észrezevés és az értelem, s éppígy kitűnik majd, hogy annak megismerése, amit a tudat tud, amikor önmagáról tud, még további körülményekre szorul. Ezt fejtjük ki a következőkben.¹⁷

Mi sem bizonyítja jobban azt, hogy ez a gondolatvezetés egyáltalán nem idegen a Kant utáni német idealizmus filozófusainál, minthogy Schelling már az 1790-es évek második felében (azaz *A szellem fenomenológiájának* megjelenése előtt) egészen hasonló gondolatokat fejtett ki, majd *A transzcendentális idealizmus rendszerében* ez a hasonlóság csak fokozódott. Schelling a probléma kapcsán, hogy ti. hogyan eshet egybe a képzet (*Vorstellung*) és tárgya (*Gegenstand*), azt mondja, hogy a „Ding an sich” nem lehet független a megismeréstől, ami csak úgy lehetséges, ha az elképzelő és elképzelt (*vorstellend und vorgestellt*), a szemlélő és szemlélt (*anschauend und angeschaut*) egybeesik.¹⁸ Ez az azonosság pedig csak akkor reális, ha ezek mi magunk vagyunk, mi,

17 Uo.

18 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des Transzendentalen Idealismus*. In K. F. A. Schelling (szerk.): *Sämtliche Werke I.3.*, Cotta, Stuttgart, 1856–1861, 365.

az „én és a szellem”.¹⁹ A képzet és tárgy teljes azonossága egy eredendő szemléletet jelent, pontosabban egy *eredendő önszemlélet* (*ursprüngliche Selbstanschauung*), ahol a szubjektum és objektum egymástól nem különbözik. A különbözőzés tétéleződése a tudat (*Bewußtsein*) szintjén történik, pontosabban az öntudat (*Selbstbewußtsein*) lesz az, amely az egységet újra létrehozza. Walter Schulz megjegyzése nagyon pontos: „Er sieht vielmehr eine ursprüngliche Vereinigung von Unendlichem und Endlichem gegeben im Wesen der Ichheit und zwar der Ichheit, insofern sie selbstbewußter Geist ist.”²⁰

*

Összegzésképpen elmondható, hogy a Kanttal részben kortárs, részben azt követő filozófia, amelyet német idealizmusnak neveznek, és némileg jogosulatlanul szűkítenek le a három „nagy”-ra (Hegel, Fichte, Schelling), nem csupán „nyomokban tartalmaz Kantot”, és nem allergén, legfeljebb az ostobaságra nézve, ha elfogadjuk Deleuze / Nietzsche megfogalmazását, miszerint a filozófia feladata kárt okozni az ostobaságnak,²¹ hanem olyan alap, amelytől akkor sem sikerül szabadulniuk, amikor a legjobban szeretnének. Mert világos, továbblépni kell, ki kell kerülni Kant kabátja alól, csak nem biztos, hogy sikerül.

19 Ez egy előadássorozat volt, amely sorozat első részében hangzottak el a fentiek. Vö. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Abhandlungen zur Erläuterungen des Idealismus der Wissenschaftslehre*. In K. F. A. Schelling (szerk.): *Sämtliche Werke I.1.*, Cotta, Stuttgart, 1856–1861, 346.

20 Walter Schulz: *Einleitung*. In F. W. J. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*. Felix Meiner, Hamburg, 2000, XVII.

21 Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás, Kovács András Bálint. Gond–Holnap Kiadó, Budapest, 1999, 167.