

Hankovszky Tamás

Ész a történelemben – Fichténél

Elhangzott az ELTE BTK Filozófia Intézetének *A valóság fogalma a német idealizmusban és a romantikában* című konferenciáján. Budapest, 2026. 1. 29–30.

Mint előadásom címe is jelzi, a konferencia témájához a történelmi valóság, illetve a történelem valóságának tárgyalásával szeretnék hozzászólni. A címben rejlő idézet felhívja a figyelmet, hogy témámnak viszonylag jól ismert párhuzamai vannak Hegelnél, és mindazt, amit Fichtéről el fogok mondani, érdemes volna rá való tekintettel, a vele való folytonosság és a szembenállás jegyében is végiggondolni. Ám erre most idő hiányában nem vállalkozom. Fichte koncepcióját inkább Kantéval vetem össze, mert úgy gondolom, ez segít megvilágítani a történelemfilozófiáját. Az „ész a történelemben” cím ugyanis arra a különbségre is utalhat, amely Fichtét Kanttól elválasztja.

Mint oly sokszor, Fichte koncepciója a történelem vonatkozásában is a Kant által felvetett problémák vagy megoldási javaslatok továbbgondolása: Kanton való túllépés Kant szellemében, egy szóval – ahogy Fichte remélte – Kant „beteljesítése”. Érdekes látni, hogy ez még az 1805–06 telén keletkezett *A jelenlegi kor alapvonásaiban* is így van, pedig Fichte ekkorra már túl van nemcsak Kant-recepciója első fázisán, hanem a termékeny jénai korszak után saját rendszerének, a tudománytannak is már egy második, berlini típusán dolgozik, sőt, 1804-ben ennek egy jól sikerült kifejtését is papírra vethette. Időközben sok mindent megváltoztatott a viszonylag ismert jénai filozófiájához képest, de megítélésem szerint a legfőbb intenciókat nem. Ez és az a tény, hogy *A jelenlegi kor alapvonásai* Fichte népszerű művei közé tartozik, amely, amennyire csak lehet, kerüli, hogy állításainak a tudománytan mélyebb rétegeibe lenyúló alapjait is kifejtse, lehetővé teszi, hogy hogy anélkül beszéljek történelemfilozófiájának e legismertebb összegzéséről, hogy a berlini korszak speciális vonásaira reflektálnék.

Előadásomban a jénai terminológiával fejezem ki magam, bár ezt sem precízen fogom használni. Például az egyszerűség kedvéért legtöbbször nem különböztetem meg az embert és annak transzcendentális elvét, az ént, illetve a természetet és a nem-ént. És csak most, előzetesen hívom fel a figyelmet arra, ami az előadásom címe szempontjából is jelentőségteljes, nevezetesen, hogy Fichténél „az én nem más, mint az ész”.¹ Sajnos nem lesz időm, hogy *A jelenlegi kor alapvonásainak* konkrét szöveghelyeivel, motívumaival foglalkozzam, hanem csak általánosságban, transzcendentális szintem fogok a benne rejlő történelemszemléletről beszélni.

¹ Fichte: Entwürfe zur Recension des Aenesidemus. GA II/2, 287–314; 287. Vö. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre GA I/3, 311–460 és GA I/4, 1–165; GA I/3, 313, valamint: Fichte: Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján. (ford. Berényi G.) In Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 75–474; 75 (GA I/5, 21)

1. Természet és szabadság

1.1. Kant

Mielőtt azonban akár csak ennek is nekilátnék, szeretnék néhány dolgot Kantról elmondani: egészen röviden, tényleg csak vázlatosan (vagy inkább sommásan), ahogyan én – éppen Fichte felől – látom őt. Fichtét köztudottan nagyon zavarták a Kantnál meglevő dualitások, és saját filozófiájában igyekezett fölérni emelkedni. E dualitások közül témánk szempontjából az a legfontosabb, hogy a természet és a szabadság szférája *A tiszta ész kritikájában* a harmadik antinómia feloldásával élesen elkülönült egymástól, és bár Kant többször is kísérletet tett arra, hogy megmutassa, hogyan lehet ugyanazt a tettet mindenestül a természet kauzális törvényei alapján megmagyarázni, ugyanakkor a szabadság hatásaként is értelmezni, megítélésem szerint ezek a kísérletei nem voltak sikeresek, mivel nem vezetnek el a tapasztalati világban is hatékony szabadság fogalmához.

A két szféra közötti szakadék az erkölcsfilozófiában is megmutatkozik. Jóllehet az erkölcsiség törvénye kategorikus imperatívusként megfogalmazva az empirikus világban való cselekvés módjáról látszik beszélni, alaposabb vizsgálat után az derül ki, hogy a kanti etika megelégszik azzal, hogy az ember az elvárt módon határozza meg akaratát,² és elvi okokból közömbös az akart cselekvés sikerével szemben, vagyis nem követeli meg az érzéki világ egy bizonyos állapotának megvalósítását. Még akkor is, ha a gyakorlati ész egy teljesebb koncepciójából – jóllehet más-más fogalmi keretben, de mindhárom *Kritikában* – az következik, hogy az érzéki világnak összhangba kellene kerülnie a tiszta moralitás rendjével, ez az összhang nem a szabad emberi cselekvés következményeként, hanem posztulátumok és regulatív elvek révén válik *elgondolhatóvá*, vagyis Kant nem tudja etikailag immanenssé tenni – éppen azért, mivel a szoros értelemben vett etikája csak az akaratmeghatározásra vonatkozik. Hiába posztulálja az akarat szabadságát, ez a szabadság alapvetően a noumenális világra korlátozódik, és egyáltalán nem világos, hogyan szerezhet magának érvényt a fenomenális világban.

Úgy gondolom, hogy ez a strukturális feszültség határozza meg Kant történelemfilozófiáját is, ahogyan az a *Világpolgár*-esszéiben megfogalmazódik, és Fichte történelemfilozófiája csak azért léphet más útra, mert már a valóság alapstruktúráját is másképp ragadja meg. Ezért most először az imént vázolt kanti konstellációra adott fichtei válasz alapvonalait kell bemutatnom.

1.2. Fichte

Fichte döntő felismerése, hogy nem áthidalni, hanem megszüntetni kell azt a szakadékot, amely Kantnál a fenomenális és a noumenális világ, a természet és a szabadság között húzódik. A probléma szerinte nem az, hogy Kant nem biztosított megfelelő átjárást a két szféra között, hanem hogy

² Vö. pl. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. (ford. Papp Zoltán) [H.n.], Ictus, 1998. 29, 60 (AA 5, 21, 46–47), Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. (ford. Berényi Gábor – Tengelyi László) Budapest, Raabe Klett, 1998. 22 (AA 4, 394.)

egyáltalán két szférát különített el. Ezért Fichte nem azt kérdezi, hogy a szabadság hogyan tud mégiscsak hatni a tőle független természetre, hanem azt, hogy hogyan kell úgy elgondolni a természetet, hogy érthetővé váljon, hogy a szabadság hatni tud *benne*. Válasza abban áll, hogy a természet nem önmagába zárt valóság, hanem kötelességünk szférája csupán.³ Már Jénában is ez volt a tudománytan alapgondolata. Az erkölcsiség imperatívusza – a „legyél azonos önmagaddal”⁴ – egy cselekvő, önmagát tételező és formáló ént feltételez, amely a nem-én ellenállásával szemben valósítja meg magát. A nem-énként értelmezett természet tehát nem az éntől eredetileg független realitás, hanem az én öntételező cselekvésének feltételeként tételezett korlát, és az öntételezés végtelenségének megfelelően e korlátnak is a végtelenbe kitolhatónak kell lennie. Ezek szerint a természet eleve *az én számára* van, de nemcsak abban az értelemben, hogy a megismerőhöz igazodik (tehát nem magában való dolog), hanem abban az értelemben is, hogy a természet azért van, hogy az én *általa*, pontosan *ellenében* valósítsa meg önmagát. Mindenekelőtt azért létezik, mert a szabadság rajta és benne valósul meg. A szabadságnak nincs önálló játéktere, hanem a természet az a szféra, ahol hatni tud. A szabadság aktusai mind a természetre vonatkoznak. A természet a tárgyuk és a nyersanyaguk.

Míg Kantnál a szabadság nem *okoz* eseményeket a jelenségek világában, hanem rá hivatkozva csak más szempontból írjuk le ugyanazt az eseményt, amelyre a maga módján teljes magyarázatot adhatunk a természet kauzális törvényei alapján is, Fichténél a szabadság révén konstituálódik az a világ, amely egyáltalán lehetővé teszi a cselekvést. A természet eleve a cselekvés számára van. Így Fichténél nincs értelme annak a kérdésnek, hogy *hogyan* tör be a szabadság a fenomenális világba. Nincs két világ, amelynek a határán át kellene jutni. A természet eleve a szabadság tere.

Mivel Kant kizárta, hogy a szabadság hatékony elvként jelenjen meg a természet oksági rendjén belül, tehát a szabadságnak nála nem *lehet* hatása a természetben, nem is *kell*, hogy hatása egyen. A jól ismert kanti elv, a „kell, tehát lehet” kontraponáltja ugyanis így szól: „nem lehet, tehát nem kell”. Ezért van az, hogy a moralitás egyedül az akarat meghatározásán áll vagy bukik, a természet erkölcsi rendje pedig pusztán remény marad, *nem* pedig az emberi szabadság előtt álló feladat, kötelesség. Fichténél ezzel szemben az erkölcsiség tevékeny világformálás, mert az én csak a nem-én átalakításán, a föléle érkező hatások szabályozásán keresztül formálhatja önmagát, és csak így tehet eleget az erkölcsiség imperatívuszának, hogy legyen azonos önmagával. Ha ugyanis az ember képes átformálni a természetet, amelytől függ, akkor a természet rá gyakorolt hatásán keresztül is csak

³ Vö. Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. GA I/5, 347–357; 353.

⁴ „Mindig legyél egységben önmagaddal!” (Fichte: Az igazság iránti tiszta vonzalom élnékitéséről és fokozásáról. (ford. Hankovszky Tamás) In *Tiszatáj* 66 (2013) 5. 78–83; 79 (GA I/3, 84)) Az ember „végső rendeltetése ennél fogva az abszolút egy-ség, állandó azonosság, az önmagával való teljes összhang” (Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. (ford. Berényi Gábor) In Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 9–72; 18 (GA I/3, 30)) „Egyez meg önmagaddal!” (Fichte: A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. (ford. Felkai Gábor) In Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth, 1988. 232–271; 236 (GA I/3, 100))

önmagától függ. Ezért a cselekvés empirikus sikere morális szempontból nem mellékes körülmény, hanem a moralitás lényegéhez tartozik – még akkor is, ha ez a siker mindig csak részleges, és a természet átalakításának *végtelenbe tartó folyamatnak* kell lennie.

Ezzel eljutottunk a két filozófus koncepciójának egy második különbségéhez. Kantnál a kategorikus imperatívusz konkrét cselekvések konkrét maximáira vonatkozó pontszerű akaratmeghatározásokat ír elő, és az érzület megnemesítése, az akarat szentségének elérése csak másodsorban, – talán mondhatjuk így – származtatott értelemben válik kötelességgé. Ezzel szemben Fichténél a moralitás nem egyes tettek tulajdonsága, hanem folyamatjellegű. Ez azért van így, mert az én nem egy cselekvő dolog (amolyan *res agitans*), valami, ami *van*, és ezen felül olykor még *cselekszik* is, hanem az én *maga a cselekvés*, és ha az öntételező és önformáló cselekvése egyszer befejeződné – még ha ez a beteljesedés, a célba érés okán történne is –, akkor az én megszűnne én lenni, vagyis megszűnne lenni. Fichte tehát a moralitást nem partikuláris és nem is időn túli aktusokra értelmezi, hanem úgy definiálja, mint ami az időben bontakozik ki, és csak a természet folyamatos, végtelenbe nyúló átalakítása révén valósulhat meg.

2. Történelem

Ideje áttérni az elmondottak történelemfilozófiai következményeire. Most is Kanttal kezdem, és most is csak röviden, leegyszerűsítve beszélhetek róla.

2.1. Kant

Mivel Kant a szabadságot elvi okokból nem tekintheti hatékony elvnek a fenomenális világban, nem tekintheti az ott zajló történelem hatóerejének sem. Ennek megfelelően *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* mindjárt az első két mondatban búcsút is vesz a szabadság metafizikai fogalmától, és a szabadság jelenségeiről kezd beszélni,⁵ de nem mint a szabadság jelenségeiről, hanem mint amiket „általános természettörvények határoz[nak] meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt.”⁶ A *Világpolgár*-esszé a szabadságnak az erkölcsfilozófiában kidolgozott fogalmától is eltávolítja az a körülmény, hogy „az emberi akarat szabadságának játékát *nagyban* szemléli”, vagyis nem „az egyes szubjektumok[...] zavarosnak és szabálytalannak”⁷ látszó cselekvését, hanem az emberi nem életének egészét vizsgálja. Az a szabadság ugyanis, amelyet a moralitás összefüggésrendszerében „az ész faktuma” alapján posztulálhattunk, az egyes szubjektum szabadsága volt, nem pedig az emberi nemé, ráadásul az

⁵ Vö. Otfried Höffe: Einführung. In Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie*. (Klassiker Auslegen 46) Berlin, Akademie, 2011. 1–27; 5.

⁶ Kant, Immanuel: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. (ford. Vidrányi Katalin) In Immanuel Kant: *Történelemfilozófiai írások*. [H.n.], Ictus, 1995–1997. 43–58; 43.

⁷ Uo.

akaratmeghatározás pontszerű aktusaiban nyilvánult meg, nem pedig „kezdeti adottságok állandó, bár lassú fejlődés[ben]”,⁸ amelyet a történész vagy a filozófus a történelemben felismerni szeretne.

Azokat a jelenségeket, amelyeket a történelemhez sorol, Kant nem is a szabadsággal való összefüggésük alapján választja ki „minden más természeti esemény” közül (tehát nem az alapján, hogy a szabadság hatásai vagy legalább jelenségei), hanem – mint a szöveg második tételéből⁹ kiderül – egy sajátos emberi tulajdonság, az észhasználat, illetve az azt „célzó természeti adottságok” célszerű kifejlődésének törvényéből kiindulva.¹⁰ E törvény kimondja, hogy az észhasználat kifejlődéséhez a tanuláshoz az egyes ember életidejénél jóval hosszabb kumulatív folyamatára van szükség. E folyamat eseményei alkotják a történelmet. Ez a kifejlődés nemcsak fokozatos felvilágosodást, hanem akár moralizálódást is jelenthet, de maga a moralizálódás nem a szabadság műve. Így a történelem csak áttételesen kapcsolódik a szabadsághoz,¹¹ és nem tartozik közvetlenül a moralitás szférájához.¹² Az erkölcsi haladás legfeljebb az eseményekben értelmet kereső külső szemlélő reménye és regulatív eszméje lehet.¹³

A történelmet valójában a természet teleologikusan értelmezett mechanizmusa hajtja és irányítja.¹⁴ Kant visszatérően a természet szándékáról, akaratáról, rejtett tervéről¹⁵ beszél, olykor a Gondviseléssel¹⁶ vagy egy bölcs Teremtővel¹⁷ hozza összefüggésbe,¹⁸ és úgy írja le az emberekre gyakorolt hatását, hogy azt az irányítást, amelyet felettük gyakorol, nem volna túlzás akár „a természet cselének” sem nevezni.¹⁹ – Nem az ész cselének, hanem a természet cselének. Kantnál nincs „ész a történelemben”. Csak a történelemben értelmet, célt és ésszerű rendet kereső külső megfigyelő tulajdonít bölcsességet, célszerűséget és akaratot a történelem tulajdonképpeni ágensének – a természetnek.

⁸ Uo.

⁹ „Az emberben (mint egyetlen értelmes földi teremtményben) az észhasználatot célzó természeti adottságok csaupán a nemből fejlődhetnek ki teljesen, nem pedig az individuumban.” (Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje. 45.)

¹⁰ Itt jegyzem meg, hogy annak ellenére, hogy a képességek kibontakoztatása erkölcsi feladat, Kant ezt a kibontakozást itt nem az egyénben, hanem a nemből képzelel el, és nem a szabadság révén, hanem a természet, az emberi természet, annak is a kevésbé nagyszerű vonása, a társiatlan társiaság, egy antagonizmus révén. Vö. Höffe: Einführung 14.

¹¹ A laza kapcsolat egy másik kifejezése lehetne a természet és a szabadság kompatibilitásáról is beszélni. Vö. Wolfgang M. Schröder: Freiheit im Großen ist nichts als Natur. Kants Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht: Einleitung und Erster und Zweiter Satz. In Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie*. (Klassiker Auslegen 46) Berlin, Akademie, 2011. 29–44; 34

¹² A kérdést árnyalja, hogy Kant az egyes embernek is ad feladatot. Vö. Höffe: Einführung. 15, 22.

¹³ Vö.: Schröder: Freiheit im Großen ist nichts als Natur. 37

¹⁴ „A nagyban szemlélt szabadáság nem más, mint természet”, (*Ref. 1461*, XV 642) idézi tanulmánya címében is Kant egy töredéként Schröder. Schröder: Freiheit im Großen ist nichts als Natur. 33.

¹⁵ Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje. 54

¹⁶ Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje. 57

¹⁷ Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje. 48

¹⁸ A gondolat kritikájához lásd Miklós Tamás: *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Pozsony, Kalligram, 2011. 73–75.

¹⁹ Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje. 44, 48

2.2 Fichte

Korábban láttuk, hogy Fichte a természet és a szabadság közötti szakadék felszámolásával kívánta meghaladni Kantot, mégpedig úgy, hogy a természetet eleve a szabadság felől, a szabadság közegeként értelmezte, mint ahogy a nem-én is a szabad én felől, vele szembeállítottként, nem pedig önálló, önmagába zárt princípiumként volt tételezve. De maga az én sem volt a nem-éntől, illetve a természettől független, önmagának elég, kész szubjektum, amely csak esetlegesen cselekszik a természetben, hanem öntételező tevékenység volt, amely csak a nem-énnel való viszonyában, annak korlátozásán és átalakításán keresztül válik önmagává. A nem-én és vele a természet egyfelől, az én és a szabadság másfelől kölcsönösen egymásra vonatkoznak, az előbbi az utóbbinak strukturális feltétele: az az ellenállás, amely nélkül nem volna cselekvés – és így történelem sem.

Ez a transzcendentális struktúra teszi lehetővé, hogy Fichte számára a történelem ne egy előzetesen adott természeti renden belül, annak erejéből végbemenő eseménysor legyen, amelyet legfeljebb a külső szemlélő értelmezhet utólag teleologikusan, hanem a szabadság önmegvalósításának szükségszerű formája. Ugyanúgy ebből a struktúrából következik, hogy a történelem nem a kezdeti adottságok természetes kibontakozását jelenti, hanem a szabadságnak egy *a priori* adott célt követő működését. Jénai terminológiával élve: az én a világ fokozatos átalakítása révén igyekszik megfelelni a fogalmából adódó követelményének, annak, hogy önmagával azonossá váljék. Ez az erkölcsi imperatívusz nem pusztán az akaratmeghatározás pontszerű aktusaira vonatkozik, hanem a világ folyamatos formálására is, hiszen az én csak a nem-én átalakításán keresztül alakíthatja önmagát. A cselekvés empirikus sikere ezért *nem* esetleges kísérőjelenség, hanem a szabadság történelmi hatékonyságának elengedhetetlen mozzanata. Ugyanakkor, mivel a megkövetelt önazonosság csak végtelen processzusban érhető el, a befejezetlenség a történelem lényegéhez tartozik. Ám akármilyen keveset valósít is meg a céljából egy-egy aktussal, a történelem nem külsőleg kapcsolódik az erkölcsiséghez, hanem maga az erkölcsi követelmény jelöli ki a szabadság gyakorlásának irányát.

Lassan mondandóm, pontosabban időm vége felé közeledek. Amit előadásomban elmondtam, az nagyon távol van attól a konkrét – élményszerűen megélt vagy a régmúlta vonatkozó empirikus adatok alapján feltárható – valóságtól, amit történelemnek nevezünk, de még a történelemnek attól az *a priori* tartalmától is, amellyel Fichte *A jelenlegi kor alapvonásai* mintegy háromszáz oldalának zömét megtöltötte. Az elmondottak csak a történelmi valóság legáltalánosabb transzcendentális szintjére vonatkoztak. Két oka is van annak, hogy a történelmi valóság a maga konkrétságában *különbözik* ettől, és részletekben még annál képnél is *gazdagabb*, amelyet a világ *a priori* levezethető korszakairól a mű vázol. Egyrészt a nem-én nemcsak általában korlátozza az ént, hanem mindig konkrét, a transzcendentális elvekből le ne vezethető, a szubjektum számára az érzés *aposteriorijában*

adódó sokféle módon, ami a cselekvés különböző irányait teszi lehetővé. Másrészt abból a történelem szempontjából specifikus okból, hogy az én a maga konkrét valóságában – tehát nem abszolút énként, hanem véges, individuális énként, emberi individuumként – nem feltétlenül az erkölcsiség imperatívuszát követő módon használja a szabadságát, hanem olykor azzal éppen ellentétesen. Így a világ levezethetetlen, csak empirikusan megismerhető állapotai jönnek létre, amelyek a szabadság minden további használatának kiinduló feltételeit alkotják.

Ha nem így volna, akkor a történelem nem is a *szabadság* birodalma volna. Ezért bár Fichte kitart amellett, hogy a történelem „rögzített terv szerint halad előre, amelynek szükségszerűen *meg kell* valósulnia, és ezért bizonyosan *meg is valósul*. [Továbbá, hogy e] terv abban áll, hogy a[z emberi] nem ebben az életben szabadon az ész tiszta lenyomatává művelje ki magát,”²⁰ ezzel együtt azzal is számol, hogy a történész olyan eseményeket is regisztrálhat, amelyek e terv teljesülésében megtorpanásokként, sőt a visszafelé haladás jeleiként értelmezendők.

Ezt a feszültséget nem lehet megnyugtatóan feloldani, ha komolyan vesszük a szabadságot. Ehhez egy olyan mechanizmust kellene ugyanis a szabadság fölé helyezni, amely kényszerrel vagy *cselel* megfelelő irányba, az ész lenyomatává válás irányába tereli az emberi nemet. Ám Fichte nem tud ilyen mechanizmusról. A morális világrend, amelyről oly sokat olvasunk nála, nem kikényszeríti a moralitást, hanem csak lehetővé teszi azáltal, hogy biztosítja a szabadság morális használatának empirikus sikerét. Így a történelem céljának megvalósulása, az *a priori* „világterv” beteljesülése, Fichténél is a remény tárgya marad, de Kanttal ellentétben egyszersmind az emberi szabadság előtt álló feladat, az emberre rótt kötelesség is.

²⁰ Fichte: A jelenlegi kor alapvonásai. (ford. Endreffy Zoltán) In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 413–701; 430. Vö. „az emberiség földi életének az a célja, hogy ebben az életben minden viszonyát szabadon az ész szerint rendezze be” (420).