

Hankovszky Tamás

„Az eredeti öntudat énje”
(*Fichte az emberi öntudat gyökeréről*)

Annak ellenére, hogy Fichte korai filozófiájában¹ megkerülhetetlen az abszolút én fogalma, a tudománytan és a rá épülő filozófiai tudományok középpontjában a jénai korszakban kétségkívül az individuális, konkrét emberi én áll, amely a maga teljességében az abszolút énből kiindulva csak részben és egyoldalúan érthető meg. Hogy hozzájáruljak egy teljesebb kép felvázolásához, a következőkben az emberi öntudat keletkezését rekonstruálom. Eközben az individuális én és egyáltalán az emberi individuum fichte-i filozófiájának olyan gyökerei is felszínre kerülnek, amelyek nem az abszolút énből jelennek meg. Mindenekelőtt azonban meg kell különböztetnünk egymástól az én említett két fajtáját.

1. Az abszolút és az individuális én

„Az ésszerű mivolt karaktere nem más, mint hogy egy és ugyanaz a cselekvő és az, amire a cselekvés irányul. Ez a leírás teljeskörűen kimeríti az ész mint olyant. A nyelvhasználat ezt a fenséges fogalmat azok számára, akik képesek elvonatkoztatni saját énjüktől, az én szóval rögzítette. Ezért egyáltalában véve az ész az ésséggel jellemezhető.”² – Így kezdődik *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint Bevezetése*, amelynek egyik feladata összefoglalni a „tudománytan elveit”, amelyekre a jogfilozófiának, hétköznapi világunk sajátos leírásának épülnie kell. Ezek a mondatok élesen elválasztják az individuális éntől az éntől, amely *A teljes tudománytan alapja* első alaptételében³ szerepel, vagyis az úgynevezett abszolút éntől. Akik tehát az én szóval csak önmagukra tudnak utalni, jobban teszik, ha a tudománytan alapfogalmának megjelölésére inkább az ész szónál maradnak, vagy még inkább annál a meghatározásnál, hogy amiből a tudománytan kiindul, abban „egy és ugyanaz a produktum, a cselekvés és a cselekvő”.⁴ Máskülönben éppúgy nem fogják megérteni Fichtét, mint azok, akik, éppen ellenkezőleg, túlságosan is elvonatkoztatnak saját énjüktől, és a tudománytan princípiumában nem látják meg azt a vonást, amelyet ők maguk is hordoznak, vagyis akik számára nem világos, miért hívja Fichte filozófiája kiindulópontját éntek. Azt a valóságot, amelyről az első alaptétel beszél, önmagukban is fel lehet, és fel is kell fedezni. Erre a belátásra támaszkodik Fichte úgynevezett *nova methodo* programja, vagyis a tudománytan *A teljes tudománytan alapjától* független kifejtési kísérlete,⁵ amely 1796-tól kezdve újra meg újra úgy próbálja megértéshez vezetni az olvasót, hogy arra szólítja fel, gondolja el önmagát.⁶

Az abszolút ént tehát, bár nem azonosíthatjuk az individuális énünkkel, teljesen el sem határolhatjuk tőle.⁷ Az előbbi például teljességgel tételezi a saját létét, tulajdonságait tekintve is mindenestül önmaga műve és nincs benne receptivitás, az utóbbi viszont létében és megismerésében, sőt, öntudatában is valami hozzá képest külsőtől függ. Fichte mégis az abszolút, a tiszta ént állítja eszményül az individuális én, az individuum elé, és az embert gyakran egyáltalán nem végességében és esendőségében szemléli, hanem radikálisan és egyoldalúan az eszmény felől ragadja meg, és már-már himnikus hangon beszél róla.⁸ Azért járhat el így, mert az ember és az individuális én attól a pillanattól fogva és azáltal, hogy egyáltalán öntudatra jut, valamilyen mértékben máris megvalósítja ezt az eszményt. Akár azt is mondhatjuk, hogy minden egyes ember „az abszolút Én exemplifikációja”,⁹ vagy hogy minden „én az »énség« általános meghatározását példázza, még hozzá azáltal, hogy az abszolút én struktúrájából részesedik”.¹⁰

Fichte főműve, az 1794-95-ben megjelent *A teljes tudománytan alapja* az abszolút ének vagy az énségnek az első alaptételben adott fogalmából kiindulva „az általában vett szubjektivitás”¹¹ struktúráját tárja fel. Ám egyetlen lépést sem tehetne levezetéseiben, ha nem venné számításba a második alaptétel¹² énjét, amely éppen végességében, korlátozottságában emlékeztet saját konkrét énünkre. Ezért az általában vett szubjektivitás elmélete nem egy emberfeletti én leírását nyújtja, hanem azoknak a képességeknek és funkcióknak a rendszeres bemutatását, amelyek az ember elméleti és gyakorlati cselekvését lehetővé teszik. Ilyenek például a képzelőtehetség, az értelem, a szemlélet, az érzés vagy a kategóriák. Mivel ezek egyszersmind bármely valóságos öntudat lehetőségi feltételei is, nincsen bennük semmi egyéni. A konkrét individuumok világához Fichte a valójában már 1795 második felében elkészült, de csak 1796-97-ben megjelent¹³ *Természetjogban* jut el. Ez mindjárt az első paragrafusától kezdve a főműhöz képest „teljesen új álláspontra”¹⁴ (pontosabban nézőpontra) helyezkedik, hogy így a végső transzcendentális megfontolásoktól függetlenül, azokra csak néha utalva, és ezért egyszerűbben mutathassa be tárgyát, amely változatlanul az emberi szubjektivitás, de immár nem az általában vett, hanem az individuális emberi szubjektivitás.

A két mű nézőpontja közötti különbséget és ezzel együtt az abszolút és az individuális én viszonyát tömören foglalja össze Fichte egyik levélrészlete, amelyet érdemes hosszabban is idézni:

Nálam az *abszolút én* nyilvánvalóan nem az *individuum* [...]. Ám az *individuumot* az *abszolút énből* kell levezetni. Ehhez a tudománytan haladéktalanul hozzá is lát a természetjogban. Egy véges lény – amint ez dedukció révén kimutatható – csak érzéki lények szférájába tartozó érzéki lénynek gondolhatja magát. E szféra egyik részére kauzális hatással bír (olyan dolgokra, amelyek semmit nem képesek *elkezdeni*), a másik részével kölcsönviszonyban áll (olyan dolgokkal, amelyekre a szubjektum fogalmát viszi át). Ennyiben számít individuumnak. [...] Amikor individuumnak tekintjük magunkat – és ha nem is *filozofálás* és *költés* közben, de az *élet-*

ben mindig annak tekintjük –, akkor ezen az általam *gyakorlatinak* nevezett reflexiós ponton állunk (az abszolút énből kiindulva a *spekulatív*on). Erről a pontról nézve egy tőlünk függetlenként adott világot találunk, amelyet pusztán módosítani tudunk. Erről a pontról a tiszta ént, amelyet most sem veszünk a legkevésbé sem szem elől, magunkon kívülre helyezzük és Istennek nevezzük.¹⁵

2. Az eredeti öntudat énje

*A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint tehát A teljes tudománytan alapjához képest más nézőpontról, a közönséges individuális emberi tudat álláspontjáról vizsgálja az ént,*¹⁶ amely így mindjárt az első tételében végesként tűnik fel. A nézőpontváltás könnyen elkerülheti a figyelmünket, mert a mű címe, illetve az, hogy az önálló paragrafusokban tárgyalt tételek tantételekként (vagyis *A teljes tudománytan alapjából* levezetett tételekként) vannak aposztrofálva, inkább a folytonosságot hangsúlyozza. Mikor pedig Fichte az első tantétel tárgyalását azzal kezdi, hogy átfogalmazza, majd azt állítja, hogy a „két tétel felcserélhető, az egyik ugyanazt mondja, mint a másik”,¹⁷ még inkább elfedi valós nézőpontját. Az átfogalmazott tétel ugyanis csak az eszes lény eszes mivoltát ragadja ki és írja le másképp, mint az első tantétel, de nem említi a vizsgált lény végességét, amelyet az első tantétel még ki-mondott. Ezzel pedig az a látszat keletkezik, mintha az első tantételben nem is volna lényeges, hogy az ént a maga végességében ragadja meg.

Az első tantétel így szól: „*Egy véges eszes lény nem tételezheti magát anélkül, hogy ne tulajdonítana magának szabad működést.*”¹⁸ Az átfogalmazásból kiderül, hogy a szabad működésen olyan cselekvést kell érteni, amelynek oka az eszes lényben van.¹⁹ Amikor e lény önmagát tételezi, öntudat képződik, amelyben – a tantétel értelmében – önmagát először is éppen az így felfogott szabadság predikátumával kell felruházni.

Az öntudatban tudottnak a második predikátumát abból vezethetjük le, hogy az öntudat aktusának (Fichte A-val jelöli) én-jellege van, vagyis benne a tudománytanak a *Bevezetés*ben történt összefoglalása szerint „egy és ugyanaz a cselekvő és az, amire a cselekvés irányul”. Az öntudat tehát *általában véve* – vagyis elvonatkoztatva a cselekvés további meghatározottságaitól, mindenekelőtt attól, hogy elméleti vagy gyakorlati cselekvésről van szó – önmagába visszatérő vagy önmagára vonatkozó cselekvés. Ebből következik, hogy olyan valamiről kell tudnia, aminek (a szövegben B jelöli) a cselekvése önmagára vonatkozik. Fichte nem követeli meg ezen felül még azt is, hogy az öntudat tárgya maga is *öntudat* legyen (vagy legalább öntudattal rendelkezék), hanem csak annyit, hogy mivel az öntudat önmagába visszatérő cselekvés, a tárgya is az legyen. Így kerülheti el, hogy végtelen regresszus induljon be, amennyiben az öntudatban tudott öntudat maga is egy öntudatot tudna, amelynek tárgya újra csak öntudat volna és így tovább. Ám amikor Fichte az öntudatot csak önmagába visszatérő cselekvésként veszi számításba, nemcsak attól vonatkoztat el, hogy az öntudat *önmagunk* tudása, hanem attól is, hogy *tudás*. Ezért amit az öntu-

datban tudunk, annak magának sem kell feltétlenül tudásnak, vagyis elméleti cselekvésnek lennie, hanem akár másfajta cselekvés is lehet. Mivel azonban Fichte ki nem mondott premisszája szerint a cselekvéseknek csak két fajtája létezik,²⁰ ha egy cselekvés nem elméleti, akkor szükségképpen gyakorlati.

Mielőtt megfontolnánk, hogy a kettő közül melyik, lássuk az *A* öntudatban megragadott *B* harmadik predikátumát is, amely nem más, mint a végessége! Mint az első tantétel már jelezte, Fichtét most a véges eszes lény érdekli, aki egyaránt véges abban a mivoltában, hogy reflektál önmagára, és abban a mivoltában, amelyre reflektál.²¹ Ez utóbbi végességét Fichte egy rajta kívüli *C*-ből magyarázza, amely korlátozza *B*-t, de azt nem fejt ki, hogy egy önmagára vonatkozó cselekvésnek, amelynek *B* bizonyult, miért kell még egy *C*-re is vonatkoznia. A választ Fichte helyett az ő modorában úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a *B* cselekvés annyiban vonatkozik önmagára, amennyiben *C*-re is vonatkozik (és viszont), és így két aspektusa is van. *C* mibenléte szintén némiképp homályban marad a szövegben, hiszen egyrészt a világ, illetve a világban levő dolgok feleltethetők meg neki, másrészt a szubjektum cselekvése, amellyel a világot szemléli.²² Ez a kettősség azért nem jelent ellentmondást, mert a világ dolgai Fichte idealista elméletében nem függetlenek a rájuk vonatkozó elméleti cselekvéstől.

Elvileg elképzelhető volna, hogy a *B* cselekvés, amelyet az öntudat közvetít számunkra, elméleti cselekvés legyen, Fichte szerint mégsem lehet az. Ha ugyanis olyan elméleti cselekvés volna, amely mindenestül önmagára vonatkozik (öntudat), akkor, mint láttuk, végtelen regresszus indulna be. Ha viszont nem önmagára vonatkozna, hanem valami tőle különbözőre, akkor nem volna meg az a tulajdonsága, amely miatt egy öntudat tárgya lehet, vagyis hogy énszerű, ahol „egy és ugyanaz a produktum, a cselekvés és a cselekvő”. Ezért *B* csak gyakorlati cselekvés lehet. Mivel azonban végessége predikátumából az következett, hogy ennek a *B* gyakorlati cselekvésnek valamilyen *C* által korlátozottnak kell lennie, tehát nem vonatkozhat kizárólag önmagára – ahogy ez önmagában az énszerű mivoltból következne –, hanem emellett valami külsőre is irányul, felmerülhet egy ellenvetés. Ha megelégszünk azzal, hogy a *B* cselekvés csak *egyik* aspektusában legyen önmagára vonatkozó, és megengedjük, hogy egy másik aspektusa szerint valami külsőre is irányuljon, akkor – úgy tűnik – *B* akár elméleti cselekvés is lehetne. Hiszen már Kanttól és *A teljes tudománytan alapjából* is azt tanultuk, hogy az öntudat minden képzetalkotásban szerepet játszik, tehát nem képzelhető el elméleti cselekvés öntudat, vagyis önmagába visszatérő cselekvéskomponens nélkül. Így viszont az elméleti cselekvés sem tűnik kevésbé alkalmasnak arra, hogy *B*-vel azonosítsuk, mint a gyakorlati cselekvés. Mindkettőnek van önmagába visszatérő és kifelé mutató aspektusa. Fichte ezt az ellenvetést arra támaszkodva válaszolja meg, hogy az öntudat szerepe a megismerésben csak a transzcendentális vizsgálódás szintjén igazolható, és főképp, hogy a megismerés egyébként is feltételezi a *már meglevő* öntudatot. Tudnunk kell önmagunkról, hogy egy cselekvést vagy egy képzet sokféleségét e tudásunkhoz képest utólagos aktussal önmagunknak tulajdonítsunk. Most viszont az *eredeti* öntudatot, az eredeti ént keressük, amely, mivel minden elméleti cselekvés feltételezi, szükségképpen megelőz

minden ilyen cselekvést. Fichte szerint ebből az következik, hogy a külvilágra irányuló elméleti cselekvés önmagába visszatérő komponense nem tartozhat a keresett *B*-hez, így *B* csak gyakorlati cselekvés lehet.

Ezek után már csak pontosabb képet kell alkotnunk *B*-ről mint olyan önmagára és ugyanakkor valami rajta kívülre irányuló gyakorlati cselekvésről, amelyet eredetileg a véges eszes lényel, önmagunkkal azonosítunk, hiszen ez a *B* az, amit az öntudat *A* aktusában tudunk. Fichte mindenekelőtt abból kiindulva jellemzi, hogy szemben áll a világszemléletet végző elméleti cselekvéssel, és mivel ez utóbbi kötött – hiszen ha nem is a transzcendentális filozófus elméleti álláspontja szerint, de legalábbis gyakorlati nézőpontból a „tárgyakat úgy kell elgondolnunk, ahogy véleményünk szerint a mi közreműködésünk nélkül vannak, gondolkodásunknak létükhöz kell igazodnia”²³ –, a *B* cselekvésnek szabadnak kell lennie. Ez a szabadság nem más, mint az az első predikátum, amelyet korábban az eszes lénynek tulajdonítottunk, és amelyet megismerőként nem élvezünk. Az eszes lény szabadsága abban áll, hogy az első tantétel szerint olyan tevékenységet végez, „amelynek végső oka teljességgel benne magában van”,²⁴ és ezt a tevékenységet a *B* cselekvés önmagára irányuló aspektusában találjuk meg. *B* szabad, mert önmagát határozza meg, és jellemzőinek oka saját cselekvésében keresendő. Ám mivel *B* csak annyiban vonatkozik önmagára, amennyiben egy rajta kívüli *C*-re is vonatkozik, önmeghatározásából kifelé irányuló aspektusának meghatározottsága is következik. Annyiban is szabadnak találjuk tehát a *B* cselekvést, amennyiben egy tőle különböző dologra vonatkozóként tekintjük, mert kifelé irányuló aspektusát nem valami tőle különböző, hanem saját önmagára irányuló aspektusa határozza meg. Így az *A* öntudat tartalma, azaz a két aspektus egységében megragadott *B* cselekvés nem más, mint elhatározni magunkat arra, vagy Fichte szavaival arra határozni meg magunkat, hogy megvalósítsunk valamit a rajtunk kívüli szférában, vagyis „egy magunk elé kitűzött, kifelé irányuló működés fogalmának vagy egy *cél* fogalmának a *megalkotása*”.²⁵

Egy célképzetben adott állapot megvalósítására magunkat elhatározni viszont ugyanaz, mint akarni. Így *B*, az az énszerű cselekvés, amelyet az eszes lény az öntudatban tud, vagyis az eszes lény a maga eredeti mivoltában *akarásnak* bizonyul. Ez az első paragrafus legfontosabb belátása, amelyet Fichte így összegez: „Azt állítjuk, hogy a gyakorlati én az eredeti öntudat énje, hogy egy eszes lény közvetlenül csak az akarásban észleli magát, nem észlelné magát, és ezért a világot sem, tehát nem volna intelligencia, ha nem volna gyakorlati lény. Az akarás az ész voltaképpen, lényegi jellemzője; a képzetalkotás, a filozófus belátása szerint, természetesen kölcsönhatásban áll ezzel, de mégis esetlegesként van tételezve. A gyakorlati képesség az én legbensőbb gyökere, minden mást csak erre viszünk rá, erre fűzünk fel.”²⁶

A paragrafus eredményeinek ebben az összefoglalásában két helyen is Kanttal szembeni polémia rejlik. Először is amikor Fichte kijelenti, hogy az elméleti ész a gyakorlatiban gyökerezik, burkoltan azt állítja, hogy sikerült megalapoznia *A tiszta ész kritikája* transzcendentális appercepcióját, amely Kantnál még az a „legfelsőbb pont” volt, amelyhez az egész „transzcendentális filozófiának kötődnie kell”.²⁷ Fichte szerint ez az appercepció nem lehet azonos az eredeti öntudattal, mert a minden képzetünkhöz

hozzákapcsolható „gondolkodom” énjének egy olyan énben kell gyökereznie, amely egy gyakorlati cselekvés, egy cél akarása révén tudatosul. Így a gyakorlati észnek (énnek) Fichténél nem egyszerűen primátusa van, mint Kantál, hanem a gyakorlati én az öntudat eredeti énje, amelyre minden mást, így az elméletit is, „ráviszünk” és „felfűzünk”. A szubjektivitás gyökerei tehát a gyakorlati észképességből erednek.

Fichte első paragrafusban elért eredményei azonban nemcsak olyan végső alapot nyújtanak Kant (elméleti) filozófiájának, amelyet ő nem vett észre, hanem ezen túlmenően a külvilág létezésének azt a bizonyítását is elhibázottként tüntetik fel,²⁸ amelyet az első *Kritika* „Az idealizmus cáfolata” című fejezetében olvashatunk. Fichte szerint ugyanis nem önmagának mint megismerőnek a tudata feltételezi a külvilág létét,²⁹ hanem önmagának mint cselekvőnek a tudata. Ezt a gondolatot a *Természetjog* második paragrafusa teljesebben is kifejti, amikor rendszeres formában is levezeti a külvilág létét. Az is jelzi azonban, hogy a bizonyítás döntően már az első paragrafusban megtörtént, hogy a másodikban Fichte még csak nem is újabb tantételbe foglalja állítását, hanem új paragrafusban, egyszerű következményként fogalmazza meg. A helyesen felfogott öntudat (A) egy véges lény esetében egyszersmind a külvilág biztos tudata (C) is. Külön bizonyításra vagy az idealizmus önálló cáfolatára nincs szükség.

3. Az időben első öntudat énje

A *Természetjog* első paragrafusa értelmében a véges eszes lény önmagának először mint szabad cselekvőnek jut a tudatára. Az „először” kifejezés azonban éppúgy kettős jelentésű, ahogyan Fichte kifejezése, az „eredeti öntudat” is egyaránt utalhat időbeli és logikai viszonyokra. Egyelőre még csak azt láttuk be, hogy a gyakorlati én logikailag megelőzi az elméletit, vagyis az eszes lény nem volna intelligencia, ha nem volna cselekvő. Ettől függetlenül még lehetséges volna, hogy időben először valamilyen megismerő aktus szubjektumaként, tehát elméleti énként pillantsuk meg magunkat, vagy legalábbis az eddigiek nem mondtak semmit arról, hogy életünkben először miként tudatosulunk önmagunk számára. Egyebek mellett ezt a kérdést hivatott tisztázni a harmadik paragrafus. Miközben az énség néhány feltételét levezeti, a második tantétel bizonyítása során a gyakorlati én időbeli elsőbbségét is kimutatja az öntudatban.

Fichte fejtegetéseinek megértéséhez arra van szükség, hogy körültekintően értelmezzük az első paragrafus összegzéseként idézett tételt, amely szerint jóllehet a képzetalkotás kapcsolatban áll az akarással, „mégis esetlegesként van tételezve”. A harmadik paragrafus ugyanis az elméleti és a gyakorlati cselekvés, azaz a képzetalkotás és az akarás egymásra utaltságának kimutatásával indul. Fichte célja olyan ellentmondást találni az öntudatban, amelynek feloldása megköveteli és ezzel igazolja bizonyos állítások elfogadását. Hiszen ha az öntudat valóságos, bármit jogunk van hasonlóképpen valóságosnak tartani, ami nélkül az öntudat nem volna lehetséges. A transzcendentális dedukció e programjának megfelelően Fichte először arra emlékeztet, hogy nem tételezhetünk anélkül objektumot, hogy ne tulajdonítanánk magunknak szabad működést.³⁰ Ezt beláttuk már az első paragrafusban, ahol kiderült, a szabad gyakorlati

B cselekvés korlátozójaként valami *C*-t kell feltételeznünk, és csak önmagunknak mint szabadon cselekvő véges lényeknek a tudata alapozhatja meg az objektumok világának elfogadását. *C* tudata ezek szerint *B* tudatától függ, vagyis ha nem létezne számomra *B*, akkor nem létezne számomra *C* sem. Ezután Fichte a szabad cselekvés fogalmának elemzése alapján ahhoz az állításhoz lép tovább, hogy nem képzelhető el szabad cselekvés anélkül, hogy valamilyen objektumra ne irányulna. Képzetet kell alkotnom az objektumról, hogy célommá tehessem valamilyen módosítását. Ez azonban azt is jelenti, hogy ha nem létezne számomra objektum, nem létezne *B* sem,³¹ vagy ha nem létezne a képzetalkotás, nem létezne a szabad cselekvés sem.

Az eredeti öntudat énjének, a gyakorlati cselekvésnek számomra való létezése és az objektumok világának számomra való létezése tehát kölcsönösen egymástól függ.³² Csak ha tételezek egy objektumot, akkor tételezhetek szabad működést, és csak a szabad működés korlátozójaként tételezhetek objektumot. Ha viszont az eredeti öntudatot, *B* tudatát, egy objektum tudatától tesszük függővé, az objektumok tudatát pedig az eredeti öntudattól, akkor egy körbe bonyolódunk, ami azt jelenti, hogy nem adtunk magyarázatot az öntudatra, nem értettük meg, miként lehetséges az, ami kétségkívül van (és amit az első paragrafus végére érve már ismerni és érteni véltünk). Fichte szerint viszont a megértésnek lehetségesnek kell lennie, és ha sikerül megalkotnunk azt a fogalmat, amely lehetővé teszi, akkor e fogalomnak objektív realitása lesz.

Ha azonban a magyarázat logikai körét jól rekonstruáltuk, nincs mód kitörni belőle, legfeljebb „az ész hatalmi szavával”³³ egy önkényes kezdőpontot kijelölve lehetne megtörni. Bár Fichte szívesen él ezzel a lehetőséggel, egyelőre nincs szüksége rá, mert a problémát anélkül, hogy megoldaná, tovább is görgetheti azért, hogy az iménti körön belüli logikai függőségi viszonyokat időbeli dimenzióval felruházva a folyton önmagába visszatérő kört végtelen regresszussá teríti ki az időben. Eszerint egy szabad cselekvés csak *azután* történhet, miután a cselekvés szubjektuma egy objektumot tételezett, amelyre a cselekvés mint céljára irányulhat. Ezt az objektumot viszont az első paragrafus értelmében nem tételezhette másképp, mint egy másik, egy *korábbi* szabad cselekvés korlátjaként. *A teljes tudománytan alapja* ismeretében a szubjektum eljárását ugyanis úgy rekonstruálhatjuk, hogy amikor a szabad cselekvése gátlást szenved, képletesen szólva beleütközik valamibe, ennek az ütközésnek (*Anstoß*) a megmagyarázására egy objektumot tételez, amely a szabad cselekvést korlátozta. Ez az objektum később egy másik cselekvés tárgyává lehet.

Döntő jelentőségű, hogy tisztán lássuk az időbeli viszonyokat. Ha a fent említett *B* cselekvés és *C* objektum példájához térünk vissza, akkor a következőt kell mondanunk. *B* cselekvés két objektummal (vagy egy objektum két állapotával) áll összefüggésben. Az egyikre mint célra irányul, és a szubjektumnak már az *előtt* képzetet kellett alkotnia róla, hogy a *B* cselekvés megkezdődhetett volna, hiszen nincsen szabad cselekvés célképzet nélkül, és nincs célképzet egy objektum *előzetes* tudata nélkül. A másik objektum viszont, amely nem más, mint az iménti *C*, csak *B* révén adódik, mert amíg a *B* cselekvés nem szenved gátlást, nincs okunk egy objektumot mint a cselekvés akadályát tételezni. A *C* objektumot tehát az iménti objektumhoz

képest, és bizonyos értelemben *B*-hez képest is *későbbinek* tekinthetjük. Az öntudat teljes rekonstrukciója azonban nemcsak azt mutatja meg, hogy a *B* cselekvés két objektummal (vagy ugyanazon észlelt, majd továbbformált objektum két állapotával) van kapcsolatban, hanem azt is, hogy egyazon objektum két *különböző* cselekvéshez viszonyítva lehet cél, illetve korlát. A *B* cselekvés korlátjaként feltételezett *C*-t egy csak *későbbi* cselekvés tekintheti majd célpontjának. Látható, hogy egy végtelen regresszus egy szakasza áll itt előttünk. Minden gátolt cselekvésnek egy korábbi cselekvés korlátjára kell irányulnia, de a korábbi cselekvésnek is célra volt szüksége, amelyet egy még korábbi cselekvésből magyarázhatunk csak meg.

Az első paragrafus jelöléstechnikája értelmében³⁴ viszont *B* az eredeti öntudat énjét jelentette, amelyről most az is kiderült, hogy nem minden tekintetben eredeti, mert legalábbis időben nem az első. Csak abban az értelemben eredeti, hogy ami időben megelőzi, az maga is *B*-jellegű. Hiszen az időben első öntudat énje, akármilyen korai pillanatához tartozzék is, *B*-hez hasonlít annyiban, hogy olyan szabad gyakorlati cselekvés, amely egy, a szubjektum által kitűzött célra irányul, de gátlást szenved. Túl azon, hogy az iménti megfontolások idődimenzióval ruházták fel az öntudatot, azzal a belátással is gazdagították a logikai értelemben vagy fajtája szerint eredeti öntudatról az első paragrafusban kialakított képünket, hogy amikor egy célt tételezünk, a cél fogalmának megalkotásához mindig egy korábban már megismert objektum fogalmát használjuk fel, és ennyiben a gyakorlati én vagy cselekvés számára az elméleti én vagy cselekvés a legkevésbé sem esetleges. Csak az esetleges, hogy a gátoltságunk okára reflektálunk-e, vagyis *az* az elméleti cselekvés esetleges, amellyel a gátoltság magyarázatául egy második – a példánk szerinti *C* objektumot – tételezünk.

Ha nemcsak arra vagyunk kíváncsiak, hogy az eredeti öntudatban milyen ént (elméleti vagy gyakorlati ént) tudunk, hanem arra is, hogy az ilyen én tudatai közül időben melyik az első, akkor kilátástalannak tűnő feladat elé kerülünk, mert csak egy *végtelen* időbeli soron végigfutva juthatnánk el az eredeti öntudathoz. Ám ha ez a sor tényleg végtelen, akkor nem találhatunk soha egy olyan első „pontot, ahová az öntudat fonalát odaköthetnénk”.³⁵ Ez pedig azt jelenti, hogy nem tudunk teljes magyarázatot adni az öntudatra, vagyis gyakorlatilag ugyanott tartunk, mint amikor az öntudat magyarázata közben egy körbe bonyolódtunk. Ez nem is csoda, mert a szóban forgó végtelen regresszus éppen a végtelen körmozgásnak a lineáris időre vetített képe. Az eddigiek azonban a legkevésbé sem jelentenek kudarcot Fichte projektjére nézve, hanem inkább helyzetbe hozzák a transzcendentális filozófust, mert abból a feltételezésből kiindulva, hogy mégiscsak kell lennie magyarázatnak, az eszes lénynek mégiscsak meg kell értenie önmagát,³⁶ Fichte feljogosítva érzi magát arra, hogy valóságosnak fogadja el azt, amit „az ész hatalmi szava” szerint a magyarázat megadásához, vagyis a regresszus egy pontján való megálláshoz szükséges.

A végső magyarázat kedvéért egy olyan pontot kell feltételezni, ahol az időbeli sorban – amelyben váltakozva követik egymást a cselekvések és az objektumok – egybeesik egy cselekvés és egy objektum, vagyis a cselekvés megmagyarázása ked-

véért nem kell egy tőle különböző objektumhoz, az objektum megmagyarázása kedvéért pedig egy tőle különböző cselekvéshez továbblépni. Olyan pontot tehát, ahol „*a szubjektum működése* egy és ugyanazon pillanatban szintetikus módon egyesítve van *az objektummal*; a szubjektum működése maga az észlelt és felfogott objektum; az objektum nem más, mint a szubjektum működése, és így a kettő azonos.”³⁷ Kétségkívül létezik ilyen pont, mert ez a tényleges öntudat feltétele. Ha helyesen rekonstruáltuk a regresszust, megszüntetése Fichte szerint csak egy ilyen pont feltételezése mellett gondolható el.

Már csak az a kérdés, hogyan kell elképzelnünk ezt a szintézist. Tudjuk róla, hogy valóságos, és hogy az öntudat feltétele; azt is tudjuk, mik a tagjai, de egyelőre nem világos, hogyan lehet leírni.³⁸ Fichte számára azért fontos ebbe az irányba tovább folytatni a vizsgálódást, mert e szintézis analízise útján újabb fogalmak transzcendentális dedukciója történhet meg, és ha elég sokáig folytatjuk a dedukciót, eljuthatunk a jog fogalmáig,³⁹ amely a most értelmezett mű, a *Természetjog* számára centrális jelentőségű. Mi azonban nem követjük őt idáig, mert célunk csupán az (időben) eredeti öntudat megragadása.

Olyan pontot tételezünk fel tehát az egymást megelőző öntudatok láncának első tagjaként, amely egyszerre objektum és szabad cselekvés. Bizonyos értelemben minden öntudatnak ilyen szerkezete van. Az öntudatban önmagunknak mint szubjektumnak mi magunk vagyunk az objektuma, és mi, mint az első paragrafusból kiderült, elsősorban szabad gyakorlati cselekvésnek (*B*-jellegűnek) mutatkozunk. Mivel azonban minden ilyen cselekvésnek egy előzetesen adott objektumra alapozott célfogalomra van szüksége, ez az objektum pedig egy korábbi *B*-szerű cselekvés révén adódik csak, és így tovább, arra jutottunk, hogy az egyik ilyen cselekvés sem lehet az időben az első, és így egyik ilyen cselekvés mint objektum tudata sem lehet az időben első öntudat, pedig mi most ezt keressük.

Látható, hogy az első öntudat megragadásának problémáját az okozza, hogy a cselekvések sorának egy tetszőleges tagjától tovább kell lépni egy korábbihoz, mivel az adott tag nem érthető meg egy olyan tőle különböző objektumtól függetlenül, amelyet céljává tehet. Ezzel a céllá tehető objektummal kapcsolatos tehát a Fichte által a probléma megoldása kedvéért megalkotott szintetikus fogalom, ez az az objektum, amelynek azonosnak kell lennie a szubjektum működésével. Ha létezik öntudat, és a mindenkor öntudat feltételeként létezik időben első öntudat, akkor abban úgy kell megpillantanom magamat, mint akinek éppen a szabad cselekvése az az objektum, amelyik a célfogalmában szerepel. Ebben az öntudatban olyannak kell mutatkoznom, mint aki nem valami tőle különbözőre való hatásgyakorlást tűz ki céljául, nem valami rajta kívüli objektum meghatározásait akarja módosítani, hanem mint aki saját szabad cselekvésének ilyen vagy olyan meghatározást ad. Ha sikerül saját szabad cselekvésemet objektumommá tennem, nem kell már visszamennem egy tőlem különböző objektumhoz, amelyet célommá tehetek, hanem szabad cselekvésem erre az objektumként megragadott szabad cselekvésekre irányulhat mint célra. A nehézség az, hogy ehhez arra van szükség, hogy szabad cselekvésemet (önmagammat) velem szembeállított, objektív

valóságként, nem pedig cselekvésként kell megpillantanom. Ráadásul Fichte hozzáteszi, hogy az objektummá tett szabad cselekvésnek, amennyiben „objektum, annyiban az érzékelésben kell adva lennie, mégpedig a *külső* és nem a belső érzékelésben”.⁴⁰ Nem introspekcióra van tehát szükség, hanem az érzéki világban kell lennie valaminek, ami által, vagy amiben szabadon cselekvő objektumként találhatom magam. Mivel azonban a világban levő egyetlen objektum megfigyelése sem tanúskodik félreérthetetlenül szabadságról, olyan objektumra kell gondolnunk, amely csak ábrázolja a szabadságomat. Fichte szerint az öntudat eredetének problémája megoldódik, „ha a *szubjektum önmeghatározásra való meghatározottságára* gondolunk, egy neki szóló felszólításra: határozza el magát valamilyen működésre”.⁴¹

Ha objektumaim világában egy jelenséget nekem szóló felszólításként (*Aufforderung*) értek meg, akkor e felszólításban mint felszólításban önmagamot szabad cselekvőként pillantom meg. Ehhez azonban az is kell, hogy a felszólítást semmiképpen ne parancsnak vagy kényszerítésnek értelmezsem, inkább egyfajta felhívásnak arra, hogy egy bizonyos cselekvés végrehajtása (vagy elmulasztása)⁴² révén realizáljam a szabadságomat. A felszólítottságban, vagyis a „szubjektum önmeghatározásra való meghatározottságában” a „szubjektum önmeghatározása” képviseli a végtelen regresszust megakasztani hivatott szintézisben szereplő szabad cselekvést, míg a „meghatározottság” az objektumot. Annak felfogása ugyanis, hogy meghatározott vagyok, úgy történik, ahogy Fichte egy korábban idézett helyen az objektumok megismerését írta le: „a tárgyakat úgy kell elgondolnunk, ahogy véleményünk szerint a mi közreműködésünk nélkül vannak, gondolkodásunknak létükhöz kell igazodnia”. Meghatározottságom megismerése is egyfajta passzív befogadást, elszenvetést igényel, annak tudomásul vételét, hogy meghatározott vagyok, és hogy éppen önmeghatározásra vagyok meghatározott.⁴³ Ám a nekem szóló felhívás felismerése és elfogadása révén nemcsak egy tárgyhoz, hanem egyszersmind egy célhoz is jutok, amely cselekvésemet, az önmeghatározást vezetheti *majd*. Azonban még *mielőtt* ez a cselekvés megvalósulna, a számomra adott objektumban már szabad cselekvőként pillantom meg magamat. Azt értem meg a kényszerítés lehetőségéről lemondó felszólítás tényéből, hogy képesnek tartanak a szabad cselekvésre. „Amikor tehát a szubjektum felfogja ezt az objektumot, akkor egyben fogalmat szerez saját szabadságáról és öntevékenységéről, mint olyan szabadságról, amely kívülről van adva számára. Saját szabad működését nem mint olyasmit fogja fel, ami a jelen pillanatban *van*, mert ez igazi ellentmondás volna, hanem mint olyasmit, aminek az eljövendő pillanatban *kell* lennie.”⁴⁴

Fichte beszámolója az individuális emberi öntudat időbeli eredetéről⁴⁵ több megszire vezető érdekes kérdést is felvet. Befejezésül ezek közül említek néhányat, de csak az utolsót próbálom röviden megválaszolni. Az egyik kérdés azzal kapcsolatos, hogyan foghatom fel az engem először öntudatra juttató felszólítást olyasvalamiként, ami a külső *tapasztalatban* adott. Mikor a felszólítást megértem, a tudatban bizonyára valamiféle szintézis megy végbe. Ám nincsen-e szükség minden szintézishez

a tudat egységére, ehhez pedig arra, hogy már előzetesen rendelkezzem az öntudatnak legalábbis bizonyos fajtájával?

Hasonló problémára világít rá az a kérdés, hogyan érthetem meg az első öntudathoz nélkülözhetetlen felszólítást éppen *hozzám* intézett felhívásként már azelőtt, hogy tudnék önmagamról, akire ez a felszólítás vonatkozhatna.⁴⁶

A kérdések egész nyugtalanító csoportja kapcsolódik ahhoz, hogy Fichte szerint annak, aki engem felszólított, magának is öntudattal rendelkező eszes lénynek kell lennie. „Az ember [...] csak emberek között válik emberré.”⁴⁷ Ezt a tételt Fichte egész filozófiája egyik legfontosabb eredményének tekinthetjük, ugyanakkor természetes módon veti fel a kérdést, hogy ki szólította fel először azt az embert, aki engem szólított fel. Bárki legyen is az, őt is fel kellett szólítania valakinek, és így tovább. Ha ebben a sorban nem akarunk a végtelenbe menni, akkor fel kell tételeznünk „egy első emberpárt”,⁴⁸ akiket vagy nem szólított fel senki, ami ellentmond eddigi belátásainknak, vagy nem egy ember szólított fel. Ez utóbbi megoldás nemcsak azzal a tétellel ellentétes, amely szerint minden embernek egy másik *emberre* van szüksége, hanem további problémákat is felvet. Fichte szerint egyetlen „individuum sem tudja önmagából megmagyarázni magát; ha tehát az első *individuumhoz* jutunk el, amelyhez el kell jutnunk, akkor egy még magasabb érthetetlen lényt is fel kell tételeznünk.”⁴⁹ Ez a transzcendentális istenérvnek is beillő állítás Fichte rendszerének olyan kibővülését eredményezi, amely nem illeszkedik hozzá szervesen. Ráadásul, ha elfogadjuk ezt a megoldást, még az is lehetséges, hogy nincsenek is más véges eszes lények rajtam kívül, hanem én vagyok az „első individuum” és maga a „magasabb lény” volt az, aki felszólított.⁵⁰

Ezt a lehetőséget akkor sem lehet kizárni, ha az első öntudatra jutást, és a hozzá tartozó felszólítást nem pontszerű eseményeknek tekintjük, hanem hosszabb intervallumon belül ismétlődő, különböző formában megvalósuló interakciók együttes hatásaként értelmezzük.⁵¹ Ebbe az irányba mutat Fichte híres tétele is: „A szabad öntevékenységre való felszólítást nevelésnek nevezzük.”⁵² Ennek az interpretációnak természetesen szembe kell néznie azzal az ellenvetéssel, hogy az eredeti öntudat és az interszubjektivitás dedukciója során a céltételezés és a szabad cselekvés időbeli viszonyainak döntő jelentősége volt, és hogy Fichte újra meg újra egyetlen pillanatról beszélt az öntudat születésével kapcsolatban. Akármilyen legyen az igazság ebben a tekintetben, már az is kérdéseket vet fel, hogy az öntudat eredetét az időben keressük. Nem magától értődő ugyanis, hogy valóban alkalmas-e a transzcendentális dedukció egy olyan *időbeli faktum* levezetésére, mint amilyen a felszólítás.⁵³

Nem vetődne fel ez a probléma, ha a felszólítást nem a szubjektumtól független tér-időbeli eseménynek, hanem pusztán a szubjektum szükségszerű képzetének gondolhatnánk.⁵⁴ Csakhogy ebben az esetben a dedukció azon az áron maradna meg az a priori szférában, hogy a felszólítás és az interszubjektivitás erre épülő egész filozófiája és vele a másik ember státusza, akivel egy meghatározott viszonyban, a jogviszonyban állunk, problematikussá válna, ami az egész fichtei (jog)filozófia átértelmezését követelné. Úgy gondolom azonban, hogy nincs okunk kételkedni abban,

hogy Fichte a *Természetjogban* valós felek valós interakciójáról írt.⁵⁵ Azon a *reflexió ponton* ugyanis, ahol ez a mű áll, a velem szemben jogokat élvező másik ember nem pusztán szükségszerű képzet. A gyakorlati nézőpont horizontján belül „realizmus uralkodik”.⁵⁶ Itt saját individualitásom éppúgy valóság, mint a másik ember. Az persze más kérdés, hogy ha spekulatív nézőpontra helyezkednénk, ha a végső transzcendentális magyarázatot is meg akarnánk adni mindarra, amit a gyakorlati állásponton problémátlanul elfogadunk, akkor saját individualitásunkat végső soron éppúgy fel kellene adni, mint a másik emberét. A spekulatív nézőpontról nézve még mindig énnék látszanánk ugyan, de elvesztenénk minden individuális vonásunkat. Ez azért lehet így, mert „én-voltunk és az individualitás nagyon különböző fogalmak”.⁵⁷ Nem is csoda, hogy Fichte az én fogalmát csak azokra számítva vezette be, „akik képesek elvonatkoztatni *saját énjüktől*”. Az ő rendszerének „az az alfája és ómegája, [...] abban áll egész lényege, hogy az individualitást elméletileg felejtjük el”.⁵⁸ Ez azonban saját individualitásunkra éppúgy igaz, mint másokéra. Ha mi magunk valóságosak vagyunk, valóságos a másik ember is, abból a nézőpontból pedig, ahonnan ő nem az, mi sem vagyunk azok. Ezért ha a fent említett problémák valamiképpen megválaszolhatók volnának, az időben eredeti individuális öntudat fichte dedukciója éppúgy megbízható volna, mint az interszubsjektivitása.

Függelék

Fichte levele Friedrich Heinrich Jacobinak⁵⁹

Itt küldöm Önnek, tiszteletreméltó Uram, a tudománytan alapjának folytatását⁶⁰ és a tudománytan elméleti részének alapvonalait.⁶¹

E nyár folyamán egy bájos vidéki ház nyugalmában elolvastam az Ön írásait, aztán újra elolvastam őket, majd megint újra, és mindenütt – de különösen az *Allwill*⁶² esetében – rácsodálkoztam filozófiai meggyőződésünk feltűnő hasonlóságára. A közönség aligha fog hinni ebben a hasonlóságban, és talán még Ön sem, éles eszű férfiú, akiről itt mégis feltételezném, hogy képes egy rendszer elejének bizonytalan körvonalából az egész rendszerre következtetni. Közismert, hogy Ön realista, és én kétségkívül transzcendentális idealista vagyok, következetesebb, mint *Kant* volt: hiszen nála még adott a tapasztalati sokféleség – Isten tudja, hogyan és milyen forrásból –, én azonban minden további nélkül kijelentem, hogy még ezt is mi produkáljuk egy teremtő képesség által. Engedje meg, hogy ezt még ebben a levélben megmagyarázzam.

Nálam az *abszolút én* nyilvánvalóan nem az *individuum*: sértett udvaroncok és dühös filozófusok magyaráztak így engem, hogy a gyakorlati egoizmus káros tanát foghassák rám. Ám az *individuumot* az *abszolút énből* kell levezetni. Ehhez a tudománytan haladéktalanul hozzá is lát a természetjogban. Egy véges lény – amint ez dedukció révén kimutatható – csak érzéki lények szférájába tartozó érzéki lénynek gondolhatja magát. E szféra egyik részére kauzális hatással bír (olyan dolgokra, amelyek semmit nem képesek *elkezdeni*), a másik részével kölcsönviszonyban áll (olyan

dolgokkal, amelyekre a szubjektum fogalmát viszi át). Ennyiben számít individuumnak. (*Az individualitás feltételei a jogok.*) Ha magát individuumnak tételezi, úgy mindenképpen tételez egy ilyen szférát, mert ezek reciprok fogalmak. Amikor individuumnak tekintjük magunkat – és ha nem is *filozofálás* és *költés* közben, de az *életben* mindig annak tekintjük –, akkor ezen az általam *gyakorlatinak* nevezett reflexiós ponton állunk (az abszolút énből kiindulva pedig a *spekulatív*on). Erről a pontról nézve egy tőlünk függetlenként adott világot találunk, amelyet pusztán módosítani tudunk. Erről a pontról a tiszta ént, amelyet most sem veszünk a legkevésbé sem szem elől, magunkon kívülre helyezzük és Istennek nevezzük. Hogyan is juthatnánk másképpen azokhoz a tulajdonságokhoz, amelyeket Istenről állítunk, önmagunkról viszont tagadunk, ha nem találnánk őket mégiscsak önmagunkban, és nem csak egy bizonyos szempontból (individuumként) tagadnánk őket magunkról?

A gyakorlati reflexiós pont horizontján belül realizmus uralkodik. E pontnak *magából a spekulációból* kiinduló dedukciója és elismerése révén megvalósul a filozófiának az egészséges emberi értelemmel való, a tudománytan által ígért, teljes kibékülése.

Hisz mi másért van a spekulatív nézőpont – és vele együtt az egész filozófia –, ha nem az életért? Ha az emberiség nem kóstitolta volna meg ezt a tiltott gyümölcsöt, akkor meglehetne minden filozófia nélkül. De mélyen gyökerezik benne a vágy, hogy ne pusztán visszaverődő fényben, hanem közvetlenül is megpillantsa ama individuumon túli régiót. Aki először tette fel az Isten létére vonatkozó kérdést, határsértést követett el, és a legmélyebb alapjaiban rengette meg az emberiséget. Önmagával való vitába taszította, amely még nem zárult le, és amely csak akkor zárható le, ha merészen a legfelső pontig hatolunk, amelyről nézve a spekulatív és a gyakorlati nézőpont egyesültként tűnik fel. Elbizakodottságból kezdtünk filozofálni, és ezzel el is veszítettük az ártatlanságunkat; észrevettük mezítelenségünket, és azóta kényszerűségből, a megváltásunkért filozofálunk.

Ámde nem oly nyíltsággal filozofálok Önnel, és nem oly fesztelenül írok, mintha egészen biztos volnék abban, hogy Ön érdeklődik a filozófiám iránt? Őszintén szólva úgy sejtem, nem tévedek, ha feltételezem ezt az érdeklődést.

Az *Allwill* a béke, sőt egyfajta szövetség reményét kínálja a transzcendentális idealistáknak, ha beérik azzal, hogy saját határaikat védjék, és nem akarnak többet, mint megerősíteni azokat.⁶³ Hitem szerint e feltételeknek én már most megfelelek. Ha pedig ezen felül a realizmus saját területét, hogy úgy mondjam, magának az ellenségesnek tekintett országnak az oldaláról garantáltam és védtem, akkor igazság szerint nemcsak részleges, hanem teljes szövetségben is bízhatok.

Oßmannsädt, Weimar mellett, 1795. augusztus 30.

Az Ön őszinte tisztelője:
Fichte

Hankovszky Tamás fordítása

Jegyzetek

¹ Fichte magyar fordításban nem olvasható műveit az összkiadás (GA) alapján idézem, de ahol lehet, egy korábbi kanonikus kiadás (SW) adatait is megadom. Reinhard Lauth et al. (szerk.) *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962–2012. Immanuel Hermann Fichte (szerk.) *Fichtes Werke*. De Gruyter, Berlin, 1971.

² Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. GA I/3, 311–460. o. és GA I/4, 1–165. o., SW III, 1–385. o.; GA I/3. 313. o., SW III, 1. o. (Ez a részlet nem szerepel a mű magyarra fordított részében.)

³ Az alaptételek megfogalmazása *A teljes tudománytan alapjában* nem egyértelmű. Fichte első alaptételként látszik elfogadni a következőket: „Én vagyok.” „Én vagyok én.” („Én én vagyok.”) „Én = én.” „Teljességgel létezem, vagyis teljességgel azért vagyok, mert vagyok, és teljességgel az vagyok, ami vagyok; és mindkettő az én számára.” „Az én eredendően teljességgel tételezi a saját létét.” J. G. Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. *Magyar Filozófiai Szemle* 2011/3. 9–30. o.; 11. o., illetve 14. o. Fordította Hankovszky Tamás. (GA I/2. 257. o., 258. o., illetve 260–261. o. SW I, 94. o., 95. o., illetve SW I, 98. o.)

⁴ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I/2, 249–461. o. SW I, 83–328. o.; GA I/2. 393. o. SW I, 256. o. Ugyanez a gondolat más megfogalmazásokban: „az eszes lény és a tevékenysége egy és ugyanaz”. (J. G. Fichte: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint. Részlet. In uő: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest, 1981. 147–236; 152 Fordította Endreffy Zoltán. GA I/3, 331. o. SW III, 19. o.), „Legalábbis filozófushoz méltatlan dolog azt képzelni, hogy az én még valami más is, mint *saját tette és saját produktuma egyidejűleg*. [...] Az én nem valami, *aminek van valamilyen képessége*, az én egyáltalán nem képesség, hanem cselekvő; az én az, ami cselekszik, és ha nem cselekszik, akkor nincs.” (A természetjog alapja... 155–156. o.; GA I/3, 334. o. SW III. 22. o. A fordítást módosítottam: H. T.) „Az én olyan jellegű, hogy a cselekvő, és amire a cselekvés irányul, egy és ugyanaz.” (Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján. In Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat, Budapest, 1976. 75–474; 98. o. Fordította Berényi Gábor.; GA I/5. 40. o. SW IV. 22. o. A fordítást módosítottam: H. T.)

⁵ Vö. Weiss János: Adalékok Fichte jénai programjához. In J. G. Fichte: *Tudománytan nova methodo*. Pécs, Jelenkor, 2002. Fordította Weiss János. 205–217. o.

⁶ Vö. J. G. Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. In uő: *Válogatott filozófiai írások*. 17–52; 22. o. Fordította Endreffy Zoltán. (GA I/4. 186. o. SW I. 422. o.), J. G. Fichte: Kísérlet a tudománytan új kifejtésére. In uő: *Válogatott filozófiai írások*. 129–145. o.; 131–136. o. Fordította Endreffy Zoltán. (GA I/4. 271–274. o. SW I. 521–525. o.), Fichte: *Tudománytan nova methodo*. 28. o. (GA IV/3. 245. o.)

⁷ A kettő viszonyáról részletesen lásd: Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alapgondolata. Transzcendentális filozófia és antropológia*. Budapest, L’Harmattan, Könyvpont, 2014. 17–53. o.

⁸ J. G. Fichte: Zürichi előadások. *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/3. 323–349. o.; 344–346. o. Fordította Weiss János. (GA I/2. 87–88. o. SW I. 413–415. o.), J. G. Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. In uő: *Az erkölcsstan rendszere*. 9–72. o.; 14–22. o. Fordította Berényi Gábor. (GA I/3. 27–33. o. SW VI. 293–301. o.);

⁹ Herbert Schnädelbach: Az Én és az én. *Passim* 2013/1. 21–31. o.; 27. o. Fordította Weiss

János.

¹⁰ *Uo.* 30. o.

¹¹ Fichte: Levél Reinholdhoz (1795. 04. 28.). In Johann Gottlieb Fichte – Carl Leonhard Reinhold levelezése. *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/1–2. 27–195. o.; 72. o. Fordította Weiss János. (GA III/2. 314–315. o.)

¹² „Az énnel teljességgel szembeállítódik egy nem-én.” (Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. 18. o.; GA I/2. 266. o. SW I. 104. o.)

¹³ A mű keletkezés- és kiadástörténetéről lásd a szerkesztő előszavát GA I/3. 291–310. o., különösen 293–298. o.

¹⁴ Fichte: Levél Cottához (1795. 11. 15.). GA III/2. 433–435.o.; 433.o.

¹⁵ Fichte: Levél Jacobihoz (1795. 8. 30.). GA III/2. 391–393. o.; 392. o. A levél teljes terjedelmében tanulmányom *Függelékében* olvasható.

¹⁶ Vö. Edith Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Dinter, Köln, 1986. 240–246. o.

¹⁷ Fichte: A természetjog alapja... 149. o. (GA I/3. 329. o. SW III. 17. o.)

¹⁸ *Uo.*

¹⁹ Fichte itt (mint a fenti levélrészletben is) Kant transzcendentális szabadságfogalmához kapcsolódik, amely szerint a szabadság oksági láncolatok *elkezdésének* képessége. (Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest, 2004. 382. o. [B 474] Fordította Kis János.) Fichte azonban most nem a megkezdett láncre, hanem csak a megkezdés aktusára összpontosít.

²⁰ A korszak egy másik műve alapján Fichte akár háromféle tevékenységet is feltételezhetett volna. Az elméleti és a gyakorlati mellett számításba vehetett volna egy esztétikai tevékenységet is. Vö. Fichte: Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen. GA I/6. 333–361. o. SW VIII. 270–300. o.; GA I/6. 341–344. o. SW VIII. 278–281. o. Vö. Neuhauser kritikáját: Frederick Neuhauser: The Efficacy of the Rational Being. In Jean-Christophe Merle (szerk.) *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. (Klassiker Auslegen 24.) Akademie, Berlin, 2001. 39–49. o.; 48. o.

²¹ Fichte erre vonatkozó érvének (Fichte: A természetjog alapja... 330. o.; GA I/3. 329. o. SW III. 17. o.) variánsa megtalálható *Az erkölccstan rendszerében* is. Vö. Fichte: *Az erkölccstan rendszere*. 135. o. (GA I/5. 68. o. SW IV. 57. o.)

²² Egy több ki nem mondott előfeltételezésre építő érvelés szerint (Fichte: A természetjog alapja... 151. o. (GA I/3. 330–331.o. SW III. 18-19. o.) ez a cselekvés bizonyos szempontból azonos a *B* cselekvéssel, legalábbis *B* azon aspektusával, amely *C*-re irányul.

²³ Fichte: A természetjog alapja... 151. o. (GA I/3. 330. o. SW III. 18-19. o.)

²⁴ Fichte: A természetjog alapja... 149. o. (GA I/3. 329. o. SW III. 17. o.)

²⁵ Fichte: A természetjog alapja... 152. o. (GA I/3. 331. o. SW III. 19. o.) A fordítást módosítottam: H. T.

²⁶ Fichte: A természetjog alapja... 153. o. (GA I/3. 332. o. SW III. 20-21. o.; A fordítást módosítottam: H. T.) A kérdés párhuzamos tárgyalását lásd: Fichte: *Az erkölccstan rendszere*. 93–98. o. (GA I/5. 37–40. o. SW IV. 18–22. o.)

²⁷ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 146. o. (B 134)

²⁸ Vö. Claude Piché: Die Bestimmung der Sinnenwelt durch das vernünftige Wesen. In Jean-Christophe Merle (szerk.) *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. 51–62. o.; 55–56. o.

- ²⁹ Vö. Kant: *A tiszta ész kritikája*. 245. o. (B 275–276)
- ³⁰ Fichte: A természetjog alapja... 164. o. (GA I/3. 340. o. SW III. 30. o.)
- ³¹ Hamarosan látni fogjuk, hogy ez az objektum nem azonos *C*-vel, hanem egy másik objektumról van szó, vagy legalábbis *C* egy másik állapotáról, mint amelyik a *B* cselekvés korlátozójaként szerepel. Itt tehát csak *B* egyáltalán egy objektumtól való függéséről van szó.
- ³² Érdemes szem előtt tartani, hogy Fichte idealista elmélete szerint nincsen más lét, csak számunkra való lét. Az olyan lét, amely nem egy intelligencia számára van, ellentmondás. (Vö. pl. Az erkölcsstan rendszere. 219. o. GA I/5. 130. o. SW IV. 136. o.) Ezért a fenti tétel magában rejti azt is, hogy az öntudat és a szabad cselekvés léte, illetve az objektum léte egymástól függ.
- ³³ Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. 19. o. (GA I/2. 268. o. SW I. 106. o.)
- ³⁴ Fichte a harmadik paragrafusban nem viszi tovább az első paragrafus jelöléseit, hanem az *A* és *B* betűket más szerepben alkalmazza. Én azonban továbbra is az első paragrafus szerinti értelemben használom a betűjeleket.
- ³⁵ Fichte: A természetjog alapja... 165. o. (GA I/3. 141. o. SW III. 31. o.)
- ³⁶ Vö.: „Eszes ember nem tételezheti fel, hogy olyan feladat rejlik az észben, amelynek megoldása teljességgel lehetetlen.” (Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. 50. o.; GA IV. 206. o. SW I. 447. o.)
- ³⁷ Fichte: A természetjog alapja... 162. o. (GA I/3. 342. o. SW III. 32. o.)
- ³⁸ Fichte szerint a szintézis „az egész filozófiában egyike a legelvontabbnak”, ezért „a legnehezebb út” vezet csak el a közvetlen megértéséhez. (Az erkölcsstan rendszere. 184. o. GA I/5. 104. o. SW IV. 105. o.)
- ³⁹ „Az individualitás feltételei a jogok.” (Fichte: Levél Jacobihoz. GA III/2. 392. o. Lásd a *Függelékben* közölt levélben.)
- ⁴⁰ Fichte: A természetjog alapja... 167. o. GA I/3. 342. o. SW III. 33. o.)
- ⁴¹ Fichte: A természetjog alapja... 167. o. (GA I/3. 342. o. SW III. 32–33. o.) A fordítást módosítottam: H. T.
- ⁴² Fichte: A természetjog alapja... 168–169. o. (GA I/3. 343. o. SW III. 34. o.)
- ⁴³ Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*. 251. o.
- ⁴⁴ Fichte: A természetjog alapja... 167. o. (GA I/3. 342–343. o. SW III. 33. o.) A felszólítás is két időpillanatra utal tehát, de szemben azzal, hogy a regresszusban attól a pillanattól, ahol álltunk, mindig egy korábbihoz kellett továbblépni, a felszólítás *jelene* egy *jövőbeli* szabad cselekvésre utal, és ezzel lehetőséget ad a regresszus megszakítására, és a jövő felé fordulásra.
- ⁴⁵ A kérdés párhuzamos tárgyalását két részletben lásd: Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 182–185. o. (GA I/5. 103–105. o. SW IV. 102–105. o.) és 310–313. o. (GA I/5, 199–201. o. SW IV. 218–220. o.)
- ⁴⁶ Vö. Axel Honneth: Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. In Jean-Christophe Merle (szerk.) *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. 63–80. o.; 77–78. o.
- ⁴⁷ A természetjog alapja... 174. o. (GA I/3. 347. o. SW III. 39. o.)
- ⁴⁸ Uo.
- ⁴⁹ Fichte: *Tudománytan nova methodo*. 149. o. (GA IV/3. 469. o.)
- ⁵⁰ Vö. Vittorio Hösle: *Hegels System*. Meiner, Hamburg, [1987] 1998. 380. o. lj.
- ⁵¹ Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*. 259. o.
- ⁵² A természetjog alapja... 174. o. (GA I/3. 347. o. SW III. 39. o.)

- ⁵³ A felszólítás ezen aspektusához lásd Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*. 247–260. o.
- ⁵⁴ Vö. Honneth: Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. 79–80. o.
- ⁵⁵ Hasonló álláspontot képvisel Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*. 247. o.
- ⁵⁶ Fichte: Levél Jacobihoz. GA III/2. 392. o. Lásd a *Függelékben* közölt levélben.
- ⁵⁷ J. G. Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. In uő: *Válogatott filozófiai írások*. 53–127. o.; 112. o. Fordította Endreffy Zoltán. (GA I/4. 257. o. SW I. 504. o.)
- ⁵⁸ Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. 126. o. (GA I/4. 267. o. SW I. 517. o.) Az idézet így folytatódik: „és gyakorlatilag tagadjuk meg”. Ennek értelmezése azonban az erkölcsstan vagy az államelmélet területére vezetne át bennünket.
- ⁵⁹ A fordítás alapjául szolgált: Reinhard Lauth, Hans Jacob (szerk.) *Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Briefwechsel 1793–1795*. [III/2] Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970. 391–393. o.
- ⁶⁰ Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. Gabler, Leipzig, 1794–95. A mű első fele 1794 szeptemberében jelent meg, a második fele valamikor 1795 júliusa és augusztusa fordulóján. Az első részt Fichte 1794. szeptember 29-i levelével küldte meg Jacobinak, aki csak jóval a második rész kézhezvétele után, 1795. december 24-én reagált. – A ford.
- ⁶¹ Johann Gottlieb Fichte: *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer*. Gabler, Jena, Leipzig, 1795. – A ford.
- ⁶² Friedrich Heinrich Jacobi: *Eduard Allwills Briefsammlung. Mit einer Zugabe von eigenen Briefen*. Königsberg, Nicolovius, 1792. – A ford.
- ⁶³ Vö. *Uo.* 151–152. o. – A ford.