

HANKOVSKY TAMÁS

## Fichte jénai tudománytanának kiindulópontja

### 1. A TELJES TUDOMÁNYTAN ALAPJA KELETKEZÉSE

A *teljes tudománytan alapja* Fichte főműve, amely hatástörténetileg is a legjelentősebbnek bizonyult. A német idealizmus kialakulásában játszott egyedülálló szerepéhez azonban az a körülmény is hozzájárult, hogy bár a tudománytannak később számos szűkebb körben ismert változata született, egy néhány oldalas kései vázlatot<sup>1</sup> leszámítva ez az egyetlen, amelyet Fichte publikált is. Először 1794 júniusától 1795 augusztusáig jelentette meg ívenként – amint a címlapon olvashatjuk: „kézirat gyanánt hallgatói számára” –, majd 1802-ben másodszer is kiadatta.<sup>2</sup> Köztudott, hogy alig fejezte be a művet, máris gondolatai újrafogalmazásával kezdett kísérletezni (*nova methodo* program),<sup>3</sup> majd az úgynevezett ateizmus-vita után, 1800-tól kezdődően újabb mélyreható változásoknak lehetünk tanúi a filozófiájában. Az a tény, hogy *A teljes tudománytan alapját* ennek ellenére másodszer is kiadta, sőt egy helyen „örökre megkerülhetetlennek” nyilvánította,<sup>4</sup> nemcsak életművének sokat vitatott<sup>5</sup> egységéről tanúskodik, hanem a korai főmű kiérleltégéről is. Pedig a felismerés, amely ahhoz a sajátos filozófiához vezetett, amely Fichtét igazán jelentős filozófussá tette, csak 1793 novemberében vagy decemberében öltött határozott formát,<sup>6</sup> így csak fél év állt a rendelkezésére a rendszer kimunkálására.

<sup>1</sup> *Wissenschaftslehre im Umriß*, 1810.

<sup>2</sup> A mű ebben az évben kétszer is megjelent. Fichte ugyanis Cottát bízta meg egy változatlan kiadással, de ezen kívül egy javított változat is napvilágot látott, mert az eredeti kiadó, Gabler, Fichte korábbi kiegészítéseit és módosításait felhasználva egy javított kiadást készített, aminek jogszerűségéről évekig húzódozó per keletkezett.

<sup>3</sup> Vö. Weiss 2002.

<sup>4</sup> Fichte 1801. GA II,6,171. (SW ezt a mondatot nem tartalmazza.)

<sup>5</sup> A diszkontinuitás tézisének legnagyobb hatású képviselője Schelling. Vö. Schelling 1806/1860. 25. A kérdés modern tárgyalásához lásd: Oesterreich–Traub 2006. 108–122.

<sup>6</sup> Fichte egyes nyilatkozatai arra utalnak, hogy az alapgondolat már 1791-ben felmerült benne. Vö. GA I,2,176. Lásd még a következő lábjegyzet idézetét is.

Ez a gyors építkezés nem lett volna lehetséges a megelőző évek gondolkodói erőfeszítései és eredményei nélkül. Mire 1794 első napjaiban Fichte kézhöz kapta a felkérést, hogy vegye át Karl Leonard Reinhold megüresedett jénai katedráját, már nevet szerzett magának három név nélkül publikált könyvvel. Ezekben egyfelől az emberi szabadság, másfelől a kanti filozófia egyes aspektusait gondolta végig. Mindkét kutatási irány döntő jelentőségű volt a tudománytan szempontjából.<sup>7</sup> *A teljes tudománytan alapja* harmadik ihletőjének Reinhold úgynevezett elementáris filozófiáját tekinthetjük,<sup>8</sup> amellyel Fichte 1792 ősztől foglalkozott behatóan. Az ezzel kapcsolatos meglátásait és állásfoglalását a *Saját elmélgedések az elementáris filozófiáról* címen ismert jegyzetek mellett egy Reinholdot és Kantot bíráló könyv recenziójában fejtette ki 1793–94 fordulóján. Ezek a művek már sok mindent tartalmaznak abból, amit néhány hónappal később a főműben olvashatunk. Kiforrott és számos részletében kimunkált koncepciót sejtet az a tavaszi hónapokban keletkezett magabiztos írás, a *Programirat*, amelyet Fichte előadásai beharangozása céljából küldött maga előtt Jénába, és amely nemcsak a tudománytan, hanem az egész német idealizmus programjának is tekinthető.<sup>9</sup> Az igazi felkészülést azonban az a negyven előadás jelentette, amelyet Fichte Zürichben tartott Jénába való áttelepülése előtt. Bár ezek szövege nagyobbrészt ismeretlen,<sup>10</sup> Fichte egy levele<sup>11</sup> arra enged következtetni, hogy tartalmuk már megegyezett a főműével. Amikor tehát Fichte hozzászólott, hogy állandó időzavarban megírja és a későbbi ívek kidolgozása előtt nyomdába adja<sup>12</sup> *A teljes tudománytan alapja* soron következő oldalait, már jól megalapozott,

<sup>7</sup> Az előbbi jelentőségéről tanúskodik Fichte egyik levélfogalmazványa (1795. tavasz): „Az én rendszerem az első, amely a szabadság rendszere; ahogyan [a francia] nemzet elszakítja az ember külső láncait, úgy rázza le az én rendszerem a magában való dolog, a külső befolyás béklyóit, amelyeket minden eddigi rendszer, még a kanti is, többé-kevésbé köréje fon, és állítja elének az embert az első alaptételben mint önálló lényt. Ez a rendszer azokban az években, amikor ama nemzet külső erőt latbavetésével a politikai szabadságot kiharcolta, az önmagammal, a meggyökeresedett előítéletekkel vívott belső harcban keletkezett. [...] Mialatt erről a forradalomról írtam, merültek fel bennem, mintegy jutalomképpen, e rendszer első előjelei és sejtései.” (GA III,2, 298.)

<sup>8</sup> Kant és Reinhold szerepéről vall a következő Reinholdhoz írt levélrészlet (1795. tavasz): „Ön, ugyanúgy, ahogy Kant, valami olyasmivel ajándékozta meg az emberiséget, amit az örökre meg fog őrizni. Kant felfedezése az volt, hogy a vizsgálatnak a szubjektumból kell kiindulnia, az Öné pedig az, hogy a vizsgálatot egy alaptételből kiindulva kell elvégezni.” (Fichte – Reinhold 2004. 60. [és 67.]) Következő levelében Fichte ehhez még hozzáteszi: „Nekem nem volt más dolgom, mint hogy Kant felfedezését [...] és az Önét összekössöm egymással, és ebben a tekintetben az érdemeim igen csekélyek.” (Fichte–Reinhold 2004. 73.)

<sup>9</sup> Fichte 1794/1988; Vö. Hösle 1998. 23.

<sup>10</sup> A fennmaradt előadásokat lásd Fichte 1794/2004. A tudománytan kialakulásának erről a fázisáról lásd Weiss János kisértőtanulmányát: Weiss 2004. 253–261.

<sup>11</sup> Fichte Lavaterhez (1794) GA III,2,130.

<sup>12</sup> Fichte Goethének írja (1794): „Amikorra egy ív előadásával végeztem, meg kellett jellenie egy másiknak, amelyet ekkor úgy kellett hagynom, ahogy éppen volt.” (GA III,2,203.) Lásd még Fichte–Reinhold 2004. 82.

részleteiben is végiggondolt koncepciót önthetett formába. Ennek köszönhető, hogy a könyv, ha nehezen érthető is, és sok minden kimaradt is belőle mindaból, amit Fichte eredetileg tervbe vett,<sup>13</sup> nagymértékben koherens, kerek egész szöveg lett.<sup>14</sup>

## 2. AZ ALAPTÉTEL ÉS AZ ALAPTÉTELEK

*A teljes tudománytan alapja* három részből áll. Az első a tudománytan alaptételeit tárgyalja, a második az elméleti, a harmadik a gyakorlati filozófia alapjait fekteti le. A továbbiakban csak az első résszel kívánok foglalkozni. Fichte itt áll leginkább Reinhold hatása alatt, ami már abban is megnyilvánul, hogy a tudománytant, vagyis a filozófiát ő is egyetlen alaptételre szeretné visszavezetni. Reinhold, aki jelentős Kant-interpretátorként szerzett magának katedrát Jénában, 1789-től már azon dolgozott, hogy meggyőzően felmutassa azt az alaptételt, amely „egyetlen, általános és önmagában is meggyőző, tehát anélkül is, hogy az általa megalapozott tudományból vett bizonyítékra szorulna”,<sup>15</sup> és amelyből kiindulva az egész filozófia szisztematikus egészként fejthető ki. Úgy vélte ugyanis, hogy a kanti filozófia alapvető hibája, hogy közös alap híján elméleti és gyakorlati félre esik szét,<sup>16</sup> de még a sokszor felpanaszolt érthetlensége is azzal magyarázható, hogy nincsenek megadva a premisszái, amelyekből állításai következnek. A hiányzó alapokat Reinhold saját elementáris filozófiájával, illetve az úgynevezett *tudattétellel* kívánta pótolni.<sup>17</sup> Ez kimondja, hogy „a tudat-

<sup>13</sup> Például Fichte kilátásba helyezte a tér és az idő idealitásának a dolgok idealitásából való kimutatását (Fichte 1794–95. GA I,2,335, SW I,186.), ám ez *A teljes tudománytan alapjában* nem történik meg, hanem csak az 1795-ös *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* foglalkozik a problémával (GA I,3,193 skk. SW I,391 skk.).

<sup>14</sup> Érthető módon azonban a művön belül kisebb inkonzisztenciák és hangsúlyeltolódások is vannak. Még például az első alaptétel az első paragrafusban igazságigénnyel fellépő állításként fogalmazódik meg, a gyakorlati részben posztulátumjellegre tesz szert, ezzel előremutatva a *nova methodo* program felé, ahol az első alaptétel egy posztulátum alakját ölti. Például: „Gondoljuk el az én fogalmát, és gondoljunk közben önmagunkra.” (Fichte 1798–99/2002. 28.) Vö. Fichte 1797/1981. 22. A posztulátum és az alaptétel viszonyáról lásd Schwabe 2007. 353–355, Mittmann 1993. 66–67.

<sup>15</sup> Reinhold 1789/1795. 115.

<sup>16</sup> Ezt a problémát Kant is látta, és jogosnak nevezte azt a várákozást, „hogy egykor lehetséges lesz talán belátnunk a tiszta észképesség egészének egységét (az elméletiét és a gyakorlatiét), s mindent egyetlen elvből levezetnünk; elkerülhetetlen szükséglete ez az emberi észnek”. (Kant 1998. 110) Nyilvánvaló, hogy ennek az igénynek a gyakorlati ész primátusának elve (Kant 1998. 143 skk.) önmagában nem tud eleget tenni.

<sup>17</sup> Mint egy Kanthoz írt leveléből (1789) kiderül, Reinhold meg volt győződve arról, hogy az általa felállított elmélet, illetve alaptétel megadja a kulcsot *A tiszta ész kritikájához*, amennyiben Kant megismerőképességről alkotott elmélete premisszájának tekinthető. (Vö. Kant 1922. 60) Egy Flatthoz írt levél (1793) tanúsága szerint Fichte is úgy gondolta, hogy Kant nem fejtette ki rendszerként a filozófiát, aminek okát abban kereste, hogy Kantnak „olyan géniusza van, amely elmondja neki az igazságot, anélkül, hogy annak alapjait is közölné vele”, vagy

ban a szubjektum a képzetet megkülönbözteti a szubjektumtól és az objektumtól, ugyanakkor mindkettőre vonatkoztatja is”.<sup>18</sup> E tétel azért tekinthető végső alapnak, mert nem valami magasabb tételből vezethető le, tehát mert „nem következtetés, hanem a tudat tényére való pusztá reflexió révén” tudjuk.<sup>19</sup> Rendelkezik továbbá azzal az evidenciával is, amelyet egy alaptételtől elvárhatunk, ugyanis „általános érvénnyel bír, mihelyt megértjük, és azonnal meg is értjük, mihelyt reflektálva meggondoljuk, hiszen semmi mást nem állít, mint azt a cselekvést, amely a tudatban végbemegy, és amelyet a tudatra való reflexió által mindenki közvetlenül valóságosnak ismer el”.<sup>20</sup>

Abban, hogy Fichte eltávolodott Reinholdtól, szerepet játszott Gottlob Ernst Schulze név nélkül megjelent könyve, amely – mint Fichte egy levelében írja – őt magát „jó időre összezavarta, Reinholdot megbuktatta, Kantot pedig gyanússá tette” a szemében.<sup>21</sup> Schulze az ókori szkeptikus, Aenesidemus nevében megfogalmazott kritikáiban egyebek mellett vitatta, hogy Reinhold valóban megtalálta volna, amit keresett. „A tudattétel ugyanis [...] *nem abszolút első alaptétel*, amely semmilyen szempontból ne volna más tételnek alárendelve, és amelyet egyáltalán ne határozná meg egy másik. Mint tétel és ítélet alárendelődik az ellentmondás elvének, amely szerint semmi, ami gondolható, nem tartalmazhat ellentmondó jegyeket.”<sup>22</sup> Reinhold már jó előre megpróbált válaszolni egy ilyen ellenvetésre. Elismerte, hogy a tudattétel formai szempontból alárendelődik az ellentmondás elvének, de szerinte még így sem mint tételnek, hanem mint szabálynak rendelődik alá, amelyet a gondolkodásnak tiszteletben kell tartania. E logikai elv csak azt szabja meg, hogyan kell gondolkodni a tudattételben szereplő fogalmakról, a tétel tartalmát azonban nem határozza meg, nem mondja meg, hogy mit kell gondolni róla. Önmagában az ellentmondás elvének való megfelelés nem tesz egy tételt igazgá, még kevésbé alaptétellé. A tudattételt „nem logikai, hanem reális igazsága, nem elgondolhatósága, hanem az, *amit benne elgondolunk*, teszi *alaptétellé*, mégpedig nem logikai, formális, hanem reális, materiális alaptétellé”.<sup>23</sup> Reinhold még arra is kísérletet tett, hogy más vonatkozásban, nevezetesen reális, materiális értelemben a tudattétel alá rendelje az ellentmondás elvét. Érvelése szerint amikor a logika ezen alapelvét tisztelet-

esetleg abban, hogy Kant kortársainak akarta átengedni az érdemet, hogy a filozófiát rendszeres formára hozzák. (GA III,2,17.) Mindenekelőtt a *Programirat* első paragrafusai alapján nyilvánvaló, hogy Fichte igényt tartott erre az érdemre, és saját alaptételeinek felállításával éppen azt a rendszerszerű filozofálást akarta megvalósítani, amelyet Kant elmulasztott. Erre a köztük levő különbségre utal Fichte, amikor még az 1797-es *Első bevezetés a tudománytanba* című írásában is arról beszél, hogy filozófiája ugyanaz, mint a kanti, csak a kifejtésében tér el attól. Vö. Fichte 1797/1981. 19–20.

<sup>18</sup> Reinhold 1790. 167.

<sup>19</sup> Reinhold 1791. 78.

<sup>20</sup> Reinhold 1790. 144.

<sup>21</sup> Fichte Stephanihoz (1793) GA III,2,28.

<sup>22</sup> [Schulze] 1792. 60.

<sup>23</sup> Reinhold 1791. 86.

ben tartva elgondolunk egy fogalmat, a képzetalkotás szabályait kell követnünk, ezek pedig a tudattétel által meghatározottak.<sup>24</sup>

Az *Aenesidemus-recenzió*ban Fichte elfogadja Reinhold védekezését, legalábbis ami az ellentmondás elvének a tudattétellel szembeni formális elsőbbségét illeti. Úgy véli azonban, hogy Aenesidemus kritikájában is van igazság, ha azt úgy értjük, mint ami „az ellentmondás elvének a *formális* mellett reális érvényt is tulajdonít”.<sup>25</sup> Mert vajon mit jelent az, amikor a tudattétel a képzetnek az objektumtól és a szubjektumtól való megkülönböztetéséről és mindkettőre vonatkoztatásáról beszél? Ez, mint Aenesidemus is kifogásolta, nem derül ki magából a tudattételből, pedig Reinhold szerint az, hogy valami alaptétel, azt is jelenti, hogy teljességgel önmaga által határozódik meg, és hogy a benne szereplő fogalmak jelentése magából a tételből lesz világos. Csakhogy még ha igaz is, hogy „a *szubjektum*, az *objektum* és a *képzet* tudattétel által használt fogalmait maga a tudattétel, avagy az általa kifejezett megkülönböztetés és vonatkoztatás határozza meg”,<sup>26</sup> akkor is (sőt annál inkább) kérdés, mit jelent a tétel két utóbbi kulcsfogalma. Reinhold erre nem tért ki, márpedig ezek jelentésének is teljesen meghatározottnak kellene lennie, hogy teljesüljön a tudattételre az, amit egy alaptételtől elvárunk, nevezetesen, hogy „vagy egyáltalán *ne*, vagy csak *helyesen* lehessen érteni”.<sup>27</sup> Aenesidemus kimutatta, hogy e fogalmaknak számos különböző jelentése lehet,<sup>28</sup> Fichte pedig a tudattételbeli meghatározatlanságuk okára is magyarázatot próbált adni az *Aenesidemus-recenzió*ban. Szerinte Reinholdnak nem volt igaza, amikor a tudattételt csak formális aspektusból rendelte alá az ellentmondás elvének, reális, tartalmi értelemben pedig egyenesen fordított viszonyt tételezett fel. Hiszen, mint Fichte ebben a műben egyelőre még csak felveti, a „megkülönböztetés” mibenléte talán az ellentmondás elvéből, a „vontkoztatásé” pedig az azonosság elvéből érthető meg, és ha ez így van, akkor e logikai elvek reális értelemben is felette állnának a tudattételnek. „Mi van akkor – kérdezi Fichte –, ha éppen e fogalmak meghatározatlansága és meghatározhatatlansága utal egy felkutatásra váró magasabb alaptételre, az azonosság és a szembeállítás tételének reális érvényére, és ha a megkülönböztetés és a vonatkoztatás fogalmai csak az azonosság és az ellentét fogalmai révén határozhatók meg?”<sup>29</sup>

E retorikus kérdésben némi inkoherencia rejlik, amennyiben előbb egyetlen felkutatandó alaptételről esik szó, majd közvetlenül ezután a tudattétel már két

<sup>24</sup> Reinhold 1791. 85.

<sup>25</sup> Fichte 1794. GA I,2,44, SW I,5.

<sup>26</sup> Reinhold 1790. 354.

<sup>27</sup> Reinhold 1790. 356.

<sup>28</sup> [Schulze] 1792. 66–68.

<sup>29</sup> Fichte 1794. GA I,2,44, SW I,6. Az idézetben a „szembeállítás” és az „ellentét” nyilvánvalóan az „ellentmondásnak” felel meg, összhangban azzal, hogy *A teljes tudománytan alapja* is a „szembeállítás tétele” néven hivatkozik az ellentmondás elvére (Fichte 1794-5/2011. 18).

reális érvénnyel felruházott logikai alapelv alá rendelődik. Hasonló nehézséggel találkozunk *A teljes tudománytan alapjában* is. Bár Fichte elkötelezte magát amellett, hogy egyetlen alaptételre vezesse vissza az emberi tudás egész rendszerét,<sup>30</sup> és főművében látszólag ki is tart emellett, valójában három „alaptételt” vesz fel.<sup>31</sup> Ezek közül a másodikat nem mindenestül, hanem csak tartalma szerint határozza meg az első, a harmadikat pedig csak formája szerint az első kettő, vagyis a három tétel csak bizonyos szempontból rendeződik hierarchiába, más szempontból egymás mellett állnak, úgyhogy egyetlen abszolút alaptétel helyett talán „helyesebb volna az alaptételek rendszeréről beszélni”.<sup>32</sup> Az egymástól részben független első és második alaptétel okozta elsimíthatatlan egyenetlenség manifesztálódik a mű későbbi szakaszában az ütközés formájában, sőt a belőle fakadó feszültség lesz az egész gondolatmenet hajtóereje, amennyiben minden elért szintézisben olyan ellentmondásként öröklődik tovább, amelyet végül csak egy az ellentmondás (végső soron az abszolút én és a véges én közötti különbség) megszüntetését követelő *kellés* „old fel”.<sup>33</sup> Miközben idáig jutunk, az első két tétel és az ellentétük megszüntetésére hivatott harmadik tétel együttesének belső ellentmondásokat magában rejtő implikációit nyomon követve kibomlik előttünk minden emberi képesség és egész világunk minden jelensége.

Fichténél tehát az első alaptétel önmagában nem, csak a két másikkal együtt felel meg az alaptétellel szemben támasztott azon elvárásnak, hogy „minden, amit tudunk, vagy tudni vélünk, visszavezethető” legyen rá.<sup>34</sup> Többről van itt szó, mint egyszerű szépséghibáról, az alaptételfilozófia eredeti eszméjén esett csorbáról. Azzal a következménnyel jár ugyanis az, hogy az elsőnek nevezett alaptétel mellett (és nem teljesen neki alárendelve) további alaptételek is vannak, hogy végső soron nem minden vezethető le az első alaptételből, vagyis nem minden vezethető vissza a *benne szereplő* én tevékenységére, hanem van, amiért egy tőle független forrás (a második tételben szereplő nem-én) is felelős. Ezt a tény, amelyet rendszere realiztikus tendenciájának visszatérő hangsúlyozásá-

<sup>30</sup> Fichte 1794/1988. 191; 201–202.

<sup>31</sup> Az alaptételek megfogalmazása *A teljes tudománytan alapjában* nem egyértelmű. Fichte az első alaptételként látszik elfogadni a következőket: „Én vagyó.”, „Én vagyok én”, „Én = én”, „Az én eredendően teljességgel tételezi a saját létét”. A második alaptétel: „Az énnel teljességgel szembeállítódik egy nem-én.” A harmadik alaptétel: „Mind az én, mind a nem-én oszthatóként tételeződik.” (A harmadik alaptétel azonosításával kapcsolatos nehézségekről lásd az 56. lábjegyzetet.)

<sup>32</sup> Claesges 1974. 43. Érdekes, hogy a *Tudománytan nova methodo* is, bár látszólag egyetlen posztulátumból indul ki, valójában két explicit és egy harmadik implicit posztulátumra támaszkodik. Vö. Schwabe 2007. 360–361, 371–372.

<sup>33</sup> Az első alaptételnek a többi fölé rendeltsége, tényleges *alaptétel* jellege mutatkozik meg abban, hogy az ellentmondást, amelyet a második alaptételnek az első mellé kerülése okoz, *meg kell szüntetni*, hogy tehát az ellentmondás nem lehet a végső szó, hanem az első tétel által képviselt azonosságnak kell megvalósulnia. Vö. Fichte 1794–95/2011. 25. Hogy ez miért van így, miért nem szabad a kettősségnek fönny maradnia, vagyis miért rendelődik az első két tétel hierarchiába, azt Fichte nem fejt ki.

<sup>34</sup> Fichte 1794/1988. 203. Ezt nevezi Fichte az alaptétel mivolt külső feltételének.

val Fichte maga is elismert, könnyen elfedi az első tételnek tulajdonított méltóság és az „abszolút” jelző, amellyel a filozófus magát a tételt és a benne szereplő ént felruházza.

Persze nincs mit csodálkozni azon, hogy egyetlen alaptételből Fichte sem tud levezetni mindent, amit a filozófiának számba kell vennie. A megmagyaráznivalók sokfélesége a magyarázó alapban is különbséget követel meg, vagy, mint az ő esetében, a magyarázó alapok pluralitását tételezi fel. Az *Aenesidemus-recenzió* idézett helye és *A teljes tudománytan alapja* első paragrafusai alapján azonban úgy tűnik, hogy már a klasszikus logika alapelveinek egymásra való visszavezethetlensége is elkerülhetetlenné tette, hogy az alaptételek részben függetlenek legyenek egymástól.<sup>35</sup> A *Recenzió* idézett helye azt a feltételezést fogalmazta meg, hogy a tudattétel nem alaptétel,<sup>36</sup> mert felette áll legalább két *reális érvénynyel bíró* logikai elv. A főmű első paragrafusaiból az is kiderül, hogy ezek már nem vezethetők vissza valami még magasabb tételre, hanem éppen bennük kell látnunk a „tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia” alaptételeit.

### 3. A TUDOMÁNYTAN ALAPTÉTELEI ÉS A LOGIKAI ALAPELVEK

Mint láttuk, Reinhold elismerte, hogy formális értelemben, gondolkodási szabályként legalábbis az ellentmondás elve felette áll a tudattételnek, más szempontból azonban fordított viszonyukat állította, mondván, hogy mindazok a képzetek, amelyekre az ellentmondás elve alkalmazható, a tudattétel által meghatározottak. Fichte viszont úgy gondolta, hogy van két olyan képzet, az azonoság és az ellentét, amelyek nem állnak a tudattétel fennhatósága alatt,<sup>37</sup> hanem

<sup>35</sup> Igaz, Fichte egy helyen (Fichte 1794–95/2011. GA I,2,283, SW I, 123) azt állítja, hogy az azonoság elve megalapozza a többi logikai alapelvet. Class és Soller ehhez a következő kommentárt fűzik: „Úgy alapozza meg, ahogy az első alaptétel a többit. Hiszen a három logikai alapelv a három alaptétel tartalmától való »absztrakció« révén jön létre.” (Class–Soller 2004. 171.) A logikai alapelvek egymástól való függése ezek szerint csak közvetett, és csak annyiban áll fenn, amennyiben az alaptételek egymásból levezethetők. Amennyiben azonban ezek feltétlenek, annyiban a logikai alapelvek sem vezethetők vissza egymásra. A logikai alapelvek egymástól való függetlensége az ellentmondás *formális* logikai elve esetében a legszembetűnőbb. Ez ugyanis éppen a *formája* szerint feltétlen második alaptétel *formájával* esik egybe, vagyis a tudománytan második alaptételének éppen ahhoz az aspektusához kötődik, amelyik levezethetetlen az első alaptételből.

<sup>36</sup> Ezt további érvek alapján Fichte később nyíltan kimondja már az *Aenesidemus-recenzió*ban is. (Fichte 1974. GA I,2,46, SW I,8.) Vö. Fichte Reinholdhoz (1794. kora tavasz): „mindmostanáig az Ön tudatra vonatkozó tételét nem tudom felruházni olyan ismertetőjegyekkel, amelyekkel véleményem szerint az alaptételnek [...] rendelkeznie kellene. Számomra ez olyan tantétel, amelyet magasabb tételek bizonyítanak és határoznak meg.” (Fichte–Reinhold 2004. 49.) Nem perdöntő, de figyelemre méltó, hogy Fichte a magasabb tételekről itt is többes számban beszél.

<sup>37</sup> Mégpedig azért, mert olyan *eredeti* cselekvéseket fejeznek ki, amelyek magát a *tudatot* is létrehozzák.

éppen ezek határozzák meg a tudattétel máskülönben határozott jelentést nélkülöző fogalmait, a vonatkoztatást és a megkülönböztetést. Az azonosság és az ellentét fogalmait viszont az azonosság elve és az ellentmondás elve határozza meg, amelyeknek így maguknak is a tudattétel felett kell állniuk. Ebben a minőségükben azonban nem a szokásos módon, formális logikai elvekként kell érteni őket, amelyek bármilyen tartalomra alkalmazhatók, és így egyikhez sem kötődnek különleges módon, hanem reális tételekként, amelyek éppen az azonosságban és az ellentétben találják meg adekvát tartalmukat. Úgy is mondhatnánk, hogy az azonosság elve eredetileg az azonosság, az ellentmondás elve (vagy Fichte szavával: a szembeállítás elve) pedig az ellentét formája. *A teljes tudománytan alapja* első két alaptétele konkrétan is megmutatja, hogy mit jelent e logikai elvek reális érvénye, mi az az eredeti azonosság és ellentét, amelyektől elvonatkoztatva a pusztán formális logikai elvekhez jutunk. A tulajdonképpeni azonosság az első alapmondat énjé, avagy az „én = én”, a tulajdonképpeni ellentét pedig az én és a nem-én második alapmondatban kimondott ellentéte, avagy az „én nem = nem-én”. Ezért írja Fichte az azonosság elvéről a *Programirat*ban, hogy „az  $A = A$  tétel [...] eredetileg *csak az énre* érvényes”.<sup>38</sup>

Fichte alaptételei tehát nem mások, mint a logika *reális érvénnyel* bíró klaszszikus alapelvei.<sup>39</sup> Ez az állítás nem mond ellent a *Programirat* hatodik paragrafusának, ahol a logika és a tudománytan, illetve alaptételeik különbségéről, sőt hierarchiájáról olvasunk. Itt ugyanis nincs már szó a logikai elvek formális és reális érvényének megkülönböztetéséről, hanem a bevett felfogásnak megfelelően Fichte mindenestül formálisnak tekinti a logikai alapelveket, és mint ilyeneket minden további nélkül levezethetőnek tartja őket a tudománytan alaptételeiből. A levezetéseket *A teljes tudománytan alapja* végzi el, rendre a megfelelő alaptételelt tárgyaló paragrafus végén, mégpedig egyszerű absztrakcióval, az alaptételek tartalmától való elvonatkoztatással. A formális logikai alapelvek azért kölcsönözhetik érvényességüket a tudománytan alaptételeitől, mert szoros, s mint látni fogjuk, elvileg elszakíthatatlan kapcsolatban állnak azokkal. Mivel *azok* bizonyosak, formáikként a logikai elvek is bizonyosak.<sup>40</sup> A *Programirat* hatodik paragrafusának legfőbb feladata éppen annak megadása, hogy összetartozásuk ellenére miben különbözik egymástól a tudománytan és a logika. A döntő tézis

<sup>38</sup> Fichte 1794/1988. 218.

<sup>39</sup> Vö. Claesges 1974. 49. A harmadik alaptétellel az elégséges alap elve kerül be a rendszerbe. A klasszikus logika negyedik alapelvét, a kizárt harmadik törvényét viszont *A teljes tudomány alapja* megfosztja hagyományos rangjától, nem sorolja a filozofálást lehetővé tevő alapvető logikai törvények közé (vö. Fichte 1794–95. GA I,2,283., SW I,123). Ezzel mintegy illusztrálja Dummett megjegyzését: „a realista nézetek közös jellemzője a ragaszkodás a kétértékűség elvéhez [...], az antirealisták viszont lassacskán megértették azt, hogy a legtöbb tipikus esetben [...] kényszerítő okaik vannak a kétértékűség, és vele együtt a kizárt harmadik törvénye *elutasítására*.” (Dummett 2000. 24.)

<sup>40</sup> Hasonló mondható a tartalommal kapcsolatban is. Az alaptételek bizonyossága együtt jár tartalmuk realitásával.



így hangzik: „A tudománytanban a forma sohasem válik el a tartalomtól, illetve a tartalom a formától; minden tétele mindkettőjüket a legszorosabban egyesíti. Amennyiben a logika tételei pusztán a lehetséges tudományok formáját tartalmazzák, tartalmát azonban nem, akkor nem a tudománytan tételei is egyúttal, hanem különböznek azoktól.”<sup>41</sup> Tisztán formális értelemben véve tehát a logika alapelvei nem azonosak a tudománytan tételeivel. Ha viszont a tudománytan saját tartalmához kapcsolódnak és – az *Aenesidemus-recenzió* szóhasználatával – reális érvényük van, akkor egybevágnak a tudománytan tételeivel.<sup>42</sup>

Fichte szerint az alaptételek igazságának záloga a tudománytanban éppen tartalmuk és formájuk szoros kapcsolata. Ez azonban nem jelent kölcsönös függőségi viszonyt a tudománytan és a logika között. A logika ugyan azért bizonyos, mert alapelvei reális érvénnyel bírnak a tudománytan alaptételeiben, az alaptételek viszont nem azért bizonyosak, mert éppen a logika alapelvei képezik a formájukat.<sup>43</sup> Mindezt Fichte a számára kiemelten fontos első alaptétellel kapcsolatban mutatja be. Egyetért Reinholddal abban, hogy egy alaptételnek „bizonyosnak kell lennie, mégpedig önmagában, önmagáért és önmaga által”,<sup>44</sup> mivel ha valóban alaptétel, akkor „egyszerűen bizonyíthatatlan, azaz nem vezethető vissza egy magasabb tételre”.<sup>45</sup> Reinholdtól eltérően azonban abban látja e bizonyosság forrását, hogy a tétel tartalma (amiről tudunk valamit) elválaszthatatlan a formájától (attól, amit tudunk róla).<sup>46</sup> Csakhogy ez az első alaptételt a kétellyel szemben immunizálni hivatott szigorú feltétel kérdéssé teszi az alaptétel kapcsolatát a tudománytan további mondataival, köztük a további alaptételekkel. Ha ugyanis ezek valóban tőle függenek, ugyanakkor nemcsak parafrázisai, hanem valami újat is mondanak hozzá képest, akkor vagy más tartalmat kell az eredeti formába öntenünk, vagy ugyanarról a tartalomról kell valami mást közölnünk.<sup>47</sup> Ez azonban elvileg nem lehetséges. Az alaptételben „ez a forma csak ehhez a tartalomhoz és ez a tartalom csak ehhez a formához illeszkedhet; minden ehhez a tartalomhoz járuló más forma megsemmisíti a tételt és vele együtt megsemmisít minden tudást is, és minden ehhez a formához járuló más tartalom ugyancsak megsemmisíti a tételt, és vele együtt a tudást”.<sup>48</sup> Így aztán

<sup>41</sup> Fichte 1794/1988. 215. A fordítást módosítottam.

<sup>42</sup> Vö. Paimann 2006. 23.

<sup>43</sup> Fichte hangsúlyozza, hogy „a logika kölcsönzi érvényességét a tudománytantól, nem pedig a tudománytan a logikától. [...] A tudománytan nem a logikától kapja meg formáját, hanem magában hordja azt”. (Fichte 1794/1988. 216.) Vö. Fichte 1794–95/2011. 14, ahol Fichte azt állítja a logika egyik alapelvről, hogy „csak a tudománytan révén igazolható és határozható meg”.

<sup>44</sup> Fichte 1794/1988. 196. Ezt nevezi Fichte az alaptétel mivolt belső feltételének.

<sup>45</sup> Fichte 1794/1988. 195.

<sup>46</sup> „Abban a mondatban, hogy: Az arany egy test, az, amiről tudunk valamit, az arany és a test, az pedig, amit tudunk róluk, az, hogy egy bizonyos tekintetben megegyeznek, s ennyiben helyettesíthetők egymással.” (Fichte 1794/1988. 198.)

<sup>47</sup> Baumanns 1990. 57–58.

<sup>48</sup> Fichte 1794/1988. 198. A fordítást módosítottam.

ha úgy gondoljuk, hogy a második alaptételben szereplő én (amellyel szemben áll a nem-én) azonos az első alaptétel énjével (amely önmagával azonos), akkor el kell ismernünk, hogy erről az énről két dolgot is tudunk (szembenállás és önzonosság), Fichte kifejezésével élve ez az én mint tartalom két formát is magára ölt. Ez azt jelentené, hogy az első alapmondat tartalma és formája mégiscsak elválasztható egymástól, ami „megsemmisíti a tételt, vele együtt a tudást”. Ha viszont amellet foglalkozunk állást, hogy az első két alaptétel énje nem ugyanaz, akkor nem világos, mi a kapcsolat a két alaptétel között, meghatározza-e legalább tartalmában a másodikikat az első, ahogy Fichte megköveteli.

Az alaptételek egymással való kapcsolatának problémáját a *Programirat* úgy próbálja enyhíteni, hogy minden további tételt az első alaptételbe helyez. Mint mondja, „e tételek már mintegy benne rejlettek”,<sup>49</sup> mégpedig úgy, hogy az „alaptétel tartalma az volna, hogy minden lehetséges tartalmat magában foglalna”.<sup>50</sup> Mivel pedig az első alapmondat tartalma az abszolút én, ezt ezek szerint úgy kellene elgondolni, hogy minden mást (egyebek mellett a véges ént) magában foglaljon.<sup>51</sup> Hasonló eredményre jut Fichte, amikor az első alapmondat formájáról, az azonosságról ( $A = A$ ) mondja, hogy eredetileg csak az énré érvényes. Mivel „ezt a tételt a tudománytan »én vagyok« tételéből vontuk ki, [...] minden tartalomnak, amelyre alkalmazni akarjuk, az énből kell lennie”.<sup>52</sup>

Ez a megoldás azonban problematikus. Már a második és harmadik alaptétel léte is ellentmond neki. Amennyiben ugyanis ezek is *alaptételek*, annyiban nem következhetnek az első alaptételből, az nem foglalhatja magában őket. Például a második alaptétel tartalma az én és a nem-én, formája az ellentét. A legtöbb, amit Fichte állítani tud, hogy e tétel tartalma meghatározott az első alaptétel által, hiszen mivel „eredetileg semmi más nincs tételre, csak az én, [...] szembeállítani [is] csak az énnel lehet. Viszont az énnel szembeállított = *nem-én*”.<sup>53</sup> Különbség van azonban aközött, hogy az első alaptétel *tartalmilag* meghatározza a másodikikat, és aközött hogy magában foglalja. A forma vonatkozásában még

<sup>49</sup> Fichte 1794/1988. 200.

<sup>50</sup> Fichte 1794/1988. 201. (Lásd még: 207.) Ennek az „emanációs elképzelésnek” a kritikájához lásd: Baumanns 1974. 113–115. További nehézségekről lásd a 61. lábjegyzetet.

<sup>51</sup> A korai tudománytani koncepció kézenfekvő interpretációja az a gondolat, hogy Fichte mindent az énből helyez. Ez az interpretáció sem kényszerít azonban annak elfogadására, hogy minden *tétel* benne rejlene az énről szóló első *alaptételben*.

<sup>52</sup> Fichte 1794/1988. 218. Korábban láttuk, hogy több tétel is igényt tarthat arra, hogy első alaptételnek ismerjük el. Az, hogy Fichte itt nem az „én = én”, hanem az „én vagyok” tételt említi az  $A = A$  forrásaként, arról árulkodik, hogy egymással felcserélhetőnek, szinonimnak tartja őket. Hiszen nyilvánvaló, hogy az  $A = A$  leginkább az előbbiből vonható ki. Ugyanakkor az „én vagyok” alak *A teljes tudománytan alapjában* az úgynevezett tetikus ítéletek példaszereként tűnik fel. Erről az ítélettípusról Fichte egyebek mellett ezt a jellemzést adja: „Egy tetikus ítélet azonban olyan volna, hogy benne valami nem mással azonosként és nem mással szembenállóként, hanem pusztán önmagával azonosként volna tételre.” (Fichte 1794–95/2011. 26.)

<sup>53</sup> Fichte 1794–95/2011. 18. Vö. 17.

ennyi kapcsolat sem állítható, ugyanis a második alaptétel *formája* teljességgel feltétlen, ami éppen azt jelenti, hogy nem meghatározott az első alapmondat által.<sup>54</sup> Hasonló megállapításokat tehetnénk a harmadik alaptétellel kapcsolatban is, amely tartama szerint feltétlen és csak formája szerint meghatározott,<sup>55</sup> vagyis ez is távol áll attól, hogy az első alaptétel magában foglalja.

Ami a tudománytannak azokat az alaptételeken túli további tételeit illeti, amelyeket *A teljes tudománytan alapja* ténylegesen levezet, ezek sem pusztán az első alaptételből származnak, hanem Fichte az első három alaptételt összefoglaló formulából<sup>56</sup> fejt ki őket. Ennek elemzéséből, a benne rejlő, egyre magasabb szinten újratermelő ellentmondások szintetikus feloldásából bontakoznak ki a mű második és harmadik részében az elméleti és a gyakorlati filozófia alapjai.

#### 4. AZ ELSŐ ALAPTÉTEL FELKUTATÁSÁNAK ELSŐ LÉPÉSEI

Hogy a második alaptétel mennyire nem „rejlik benne” az elsőben, arról az is árulkodik, hogy *A teljes tudománytan alapja* nem is próbálja abból kihámozni, hanem az elsőhöz hasonlóan az empirikus tudat egyik tényéből kiindulva kutatja fel. Nyilvánvaló is, hogy amennyiben egy tétel alaptétel, sem egy másiktól levezetni, sem abból kifejteni nem lehet. Ehelyett úgy jutunk el hozzá, hogy kiválasztjuk a többi tétel közül azt, amelyik megfelel az alaptételekkel szemben támasztható feltételeknek, vagyis evidens (belső feltétel), és minden más belőle

<sup>54</sup> Vö. Fichte 1794–95/2011. 16–17.

<sup>55</sup> Igaz, a harmadik alaptétel kedvéért Fichte átértelmezi a tételek formájáról a *Program-iratban* mondottakat, és immár azt a *feladatot* nevezi formának, amelyet a tétel felállításával kell megoldani. Ez ugyanis valóban meghatározott: az első két alaptétel ellentétét fel kell oldani. Fichte 1794–95/2011. 19 és 20.

<sup>56</sup> „Az énben az osztható énnel egy osztható nem-ént állítok szembe.” (Fichte 1794–95/2011. 22 [3. § D]). Hegel óta (Hegel 1999. 38.) gyakran azonosítják e formulát a harmadik alaptétellel, amely azonban valójában csak ennyit mond: „Mind az én, mind a nem-én oszthatóként tételeződik.” (Fichte 1794–95/2011. 21 [3. § B 9]). Mivel az általam ismert valamennyi magyar nyelvű munka, amely megnevezi az alaptételeket, Hegelt követi (legutóbb: Hrubí 2007. 66., hasonlóképp: Claesges 1974. 61., Baumanns 1990. 59., Paimann 2006. 73.), érdemes röviden utalni legalább a filozófiai kérdések vizsgálata nélkül is megadható legfontosabb ellenérvekre. 1) A 3. § C pontjának első mondata azt sugallja, hogy megtaláltuk már a keresett harmadik tételt (és az általa kifejezett cselekedetet), és már csak az eredmény ellenőrzése van hátra, az utolsó mondat pedig nyugtázza is ezt az eredményt. 2) A D pontban előbb ezt olvassuk: „a megadott alaptételeken kívül továbbiak nem létezhetnek” (Fichte 1794–95/2011. 22) és csak ezután következik a sokak által harmadik alaptételnek tekintett összegző. 3) Ennek mindazt magában kell foglalnia, „ami feltétlen és teljességgel bizonyos”, így bizonyosan magában foglalja az első alaptételt is, amelyik az előző mondatban éppen a „teljességgel feltétlen” jelzőt kapta. 4) Hegelt talán az vezette félre, hogy a 4. § elején (Fichte 1794–95. GA I,2,287, SW I,127) Fichte valóban harmadik alaptételnek nevezi az összegző formula egy parafrázisát (Fichte 1794–95. GA I,2,285, SW I,125). Az 5. § elején azonban ugyanerre a parafrázisra már Fichte is „a teljes tudománytan három alaptételének eredményeként” hivatkozik (Fichte 1794–95. GA I,2,385, SW I,246). (Vö. Metz 1991. 241–242, Class–Soller 2004. 127, 135, Frischmann 2005. 84, Schäfer 2006. 72, 74.)

vezethető le (külső feltétel).<sup>57</sup> Csakhogy az utóbbi feltétel teljesülését csak a tudás teljes rendszerének feltárásával lehetne igazolni, vagyis azért, hogy minden tétel levezetését ténylegesen elvégezzük.<sup>58</sup> Ráadásul az, hogy Fichtének három alaptételre van szüksége,<sup>59</sup> mutatja, hogy ennek a feltételnek önmagában egyik alaptétel sem felel meg, hanem legjobb esetben is csak az összességük.

Ennek megfelelően már az első alaptétel felkutatásakor is a belső feltétel szolgál támpontul. Olyan tételt kell keresni, amely nemcsak hogy igaz vagy szükség-szerűen igaz, hanem anélkül az, hogy valami másból nyerné igazságát. Az összes lehetséges jelölt ellenőrzése helyett Fichte arra a gondolatra támaszkodva, hogy a keresett alaptétel *minden más tétel igazságának záloga*,<sup>60</sup> egy önkényesen kiválasztott tétel igazságának feltételeit kezdi kutatni, remélve, hogy ilyen módon eljut az alaptételhez. Természetesen nem arról van szó, hogy a vizsgálat kiinduló tételéből mint konklúzióból premisszáinak során végighaladva emelkedne fel a legvégső premisszához, az alaptételhez, hiszen (bár Fichte szerint az alaptétel felkutatásánál is támaszkodhatunk a segítségével *később* bizonyítható logikai törvényekre) a logika nem teszi lehetővé a konklúzióból a premisszára való következtetést. Ehelyett Fichte a kiválasztott tétel „absztraháló reflexióját” hajtja végre: „Kiragadjuk az empirikus tudat valamelyik tényét, majd az egyik empirikus meghatározást a másik után választjuk le róla, egészen addig, míg tisztán visszamarad az, amitől már egyáltalán nem lehet eltekinteni, és amiről már semmit nem lehet leválasztani.”<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Fichte 1794/1988. 203.

<sup>58</sup> Fichte megad egy kritériumot, amellyel eldönthető, mikor valósul ez meg. Teljesen kimerítettük az alaptételt, ha a belőle kiinduló dedukció visszatér hozzá, vagyis ha a levezetés végén magát az alaptételt kapjuk vissza. (Fichte 1794/1988. 208.) Mivel azonban a formális logika értelmében egy tételből bármikor, tehát további premisszák hozzáfűzése nélkül is következtethetünk magára a tételre, a Fichte által megadott kritérium csak akkor használható, ha a levezetést nem formális logikai értelemben fogjuk fel. Az alternatív lehetőség kidolgozásával azonban Fichte adós maradt (vö. Höhle 1998. 37). További kérdés, hogy nem kell-e olyan tétel felbukkanására számítanunk az emberi tudás összességén belül, amely kívül áll a tudásnak az alaptétel által megalapozott rendszerén. Fichte ezt a lehetőséget abban a hitben utasítja el, hogy az emberi tudásban rendszer van, amely az alaptételen nyugszik. Érvéleése itt bevallottan körkörös, hiszen egy tétel alaptétel mivoltának éppen az a feltétele, hogy ne létezzenek olyan igaz tételek, amelyek nem vezethetők vissza rá. (Vö. Fichte 1794/1988. 208–210.)

<sup>59</sup> Sőt, mint láttuk, az első alaptételnek több megfogalmazása is van, amelyek más-más szempontból kedvezőek és csak jóindulattal tekinthetők szinonimnak.

<sup>60</sup> Vö. Fichte 1794/1988. 190–192.

<sup>61</sup> Fichte 1794–95/2011. 10. E transzcendentálisnak bizonyuló eljárás során az alaptétel (illetve az, amit kifejez) az empirikus tudatból merített kiinduló tétel a priori lehetőségfeltételeként lepleződik le. Fichte nem mutatja meg, hogyan lehet az alaptétel *ezen kívül* és *ezzel együtt* a tudatban fellelhető tételek végső premisszája is, aminek pedig a *Programirat* és egyáltalán a tudománytan eszméje értelmében lennie kell. Úgy tűnik, itt a transzcendentális és az általános (vagy formális) logika nem elég gondos megkülönböztetésének lehetünk tanúi. Azt ugyanis, hogy *egy tétel igazságának záloga az alaptétel*, kétféleképpen érthetjük. Először is úgy, hogy az alaptétel igazsága öröklődik át erre a tételre. A formális logikában a következtetés olyan eljárás, amelyben az igazság a premisszáról a konklúzióra öröklődik. A *Programirat* az abszolút bizonyos alaptétel igazságának ilyen átöröklődése révén véli egyetlen tudománnyá összekap-

Minden bizonnyal Reinhold hatása mutatkozik meg abban, hogy Fichte nem egyszerűen közli az olvasóval az abszolút első alaptételt, amelynek igazságában

csolni a különböző tételeket (vö. Fichte 1794/1988. 190–192). Ebben az értelemben tehát az alaptétel azért záloga valamelyik tétel igazságának, mert azok végső premisszája. Ám az alaptétel, pontosabban az, amit kifejez, egy másik értelemben, a tudat transzcendentális struktúráját tekintve is lehet egy másik tétel igazságának záloga. *A teljes tudománytan alapja* azért indul ki az empirikus tudat egyik tételéből, hogy igazságának ilyen feltételéhez emelkedhesen fel. „Amennyiben ezt a tételt elfogadjuk, egyúttal azt a másikat is tettselekvéseként kell elfogadnunk, amelyet az egész tudománytan alapjává akarunk tenni: és a reflexiónak ki kell mutatnia, hogy ezt mint olyant az előbbi tétellel együtt elfogadjuk.” (Fichte 1794–95/2011. 10.)

Érdekes itt újra felidézni egy korábban tárgyalt problémát. Fichte azt állította a *Programirratban*, hogy a tudománytan tételei, vagyis az emberi tudás és így az *empirikus tudat tételi is „benne rejlenek” az alaptételben*. Ezt a viszonyt megfeleltethetjük a logikai következményrelációknak, hiszen a következtetést szokás úgy is értelmezni, hogy segítségével a premisszáinkban foglalt rejtett ismereteket tesszük explicitté a konklúzióban. Ezzel szemben a transzcendentális eljárásra utaló „leválasztás” inkább azt sugallja, hogy *az empirikus tudat tételében (egyik tényében) rejlik benne az alaptétel (vagy az, amit kifejez)*. Ez az előzővel éppen ellentétes viszony. Úgy tűnik, *A teljes tudománytan alapja* gyakorlatilag megfelel a *Programirrat* nézőpontjáról, és nem törekszik arra, hogy az első alaptételt a tudománytan tételeinek logikai értelemben vett premisszájaként is felmutassa.

Felvetődik a kérdés, nem tekinthetjük-e úgy, hogy az alaptétel mivolt külső feltételének már azzal is eleget tesz egy tétel, hogy bár nem premisszája a tudás rendszerében foglalt többi tételnek, végső soron mindegyik bizonyíthatóan tőle függ mint transzcendentális feltételétől. Mert ha igen, akkor Fichtének *A teljes tudománytan alapjában* követett, az  $A = A$  tételtől kiinduló eljárása az első alaptételt az alaptétel mivolt külső feltétele tekintetében is igazolja. Hiszen ha az első alaptétel az  $A = A$  transzcendentális feltétele, és ha az  $A = A$  az azonosság elvét fejezi ki, továbbá ha minden más lehetséges tétel feltételezi az azonosság elvét, akkor az  $A = A$  és az alaptétel viszonyának tisztázásával egyszersmind arra is fény derül, hogy az első alapmondat végső soron minden tétel igazságának záloga. E lehetőség ellen szól, hogy Fichte ezekre a megfontolásokra nem utal, és az  $A = A$  tétel minden ismeretünket megalapozó logikai jelentőségét egyáltalán nem használja ki. Úgy tűnik, fejtegetései során az  $A = A$  tételt csak mint mindenki által elfogadott igazságot (nem pedig mint logikai alapelvet) veszi igénybe, hogy ebből transzcendentális úton az alaptétel bizonyosságára (belső feltétel) következtessen. Láthatólag abban bíz, hogy az alaptétel mivolt külső feltételének teljesülését a tudománytan teljes rendszerének az alaptételtől való maradéktalan kifejtése fogja bizonyítani. Annak, hogy Fichte az  $A = A$  tételtől kiindulva az első alaptételt az alaptétel mivolt külső feltétele tekintetében nem próbálja igazolni, bizonyára az az oka, hogy az alaptétel az azonosság elvén keresztül a tudománytan levezetett tételeit csak formálisan és úgy is csak részlegesen határozná meg. A formális aspektuson kívül az alaptételnek tartalmilag is meg kell határoznia a többi tételt, hogy azok valóban belőle levezetettnek legyenek tekinthetők. Ha ugyanis a levezetettségnak ezt a feltételét nem fogadnánk el, akkor az azonosság tételét nem sértő hamis tételek is az alaptételből következne, így a tudománytan nem a tudás rendszere lenne.

Érdekes arra is felfigyelni, hogy az alaptétel mivolt belső feltételének szokásos értelmezésében már maga az azonosság elve is eleget tesz (vagyis evidens, igazsága nem függ más igazságoktól). A külső feltételnek azonban nem, hiszen tartalmi szempontból nem alapozza meg a tudás neki alárendelt tételeit. Éppen ezért nem fogadhatja el Fichte alaptételként, ezért kell egy másik alaptétel följe rendelnie, amely tartalmilag is meghatározhatja a neki alárendelt tételeket. Tudásunk egész rendszerének az azonosság elvének közvetítésén keresztül megvalósuló függése az alaptételtől ezek szerint nem igazolhatja ez utóbbit a külső feltétel tekintetében. Ilyen módon legfeljebb a tudománytan alaptételének evidenciája (belső feltétel) mutatható ki. A külső feltétel teljesülését csak a tartalmat is figyelembe vevő úton lehet bizonyítani. Ehhez legalábbis az kell, hogy az első alaptétel tartalommal is rendelkezzen, és olyan levezetési eljárásra van szükség, amelyben a levezetett tételek tartalmilag is alárendelődnek az alaptételnek.

– mivel evidensnek kell lennie – úgysem kételkedhetünk, hanem az empirikus tudat egyik tényéből kiindulva közelíti meg azt.<sup>62</sup> Reinhold ugyanis a tudattétel magától értődőségével kapcsolatos kritikák nyomán némiképp továbbfejlesztve korábbi álláspontját 1794-ben már azt állította, hogy a különböző filozófiai iskolák önkényes nézetei által mesterségesen előidézett tévedésekkel és kéte-lyekkel szemben úgy védekezhetünk, hogy a közönséges tudathoz fordulunk. Ez ugyanis, „amennyiben egészség”, a tapasztalathoz igazodik, a tapasztalat viszont transzcendentális princípiumok szerint épül fel. Ezért „ha a végső alapokat keresi, a filozofáló észnek a közönséges értelem meggyőződéseiből kell kiindulnia”.<sup>63</sup>

Első pillantásra ellentmondásnak látszik, amikor Fichte e programmal egy-behangzóan azt állítja, hogy „az *empirikus* tudat valamelyik tényét” ragadja ki, ugyanakkor gondolatmenetének tényleges kiindulópontja az  $A = A$  tétel,<sup>64</sup> amelyet nem szoktunk empirikus ítéletnek tekinteni, inkább a logika egyik alap-elveként.<sup>65</sup> Feloldhatjuk az ellentmondást, ha a logikának azt a pszichologizáló felfogását vesszük alapul, amelyet Fichte már Reinhold egyik korábbi írásából ismert.<sup>66</sup> Eszerint „a logika az ítéleteket csak abban a formában vizsgálja, ahogy azok jelen vannak a tudatban, ahogyan a tudat tárgyai tudnak lenni”.<sup>67</sup> Láthatóan ehhez a nézethez kapcsolódik Fichte, amikor a Reinhold filozófiája által ihletett feljegyzéseiben így ír: „Maga a logika is az emberi szellemben lévő valami.”<sup>68</sup> Azzal foglalkozik, hogy mi van, illetve mi megy végbe az elmében, tehát a tudat konkrét tartalmait vizsgálja. Ennek értelmében Fichte érvelésének kiindulópontja sem egy *elvont* logikai alapelv, amelyet kénytelenek vagyunk elfogadni, hanem egy olyan *konkrét* képzet, amely *ténylegesen* jelen van a tudatban. A logikai alapelvek ilyen módon a tudat tényei között jelennek meg. Ennek belátásától pedig már csak egy lépés annak felismerése, hogy egyenesen az *empirikus* tudat tényei. Mert igaz ugyan, hogy a szó szokásos értelmében, eredetüket tekintve nem empirikusak, nem az érzékelés útján teszünk szert rájuk, a tudatot kitöltő képzetekként mégsem tudjuk a priori számba venni őket, hanem egyfajta belső tapasztalat tudósít róluk. Ezért mondja Fichte, hogy „minden képzet tagadhatatlanul az elme *empirikus* meghatározása, [...] a tudatra vonatkozó minden

<sup>62</sup> Vö. Stolzenberg 1994. 3–5.

<sup>63</sup> Reinhold 1794. 17.

<sup>64</sup> Egyes szerzők úgy vélik, hogy nem ez a tétel Fichte kiindulópontja, hanem az a tény, hogy vitathatatlanak ismerjük el. (Vö. Schmidt 2004. 15, Baumanns 1974. 149.) Bár Fichte más vonatkozásban valóban nevezi ezt az elismerést is az empirikus tudat tényének (Fichte 1794–95/2011. 12), egész eljárása nyilvánvalóvá teszi, hogy kiindulópontnak az  $A = A$  tételt választotta.

<sup>65</sup> A *Programirat* vonatkozó helyén valóban említésre is kerül a tétel logikai méltósága (Fichte 1794/1988. 217), és a Fichte-szakirodalom általában úgy is tekinti, hogy *A teljes tudománytan alapjában is az azonosság elvének megfogalmazásaként szerepel.*

<sup>66</sup> Vö. Mittmann 1993. 103–104.

<sup>67</sup> Reinhold 1790. 292.

<sup>68</sup> Fichte 1793–94. GA II,3,22.

reflexió objektuma empirikus képzet”.<sup>69</sup> Tudatom empirikus meghatározottsága, hogy egy adott pillanatban éppen azt gondolom, hogy  $A$  azonos  $A$ -val.<sup>70</sup>

Bár az iménti interpretáció képes feloldani az ellentmondást, amely abból fakad, hogy az  $A = A$  tételben az empirikus tudat egyik tényét kell látnunk, ugyanakkor logikai elvnek is tekinthető, megítélésem szerint egy másik megközelítés, amely semmiféle ellentmondást nem lát itt, hűségesebb lenne Fichte intencióihoz. Nem szólnak ugyanis nyomós érvek amellett, hogy az  $A = A$  tételt ezen a ponton valóban egy logikai elv kifejezésének tartjuk. A *Programirattal* ellentétben Fichte *A teljes tudománytan alapjában* kerüli, hogy az első alaptétel felkutatása közben logikai alapelveként hivatkozzon rá, és csak *az után* nevezi először logikai alapelvnek ezt a formulát, miután elvonatkoztatással levezette a tudománytan első alaptételéből. Ezért helyesebb volna, ha az  $A = A$  tételben a gondolatmenet kiindulópontján egy (nem feltétlenül empirikusan) adott  $A$  dologra vonatkozó materiális tételt, nem pedig egy elvont logikai alapelvet látnánk, még akkor is, ha úgy gondoljuk, hogy e materiális tétel igazsága olyannyira nem igazolható mással, mint az azonosság elvével, hogy akár ennek kifejezésekként is felfogható volna. Az is arra utal, hogy Fichte kiindulópontja egy tartalommal bíró tétel, hogy felállítása után az első dolga éppen az, hogy gondosan különválassza a tétel tartalmát és formáját, amelyeket azután külön-külön vizsgál tovább. Az első paragrafus egészének szempontjából döntő jelentőségű, hogy az  $A = A$  tételnek tartalma is van, amelyről aztán értelmesen kérdezhető, hogy „milyen feltételek mellett létezik  $A$ ”.<sup>71</sup> Mivel e kérdésre Fichte csak a legáltalánosabb feltétel megadásával válaszol, nincsen jelentősége annak, hogy  $A$ -t valami meghatározott dolognak gondoljuk. Bármilyen állhat  $A$  szerepében, ami adott a gondolkodás számára. Interpretációm szerint tehát nem az azonosság elvéből *mint logikai elvből* indulnak ki Fichte fejtegetései, nem ez az, amiről azt állítja, hogy „mindenki elfogadja, mégpedig szemernyi habozás nélkül”, hanem arról, hogy az  $A$  dolog, bármilyen legyen is az, azonos önmagával. Bár Fichte nem riad vissza attól, hogy gondolatmenetében olykor körkörösséget engedjen meg,<sup>72</sup> megítélésem szerint itt nem kell ilyen kört látnunk. Nem kell a logikából kiindulva a logika segítségével a logikához megérkeznünk. Fichte gondolatmenete ugyanis elegánsabban is összegezhető: a köznapi tudat *minden további nélkül* (anélkül, hogy a logikára támaszkodna) felállítja az  $A = A$  materiális tételt. A transzcendentális filozófus

<sup>69</sup> Fichte 1794 GA I,2,46, SW I,7–8.

<sup>70</sup> Az  $A = A$  tétel ebben a minőségében valóban alkalmas lehet arra, hogy „az egyik empirikus meghatározást a másik után válasszuk le róla”.

<sup>71</sup> Fichte 1794–95/2011. 10.

<sup>72</sup> Fichte néhány rövid bekezdéssel a szóban forgó tétel előtt ismeri el a logika törvényeiről, hogy „csak vizsgálódásunk későbbi szakaszában vezetjük le őket abból az alaptételből, amelynek felállítása csak azzal a feltétellel helyes, ha ezek a levezetett törvények is azok. Ez egy kör, de elkerülhetetlen kör” (Fichte 1794–95/2011. 10). A körkörösség problémájáról lásd Breazeale 1994.

ettől eljut a tudománytan alaptételéhez, ebből pedig egyszerű absztrakcióval kinyeri az  $A = A$  formális logikai elvet.

A kiinduló tételtől Fichte tíz, a szövegben számokkal jelzett lépésben jut el a tudománytan első alaptételéig, az „én vagyok” tételig (és változataiig). Már az első öt lépés elvezet ugyan e tételig, de csak mint egy *tény* kimondásáig. Újabb öt lépésre van szükség, hogy ugyanezt a tételt már egy *tetteselekvés* kifejezéseként foghassuk fel.<sup>73</sup> A következőkben csak a gondolatmenet elejét tekinthetem át, mégpedig addig a pontig, ahol először felbukkan Fichte jénai korszakának alapfogalma, az én.

Az *első* számozott lépésben Fichte két dolgot is teljesít. A kiindulópontul választott  $A = A$  sajátos transzformációját hajtja végre, illetve igazságára reflektál. Jelentőségteljes, hogy nemcsak igaznak tekinti ezt a tételt, hanem olyannak is, amihez nem vagyunk *hajlandóak* bizonyítékot keresni. A szöveg ezen a ponton egyáltalán nem hivatkozik és nem is támaszkodik arra, hogy a tétel logikai alapelv volna, és mint ilyen retorzív módon akár bizonyítani is lehetne.<sup>74</sup> Egy effajta bizonyítás nem is állna Fichte érdekében, mert a tételt olyan bizonyossággal ruházná fel, amely nem belőlünk magunkból fakadna. Ha létezne olyan bizonyosság, amely nem ránk vezethető vissza, akkor azt pusztán tudomásul vehetnénk, legfeljebb tisztelettel elfogadni tudnánk. Fichte viszont a logikai alapelveket is az énből kívánja *levezetni*, mert azt szeretné megmutatni, hogy mi még a logikához sem igazodunk, hanem *a logika igazodik hozzánk*.<sup>75</sup> Ezért az  $A = A$  tételt

<sup>73</sup> Fichte mindjárt az első paragrafus elején leszögezte, hogy az alaptételnek egy teteselekvést kell kifejeznie, de ezt a követelményt nem indokolta meg. Ha nem is a hiányzó érveket, de legalábbis Fichte motivációját feltárja az *Aenesidemus-recenzió*. Ez azt állítja, hogy azért fulladt kudarcba Reinhold kísérlete, hogy megadja a filozófia abszolút első alaptételét, mert olyan tételt keresett, amely egy ténnyt (*Thatsache*) fejez ki. Fichte szerint alternatívaként csak egy teteselekvést (*Thathandlung*) kifejező tétel kínálkozik: „ha meg szabad kockáztatni egy olyan állítást, amelyet itt se megmagyarázni, se bizonyítani nem lehet.” (Fichte 1794. GA I,2,46, SW I,8.)

<sup>74</sup> Így félrevezető, amikor Schäfer a tétel mellett felhozható bizonyítást tárgyalja (Schäfer 2006. 24). Paimann 2006. 35 ezzel szemben éppen azt állítja, hogy Fichte „ismételten hangsúlyozza, hogy az  $A = A$  alakban kifejezett azonosság elve nem bizonyítható – legalábbis ezen a ponton még nem –, és hogy ezért itt még csak állítani kell, és minden további nélkül evidens”. Megítélésem szerint Fichte egyáltalán nem mondja sem azt, hogy az  $A = A$  tételt nem lehet bizonyítani, sem azt, hogy mint evidenciát el kell fogadni, pusztán csak arra a jelenségre utal, hogy nem *kívánunk* belebocsátkozni egy ilyen bizonyításba. Nyilvánvalóan azért, mert értelmetlennek tartanánk egy ilyen bizonyítást, de ennek okát abban látja, hogy úgy gondoljuk, az  $A = A$  evidenciája bennünk magunkban van megalapozva, és erről senki nem nyithat vitát velünk. Mindazok az elemzők, akik az  $A = A$  tételt retorzívan bizonyítható, vagy éppen bizonyíthatatlan logikai igazságnak tekintik, nem veszik figyelembe azt a mondatot, amely Fichte-interpretációm egyik alapszövege: „Ha valaki mégis e tétel bizonyítását követelné, egyáltalán nem bocsátkoznánk ilyen bizonyításba, hanem kijelentenénk, hogy ez a tétel *teljességgel*, vagyis *minden további alap nélkül* bizonyos; és amennyiben (kétségkívül általános helyeslés mellett) így teszünk, azt a képességet tulajdonítjuk magunknak, hogy *valamit teljeséggel tételezzünk*.” (Fichte 1794–95/2011. 10.)

<sup>75</sup> Fichte alapvető törekvése, hogy mindazt, amit Kant egyszerűen konstatált, tudománytanában dedukálja. Így az „általános” logika törvényeit is, amelyeket Kant *tiszta ész kriti-*



is csak mint a tudat egyik empirikus tényét veszi igénybe,<sup>76</sup> még hozzá olyan tényként, amely mindenestül tőlünk függ, amelynek létrehozásában abszolút spontaneitásunk nyilvánul meg. Mikor az  $A = A$  tételt igaznak nyilvánítjuk és bizonyítani sem vagyunk hajlandók, „azt a képességet tulajdonítjuk magunknak, hogy *valamit teljességgel tételezzünk*.” E képesség transzcendentális alapjainak fel-tárása a továbbiakban egybefonódik az alaptétel felkutatásával.

Ennek érdekében, még mindig az *első* számozott pontban, Fichte kategorikus ítéletté alakítja át az  $A = A$  tételt. Ez a lépés problematikus,<sup>77</sup> egyebek mellett azért, mert az  $A$  [van]  $A$  alakban az  $A$  legalább egyik előfordulása predikátum, míg az  $A = A$  alakban mindkettő név. Fichte azonban elkötelezett e transzformáció mellett,<sup>78</sup> nemcsak azért, mert a gondolatmenet következő lépése kedvéért szüksége van rá, hanem mert alapvető logikafelfogásával is teljes mértékig összhangban van. Már a *Zürichi előadások*ban is a logika újfajta értelmezésére tett kísérletet, amikor szembefordult annak hagyományos meghatározásával: „A *logika* nem más, mint *ész-tan*: ezt az elnevezést már nem lehet többé fenntartani. Az *ész* nem hasonlít össze, hanem *tételez*. A logika az *egyenlőségek tana*.”<sup>79</sup> Ilyen módon minden ítéletben és minden ítéletekből felépülő következtetésben egyenlőség, azonosság húzódik meg, amelyet az ítéletek terminusainak összehasonlítása alapján mondhatunk ki.<sup>80</sup> Korábban találkoztunk már a *Programirat* „Az arany egy test” példamondatával. Fichte akkor azt állította, hogy az arany és a test „egy bizonyos tekintetben megegyeznek, s ennyiben helyettesíthetők egymással”. Vagyis azt, amit az  $A$  [van]  $T$  formával szokás megragadni, felfogásához híven az  $aB = tB$  formulával fejezhetnénk ki. Ha ebben az azonosságban elvonatkoztatunk  $a$  és  $t$  képzetétől (mindattól, ami megkülönbözteti egymástól az aranyat és a testet), akkor visszamarad a  $B = B$  tétel, ahol  $B$  azokat a jegyeket jelenti, amelyekben az arany és a test megegyeznek. Ennyiben a  $B = B$  nem

*kájában* adottnak vett, és pusztán csak az appercepció egysége alá utalt (Kant 2004. 146. [B 134]), le kívánta vezetni, mégpedig az énből, ezáltal teljesítve ki a kopernikuszi fordulatot. Vö. Seebohm 1994. 22.

<sup>76</sup> Az 5. pontban Fichte így ír: „Az én vagyok tétel egyelőre csak egy tényen alapul, és nincs is más érvénye, mint egy ténynek.” (Fichte 1794–95/2011. 12.) Az én vagyok tételt tehát nem a logika hitelesíti.

<sup>77</sup> Részletes kritikájához lásd: Baumanns 1974. 151–161.

<sup>78</sup> Mittmann ebben is Reinhold közvetlen hatását látja, aki szerinte kritikátlanul felelevenítette az analitikus ítéletek racionalista elméletét (Mittmann 1993. 104–105). Fichte forrása persze maga Kant is lehetett: „A minden egyes igenlés lényegét kifejező, s ez által minden igenlő ítélet legfelsőbb formuláját tartalmazó tétel tehát a következőképpen hangzik: minden egyes szubjektumot megillet egy predikátum, amelyik vele identikus. *Ez az azonosság tétele*.” (Kant 2003. 276.) Vö. Kant 2004. 481–482 (B 621–22), ahol Kant az ontológiai istenérv bírálata során az olyan tételeket, mint „a háromszögnek három szöge van” („A háromszög [van] háromszögletű”), „logikai azonosságként” kezeli.

<sup>79</sup> Fichte 1794/2004. 331.

<sup>80</sup> Így bizonyára a kategorikus szillogizmust kell felismerni a *Zürichi előadások*ban többször említett következtetési sémában is: „ha  $A = B$  és  $B = C$ , akkor  $C = A$ .” Vö. Class–Soller 2004. 47.

formális tétel, hanem konkrét tartalommal bíró állítás.<sup>81</sup> Ha pedig egyszer már elfogadtuk, hogy az  $A$  [van]  $T$  típusú kategorikus ítéletben a terminusok között az azonosság ( $B = B$ ) teremt kapcsolatot, akkor azt is könnyebben elfogadjuk, hogy az  $A = A$  típusú ítéleteket vissza lehet alakítani  $A$  [van]  $A$  típusú kategorikus ítéletekké.

A *második* számozott lépésben Fichte az imént nyert kategorikus ítéletet továbbalakítja hipotetikus ítéletté. Szerinte az  $A$  [van]  $A$  ugyanazt állítja, mint a „*Ha A van, akkor A van*”. E lépést Wolff logikája is hitelesítette, amely kimondta, hogy „a kategorikus ítéletek szinonimák a hipotetikusakkal és visszavezethetők azokra”.<sup>82</sup> A *Zürichi előadások*ban a párhuzamul kínálkozó formula még így hangzott: „Ha  $A$  létezik, akkor  $A = A$ .”<sup>83</sup> Ez a megfogalmazás az  $A = A$  tétel bizonyosságát  $A$  lététől teszi függővé. A szövegkörnyezetből kiderül, hogy Fichte célja itt csak annyi, hogy a logikai igazság függő vagy hipotetikus mivoltát hangsúlyozza a filozófia (a tudománytan) vele szembeállított apodiktikus igazságával szemben, ezt azonban még úgy teszi, hogy az  $A = A$  formális tétel bizonyosságát a tétel tartalmához,  $A$  létéhez köti. A filozófia fölénye így abban mutatkozik meg, hogy míg a logika nem képes biztosítani magának ezt a tartalmat, „a filozófiában a pusztá formá helyességéből következik a belső tartalom realitása”.<sup>84</sup> *A teljes tudománytan alapja* már másképp alapozza meg az  $A = A$  pusztán hipotetikus jellegét. Nem ad meg feltételt az igazsága számára (sőt azt állítja, hogy a két egyenes által bezárt, nyilvánvalóan nem létező területre is igaz), hanem eleve hipotetikus ítéletként, „ha  $A$  van, akkor  $A$  van” formában fogalmazza meg, amely nyitva hagyja azt a kérdést, hogy létezik-e  $A$ .<sup>85</sup>

Az azonossági, a kategorikus és a hipotetikus megfogalmazás egyaránt kapcsolatot tételez fel  $A$  és  $A$  között, sőt Fichte szerint ugyanazt a kapcsolatot. Csak hogy míg az azonossági állítás olvasható egyszersem mind metafizikai elvként is, és igazságát köthetjük akár az egyelőre tisztázatlan státuszú, esetleg tőlünk függet-

<sup>81</sup> Talán az  $aB = tB$  típusú tételekre, tehát a közönséges kategorikus ítéletekre gondol Fichte, mikor az első paragrafus elején arról beszél, hogy az alaptétel felkutatását különböző tételekből kiindulva is el lehetne végezni, és csak gazdaságossági szempontok indokolják a ténylegesen választott eljárást: „Azt választjuk, amelyikből kiindulva célunkat a legrövidebb úton érjük el.” (Fichte 1794–95/2011. 10.) Ezekhez képest ugyanis a  $B = B$  típusúak azzal az előnnyel rendelkeznek, hogy ezeket választva az „absztraháló reflexiónak” kevesebb lépést kell végrehajtania, hogy az alaptételhez jusson. Ha viszont nagy jelentőséget tulajdonítunk annak a követelménynek (mint pl. Stolzenberg 1994. 15–16.), hogy a kiindulópontnak teljességgel bizonyosnak kell lennie, akkor, mivel az  $aB = tB$  (Az arany egy test) típusú állítások nem azok, igazat adhatunk Claesges véleményének, hogy az  $A = A$  tételből való kiindulás „nem szabadon választott, hanem szükségszerű” (Claesges 1974. 49).

<sup>82</sup> „*Propositiones categoricae aequivalent hypotheticis et ad eas reduci possunt.*” (Wolff, *Philosophia Rationalis sive Logica* 226. §) Idézi: Stolzenberg 1994. 16.

<sup>83</sup> Fichte 1794/2004. 330.

<sup>84</sup> Uo.

<sup>85</sup> Ugyanezt találjuk már a *Programirat*ban is, de itt az  $A = A$  tételről a „ha  $A$  tételezett, akkor  $A$  tételezett” szerkezetre való áttéréshez Fichte nem veszi igénybe az  $A$  [van]  $A$  közvetítését (Fichte 1794/1988. 217).

lenül létező dolgok ontológiájához is, a „ha  $A$  van, akkor  $A$  van” ítélet esetében már egyértelmű, hogy maga az  $A$  teljesen lényegtelen, és semmiféle ontológiai meghatározottságot vagy megalapozást nem csempészhet a tételbe, amely így tisztán formális összefüggésként értendő. Annak megfelelően, hogy a második pontba az  $A = A$  feltétlen bizonyosságának kérdése vezetett át, Fichtét itt most egyelőre csak ez az  $X$ -nek keresztelt összefüggés érdekli. Ez az, amit „teljességgel és minden alap nélkül tételezünk”.<sup>86</sup>

A harmadik pont viszont már arra kérdez rá, hogy „milyen feltételek mellett létezik  $A$ ”. E feltételek közül csak egyet ismerünk meg, de Fichte számára nem is  $A$  a fontos, hanem annak tudatosítása, hogy  $A$  feltételesen létezik, továbbá hogy ez a feltétel hozzávetőlegesen fogalmazva az én. Ez az a pont, ahol a gondolatmenet folyamán először tűnik fel Fichte főművének alapfogalma, méghozzá minden előkészítés és magyarázat nélkül,<sup>87</sup> ráadásul nyilvánvalóan kettős szerepben. Az én egyfelől az a tevékeny valami, ami a vizsgált ítéletben ítél, más szóval, ami az  $X$ -nek nevezett összefüggést tételezi, másfelől az a közeg, amelyben ez a tételezés történik.

Az itt szereplő én pontosabb meghatározásához bármelyik szerepe támponttal szolgálhat. Az az én ugyanis, aki  $X$ -et „teljességgel bizonyosnak tartja”, és aki  $X$ -et „teljességgel és minden alap nélkül tételezi”, minden bizonnyal ugyanaz, mint az első pontban szereplő általános alany, vagyis a köznapi ember. Mi magunk vagyunk azok, akik az  $A = A$  ítéletet „teljesen bizonyosnak és vitathatatlannak ismerjük el”, és akik „azt a képességet tulajdonítjuk magunknak, hogy valamit teljességgel tételezzünk”. Hiszen hiába alakította át Fichte a kiinduló tételt, annak *formája* – ahogy a második pontban  $X$ -et nevezte – nem változott. És mivel az átalakítás megmutatta, hogy a tétel *tartalmától*, vagyis  $A$ -tól elvonatkoztatathatunk, az első pontban a közönséges tudatnak tulajdonított teljességgel való tételezés is csak erre az  $X$ -re vonatkozhatott. Aki az  $A = A$  tételt elismeri, az éppen  $X$ -et ismeri el. Így a harmadik pontban az én nem más, mint mi magunk, vagyis az első pontban megidézett közönséges tudat, amely ítél bennünk.

Az én másik szerepe felől indulva is hasonló eredményre jutunk. Ha azt kérdezzük, mi az a közeg, amelyben ez az ítélet, ennek az összefüggésnek a tételezése történik, akkor arra kell visszaemlékeznünk, hogy Fichte Reinhold nyomán hangsúlyozottan a köznapi, az empirikus tudat egyik tételét vette vizsgálat alá. Ebben a tudatban, vagyis a mi saját tudatunkban tételeződik a szükségszerű összefüggés  $A$  és  $A$  között. Fichte se azzal, hogy a kiinduló azonossági állítást hipotetikus formára hozta, se azzal, hogy tartalmától elvonatkoztatott, nem hagyta el a köznapi tudat szintjét. Ezért az, hogy  $X$  „az énben” tételezett, azt jelenti,

<sup>86</sup> Fichte 1794–95/2011. 10.

<sup>87</sup> A *Programirat*, amely csak példaként és feltételezések formájában hivatkozott az énré, szintén nem határozta meg mibenlétét és nem jelölte ki strukturális helyét. Vö. Fichte 1794/1988. 210, 217–218.

hogy a köznapi, az empirikus tudatban tételezett.<sup>88</sup> Az itt szereplő én tehát a köznapi ember, pontosabban a köznapi tudat. Fichte akár megismerő szubjektumnak is nevezhetné. Ha figyelembe vesszük, hogy szerinte nem felfedezzük az összefüggést a két *A* között, hanem teljességgel tételezzük, továbbá azt, hogy a *Zürichi előadások* egyik idézett helyén a tételezés az ész funkciójaként jelent meg, azt is mondhatjuk, hogy az én nem más, mint az ész.<sup>89</sup> Abból, amit közönségesen embernek, tudatnak, szubjektumnak vagy észnek nevezünk, Fichte csak egyetlen aspektusra akar koncentrálni, és ennek megnevezésére vezeti be saját terminusát, az ént.

## 5. A JÉNAI TUDOMÁNYTAN KIINDULÓPONTJA

Az alaptétel felkutatásának harmadik lépésével azonban még nem értük el az úgynevezett abszolút ént, azt az ént, amelyről a tudománytan első alaptétele szól majd, hiszen a gondolatmenet e pontján az én még leginkább a köznapi tudat felől ragadható meg, és Fichte csak ennek a köznapi énnak a transzcendentális háttérében talál majd rá az abszolút énné. Mégsem tévedés vagy gondatlanság az, hogy Fichte már a köznapi tudatot is énné nevezi. Ez az én ugyanis, vagyis mi magunk, sok szempontból hasonlít arra az énné, amely majd az abszolút jelzőt kapja. Befejezésül vegyük számba, mit árul el az énről az a szöveghely, a harmadik pont első alpontja, ahol először találkozunk vele!

Az első mondat, vagyis hogy *X* „az énné és az én által tételezett”, az alpont kettős konklúzióját bocsátja előre, a fennmaradó rész pedig egy-egy érvet fogalmaz meg a konjunkciós tagok mellett. Először is *X* azért van az énné, mert az énné rendelkeznie kell vele ahhoz, hogy felhasználhassa az *A*-ra vonatkozó ítélet megalkotása során, hiszen az én „az *X* mint törvény szerint ítél”. Azt, hogy az énné mint ítélő tudatnak egy gondolkodási törvény a rendelkezésére áll, Fichte úgy fejezi ki, hogy a törvény benne van. Ez a metaforikus megfogalmazás később döntő jelentőségűvé válik, amennyiben ez lesz az alapja annak, hogy Fichte a gondolkodás tárgyait is az énné helyezi, ahogyan ez mindjárt a következő alpontban *A* esetében meg is történik. Ráadásul a „rendelkezésre áll” és a „magában foglalja” következményekkel terhes azonosításakor Fichte egy

<sup>88</sup> Vö. Mittmann 1993. 112, Stolzenberg 1994. 19.

<sup>89</sup> Ezt az állítást szó szerint is megtaláljuk az *Aenesidemus-recenzió* vázlataiban (GA II,2,287). *A természetjog alapja* pedig a következőképpen fogalmaz: „A nyelvhasználat ezt a fenséges fogalmat [az ész] mindazok számára, akik felérnek hozzá, vagyis azok számára, akik képesek elvonatkoztatni saját énjüktől, az én szóval ragadja meg. Ezért általában az ész az énnéssel jellemezhető.” (Fichte 1796. GA I,3,313, SW III,1. A szöveg nem szerepel a mű magyarra fordított részletében.) (Lásd még: Fichte 1798/1976. 75.) Kinek-kinek a „saját énje” úgy viszonyul saját eszéhez, mint ahogyan az én vagy az énné „általában az észhez”. Fichte pályáján egyre világosabbá válik az is, hogy saját énné úgy viszonyul az „énnéhez”, mint eszünk „általában az észhez”.

harmadik megfogalmazás közvetítésére támaszkodik. Ha az én  $X$  szerint ítél, akkor – feltéve, hogy az én nem szenvedőlegesen, hanem spontán módon jár el –  $X$ -nek „adottnak kell lennie az én számára”. Ami pedig az én számára van, az a mű egészét meghatározó ki nem mondott rejtett premissza szerint egyszersmind az *énben* van.<sup>90</sup>

A kérdés már csak az, hogy miképp adott  $X$  az én számára, avagy honnan kerül az énbe. Ez a kérdés pedig átvezet a konklúzió második állításához. Azt a tényt, hogy az  $X$  törvény „teljességgel, minden további alap nélkül” érvényes az én számára, Fichte úgy értelmezi, hogy az én maga hozza ezt a törvényt, vagyis hogy  $X$  az én *által* adott az énben. Bár szigorúan véve az „én által” és az „alap nélkül” ellentmond egymásnak, Fichte abban az állításban egyesíti őket, hogy  $X$  törvényét az én minden *alap nélkül* állítja fel, tehát szabadon, vagy legalábbis spontán módon.<sup>91</sup> E megoldás ellen nem lehet kifogása annak, aki elfogadta, hogy Fichte az első pontban az empirikus tudat egyik tényének minden további alap nélküli bizonyosságát azzal a képességünkkel kapcsolta össze, hogy valamit teljességgel tételezzünk.<sup>92</sup>  $X$  ugyanis nem más, mint az, amit vitathatatlannak tartunk, sőt saját teljesítményünknek tulajdonítunk az empirikus tudat  $A = A$  tényében. Ha tehát a szóban forgó én mi magunk vagyunk, akkor világos, hogy  $X$  az én *által* van adva az *énben*. Ezért az én tételező szerepéről nem fogalmi analízisnek, nem elvont filozófiai érvelésnek kell meggyőzőnie, hanem annak a hitünknek, sőt, annak a tapasztalatunknak, hogy képesek vagyunk valamit teljességgel tételezni.

Valójában persze Fichte számára nem az  $A = A$  tételezése közben szerzett tapasztalat jelentette azt a végső alapot, amely arra bátorította, hogy az én abszolút törvényhozására következtessen. Az az érzés ugyanis, hogy valamit teljességgel és minden további nélkül bizonyosnak tartunk, éppúgy magyarázható lett volna úgy is, hogy van szellemünknek egy olyan tartománya, amelyet nem uralunk, amely mintegy a hátunk mögött vagy a fejünk felett hoz gondolkodásunkat meg-

<sup>90</sup> Vö. Fichte 1794–95. GA I,2,414, SW I,283; Class–Soller 2004. 51.

<sup>91</sup> A szabadság és a spontaneitás viszonyát legegyszerűbben a következő idézettel szemléltethetjük: „Valamely szellemi aktus, amelynek mint olyannak tudatában vagyunk: *szabadság*. Valamely aktus a cselevis tudata nélkül: *puszta spontaneitás*.” (Fichte 1800/1981. 296.) Ebben a megfogalmazásban a szabadság és a spontaneitás közös nevezője az aktivitás. Amikor nem vagyok szabad, akkor nem is vagyok teljes mértékig aktív, hanem passzivitás jellemez, cselekvésem nem teljesen autonóm, hanem részben heteronóm törvényhozásnak engedelmessé válok. Ugyanígy: ha a szellem egyik eseménye nem általam (igaz, tudat nélkül) végrehajtott aktus, akkor inkább passzív receptivitás, mint spontaneitás. Fichte eszménye a tiszta aktivitásként felfogható én, aki a lehető legnagyobb mértékben tudatában is van saját aktivitásának, akiben tehát a spontaneitás szabadságba megy át.

<sup>92</sup> Egyúttal ez a szöveghely újabb érvet szolgáltat amellett, hogy Fichte a „*teljességgel*, vagyis *minden további alap nélkül* bizonyos” (Fichte 1794–95/2011. 10)  $A = A$  tételre úgy tekint, mint aminek „az én által kell az én számára adottnak lennie” (Fichte 1794–95/2011. 11), vagyis hogy az  $A = A$  tétel Fichte szemében nem egyszerűen logikai evidencia, hanem az én spontán tételezésének eredménye.

határozó törvényeket. Az  $A = A$  evidenciájának élményét kézenfekvőbb lett volna azzal magyarázni, hogy olyan igazsággal találkoztunk, amellyel szemben nem lehet ésszerű ellenvetést megfogalmazni, hanem hozzá kell igazítanunk a gondolkodásunkat, mert annyira tőlünk független igazság, hogy még arra sem szorul rá, hogy bizonyítsuk. Az, hogy valamit olyannyira bizonyosnak tartunk, hogy se vitatni, se igazolni nem próbáljuk, megnyugtatóan magyarázható volna azzal is, hogy „az ego (itt most a fichtei én) nem úr a saját házában”, hogy gondolkodásunk egy rajta kívülálló törvényhozó abszolút törvényeinek van alávetve.

Fichte elsősorban nem teoretikus okból nem választotta ezt az éppoly koherens magyarázatot.<sup>93</sup> Azon felül ugyanis, hogy lelkesen követte Kantot, aki a természet legáltalánosabb törvényeit, amelyek a köznapi tudat számára készen kapottnak tűnnek, a megismerő szubjektum spontaneitásából eredeztette, túl is akart lépni rajta. Megkísérelte szorosabbra fűzni a viszonyt az elméleti és a gyakorlati filozófia között, amelyeket – mint már Reinhold is panaszkolt – Kant éppen csak egymás mellé állított. Ennek jegyében Fichte a francia forradalomban megvalósult szabadság tapasztalatának fényében újragondolta az ész elméleti használatának célját és lehetőségeit. A megismerésben működő spontaneitást a gyakorlati ész, illetve a cselekvés szabadsága felől kívánta megérteni. Ahogy kiterjedni látta az ember szabadságát, úgy tágította ki a megismerő szubjektum spontaneitásának hatókörét is. E kettő ugyanis a tudománytan énjében szétválaszthatatlanul összetartozik. Mennél jobban elmélyedünk Fichte filozófiájában, annál hitelesebbnek tűnik az a korábban már idézett levélrészlet, amelyben Fichte azt állította, hogy a francia forradalomról írva születtek meg benne rendszerének első gondolatai. Ugyanis már az *Adalék a közönségnek a francia forradalomról alkotott ítéletei helyesbítéséhez* lapjain is annak az ének az eszményére ismerünk, akiről a jénei tudománytan szól. „Uralkodott már el lelketeken valaha egy erőteljes *akarok*, és ennek eredményeképpen minden érzéki készletés, minden akadály ellenére hosszú évek küzdelme után álltatok már ki és mondtátok: *íme, itt van?* Képesnek érzitek magatokat arra, hogy a despotának a szemébe mondjátok, megölhetsz, de az elhatározásomat nem tudod megváltoztatni? Ha nem tettétek, ha képtelenek vagytok rá, akkor el innen, ez a hely szent nektek.”<sup>94</sup> A szabadság alkalmi és részleges, ezért kétes tapasztalata Fichte szemében a francia forradalomban megkérdőjelezhetetlen paradigmává emelkedett. A politikai szabadság valóságától bátorítva a tudománytanban szereplő ént nemcsak a magában való dolog béklyójától szabadította meg, „amelyet minden [korábbi] rendszer, még a kanti is, többé-kevésbé köréje fon[t]”, hanem ugyanazzal a lendülettel megszabadította a szintén „külső befolyásként” értelmezhető logikai törvények béklyójától is. Fichte szemében az én saját házában szuverén ura. Még teoretikus gondolkodása felett sem ismer el más törvényeket, csak amelye-

<sup>93</sup> A következők hasonló szellemű tárgyalását lásd Baumanns 1974. 99–138.

<sup>94</sup> Fichte 1793. GA I,1,230 SW VI,72–73.

ket ő maga hozott.<sup>95</sup> Ha egy abszolút, megalapozásra nem szoruló igazságra bukkan az empirikus tudatban, akkor merészen úgy ítél, hogy ő maga tételezte azt. Úgy ítél, hogy az  $A = A$  kizárólag az én által lehet az énben. Különbözik az énnel receptíven kellene viszonyulnia hozzá, holott Fichte eszménye a minden szempontból autonóm én, aki törvényt szab nemcsak a természetnek és nemcsak az akarásának, hanem a gondolkodásnak, a logikának is.

A jénai tudománytan megértésének kulcsa annak felismerése, hogy Fichte egyik kiindulópontja az ember újfajta tapasztalata önmagáról. Az iménti elemzésben nem követhettük őt egészen az első alapmondat énjéig, az úgynevezett abszolút éniig. Sok nehéz gondolati lépés volna még hátra addig, míg kiderülne, miként transzcendentális lehetőségfeltétele az abszolút én a hétköznapi énnünknek, amely maga is azt a képességet tulajdonítja magának, hogy valamit teljességgel tételezzon. Nincs most mód arra, hogy a két én közötti kapcsolatot részletesen elemezzük, de az elmondottakból is látszik, hogy az abszolút én nincsen nagyon távol a köznapi éntől, olyannyira, hogy a kettő tulajdonképpen ugyanannak a valóságnak a két aspektusa. Fichte megértése nagymértékben attól függ, szem előtt tartjuk-e köznapi énnünk és az abszolút én szoros kapcsolatát.<sup>96</sup>

Ám a jénai tudománytan megértéséhez legalább ilyen fontos azt is szem előtt tartani, hogy az ember nemcsak szabadnak tapasztalja magát, hanem korlátozottnak, végesnek is. Az empirikus tudatnak nemcsak olyan tényei vannak, amelyek elemzése egy abszolút énhez vezet. *A teljes tudománytan alapja ezt a két tapasztalatot egymás mellé állította, amikor egy második, az elsőből le nem vezethető alaptételben dolgozta fel azt az egzisztenciális élményünket, hogy az énnel mindig szemben áll egy nem-én.* Fichtének az énbe és a szabadságba vetett harcos hite és antropológiai optimizmusa így csak abban tudott kifejeződni,

<sup>95</sup> Fichte filozófiájának alaptendenciája, hogy mindent, amit a köznapi én és a korábbi filozófusok adottak, faktikusnak találtak, produktumként, az én produktumaként leplez le. Ezért a logika alapelveit sem hajlandó az észhasználat ki tudja honnan származó törvényeként elfogadni, amelyek kötik a gondolkodást, és amelyeknek teoretikus funkciójában az én szigorúan alá van vetve, amelyekhez igazodnia kell, hanem kimutatja, hogyan következnek ezek az alapelvek magából az énből. Méghozzá nem az én természetéből, amelyet az én megint csak készen talál magában, hanem saját tiszta cselekvéséből. Ez a tulajdonképpeni motivációja annak, hogy Fichte az ént tett cselekvésként fogja fel, amelyben „egy és ugyanaz a produktum, cselekvés és cselekvő” (Fichte 1794–95. GA I,2,393, SW I,256), nem pedig cselekvő dologként, amelynek ontológiájával adva volna a természete, és eleve meghatározottak (adottak) volnának a lehetőségei. (Vö. *Az erkölcs tan rendszere* Sartre-ot előlegező fejtegetéseit: Fichte 1798/1976. 112.)

<sup>96</sup> Így érthetjük meg azt is, miért beszél *A teljes tudománytan alapjával* párhuzamosan elmondott *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* úgy az emberről, mintha egyenesen az abszolút énről beszélne. Például: Amennyiben „az ember ésszel bíró lény, ennyiben célja saját maga, vagyis nem azért van, mert valaki másnak kell lennie, hanem egyszerűen azért van, mert neki lennie kell; pusztán léte jelenti léte végső célját. [...] Az ember van, mert van. [...] Az ember az kell legyen, ami, mégpedig pusztán csak azért, mert van, vagyis mindannak, ami, tiszta Énjére, pusztán Énségére kell vonatkoznia”. (Fichte 1794/1976. 17.)

hogy a nem-énnel szemben álló énről szóló tételnek csupán a második helyet juttatta az alaptételek rangsorában. Ez az alárendeltség azonban, vagyis az, hogy a második alaptételt tartalmában meghatározza az első, éppen azt jelenti, hogy ugyanarról az énről van szó mindkettőben. Ez az én mi magunk vagyunk: véges, ugyanakkor abszolút lények. Fichte gondolkodói tisztességére vall, hogy minden monista hajlama ellenére a második alaptételt nem az első következményeként fogalmazta meg, hanem részben – formája szerint, a benne kifejeződő cselekvés szerint – feltétlennek ismerte el, és csak rangban rendelte az első alá, mintegy kifejezve, hogy bár mindkét tétel alapvető realitásunkat tükrözi, soha el nem érhető ideális valónkat az első alaptétel ragadja meg. Annak érdekében, hogy ne hazudtolja meg egyik egzisztenciális evidenciáját se, Fichte még attól a képtelenségtől sem riadt vissza, hogy rendszerének csúcsára több *alaptételt* helyezzen, amelyek egymás alá is vannak rendelve, meg nem is. A nem-énnel való szembenállásban végesként mutatkozó ént a mű szövevényes fejtegetései sem „bűvészkedik ki” a rendszerből, hanem a teljes tudománytan magán viseli azt az ellentétet, amely szükségképpen következik a két összeegyeztethetetlen alaptétel felszültségéből. A legtöbb, amit Fichte állítani tud, hogy az első alaptétel énje eszményként, *kellésként* áll a véges én előtt. Ezért van az, hogy az abszolút első alapmondat, amely *A teljes tudománytan alapjának* elejére került, csak annyiban kiindulópontja a fichtei filozófiának, amennyiben végcélja. Fichte valós kiindulópontja az ember végességének és végtelenségének, a „külső befolyástól” megbéklyózott és szabad mivoltának együttes tapasztalata, amelyről csak két, pontosabban három egymás mellé rendelt tételben lehet számot adni. Ennek megfelelően *A teljes tudománytan alapja* emberi képességeket és világunk minden jelenségét levezető elméleti és gyakorlati része nem is az első alaptételből, hanem az első három alaptételt *összegző* formulából bomlik ki, állandóan abba az irányba haladva, hogy mind több realitással töltsen meg az első.

## IRODALOM

### Fichte művei

J. G. Fichte magyarul nem hozzáférhető műveit GA alapján idézem, de ahol lehet, megadom SW adatait is.

GA – Reinhard Lauth et al. (szerk.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962–2010.

SW – Immanuel Hermann Fichte (szerk.), *Fichtes Werke*. Berlin, Gruyter, 1971.

Fichte, Johann Gottlieb 1793. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. GA I,1,203–404, SW VI,37–288.

Fichte, Johann Gottlieb 1793-94. Eigene Meditationen über Elementarphilosophie. GA II,3,21–177.

Fichte, Johann Gottlieb 1794. Recension des Aenesidemus. GA I,2,41–67, SW I,1–25.



- Fichte, Johann Gottlieb 1794/1976. Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. Ford. Berényi Gábor. In uő. *Az erkölctan rendszere*. Budapest, Gondolat. 9–72.
- Fichte, Johann Gottlieb 1794/1988. A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Ford. Felkai Gábor. In uő. *Fichte*. Budapest, Kossuth. 185–231.
- Fichte, Johann Gottlieb 1794/2004. Zürichi előadások. Ford. Weiss János. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 48/3. 323–349.
- Fichte, Johann Gottlieb 1794–95/2011. A teljes tudománytan alapja 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/3. 9–30.
- Fichte, Johann Gottlieb 1794–95. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 4–11. §. GA I,2,283–461, SW I,123–328.
- Fichte, Johann Gottlieb 1795. Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre. GA I,3,137–208, SW I,329–411.
- Fichte, Johann Gottlieb 1796. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. GA I,3,311–460, SW III,1–385.
- Fichte, Johann Gottlieb 1797/1981. Első bevezetés a tudománytanba. Ford. Endreffy Zoltán. In uő. *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat. 17–52.
- Fichte, Johann Gottlieb 1798/1976. Az erkölctan rendszere a tudománytan elvei alapján. Ford. Berényi Gábor. In uő. *Az erkölctan rendszere*. Budapest, Gondolat. 75–474.
- Fichte, Johann Gottlieb 1800/1981. Az ember rendeltetése. Ford. Kis János. In uő. *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat. 237–411.
- Fichte, Johann Gottlieb 1798–99/2002. *Tudománytan nova methodo*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor.
- Fichte, Johann Gottlieb 1801. Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801. GA II,6,129–324, SW II,1–163.
- Fichte, Johann Gottlieb – Karl Leonard Reinhold 2004. Fichte és Reinhold levelezése. Ford. Weiss János. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 48/1–2. 27–195.

### Másodlagos irodalom

- Baumanns, Peter 1974. *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*. Bonn, Bouvier.
- Baumanns, Peter 1990. J. G. Fichte. *Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg (Breisgau) – München, Alber.
- Breazzeale, Daniel 1994. Circles and Grounds in the Jena Wissenschaftslehre. In Daniel Breazzeale – Tom Rockmore (szerk.) *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*. New Jersey, Humanities Press. 43–70.
- Class, Wolfgang – Alois K. Soller 2004. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Amsterdam – New York, Rodopi.
- Claesges, Ulrich 1974. *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*. Den Haag, Nijhoff.
- Dummett, Michael 2000. *A metafizika logikai alapjai*. Ford. Szalai Miklós et al. Budapest, Osiris.
- Frischmann, Bärbel 2005. *Vom Transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Fr. Schlegel*. Paderborn, Schöningh.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1801/1999. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In Uő. *Jenaer kritische Schriften (Hauptwerke in sechs Bänden 1)*. Hamburg, Meiner. 1–92.
- Hösle, Vittorio 1998. *Hegels System*. Hamburg, Meiner. 2. kiad.
- Hrubi Attila 2007. Fichte korai tudománytanának alaptételei. In *Passim* 9/1. 57–67.
- Kant, Immanuel 1998. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. [H.n.], Ictus.

- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 1922. *Kant's Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe) Band XI*. Berlin – Leipzig.
- Kant, Immanuel 2003. Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról. Ford. Aradi László. In uő. *Prekritikai írások*. Budapest, Osiris–Gond Cura. 255–284.
- Metz, Wilhelm 1991. *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Mittmann, Jörg-Peter 1993. *Das Prinzip der Selbstgewissheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*. Bodenheim, Athenäum – Hain – Hanstein.
- Paimann, Rebecca 2006. *Die Logik und das Absolute – Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Reinhold, Karl Leonard 1789/1795. *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens*. Prag – Jena.
- Reinhold, Karl Leonard 1790. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. 1. kötet, Jena.
- Reinhold, Karl Leonard 1791. *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena.
- Reinhold, Karl Leonard 1794. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. 2. kötet, Jena.
- Schäfer, Rainer 2006. *Johann Gottlieb Fichtes 'Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre' von 1794*. Darmstadt, WBG.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1806/1860. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. In K. F. A. Schelling (szerk.) *F. W. J. von Schellings sämtliche Werke*. I,7. Stuttgart – Augsburg, Cotta, 1860. 1–126.
- Schmidt, Andreas 2004. *Der Grund des Wissens. Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen 1794/95, 1804/II und 1812*. Paderborn, Schöningh.
- [Schulze, Gottlob Ernst] 1792. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. [H. n.]
- Schwabe, Ulrich 2007. *Individuelles und transindividuelles Ich. Die Selbstindividuation reiner Subjektivität und Fichtes Wissenschaftslehre. Mit einem durchlaufenden Kommentar zur Wissenschaftslehre nova methodo*. Paderborn, Schöningh.
- Seebohm, Thomas M. 1994. Fichte's Discovery of the Dialectical Method. In Daniel Breazeale – Tom Rockmore (szerk.) *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*. New Jersey, Humanities Press. 17–42.
- Stolzenberg, Jürgen 1994. Fichtes Satz „Ich bin”. Argumentanalytische Überlegungen zur Paragraph 1 der *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95. In *Fichte-Studien* 6. 1–34.
- Oesterreich, Peter L. – Hartmut Traub 2006. *Der ganze Fichte: Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Weiss János 2002. Adalékok Fichte jénai programjához. In *Fichte 1798–99/2002*. 205–217.
- Weiss János 2004. Adalékok a tudománytan születéséhez. In *Magyar Filozófiai Szemle*. 48/3. 351–369.