

# Az Abszolútum kritikái

Marosán Bence Péter

Konferencia: „Kritika a német idealizmusban és a német idealizmus kritikája”

Budapest, ELTE BTK Filozófia Intézet.

2019. június 20-21.

## Bevezetés

Kantot a maga korában úgy is emlegették, mint „mindenek nagy lerontója”, utalva ezzel a klasszikus metafizikán gyakorolt, a kortársak jelentős része által konklúzívnak tartott kritikájára. Kant maga is úgy határozta meg vállalkozásának lényegét, hogy „le kellett rontanom a tudást, hogy a hit számára teret nyissak”.<sup>1</sup> Kant a tudást radikálisan az emberi végesség álláspontjára korlátozta, s ezzel együtt a tradicionális metafizikai kérdéseket, amelyek bizonyos módon, mint maga is állítja, létünk alapjait és lényegét célozzák,<sup>2</sup> kivonta a tudományosan megalapozható ismeretek lehetséges köréből. A Kant utáni filozófiák, a klasszikus német idealizmus főbb képviselői (itt mindenekelőtt: Fichte, Schelling, Hegel) ezt a kanti kritikát nem fogadták el minden további nélkül, s a metafizika, Kanton alapuló, de rajta túllépő megújítási kísérleteit hajtották végre újra és újra. Kant volt a kályha, akitől elindultak, viszont akit másfelől meg is akartak haladni. Ezeknek a vállalkozásoknak az egyik kulcstémája az Abszolútum, tehát az egészében vett (a természetfölötti tartományt is magában foglaló) létezés tematizálhatóságának, illetve – közelebről – megismerhetőségének problémája volt. A kérdés az volt, hogy Kant után, az emberi végesség álláspontjáról, megismerhető-e valamilyen módon az Abszolútum, illetve van-e rá valamilyen mód, hogy túllépjünk az emberi végességen, s felvegyük az Abszolútum pozícióját; (illetve, ha igen, mit is kellene, hogy jelentsen ez a „felvétel”? Milyen módon részesedünk – ismeretileg is – az Abszolútumban). A Kant utáni német filozófia meghatározó motívuma volt, hogy minden nehézség, sőt látszólagos lehetetlenség ellenére is meg kell próbálnunk ismeretigényre számot tartó metafizikát alkotnunk; meg kell próbálnunk a klasszikus metafizikai kérdésekre megalapozott, az ész ítélőszéke előtt védhető, tartható válaszokat adnunk. Hegel ezt az igényt a következő szavakkal fogalmazta meg (a *Logika tudományának* első lapjain): „egy művelt nép metafizika nélkül” olyan volna, „mintha egy különben változatosan díszített templomot látnánk szentély nélkül”<sup>3</sup> – vagyis, Hegel felfogása szerint, épp a lényeg hiányozna belőle, az a dolog, amely egyedül képes arra, hogy mélyebb értelmet és jelentőséget adjon a létezésének.

<sup>1</sup> Kant: *A tiszta ész kritikája* [a továbbiakban: TÉK], Budapest, Atlantisz kiadó, 2009: 40. (B XXX).

<sup>2</sup> TÉK: magyar: 66, B 22.

<sup>3</sup> Hegel: *A logika tudománya*, I. kötet, Budapest: Akadémiai kiadó, 1979: 2.

Az érdekes az, hogy Kant, a hagyományos metafizika minden kritikája ellenére is, nem maradt teljesen mentes a tradicionális metafizikát jellemző minden motívumtól. Ez nem pusztán a jelen sorok szerzőjének véleménye: így látták már a klasszikus német idealizmus Kantot követő s őt bíráló szerzői is. Ezzel kapcsolatban az alábbiakban különösen egy témát szeretnék kiemelni és közelebbről megvizsgálni: ez a *transzcendentális esztétika* kérdése *A tiszta ész kritikájában*. Arról a kérdésről van szó jelesül, hogy Kant azáltal, hogy hangsúlyozza, tér és idő csak a jelenségvilágot illetik meg, a magukban való dolgokat azonban nem, egy egészen különös metafizika előtt nyit utat (legalábbis saját meglátásom szerint – ez már az én véleményem): nevezetesen ezzel kapcsolatos megfontolásaiból szerintem az a következmény fakad, hogy a dolgok önmagukban, az embertől független realitás, *téren és időn kívül létezik*. Az igazi, valóban létező, igazán lényeges valóság, amelynek a térben és időben létező (természeti) jelenségek csupán halvány másai, s ami tértől és időtől függetlenül áll fenn (mondhatnánk az itt sejteni engedett szerző szavaival élve: *ὑπερουράνιος τόπος* [„az Uranoszon <a Mennyeken> túl”]): talán sejtjük, hol olvastunk ilyet korábban: Platónnál. Nem arról (vagy nem pusztán) van szó, hogy Kantnál az eszményeknek, az ideáloknak, Platónhoz hasonlóan lényeges szerepük van. Arról van szó, hogy hiába beszél Kant negatívan (mintegy a negatív teológia hagyományára és eszköztárára hagyatkozva) a magukban való dolgokról, mintegy tabuként vagy határfogalomként kezelve őket; mégis: a negatív kijelentések szintén pozitív, tartalmas állítások felé mutatnak. Amelyekből az rajzolódik ki (vagyis az egyik lehetséges kép, amely ezen állítások alapján kirajzolható), hogy a magukban való dolgok, mint olyanok, igencsak közeli rokonságot mutatnak a platóni ideákkal, mint tértől és időtől függetlenül létező, örök és nem-térbeli entitásokkal. Ebben a formában ez pedig arra utal, hogy a kanti kritika, minden radikalitása ellenére, még sincs annyira távol a klasszikus metafizikától (sőt: annak talán legfontosabb, alapító szerzőjétől), mint azt maga Kant remélte.

Kantnál, ezen túlmenően, azért van szó az Abszolútum kérdéséről, az emberi végesség álláspontján is: még pedig az észelvek és ésszerű belátások által igazolt hit formájában; mint ésszeszmények. Ezekre az eszményekre azonban mindenekelőtt a gyakorlat szempontjából, az erkölcs lehetővé tételéhez van szükség. Úgy is mondhatjuk, hogy Kantnál gyakorlati Abszolútumról van szó, (az Abszolútum gyakorlat vagy gyakorlat kérdése). A klasszikus német idealizmus következő nagy képviselőjével, Fichtével bizonyosan osztozik e tekintetben, aki a kriticizmus melletti döntést végső soron gyakorlatinak mondta. Fichténél mind a dogmatizmus, mind a kriticizmus belülről tekintve önmagukba zárt rendszerekként jelentek meg – a köztük való döntés egy szabad elhatározás, mondja Fichte. A kriticista (idealista) önálló alkat, míg a

dogmatikus szereti a tettéért viselt felelősséget a dolgok rendjére hárítani – azt mondja, mindent a magában való dolgok közti viszonyok determinálnak, az ő döntéseit is beleértve.<sup>4</sup>

Fichte radikalizálni akarta Kantot. Kisöpörte a magában való dolog koncepcióját a transzcendentális idealizmusból, és az önmagát artikuláló és strukturáló szellemet helyezte a középpontba. Ebben kulcsszerepet töltött be a gyakorlat fogalma; Fichte szándékai szerint az általa újrafogalmazott kritikai vagy transzcendentális idealizmus, úgy is mint *tudománytan*, elméletileg is meggyőzőbb, mint akár a kanti rendszer, akár a dogmatizmus, másfelől *gyakorlatilag* is motiválóbb. A gyakorlati motiváció, akárcsak Kantnál, Fichténél is meghatározó volt.<sup>5</sup> Arra a kérdésre viszont, hogy hogyan nyerhet el egy olyan pozíciót, melyről az Abszolútumra teoretikus értelemben is rálátást nyerhet, Fichtének olyan válasza volt, amelyet Kant elutasított: *az intellektuális szemlélet*.<sup>6</sup>

Kantnál a szemlélet, emberi állásponton, csak érzéki lehet. Az intellektuális szemlélet, melynek révén maguk a magukban való dolgok is szemlélhetők (s egyúttal teremthetők), csak egy isteni lényt illethetnek meg.<sup>7</sup> Fichténél, és az ifjú Schellingnél is, a tapasztalat nélkülözhetetlen, alapvető struktúrája. Fichténél az emberi tevékenység önszemlélete, az önreflexió, mely lényegileg szemléleti, és melynek révén a szubjektum saját apriori struktúráinak szemléletére képes; ugyanakkor egyúttal a cselekvés közvetlen, intuitív tudata is, mely nélkül nem lehetséges cselekvés. Egyszerre hallgatólagos öntudat és a szemléletes, a szubjektivitás apriori összefüggéseire irányuló reflexió (illetve reflexió képessége).<sup>8</sup> Schellingnél, Hölderlinnél és a fiatal Hegelnél az intellektuális szemlélet (legalább Nicolaus Cusanusig visszamenő) jelentett olyan képességet s egyúttal módszertani fogódzót, mely által a filozófus túlléphet a Kant által lefektetett kereteken, s hozzáférhet tudományosan is megalapozott módon az Abszolútumhoz. Az intellektuális szemlélet fogalmát azután az érett Hegel feladja, vitába száll vele, és a fogalmi elemzés általa kidolgozott útját választja; mint maga mondja *A szellem fenomenológiájában*: „a fogalom... hidegen lépkedő szükségszerűségét”.<sup>9</sup> Az eszme önmozgásának nyomon követését választja módszerül, ami

---

<sup>4</sup> Fichte: „Első bevezetés a tudománytanba” (1797), in: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest: Gondolat kiadó, 1981: 34.

<sup>5</sup> Ami a gyakorlat központi szerepét illeti Fichténél: nem véletlen, hogy Roger Garaudy Fichtéből vezette le Marxot. Garaudy: *A gondolat forradalma. Karl Marx*, Budapest: Kossuth kiadó, 1965.

<sup>6</sup> „Második bevezetés a tudománytanba” (1797), in: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest: Gondolat kiadó, 1981: 66skk.

<sup>7</sup> TÉK 102, B 72.

<sup>8</sup> Fichte 1981: 66sk.

<sup>9</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1973: 12. Az intellektuális szemlélet kritikájához: uo. 17.

Hegelnél nem egy rögzített metódus, hanem olyan, mely folyamatosan alkalmazkodik tárgyához, az eszme (tágabban: a szellem) éppen aktuális alakzatához.

Hegel 1804 körül úgy határoz, hogy az intellektuális szemlélet egy végső soron dogmatikus fogalom.<sup>10</sup> A fogalomban azonban olyan médiumra ismer, mely gondolkodás és lét egységét hordozza magában. Sok Hegel-kutató nem szereti a „dialektika” fogalmát (vagy legalábbis fokozott óvatosságra int a használatával kapcsolatban), különösen a fogalomnak a vulgármarxista tradícióban történő elhasználódása, eltorzulása miatt, de úgy vélem, mégis a „dialektika” az a kifejezés, mely a legjobban segít megérteni, hogyan próbálta meg Hegel tematizálni filozófiailag megalapozott formában az Abszolútumot. A dialektika itt, olvasatom szerint, a *kontextualizálás módszerét* jelenti. Meg kell találni azt a magasabb (vagy, nézőponttól függően, mélyebb) kontextust, amelyben az egymással látszólag szembenálló, egymással látszólag kibékíthetetlen mozzanatok megmutatják, láthatóvá teszik egymással való szerves összetartozásukat, és mélyebb értelmüket.

### **Kant: az érzékfölötti negatív teológiája és a cselekedeteinkben ható Abszolútum**

Kantnál igazolt tudásigényű kijelentéseket csak a lehetséges tapasztalat területével kapcsolatban lehet megfogalmazni. Az érzékfölötti vonatkozásában csak megalapozott hitünk lehet, tudásunk azonban nem. Kant végső soron (a kritikai fordulat után) az immanens tapasztalat strukturálódásának, valamint az érzékfölöttibe vetett racionális hiten alapuló ésszerű cselekvésnek az elveit szeretné lefektetni. Végül is mindkét területen az immanencia területén mozgunk; legalábbis, ami a bizonyított, jogos tudásigényű tételeket illeti. Beszédesebb azonban, amit Kant nem mond ki, illetve, amiről azt állítja, nem beszélhetünk róla (legalábbis úgy, hogy állításunkat tudományos módon bizonyítottnak gondoljuk).

E tekintetben engem különösen mindig *A tiszta ész kritikájának* transzcendentális esztétika része ejtett gondolkodóba. Ebben a részben Kant azt állítja, hogy tér és idő szemléletünk formái. Szubjektív, és nem objektív realitással bírnak. Nem érvényesek magukra a dolgokra. Az embertől, empirikus szemléletétől függetlenül, *nem léteznek*. Ezt hívja Kant „tér és idő transzcendentális idealitásának”. Ez nála azt jelenti, hogy tér és idő empirikus értelemben reálisak, *transzcendentális értelemben* azonban, tehát az embertől (a szubjektivitástól) függetlenül, a magukban való dolgok vonatkozásában, *ideálisak*, azaz semmisek.<sup>11</sup> Ezt a gondolatot Kant többféle formában is megfogalmazza. A *tényszerűség* modalitását használva,

---

<sup>10</sup> Vö. Frederick Beiser: Hegel, London & New York: Routledge, 2005: 157. Hegelnél: Gesammelte Werke VII: 343-347; (Hamburg: Meiner Verlag, 1989 és következők).

<sup>11</sup> TÉK 83, 89, B 44, 52.

azaz kijelenti, hogy tér és idő nem magukhoz a dolgokhoz tartoznak (akár mint szubsztancia vagy mint akcicens).<sup>12</sup> Megfogalmazza *ismeretelméleti* módon is: nem tudhatjuk, hogy a dolgok magukban véve milyenek. És megfogalmazza kategorikus, ontológiai módon is, a *szükségszerűség* modalitásában is: maguk a dolgok *nem létezhetnek* térben és időben. (És egy sor kísérletet tesz rá, hogy ezt bizonyítsa is).<sup>13</sup> Ha jobban belegondolunk, ebből a következő származik: maguk a dolgok téren és időn kívül léteznek. Isten és talán a lélek esetében ez plauzibilis módon elgondolható. Na de a természet esetében? Az utóbbi esetben ez számomra kevésbé tűnik triviálisnak.

Jegyezzük meg: így voltak ezzel Kant közvetlen kritikussai is (pl. Ernst Gottlob Schulze). Kant arról beszél, hogy a tárgy afficiálja megismerőképességünket, tehát valamilyen módon hatást gyakorol rá. Azonban a hatás, a kauzalitás kategóriája a jelenségvilágon belül érvényes és értelmes. Milyen módon kell hát elgondolnunk azt, hogy a magában való dolog (amely Kant egyes megnyilatkozásai szerint téren és időn kívül létezik) képzeteket kelt bennünk?<sup>14</sup> A világ magában való dolog és szubjektum kölcsönhatásaként jelenik meg, amelynek részletei önmagukban felfejthetetlennek tűnnek, lévén maga a dolog kívül áll téren és időn – és magában való dologként tekintve (vagy elgondolva) maga a lélek is időtlenként, kiterjedés nélkülüként mutatkozik meg. Tér és idő az elme (vagy a szubjektum) projekcióiként tűnnek fel.

Mintha a transzcendentális esztétika az Abszolútum negatív teológiája lenne: azáltal szerzünk róla – indirekte – mégis ismereteket, hogy rögzítjük, *mi nem*. Magának az immanens tapasztalatnak a tartományán belül ezek a transzcendens adottságok (Isten, a világegész [a természet mint körülhatárolt egész], a lélek), mint a tapasztalatot és a gyakorlatot vezérlő észeszmék jelentettek meg.<sup>15</sup> Ha nincs is teoretikus érvényességük (a rájuk vonatkozó, szabatosan igazolt tudás értelmében), praktikus érvényességük mindenképpen van. Ezek az eszmék szisztematikusan összefüggnek Kant gondolkodásában. Az Abszolútum mint eszmény mindvégig jelen van Kant filozófiájának horizontján; még a kriticismuson belül is.

Az Abszolútumra való vonatkozás Kant szerint *konstituens mozzanata* az emberi létezésnek; azaz olyasmi, ami szükségszerűen együtt jár az emberi állapottal; sőt, ami több és fontosabb: hozzájárul az ember lényegének szerkezetéhez. Mivel kritikailag leginkább a gyakorlati vonatkozás igazolható, a kritikai fordulat után Kantnál mindenekelőtt az volt az

---

<sup>12</sup> A Transzcendentális esztétika legtöbb helyén.

<sup>13</sup> TÉK 89, B 52sk. „Az idő tehát *transzcendentális értelemben ideális*, azaz... a magukban való ... dolgok közé sem mint szubsztancia, sem mint akcicens nem sorolható”. (Az utóbbi kiemelés tőlem származik – M.B.P.).

<sup>14</sup> Ehhez: Fichte 1981: 87sk.

<sup>15</sup> Ehhez: Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*, Budapest: T-Twins kiadó, 1993: 99sk. [1936]

igazán érdekes, hogy gyakorlatilag hogyan vonatkozik az ember az Abszolútumra, mint az érzékfölöttire. A további érdekesség az, hogy magánál Fichténél is a gyakorlati vonatkozás volt előtérben; azzal együtt, hogy ő megpróbálta visszanyerni az Abszolútumra irányuló elméleti tudás jogait is; mégpedig oly módon, hogy Kantot megtisztította bizonyos, általa vélt *dogmatikus maradványoktól*.

### **Fichte: az önmagát szellemként kifejtő Abszolútum, s ennek intellektuális szemlélete**

„Hogyan fogja föl a klasszikus német idealizmus a filozófiát?” – teszi föl a kérdést Heidegger 1936-os, „Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről” c. szemináriuma során. A következőképpen válaszol: „a filozófia az Abszolútum intellektuális szemlélete”.<sup>16</sup> Noha, ahogy említettem, Hegel 1804 után túllépett az intellektuális szemlélet, mint az Abszolútumot megragadni hivatott módszertani (s egyúttal episztemológiai és ontológiai) elven, Fichténél mindvégig meghatározó volt ez a koncepció; sőt, mi több, valószínűleg nem túlzás azt állítani, hogy ez volt az a mesterkulcs, mely a legfontosabb filozófiai problémákhoz hozzáférést biztosított számára.

Fichte úgy fogta fel Kanthoz való viszonyát, hogy ő mindenekelőtt Kantot radikalizálja, és megnyitja annak kihasználatlanul maradt lehetőségeit, amelyek Kant számára éppen a benne maradt dogmatikus hordalékok miatt maradtak rejtve. A legfontosabb ilyen dogmatikus reminiscencia, Fichte szerint, a „magában való dolog” fogalma volt. A tapasztalaton belül, mint mondja, csak hozzá hasonlóval: mindenütt tapasztalattal, mindenhol csak a szellem művével találkozunk. Képtelen gondolat az, hogy a tapasztalatot valami hozzá képest hozzáférhetetlenül transzcendens, kívülálló dolog *okozza*. Az okság maga is a tapasztalat kategóriája. Fichte értelmezése szerint, ha Kantot közelebbről megnézzük, akkor nála sem arról van szó, hogy a tapasztalat valami megközelíthetetlen transzcendens terméke volna; valami, a gondolkodástól radikálisan idegen dologé. Fichte olvasatában Kantnál igazából a *noumenon*-ról van szó; olyasmiről, amelyet a jelenségekhez mint alapjukhoz szükségszerűen hozzá kell gondolnunk, tehát valamiféle gondolati tárgyról.<sup>17</sup> A nem-én, az éntől különböző, Fichte felfogása szerint már Kantnál is úgy jelenik meg, mint *szükségszerű, önmagát korlátozó gondolkodás (vagy szellemi tevékenység)*.

Fichténél a természet, az anyag, a test (a saját test) úgy jelennek meg, mint a szellemi működés önkorlátozása, mint önaffekció (ahogy a szellem afficiálja önmagát), illetve mint az

---

<sup>16</sup> Heidegger 1993: 95.

<sup>17</sup> Fichte 1981: 87skk.

élet önellenállása. Az intellektuális szemlélet teszi lehetővé, hogy mindennek tudatába kerüljünk. Kant, mint említettük, az emberi lény, a véges lények vonatkozásában nem tartotta lehetségesnek az általa teremtőnek, isteni jellegűnek vélt intellektuális szemléletet. Fichte szerint azonban van az intellektuális szemléletnek egy olyan értelme is, mellyel Kant nem számolt kellőképpen, az azt megillető kellő súly szerint: ez pedig *a szellem önszemléletének képessége*. Fichte két szinten értelmezte az intellektuális szemléletet: egyfelől mint hallgatólagos öntudat, melynek során létezésünk és cselekvésünk hallgatólagos tudatában vagyunk (ami Fichténél szemléleti tudat). Erről mondja Fichte azt, hogy az ily módon felfogott intellektuális szemlélet minden tapasztalat és cselekvés lehetőségfeltétele. „Nem tehetek egyetlen lépést, nem mozdíthatom meg sem a kezem, sem a lábam öntudatom intellektuális szemlélete nélkül, mely ezeket a cselekedeteket kíséri” – írja. Majd így folytatja: „csak e szemlélet segítségével különböztetem meg cselekvésemet és cselekvésemben önmagamat, a cselekvés készen talált objektumától”.<sup>18</sup>

Van az intellektuálisnak azonban egy második, módszertanilag tudatosabb és megalapozó jellegű szintje is: a szellemi működéseket alkotó és irányító apriori struktúrák szemlélete. A filozófiában működő és a filozófia által kiművelt és elmélyített intellektuális szemlélet. Az intellektuális szemlélet révén a metafizikai problémákhoz is képesek vagyunk szemléleti bázist nyújtani. Fichténél az intellektuális szemlélet mindent szellemi működések megnyilvánulásaiaként és produktumaiként mutat meg. Ami természetként jelenik meg, az a szellem önmagát határolása. Ugyanaz a szellem nyilvánul meg minden tudattal rendelkező lényben, mint univerzális szellem. Fichte részletes vizsgálatokat szentel egyebek mellett a test (a saját test) kérdésének is; azt is ellenállási és tapasztalati struktúrák rendszereként írja le. Módszerével kapcsolatban, annak jellemzésére, Fichte használ egy olyan szót, amellyel már Kantnál is találkozunk, s amely legalább Friedrich Christoph Oetingerig nyúlik vissza: *fenomenológia*. Fichte ezt a terminust egészen a hegeli értelemben használja: a megjelenő szellem tudománya, ami itt magának a megjelenő Abszolútumnak a tudományát is jelenti egyúttal. Ebben az értelemben Fichte „abszolút fenomenológiáról” is beszél, szembeállítva azt az olyan relatív jelenségek tanával, mint amilyen „a fizika és a természettan”.<sup>19</sup>

Fichténél a szellem állandó mozgásban, örök fejlődésben van. Itt már megjelenik egy olyan módszertani szemlélet is, mely teljes kidolgozottságában Hegelnél fog: az ellentétek által hajtott szellemi mozgás, melynek során az ellentétek magasabb egységben békülnek ki, s újabb ellentéteket szülnek; vagyis a dialektika, illetve a *dialektikus mozgás gondolata*. A természet (a

---

<sup>18</sup> I.m. 67.

<sup>19</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*, Budapest: Gondolat kiadó, 1976: 632. [1812].

nem-én) a szellem önmagával szembeni ellenállásaként (ellenállási mozzanatok rendszereként) jelenik meg, mely végül az általában vett szellem egy alacsonyabb szintjének bizonyul.

Schelling kezdetben úgy jelenik meg Fichte számára, mint aki az ő hűségese és tehetséges követője, aki filozófiájának természettel kapcsolatos részleteit dolgozza ki; a tudománytan természetfilozófiai részterületét bontakoztatja ki egységes, szerteágazó és rendszeres formában. Hamar nyilvánvalóvá vált azonban mindkettejük számára, hogy Schelling alapvetően más irányba szeretne továbbhaladni, mint Fichte; s egykori mesterét (akit legalábbis egy darabig annak tekintett) kritizálni kezdte. Schellingnél természet és szellem az Abszolútum két, egymástól elválaszthatatlan aspektusának bizonyult. Mindkettő mozgásában és alakulásában magának a lényegileg történeti módon megragadott Abszolútumnak a mozgása és alakulása fejeződik ki.

Fichte Schelling kritikájának hatására, 1800 után, egyre inkább radikalizálódott – oly annyira, hogy a természet valami bűnös, esetleges dologként, illúzióként, félreértésként jelent meg nála; olyannak, aminek nem kellene lennie, sőt, ami abszolút tekintetben (az Abszolútum álláspontján) nincs is. Filozófiája ilyen módon egészen gnosztikus színekre tett szert (amennyiben a természet bűnös és illuzórikus voltát hangsúlyozta). Az 1812-es *Az erkölcsstan rendszere* c. műben a következőt olvassuk például: "Számunkra egyáltalán nem létezik objektív világ és természet, tisztán tagadjuk ezt. Számunkra viszont éppen ez az abszolút igaz. Schelling például a szememre vetette, hogy nálam nincs természet. Visszahárítom a szemrehányást, s balszerencsének tartom, hogy nála van természet, e vak véletlen. A szellem és a természet közül az egyiket mellőznünk kell; a kettő semmiképpen sem egyeztethető össze. Állítólagos összeegyeztetésük részben képmutatás és hazugság, részben pedig a belső érzés kikényszerítette következetlenség".<sup>20</sup>

### **Schelling: az aporetikus Abszolútum**

Módszertani és metafizikai tudatossággal először Schelling dolgozta ki a történetileg felfogott Abszolútum koncepcióját. Nála emelkedett először a történetiség valóban az átfogó metafizikai elképzelés szintjére. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy ezt a felfogást vagy megközelítést Hegel valóban Schellingtől veszi át. Van azonban egy lényeges vonás, amelyben Schelling inkább Kantra üt, és eltér mind Fichtétől, mind Hegeltől: végig tudatában van véges és végtelen álláspont szembenállásának, és a kettő kibékítésére irányuló kísérletek mélyen problematikus jellegének. Schelling, legalább annyira mint Kant, az apóriák, illetve az antinómiák filozófusa.

---

<sup>20</sup> Fichte 1976: 622.



Nem véletlenül írják Schelling filozófiájáról a Schlegel-fivérek, hogy: „Schelling filozófiája, melyet kritikai miszticizmusnak nevezhetnénk, akárcsak Aiszkülosz *Prométheusza*, földrengéssel és világpusztulással végződik”.<sup>21</sup>

Schelling olyan ellentéteket próbál fogalmilag egyesíteni, mint egyedi és általános, tudatos és tudattalan, véges és végtelen. Amit végül mindig felismer és beismer, hogy fogalmilag artikulált módon ezek nem egyesíthetők. Ezért is nevezik a Schlegel-fivérek „kritikai miszticizmusnak”, amit Schelling alkotott. *A transzcendentális idealizmus rendszere* (1800) a következő felismeréssel ér véget: a filozófiának vissza kell térnie oda, ahonnan vétett: a mítosz és a poézis óceánjába.<sup>22</sup> Minden apória ellenére a mű gondolatmenete egy lineáris rendbe szerveződik: a fogalmak, mint az Abszolútum mozzanatai, egymásból bomlanak ki. Schellingnél már teljesen jelen van az a dialektikus szemlélet, mely az érett Hegel filozófiáját, legkésőbb *A szellem fenomenológiájától* kezdve (1807), jellemzi. Schelling, az őt ért, igazságtalannak vélt kritika mellett, ezért is neheztelt meg annyira Hegelre: meggyőződése volt, hogy Hegel a legfontosabb gondolatait tőle vette. Mind a „transzcendentális történelem”, mind a „dialektikus szemlélet” koncepciója, állította Schelling, alapjában véve tőle származtak. „Ő azonban” – mondja Hegelnek az ő filozófiájához fűződő viszonyáról – „körülbelül annyit tett, mint aki egy hegedűversenyt zongorára írt át”.<sup>23</sup>

Az a módszer, amivel a fiatal Schelling, még a Szabadság-tanulmányt követő hosszú hallgatás időszakáig, megpróbálja az ellentéteket együtt gondolni és szemlélni, a még Fichtétől átvett, de továbbalakított, továbbfejlesztett intellektuális szemlélet. Schellingnél ez az intellektuális szemlélet ugyan nem oldja fel egymásban az ellentéteket, (az „indifferencia” egy nagyon is sokértelmű, problematikus fogalom Schellingnél, pont nem „az Abszolútumnak az a bizonyos éjszakája, amelyben minden tehén fekete”, mint Hegel mondta),<sup>24</sup> hanem egy nagyon is feszültségteli, dinamikus, fejlődést megnyitó és mozgásban tartó egységben láttatja őket. Ez a helyzet Schellingnél *A transzcendentális idealizmus* rendszerében, és ez a helyzet a későbbiekben is. Egy 1802-es szövegben a következőt írja az intellektuális szemléletről:<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: „Athenäum töredékek”, in: uők.: *Válogatott esztétikai írások*, Budapest: Gondolat kiadó, 1980: 278sk.

<sup>22</sup> Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Budapest: Gondolat kiadó, 1983: 403sk.

<sup>23</sup> Vö. Kuno Fischer: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2. kiadás, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1911: 1201. Ld. még: Otto Pöggeler: „A szellem fenomenológiája kompozíciója”, in: Hársing László (szerk.): *Bevezetés „A szellem fenomenológiája” tanulmányozásához*, Budapest: Művelődési Minisztérium, 1986: 76. (Fordította: Nyizsnyánszki Ferenc).

<sup>24</sup> Hegel 1973: 16.

<sup>25</sup> Schelling: „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie”, in: *Sämtliche Werke IV. kötet*, Stuttgart: J.G. Cotta, 1859: 362. Ld. még: Heidegger 1993: 101. (Fordította: Boros Gábor).  
Megjegyzés: érdemes volna közelebbről is szemügyre venni, és közelebbi rekonstrukció témájává tenni a *husserli kategóriális szemlélet* és a klasszikus német idealizmus „intellektuális szemlélete” közt fennálló

Az intellektuális szemlélet (...) az az egyáltalában vett képesség, hogy az általánost a különösben, a végtelent a végesben, mindkettőt pedig élő egységgé egyesítve lássuk. (...) [H]ogy a növényt a növényben, az organizmust az organizmusban és egyszóval a fogalmat vagy az indifferenciát a differenciában meglássuk, ez csak az intellektuális szemlélet által lehetséges.

Amivel Schelling, saját érzése szerint, mindig zátonyra fut, s amit Hegel próbál meg továbbvinni, az az a probléma, hogy a legmagasabb egységet fogalmilag artikulált módon mutassa fel. De Schelling soha nem adja fel azt a törekvését, hogy az ellentéteket egységben próbálja meg mutatni; noha ez az egység nála mindig az ellentétek végső soron kibékíthetetlennek látszó egymásnak feszülése lesz. Schelling soha nem mond le a szemlélet mozzanatáról – Hegel továbblép, ahogy maga mondja, „a fogalom munkája” felé.

Ami Hegelhez képest további jelentős különbség Schellingnél, hogy nála szimmetrikus viszony van szellem és természet között. „A természet legyen a látható szellem, a szellem a láthatatlan természet” – mint mondta.<sup>26</sup> Mindkettő az Abszolútum egyenrangú, egymással koordinált megnyilvánulása; mindkettőnek megvan a magára jellemző története, ami az Abszolútum legmagasabb szintű fejlődési folyamatát fejezi ki. Talán legmagasabb szintű egységükhöz nincs hozzáférésünk emberi álláspontról (Schelling végig azzal küszködik, hogy találjon egy ilyen, fogalmilag is prezentálható hozzáférést), de már egy véges, de filozófiailag megfelelő perspektíva számára is a kettő egymással való szerves egységben, egymást áthatásban mutatkozik meg.

Schellingnél van a természetben fejlődés. Ez filozófiájának szükségszerű következménye. Hegel viszont, jénai korszakának közepén, 1804 körül, úgy érzi, hogy kell hoznia egy döntést a tekintetben, hogy lehet-e a szellemnek úgymond „konkurenciája” a fejlődés terén – és úgy dönt, hogy nem, nem lehet. A fejlődés kizárólag a szellemet illeti meg; a természetben minden örök és változatlan (ami az alapstruktúrákat illeti), s a természetet alárendeli a szellemnek. Hegelnél, akárcsak Fichténél, a természet végső soron valami *lényegtelen* lesz; a szellem mozgásának egy korábbi stádiuma, a szellem éretlen, gyermeki korszakának kifejeződése, amit a szellem maga mögött hagy, ahogy a kígyó is hátrahagyja levedlett bőrét, mely a továbbiakban nem játszik szerepet a kígyó életében, megmarad valami holtnak, merevnek, hátrahagyottnak. Hegelnél a természet nem válik valami rosszá, bűnössé, lényegileg nem kívánatosá, ahogy a

---

hatástörténeti összefüggést. Ilyenekre természetesen már most is találunk példákat. Pl.: Faustino Fabianelli & Sebastian Luft (szerk.): *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, Dordrecht: Springer, 2014.

<sup>26</sup> Schelling: *Schriften zur Naturphilosophie*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. K. F. A. Schelling, Stuttgart—Augsburg, 1856. Band 2., 55. o.

kései Fichténél, viszont kívül kerül az igazán lényeges dolgok körén. Ami valóban fontos, az mind a magát szellemnek tudó szellem fennhatósága alá tartozik.

### **Hegel: az Abszolútum fogalmi anatómiája**

Hegel, ahogy mondtuk, 1804 körül az intellektuális szemléletet dogmatikus fogalomnak kezdte el tekinteni, és a hangsúly nála egyre inkább a logikára, a fogalmi elemre tevődött át. Hegel szakított lét és gondolkodás azon radikális szétválasztásával, melyet Kant végbevitt, és amely többek között az ontológiai istenérv kanti kritikájában is kifejeződik. A lét Hegelnél mindig az eszme, illetve a szellem megnyilvánulása; és a szellemhez a fogalmi gondolkodáson keresztül tudunk közel férközni. A fogalmak, mondja Hegel, „a lét gyémánthálóját” alkotják.<sup>27</sup> Hegelnél a szellem mindenhol önmagával azonos, mindenben, mindenkiben és mindenütt csak ő van. Az Abszolútum: szellem. Ezt a gondolatot nyomatékosítják *A szellem fenomenológiájának* a kanti magában való dolog koncepcióját bíráló szavai: „Kiderült, hogy az úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarja a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha mi magunk nem megyünk mögéje, éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható”.<sup>28</sup>

A szellem mindenütt önmagával határolja, nincs semmi, ami tőle különbözne, csak ezt kezdetben nem tudja magáról. Mint Szent Pálnál: „az Isten lesz akkor minden mindenben” (Korinthusiakhoz, I. levél, 15: 28). Csak itt a szellem a folyamat végén tudja meg magáról, hogy minden, ami addig történt, az ő műve és tette, s hogy (a különbség és azonosság differenciált azonosságán keresztül) ő maga mindennel azonos – csak immár reflektált formában. A folyamat, a világtörténelem egész eseményének végén és ezen esemény révén válik a szellem önmagában és önmagáért való szellemmé. („Csak az egész az igaz”).<sup>29</sup> A folyamat összes részmozzanatával, a maga teljes diakronikus [és szinkronikus] egységében az, ami. A fa: a bimbó, a virág, a gyümölcs, a mag, a szár, a törzs együtt;<sup>30</sup> a folyamat összes fázisának és elemének egysége, a folyamat teljes időbeli szakaszán keresztül). Akire ezen a módon nagyon hasonlít Hegel, aki e tekintetben az ő közvetlen előfutárának tekinthető, az nem annyira Schelling, mint inkább Fichte. Fichténél az abszolút szubsztancia (az Abszolútum szubsztanciája): idő és szubjektivitás. Fichténél az Abszolútum lényegi eleme a szubjektivitás, illetve a szubjektum, létezmódja pedig a temporalitás, illetve a történetiség. Van egy lényeges

---

<sup>27</sup> Hegel: *A természetfilozófia. Enciklopédia II.*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1979:23. A magyar szövegben: „szilárd hálózat”. Az eredeti németben: „das diamantene Netz”.

<sup>28</sup> Hegel 1973: 94. (Szemere Samu fordítása).

<sup>29</sup> Hegel 1973: 18.

<sup>30</sup> I.m. 10.

különbség: az idős Fichténél a természet olyan fokú negatív megítélés alá esett (mint illúzió, sőt bűnös illúzió, olyan, aminek nem kellene lennie: mint tévedés, mint végzetes baleset), ami Hegelnél soha nem volt. Hegel alárendelte a természetet a szellemnek; de mindvégig megtartotta azt, mint a szellem fejlődésének egy alacsonyabb rendű formáját; ami ugyan alacsonyabb fokú, és szerényebb státuszú, mint a magát szellemnek tudó szellem, de azért megvan a maga létjogosultsága; a szellemhez képest a relatív önállósága (relatív: az abszolút szellemre vonatkoztatott, végső soron benne immanens), de azért még nem értéktelen vagy elvetendő. Szintén a szellem munkája és tette. (E tekintetben Hegel inkább a fiatal, mint a pályája végéhez közelítő Fichtéhez áll közel).

Fichte és Hegel viszonyában még egy vonatkozási pontot feltétlenül ki kell emelni. Hegel, mint hangsúlyozza, *nem a szubjektivitásra* építi filozófiáját, éppenséggel a szubjektivitáson szeretne túllépni.<sup>31</sup> Többek között éppen ezt előlegezi meg korai, 1801-es „A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbségéről” c. írása.<sup>32</sup> Fichte rendszere képviseli a szubjektivitást, míg Schellingé az objektivitást. Innen fog továbblépni Hegel az abszolút tudás és az abszolút szellem felé. Hangsúlyozni kell azonban, hogy Fichtére, illetve általában a szubjektivitás mozzanatára, mint egyoldalúságra, korlátozottságra vonatkozó kritikája a szubjektivitás egy speciális értelmét tartja szem előtt: nevezetesen az individualitás, az elfogultság, a részrehajlás, a viszonylagosság értelmét. Amikor a Fichtével való analógiáról beszélünk, illetve amikor eközben a „szubjektivitás” fogalmát használjuk, mint ezen analógia közös elemét, alapját, akkor a „szubjektivitás” egy másik, magasabb fokú értelmére gondolunk: az *interszubjektivitás* értelmében vett szubjektivitáséra, *a szellemisség princípiumára*. Hegelnél végig a gondolkodás, a szellemisség közegében megy végbe a mozgás, mely közegben az objektivitás, éppúgy, ahogy az egyediség értelmében felfogott szubjektivitás is, önállóan mozzanatoknak bizonyulnak. Azonban az abszolút szellem is *szellem*, mégha egyúttal *abszolút*; (és éppígy az abszolút tudás is tudás; mégha *az Abszolútumra* vonatkozó tudás, illetve az Abszolútumnak önmagára vonatkozó tudása).

Az érett Hegel, azért, hogy hozzáférhetővé tegye az Abszolútum kibontakozását, az eszme önmagán végzett munkájának leírását teszi meg módszernek és munkaterepnek. Módszere nem rögzített, hanem folyamatosan változik: mindig magához tárgyhoz alkalmazkodik. Ennek során Hegelnél a szemlélet korlátozott motívumnak bizonyul, a valódi végtelenséget, az igazi

---

<sup>31</sup> Ehhez különösen: Balogh Brigitta: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél* A szellem fenomenológiájában, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2009: (speciálisan) 13-23.

<sup>32</sup> Magyarul: in: *Ifjúkori filozófiai írások. Válogatás*, Budapest: Gondolat kiadó, 1982: 147-189. (Fordította: Révai Gábor).

fejlődést pedig az eszme jelenti. Az eszmén végzett vizsgálatok pedig: fogalmi elemzések. Ezek sajátos, egymásból kibomló elemzések; egyik fogalom átvezet a másikhoz; a fogalmak (mint a lét „gyémánthálója”) szervesen összefüggnek egymással, és a valóság *organikus* szerkezetét tükrözik. Hegelnél a szervesség, az elevenség a valóság talán legfontosabb vonása, a létezés valamennyi szintjén.<sup>33</sup> Ezek a fogalmi elemzések magát az Abszolútumot ábrázolják.<sup>34</sup>

Hegel módszerének egyik további jellegzetes vonása az *immanens kritika*. Hegel belemegy egy filozófiai álláspontba, felveszi annak pozícióját, feltárja annak rejtett előfeltevéseit, majd megmutatja, hogy az egyik álláspont, ha következetesen végigvisszük, hogyan vezet egy másik, vele éppenséggel ellentétes álláspontba.<sup>35</sup> Hegel azt hangsúlyozza, hogy szigorúan véve még egyetlen pozíciót, felfogást sem cáfoltak meg a filozófia történetében.<sup>36</sup> Mindegyik álláspont bír valamiféle létjogosultsággal; igaz, mindegyik felfogás, önmagában tekintve, egyoldalú, partikuláris. Ugyanakkor mindegyik pozíció végső soron az *Abszolútum önreflexiójának tekinthető*. Előadásunk címére reflektálva: minden kritika, amit az egyik filozófus egy másik filozófus álláspontján gyakorol, kimutatva nézőpontjának egyoldalúságát, az *Abszolútum önmagán gyakorolt kritikája*. Az a folyamat, melynek során az Abszolútum, önmagára reflektálva, leküzdí egyoldalúságait; egy olyan utazás, melynek során az Abszolútum a reflexió szintjén is megérkezik önmagához.

Hegel az Abszolútumot egyetlen, diakronikus organicitást (azaz az időn átívelő és benne kiterjedő szervességet) mutató fejlődési folyamatként mutatja be. Az Abszolútum kerülőutakon keresztül érkezik el önmagához: mint magát abszolút szellemnek tudó abszolút szellemhez. E fejlődési folyamat részei az eszme időn és téren kívüli fejlődése (a logikai és fogalmi struktúrák szerves egymásba kapcsolódása), a térben mutatkozó elevenség és szervesség (mely Hegel szerint még nem mutat valóságos fejlődést, hanem annak csupán előképe), s végül az emberi kultúra története, a művelődés és a szellem számos, Hegel szerint egymásra épülő, egymásból kibomló alakzatával. Minden egyes érző és értelmes lényen végső soron az Abszolútum tekint önmagára; minden egyes partikuláris nézőpont magának az Abszolútumnak a nézőpontja. A filozófiai elképzelések azok a kísérletek, amelyek révén az Abszolútum önmagát próbálja meg tematizálni; s amelyek segítségével *de facto* meg is ragadja önmagának különböző (véges, mégis a végtelenségbe ágyazott, a végtelenséget tükröző) mozzanatait. Ezeken az egymásra alapuló, egymást kritizáló, egymás egyoldalúságait

---

<sup>33</sup> Ehhez: Csikós Ella: *Élő gondolkodás - A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead - A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2008.

<sup>34</sup> Az ábrázolás mint módszer különösen Balogh Brigittánál hangsúlyos téma.

<sup>35</sup> Ld. pl. Csikós Ellánál, 2008.

<sup>36</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről, I. kötet*, Budapest: Akadémiai kiadó, 1977: 47.

meghaladó álláspontokon keresztül vezet el a filozófia története a hegeli filozófiához, melyben az Abszolútum minden korábbinál jobban képes arra, hogy önmagára reflektáljon, s hogy önmaga teljességét a végességben is megragadja.

Hegel meggyőződése, hogy szert tehetünk az Abszolútum álláspontjára – mely felfogást a végeredmény felől próbál igazolni. A végeredmény pedig az, hogy minden filozófia az Abszolútum önreflexiójának, művelődése előrehaladó folyamata egy-egy fázisának bizonyul. Az a fogalmi módszer, mellyel Hegel mindezt megpróbálja demonstrálni, a dialektika, melyet fentebb kontextualizálásnak is nevezünk. A dialektika, ahogy mondtuk, az egymástól látszólag független, egymásnak látszólag ellentmondó mozzanatok szükségszerű együvé tartozását mutatja meg, *egy magasabb nézőpont felől tekintve*. A dialektikus szemléletmód alkalmazása során ezt a magasabb nézőpontot próbáljuk megtalálni, mely a dolgokat egyre konkrétan teszi hozzáférhetővé. *A filozófia*, lényegi törekvése szerint, *a konkrét tudománya*. E szempontból éppenséggel a hétköznapi, nem-teoretikus, filozófián kívüli tudat az, ami *absztrakt*.

Ezt a felfogást szemlélteti Hegelnél egy nagyon plasztikus, alig hat oldalas írás, mely *A szellem fenomenológiájának megjelenési évéből*, 1807-ből származik. Ennek címe: „Ki gondolkodik absztrakt módon”? Hegel itt – többek között – a következőket írja:<sup>37</sup>

„Gondolkodni? Absztrakt módon? – *Sauve qui peu!* Meneküljön, aki csak teheti! – [...] *A metafizika* ugyanis olyan szó – mint egyébként az *absztrakt*, s szinte már a *gondolkodni* is – melytől mindenki menekülni igyekszik, miként a pestisestől”.

„Anyóka! – a maga tojásai romlottak, mondja a vásárló a kofaasszonynak. Micsoda? – feleli emez – az én tojásaim romlottak? Nohát, ha éppen tudni akarja, maga az, aki itt romlott, nem a tojások! [...] És pont maga mondja ezt nekem! Mintha a maga apját nem a tetvek ették volna az árnyékszéken, míg az anyja a franciákkal kurválkodott, az öreganyja pedig a szegényházban a végét járta. Bármennyire takargatja az ingével azt a csillogó sálát, mindenki tudja, honnan van ez a sál, és honnan vannak ezek a sapkák! Ha azok a francia tisztecskék nem lettek volna, most nem néznének ki egyesek ilyen fényesen [...] Egyszóval jól leszedi róla a keresztvizet. A kofa mármost absztrakt módon gondolkodik, s a vásárlót a sál, a sapka, az ing, stb. alapján [...] ama vétek alá rendeli, hogy a tojásokat romlottak találta”.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Hegel: „Wer denkt abstrakt?”, in: *Werke 2. Jenaer Schrillen 1801-1807*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986: 575-581.

<sup>38</sup> Hegel 1986: 575, 579sk. Magyarul: Heidegger 1993: 170sk. (Fordította: Boros Gábor).

Ez akár a hegeli filozófia foglalatának is tekinthető: csak a teljességében tekintett Abszolútum az, ami igazán konkrét, s ehhez a filozófia (úgy is, mint metafizika) segít eljutni bennünket. Így semmi sem lehet konkrétabb, mint a filozófia, melynek végső és tulajdonképpeni tárgya az Abszolútum.

### Konklúzió

A jelen előadást a következő tanulságokkal szeretném zárni. Egyrészt – mint azt Lengyel Zsuzsanna nem rég megjelent, kiváló könyvében is hangsúlyozza<sup>39</sup> – még mindig kanti filozófia paradigmáján belül állunk; a mégoly radikális és sokrétű kísérletek ellenére sem mondhatjuk, hogy sikerült volna Kantot meghaladni; azaz létrehozni egy új, a kantihoz hasonló, valóban paradigmateremtő filozófiai koncepciót. Másrészt viszont az is feladhatatlan, a filozófia lényegét képező igénynek látszik, hogy valamilyen módon tematizáljuk az Abszolútumot, vagyis: ne adjuk fel a metafizika eredeti, az emberi létezés alapkérdéseire választ találni próbáló igényeit és törekvéseit.

A fentiekben négy ilyen kísérletet vettünk szemügyre: ebből kettő-kettő sajátos módon rímelt egymásra. Kantra Schelling, Fichtére Hegel. Kant és Schelling filozófiájában jelen volt egy mélyen antinomikus, aporetikus szerkezet. Fichte és Hegel úgy gondolta, hogy a filozófus végső soron képes az Abszolútum pozíciójába helyezkedni, s az Abszolútum mindkettejükénél szubjektum volt, (nem az egyes ember szubjektuma, hanem egy interszjektív, valamilyen módon minden szubjektumot felölelő és átható szellem).

A klasszikus idealizmusnak ebből a korszakából több olyan irányzat is kiindult, ami a jelenkorig tart: a Kantban döntően a logikai vonalat hangsúlyozó neokantianizmus, a szemléletet előtérbe helyező fenomenológia, a kulturális világ és a művelődés alakzatait filozófiai elemzés tárgyává tévő hermeneutika, stb. Az igény és a feladat azonban változatlan ahhoz képest, ami Kantnál és követőinél, kritikusainál megfogalmazódott: az Abszolútum filozófiai megközelítése, témává tétele. Ehhez Kant és követői különböző utakat kerestek. Tudjuk: egyik sem bizonyult konklúzívnak, minden vitát eldöntőnek (mert talán a filozófiai viták lényegéből fakad, hogy nincs végleges eldöntésük, megoldásuk). Viszont ezt a feladatot nem is adhatjuk fel anélkül, hogy feladnánk filozófus létünket. Filozófusként, úgy tűnik számomra, nincs más választásunk: újra és újra fel kell nőnünk ehhez a feladathoz.

---

<sup>39</sup> Lengyel Zsuzsanna Mariann: *Hermeneutika és kritikai filozófia. Kant, Heidegger, Gadamer*, Budapest: L'Harmattan kiadó, 2018.