

## A genitivus esete a privációval

### Vázlat a birtokviszony filozófiatörténetéről

Kant *A vallás a puszta ész határain belül* harmadik fejezete második részének első bekezdésében, mely a jó princípium földi uralmának történeti elképzelését építi fel, csupán az egyházi hitről tud elképzelni általános történeti ábrázolást, ami nemcsak azért fontos, mert egy esetleges tankönyv<sup>1</sup> megírásának szempontját kínálja, hanem, hogy kijelenthesse, ez a história annak elbeszélése lenne, ami a morális és institutionális vallás konfliktusában megesett.<sup>2</sup> Amennyiben ez egy elbeszélés, szempontokat kell kínálnia az elbeszélés egységének biztosítására, és ez meg is történik, amikor leszűkíti az institutionális vallás hatókörét, ezzel átadva magát egy olyan szempontnak, amit nem kell legitimálnia. Legalábbis addig, ameddig megfoghatóvá kíván tenni egy antropológiai alapállást,<sup>3</sup> melyet mint alapot nem lehet bizonyítani, szándéka tiszta és becsületes, elvétől pedig nem is vonatkoztatathat el, amíg szándékát be nem teljesíti, mert egyrészt köti őt a kriticismus módszertani öröksége, másrészt teljesítménye csak akkor lesz értékelhető történetmondásként, ha ezt a szempontot egységesíti. A kör bezárul, és elindulhat a történet.

Mindennek nagyon fontos szerepe van minden metafizikai történetmondásnál, mely nem ment fel az érvek és lefutásaik pontos ismerete alól, de az érvelésben nem a szimbolizálhatóságot tekinti elsődleges feladatnak, cáfolatként nem is az érvekre felhozottakat veti be, hanem olyasmint tesz a cáfolat tárgyává, ami sokkal inkább a mondandók kifejtésmódját érinti, mint bármi mást. És itt valami nagyon lényegeset mondtunk: minden stílusában fenomenologikus (hegeli értelemben) elbeszélésmód nem a megsemmisítő gondolatfűzéssel tarol, hanem a szempontjaival. Akinek nagyobb aspirációi vannak, mint az elbeszélés szempont garantálta egysége, annak még mindig nyitva marad, hogy az elbeszélés struktúráját valahonnan levezesse (természetes beállítódásból, hétköznapiaságból stb.), vagy ezt esetleg saját erejére, a levezetési folyamatot mozgató erőkre vezesse vissza.<sup>4</sup>

Így hát a következőkre nem vagyunk kíváncsiak: Hogy pl. az istenérvek kanti cáfolata milyen viszonyban van a genitivusszal? Vagy, hogy ez valóban így helyes-e? Ezekre nem is lehetünk kíváncsiak. De arra annál inkább, hogy elbeszélhető-e ez a történet, a birtokviszony istenérvcáfolati története. Helyesebben, leírható-e a genitivusszal az istenérvekkel való machi-

<sup>1</sup> „Sőt úgy vélem, hogy igen üdvös lenne, ha az egyetemen a bibliai teológia oktatásának befejeztével mindenkor még egy kollégiumot kapcsolnának a tananyaghoz [...] Az oktatás fonalául pl. e könyv (vagy ha van e tárgyban jobb, akkor az) szolgálhatna.” Kant: *A vallás a puszta ész határain belül*. Bp. 1974. 143. (A továbbiakban *VPÉHB*.)

<sup>2</sup> Vö. *VPÉHB* 267.

<sup>3</sup> Az az antropológia itt nem „elméleti jellegű antropológia”, vagyis nem olyan jellegű alap, ami „megszorítás nélküli érvényességre tarthatna számot”. Ez utóbbi, hasonlóan a tapasztalati jellegű tudáshoz, fontos elkülönülést léptet életbe az *a priori* fogalmán belül. Elválasztja az *a priori*t mint feltétlen alapot (mondjuk mint a transzcendentális filozófia alapját) és az *a priori*t mint „gyakorlati szempontból” érvényes *a priori*t (mondjuk mint felelősség-etikait). Vö. Tengelyi László: *Felelősség-etikai és fundamentálonológiai bűnértelmezés. = Utak és tévutak. Az 1989-es budapesti Heidegger-konferencia előadásai*. Szerk. Fehér M. István. Bp. 1991. 232.

<sup>4</sup> „Az itt következő elmélkedésnek továbbá megvan az a kényelmetlensége, hogy magatartása csak történeti és okoskodó lehet, fő célja azonban közrehatni annak a beállításnak kialakításában, hogy a megismerés természetéről, a hitről stb. való felfogásban előttünk levő egész konkrétan tartott kérdések valójában egyszerű gondolati meghatározásokra vezethetők vissza.” Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiája*. I. *A logika* (a továbbiakban: *Enc. I.*). Bp. 1979. 77.

nációk lényege, az alapok és szempontok amúgy is lényeges, elméleti alappremisszáink tekintetében sokat elmondó harca?<sup>5</sup>

### A birtokviszonyról

A grammatikai kapcsolatokat, értsd az összetartozás grammatikája visszavezethető az alany és állítmány kapcsolatára. A birtokviszony legfontosabb tulajdonsága, hogy hagyományos morfológiai szerepe nem a jelzők szintaxisa felől értelmezendő, hanem a predikabilitás szintaxisa felől. A predikabilitás mondattani viszonszerkezete így befolyásolja a főnévi csoport szerkezetét is. Mindehhez hozzájárul, hogy a birtokviszonyt ebben a helyzetben nem a klasszikus természetes kategóriák mentén építjük fel (mint például episztemikus összetevők kategóriarendszere: *rész és egész viszonya, egyedi és általános viszonya* vagy olyan viszonyok, melyeket valami szerves képződmény visel szervetlennel, ember egy tárggyal stb.).<sup>6</sup> A dolog lényege, hogy függvényszerű kapcsolatokkal írjuk le a birtokosnak a birtokhoz fűződő viszonyát, és nem egy természettudományos, köznapi, adminisztratív stb. feltételezett, vélt vagy konvencionban rögzített viszonytélézés alapján. Ezt a kapcsolatot ilyen alapon szemantikainak és nem szintaktikainak nevezzük, és egy a nyelvtanból kölcsönzött kifejezéssel most nevezzük el théta szerepnek. A théta szerepet pedig úgy definiáljuk, mint azt, ami a régens és vonzata közötti összefüggést jellemzi.<sup>7</sup> Mivel a régens valami olyan viszonyviselőt feltételez, ami a másik, vagyis a vonzat nélkül meg sincs, történetünk a megszabott irányba fejlődik. Ennek lényege, hogy a vonzat régenssel való viszonya függvényszerű, tehát visszajutottunk kiindulópontunkhoz, mely éppen ezt a függvényszerűséget állítja.

Persze jogosan vetődik fel a kérdés: honnan van a birtokviszonynak théta, tematikus szerepe, mi adja neki a tematikus összefüggésjellegét? Itt egy ismert érvelést ismétlek meg.<sup>8</sup> Vegyünk bármilyen főnevet, és képzeljük el, hogy vonzatokkal rendelkezik. Nem egy szinguláris elemről van szó, hanem arról is, ami nélkül az előbbi el sem gondolható. Mi határozza meg, hogy erről és nem másik vonzatról van szó? A szerepet nem kereshetjük a főnévben magában, ugyanis ha ezt tennénk, minden főnévnek kötelező vonzatokkal kellene rendelkeznie, vagyis

<sup>5</sup> Itt az istenérvek hatástörténete az érdekes, pontosabban, hogy amíg egy logikai-geometriai elmélet főleg alapokkal cáfol, addig egy szellemfilozófiai főleg szempontokkal.

<sup>6</sup> Létezhet a kategorizálásnak ilyen iránya, de lehetséges olyan is, ami a nyelvi szintek szerint osztályoz. Az ilyen módszer strukturalista nyelvészeti alapokkal állítja fel a birtokviszony kibomlását a morfémaszinttől a mondat- és textémaszintű elemzéseikig. Az elmélet lényege, hogy a szintaktikai és szemantikai megkülönböztetésében munkálkodva a birtokviszony a birtoklást felismerhetővé tevő elemeket rejt magában, melyek vagy direkt, vagy indirekt módon jutnak felszínre. Direkt módon az olyan jelekben, mint pl. az *é* birtokjel, ezzel a birtokviszonynak szintaktikai teret kerítve, indirekt módon pedig úgy, ha a birtokviszony csak szemantikai síkon feltételezett. Persze ilyenkor is rendelkezésünkre áll a transzformáció szintaktikai eszköze. Pl. amikor a *kék szemű herceg* szókapcsolatról el kell döntenünk, hogy végül is minőségjelzős vagy birtokos jelzős viszony-e, a következő eszközhöz folyamodunk, megvizsgáljuk, hogy *átírható-e dativus possessivusos szerkezetbe*. Ebben az esetben igen, tehát a hercegnek (dativus rag birtokos jelentéssel) kék szeme van mondatunk eldönti a vitás kérdést. (Ehhez vö. Gaál Edit: *A birtoklás kifejezése a mai magyar nyelvben*. = *Nyelvtudományi értekezések*. 97. Bp. 1978. 23. et passim.) Ha alaposan megfigyeljük, akkor itt is későbbi vizsgálódásunk egy fontos pontját találjuk: a) a birtokviszony nem fajtiszta genitívus, tehát nem egyértelműen birtokos eset (különösképpen hogy az *i.m.* beszél még predikatív birtokviszonyról); b) az összetartozás szintjeit kell kritériumok alapján lehatárolni.

<sup>7</sup> Vö. Szabolcsi Anna–Laczkó Tibor: *A főnévi csoport szerkezete*. = *Strukturális magyar nyelvtan* (a továbbiakban *SNy*). Szerk. Kiefer Ferenc. Bp. 1992. 206.

<sup>8</sup> Vö. *i.m.* uo.

minden főnévnek szerepeket kellene kiosztani, hogy ne hogy agrammatikusak legyenek. Ez pedig képtelenség.<sup>9</sup> De akkor mi?

A megvilágításhoz használjuk a következő fogalomkészletet:

a) A grammatikai szubjektum és predikátum, valamint a logikai szubjektum és predikátum strukturálisan nagyon hasonló értelemben kerül használatra, ugyanis nem az érvényesség és az eldöntés mozgatja a vizsgálatot, ezért nem is beszélünk *kijelentésekről*, csakis *mondatokról*.

b) Amennyiben a *mondatok* nem fejezik ki egyszerű hagyományos logikai formalizálással az azonosságot, nem az elmélet kemény magját fogjuk elvetni (vagyis nem fogjuk eldobni az azonosság tételét, ami mindenkor a szubjektum és predikátum azonosságát állítja), csak más-fajta formalizálással tesszük átláthatóvá; tovább elemezzük a szimbolikus logikai formalizálással.<sup>10</sup>

Vegyük példának okáért a *Péter kalapja* mondatot, és elemezzük logikailag. Ebben természetesen nem azt állítjuk, hogy a szubjektum és predikátum azonosak, mert akkor akár azt is el kellene ismernünk, hogy *Péter – kalap* volna. Nem erről van szó. A logikai szubjektum és predikátum azonossága valami mást jelent, éspedig az összefüggés természetének leírását. Próbáljuk meg ezt formalizálni. Létezik tehát olyan *x*, ami kalap *x*, és *y* (Péter) bizonyos relációban áll *x*-szel. Ebből világosan kitűnik, hogy Péter olyan logikai szubjektum, ami csak a tétélezett relációnak logikai szubjektuma, és továbbá, hogy a *kalap* szó semmilyen felelősséggel nem viseltetik a Péterrel való relációval szemben. A reláció tehát egyszerűen a birtoklás jegyétől kapja az összetartozás szerepét, és nem valami szóbelseji rejtett entitástól. Ebből pedig az a fontos konklúzió adódik, hogy a birtoklás viszonyrendszere az egész főnévi csoportra érvényes. Éspedig úgy, hogy nem azzal bajlódik, hogy minél tovább darabolja a szintaktikai viszonyok mezejét, hanem hogy az eredeti elképzelést továbbvigye. Így egy ilyenfajta *strukturális nyelvtan* nem kezeli totálisan eltérő perspektívából a felvetett kérdéseket, és ezzel két konklúzióra is alkalmas: ad: 1) A kutatás logikájában nem kell feladni az eddigi elvek kemény magját – ez persze tudományelméletileg fontos, és érthető okokból ezzel nem foglalkozunk. 2) A szubjektum–predikátum viszony a birtoklás alapstruktúráját jobban leírja, mint bármi más szintaktikai viszony.<sup>11</sup>

## Alkalmazás

Ha mindezen apparátust a filozófiában hasznosítani szeretnénk, véleményem szerint két dolgot eleve el kell vetnünk. Először azt, hogy az elméletnek nyelvtani következményei legyenek, mondjuk dogmatikusan ragaszkodjunk a fenti állásponthoz a birtokviszonnal kapcsolatban. Másodszer, hogy ennek szisztematikus filozófiai következményei legyenek, éspedig éppen az, hogy a nyelvtant és éppen ezt a nyelvtant felettébb filozofikusnak nyilvánítsuk. Mind ezt miért? Nos, a történeti szemléletért, annak is elbeszélt jellegéből fakadóan. Elbeszélt törté-

<sup>9</sup> „Azt jósolnánk tehát, hogy minden ház, minden mag, minden gondolat agrammatikus volna, ha nincs mellette – legalábbis odaértve, azaz elméleti kifejezéssel szólva, üres kategóriaként – valamiféle birtokos.” *SNy* 206.

<sup>10</sup> A mondandók szempontjából kétségkívül korai, de nagyon fontos lehet, hogy Frege is ezen az úton vezet be az istenérvcáfolatba a függvény-argumentum sémát. Lásd Frege: *Fogalom és függvény*. = Uő: *Logikai vizsgálódások*. Bp. 2000.

<sup>11</sup> Engedjünk meg egy tisztázást: tegyük fel végre azt a kérdést, hogy mivel is tisztázódik végül a birtokos birtokkal való viszonya. Amikor azt mondjuk: a birtoklás jelei által, akkor nem arról van szó, hogy tovább homályosítsuk a kérdést, hanem, hogy kifejezzük, az a pontosítás, ami a birtokos megnevezésével jön be a képbe (megnevezem az egy szem Pétert), vagy ami a birtok jellegével kapcsolatban fejeződik ki (mondjuk, hogy ez az a bizonyos kalap, amit akkor viselt, amikor...), arra kell, hogy behatároljon egy amúgy a régi keretekben nagyon jól mozgó tematikus szerepleosztást, ez a keret pedig a predikabilitási viszony, ami eszerint birtokviszonyilag is leírható.

netként ugyanis nem lehet ugyanúgy alkalmazni a beszippantás azon logikáját, ami által filozófikusan szükségszerűnek tudunk be egy-két mellékfoglatatosságot. A mesélésben ugyanis nem az a fontos, hogy milyen kapcsolatokat találunk, hanem hogy ezeket a kapcsolatokat valamilyen módon egységesítsük. Tételezen szólva nem valami fejlődésben különítünk el mozzanatokat, hanem mindig ezt tesszük érzékletessé. Nem fejlődés, hanem fejlődéstörténet ez.<sup>12</sup>

A nyelvtan tehát nem feletőbb filozófikus (ezt szögeztük le), de mégis kell hogy legyen valami a két tárgy folytonos konvergenciái mögött, s elegendő, ha csupán egy egységesítő szempont az.

Most pedig lássunk három látszólag összefüggéstelen idézetet, melyek kronológiailag progresszív sort alkotnak (az első a *Nova dillucidatio* szöveghelye, a második egy későbbi feljegyzés, míg a harmadik az „enciklopédista” Hegel szülötte), és fűzzük őket össze gondolatilag.

„Az ok tehát a meghatározatlanból meghatározottat hoz létre. S minthogy minden igazság a predikátumnak a szubjektumban való meghatározottságával jön létre, ezért a meghatározó ok az igazságnak nemcsak kritériuma, hanem forrása is, s tőle elszakadván sok mindenre rábukkanhatunk, ami lehetséges, de semmire sem, ami igaz.”<sup>13</sup>

„Minden ítéletben az anyagot és a formát kell mérlegelni. Az előbbieket a szubjektum  $(y+a)=x$ , és a predikátum,  $b$ , fogalmai, az utóbbi pedig a forma, mely a logikusoknál a kapcsolószó (copula) névre hallgat.”<sup>14</sup>

„Így például a lét tiszta gondolati<sup>15</sup> meghatározás, sohasem jut azonban eszünkbe, hogy a van-t elmékedésünk tárgyává tegyük. Rendszerint azt hiszik, hogy az abszolútumnak messze a tapasztalaton túl kell lennie, pedig épp az egészen jelenvaló, amelyet mint gondolkodók, ha nincs is kifejezett tudatunk róla, mindig magunkkal hordozunk és használunk. Főleg a nyelv rejt magában ilyen gondolati meghatározásokat, s így a gyermekek grammatikai tanításának megvan az a haszna, hogy tudattalanul a gondolkodás különbségeire hívja fel a figyelmet.”<sup>16</sup>

Ha Hegel utóbbi mondatát megtisztítjuk fenomenológiájának ontológiai hozadékától, a következőket találjuk: a nyelv tanulmányozása fogódzót nyújt elvont elképzelések felfogásához, és ezzel akkor sem sarkítunk, ha nagyképűen a gondolati meghatározást elméletre, elméleti tevékenységre zsugorítjuk le. A második Kant-idézet éppen azzal a kopulával foglalkozik, aminek logikai használatával hadakozik a *Nova dillucidatio*-ban (első idézet). A kérdésfeltevésben, hogy a metafizikai nem formális logika értelmezze-e a kopulát, vagy a formális kapcsolati szó le is fedti azt a kívánságot, mellyel Hegel szívét fájlalja az ilyen grammatikai vizsgálódások hiánya miatt. Amíg az első részlet az okságot tárgyalja mint a ratio essendi ismérvét, a második a logikai kopulahasználatot, míg a harmadik e kettő központjának elhanyagolását, joggal találunk közösséget a létezés gondolatában. Ha ezt a hasonlító mozzanatot ki akarjuk vonni az önkényesség zászlaja alól, olyan hordozóra van szükségünk, ami ezt a létezést valami közöshöz köti. A közös valami legelvontabb kell hogy legyen, ami az előbbi fogalmához méltó, míg a kötés olyan, ami ezt elfogadhatóvá teszi. Tehát egy a természettudományból átvett terminussal,

<sup>12</sup> „Ennél fogva a *tartalomnak*, a filozófiai tudomány sajátos részei tárgyainak kifejtése egyúttal beleesik a tudatnak abba a kifejtésébe, amely először látszólag csak a formaira szorítkozik.” *Enc.* I. 77. Látható, hogy Hegel itt nem állt meg, hisz abban meg kell haladni azt a véges gondolkodást, ami vagy szubjektív, személyes, vagy korlátolt és határos, tehát az abszolútummal határos. Annyit azonban el kell ismernünk, Hegellel együtt, hogy ilyen történetmondásokra szükségünk van minden egyes abszolútumba-emelkedés leírásához.

<sup>13</sup> Kant: *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása* (a továbbiakban ND = *Nova dillucidatio*). = *Gond.* 29–30. 215–250./221.

<sup>14</sup> Kant: *Refl. a κ (1769) korszakból* (Adickes felosztása). = Kant: *Gesammelte Schriften. 3. Abteilung, Handschriftlicher Nachlass*. Berlin. 191. 14.

<sup>15</sup> A gondolat itt mindig abszolútumként határozandó meg. Ne feledjük, a hegeli logikában vagyunk.

<sup>16</sup> Hegel: *Enc.* I. 70.

eljárással bizonyíthatjuk ennek a létnek az összetartozását egy testtel mint hordozóval, ami elvontként a legfelsőbb lényt is megengedi. Nos, ezek után már csak döntenünk kell, egyesek szerint ez az utolsó mozzanat, ha szükségünk van Isten létének bizonyítására. A vizsgálódást elementáris szinten kell kezdeni, de már eleve látszik, hogy ennek vezérfonala csak az összetartozás fogalma lehet.

### Az istenérvek helye Kantnál

Vizsgálódásunk tárgya legalább olyan vitatott, mint annak az életművön való végigvonulása. Ezért javaslom, hogy a következő felosztási módozatot alkalmazzuk: *A* korszaknak fogom nevezni az ötvenes évek traktátusait, melynek egyik paradigmatis esete *A metafizika legelső alapelveinek új megvilágítása* című munka (a továbbiakban *Nova dillucidatio* – az eredeti latin változat címéből). *B* korszaknak nevezem a *Beweisgrund* időszakát, vagyis a hatvanas éveknek főleg a második felét, míg *C* korszaknak a kritikai korszak beköszönte utánit.<sup>17</sup> A három, Kant által elfogadott istenértípus cáfolatainak mintegy ötven variánsa van, amelyek azonban, a szemléletmód meglepően egységes volta okán, nem tanúsítanak ellenállást a leírásnak. Ez a szemléletesség pedig legjobban a leírásban bontakozik ki. Nem fogom végigvenni azonban az összes istenértcáfolati módot, nem ezek pontos elhatárolására törekszem, hanem annak megvilágítására, hogy miért érdemes őket a birtokviszony összetartozás-kapcsolataival tárgyalni.<sup>18</sup>

Mit is akar Kant az istenérvekkel? Mindenekelőtt mi velük a baja? Talán az, hogy nem elég erősek? Ez nem csak az ő privilégiuma lenne. A kérdés feltevése valahogy másképpen kell hogy hangozzék, ugyanis másként hogyan derítenénk ki Kantról, hogy az istenérvek nagy cáfolója. Kant jelentőségteljes megérzése, hogy meg kell változtatni a cáfolások módját, vagyis nem hagyományos logikai értelemben kell őket használni, nem formális rendszerben, ugyanis ezzel tárgyalhatatlanná válik az a rengeteg ismeretelméleti jellegű érvelés, amiket logikai alapokkal vezetünk fel. Először is nem a fogalmakkal kell kezdeni, amikor egy ontológiai elvet vizsgálunk és alkalmazunk. Ezzel el is értünk az első tételhez, ahhoz, hogy *az ontológia nem alapfogalmak vizsgálatának tudománya*. Ezt egyszerűbben belátjuk, ha máris válaszolunk arra a felvethető kérdésre, hogy Kant csakugyan alkalmaz-e először az istenérvekkel kapcsolatban ismeretelméleti érvelést, vagyis valamilyen fajta materiális logikát. Természetesen nem, de nem is ezzel van baja, és furcsamód nem is az ismeretelméleti érvelés matematikai-logikaival való vegyítésével. Ez még mindig nem lenne újítás, ugyanis minden skolasztikus logika tévkövetkeztetésnek nyilvánítja a *transitus ad aliud genus*, vagyis egy ideális formális konstrukció realisra való átvitelét, amivel egyértelműen azt mondanánk, hogy igen, ezek azok a skolasztikus gyökerek, amelyek egy jó eszmetörténetben elengedhetetlenek. Azonban egy másik eszmetörténeti alaptézis is segítségünkre van, mégpedig annak a felfedezése, hogy a kritikai korszak nem a semmiből keletkezett, vagyis valamilyen módon meg kell találnunk a változások forrá-

<sup>17</sup> Ez már csak azért sem egyértelmű felosztás, mert ha Kantot valamilyen theodiceai vizsgálatba vonjuk be, akkor különösen az 1791-es Theodicea-traktátus miatt ez a felosztás megbomlik. Egyrészt, mert nem engedi élesen elválasztani egymástól a kritikai és prekritikai korszakot, másrészt mert ehelyett a kilencvenes éveket teszi meg fordulópontnak, amely főleg a racionális teológiával való szakításban teljesedik ki, pontosabban a szemléletváltásban, ahogyan a hit kérdéseit kezelte. „So meinenen Chr. Schulte und S. Candlar, dass die Vorlesungen über Rationaltheologie, obwohl nach Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft gehalten, noch des Alteren Phase des Theodizee-Denkens zuzureichend seien, weil ihnen Theodizee gelinge, während erst mit dem Theodizee-Aufsatz die neue Phase beginne, für die die These vom Misslingen der Theodizee bezeichnend sei.” Johannes Brachterdorf: *Kants Theodizee-Aufsatz – Die Bedingung der Gelingen philosophischer Theodizee*. = *Kant Studien. Philosophischer Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*. 93. Heft 1. Szerk. Funk–Bann–Dörfinger–Seeborn. Berlin–N.Y. 2002. 57.

<sup>18</sup> El kell ismernem, hogy a téma oly nagy léptékű, hogy nem ettől a dolgozattól kell várunk a megváltó szikrát.

sát. De hogy ne haladjunk túlzottan előre: mivel a fogalmak analízise, vagyis feldarabolása a formális logikai módon működik, ami pedig nem más, mint a logikai szubjektum és predikátum egybetartozásának vizsgálata, gyakorlatilag nem mást vizsgálunk, mint hogy megilleti-e az egyik a másikat. Célszerű lehet annak vizsgálata, hogy mi adja ezt a fajta összetartozást. Vagyis ne a szubjektum és predikátum mibenlétét vizsgáljuk, hanem annak tényét, hogy kapcsolatok létesítése által bontjuk szét azt, ami ebben vagy abban a fogalomban rejlik. De ha a kapcsolatra kérdezzük rá, akkor rákérdezzük az analitikus felbontás, vagyis az inherens összetevők elválasztására is. Teljesen világos, hogy ha analitikus érvelést vezetünk be, a kapcsolat nem lesz teljesen egyértelmű, ezért az sem, hogy a fogalomnak valamit is magában kell rejtenie, ami a feldarabolással világosan körvonalazható lenne. Ezzel megszületik egy másik tétel: *minden fogalomelemzést kapcsolatvizsgálásra kell váltanunk*. De hogy ennek interpretációs jelentést adjunk, a megfelelő alapot kellene valahogyan kibogoznunk és ezzel megadnunk a harmadik tételt: *az alap megváltoztatását kifejtésmódunk indokolja*. És megadhatjuk mindennek származtatott következtetését, egyben válaszunkat a fentiekre: *a kérdésfeltevés eredetisége nem abban áll, hogy az istenérvek legitimitása aggasztaná, hanem, hogy Isten létének bizonyítását tartja problematikusnak*.<sup>19</sup>

Kant az *A* szakaszban természetesen nem használja az *analitikus* fogalmat, mindazonáltal én sem a későbbi cáfolat alapját veszem előre, hanem az alapvető gondolatmenetet vázolom. Tehát összességében erről lenne szó a *Nova dillucidatió*ban. Vagyis olyan alapot kell találni, ami meg tudná indokolni egy istenérv kevert érvelési metódusát. Ez első fokon az azonosság tétele volna, vagyis valami nagyon fontos dolog: *az, hogy minden logikai gondolatmenet, amely valaminek az állítását tűzi ki maga elé, annak lesz teljes körű állítása, ami a gondolatmenetben előfeltételeződik*. Kant úgy okoskodik, hogy amennyiben megtalálja minden állítás-tagadás összefüggés alapját, nem lesz nehéz az istenérvek alapját is felderíteni. Az alap pedig maga lesz az összetartozás tézise. Vagyis az összetartozás vizsgálatában a legvalószínűbb alap-pá tesszük magának az összetartozásnak az abszolút érvényét. Ami nagyon zseniális, hogy ezzel nem követünk el *petitio principii*t, mert ez számunkra nem is téma, sőt fel sem merül, ugyanis az a fogalomanalízis sajátja, nem az alapok vizsgálatáé, amennyiben az alap nemcsak eligazít, hanem teljes módon tételez, vagy másképpen: *abszolút módon állít*.

A *Beweisgrund* talán legismertebb gondolata ez utóbbi, az, hogy a lét abszolút állítás, és nem predikátum. Ez azonban már a *Nova dillucidatió*ban is megjelent, sőt annak is mindkét műben nagy hangsúlya van, hogy logikai elemzésünket valami mással kell megalapoznunk, mint az ellentmondás törvényével. A VI. tételnek azokra a passzusaira gondolok, ahol Kant nagyszerű mondatfűzéssel választ el minden olyan elképzelést, ami Isten fogalmát *elemzi*, azoktól, amelyek fogalmakat *használnak*. A tételhez fűzött megjegyzésről van szó:

„Tudom ugyan, hogy e filozófusok Istennek magának a fogalmára [*conceptus Dei, Begriffe Gottes*] hivatkoznak, s ezzel azt posztulálják, hogy létezése meghatározott, ám könnyen belátható, hogy ez ideális, nem pedig reális értelemben történik meg, valamely létező fogalmát *alkítjuk ki magunkban* (kiemelés tőlem – Z.D.), olyanét, amelyben megvan az összes realitás: el kell ismernünk, hogy e felfogás szerint létezését is tulajdonítanunk kell neki. Ha csak elgondoljuk egyesítettként őket, akkor a létezőnek a létezése is csak az ideák között létezik. Sokkal inkább azt kellett volna mondani, hogy kialakítván magunk számára valamely létező fogalmát,

<sup>19</sup> Vö. Josef Schmucker: *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise* (a továbbiakban: *KKG*). Wiesbaden–Mainz. 1993. 17. „Kant negiert die These seiner Gegner [...] nicht deswegen, weil er den Schluss von der begrifflichen auf die reale Ordnung illegitim hielt, sondern weil für ihm die objektive Gültigkeit bzw. die reale Bedeutung des ontologischen Gottesbegriffes problematisch ist.”

melyet istennek nevezünk, úgy határozzuk meg, hogy a létezést is magában foglalja. Ha igaz tehát az előzetesen kialakított fogalom, akkor az is igaz, hogy Isten létezik.”<sup>20</sup>

Ebben két nagyon lényeges dologgal találkozunk.

Egyfelől azzal, hogy Isten fogalma sohasem a mi problémánk, mert kialakított fogalom, vagyis elgondolt és ideális. Az idealitást pedig itt érthetjük skolasztikus módon, mint a *transitus aliud ad genus* egyik tagját. Semmi kárunk nem származik belőle, mert ismét csak nem a fogalmat elemezzük, hanem az alapját. Másrészt, hogy Isten fogalma valamilyen módon mindig képbe kerül mint világosan belátott, alapvetően helyes következtetés. Kant itt még nem adta fel azt a nézetét, hogy az istenlétezés bizonyítása szükséges.<sup>21</sup> Ezt nem is teheti meg, mert habár operál olyan terminusokkal, mint az abszolútum, olyan összefüggésekben, mint *abszolút szükségyszerűség*,<sup>22</sup> ezzel nem struktúrát akar leírni, hanem egy ontológiai alapelvet kiteljesíteni, éspedig azt, hogy a lét megelőzi a lehetőséget, ami egyben a kanti ontológia egyik alapelve. Nem mint-ha ez később nem válna ugyanolyan problémává, de egy ontológiai elv mindig attól függ, hogy milyen módon válik értelmezésbelileg érdekeltté. Ebben az esetben Kant az okságot kívánja megfosztani a leibnizi elemzéstől, ami habár a végtelen regresszus egyik feloldása lenne, de Kant szerint nem talál célba. Problémája az, hogy miként oldja fel a lét és a megismerés elveinek különbözőségét, és hogyan tegeye azt filozófiailag elfogadhatóvá.<sup>23</sup>

Azonban a *ratio essendi* és a *ratio cognoscendi* mint a skolasztika isteni és emberi természet végtelen különbségének letéteményesei egy sor más problémával is szembesítik Kantot. Például a teremtésével, ami nem teológiai, hanem filozófiai kérdés a matéria eredetére vonatkoztatva. Ha az ok-okozat (*Grund-Folge*) kapcsolat alapja az összetartozás (márpedig a *Dillucidatio* ezt állítja),<sup>24</sup> akkor ez minden realitás alapja is, vagyis Isten és az ő intellektusa benne kell hogy legyen minden eredendő lehetőségben. Tehát Isten léte csak akkor lehet mindennek meghatározó oka, ha azonos a végtelen realitással. A lehetőség tehát csak akkor előzheti meg a realitást, ha a realitás is megelőzi őt azzal, hogy összetartozik vele. Tehát *totum est, esse potest*. Ennek, mármint az előzetes nagy terv kizárásának, melyhez az események igazodnak, komoly természetfilozófiai következményei vannak a *Beweisgrund* esetén,<sup>25</sup> de ez most itt nem annyira lényeges, mint az a tény, hogy ezzel nem tudjuk, hogyan adódhat számunkra a matéria.

<sup>20</sup> ND 224.

<sup>21</sup> Mint minden, ez is két részből áll: a) Isten létezésének bizonyítható, de ez problematikus, alapváltoztatást implikál, amit minden esetben meg is kell tennünk, b) Isten létezését szükségtelen bizonyítani, de belátható. Idézzük ehhez a *Beweisgrund* utolsó mondatát: „Es ist durchaus nötig dass man sich vom Dasein Gottes überzeugt, es ist aber nicht eben so nötig, dass man es demonstriere.” Kant: *Der einzig mögliche Beweisgrund des Dasein Gottes* (a továbbiakban: *Beweisgrund*). = Uő: *Vorkritische Schriften bis 1786*. Kiad. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1996. 738.

<sup>22</sup> „Az abszolút szükségyszerűségekhez tehát az szükséges, hogy e realitások minden korlátozástól mentesen létezzenek, vagyis hogy végtelen létezőt alkossanak.” ND 224 (VII. tétel).

<sup>23</sup> A *ratio essendi* és a *ratio cognoscendi* meghatározó elemek lesznek és nem öselvek, ami azzal az előnnyel jár, hogy egybe nem esésük nem probléma, csak arra szolgál, hogy az egybetartozás alapján mint a jelenleg leginkább elfogadható alap által lesznek egy összefüggésben. Azok után, hogy összetartozásuk abszolút szükségyszerűség, a megismerés állandó priváció.

<sup>24</sup> Lásd a 13. jegyzetet.

<sup>25</sup> „Diese Einheit aber, und mit ihr die Vollkommenheit, ist in dem hier angeführten Falle notwendig und klebet dem Wesen der Sache an, und alle Wohlgerheimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die in ihr in so ferne zu verdenken ist, hanget von Gott vermittelst der wesentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelst dessen, was in der Ordnung der Natur Notwendig ist. Man wird mich hoffentlich schon verstehen, dass ich diese Notwendigkeit nicht auf das Dasein dieser Dinge selber sondern lediglich auf die in ihrer Möglichkeit liegende Übereinstimmung und Einheit, als einen notwendig Grund einer so überaus Tauglichkeit und Fruchtbarkeit ersteckt wisen will.” *Beweisgrund*. 671. Vagy a természetben levő célszerűség magyarázata: „Demnach ist etwas nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geschieht, sondern der Lauf der Natur ist gut, in so fern das, was daraus flieht, gut ist.” *I.m.* 673.

„Amennyiben tehát gondolkodásunk lehetőségeinek materiális tartalma isteni alapjának következménye lenne, hogyan érthetnénk meg ebből az alpból a lehetséges egyedi tartalmának, vagyis reális tartalma specifikációinak megalapozását?”<sup>26</sup>

Ha elvetjük az eleve rendelt harmónia tézisé, akkor azt is problémássá tesszük, hogy mi garantálja a tapasztalat egységét, vagyis mi lesz az ismeret fundamentuma. Az isteni intelligencia eddig összekapcsolta saját létét minden lehetőség realitásának összességével, de most már csak annyi maradt, hogy noha Isten, legalábbis terminológiailag, kezeskedik az egységért (Kant sokszor beszél az isteni sorsszerűségről mint az Isten általi sorsszerűségről – *Ratschlusse Gottes*), de nem kapunk felvilágosítást arról, hogy ez miként történik.<sup>27</sup> A megoldásról persze már sejtünk valamit, ha felnyitjuk a *TÉK*-át, és mondjuk az istenérvek cáfolatát keressük benne, a transzcendentális dialektikában. Tudjuk, hogy a megoldás valahol a szintetikus állításokban keresendő, azoknak bővítő jellegében, ami szerint az isteni szubsztancia egyszerűsége és végtelen realitáskibontó szerepe egymást váltja az érvelésben.<sup>28</sup> Az alap változik Kantnál ismét, a cáfolás nagyon korrumpált alapja:

„Kérdem én, vajon a következő mondat, létezik ez vagy az a dolog (mely, ennyit megengedek veletek együtt, bármilyen legyen is, mindenképpen lehetséges), vajon ez a mondat analitikus vagy szintetikus? Ha az előbbi, akkor a dolog létezésével semmit sem tettek hozzá a dolog gondolatához, csakhogy ebben az esetben vagy a bennetek rejtező gondolat lesz maga a dolog, vagy feltételezitek, hogy a létezés együtt jár a lehetőséggel. Majd úgy tesztek, mintha a dolog belső lehetőségéből következtettetek volna a létezésére, ami nem egyéb szánalmas tautológiánál. [...] Mert ha realitásnak neveztek minden feltételezést (mindegy, hogy mit feltételeztek), úgy már a szubjektum fogalmában feltételezitek, hogy a dolog valamennyi predikátumával együtt valóságos, és a predikátum fogalmában csupáncsak megismétlitek ezt a feltételezést. Ha viszont elismeritek, ahogy minden értelmes embernek el kell ismernie, hogy a létezés állító mondatok szintetikusak, akkor hogyan állíthatjátok, hogy a létezés predikátumát lehetetlen önellentmondás nélkül tagadni? Hiszen ez az előny csak az analitikus tételeket illeti meg; sajátos természetük éppen ebben áll.”<sup>29</sup>

Figyeljük meg, hogy nem annak lesz a legnagyobb szerepe, hogy a létezés nem predikátum, mint a *Beweisgrund* a *Dillucidatió*ból vett elképzelésében. Áttérést találunk a *logikainak a reálistól való különbségtételén elinduló konstruktív fogalomkezelés cáfolatától a tételek logikájának szintetikus ítéleti cáfolatára*. Persze óhatatlanul az a kérdés vetődik fel, hogy miként jutott Kant erre a cáfolatra. A kérdést úgy is megfogalmazhatnánk, hogyan tisztázza Kant Isten és a lét összetartozását. Először is ezt az összetartozást nem tagadja, sőt már a *TÉK* idején is az ontológiai érvről úgy beszél, mint ami az egyedül lehetséges bizonyítási alapot szolgáltatja: „és nincs emberi értelem, ami megkerülhetné”.<sup>30</sup>

Tehát mi a teendő: elfogadjuk mondjuk azt a tételt, hogy Kant kilépett az addigi racionalista árnyékból, és végrehajtotta a kritikai fordulatot? A válasz nemlegességét két részre bontom.

<sup>26</sup> „Wenn nämlich dei Materialgehalte des Möglichen unserem als Folgen ihres Göttlichen gegeben wurden, wie lässt sich dann die Begründung der einzelnen Inhalte des Möglichen, d.h. die Spezifizierung ihres Realgehaltes, von diesem Grund her verstehen.” *KKG* 65.

<sup>27</sup> De a *Beweisgrund* persze többször is beszél a tapasztalatról mint a logikai összetevőkön túl meglevő episztemikus összetevőről. (Vö. a fordítás első pontjának utolsó bekezdését.)

<sup>28</sup> Természetesen ez a cáfolási alap az ontológia érv ellen kerül bevetésre, azonban ne feledjük, hogy mind a kozmológiai (a *contingentia mundi*), mind a fizikoteológiai a *posteriori* érvek ebből az *a priori* érvből vezethetők le. (Vö. *A tiszta ész kritikája*. Bp.–Szeged 1995 és *Kritik der reinen Vernunft, zweite hin und wieder verbesserte Auflage*. Leipzig. é.n. 460–491, illetve 405–433.)

<sup>29</sup> *TÉK* és *Kr.d.r.V.* 469, ill. 413.

<sup>30</sup> Vö. *TÉK* és *Kr.d.r.V.* 488, ill. 430.

*Először:* Kant bizonyos fokig sohasem aggódott az istenérvek érvényessége miatt, őt főleg az bántja, hogy nem használjuk ki eléggé őket. És itt van az egyik lehetséges megoldás. Ugyanis amíg elemtanunkhoz nem adunk elég jó módszertant, minden kísérletünk megfénklik. És még valami: ezzel nem fogunk belekeveredni azokba az érvelésekbe, amelyek az isteni és emberi szféra átjárhatóságára építenek. Ez véleményem szerint Kantnál nem probléma, és nem veszti el a transzcendens dimenziót valami olyasmivel, hogy mivel nem elégedett meg Isten létezésének a priori bizonyításával, felszámolódnak azok a lehetséges érvek, melyek Isten és ember összemérhetetlenségét állítják.<sup>31</sup>

*Másodszor:* Meg kellene néznünk, hogy mivel kénytelenek vagyunk feltételezni az összetartozás elemzésének bizonyos folytonosságát, úgy a kritikai fordulatot nem feltétlenül *fordulatként* kellene értelmeznünk. Ennek bizonyítása theodiceai szemszögből nem is lehetetlen, sőt, mint arra a kanti életmű nehéz korszakolásával kapcsolatban rámutattunk, már indokolt is.<sup>32</sup> Hogy miért vagyunk kénytelenek ilyen folytonosságot feltételezni? Mert egy nagy összefoglaló értekezésben, mint amilyen a *TÉK* is, soha sincs összefoglalva a gondolat történeti fejlődése, éspedig azért, mert nincs társadalmi és (talán ugyanebből kifolyólag) diszciplináris alapja sem. Pontosabban talán semmi sem készíteti arra, hogy ilyen szemléletmódban írjon, hogy így fogjon szisztematikusan vizsgálódásba. Olyanba, ami nagyrészt a mi szemszögünkéből ítélve már az elbeszélő feladatává lesz. Álljon itt erről egy rövid vázlat.

### A genitivus esete a privációval

Amikor Kant nehézségre bukkan a *harmonia prestabilita sive intellectu Dei* kizárásával, nem mond le teljesen arról, hogy Isten és ember viszonyát tisztázza, sőt valami egészen érdekeset tesz. Átveszi az eddigi fogalmakat, csakhogy ismeretelméletileg tételezi azt az alapot, amiért Isten létezéséről számot kell adni. Mindennek alapja természetesen ismét az, hogy az ember véges. Nos, ha ez valóban így van, akkor végeessége csak valami végetlenhez való viszonya által képzelhető el. Ebben még nincs semmi újdonság. Még abban sincs, hogy az ember privációként tételeződik a transzcendentális szféra tekintetében. De abban már igen, hogy közben fel sem vetődik: ennek valamiféle hátránya lenne az ember számára, és ezzel esetleg a transzcendens szférát csorbítanánk. De ha privációként tételeződik, akkor egyben levezethető a felső szférákból, csakhogy nem ez az egyetlen mozgás, amit be kell vennünk, mert ha a tét még mindig a tapasztalat elhelyezése, akkor ugyan megvan a másik mozgás, ami az Istenre vezet vissza mindent, és nem levezeti belőle a többi szférát. De vigyázzunk, ha már a tapasztalat a tét, akkor a kettőt azonos szempontból kell megtennünk, vagyis csupán annyit kell javasolnunk, hogy Isten létét nem külön bizonyítjuk, amikor valamilyen természeti, megismerési nehézségre bukkanunk. Nehogy túl szűk körben mozogjunk. Véleményem szerint ezzel azt mondjuk el, hogy a váltás, ami bekövetkezik, nem fordulat, hanem valamilyen logikai szükségszerűség, mármint a rendszer logikájának szükségszerűsége.<sup>33</sup> A tapasztalat nem azzal kel életre, hogy minden második lépésben rá kell szorulnia Isten létének bizonyítására, hanem hogy megértesse, minden tapasztalat olyan határok között mozog, amelyek mindig is jelen vannak, azokban a tapasztalatokban, amelyek eddig megvalósultak, most zajlanak, és meg fognak valósulni. Ezután már minden egyre világosabb: ki kell dolgozni a tapasztalás módszertanát, mely

<sup>31</sup> Vö. O. Lempp elemzését. Idézi Brachtendorf: *i.m.* 61.

<sup>32</sup> Vö. 16. jegyzet.

<sup>33</sup> Josef Schmucker mutat rá, hogy a *A tiszta ész kritikájának* egy olyan elemzését kell elképzelnünk, ami nem építőköcként halad az elemtanban a transzcendentális analitikától a transzcendentális dialektikáig (a *TÉK* valóban sehol sem hirdeti meg, hogy valami gondolati fejlődést kívánna teljes precizitással kidolgozni). Vö. *KKG* 79.

nemcsak arra van tekintettel, hogy mit tapasztalunk, és ki garantálja ezt, hanem arra is, hogy csak nekem és csak a szintézis megvalósítása az egyetlen esélyem ezeknek a tapasztalatoknak az összefüggő tagolására. Két dolgom van: hogy megtaláljam, mit tapasztalok, és hogy amit tapasztalok, csak abban a szerkezetben fogjam fel, ami nekem adott.

Vegyük át még egyszer:

- a) Minden meghatározás negáció, de ez a spinozai elv csupán logikai.
- b) Minden meghatározás úgy negáció, hogy közben a legnagyobb realitás is magyarázható belőle, ezt neveztük *transitus aliud ad genus*nak.
- c) Csak a racionális teológiát fogjuk vallatónak, és azt, hogy végesek vagyunk.
- d) A reális és logikai összemosására nem az a válasz, hogy nem implikálják egymást, hanem hogy más a logikai alap, ami által ez az összemosás megtehető.
- e) Meg kell találnunk a negáció alapját.
- f) A negáció alapját nem kell bizonyítani.
- g) Ha ugyanis bizonyítanánk, akkor minden elméleti relevanciára kifuttatható kijelentésünk után újabb bizonyítást kell adnunk (arra a tételre, amit abszolút bizonyosnak veszünk).
- h) Az alap csak arra való, hogy összehasonlítsuk mindazzal, amit belőle levezetünk.<sup>34</sup>
- i) A levezetés priváció, megfosztottság, korlátaink felismerése, ami szükséges módon mindig ott lebeg, de amin nem léphetünk túl.<sup>35</sup>
- j) Ha meg akaránk is tenni, akkor ismét figyelembe kell vennünk a korlátoltságot.
- k) Ezt a dolgot mi magunk végezzük el.
- l) Ehhez az szükséges, hogy megmutassuk, mi mivel tesszük ezt.
  - α) Mit elemzünk.<sup>36</sup>
  - β) Mivel adott ez *nekem*.

Ebből azonban néhány nagyon fontos dolog következik. Például az, hogy Kant ezekben a lépésekben már kialakítja mindazt az eszköztárat, amivel transzcendens ideálról beszélhet majd később,<sup>37</sup> és azt is, hogy Isten és a lét összetartozása teljes mértékben szükségszerű abban az esetben, ha felfogjuk, hogy mindaz, ami velünk történik, nem az egyetlen, de mégis szükségszerűen általunk lehatárolt történés és eseménykomplexum. Tehát mi emberek annak vagyunk privációi, ami az összetartozás tétele által elemezhető Isten–létezés viszonyból feltárható, tételiesen annak, hogy Isten abszolút módon birtokolja a létet. Ennek pedig csupán a bizonyítási szükségletét kell kiiktatni ahhoz, hogy használható legyen. Megkaptuk tehát, amit előre jeleztünk, *a birtokviszony esetét a privációval egyetemben*. Mindezt miért? Mert az *Isten létezik* tételből kibontható az egész történet, minden azon múlik, és szerintem nem nagy merészség ezt mondani, hogy milyen tematikus szerepe van ennek az összetartozásnak. Pontosabban hogy

<sup>34</sup> Nagyon lényeges reflexió: „Minden negáció korlát: a korlátok egyáltalán csak a korlátlan révén lehetségesek: ezután a határtalan az, ami által minden más lehetséges. A dolgok lehetősége ascendentó összehasonlítással, descendentó levezetéssel áll fenn.” Eredetiben: „Alle Negationen sind Schranken: Die Schranken überhaupt sind nur Möglich durchs Unbeschränkte: Demnach ist das Unbeschränkte das, wodurch alles andere möglich ist. Die Möglichkeit der Dingen ascendentó geschieht durch Vergleichung, descendentó durch Ableitung eingesehen” R3811(κ-korszak). Ennek a tételnek, hogy a felfelé menő sorban a lehetőség összehasonlítás, a lefelé menő sorban levezetés révén történik, nem kell részleteznünk *TÉK*-beli szerepét.

<sup>35</sup> „...da ein jedes *ens limitatum* nur durch Voraussetzung eines realis möglich ist, so setz alles ein realissimum voraus; dieses aber ist die notwendige Subordination der Begriffe nach dem Gesetz des Menschlichen Verstandes. Die absolute Notwendigkeit eines Begriffes ist ein Grenzbegriff...” R4253.

<sup>36</sup> „Alle grossen Eigenschaften, die ich von Gott aus der Willkürlichen Idee desselben sage, sind nur Expositionen des Hypothesis die ich annehme. Aber die ich aus dem Werke ziehe (diese aber sind nur praktisch vollkommen) treffen ein reales nur durch wirkliche Dokumente gegebenes Wesen.” R3907 (1 fázis: 1766–68).

<sup>37</sup> Ehhez lásd *KKG* 70–83.

honnan kapja ezeket a szerepeket. Ezt pedig annak tükrében mondom, ahogyan Kant életműve organikus szemléletben nem szenved csorbulást, sőt egyre jobban összefügg azokban a korzakokban, amelyeket hagyományosan elkülönítettünk.

Most még egyszer összefoglalom a mondottakat: Ha a jelzett módon visszakeressük azt a pontot, amiből kiindultunk, akkor az a következő lesz: Az *Isten létezik* tétel felépítését kell megvizsgálni. Először arra találtunk, hogy eddigi alapjaink nem mondanak sokat ennek a tételnek a lényegéről, mert pusztán logikaiak voltak, és nem a viszonyal foglalkoztak, hanem annak bizonyításával. Csakhogy ezzel, mint mondottuk, nem sokat mondunk a viszony lényegéről. Tehát a logikai elemzés szintjén akarták megoldani a kérdést, holott a tételt egész másra akarták felhasználni. Ezt mi is megtartjuk, de teljesen más alapot kell megalkotnunk, valami olyat, ami nem formális logikai. Ez lett a szubjektum és predikátum összetartozásának tétele, ami, minthogy csak általunk alap, nem lehet örök, de néhány kiegészítéssel az egész történetet összefűzi. Az első kiegészítés, hogy *fogalmaink konstruáltak, levezetettek és analizáltak, ezért nem alkalmasak Isten létének bizonyítására (Nova dillucidatio)*, második, hogy *a tételt be lehet látni, de nem szükséges bizonyítani (Beweisgrund)*, míg végül a harmadik az, hogy *számot kell adnunk valahogy arról a tudásról, ahogyan ezt a tudást mégis felhasználjuk (=mi magunk használjuk fel), holott nem bizonyítjuk (pl. TÉK)*. Ezek után nyitva maradnak a lehetőségek, hogy melyik mozzanatot használjuk fel az említettek közül.

1) Oktathatjuk a tételek logikáját, s ezzel az összetartozást vizsgáljuk.<sup>38</sup>

2) Teljes természetfilozófiát rakhatunk össze.

3) Megalapozhatunk egy új ismeretelméletet.

S tudjuk, hogy mindegyiket megpróbálták.

## Függelék

### Részletek a *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes* című írásból<sup>39</sup>

#### 1.1 A létezés nem valamely dolog predikátuma vagy meghatározása.

Ez a tétel furcsának és értelmetlennek tűnik, pedig az egyedüli, mely kétségkívül bizonyos. Vegyünk egy szubjektumot, amelyiket csak akarjuk, mondjuk Julius Caesart. Foglaljuk össze minden elgondolható predikátumát, nem kivételezve az időével és a helyével sem. Így hamarosan felfogjuk, hogy mindezekkel a meghatározásokkal létezhetne és nem is létezhetne. Az a

<sup>38</sup> Ehhez az kell, hogy megértessük: az azonosságot és összetartozást nem teljes fedésként vagy tökéletes megfelelésként kell érteni, hanem a viszonyt kell vizsgálni, ahogyan ezt már mondottuk. „Még egy gyerekekkel is rögtön megértjük, hogy az efféle magyarázat jegyében egyetlen olyan lehetséges mondattal, mely a szubjektum és a predikátum azonosságát állítja sem állíthatunk azonosságot vagy akár e kettő közvetlen egységét sem.” Schelling: *Vizsgálódás az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyról*. Bp. 1992. 39.

<sup>39</sup> A fordítás a 21. jegyzetben is jelzett kiadás alapján készült. A számozás az eredeti algoritmust követi. A tanulmány első részének első három szakasza tükröződik az első, míg a paragrafusok számai a tizedes tagokban, vagyis a második számban.

A mű címe az első kiadásban *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, s csak a második kiadásban a jobban ismert és rövidített: *Der einzig mögliche Beweisgrund des Dasein Gottes*. Valóban igaz, hogy a *Beweisgrund* nemcsak bizonyítási alapot, hanem a bizonyító érvet (egyszerűbben magát az érvet) is jelenti. Javallatom mégis az lenne, hogy az első kiadás címét vegyük alapul: mindezt azért, mert ebben benne van az a nem lényegtelen gondolat, hogy itt egy demonstráció, bizonyítás bizonyítási alapjáról van szó és nem csak egy érv előadásáról. Persze senkit sem hibáztatok, ha a rövidebb címváltozatot így fordítja: *Az egyetlen lehetséges érv, mellyel Isten léte bizonyítható*.

lény, amely e világnak és e hősnek létet adott, mindezeket a predikátumokat kivétel nélkül megismerheti, s őt mégis pusztán lehetséges dolognak tarthatja, mely akarati ítélete nélkül nem is létezik. Ki vonja kétségbe, hogy dolgok milliói, melyek valójában nem léteznek, minden predikátummal együtt is, melyet tartalmaznának, hogyha léteznének, pusztán lehetségesek; és hogy az a képzet, mellyel a legfelsőbb lény bír mindezekről, egyik predikátumnak sincs híján, noha a létezés nincs ezek között, hiszen az csak lehetséges dolgokként ismeri meg őket. Tehát nem állhat fenn az, hogy ha már léteznek, egy predikátummal többjük legyen, mert egy dolog lehetőségéből beható meghatározás után egyetlen predikátum sem hiányozhat. S ha Istennek úgy tetszik, hogy a dolgok új sorát, egy más világot alkosson meg, akkor azok minden és nem több meghatározással léteznének, mint amit az rajtuk, még ha csak lehetségesek is, megismer.

Ugyanúgy élnek a létezés mint predikátum kifejezéssel, és ezt gondokozó értelmetlenségek nélkül tehetik meg addig, amíg nem arra használják fel, hogy a létezés fogalmából vezessék le, ahogyan azt tenni szokás, ha az abszolút szükségszerű létezés akarják bizonyítani. Mert akkor hiába keresgélnek egy ilyen lehetséges lény predikátumai közt, a létezés bizonyosan nem találják ott. A létezés pedig azokban az esetekben, amikor a köznapi beszédhasználatban fordul elő predikátumként, az nem a dolog maga predikátumaként történik, hanem azon gondolatok predikátumaként, amelyekkel a dologról rendelkezünk. Így pl. az egyszarvú delfinhez [*Seeinhorn*] járul létezés, az egyszarvúhoz [*Landeinhorn*] nem. Ez semmi mást nem jelent, mint hogy az egyszarvú delfin képzete tapasztalati képzet, vagyis egy létező dolog képzete. E tétel helyességének egy ilyen dolog létéből való levezetéséhez nem a dolog fogalmában kell keresgélni, mert ott csak lehetségesség-predikátumokat találni, hanem az ismeret eredeténél, mellyel e dologról lehet rendelkezni. „Láttam, vagy az ismereteket azoktól vettem, akik látták” – mondják. Így hát ezt nem teljesen helyes úgy kifejezni: az egyszarvú delfin létező állat, hanem fordítva, hogy egy bizonyos tengeri állathoz azon predikátumok járulnak, melyeket egy egyszarvúnál együtt gondolok. Nem szabályos hatszögek léteznek a természetben, hanem a természetben bizonyos dolgokhoz, melyekhez, akár a méhléphez vagy a hegyikristályhoz, azok a predikátumok járulnak, melyeket egy hatszögnél együtt gondolok el. Mindenik emberi nyelv, eredetének esetlegességéből következőleg, bizonyos változhatatlan elégtelenségekkel rendelkezik, így tehát idegtépő s hasztalan lenne, hogy ha egyszer a megszokott használatban ebből semmi félreértés sem származik, mesterkedjünk, és ezeket az elégtelenségeket megmerevítsük; elegendő lesz, hogy egy hosszabb lélegzetű vizsgálódás kivételes esetében, ahol szükség van rá, elvégezzük a különbségtevéseket. Az itt felvezetettek először is akkor ítéelhetőek meg kielégítően, ha az elkövetkezők elolvasásra kerülnek.

## **1.2. A létezés egy dolog abszolút állítása, és ezáltal elválik mindazon predikátumoktól, melyeket mint olyanokat mindig pusztán kapcsolati úton tételezünk egy dologról.**

Az állítás vagy tételezés teljesen egyszerű és a léttel [*Sein*] teljesen egy. Ha valamit pusztán kapcsolati úton tételezünk, vagy jobban mondva pusztán valaminek a kapcsolatát (*respectus logicus*) mint egy valamilyen ismertetőjegynek egy dologhoz való kapcsolatát gondoljuk el, akkor a lét mint e kapcsolat állítása nem más, mint ezen ítélet viszonyfogalma. Ha nem pusztán e kapcsolatot, hanem a dolgot tekintjük magánvalóan és önmagának előtte tételezve, akkor ez a lét [*Sein*] annyi, mint a létezés [*Dasein*].

Ez a fogalom olyan egyszerű, hogy szinte semmit sem mondhatni kifejtéséről, hacsak nem arról az óvatosságról kell szólni, hogy az nehogy felcserélődjön a viszonyokkal, melyekben a dolog ismertetőjegyével áll.

Ha már belátható, hogy minden ismeretünk végül is feloldhatatlan fogalmakban végződik, az is felfogható, hogy olyanok is lesznek, melyek majdnem feloldhatatlanok, ahol az ismertetőjegyek csak nagyon kevésbé világosabbak és egyszerűbbek, mint a dolog maga. Ez a helyzet létezőmagyarázatunkkal. Szívesen elismerem, hogy így a magyarázottak fogalma csak nagyon kis fokon válik határozottá. Csakhogy a tárgy természete értelmünkkel való kapcsolatában nem is biztosítja annak magasabb fokát.

Ha azt mondom: *Isten mindenható*, akkor csak azt a logikai kapcsolatot gondolom el Isten és a mindenhatóság között, amelyben az utóbbi az előbbi ismertetőjegye. Tovább már semmi sincs tételezve. Hogy Isten van-e, vagyis hogy abszolúte tételezeten van-e, vagy létezik-e, azt ez nem tartalmazza. Ezért ez a lét azoknál a kapcsolatoknál is egész helyesen használható, melyekben nem-dolgok állanak egymással. Pl. Spinoza istene szakadatlan változásoknak van alávetve.

Amikor elképzelem, hogy Isten egy lehetséges világra kimondja a mindenható „legyen”-t, akkor az értelmében elképzelt egészben nem oszt ki új meghatározásokat, nem tételez ehhez egy új predikátumot, hanem a dolgok e sorát – melynek egyébként minden darabja csak ehhez az egészhez való kapcsolatának útján lenne tételezve – minden predikátumával együtt abszolúte és egyáltalában tételezi. Minden predikátum szubjektumaihoz való kapcsolata sohasem mutat valami létezőre, a szubjektumot mindig mint már létezőt kell előfeltételezni. Az *Isten mindenható* annak ítéletében is igaz tétel kell hogy maradjon, aki létezését nem ismeri meg, már amennyiben megéri, hogyan veszem én Isten fogalmát. Csakhogy létezése egy olyan módhoz tartozik, ahogyan fogalma tételezhető, hiszen predikátumai közt nem találjuk. S amennyiben a szubjektumot nem előfeltételezzük létezőként, akkor minden predikátumnál határozatlan marad az, hogy létező, vagy pusztán lehetséges szubjektumhoz tartozik-e. A létezés maga ezért nem lehet predikátum. Ha azt mondom: *Isten létező dolog*, akkor úgy tűnik, mintha egy predikátum szubjektumhoz való kapcsolatát fejezném ki. Csakhogy ebben a kifejezésben egy helytelenség is rejlik. Helyesen szólva így kellene hangoznia: *Valami létező – Isten*, vagyis egy létező dologhoz azok a predikátumok járulnak, melyeket egybevéve Isten névvel jellemzünk. Ezeket a predikátumokat kapcsolati úton tételezzük erről a szubjektumról, csakhogy a dolgot magát már éppenséggel tételeztük.

[...]

### 1.3. Mondhatom-e teljes joggal, hogy a létezésben több van, mint a pusztá lehetőségben?

Ezt a kérdést megválaszolando már előre megjegyzem, hogy meg kell különböztetni a tételezettet attól, ahogyan tételezik. Ami az elsőt illeti, nos, így a valós dologban semmi többet nem tételezünk, mint egy pusztán lehetségesben, hiszen a valós minden predikátuma és meghatározottsága annak pusztá lehetőségében is fellelhető, ami azonban az utóbbit illeti, így mindenesetre a valóssal többet tételezünk. Mert ha azt kérdezem, hogyan tételezzük mindezt a pusztá lehetőségben, akkor magamban azt fogom mondani, hogy csak a dologgal való kapcsolat útján. Így tehát egy háromszöget tételezve pusztán három oldalt, meghatározott teret, három szöget stb. tételeznek, jobban mondva ezen meghatározások viszonyát egy olyan valamihez, mint a háromszög, de ha az létezik, akkor mindezt abszolúte, vagyis a dolgot magát minden meghatározásával együtt, vagyis többet tételeznek. S ezért, hogy mindent egy olyan szubtilis képzetbe foglaljak, mely a zűrzavartól megóvhat, így szólok: egy létezőben semmi többet nem tételeznek, mint egy pusztán lehetségesben (mert hát ugyanannak a predikátumairól van szó), egy létező által azonban többet tételeznek, mint egy pusztán lehetséges által, mert amaz a dolog maga abszolút állítására megy ki. Sőt a pusztá lehetőségben nem a dolgot magát, hanem valaminek valamivel való pusztá lehetőségeit tételezik az ellentmondás tétele szerint, és szilár-

dan megmarad, hogy a létezés egyáltalán nem valamely dolog predikátuma. Mivel nem szándékom, hogy cáfolatokba menjek bele, és mivel véleményem szerint, ha egy szerző más gondolatokat előítéletmentesen gondolkodva olvasva az ehhez kapcsolódó átgondoltságot magáévá tette, akkor az új és az eddigiektől elkülönülő tantételeiről való ítéletet egész biztosan az olvasóra bízhatja, no, s így csak kevésbé fogjuk rájuk utalni.

A létezés wolffi magyarázata, miszerint az a lehetőség megoldása lenne, nyilvánvalóan egész határozatlan. Ha nem tudni előre, hogy a lehetőségen felül mi gondolható el egy dologban, úgy ezzel a magyarázattal azt már nem tanuljuk meg. Baumgarten úgy vezeti fel az átható belső meghatározást, amely azt oldja fel, amit a lényegben rejlő vagy abból eredő predikátumok meghatározatlanul hagynak, mint amiből több van a létezésben, mint a pusztán lehetőségben. Csakhogy már láttuk, hogy egy dolog minden elgondolható predikátummal való viszonyában sohasem rejlik annak egy pusztán lehetségestől való különbsége. Ezenfelül az a tétel, hogy *egy lehetséges dolog, mint olyan, sok predikátum tekintetében határozatlan*, ha szó szerint vesszük, nagy helytelenséget válthat ki. Hiszen erre mutat a két ellentmondóan szembeállított köztesének kizárásáról való törvény,<sup>40</sup> s ezért egy olyan ember, akinek nincs meghatározott alkata, ideje, kora, helye és más hasonlói, az lehetetlen. Sokkal inkább ebben az értelemben kellene ezt venni: az egy dologban együtt gondolt predikátumok által mások egyáltalán nincsenek meghatározva, így azok, amiket egy ember mint olyan fogalmában együtt veszünk, a kor, hely stb., annak különös ismertetőjegyei tekintetében semmit sem döntenek el. A meghatározatlanság ezen fajtája azonban éppúgy megtalálható egy létező, mint egy pusztán lehetséges dologban, amiért az nem használható fel az e kettő közti különbségtételre. A hírneves Crusius a valaholt és a valamikort a létezés csalhatatlan meghatározásai közé sorolja. Anélkül azonban, hogy belemélyednénk a *minden, ami van, valahol és valamikor kell hogy legyen* tétel bizonyításába, még állíthatjuk, hogy ezek a predikátumok a pusztán lehetséges dolgokhoz is tartoznak. Mert így némely meghatározott helyen némely ember egy bizonyos időben létezhetne, melynek minden meghatározottságát, amelyek akkor lennének meg benne, ha létezne, a mindentudó teljességgel ismerné, s mely ugyanakkor éppúgy valóságosan nem is létezik: és Ahasvérus, az örök zsidó, minden földön, melyet végig kell vándorolnia, és minden időben, melyen át kell élnie, kétely nélkül egy lehetséges ember. Remélhetőleg nem kell itt megkövetelni azt, hogy a *valahol* és *valamikor* csak akkor lehet a létezés elégséges ismertetőjegye, ha a dolog valóban létezik vagy feltételezetten létezik [*das Ding wirklich da oder alsdenn ist*], mert akkor azt kívánnánk meg, hogy már azt vegyük előre, ami azon buzgólkodik, hogy egy hasznos ismertetőjegy által ismertté váljon.

[...]

### 2.3. Éppenséggel lehetetlen, hogy semmi se létezzék.

Ami által minden lehetőség egyáltalán felszámolódik, az éppenséggel lehetetlen. Mert ezek azonos jelentésű kifejezések. Csakhogy azáltal először is, ami önmagának ellentmond, minden lehetőség formálisa, vagyis az ellentmondás törvényével való tulajdonképpeni megfelelés számolódik fel, ezért az, ami önmagának ellentmond, éppenséggel lehetetlen. Ez azonban nem áll fenn, amennyiben a létezés teljes megfosztottságát vizsgáljuk. Mert abban, mint ahogyan bizonyítottuk, nem rejlik belső ellentmondás. Egyedül azáltal, ami által minden lehetőség materiális és adottsága felszámoltatik, azáltal tagadtatik meg minden lehetőség is. És hát mindez min-

<sup>40</sup> Értsd : a kizárt harmadik törvénye.

den létezés felszámolásával történik, vagyis, ha minden létezést felszámolnak, akkor minden lehetőséget is. Éppen ezért éppenséggel lehetetlen, hogy semmi se létezzék.

[...]

### **3.2. Létezik egy éppenséggel szükségszerű lény.**

Minden lehetőség valami valósat előfeltételez, amiben és ami által minden gondolható adott. Ezért van egy bizonyos valóság, mely minden belső lehetőséget egyáltalában felszámol. Az pedig, aminek felszámolása vagy tagadása minden lehetőséget megsemmisít, éppenséggel szükségszerű. Ezért valami abszolút szükségszerű módon létezik. Eddig világossá vált, hogy egy vagy több dolog maga létezése minden lehetőség alapján áll, és hogy ez a létezés magánvaló módon szükségszerű. Ebből az esetlegesség fogalma is könnyedén kivehető. A szómagyarázat szerint esetleges az, aminek ellentéte lehetséges. De hogy a tárgyi magyarázatra rátaláljunk, a következő módon kell különbséget tennünk: Logikai értelemben egy szubjektummal szemben egy predikátum akkor esetleges, ha ellentéte nem mond neki ellent. Például egy háromszögnél egyáltalában esetleges, hogy derékszögű legyen. Ezt az esetlegességet csak a predikátumok szubjektumokhoz való kapcsolatában találni, s nem alkalmazzák a létezésre. Ezzel szemben reális értelemben esetleges az, aminek nemlétezése elgondolható, vagyis aminek felszámolása nem számol fel minden elgondolhatót. Eszerint ha a belső lehetőség nem tételez fel egy bizonyos létezést, akkor az esetleges, mert ellentéte nem számolja fel a lehetőséget. Avagy: az a létezés, ami által nem adatik minden elgondolható számára annak materiális, ami nélkül tehát még valami csak elgondolható, vagyis lehetséges, annak ellentéte reális értelemben lehetséges, és ugyanezen értelemben esetleges is.

[...]

### **3.6. A szükségszerű lény tartalmazza a legfőbb realitást.**

Ahogy a minden lehetőséghez való adottságoknak öbenne vagy mint azok meghatározásai, vagy mint olyan következmények kell hogy találkozzanak, melyek által azok mint az első reális alap által adatnak, úgy látható, hogy minden realitást ilyen vagy olyan módon ő ragadja meg. Egyedüli módon ugyanazok a meghatározások, melyek által ez a lény minden más lehetséges realitások legfelsőbb alapja, benne magában tételezik a reális tulajdonságok legmagasabb fokát, mely csakis egyetlen dologban rejtőzhet. Mivel tehát egy ilyen lény minden lehetséges közül a leginkább reális, sőt minden más csak ezáltal lehetséges, úgy ezt nem úgy kell érteni, hogy minden lehetséges realitás meghatározásai közé tartozik. Ez már a fogalmak, ez idáig módfelett uralkodó, összekeverése. Minden realitást kiosztanak Istennek vagy a szükségszerű létezőnek, anélkül hogy észrevennék, hogy azok semmiképpen sem lehetnek egy szubjektum melletti meghatározottságok. A testek áthatolhatatlansága, kiterjedése és hasonlók nem lehetnek azoknak meghatározásai, amiknek már értelmük és akaratuk van. Szintúgy hasztalan abban keresni a kiutat, hogy a gondolt tulajdonságokat nem tarthatjuk igaz realitásnak. Minden kétséget kizáróan egy test lökése vagy a hatás ereje valami igazán pozitív. Éppígy a fájdalom egy szellem érzeteiben sohasem pusztá megfosztás. Csakhogy egy hibás gondolat nyomán a látszat egy ilyen képzetet igazolt. Ez azt jelenti, hogy realitás és realitás sohasem mond ellent egymásnak, mivel mindketten igaz igenlések. Ezáltal sohasem ütköznek egymásnak egy szubjektumban. Még ha el is fogadom, hogy itt nincs logikai ellentmondás, azzal még nem állítottam fel reális repugnanciát. Ez csak akkor áll fenn, ha valami mint alap valami más következményét egy reális szembenállás által megsemmisíti. Egy testet egy irányba mozgó és az ellenkező irányba törekvő, vele egyenlő fokú erő nem áll egymással ellentmondásban. Való-

ban lehetségesek ugyanabban a testben. De az egyik megsemmisíti a másikból való reális következményt, és ha akkor kiváltképp mindegyiknek a következménye egy mozgás lett volna, akkor most e kettőnek a szubjektumban nulla lett. Vagyis ezen ellentétes mozgatóerők következménye a nyugalom. De a nyugalom kétségen kívül lehetséges, amiből azonnal látni, hogy a reális repugnancia egészen más, mint a logikai vagy az ellentmondás; mert ami abból következik, az éppenséggel lehetetlen. Ám a legreálisabb lényben nem lehet reális repugnancia vagy pozitív ellentéteség annak meghatározásai között, mert ennek következménye megfosztás vagy hiány lenne, ami ellentmond legmagasabb realitásának. És ha itt benne minden realitás meghatározásként rejlene, ilyen ellentmondás állna elő. Így mindent egybevetve nem lehetnek predikátumként benne, emellett, mivel mindannyiuk csak általa adott, vagy meghatározottsága-ihoz, vagy következményeihez fognak tartozni.

Első látásra úgy tűnik, hogy levonhatjuk a következtetést: mivel a szükségszerű létező minden más lehetőség reális alapját tartalmazza, benne kell rejlenie a dolgok lényege hiányának és tagadásának; ami ha megengedjük, azt a következtetést is kiválthatja, hogy az a maga predikátumai között negációkkal kell hogy bírjon, és semmi esetre sem realitással. Ekkor fordítsuk tekintetünket annak már megszilárdított fogalma felé. Létezésében saját lehetősége van eredendő módon adva. Azáltal, hogy más lehetőségek is vannak, melyeknek reális alapjával bír, az ellentmondás tétele alapján következik, hogy azok nem maga a legreálisabb lény lehetőségei, ezért olyan lehetőségek, melyeknek tagadásokat és hiányokat kell tartalmazniuk.

Ezáltal minden más dolog lehetősége, annak belátásával, ami benne reális, a szükségszerű lényen mint reális alapon nyugszik, a hiányok pedig azon, hogy más dolgok is vannak, melyek nem őslények, mint logikai alapon. A test lehetősége, amennyiben kiterjedéssel, erővel stb. bír, minden lények legfelsőbbjében alapozódik meg. Amennyiben hiányzik belőle az erő a gondolkodásra, akkor ez a tagadás benne magában rejlik, az ellentmondás tétele szerint.

Ténylegesen a tagadások nem magukban valamik, vagy gondolhatóak, s ez a következő úton könnyen felfogható. Semmit sem tételezve negációnak, semmi sem adott, és semmi olyasmi, amit gondolni lehetne. A tagadások tehát csak ellentétes állítások által gondolhatók, vagy sokkal inkább vannak olyan állítások, melyek nem a legnagyobbak. És az azonosság tétele alapján itt már a tagadás maga rejlik. Könnyen szembetűnik, hogy más dolgok lehetőségében<sup>41</sup> levő egyesítések nem reális alapot előfeltételeznek (hiszen nem pozitívak), hanem egyedül logikait.

<sup>41</sup> Az eredetiben *Identität*. Kant itt nyilván a *Nova dillucidatió*ban is említett tételről beszél, amit ő az ellentmondás tételének alapjává tesz meg, ezzel pedig a traktátus első tételében (Prop. I.) meghirdetett és saját bevallása szerint posztulált megfontolás megkerülhetlenségét állítja, miszerint: nincs olyan alapelv (minden bizonyonnal olyan *logikai* alapelv), amely minden igazság egyetlen feltétlen és egyetemes alapelve volna. Mivel a szubjektum és predikátum azonossága (= az *azonosság tétele*) olyan princípium, amire visszavezethető az ellentmondás alapelve, ezt az azonosság-tételt megőrizhetjük, dolgozhatunk vele, és ezt tehetjük gyümölcsözővé. A *Nova dillucidatió*ban Kant nem különíti el teljes mértékben, hogy a bizonyos *azonosság elve* végül is milyen princípium, logikai-e (amit egyébként egész terminológiája nyilvánvalóvá tehetne) avagy valamilyen a priori. („Nem lehetséges ugyanis, hogy az elme, még ha nem is hallott soha ilyen elvről, ne használja azt mégis mindenütt önmagától, valamilyen természeti szükségszerűségtől fogva” *ND* 220). Az elemzést az is nehezíti, hogy néhol *szabálynak* nevezi (vö. uo.). Talán nem nagy merészség a fenti dilemma második tagjára szavazni, amit a *Beweisgrund* lokális szövegkörnyezete is indokoltta tesz.