

## Az Isten – ember viszony problémája a monista filozófiában

– FICHTE PÉLDÁJA

Értelmezői körében máig is aktuális a kérdés, hogy egységesnek tekinthető-e Fichte életműve, vagy 1800 körül radikális fordulatot kell látnunk benne. Fichte amellest szállt síkra, hogy bár ő magát megváltoztatták a felismerései, szemléletmódja nem „változott egyetlen részletében sem”.<sup>1</sup> Ez az önértelmezés nem mindenki számára meggyőző.<sup>2</sup> Elteltmondani látszik neki, hogy míg az ateizmus-vita miatt 1799 végén lezárult jénai korszakot az én, sőt az abszolút én fogalma uralja, illetve az az állítás, hogy nincsen más lét, csak amit az én tételez, következőképpen Istenről nem állítható a lét, addig az úgynevezett berlini korszakot az én trónfosztása, a lét és Isten egymással azonosított fogalmainak centrálissá válása jellemzi.<sup>3</sup> Persze kontinuitás is megfigyelhető a két korszak között, amit egyebek mellett egy olyan probléma kihívása teremt, amelyet Fichte 1804-ben így ír körül: „az volt minden filozófia nehézsége, amely nem kívánt dualizmus lenni, hanem komolyan vette az egység keresését, hogy vagy magunkat kellett felszámolnunk, vagy Istent. Magunkat nem akartunk, Istent nem szabadott.”<sup>4</sup> Érdekes és mélységesen következetes, hogy a dualizmus két lehetséges pólusa itt nem a szellem és az anyag vagy hasonlók, hanem Isten és az ember, az én.

Fichte az említett nehézséget 1800 után úgy oldotta meg, hogy egyre határozottabban képként, az abszolútum képeként jellemezte az embert, akinek szabadsága abban nyilvánul meg, hogy lemond a szabadságról, hogy nem kíván önálló lenni, nem akar mást, csak hogy az abszolútum képe legyen. A képpé válás törekvésében van valami *kenotikus*, ha az embernek vagy az énnek abból a felfogásából indulunk ki, amelyet a jénai Fichténél találunk. E korszak abszolút énje ugyanis nehezen különböztethető meg az abszolútumtól. Persze 1804-ből visszatekintve, amikor már megtalálta az Isten és az ember viszonyának helyesnek vélt, a dualizmus látszatát is elkerülő felfogását, Fichte maga-

<sup>1</sup> FICHTE, J. G., *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*, Szent István Társulat, Budapest 2010, 5.

<sup>2</sup> Vö. OESTERREICH, P. L.–TRAUB, H., *Der Ganze Fichte*, Kohlhammer, Stuttgart, 2006, 108–122.

<sup>3</sup> Vö. „Ismeretes, hogy a fichtei tanítás fő tétele volt, nem csak amolyan mellékesen odavetett gondolat, hanem alapvető tanítása, hogy a lét fogalma pusztán negatív fogalom, amennyiben csak a tevékenység abszolút tagadását fejezi ki, olyannyira, hogy Istentől és az isteni dolgoktól teljesen el kell választani. Most azonban Fichte úr bátran előlép, és azt mondja, minden élet eleven, és nincsen más lét, csak az élet. Az abszolútum vagy Isten maga az élet. Isten minden lét, és kivüle nincsen lét.” SCHELLING, F. W. J., *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, in *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke* (Hg. Schelling, K. F. A.), Abt. I. Bd. 7., Cotta, Stuttgart–Ausbürg, 1860, 1–126, 25.

<sup>4</sup> FICHTE, J. G., *Die Wissenschaftslehre* (1804), *Fichtes Werke* (Hg. Fichte, I. H.), Bd. X., Gruyter, Berlin 1971, 87–314, 147.

biztosan utasíthatta el tudománytanának minden olyan értelmezését, amely Istent bármilyen értelemben is az énnel azonosítja. Immár kellőképpen világos volt a számára, hogy „a tulajdonképpeni abszolútum a fény. Vagyis az istenséget [...] a fénybe kell helyezni. – Nem pedig belénk, ahogyan egyesek tévesen a tudománytant értették.”<sup>5</sup>

Az értelmező mindig szívesen fogadja a szerző útmutatását, még ha az utólagos is. Csakhogy ez az útmutatás kielezi a kérdést: Ha Fichte rendszere kezdettől monisztikus, és ha az első korszakot az én uralta, amelyet viszont nem azonosíthatunk Istennel, akkor hol keressük Isten helyét a korai rendszerben? Lehet, hogy akkoriban Fichtének még nem sikerült megoldania a monista filozófiák fő nehézségét, és mivel magát nem akarta felszámolni, Istent jutatta erre a sorsra? Vagy inkább úgy kell gondolnunk, hogy az értelmezőivel szembe forduló 1804-es Fichte nem egyszerűen visszatekintett a korábbi filozófiájára, hanem revidálta azt, vagyis hogy mielőtt a kép fogalma révén megtalálta volna Isten és ember méltányos egyensúlyú egységét, a kettő valójában mégiscsak egybemosódott nála?

Annyi mindenesetre bizonyos, hogy Istennek már azelőtt is meglehetősen marginális szerep jutott Fichte gondolkodásában, hogy 1793 végén rátalált az énnel mint a filozófia princípiumára. A kanti filozófia továbbgondolásaként megfogalmazódó *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* ugyanis, ha lehet, még a kanti posztulátumtannál is korlátozottabb jelentőséget tulajdonít Istennek. Amikor pedig felfedezte magának az ént és tudománytanának alapjává tette, végképp monistává váló filozófiájának szükségképpen vagy el kellett távolítania Istent a gondolkodás teréből, vagy az énnel kellett helyeznie. És valóban: a jénai Fichtének nincs kidolgozott vallásfilozófiája,<sup>6</sup> és csak nagyon ritkán beszél Istenről. Ez a megfigyelés azonban a szóban forgó dilemmában nem ad útmutatást, mert annak mindkét eldöntésével összeegyeztethető. Felhasználható viszont arra, hogy kijelölje a most következő megfontolások irányát. Isten fogalmának körvonalazatlansága és feltűnő mellőzöttsége arra indít, hogy az én vizsgálatával közelítsük meg a kérdést, és azt próbáljuk kideríteni, mennyire ismerhető fel az énnel vagy legalább az abszolút énnel mindaz, amit általában Istenről gondolunk.

Az én fogalma a tudománytan egyetlen másik változatában sem annyira centrális jelentőségű, mint a 1794–1795-ös *A teljes tudománytan alapjában*. Ennek ellenére még ebben a műben is nehéz rögzíteni a jelentését. Az „én” ugyanis többnyire valamilyen jelzővel felruházva jelenik meg benne. Álljon itt néhány az általam összeszámolt 14 terminusként használt jelzős szerkezet közül: tiszta én, abszolút én, magában való én, elméleti én, gyakorlati én, végtelen én, véges én. A jelzők tulajdonképpen mindvégig ugyanarra a valóságra, ugyanarra az énnel vonatkoznak, csak más-más szempontból, illetve más-más mozzanatát ragadják meg. (Az „abszolút” például olyannak mondja, amilyennek lennie kell, még ha soha nem is lehet olyan.) Ez a különbözőképpen jellemzett valóság, az én, *végső soron* maga az ember. Bár az első tudománytan a kor egyik aktuális (és rövid életűnek bizonyult) eszményének megfelelően formálisan egy alaptételből indul ki, amely az abszolút ént öntételezését mondja ki, Fichte megértéséhez kulcsfontosságú felismerni, hogy a mű valóságos kiindulópontja az ember.<sup>7</sup> Az alaptételből és a benne

<sup>5</sup> FICHTE, J. G., *Die Wissenschaftslehre* (1804), 147.

<sup>6</sup> A korszak végén, az ateizmus-vita részeként születő alkalmi vallásfilozófiai írások nem cáfolják ezt a megállapítást, inkább megerősítik, amennyiben a hiányzó vallásfilozófia tüneteiként olvashatók.

<sup>7</sup> Pontosabban az emberi szabadságba vetett hit. Vö. BAUMANN, P., *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*, Bouvier, Bonn 1974.

szereplő énből kibomló filozófia csupán ennek az emberképnek az érvényesítését és elemzését végzi el.

Magát az emberképet közvetlenül szemlélhetjük az *Előadások a tudás emberének rendeltetése* című, nyilvános egyetemi előadásként *A teljes tudománytan alapjával* párhuzamosan elmondott műben. Első közelítésben Fichte az ember minden más dimenziójától elvonatkoztat, és pusztán eszes lényként, pusztán énként tekinti: Amennyiben „az ember ésszel bíró lény, ennyiben célja saját maga, vagyis nem azért van, mert valaki másnak kell lennie, hanem egyszerűen azért van, mert neki lennie kell; pusztán léte jelenti léte végső célját. [...] Az ember van, mert van.” Csakhogy az embert kizárólag eszes lényként megközelíteni nem több mint absztrakció, amely szem elől téveszti a testiséget vagy egyáltalán az individualitást, sőt még az öntudatot is. Ha mindezekre is tekintettel vagyunk, azt kapjuk, hogy az ember „nem pusztán van, hanem valami is”, vagyis meghatározottságokkal is rendelkezik, és ennyiben érzéki lény. Ha az eszeségét és az érzékiségét egyaránt számításba vesszük, „a fenti tétel: az ember azért van, mert van, a következőképpen alakul: az ember az kell legyen, ami, mégpedig pusztán csak azért, mert van, vagyis mindannak, ami, tiszta Énjére, pusztán Énségére kell vonatkoznia”.<sup>8</sup> Ez a követelmény nem kevesebbet mond ki, mint hogy a testnek és mindannak, ami a testet meghatározza, vagyis az egész világnak olyannak kell lennie, vagy ha nem olyan, fokozatosan olyanná kell alakulnia, hogy semmi más ne legyen, mint valami, ami az énről vonatkozik, ami az énnel van alávétve. Itt Fichte idealizmusának gyakorlati jellege tükröződik, amennyiben ez a követelmény egy *Sollen*. Igaz, olyan kellés, amelynek végcélja „teljességgel elérhetetlen, és mindörökké elérhetetlennek kell maradnia, ha az ember ember, és nem lehet isten.”<sup>9</sup>

Konkrét valóságában tehát az embert vele szembeszegülő dolgok veszik körül. Ezek egyfelől végessé, egyszersmind öntudatra képes individuummá teszik, másfelől azt a feladatot róják rá, hogy az általuk adott korlátot mindegyre meghaladva-kitolva megközelítse a végtelent, eljusson az önmagával való teljes egységre. Ennek érdekében a dolgokat, amelyektől függ, „a róluk alkotott szükségszerű fogalmaknak megfelelővé”<sup>10</sup> kell változtatnia, hogy tőlük való függésében is szabad legyen, vagyis végső soron, a dolgok közvetítésén keresztül is csak saját magától függjön.

Az én fogalma különböző jelzőkkel specifikálva az ember e komplex viszonyrendszerének egy-egy aspektusát, mozzanatát ragadja meg. Az elméleti én például a nem-én (a dolgok) által korlátozott, meghatározott, találja magát, a gyakorlati én viszont éppen fordítva, a nem-én meghatározójaként jelenik meg. Az első alaptétel énje, az abszolút én pedig ideálként lebeg előttünk. Nem azt írja le, hogy mi az ember, sőt még csak nem is azt, hogy aktuálisan mi az én, hanem azt, hogy milyenné kell válnia.<sup>11</sup>

A különböző énekben közös, hogy valamennyi: az én. Hogy mit jelent énnel lenni, az leginkább mégis az abszolút énből, *A teljes tudománytan alapja* első tételében szereplő énből érthető meg, amely mint tiszta én, a legtisztábban tartalmazza az én mivolt lényegi mozzanatát, ami nem más, mint a tettselekvés, az öntételezés. Ez egy olyan tevékenység, amelyben egy és ugyanaz a cselekvő, a cselekvés és a cselekvés eredménye. „Az én tételezi önmagát, és az én ezen önmaga általi pusztán tételezésénél fogva van;

<sup>8</sup> FICHTE, J. G., *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*, in FICHTE, J. G., *Az erkölcsstan rendszere*, Gondolat, Budapest 1976, 9–72, 17.

<sup>9</sup> Uo. 21.

<sup>10</sup> Uo. 19.

<sup>11</sup> Itt érhető tetten Fichte idealizmusának gyakorlati jellege: nem azt mondja, hogy a fizikai tárgyak nem függetlenek az őket felfogó tudattól, hanem elsősorban azt, hogy nem szabad függetleneknek lenniük.

és megfordítva: az én *van*, és *tételezi* saját létét pusztá léténél fogva.”<sup>12</sup> Mivel azonban a cselekvő nemcsak a cselekvés eredményével azonos, hanem magával a cselekvéssel is,<sup>13</sup> ezért az abszolút én szigorú értelemben nem egy létező, még csak nem is a lét, hanem valami a léttel szembeállított – tudniillik cselekvés. Nem szubsztancia, amelyhez utólag tevékenység járul, még csak nem is „*res agitans*”, hanem tiszta cselekvés. Bár az ember konkrét testi és véges valóságát létezés és szubsztancialitás jellemzi, e valóság gyökere mégsem lét vagy szubsztancia, hanem egy önmagába visszatérő tevékenység, vagyis önmagában valóan és tisztán az én.

Egy ilyen minden szenvedéstől mentes én valóban tekinthető abszolútnak. Ám mennél inkább tiszta és abszolút, annál távolabb áll az individuális én konkrét valóságától, hiszen az individuális én csak azáltal vonatkozik önmagára, azáltal jut önmaga tudatára, hogy a nem-énre is irányul, mindig a nem-én által is meghatározott és ennyiben szenvedő. Az abszolút én tehát, az individuális én felől tekintve absztrakció, amelyben éppen az én és még inkább az ember tényleges mivoltától vonatkoztunk el, ugyanakkor az én legvégső valóságát jeleníti meg – még akkor is, ha az én számára ez az így megjelenített valóság egyszerismind egy soha el nem érhető ideál is. Ennyiben az abszolút én nem adott, hanem fel-adott.<sup>14</sup>

Ha tehát azt a kérdést tesszük fel, hogy mi az abszolút én, akkor szigorúan véve már a kérdéssel is elvétjük a valóságát. *Először* is, mert az abszolút én nem valami,<sup>15</sup> hiszen minden valami egy másik által határozódik meg. Az abszolút én viszont éppen mivel abszolút, nem áll szemben semmi mással, hanem csak önmaga számára van, és mint ilyen minden meghatározástól mentes, abszolút szabadság, pontosabban spontaneitás. *Másodszor* a kérdés akaratlanul is létezőnek tekinti az abszolút ént, holott azt nem illeti meg lét, mert az abszolút én csak cselekvés, és semmi más. Ezzel azonban semmi kiválóságtól nem esik el. A létre vonatkozó jénai tanítását ugyanis Fichte így foglalja össze: „A transzcendentális idealizmusnak [...] az a lényege, hogy a lét fogalmát nem tekintjük *első* és *eredeti* fogalomnak, hanem csupán levezetett, mégpedig a tevékenység ellentétén keresztül *levezetett* fogalomnak tekintjük, amely tehát csak *negatív* fogalom. Az idealista számára az egyetlen pozitív a szabadság, számára a lét pusztá negációja az előbbinek.”<sup>16</sup>

Ha a kérdésben rejlő minden nehézség ellenére mégis meg akarjuk határozni, hogy mi az abszolút én, akkor a kifejezésben szereplő jelzőnek a jelzett szóhoz való viszonyából érdemes kiindulni.<sup>17</sup> Az „abszolút” nem úgy viszonyul az „én”-hez, mint a „halandó” az „ember”-hez, mert bár állítható, hogy „az ember mint olyan halandó”, az nem, hogy „az én mint olyan abszolút”. Az „abszolút én” szintagma inkább a „halhatatlan műalkotás”-ra hasonlít. Ahogyan ugyanis a műalkotások közül némelyeket halhatatlannak mondunk, úgy az én különböző aspektusai között is van olyan, amelyik abszolútnak nevezhető, mégpedig az, amelyik tisztán foglalja magában az én mivoltot, a szabad, önmagából kiinduló és önmagába visszatérő, minden szenvedéstől mentes cselekvést. Bár az individuális én nem ilyen, mégis kétféleképpen is szoros kapcsolatban áll az abszolút

<sup>12</sup> FICHTE, J. G., *A teljes tudománytan alapja*, 1–3. §, in *Magyar Filozófiai Szemle* 55 (2011), 9–30, 12.

<sup>13</sup> Vö. FICHTE, J. G., *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, in *Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA) Bd. I/2, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1965, 393.

<sup>14</sup> FICHTE, J. G., *A teljes tudománytan alapja*, 1–3. § 16.

<sup>15</sup> Uo. 21.

<sup>16</sup> FICHTE, J. G., *Második bevezetés a tudománytanba*, in FICHTE, J. G., *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat, Budapest 1981, 53–127, 106.

<sup>17</sup> Vö. CLASS, W.–SOLLER, A. K., *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fichte-Studien-Supplementa 19), Rodopi, Amsterdam–New York 2004, 128.

énnel. Az utóbbi ugyanis *egyrészt* annak felel meg, amit Kant az öntudat transzcendentális egységének nevezett, így az abszolút én minden ember konstitutív eleme, *másrészt* egy olyan eszmény, amely felé törekednünk kell, és amelynek elérése a végességünk meghaladását jelentené. Mivel „az ember ember, és nem lehet isten”, ezt az eszményt csak végtelenül megközelíteni lehet, elérni nem. Az abszolút én a konkrét énekkel való kapcsolatának első formája miatt szerepelhet a tudománytan élére állított feltétlen alaptételében, míg a kapcsolat második formája az, ami miatt a tudománytan elkerülhetetlen, sőt kívánatos körkörössége<sup>18</sup> révén annak záróköve lehet. Az abszolút én tehát létünk legmélyebb gyökerét képezi, ugyanakkor konkrét valóságunk számára rendelt, tőlünk különböző cél is.

Az eddig mondottak érthetővé teszik, hogy miért nehéz egyértelmű döntést hozni abban a kérdésben, hogy Isten azonos-e az abszolút énnel. Az elemzők általában mégis az egyik vagy a másik oldalra állnak.<sup>19</sup> Már Fichte korában is voltak olyan értelmezők (pl. Baggesen, Schelling, Schiller), akik azonosnak találták őket. Máig sokan gondolkodnak így. A korábbi modern szakirodalomból elég Kroner<sup>20</sup> nagytekintélyű munkájára hivatkozni, az újabban a Fichte vallásfilozófiájának szentelt egyik legfrissebbre.<sup>21</sup> Azonban az ellentétes nézetnek is vannak rangos képviselői. A korábbi szakirodalomból meghatározó jelentőségű Wundt,<sup>22</sup> a legújabból pedig egy *A teljes tudománytan alapjáról* szóló friss kommentárt<sup>23</sup> emelnék ki.

A kérdés megválaszolásához induljunk ki abból, hogy mi szól mellett, hogy az abszolút ént Istennel azonosítsuk! Iménti bemutatásának végén oda jutottunk, hogy az abszolút ént létünk legmélyebb gyökerének és ugyanakkor elérhetetlen célunknak kell tekintenünk. Ugyanezeket a predikátumokat vallja meg azonban a kereszténység Istenről is. Más jellemzői is vannak az abszolút ének, amelyeket a vallások, vagy legalábbis Spinoza Istenének szokás tulajdonítani. Bizonyos értelemben az abszolút én is *causa sui*.<sup>24</sup> Bár lét nem illeti meg, és az okság sem alkalmazható rá, mégis mindaz, ami az én, belőle magából ered, saját tevékenységére vezethető vissza. Arra a kérdésre, hogy „vajon *mi* voltam, mielőtt öntudatra ébredtem? A nyilvánvaló válasz: egyáltalán nem voltam, mert nem voltam én. Az én csak annyiban van, amennyiben tudatában van önmagának.”<sup>25</sup> Ezért – már amennyire van – nincsen más számára, csak önmaga számára, önmaga számára viszont szükségszerű. Ebben is az *ens necessarium*ra hasonlít. Ezen felül az abszolút én, miként a klasszikus felfogásban Isten, egyszerű, nincs benne sokféleség,<sup>26</sup> ugyanakkor a realitás teljessége, hiszen „minden realitás, ami van, az énből tételzett”.<sup>27</sup>

<sup>18</sup> FICHTE, J. G., *A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról*, in FELKAI, G., *Fichte*, Kossuth Kiadó, Budapest 1988, 185–230, 208, 223.

<sup>19</sup> A szakirodalom különböző értelmű állásfoglalásaiból bőszesen tallóz: CLASS, W.–SOLLER, A. K., *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 128–134.

<sup>20</sup> Kroner, R., *Von Kant bis Hegel I*, Mohr, Tübingen<sup>2</sup>1961 (\*1921), 401.

<sup>21</sup> Wladika, M., *Moralische Weltordnung, Selbstvernichtung und Bildwerden, seliges Leben. Johann Gottlieb Fichtes Religionsphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, 128.

<sup>22</sup> WUNDT, M., *Fichte-Forschungen*, Frommanns, Stuttgart 1929, 265–280.

<sup>23</sup> SCHÄFER, R., *Johann Gottlieb Fichtes 'Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre' von 1794*, WBG, Darmstadt 2006, 32.

<sup>24</sup> Vö. RYUE, H., *Die Differenz zwischen „Ich bin“ und „Ich bin Ich“*, in *Fichte-Studien* 10 (1997), 143–156, 153.

<sup>25</sup> FICHTE, J. G., *A teljes tudománytan alapja*, 1–3. § 13.

<sup>26</sup> FICHTE, J. G., *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2, 399; *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*, 18.

<sup>27</sup> FICHTE, J. G., *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2, 296.

Az abszolút ént tehát nagy mértékben isteni valóságként kell elgondolnunk. Maga Isten viszont *A teljes tudománytan alapjában* és a környezetét alkotó szövegekben ritkán kerül említésre, akkor is leginkább csak magyarázatképpen, hogy az olvasó az adottnak feltételezett istenfogalomból kiindulva jobban megérthesse az ént. Még olyankor is, amikor valamilyen vonatkozásban ellentétesek egymással, a hasonlóságuk dominál. Egy helyen például Fichte az istenséget úgy írja le, mint olyan tudatot, „amelyben az én pusztá tételezettségénél fogva minden tételezve lenne”.<sup>28</sup> Bár Fichte kijelenti, hogy az ilyen tudat számunkra elgondolhatatlan, mégis beszédes, hogy az istenséget énként fogja fel. Ugyanígy jár el egy oldallal később is, amikor olyan éntek tekinti, amellyel semmi nincs szembeállítva.<sup>29</sup> Korábban kiderült, hogy az abszolút ént is éppen így kell elgondolnunk – már amennyire ez egyáltalán lehetséges, hiszen nemcsak Isten felfoghatatlan, hanem Fichte egy helyen az abszolút én eszméjét is elgondolhatatlannak, sőt ellentmondásosnak nevezi.<sup>30</sup>

Egyébként ez az a hely, ahol az abszolút én és Isten szövegszerűen is a legközelebb kerülnek egymáshoz. Az énről itt mint az előttünk álló legfőbb gyakorlati célról esik szó, vagyis a következő idézet az abszolút énről vonatkozik. „Tudatát önmagán kívül semmi sem határoz[za] meg, sokkal inkább ő maga határo[z] meg minden önmagán kívülit a pusztá tudata által.” Ez a jellemzés szinte szó szerint megegyezik azzal, ahogyan Fichte nem sokkal az *Alapvetés* előtt keletkezett *Aenesidemus-recenzió*ban az éntek azt a formáját írja le, amelyre törekednünk kell. Érdekes, de nem meglepő módon ebbe a leírásba Isten is beleszővődik. „E törekvés végső célja egy én, amely önmeghatározása által egyszersmind minden nem-ént is meghatároz (az istenség eszméje). Az ilyen törekvés *hit* (Istenbe vetett hit), ha célját az intelligens én önmagán kívül jeleníti meg.”<sup>31</sup> Tehát az intelligens én, az empirikus tudat énje, csak törekszik az abszolút ént felé, és így magát attól különbözónak tudja, és ezt a tőle különböző ént Istenként gondolja el. Fichte intencióját félreérthetlenné teszi, hogy az én-Isten felé való törekevést a hittel azonosítja. Annak azonban, hogy az abszolút ént Istennel legyen azonos, az a feltétele, hogy magunkon kívül levőként gondoljuk el, amire meg is van minden okunk, hiszen az „abszolút ént nyilvánvalóan nem az individuum.”<sup>32</sup> Amennyiben viszont az abszolút ént nem idegenként áll szemben velünk, hanem éppen hogy belőle vagyunk levezethetők,<sup>33</sup> annyiban nem Isten, hanem bizonyos értelemben mi magunk vagyunk az.

Hogy az önmagunkon kívül megjelenített abszolút éntek Istennel való azonosítása nem meggondolatlan túlzás, tanúsítja egy Jacobihoz írt levél, amely csak néhány hónappal későbbi *A teljes tudománytan alapja* idézett helyénél. Ebben is azt olvassuk, hogy a mindennapi életben sem tévesztjük szem elől a tiszta ént, ám ilyenkor, amikor nem filozofálunk „magunkon kívülre helyezzük, és Istenek nevezük.” Fichte még hozzát teszi: „Hogyan is juthatnánk másképpen azokhoz a tulajdonságokhoz, amelyeket Istenről állítunk, önmagunkról viszont tagadunk, ha nem találunk őket mégiscsak önmagunkban, és nem csak egy bizonyos szempontból (individuumként) tagadnánk őket magunkról.”<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Uo. 390. Itt hasonlóról van szó, mint amikor Kant *A tiszta ész kritikájában* olyan értelemről beszél, „amelyben az öntudattal együtt minden sokféleség is adva volna” (B 135).

<sup>29</sup> FICHTE, J. G., *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2, 391–392.

<sup>30</sup> FICHTE, J. G., *A teljes tudománytan alapja*, 1–3. § 26.

<sup>31</sup> FICHTE, J. G., *Recension des Aenesidemus*, in GA I/2, 41–67. 65.

<sup>32</sup> FICHTE, I. H., *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarisches Briefwechsel* (Erster Teil), Sulzbach 1830, 240.

<sup>33</sup> Uo.

<sup>34</sup> *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarisches Briefwechsel*, 240–241.

Arra az eredményre jutottunk tehát, hogy az én – ha nem is az individuális én és még kevésbé az ember – bizonyos vonatkozásban, vagyis abszolút énként azonosnak tekinthető Istennel. Ám fontos hangsúlyozni: még az abszolút én is csak annyiban azonos Istennel, amennyiben „magunkon kívülre helyezük”, „magunkon kívül jelenítjük meg”, amennyiben tehát különbözik tőlünk, és célként tekintünk rá.<sup>35</sup> Ráadásul ez a cél nem valami létező (a lét egyébként is „csak *negatív* fogalom”), és nem valami adott, hanem csak feladott. Nem reális, hanem realizálandó. Annak érdekében, hogy közelebb kerüljünk hozzá, egyre teljesebben énné kell válnunk, vagyis egyre inkább pusztán az önmeghatározásunktól, az öntételezésünktől kell függenünk. Egyre inkább el kell ér-nünk az önmagunkkal való egységet, aminek megközelítése morális feladatunk. Mivel az ember és az individuális én öntételezése a nem-én vonatkozásában valósul meg, az önmagunkkal való egység akkor volna elérhető, ha a nem-én tőlünk való függetlensége megszűnne. Ha egyre inkább átalakulna a róla alkotott szükségszerű, vagyis bennünk magunkban lakozó fogalmaknak megfelelővé. Sőt, ha csak úgy és csak annyiban volna adva számunkra, ahogyan és amennyiben az öntételezésünkkel összefér és abból következik. Ebben az esetben nem függenénk a nem-éntől, hanem még ha a nem-én közvetítésével is, pusztán csak önmagunktól. Olyan ének lennénk, akik teljességgel tételezik önmagukat, nem pedig meghatározottnak találják. Teljesen az volnánk, aminek tételez-zük magunkat, és a nem-én semmi nyomot nem hagyna rajtunk, vagyis teljesen azonosak volnánk önmagunkkal. Ha ezt elérnénk, abszolút én volnánk. És mivel Istent is éppen úgy kell elképzelnünk, mint akiben mindent az öntételezés tételez, akár Istennek is lehetne nevezni bennünket. Ám ezt a célt nem érhetjük el soha, „ha az ember ember és nem lehet Isten”. Az ember „rendeltetéséhez nem tartozik hozzá e cél elérése”.<sup>36</sup>

Az abszolút én tehát, legalábbis ha magunkon kívül jelenítjük meg, azonosítható Istennel, ezzel azonban nem sokat nyer (mi magunk, individuális én mivoltunkban pedig még annyit sem). Isten ugyanis nem a szokásos méltóságában van jelen a jénai tudománytanban. Még ha találnánk is érveket arra vonatkozólag, hogy Isten annyiban is azonos az abszolút énnel, amennyiben azt nem helyezük magunkon kívül, még akkor is csak úgy lenne létünk legmélyebb gyökere, mint az öntudat transzcendentális egysége. Ez azonban nem az az Isten volna, akit a keresztények tisztelnek, de még csak nem is az, akit vagy amit a késői Fichte vall.

Mégis lehet azt mondani, hogy csak egy lépés választja el a mindannyiunkban közös, isteni attribútumokkal felruházott abszolút ént a berlini korszak Istenétől, amelynek mindannyian a képe, megnyilvánulása vagyunk. Ez a lépés azonban nagyon nagy lépés. Amikor Fichte megtette, új korszak nyílt a filozófiájában. Mihelyt az abszolút ént olyan Istennel helyettesítette, amelyet mindazzal felruházott, amit csak egy filozófus megadhat Istennek (például a léttel), az individuális én nem maradhatott meg monista filozófiája középpontjában. Nem lehetett többé *A tudás emberének rendeltetéséről* szóló előadások már-már himnikus hangján beszélni róla. Ameddig az abszolút én inkább az individuális énhez áll közel, mint Jénában, addig Istennek vagy nincs helye a filozófiai rendszerben, vagy ha mégis, az abszolút én alakjában az ember olvasztja magába. Ha azonban az abszolút én eltávolodik a konkrét individuumtól, és inkább az Istennel való azonossága dominál, az embernek le kell értékelődnie és Isten önállóan képévé kell válnia. Innentől kezdve az a rendeltetésünk, az boldogságunk egyetlen záloga, „hogy mélységesen meg

<sup>35</sup> Erre az eredményre jut Emmanuel Hirsch nyomán Wolfgang Class és Alois K. Soller is: *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 131.

<sup>36</sup> FICHTE, J. G., *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*, 21.

legyünk győződve saját semmisségünkéről és egyedül Istenben és Isten által való létünkéről.”<sup>37</sup>

Az abszolút én csak akkor lehetne kiegyenlítője, egységpontja az Isten és az ember eszméje közötti feszültségnek, ha önálló princípiumként állna közöttük és fölöttük, ha egyikkel sem azonosulna. Fichte számára azonban az abszolút én bázisán megteremthető ilyen egyensúlyi helyzet nem volt reális lehetőség, hiszen számára Jénában sem az abszolút én, hanem a valóságos ember volt a fontos, és csak látszólag indult ki az előbbiből, mint ahogy az első tudománytan is csak formálisan indult ki egy abszolút első alaptételből.<sup>38</sup> A kései Fichténél pedig Isten vált a kiindulóponttá, igaz, ennek az Istennek több köze van Spinozához, mint a kereszténységhez. Leginkább azért, mert a kereszténység, bár monoteisztus, nem monisztikus. Többek között a Fichte által hevesen tagadott<sup>39</sup> teremtettség hite miatt nem monisztikus, közelebről pedig Istennek az emberhez *mint másikkhoz* fűződő szeretetkapcsolata miatt, aminek a gondolatát Fichte – amennyire meg tudom ítélni – felvetni sem volt képes.

Szent Ferencről feljegyezték, hogy az egyik éjszakai imájában egyre csak azt kérdezgette: „Ki vagy Te, édes Istenem? S ki vagyok én, hitvány féreg és haszontalan szolgád?”<sup>40</sup> Akármit jelent ez a történet önmagában, számomra a vallásos gondolkodás azon igazságát fejezi ki, hogy ha nem eleve egymásra vonatkoztatva (vagyis nem dualisztikusan, egymással szembeállítva, de nem is monisztikusan, egymásba olvasztva) fogjuk fel az Istent és az embert, utólag nem tudunk kapcsolatot teremteni közöttük. Fichte anélkül kezdett el gondolkodni az énről, hogy komolyan számításba vette volna Istent. Így az én szükségképpen túldimenzionálódott, és semmi helyet nem hagyott maga mellett Istennek. Ez az én monizmusának az ára. A késői Fichte épp csak megfordítja a viszonyt. Az abszolútumból indul ki, amely mellett nem talált már helyet az énnak, illetve az embernek. Ezért kellett az embert önállótlannak tekinteni Isten alá rendelnie, vagy még inkább beléje helyezni. Ez pedig az Istenre alapozott monizmus ára.

Egyet kell tehát érteni Fichtével, amikor azt állítja, hogy filozófiájának alap gondolata, szemléletmódja szemernyit sem változott, és azzal is, hogy ami radikálisan megváltozott, az ő maga volt.<sup>41</sup> Ha monizmusa mindvégig meggátolta is, hogy Isten partnerének tekintse magát, következetes gondolkodása idővel megtanította arra, hogy szabadságával ne az emberfeletti abszolút ént vegye célba, hanem érje be azzal, hogy az abszolútum szerény képe lehet.

<sup>37</sup> FICHTE, J. G., *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*, 77.

<sup>38</sup> Ez a jénai korszak második felét uraló, 1796-tól induló *nova methodo* programban még nyilvánvalóbbá válik.

<sup>39</sup> FICHTE, J. G., *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*, 121–122.

<sup>40</sup> *Fioretti* (Szent Ferenc sebhelyeinek története 3.)

<sup>41</sup> Vö. DÜSING, E., *Das Verhältnis von Ich und Absolutem bei Fichte und Kierkegaard*, in DANZ, Ch.–MARSZALEK, R., *Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie im Deutschen Idealismus*, Berlin–Wien 2007. 71–103, 73.