

## Egység vagy dialógus



HANKOVSZKY TAMÁS\*

„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>1</sup> Mikor Fichte papírra vetette e sorokat, már régen leszámolt a dualizmus egy másik lehetséges formájával: a test és a lélek, avagy az anyag és a szellem dualizmusával. Radikális idealizmusa a szellemre, az észre (saját terminológiájával szólva az énré) vezetett vissza minden anyagit és testit, olyan önállóan valóságnak minősítve őket, amelyek csak az ész számára vannak, csak az ész immanens működéséből adódnak, tőle függetlenül viszont nem léteznek. Fichte azonban tudta, hogy a filozófia, amely komolyan veszi az egység keresését, nem állhat meg ott, hogy kiiktatja az anyagot és egyedül a szellemet tartja meg, mert amíg egymás mellett létezik az emberi szellem és az Isten, addig nincsen egység, márpedig a filozófiának Thalész óta az az alapvető törekvése, hogy mindent egyetlen elvre vezessen vissza.

Persze nem csak a hivatásos filozófusok keresik az egységet. Ebből a szempontból az utca embere is filozófus. Nem azt kérdezzük

\* A szerző filozófus, teológus a PPKE Bölcsész- és Társadalomtudományi Kara Filozófia Tanszékének oktatója.

<sup>1</sup> JOHANN GOTTLIEB FICHTE: Die Wissenschaftslehre (²1804). In: IMMANUEL HERMANN FICHTE (hg.): *Fichtes Werke*, Band X. Gruyter, Berlin, 1971. p. 147.

például, hogy mi minden adhat értelmet az életnek, hanem azt, hogy mi az élet értelme, és egyes számú választ remélünk. Aki pedig elgondolkodik rajta, hogyan kell a társadalom közös javait elosztani, hamar eljut a dilemmához: mindenki kapjon érdemei szerint, például aszerint, hogy mennyit tett a közösségért, vagy inkább mindenkinek rászorultsága szerint jusson a közösből, akkor is, ha valami miatt nem vett részt a szétosztható javak előállításában. Az ilyen dilemmákat jobb híján a kompromisszum, az is-is jegyében szoktuk megoldani, valamilyen arányban ötvözve egymással az ellentétes alapelveket. Ám az effajta kompromisszumok soha nem jelentik a kérdés végleges megoldását, éppen azért nem, mert csak látszólagos egységet teremhetnek az elvek terén, mert megőrzik magukban a kettősséget, amelyet az igazságosságra törekvő, de gyakran változó társadalompolitika könnyebben elvisel, mint az, aki a társadalmi igazságosság fogalmát próbálja megragadni.

A nyugati gondolkodást mélyen meghatározza a vágy, hogy mindegyiket egyetlen végső elvre vezessen vissza; olyannyira, hogy a filozófia egyik fő törekvése mindig is az egység keresése volt. Már születésekor is attól a belátástól vezettetve vált el a mitologikus világértéstől, hogy a valóságnak nem lehet annyi magyarázó alapja, mint a mítoszok sugallják. Nem lehet a szerelemnek és a háborúnak, a tengernek és a szántóvetésnek más és más istene, mert különben ezek az erők és hatalmak olykor óhatatlanul egymás ellen fordulnak, és olyan véget nem érő viszályok keletkeznek közöttük, mint amilyen a trójai háború elhúzódásáért is felelős volt. Tudjuk az Iliászból, hogy a földiek küzdelmének hátterében az istenek harca zajlott. Ezért a görög filozófia elvetette a princípiumok pluralitását, és egyetlen végső princípiumot kezdett keresni. Az *arkhai* helyett az *arkhét*, amely közös és egységes alapot biztosít a világban található sokféle jelenségnek. Amikor az első ismert görög filozófus, Thalész a valóság végső alapjának tette meg a

vizet, olyan rejtett egységet és rendet posztulált a dolgok háttérében, amelyre hivatkozva azok különbözőségét, egymáshoz képesti idegen-ségét másodlagosnak vagy látszólagosnak lehet nyilvánítani.

A filozófia, ez a „Thalészhoz írt lábjegyzet” azóta is egymás után hozza létre a nyíltan vagy burkoltan monista rendszereket. Még Leibniz monasztana is monista, holott egyszersmind a pluralista metafizika tankönyvi példája lehetne, amennyiben azt állítja, hogy a világ háttérében végtelen sok monász van. Éppen az teszi azonban monis-tává, hogy minden dolgot, legyen az élő vagy élettelen, ember vagy Isten, ugyanolyan fajtájú valóságra vezet vissza. A monások persze nagyban különböznek egymástól, és csak absztrakt szinten azonosak: abban, hogy mindegyik egység. Ez azonban nem változtat azon, hogy Leibniz is elfogad egy végső elvet a valóság magyarázatára. Jóllehet a talán legtökéletesebb monista rendszer, a hegeli kudarc láttán a kortárs filozófia jórészt lemondott a végső elvek kereséséről, és fő-képp részletkérdések tisztázásán fáradozik, szintén nem mentes a mo-nista vonásoktól. A mai naturalizmus például komoly kihívást jelent a keresztény ihletésű gondolkodás számára. Nemcsak azért, mert úgy csökkenti a lehetséges princípiumok számát, hogy tagadja a transz-cendenciát, hanem már azzal is, hogy monista, és ezzel azt provokálja, hogy hasonló szellemű választ adjunk rá.<sup>2</sup>

A kereszténységnek azonban tartózkodnia kell a monizmustól, és ezt annál könnyebben meg is teheti, mivel nem filozófia és még csak nem is világmagyarázat, hanem dialógus: Isten szólítása és az erre adott válasz. Igaz, a kereszténység története során szoros kap-csolatban állt a filozófiával, és így a teológia nem vonhatta ki magát

<sup>2</sup> E bekezdés maga is „Thalészhoz írt lábjegyzet”: a monizmus kategóriája segítségével hoz közös nevezőre egymástól nagyon különböző filozófiai rendszereket, hogy a filozófiát a továbbiakban egységes valóságként lehessen a kereszténységgel szembeállítani. (Hasonlóképpen thal-ész *volna* a dolgozat címe is, ha a benne szereplő 'vagy' kötőszót csak 'vagy-vagy' értelemben lehetne olvasni.)

e „szolgálóleánya” hatása alól, főleg azért nem, mert az – Kant egyik képével élve – nem csak az uszályát hordozva járt a nyomában, hanem olykor bizonyára a fáklyát is vitte előtte.<sup>3</sup> Bár Heidegger szerint a „keresztény filozófia fából vaskarika és félreértés”,<sup>4</sup> ha mégis létezik, ahhoz, hogy mélyen keresztény legyen, úgy kell filozofálnia, hogy távol tartja magát a filozófia monizmusától, mint ahogy a skolasztikus filozófia is viszonylag sikeresen védekezett ellene. Még inkább ezt kell tennünk nekünk, keresztényeknek – nem mint keresztény filozófusoknak, hanem mint egyszerű hívőknek – bármennyire meghatározza is gondolkodásunkat a filozófiai örökség. Mert gyakorlatilag még ma is ugyanazok előtt a kihívások előtt állunk, mint amelyekkel 200 éve Fichte szembenézett. Először is érzünk magunkban egy kettősséget, amelyet a test és a lélek ellentétéként ragadunk meg, de remélhetőleg nem adjuk rá ugyanazt a választ, mint Fichte, nem tagadjuk meg a testet mint valamit, ami nem tartozik hozzánk, hogy így teremtsünk egységet magunkban, és így tegyük látszólagossá vagy legfeljebb másodrangúvá tagadhatatlan kettősségünket. Már csak azért sem szabad így eljárunk, mert a kereszténység legalább annyira a megtestesülés vallása, mint az átszellemülésé. De azért sem, mert éppen a test az, ami először hívja fel a figyelmünket arra, hogy nem követhetjük a monizmus útján Fichtét a másik kettősség meghaladásában sem. Az ember lényéhez tartozó test figyelmeztet, hogy megszüntethetetlen különbség van Isten és ember között. Sem az nem járható út, hogy Istent oldjuk fel valamiképpen az emberben, avagy az énben, mint a korai Fichte tette, sem az, hogy az embert az Istenben, mint amire a késői Fichte hajlott pusztán azért, mert nem akart dualista lenni, és

<sup>3</sup> Vö. IMMANUEL KANT: Az örök békéről. In: *Uő: Történefilozófiai írások*. Ictus Kiadó, Szeged, 1997. p. 288 és *Uő: A fakultások vitája három szakaszban*. In: *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. p. 355.

<sup>4</sup> MARTIN HEIDEGGER: *Bevezetés a metafizikába*. Ikon Kiadó, Budapest, 1995. p. 6.

komolyan vette az egység keresését. Isten és ember végképp és megszüntethetetlenül kettő. Bár egymásra irányulnak, nem redukálható egyik a másikra. Azt javaslom, hogy még a régiek kiegyensúlyozott megoldását se kövessük, ne nyilvánítsuk Istent a lét teljességének, magunkat pedig a létből részesező létezőknek, így helyezve magunkat annak ellenére is közös nevezőre az Istennel, hogy egyúttal elismerjük a köztünk lévő távolságot. Elsősorban ne azok miatt a filozófiatörténeti fejlemények miatt ne tegyünk ezt, amelyek időközben az ontoteológia számos nehézségére rámutattak, hanem azért, mert az Istennel való egységünk e filozófiai modellje könnyen a monizmus karjaiba terelhet bennünket.

Nem javaslom persze a dualizmust sem, bár vannak keresztények, akik legalábbis a test és a lélek kérdésében erre hajlanak. Annak érdekében, hogy csökkentsék a távolságot önmaguk és Isten között (vagyis hogy ezen a téren minél kevésbé kelljen dualistának lenniük), kimondva vagy kimondatlanul a descartes-i dualizmussal együtt vallják: „egészen bizonyos, hogy én magam a testemtől valósággal különbözöm”.<sup>5</sup> Csakhogy egyáltalán nem különbözöm a testemtől, de különbözöm az Istentől. Az előbbi tény a skolasztikus örökség nyelvén szépen kifejezhetjük, ha azt mondjuk, két lételv, a test és a lélek az, ami segíthet értelmileg megragadni, hogy ki vagyok. Ez egy példaértékűen antimonista, de talán mégsem dualista megfogalmazás. Az embert két különböző elvből magyarázza, és közben mégsem teszi két létezővé. Én mégis inkább így mondanám: az ember egység ugyan, de antinomikus egység. Az ember és az Isten viszont egyáltalán nem egység, hanem különböznek egymástól.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> RENÉ DESCARTES: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994. p. 96.

<sup>6</sup> *Eredetét tekintve* visszavezethetjük ugyan az embert Istenre, ha azt mondjuk, teremtmény. De ezzel nem nyitunk utat az előtt, hogy elmossuk a határt kettőjük között. Mert Isten önmagától

Mégis csak eljutottunk hát a dualizmushoz, legalábbis Isten és ember viszonyában? Ha monizmus és dualizmus között kellene választanom, akkor valóban inkább a dualizmust választanám – de csak azért, hogy így ellensúlyozzam *némiképp* azt, amit még ekkor sem tudnék tagadni, és amit a (katolikus) keresztény kultúra hatalmas erővel hangsúlyoz: Isten és az ember közelségét. De nem kell választanom monizmus és dualizmus között. A megközelítésmódok kettősségét csak a monista filozófia nem viseli el, és ha anélkül akarom használni az eszemet, hogy mindjárt monista filozófus is akarnék lenni,<sup>7</sup> nyugodtan meghagyhatom egymás mellett azt, ami Isten és ember egysége, és azt, ami a különbözőségük mellett szól. Egyébként sem a dualizmushoz jutottunk el az imént, hanem csak Isten és ember különbözőségéhez. Ebből a különbségből nem kell mindjárt „izmust” csinálni. Dualizmust, vagyis a különbözőket egymástól elszigetelő, egymással szembeállító elméletet pedig már csak azért sem, mert olyan különbséghez jutottunk, amelynek tagjai *csak azért* különböznek, hogy egymásra irányulhassanak.

Hadd jegyezzem meg, hogy bár ez utóbbi megfogalmazás talán emlékeztet arra, ahogyan a dialektika egymásra vonatkoztatja a különbözőket, én mégsem a dialektikához, hanem a dialógushoz szeretnék eljutni. A dialektika<sup>8</sup> hisz abban, hogy a különbözőek végső soron mégis csak azonosak, és olyan magasabb szintű egységet képeznek, amelyben úgy szüntethetik meg különállásukat, hogy megőrzik ön-

---

különbözöt teremtett, és ez a különbség soha nem fog eltűnni.

<sup>7</sup> Még azt is megtehetjük, hogy nem is filozofálunk, és akkor monistáknak sem kell lennünk. A hit és az ész egyensúlya nem a hit és a filozófia egyensúlyát jelenti. Talán inkább a hit és a teológia egyensúlyát. Még az is lehet, hogy e két együttműködő képességünk között olyan munkamegosztás, hogy az észnek nem a végső kérdések végső válaszait kell megadnia, hanem csak a hit válaszait dolgozza fel.

<sup>8</sup> Vö. pl. WOLFGANG RÖD: *Az újkor dialektikus filozófiája*. Latin Betűk Kiadó, Debrecen, 1996. különösen: 1. kötet pp. 9–26.

magukat. Ebből a komplex tényállásból a dialektika szellemében nem ragadhatjuk ki azt a tételt, amelyet én akarok hangsúlyozni, hogy a tagok megőrzik önállóságukat, mert a dialektikában ugyanolyan hangsúlyos az is, hogy megszűnik a különállásuk, vagyis az, hogy egymáshoz képest önállótlank, és nem létezhetnek anélkül, hogy létezne az a totalitás, amelynek a mozzanatai. A dialógus éppen abban különbözik a dialektikától, hogy nem csinál totalitást az egymásra vonatkoztatott tagokból, vagyis hogy azokat nem egyetlen valóság *mozzanatainak* tekinti. Egy intenzív dialogikus viszonyban, ahol a partnerek egymás számára mindennél fontosabbak, mondhatjuk talán, hogy egyik nem létezhet a *másik nélkül*. De még ez a némiképp túlzó megfogalmazás sem esik egybe azzal, amit a dialektika mond, nevezetesen hogy a tagok nem létezhetnek az *egész nélkül*, amelynek önállótlank mozzanatai csupán. A dialóguspartnerek számára a másik, a tőlük különböző a fontos, és a dialógus lételeme a különbözőség, a dualitás. A dialektika viszont a különbözők fölé emelt egységre irányul, és ezért maga is monista. Míg a dialektika mélységesen filozofikus valóságmegértés, a dialógus nem az, mert se nem filozofikus, se nem valóságmegértés. Ha Isten és ember viszonyát dialógusnak tekintjük, megragadhatunk ugyan valamit kettejük valóságából, de ekkor sem úgy, amint önmagukban, a másiktól függetlenül vannak, hanem csak annyiban, amennyiben egymásra vonatkoznak. Ezért az Istent és az embert dialóguspartnereknek tekintve sok olyan kérdést nyitva kell hagyni, amelyre a filozófia a monizmus, a dualizmus (a félúton megtorpanó monizmus) vagy a dialektika (a körültekintő, árnyalt monizmus) jegyében válaszokat szokott kínálni.

Isten és ember viszonyáról beszélve félretolni javaslom tehát a filozófia hagyományos modelljeit: a dualizmust, mert elszigetelti egymástól a viszony tagjait, a monizmust, mert az egyiket másodlagosnak vagy látszólagosnak nyilvánítva feloldja a másikban, a dialektikát

pedig azért, mert önállóan mozzanatként mindkettőt alárendeli egy náluk magasabb egységnek. Úgy gondolom, mindezeknek a modelleknek ellentmond az az alapvető vallási tapasztalat, hogy Isten és ember dialógusa *valóság*. Erre a tapasztalatra hivatkozva minden vallást olyan párbeszédként határozhatunk meg, amelyet Isten kezdeményezett az emberrel, és amely az emberek válaszaiból és Isten viszontválaszaiból stb. épül. A kereszténység pedig az a vallás, amely felismeri, hogy Isten a szólítás maximumával, a megtestesült Igével szólítja meg újra és újra az embert. Attól felülmúlhatatlan ez a Szó, hogy Isten önmagát mondja és adja benne. Ennek megfelelően az ember adekvát válasza sem lehet más, mint önmagának maradéktalan odaadása. Ez a kölcsönös és teljes odaadás mégsem *egyesülés*, hanem *találkozás*. Még ha Isten emberré lett is, olyan konkrét, történelmileg meghatározott emberré lett csak, akivel a többi ember azonosulhat ugyan, de nem válhat azonossá, akivel egységben lehet, de nem egyesülhet. Ezért, úgy gondolom, Pilinszky tévedett, amikor azt állította, hogy „az Evangélium nyelve: az egyesülés. Az antikoké: a találkozás.”<sup>9</sup> Ha egyáltalán, akkor inkább fordítva kellett volna mondanía: Az Evangélium ígérete a találkozás. Az antikok eszménye az egység.

Persze el kell ismerni, hogy a kereszténység – nem kis mértékben éppen „az antikok” hatása alatt – sok vallási igazságot fejezett ki

<sup>9</sup> PILINSZKY JÁNOS: Válasz. In: HAFNER ZOLTÁN (szerk.): *Pilinszky János összegyűjtött művei. Tanulmányok, esszék, cikkek*. Századvég Kiadó, Budapest, 1993. 2. kötet p. 234. Pilinszky ehhez a tételhez az esztétikáról gondolkodva jutott. A görög szellemet számára megjelenítő művészet, amelyet szerinte az arányok szépsége, a harmónia jellemez, nem ragadhatta meg az egység kategóriájával, mert a harmónia egymáshoz viszonyuló tagokat feltételez. A mű szépségéről is lemondó, úgynevezett evangéliumi esztétikát viszont az evangéliumi szeretet, a másokkal való sorsközösség-vállalás és az embert embertől elválasztó határokat meghaladó radikális közelség eszménye jellemezi Pilinszky szerint. Talán ezért is lett nála az evangélium nyelve az egység. Érdekes, hogy Pilinszky számára két evangélium volt különösen kedves, Máté és János evangéliuma. Az előbbit, amelyet egy „esendő tollforgató” (PILINSZKY JÁNOS: A Szentírás margójára. In: i. m. 1. kötet p. 191) írt, a maga egyszerűségében az evangéliumi esztétika formai eszményének tekintette. Az utóbbit, amely olykor himnikus hangon szól az egységről, az evangéliumi esztétika tartalmi programjának.



szemléletesen Isten és ember egységének metaforájával vagy inkább metonímiájával. A görög filozófia egységeszménye mellett ebbe az irányba hatott sokak misztikus élménye, és még többek Isten utáni vágyának intenzitása, amely legszebben talán a szerelem szókészletével ragadható meg. Ám a misztikusok egyesülés-élménye nem lehet általános *eszmény*, még kevésbé az Isten-ember viszony *normája* vagy mibenlétének *adekvát kifejezése*, mint ahogyan a szerelem megértésében sem a testi egyesülésből érdemes kiindulni. Az ontológiai egység és a misztikus egyesülés túlhangsúlyozása vagy eszményítése a keresztény kultúrában régóta eltereli a figyelmet az Isten-ember viszony más, hasonlóan lényeges és felemelő mozzanatairól. Úgy gondolom, hogy a legalábbis tendenciájában személytelen filozófiai monizmus és a személyességet alábecsülő misztika modelljei után, helyett vagy mellett időszerű kidolgozni egy e viszony személyes aspektusával jobban számot vetni képes megközelítésmódot, amely szerint e viszony mindenekelőtt találkozás és dialógus, és amely Istent is és önmagunkat is más színben tűnteti fel, mint a hagyományos monista modellek.

Érdemes abból kiindulni, hogy a dialógus egymástól különböző partnereket követel, és amennyiben kapcsolatuk eszményének a hosszú távú vagy egyenesen örök dialógust tekintik, a partnerek nem kívánhatnak feloldódni egymásban. Nem állhatnak túl közel egymáshoz, mégsem lehetnek mindenestül különbözők, hogy közülük is legyen egymáshoz. Egyik sem rendelkezhet mindazzal, amivel a másik, hogy a görög 'dia' előtagnak megfelelően legyen, amit kölcsönösen átadhatnak egymásnak. A 'dialógus' szó etimológiája szerint a logoszt, gondolatokat adnak egymásnak a felek, ezért az egyik nem tudhat mindent, amit a másik tud. A szó személyes értelmében a partnerek önmagukat adják egymásnak, és hogy valóban szabadon

adhassák,<sup>10</sup> egyik sem rendelkezhet a másikkal. A dialógus azonban legalább annyira kölcsönös elfogadás, mint amennyire kölcsönös adás, olyannyira, hogy a legnagyobb, amit a felek egymásnak adhatnak, az, hogy elfogadják egymást anélkül, hogy feladnák önazonosságukat, megszüntetnék a köztük levő különbséget vagy távolságot. A dialógus eszményi formájában tiszta szeretet,<sup>11</sup> vagyis a másiknak mint másiknak feltétlen elfogadása. Tehát nem azért vagy annyiban fogadja el a másikat, mert vagy amennyiben az hasonlít hozzá, amennyiben azonosak, közös nevezőn vannak, hanem éppen mint másikat, mint különbözőt fogadja el.<sup>12</sup> Legtöbbször azért fogadunk el valakit, mert közel áll hozzánk, mert rokon vagy rokonszenves, mert hasonló a véleménye, mert egyesít bennünket egy közös cél vagy a közös eredet. Ebben az esetben a másikat mint hozzánk hasonlót, mint velünk egyet fogadjuk el, azt kedveljük benne, ami mi magunk is vagyunk. A dialógus és a szeretet viszont a másikat éppen a különbözőségében fogadja el, mégpedig feltétlenül, tehát nem is kívánja megszüntetni ezt a különbözőséget. Nem kívánja növelni annak az arányát, amiben

<sup>10</sup> A dialógust nem szabad összetéveszteni sem a kölcsönhatással, sem az információcserével. Az előbbi anélkül történik, hogy a viszony tényezői kölcsönösen akarnák ezt. Az utóbbiban ugyan általában tudatosan és akarva működnek együtt a résztvevők, de a másikat csak annyiban igénylik, amennyiben előnyös számukra az, amit tőle kapnak. Kölcsönhatáshoz és információátadáshoz nincsen szükség személyekre. A dialógus viszont személyeket követel: szabadon egymás felé forduló partnereket.

<sup>11</sup> A másik közelségét akarni, a távolságot mégis megőrizni nem más, mint szeretni.

<sup>12</sup> A másiknak mint másiknak feltétlen elfogadása azt jelenti, hogy a másikat a velem való ellentétességében fogadom el. A tolerancia nem ér el idáig, nem folytat dialógust, mert a másikat nem fontos számára a másságában. Legfeljebb csak elviseli a különbözőt (mivel annak ezzel együtt is fennálló azonossága megtiltja, hogy ellene forduljon), de nem fogadja el éppen azért, mert különböző. A toleráns elviselést nagyban segíti, ha remélhető, hogy a másikat is hasonlóképpen fog viselkedni, vagy még inkább, ha sikerül minimálisra csökkenteni a vele való érintkezést. Ezért a tolerancia nem keresztény eszmény, hanem a szeretet helyére állított eszmény azokban a társadalmakban, ahol az embernek lehetősége van kitérni a többiekkel való mindennapos együttműködés elől.

ez a másik nem is más(ik), hanem azonos. A találkozás az eszménye, nem pedig az egyesülés.

Kevés felemelőbb perspektíva létezhet, mint ha az ember abban bízhat, hogy *egyesülhet* Istennel, hogy minden távolság eltűnhet közöttük, hogy megszabadulhat mindentől, ami megkülönbözteti őt Istentől. Talán csak az lehet ennél is vonzóbb, ha hihetjük, hogy Isten *partnerei* lehetünk. A kereszténység valóban hiszi, hogy Isten találkozni kíván velünk, figyel és reagál ránk, és cselekvését a miénkhez igazítja. Olyan Istenben hisz, aki nem akarja, hogy minden egyedül belőle induljon ki, és minden rá legyen visszavezethető, hanem engedi, hogy saját cselekvésünknek mi magunk legyünk az eredete. Nem akar a valóság egyetlen pólusa, *archéja* lenni, hanem helyet hagy maga mellett a mi szabadságunknak is. Hagyja, hogy saját szólamunk legyen, ne pedig csak az isteni hangot visszhangozzuk. Ahelyett hogy magába olvasztana minket, értékes számára az, amiben különbözünk tőle, és éppen olyanoknak akar bennünket, amilyenek vagyunk, vagyis nem akarja, hogy elveszítsünk mindent, ami megkülönböztet bennünket tőle.

Az Istennel való egyesülés olyan egységet hozhatna csak létre, amelyben én magam eltűnök és megszűnök, miközben ő semmivel nem gazdagodik. Nagyképűség volna úgy ítélnem, hogy kár volna értem, hogy szegényebbé válna a valóság, ha mindaz, ami azzá tesz, ami vagyok, elmerülne és feloldódna az isteni mindenségben. Isten azonban mégis így ítél. Olyan fontos vagyok a számára, hogy nem akarja, hogy megszűnjek, hogy eltűnjek. Inkább örök dialógusban akar maradni velem.

Mint bevezetésként idéztem, ha egyetlen végső elvet keresünk, ahhoz a dilemmához jutunk, hogy az emberre vezessük-e vissza az Istent, vagy fordítva, Istent tegyük-e meg a végső alapnak, és az embert is mindenestül belőle magyarázzuk. Az előbbi út legtöbbszörnek abszurdnak tűnik. Nem csoda, hogy Fichtét ateizmussal vádolták,

amikor ezzel kísérletezett, és később Feuerbach ateizmusa is ezen az úton járt. A második lehetőség viszont sok keresztény számára vonzó.<sup>13</sup> *Ha* magáévá teszi azt a filozófiai eszményt, hogy mindent egyetlen elvből kell megérteni, aligha fogadhat el más elvet erre a célra, mint Istent. Hiszen a hit azt sugallja, hogy Istennel semmi nem lehet egyenrangú, egyenlő méltóságú. Ebből pedig az látszik következni, hogy Istennek minden csak alárendelt lehet, ahonnan már csak egy ugrás az a gondolat, hogy Istent az abszolút és az egyetlen princípiumnak kell tekinteni a valóság magyarázatában, és mint *arkhé*ből, belőle kell levezetni mindent, ami van. A görög mitológia vagy az Iliász hőseinek hányattatásai is jórészt abból adódnak, hogy mivel az istenek hierarchiája nem volt világos, egymás ellen fordulhattak, sőt, egyenesen abból, hogy több isten volt. *Ha* a keresztény hasonló funkciót szán az Istennek, mint a mitológia a maga isteneinek, tehát ha világmagyarázatot akar építeni rá, tényleg nem állíthat mellé semmi mást. Ebben az esetben Istent nemcsak egyetlennek, hanem mindennek felett állónak is kell gondolnia, aki nem tűr meg maga mellett senkit és semmit.

A vallásos embernek könnyen tűnhet úgy, hogy akik nem hajlandók magukat minden szempontból Istennek alárendelni, azok nem elég alázatosak, megfosztják Istent attól a rangjától, hogy ő legyen a legfőbb, és megtagadják őt mit Istent. Mivel magukat nem akarják „felszámolni”, Istennel teszik ezt. Isten azonban csak akkor válhat az ember konkurensévé, ha egy világmagyarázat felépítése céljából fordulunk hozzá, de ebben az esetben is csak akkor, ha eközben elfogadjuk a filozófia thalészi örökségét, amely szerint a világmagyarázatot egyetlen *arkhé*ra kell építeni. Az embernek azonban más viszonya

<sup>13</sup> Hogy az ateizmus csapdáját úgy kerülhesse el, hogy közben monista marad, idővel Fichte is ezzel az úttal kezdett kísérletezni, igaz, abban a reményben, hogy az embert Isten „képeként” felfogva az embert sem kell „felszámolnia”.

is lehet Istenhez, mint hogy filozófiai rendszerének alapjaként (vagy záróköveként) vegye igénybe. Ez a más viszony a dialógus, amelynek a valóságát a vallási tapasztalat napról napra igazolja, és amelyet a filozófia és a teológia dialógusának középpontjába állítani javaslok.