

Hankovszky Tamás

Az ész képviselőiben értelmezett és védelmezett vallás Fichte vallásfilozófiájának középső korszaka és a kanti előzmények

Bevezetés

1798/99 fordulóján több német fejedelem tiltott be és ítelt elkobzásra egy frissen megjelent esszét, amelyben Fichte, az akkor éppen magánál Kantnál is többre tartott filozófus¹ arról értekezett, konkrétan min alapul a közvetlenül az emberi mivoltból fakadó, ezért minden emberi lényben feltétlenül benne rejlő vallásos hit. Hiába állította, hogy egy véges eszes lénynek nincsen nagyobb bizonyossága annál, mint hogy van „isten”, a leirataikban magukat „a vallás védelmezőinek” feltüntető fejedelmek ateistának nyilvánították a művét, és felszólították az általuk felügyelt egyetemek tudósait, hogy alapos cáfolatok kidolgozásával védjék meg „a megtámadott vallást”, illetve „az ésszerű hitet”.² Fichte három publikált és egy befejezetlen értekezéssel válaszolt a röpiratok formájában is terjesztett vádakra, és nem kevesebbet állított, mint hogy éppen azok ateisták, és éppen azok nélkülözik az igaz vallást, akik őt ateizmussal vádolják.³ Aki másként gondolja el Istent, és ennek alapján másként hisz Istenben, mint ő maga, az elvesztette az eszét, és – mint burkoltan utalt rá – az állatokhoz hasonlít.⁴ Az ésszel ugyanis csak egyféle vallás egyeztethető össze, mégpedig az, amelyik éppen belőle fakad. Tanulmányom célja részletesebben bemutatni, hogyan értelmezte az ész képviselőiben fellépő Fichte a vallást, és legalább utalni rá, hogyan határozta meg a vallás, illetve a szintén sajátosan értelmezett filozófia viszonyát.

Első nyomtatásban megjelent írásában Fichte akkor még szorosan Kantot követve a kinyilatkoztatás témáját tárgyalta. Amikor azonban nem sokkal később teljesen új filozófiai felismerésekre jutott, és ezek alapján nagy léptekkel megindult saját rendszere, a tudománytan kidolgozása felé, egyúttal Kant vallásfilozófiai pozícióján is túl kellett lépnie. A tudománytanból szervesen következik ugyanis egy másfajta vallásfilozófia, amely legkésőbb 1795-től jól dokumentálhatóan jelen van Fichte levelezésében és egyetemi előadásainak saját

¹ Vö. pl. Friedrich Heinrich Jacobi: Levél Johann Gottlieb Fichtéhez (1799. 03. 3–21). In Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Szerk. Reinhard Lauth *et al.* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010. (Továbbiakban: GA) III,3,224–281; 226 és 227. Lásd továbbá a szerkesztő megjegyzéseit In *Kant's Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. XIII. kötet. Berlin – Leipzig, de Gruyter, ²1922. 545.

² Idézi Johann Gottlieb Fichte: Appellation an das Publikum über die durch ein kurf. sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen. GA I,5,415–453; 415.

³ Pl. Fichte: Appellation. GA I,5,437, Johann Gottlieb Fichte: J. G. Fichtes als Verfassers des ersten angeklagten Aufsatzes, und Mitherausgebers des Philosophischen Journals Verantwortungsschrift. GA I,6,26–143; 43.

⁴ Fichte: Appellation. GA I,5,416, Johann Gottlieb Fichte: Rükerrerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,103–186; 152.

célra készített jegyzeteiben, illetve hallgatói lejegyzéseiben. Az úgynevezett ateizmus-vitát kiváltó rövid esszében és a vitában apologetikus céllal született hosszabb művekben ez a második koncepció nyert részletes kifejtést. Akármilyen jól átgondolt és védhető volt is azonban ez az álláspont, a tudománytannak Fichte kései korszakában kidolgozott megfogalmazásai vallásfilozófiájának egy harmadik változatát is életre hívták. Ennek szép összefoglalása az 1806-os *A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tana* című könyv. A következőkben kizárólag Fichte vallásfilozófiai szempontból középső korszakának kevésbé ismert, magyarul meg sem jelent szövegeire, ezen belül is az ateizmus-vitával összefüggésben keletkezett írásokra fogok összpontosítani.

Az ateizmus vádját az váltotta ki, hogy Fichte *A világ isteni kormányzásába vetett hitünk alapjáról* című esszéje arra a kijelentésre futott ki, hogy „az eleven, aktív morális rend maga az isten. Nincs szükségünk más istenre, és nem tudunk más istent felfogni”.⁵ Az itt feleslegesnek nyilvánított „más isten” elsősorban természetesen az a morális lény, akitől a keresztények – Fichte diagnózisa szerint – az érdemek szerinti jutalmazást és büntetést várják, másodsorban a filozófusok istene – természetesen a dogmatistáké és nem az idealistáké –, vagyis az a princípium, amely a világban megfigyelhető jelenségek végső alapjaként határozható meg. Fichte tehát kortársai teizmusának vagy deizmusának személyes és szubsztanciális Istene helyére állít valami mást, ami nem a lét, nem egy létező, és főképp nem személy,⁶ hanem csak rend, vagy még az sem, hanem a német *Ordnung* (rend) szó egyik kevésbé kézenfekvő jelentésének megfelelően *rendezés*.⁷ Mivel itt egy rendező nélküli rendezésről, pusztán a rendezés eseményéről, folyamatáról, a *rendeződés*ről van szó, Fichte legtöbbször kerüli, hogy „az eleven, aktív morális rendet/rendeződést”⁸ istennek nevezze, és előszeretettel beszél inkább az isteniről.

A továbbiakban mindenekelőtt arra a kérdésre keresem a választ, mi az a morális világrend vagy rendeződés, amelyben minden ember, ha valóban ember, elkerülhetetlenül hisz, illetve, hogy min alapul ez a hit, amely annak dacára hogy hit, legnagyobb bizonyosságunk. Ez a cél a fichte értelemben vett vallás vagy vallásosság mibenlétének tárgyalását követeli, amit reményeim szerint megkönnyít majd az összevetés Kant közismertebb elgondolásaival, akkor is, ha ezeket az elgondolásokat úgy idézem fel, hogy néhány bennük rejlő problémát is

⁵ Johann Gottlieb Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. GA I,5,347–357; 354.

⁶ Ez indokolja, hogy tanulmányomban Fichte gondolatainak bemutatása közben az „isten” szót, kis kezdőbetűvel írom.

⁷ Vö. Johann Gottlieb Fichte: Aus einem Privatschreiben. GA I,6,369–389; 373–374.

⁸ Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,354.

bemutatók, amelyekre már Kant kortársai, köztük Fichte is felhívták a figyelmet azzal, hogy szükségét érezték módosítani a kanti tanokat.

Kant etikái és az istenposztulátum

Meggyőződésem szerint Fichtének nemcsak a vallásfilozófiája, hanem egész filozófiai rendszere is a legfőbb jó kanti koncepciójában és Isten létének ezzel szorosan összefüggő úgynevezett „morális bizonyításában”, végső soron az elméleti és a gyakorlati ész viszonyának kanti felfogásában gyökerezik. Érett filozófiája felől nézve már a korai *Kinyilatkoztatáskritikában* is azok a bizonyára nem tudatos módosítások tűnnek a legfontosabbnak, amelyeket Kant vonatkozó tanításának rövid összefoglalása közben végrehajtott. Később, a tudománytan korszakában ezek a módosítások még látványosabbak lettek, és olykor kifejezetten Kanttal szemben fogalmazódtak meg.⁹ Kant a legfőbb jónak két, egymással nem eleve koordinált komponensét tételte fel. Szerinte ugyanis, jóllehet „semmi nem gondolható el a világon [...], amit minden megszorítás nélkül jónak tarthatnánk”, csak a jó akarat,¹⁰ mégsem kizárólag az erkölcsi törvényt a törvény kedvéért követő akarat jó, hanem bizonyos értelemben a boldogság is.¹¹ Bizonyára ennek felel meg, hogy Kantnál az erkölcsi törvény nemcsak akaratunknak a törvény általi meghatározását írja elő számunkra – pedig szigorúan véve csak ezt írhatná, hiszen csak ez áll hatalmunkban –, hanem egyes szöveghelyek némiképp homályos tanúsága szerint a legfőbb jót és ennek részeként a boldogságot is.¹² Idézhetők helyek, amelyek szerint az erkölcsi törvény azt a konzekvencializmust idéző követelményt is megfogalmazza, hogy akaratunk révén az érzéki világ bizonyos állapota valósuljon meg,¹³ habár ez rajtunk kívül két másik tényezőtől is függ (a természeti törvényektől, illetve mások szabadságától), így nem mindig tudjuk megvalósítani. *A gyakorlati ész kritikájának* álláspontján Kant filozófiájának azért van szüksége Istenre, hogy ő tegye meg helyettem mindazt, amit a legfőbb jót számomra célul kitűző törvényből saját erőmmel képtelen vagyok teljesíteni, tehát amit nem tudok megtenni a maga *egészében vett*, a boldogságot is magában foglaló jóért. E tétel meg is fordítható: Isten Kant gyakorlati filozófiájában csak akkor

⁹ Johann Gottlieb Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről (ford. Berényi Gábor). In Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 9–72; 20 (GA I,3,32)

¹⁰ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (ford. Berényi Gábor és Tengelyi László). Budapest, Raabe Klett, 1998. 22.

¹¹ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája* (ford. Papp Zoltán). [H. n.], Ictus, 1998. 132–133. Vö. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 22.

¹² Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 136.

¹³ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 136, 142, 145, 148, 149, 153, 160, 168, 170, Immanuel Kant: *A vallás a pusztai ész határain belül* (ford. Vidrányi Katalin). In Kant: *A vallás a pusztai ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, 1980, 129–349; 134.

posztulálható, és a morál csak akkor vezet valláshoz, ha az erkölcsi törvény olyasmit is előír, amit nem vagyok képes megtenni.¹⁴ Ha a törvény parancsa maradéktalanul kifejeződné az elvileg mindenki által teljesíthető¹⁵ kategorikus imperatívusz jól ismert megfogalmazásaiban, akkor a legfőbb jót nem lenne okom remélni – és fordítva: ha a legfőbb jó és rajta keresztül Isten az erkölcsi törvényre hivatkozva érvényesen posztulálható, akkor e törvénynek többet kell tartalmaznia, mint amit a kategorikus imperatívusz követel.

Mivel ez a kérdéskör meglehetősen szövevényes és homályos, szeretném interpretációm a *szűkebb és tágabb etika*, illetve a *szűk és tág értelemben vett erkölcsi törvény* – Kant számára ismeretlen – megkülönböztetésével világossá tenni. *Szűk* értelemben a törvény csak akaratunknak egy bizonyos meghatározását írja elő számunkra, mégpedig úgy, hogy ez gyakran a boldogságra való természetes törekvésünk korlátozását eredményezi. Erre a szűk értelemben vett erkölcsi törvényre épül az, amit Kant szűkebb etikájának tekintek, jóllehet általában Kant etikai tanításával mint olyannal szokás azonosítani. Ez az etika Istenre való hivatkozás nélkül is kifejezhető. Annak érdekében, hogy egy olyan etika számára is tér nyíljon, amely valláshoz vezet, vagyis hogy követhessük Kantot az istenposztulátum és egyáltalán a vallás levezetésének útján, az erkölcsi törvény és az etika egy ennél *tágabb* értelmezésére is szükség van. Ebben az értelemben a törvény a legfőbb jó, ennek részeként pedig a boldogság megvalósítását (vagy legalább előmozdítását) is előírja. Mint Kant egy helyen elismeri, ez az előírás már „túl [van] a törvényen”, általa „a gyakorlati ész tágabb lesz a törvénynél”¹⁶ (mármint annál a törvénynél, amelyet az imént a szűk értelemben vettnek neveztem). A szűk és a tág értelemben vett kanti etika alapvető különbsége abban áll, hogy az előbbi megelégszik azzal, hogy akaratomat az elvárt módon határozzam meg, hogy meg akarjak tenni valamit, és

¹⁴ Kant koncepciójának alapvető nehézsége, hogy ha állítása szerint az ész csak olyasmit tesz kötelezővé, ami lehetséges, akkor nem világos, hogyan parancsolhatja *nekünk* a legfőbb jó megvalósítását, amire saját erőnkől nem vagyunk képesek, illetve ha tényleg van olyan törvény, amely az ember a boldogságra való méltóságának megfelelő boldogságát követeli, akkor miért nem egyenesen Istenre vonatkozik, aki eleget is tud tenni neki? (Vö. Hankovszky Tamás: *Az ész szükségletéből fakadó hit. Kant a hit és az ész viszonyáról*. In Szeiler Zsolt – Bakos Gergely – Sárkány Péter (szerk.): *Hit és ész. Teológiai és filozófiai közelítések*, Budapest, L'Harmattan – Sapientia, 2013. 182–225; 209–211) Ami Kantnál még csak burkoltan jelenik meg, azt a korai Fichte a *Kinyilatkoztatáskritikában* explicitté is teszi, amikor „a [legfőbb] jó ügyének intézését” nyíltan „átruházza” Istenre (Johann Gottlieb Fichte: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* (ford. Rokay Zoltán és Gáspár Csaba László). Budapest, L'Harmattan, 2003. 25 (GA I,1,28)). Szerinte maga az „erkölcsi törvény lép fel [azzal a] követeléssel ama szent lényel szemben, hogy minden eszes természetben előmozdítsa a legfőbb jót; hogy felállítsa az egyensúlyt az erkölcs és a boldogság között.” (Fichte: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. 17 (GA I,1,21)). Sőt, nemcsak arról van szó, hogy Istennek is feladata az, ami nekünk is feladatuk, hanem Fichténél a legfőbb jó megvalósítására vonatkozó törvény alapvetően Istenre vonatkozik. Vö. Fichte: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. 17 (GA I,1,21), 18 (GA I,1,22), 37 (GA I,1,38), 50 (GA I,1,48).

¹⁵ „az erkölcsiség kategorikus parancsának eleget tenni, ez mindenkinek mindenkor hatalmában van” (Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 50). Vö. Kant: *A vallás a pusztai ész határain belül*. 174, 226.

¹⁶ Kant: *A vallás a pusztai ész határain belül*. 134. A kérdés részletes tárgyalását lásd: Hankovszky: *Az ész szükségletéből fakadó hit*. 203–207.

közömbös az akart cselkevés sikerével szemben, vagyis nem várja el a fenomenális világ egy bizonyos állapotának megvalósítását, az utóbbi viszont éppen ezt várja el.¹⁷ Mivel Kant nem különböztette meg ezt a két etikát, minden további nélkül tekintett érvényesnek az egyik esetben jól védhető állításokat a másikra is, például azt a tételt, hogy „ha azt parancsolja a tiszta ész, hogy valamit meg kell cselekedni, akkor lehetséges is kell legyen, hogy azt a valamit megcselekedjük”,¹⁸ vagy hogy az erkölcsi törvény az ész faktuma.¹⁹

Ha erkölcsi szempontból elég volna csak az akaratot igazítani a törvényhez, függetlenül attól, hogy az akaratmeghatározásomnak megfelelő következmények fellépnek-e a világban, akkor e következmények (végső soron a boldogság) garanciájaként Istenre sem volna szükség. Jóllehet a szűkebb kanti etika valóban csak az akaratmeghatározásra vonatkozik,²⁰ a gyakorlati ész egy teljesebb koncepciójából, ha más-más fogalmi keretben is, de mindhárom *Kritikában* az következik, hogy az érzéki világnak is fel kell vennie azt a rendet, amely a tiszta moralitásnak felel meg. Így kerül végül is az egész fenomenális világ az ész, konkrétan a gyakorlati ész fennhatósága alá. Kant szűkebb etikája azért lehet tiszta, azért követelheti a boldogságvágynak és bármilyen érzéki ösztönzőnek az akarat meghatározó alapjából való teljes kizárását, mert az embertől pusztán a kötelességteljesítést, mármint az akarást várja, az érzéki világ megfelelő rendjének megvalósítást viszont nem követeli meg. Kant azonban nem érte be ezzel a szűk értelemben vett, tiszta moralitással, hanem a világ kívánatos redjére való tekintettel egy tágabb értelemben vett erkölcsi törvényre, illetve etikára építve egy embert felülmúló eszes lényt posztulált. Így vezet nála a tág értelemben vett – de csak a tág értelemben vett – morál „elkerülhetetlenül a valláshoz”.²¹

¹⁷ Kant etikájának kanonikus összegzései joggal tekintenek el az általam tág értelemben vett etika tárgyalásától, hiszen a tág értelemben vett etika végül is a szűk értelmében vett etikára redukálódik, mielőtt felismerem, hogy nem én vagyok a tágabb értelemben vett erkölcsi törvény címzettje, hanem Isten. A tág értelemben vett törvény felszólítása csak addig *látszik* nekem szólni, amíg a megvalósítást, mint az én eszközeimmel kivitelezhetetlent, át nem három Istenre. De ha ezt joggal teszem meg, azt is el kell ismernem, hogy amit Istenre háromítottam, az erkölcsi értelemben soha nem is volt az én kötelességem, tehát a tág értelemben vett törvény valójában nem nekem szól. Esztelen lett volna az ész, ha olyasmit követelt volna tőlem, amit nem tudok megtenni. Ha ezt beláttam, de mégis felszólítva érzem magam a tág értelemben vett törvény követésére, akkor tudnom kell, hogy amit érzek, az nem az ész parancsa, hanem az empirikus szubjektum vágya, reménye.

¹⁸ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis János). Atlantisz, Budapest, 2004. 629 (B 835). Lásd a 15. lábjegyzetben hivatkozott helyeket is.

¹⁹ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 43. Vö. Kant: A vallás a pusztá ész határain belül. 148.

²⁰ Vö. pl. Kant: *A gyakorlati ész kritikája* 29, „A jó akarat nem attól jó, amit elér vagy véghezvisz, nem attól, hogy alkalmas valamely előre megszabott cél elérésére, hanem egyedül az akarás által, vagyis önmagában véve jó [...]. Ha a sors különös kegyetlensége folytán vagy a mostoha természet szűkmarkúsága miatt ebből az akaratból teljességgel hiányoznék is szándéka valóra váltásának képessége, ha a legnagyobb erőfeszítést kifejtve sem járna sikerrel, s csak a jó akarat [...] maradna meg, még akkor is mint drágakő ragyogna, önmagában hordozván egész értékét. A hasznosság vagy terméketlenség mit sem tehet hozzá ehhez az értékhez, s el sem vehet belőle semmit.” (Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 22)

²¹ Kant: A vallás a pusztá ész határain belül. 132, 134. Vö. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 153, Kant: *A tiszta ész kritikája*. 654 (B 858)

Ha nem szabadna remélnünk az erkölcsi jóságunknak megfelelő boldogságot, ha nem hihetnénk valakiben, aki a világot morális szempontok alapján rendezi, akkor – mint *A tiszta ész kritikája* fogalmazott – „kénytelen[ek lennénk] pusztá agyrémnek tekinteni az erkölcsi törvényeket”.²² *A gyakorlati ész kritikája* felől visszatekintve és az általam javasolt megkülönböztetés fényében ez a mondat úgy értendő, hogy a gyakorlati ész *tág* értelemben vett törvényét kellene agyrémnek tekinteni, mert feloldhatatlan ellentmondást ültetne az *észbe*, hiszen az elméleti ész szerint kivitelezhetetlent parancsolna. A szűk értelemben vett erkölcsi törvényt viszont a boldogság reménye nélkül sem lennék kénytelen agyrémnek tekinteni, jóllehet tragikussá fokozódna a *szubjektum* belső feszültsége, aki maga boldogságvágyával *éppúgy* polgára a fenomenális világnak, mint törvényhozó esze révén a noumenálisnak, és így nem békélhet meg azzal, hogy törvényhozása nincs tekintettel arra a jóra, amelyet a boldogságként él meg. Feltételezésem szerint éppen kiegyensúlyozott emberképe készítette Kantot arra, hogy egy tágabb etikát is elfogadjon: maga sem tudott megbékélni azzal a gondolattal, hogy az emberen belül ilyen tragikus kettősség legyen. A szűk értelemben vett etika tisztaságából fakadó azon egyoldalúságot, hogy benne az akarat meghatározó alapja nem a szubjektum java a maga teljességében, egy tágabb etika és az ahhoz – Kant szerint – elkerülhetetlenül tartozó istenposztulátum ellensúlyozza, némi igazságot szolgáltatva a konzekvencializmusnak is, amely számára éppen *az* a jó a döntő, amelyet a cselekvés előidéz. Ez a posztulátumtantannal kiegészült tágabb értelemben vett etika igazságot tud szolgáltatni annak az intuíciónak is, hogy a boldogság *morális szempontból* is értékes.

Fichte etikája és a morális világrend

A kanti koncepció két lényeges ponton módosul Fichte ateizmus-vitában írt szövegeiben. Az egyik, hogy a legfőbb jó egykomponensűvé válik, annak megfelelően, hogy Kantnál radikálisabb idealizmusa²³ jegyében Fichte az embert nem tekinti már két világ polgárának, hanem lényege szerint azzal a szabad lényel azonosítja, „aki önállóan és függetlenül lebeg a természet egésze felett”.²⁴ A kanti értelemben vett boldogság, vagyis hogy *minden* vágyam

²² Kant: *A tiszta ész kritikája* 632 (B 839). Hasonló értelmű megfogalmazások találhatók a másik két *Kritikában* is: a morális törvény posztulátumok híján „hamis”, „fantazmagórikus”, illetve „pusztá csalódás” volna. Vö. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 136, illetve Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája* (ford. Papp Zoltán) Szeged, Ictus, 1996–1997. 420. Lásd még: Immanuel Kant: Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez? (ford. Vidrányi Katalin). In Kant: *Történefilozófiai írások*. Ictus, Szeged, 1997, 25–39; 32.

²³ „én kétségkívül transzcendentális idealista vagyok, következetesebb, mint Kant volt: hiszen nála még adott a tapasztalati sokféleség – Isten tudja, hogyan és milyen forrásból –, én azonban minden további nélkül kijelentem, hogy még ezt is mi produkáljuk egy teremtő képesség által.” (Johann Gottlieb Fichte levele Friedrich Heinrich Jacobinak (ford. Hankovszky Tamás). In Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 34–35; 34)

²⁴ Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,353.

teljesül,²⁵ azért nem része a legfőbb jónak, mert a szubjektum, az én sem része az érzéki világnak. A testem nem én vagyok, hanem csak az a szféra, amelyben közvetlenül hatni tudok a világban.²⁶ Ez azonban nem jelenti azt, hogy az erkölcsi törvény csak az érzületre és az akaratmeghatározásra vonatkozna, és ne tűzne ki célokat az érzéki világban is. Éppen ellenkezőleg. Fichte etikájának több köze van a konzekvencializmushoz, mint Kant (akár szűkebb, akár tágabb) etikájának. Ő ugyanis nemcsak radikálisabb idealista, mint Kant, hanem idealizmusa gyakorlati természetű is. Nemcsak annyit mond, hogy a fizikai tárgyak bizonyos aspektusaikban nem függetlenek az őket felfogó tudattól, és az *elméleti* ész fennhatósága alatt *állnak*, hanem hogy nem *szabad* függetlenek lenniük a cselekvő szubjektumtól, és *mindenestül* a *gyakorlati* ész fennhatósága alatt *kell állniuk*. Az erkölcsi törvény a lelkiismereten keresztül mindenkori szituációnkra vonatkoztatva az érzéki világ megváltoztatását parancsolja.²⁷ A gyakorlati ész *konstitutív* primátusa jegyében Fichte odáig jut, hogy kijelenti: „Világunk kötelességünk érzékivé tett nyersanyaga” csupán.²⁸ Így a boldogságnak sincs köze empirikus természetünkből fakadó vágyaink kielégüléséhez, hanem abból fakad, hogy sikerült megtenni, az érzéki világban megvalósítani azt, amit az erkölcsi törvénynek engedelmeskedve akartunk, hogy a világ olyanná vált, amilyennek erkölcsi fogalmak szerint lennie kell.²⁹

Fichténél tehát a boldogság – Kant meghatározásával ellentétben – nem más, mint moraitásunk tudata.³⁰ Csakhogy ezzel Fichte nem tér vissza a Kant által sztoikusnak nevezett és elutasított felfogáshoz,³¹ hiszen nála a moralitás nem egy érzület, illetve nem az akarat egy bizonyos meghatározását, erőink egy bizonyos cél érdekében való mozgósítását jelenti (függetlenül attól, hogy célunkat sikerül-e elérnünk vagy sem), hanem célokat ténylegesen valóra váltó cselekvést. Mivel azonban ennek a cselekvésnek egy olyan világban kell eredményre jutnia, amelyet természeti törvények urálnak, és amelyben mások szabadságának

²⁵ Vö. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 31, 148, Kant: *A tiszta ész kritikája*. 628 (B834), Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 22, 23, Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. In uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991, 293–614; 501, 603.

²⁶ Vö. Fichte: Appellation. GA I,5,452, A „test nem más, mint a szabad cselekedetek szférája [...]. A személy csak a testben lehet teljesen szabad, vagyis közvetlenül az akarata által ható ok.” (Johann Gottlieb Fichte: *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint* (részlet) (ford. Endreffy Zoltán). In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 147–236; 199 (GA I,3,363)). Vö. Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 24 (GA I,3,34)

²⁷ Fichte: Appellation. GA I,5,426.

²⁸ Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,353.

²⁹ Vö. Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 19 (GA I,3,31)

³⁰ Fichte: Appellation. GA I,5,426.

³¹ Vö. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 134. Egy az enyémmel ellentétes interpretáció (Edith Düsing: Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen. In *Fichte-Studien* 18 (2000) 19–48; 22) kritikáját lásd: Hankovszky Tamás: Fichtes frühe Anthropologie und seine Umwandlung des kantischen Begriffs des höchsten Gutes. In Christoph Asmuth – Simon Helling (szerk): *Anthropologie in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2021. 113–127.

hatásai húzzák keresztül a terveinket, újra a kanti problémahorizontban találjuk magunkat. A moralitás Fichténél is olyasvalamit követel tőlünk, amihez a saját erőnk nem elegendő. Sőt, a helyzet még rosszabbnak tűnik, mint Kantnál, amennyiben nála csak a *tágabb értelemben* vett erkölcsi törvény tűzi ki olyan célt, amelyet képtelenek vagyunk elérni, szűkebb értelemben azonban úgy is lehetünk erkölcsösek, ha boldogtalanok és cselekvésünkben sikertelenek vagyunk, feltéve, hogy akarjuk, amit kell. Fichténél viszont nincs különbség szűkebb és tágabb értelemben vett moralitás között, és ahhoz, hogy morálisan jó legyek, mindenképpen meg kell valósítani azt, amit az erkölcsi törvény alapján akarnom kell, ami azt is jelenti, hogy mindenképpen boldognak kell lennem. Egyelőre tehát az itt releváns szempontból Fichte gyökeres újítása ellenére sem mutatkozik döntő különbség Kanthoz képest. Fichte egyetlen etikája egyrészt ugyanúgy a legfőbb jót, a kötelességteljesítést és az ezzel arányos boldogságot követeli meg, mint Kant tágabb etikája, másrészt a szubjektumnak ugyanolyan nehézségekkel kell szembenéznie e követelés megvalósításakor, harmadrészt pedig abban is egyetért a két filozófus, hogy esztelen lenne az ész, ha olyasmit írna elő, ami lehetetlen. Amit kell, azt lehet, tartja Fichte is. Így aztán, negyedrészt, ha *általunk* nem lehet, akkor *valami* más által lehet.

Hogy mi ez a *valami*, az már egy másik kérdés, és éppen ezzel függ össze a fejezet elején említett második lényeges különbség az ateizmus-vita Fichtéje és Kant között. Míg az előbbi kifejezetten tartózkodó e kérdéssel kapcsolatban, és beéri a „kell, tehát lehet”³² hitével, Kant nemcsak a legfőbb jó lehetőségét posztulálja, hanem ennek a lehetőségnek a feltételeként Istent is. Általában a gyakorlati ész három posztulátumát tartjuk csupán számon, a szabadságot, a halhatatlanságot és Istent, *A gyakorlati ész kritikájában* azonban van egy negyedik is, amelyik magára a legfőbb jóra vonatkozik.³³ Kant csak azért lép tőle tovább az Istenről szólóhoz, hogy „teljesen kielégítse[...] kutató esz[ét]”,³⁴ hogy megértse, *miként* lehetséges az, ami kell. Ezzel azonban túlmegy azon, amire akár csak a tágabb értelemben vett erkölcsiségnek is *elengedhetetlenül* szüksége van.³⁵ Kétségtelen, hogy ha törekednem kell a legfőbb jóra, lehetségesnek is kell tartanom. Ebből azonban nem következik, hogy azt is fel kell tárnom, hogy *miként* lehetséges. Így az Isten létét kimondó tétel Kantnál valójában nem is igazi posztulátum,

³² Kant: A vallás a pusztá ész határain belül. 174, Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,352.

³³ Vö. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 148, 150.

³⁴ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 168.

³⁵ Így az istenposztulátum és vele a vallás érdekében már másodszor lépünk túl a szűk értelemben vett kanti etikán. Először, amikor „a gyakorlati ész tágabb lett a törvénynél”, amikor a szűk értelemben vett erkölcsi törvényt *túl* fogadtunk el *erkölcsi törvényt*, aztán most, amikor nem elégedtünk meg azzal, hogy pusztán csak kijelentsük, ha ezt a törvényt meg kell, akkor meg is lehet valósítani, hanem a megvalósíthatóság feltételét is meg akartuk adni. Kant tiszta, szűk értelemben vett etikájában nincs helye az istenposztulátumnak.

mert nem elégíti ki a posztulátum definícióját: nem kötődik „elválaszthatatlanul [...] egy a priori feltétlenül érvényes gyakorlati törvényhez”.³⁶

Jól látta ezt Friedrich Karl Forberg is, akinek tanulmányát együtt tiltották be és kobozták el Fichte esszéjével, azzal az „alkalmi írással”,³⁷ amely pedig éppen azért született, hogy korrigálja Forberg tanulmányát, és így publikálhatóvá tegye Fichte folyóiratában, a *Philosophisches Journal*ban. A „van-e Isten” kérdésre Forberg szerint azt kell válaszolni, hogy „Ez bizonytalan és az is marad. (Hiszen ez a kérdés csak spekulatív kíváncsiságból ered, és a kíváncsiskodó megérdemli, ha néha hoppon marad.)”³⁸ Ez az a pont, amelyet Fichte leginkább helyre akart igazítani Forbergnél. Esszéjének konklúzióját így vonja meg: „félreértés azt mondani: kétséges, hogy vajon van-e isten vagy nincs. Egyáltalán nem kétséges; inkább nincs is nála biztosabb, sőt ez minden más bizonyosság alapja.”³⁹ Csakhogy ezzel a tétellel Fichte Kanttal is szembe megy. Rögtön világossá teszi ugyanis, miféle isten létét tartja biztosnak: az „egyetlen abszolút érvényes objektív tény az, hogy van morális világrend”. Ami viszont nincs, az éppen az az Isten, amelyet a „kíváncsiskodó” Kant posztulált: „az Istennek mint különös szubsztanciának a fogalma képtelenség és ellentmondásos. Ezt őszintén kimondhatjuk és véget vethetünk az iskolás fecsegésnek, hogy így felemelkedjen az örömmel végrehajtott igaz cselekvés vallása.”⁴⁰

Egy olyan vallás, amelyben nincs helye a szubsztanciális és személyes Istenbe vetett hitnek, amelynek lényege nem több mint az igaz cselekvés, és amelynek dogmatikája csak azokból a hittételekből áll, amelyek elfogadása nélkül az erkölcsi törvényt sem lehetne követni,⁴¹ szigorúan véve valóban nevezhető ateistának. Az a vallás, amelyhez a morál Kant szerint vezet, nem ilyen. Bár meggyűlt a baja a cenzúrával, és halála után főműve felkerült az *Indexre*, a katolikusok számára tiltott olvasmányok listájára, az ateizmus nyilvános vádjával nem kellett szembenéznie. Éppen az a törekvése mentette meg ettől, hogy „kíváncsiskodott”, hogy ki akarta elégíteni kutató eszét, hogy túlment azon, ami abszolút bizonyos, hogy Isten-

³⁶ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 146. Kant eljárásával nemcsak annyi a probléma, hogy a legfőbb jót célul kitűző törvényt nehéz „a priori feltétlenül érvényes gyakorlati törvénynek” tekinteni (vö. Lewis White Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, University of Chicago Press, 1960. 244–245), hanem az is, hogy az istenposztulátum nagyon is elválasztható tőle. Fichte élesen támadta is azt a következtetést, amely a legfőbb jó lehetőségétől a lehetőség feltételéhez vezet. Fichte: *Ueber den Grund unseres Glaubens*. GA I,5,354–355, Fichte: *Appellation*. GA I,5,433.

³⁷ Fichte: *Appellation*. GA I,5,421.

³⁸ Friedrich Karl Forberg: *Entwicklung des Begriffs der Religion*. In Werner Röhr (szerk.): *Appellation an das Publikum... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer, Jena 1798/99*. Lipcse, Reclam, 2¹⁹⁹¹ (1987). 23–38; 35.

³⁹ Fichte: *Ueber den Grund unseres Glaubens*. GA I,5,355–356.

⁴⁰ Fichte: *Ueber den Grund unseres Glaubens*. GA I,5,356.

⁴¹Vö. Fichte: *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*. GA II,5,128.

posztulátumával egy elméleti tétel, egy „hitekkely”⁴² formájában is fel akarta dolgozni azt, amit a gyakorlati ész tanúsít. Fichte – szerencsétlenségére – szigorúbb és következetesebb volt, és beírta azzal, amit már az is tud, aki követi az erkölcsi törvényt, és nem csak az, aki a törvény követésének feltételeit az elméleti megismerés totalizáló igényével kutatja. Visszatérően hangsúlyozta, hogy a törvény végrehajtását akarni és a megvalósíthatóságában hinni nem két dolog, hanem egy és ugyanaz az aktus, csak más-más oldalról nézve.⁴³ Míg Kant szerint szintetikus (mégpedig Isten által létrehozott oksági) kapcsolat van a legfőbb jó két komponense között, hiszen túl kell menni a tiszta moralitás (a boldogságra való méltóság) fogalmán ahhoz, hogy a neki megfelelő következmény (a boldogság) fogalmához jussunk,⁴⁴ és a morális hit nála e gyakorlatilag szükségszerű kapcsolat posztulált lehetőség feltételére vonatkozik, addig Fichte azonosságot (egyfajta analitikus kapcsolatot) tételez fel (ha nem is a legfőbb jó fogalmán belül, de) a kötelesség által kijelölt cél akarása és az akart cél megvalósulásában való hit között (és mivel a boldogság a morális cél megvalósulásának tudata, egyszersmind a kötelesség akarása és a boldogságban való hit között is).⁴⁵ Az a tény, hogy e kapcsolatot már a logika törvényei megalapozzák, és nem nyugszik további transzcendentális lehetőség feltételeken, eltorlaszolja a gondolati utat, amely Istenhez mint e kapcsolat garanciájához vezethetne tovább. Fichte elemzése szerint semmit nem lehet célul kitűzni és akarni anélkül, hogy ne tételeznénk valóságosnak egy későbbi időpontban, a valóságosság pedig implikálja a lehetőséget.⁴⁶ Mint hangsúlyozza, itt nem a lehetőségből következtetünk a ténylegességre, ami logikailag nem volna elfogadható, hanem fordítva, a ténylegességből a lehetőségre, amit már önmagában a formális logika is hitelesít.⁴⁷ Éppen ez, a morális cselekvés, illetve a cselekvés sikere közötti szükségszerű, ugyanakkor néha csak hosszú idő alatt *beteljesülő* összefüggés az a morális világrend, az a *rendeződs*, amelyben implicite mindenki hisz, akit a gyakorlati ész vezet, tehát aki morális lény, aki ember.

Ahogy Kant *tágabb* etikájában, ahol a jó akarathoz jó következménynek is kell társulnia, úgy Fichténél is együtt áll vagy bukik az erkölcsi törvény elfogadása és a következményről való meggyőződés, márpedig e törvény nála is az ész amolyan faktuma, amelyről közvetlen bizonyosságunk van, így ha valaminek a megtételét követeli, akkor a „kell, tehát lehet” elv értelmében a végrehajthatósága is megkérdőjelezhetetlen. Csakhogy míg Fichte olyan

⁴² Kant: *A tiszta ész kritikája*. 645 (B 858)

⁴³ Pl. Fichte: *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*. GA II,5,150.

⁴⁴ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 136.

⁴⁵ Fichte: *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*. GA II,5,150.

⁴⁶ Fichte: *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*. GA II,5,149.

⁴⁷ Fichte: *Ueber den Grund unseres Glaubens*. GA I,5,352.

közvetlen, logikai összefüggést tételez a moralitás és a jó következmények hite között, amely nem veti fel az összefüggés transzcendentális feltételeire vonatkozó kérdést, addig Kant tágabb etikájában ugyanezt a viszonyt egy posztulátum, a legfőbb jó lehetőségére vonatkozó gyakorlatilag megalapozott elméleti tétel közvetíti.⁴⁸ Ez a szisztematikus különbség válik aztán vallásfilozófiai szempontból döntővé, egyrészt mert Kant a közvetítő tag lehetőségi feltételére rákérdezve egy olyan lényt is posztulálhat, aki kellőképpen hasonlít a vallások isteneihez ahhoz, hogy Istennek legyen nevezhető, és akár egyfajta vallás is épülhessen köré, másrészt mert e lény válik a morális hit legfőbb tárgyává. A Fichténél viszont egyrészt a jó következmény hitében implikálva maga az aktív és eleven morális világrend/rendeződés is tárgya a morális hitnek,⁴⁹ másrészt e rend nélküli a szubsztanciális és személyes jelleget, és akkora jóindulat kell ahhoz, hogy például a kereszténység Istenével azonosítsuk, amekkora az ateizmus vádját megfogalmazókban nem volt meg. Amikor csak teheti, Fichte tartózkodik is tőle, hogy e rendet istennek nevezze, és az „isteni” jelzőt is csak azért alkalmazza rá, mert ugyanazt az emberi lehetőségeket meghaladó funkciót tölti be, mint a kanti Isten.

A filozófia és a vallás

A filozófia az Isten vagy az isteni témáján keresztül a vallással érintkezik, de hogy mennyire szoros közöttük a kapcsolat, az mindenekelőtt azon múlik, hogyan értelmezzük a vallást. Ha a teológiája, Istennel kapcsolatos propozicionális tartalma felől ragadjuk meg, a kanti filozófiának több köze van hozzá. Ha azonban a vallás lényegének az Istenbe vagy istenibe vetett olyan hitet tekintjük, amely elősegíti az erkölcsi törvény végrehajtását – ahogy Kant is és Fichte is tekintette –, akkor Fichte filozófiája hitelesebben ábrázolja. Hiába gondolják ugyanis mindketten, hogy a moralitásnak feltétele az abban való hit, hogy a világban előbb vagy utóbb morális elveknek megfelelő rend jut érvényre, önmagában ez a hit nem mindkettőjüknél tekinthető *vallásos* hitnek, hiszen nem mindkettőjüknél vonatkozik *közvetlenül valami istenire*. Mivel az, amit Kant Istennek nevez, csak egy posztulált okozatról (a legfőbb jóról, avagy a világ morális rendjéről)⁵⁰ az okra való (a logikai által nem hitelesített, posztuláló) *következtetés*

⁴⁸ Kant szűkebb etikájában a helyzet egyszerűbb, és jobban hasonlít a fichtei konstellációra. Hiszen a szűkebb etikában a „kell” nem valaminek a bekövetkeztére, hanem valaminek az akarására vonatkozik, és így közvetlenül, avagy pusztán a formális logika által közvetítve kapcsolódik hozzá a „lehet”. Kell, tehát lehet: kötelességed akaratomat így és így hangolni, ezért így is hangolhatod.

⁴⁹ Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,354, Fichte: Appellation. GA I,5,427. Fichte igyekszik a legszorosabbra vonni a „kell” és a „lehet” közötti kapcsolatot, és éppen ez a kapcsolat a morális világrend. Úgy is mondhatjuk, hogy a morális világrend biztosítja, hogy az, ami kell, az lehet, így a morális világrendnek több köze van a logika törvényeinek szükségszerűségéhez, mint egy a világot a moralitásunkra való tekintettel kormányzó Isten mégoly igazságos döntéseisehez.

⁵⁰ Vö. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 57–58.

révén hozzáférhető, nála a morál és a vallás kapcsolata lazább. A szűk értelemben vett morálnak vajmi kevés köze van a valláshoz, és a tág értelemben vett morál is pusztán csak *elvezet* – igaz elkerülhetetlenül vezet el – a valláshoz. Fichténél ellenben nincs ilyen következtetés, vagyis az isteni és a vallás nála *közvetlenül* a moralitás világához tartozik, a moralitás magában foglalja a vallásosságot, és a vallásosság a moralitásban mutatkozik meg: a kettő gyakorlatilag azonos.⁵¹ Vallásosnak lenni nemcsak Forbergnél, hanem Fichténél is azt jelenti, hogy hiszünk benne, hogy a jó dolgok sikerülnek,⁵² és ebben a hitben teljesítjük a kötelességünket.

Ám az isteni, amelyben ilyenkor hiszünk, csak a sikert biztosító rend vagy rendeződés, nem pedig egy rendező. Fichténél a keresztény Istenből, a gondviselő szeretetből, az ember partneréből és üdvösségéből mindössze egyetlen funkció marad. „Nem tudunk más istent felfogni”, és „nincs szükségünk más istenre”. – De kinek nincsen szüksége más istenre?

Fichte jelentőséget tulajdonított annak, hogy betiltott eszójét egy filozófiai szaklapban tette közzé. Már ennek is jeleznie kellett, hogy a filozófus, illetve maga a filozófia az,⁵³ ami csak a morális világrendet fogadhatja el isteniként, és éppen akkor volna ateista, ha nem fogadná el annak, vagy valami mást állítana a helyére. Amiről Fichte beszél, az Pascal megkülönböztetésével élve a filozófusok istene, nem pedig Ábrahám, Izsák és Jákob Istene. Más őt nem is érdekli, mert az ész képviselőjében másról nem tud beszélni. Hogy az egyszerű hívő vagy akár a filozófus a mindennapi életben az utóbbiban hisz, azzal nincs semmi probléma, mert az élet álláspontjáról minden más milyennek látszik, mint a filozófia álláspontjáról.⁵⁴ Az élet álláspontján még a szubsztanciális és személyes Istennek a filozófus által ellentmondásosnak ítélt képzelet is betöltheti azt a funkciót, amelyre a filozófia álláspontján a morális világrend hivatott. Az viszont hiba a javából, hogy a Fichtét ateizmussal vádolók, tehát *nem* a széles tömegek, és nem is az ellene eljárást indító a fejedelmek, hanem ezek filozófiailag érvelő tanácsadói, miközben állítólag az „ésszerű hitet” védelmezik, egy képtelen tudásra hivatkozva tesznek állításokat Istenről. Lehet, hogy vallási életük kifogástalan, de a vallásról és Istenről alkotott elméletük akkor is tarthatatlan, mert rossz filozófián alapszik. Fichte szerint ugyanaz a megfontolás hagyja jóvá a mindennapi élet vallásosságát, és teszi semmissé a hagyományos filozófiai teológiát, nevezetesen az, hogy az élet és a jól felfogott filozófia két

⁵¹ Vö. Fichte: Appellation. GA I,5,428. A kettő árnyalt megkülönböztetését lásd: Fichte: Rückerrinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,157–162 és 167–169.

⁵² Forberg: Entwicklung des Begriffs der Religion. 34, Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,353, 356.

⁵³ Fichte: Appellation. GA I,5,423, Fichte: Rückerrinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,157, Fichte: Aus einem Privatschreiben. GA I,6,388.

⁵⁴ Vö. Fichte: Rückerrinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,127.

teljesen különböző dolog, két külön sort alkot a tudatban.⁵⁵ A filozófia kritika kell, hogy legyen, mégpedig a tudatban egymást követő képzetek sorára irányuló transzcendentális reflexiók sorozata. Nem foglalkozhat azzal, ami esetleg a tudaton kívül lehet, ezért nem mondhat semmit egy transzcendens vagy akár csak egy tudattranszcendens Istenről sem, így klasszikus értelmében ateista sem lehet.⁵⁶

Befejezésül ismételjük el, mi az, amit a filozófus mégiscsak mondhat az isteniről. A közönséges tudatban, ahol a legkülönbözőbb képzetek követik egymást, ott találja a világ felett korlátlan hatalommal bíró, morális követelményeket támasztó Istenbe mint transzcendens lénybe vetett vallásos hitet is. Mikor reflexiójával fölébe emelkedik e hitnek, tudatimmanens alapjaként azt találja, hogy annak ellenére is meg akarjuk tenni, amit az erkölcsi törvény előírásának tartunk, hogy tudjuk, saját erőnk kevés hozzá, vagyis számítunk egy morális rendre, amelynek jóvoltából mégiscsak megtörténhet az, aminek meg kell történnie. Ha nem hinnék az így felfogott isteni rendezésben, nem lehetnénk morális, gyakorlati ésszel megáldott lények sem. Ha viszont a transzcendentális filozófia rendszerén belül ez az isteni valós helye, akkor minden más besorolása, jellemzése téves vagy legalábbis filozófiai szempontból megalapozatlan volna. Másfajta istent, például egy minket akár ebben az életben, akár egy másikban boldoggá tevő, szerető és gondviselő Istent egy transzcendentális idealista filozófusként nem fogadhat el. Ha ezt tenné, tagadná az ész színe előtt tényleg igazolható igaz istent, és filozófiai értelemben ateistává válna.

Hivatkozott irodalom

- GA – Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Szerk. Reinhard Lauth *et al.* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010.
- Beck, Lewis White: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, University of Chicago Press, 1960.
- Düsing, Edith: Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen. In *Fichte-Studien* 18 (2000) 19–48.
- Fichte, Johann Gottlieb: Fichte levele Friedrich Heinrich Jacobinak (ford. Hankovszky Tamás). In Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 34–35.
- Fichte, Johann Gottlieb: J. G. Fichtes als Verfassers des ersten angeklagten Aufsatzes, und Mitherausgebers des Philosophischen Journals Verantwortungsschrift GA I,6,26–143.

⁵⁵ Fichte: Rückerrerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,111–121. Vö. Johann Gottlieb Fichte: Második bevezetés a tudománytanba (ford. Endreffy Zoltán). In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 53–127; 56–57 (GA I,4,210)

⁵⁶ Vö. Fichte: Rückerrerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,119–120, 130.

- Fichte, Johann Gottlieb: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint (részlet) (ford. Endreffy Zoltán). In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 147–236.
- Fichte, Johann Gottlieb: Appellation an das Publikum über die durch ein kurf. sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen. GA I,5,415–453.
- Fichte, Johann Gottlieb: Aus einem Privatschreiben. GA I,6,369–389.
- Fichte, Johann Gottlieb: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről (ford. Berényi Gábor). In Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 9–72.
- Fichte, Johann Gottlieb: Második bevezetés a tudománytanba (ford. Endreffy Zoltán). In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 53–127.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* (ford. Rokay Zoltán és Gáspár Csaba László). Budapest, L'Harmattan, 2003.
- Fichte, Johann Gottlieb: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,103–186.
- Fichte, Johann Gottlieb: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. GA I,5,347–357
- Forberg, Friedrich Karl: Entwicklung des Begriffs der Religion. In Werner Röhr (szerk.): *Appellation an das Publikum... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer, Jena 1798/99*. Lipcse, Reclam, ²1991 (1987). 23–38.
- Hankovszky Tamás: Az ész szükségletéből fakadó hit. Kant a hit és az ész viszonyáról. In Szeiler Zsolt – Bakos Gergely – Sárkány Péter (szerk.): *Hit és ész. Teológiai és filozófiai közelítések*, Budapest, L'Harmattan – Sapientia, 2013. 182–225.
- Hankovszky Tamás: Fichtes frühe Anthropologie und seine Umwandlung des kantischen Begriffs des höchsten Gutes. In Christoph Asmuth – Simon Helling (szerk.): *Anthropologie in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2021. 113–127.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: Levél Johann Gottlieb Fichtéhez (1799. 03. 3–21.). GA III,3,224–281.
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája* (ford. Papp Zoltán). [H. n.], Ictus, 1998.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis János). Atlantisz, Budapest, 2004.
- Kant, Immanuel: A vallás a puszta ész határain belül (ford. Vidrányi Katalin). In Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, 1980, 129–349.
- Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája. In uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991, 293–614.
- Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (ford. Berényi Gábor és Tengelyi László). Budapest, Raabe Klett, 1998.
- Kant, Immanuel: Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez? (ford. Vidrányi Katalin). In Kant: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, Szeged, 1997, 25–39.
- Kant's Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. XIII. kötet (Anmerkungen und Register). Berlin – Leipzig, de Gruyter, ²1922.