

Hankovszky Tamás:

Antropológiai monizmus és dualizmus a korai Fichténél és a legfőbb jó kanti fogalmának módosítása

Míg Kant antropológiai alapkérdése az volt, hogy „*mi az ember?*”, és alapvetően dualista választ adott rá, Fichtét elsősorban az foglalkoztatta, hogy „*mi az ember rendeltetése?*”. Emberképének már a kérdésben is implikált dinamikus jellege lehetővé tette, hogy a bennünk lévő kettősséget olyasvalamiként ábrázolja, mint amit az egység irányába fokozatosan meg kell, és meg is lehet haladnunk. A korai Fichte szerint ugyanis az a rendeltetésünk, hogy énünknek vessünk alá mindent, ami a nem-én hatása bennünk, így egyre inkább tiszta és abszolút énné váljunk. Maga az erkölcsi törvény írja elő számunkra, hogy legyünk maradéktalanul azonosak önmagunkkal, és ennek érdekében csak olyan meghatározottságaink legyenek, amelyeket mi adunk magunknak. Az így felfogott önazonosság megfelel annak, amit Kant legfőbb jónak nevezett, hiszen a tőlünk különbözőtől való függetlenség elérése nemcsak az erény, hanem *egyszersmind* a boldogság állapota is volna. A legfőbb jónak ezért Fichténél nincs két komponense, és ezek összehangolásához nincs szükség Istenre, mint Kantnál, hanem maga az isteni attribútumokkal felruházott én, illetve a vele azonosított ember felelős érte.

Tanulmányom első két része Fichte két népszerű előadása alapján emberképének monista, illetve dualista jegyeit vizsgálja. A harmadik rész azt mutatja be, hogy ezek ötvözése hogyan vezet a legfőbb jó kanti fogalmának módosításához.

Fichte emberképének monista vonásai

Bár a kései Fichtétől számos olyan passzust lehetne idézni, amely keserűen és szarkasztikus stílusban beszél az ember tényleges valóságáról, a tudománytanból következő emberfogalom már-már valószínűleg pozitív. Fichte magasztos emberképét legjobban az a két írás tükrözi, amelyek a nélkülözés és a bizonyta-

lanság évei után szinte egyidőben keletkeztek életének nagy fordulópontján.¹ Miután 1794 első napjaiban megkapta a professzori felkérést a jénai egyetemről, Zürichből való elutazása előtt ottani értelmiségiek kérésére tartott egy 40 órás előadássorozatot. Ez volt mintegy a főpróbája későbbi egyetemi magánelőadásainak, amelyek kézírata nem más, mint főműve: *A teljes tudománytan alapja*.² Az utolsó zürichi előadás anyaga *Az ember méltóságáról* címen nyomtatásban is megjelent, és sok mindenben hasonlít az első nyilvános jénai előadásra, amelyet az *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* első darabjaként ismerünk.³ Mindkettőre igaz, hogy népszerű összefoglalását adják mindannak, ami a tudománytan tudományos vizsgálódásaiból az önmagában vett emberre nézve következik. *Az ember méltóságáról* elé illesztett rövid nyilatkozat világosan kifejti az elméleti fejtegetések és az ember felmagasztalása közötti logikai viszonyt, amennyiben ezt az előadást „nem vizsgálatként, hanem a vizsgálatot követő elragadtatott érzület kiadásaként”⁴ határozza meg. Amit Fichte ebben és a pár héttel később tartott másik előadásban az emberről állít, az szigorú tudományos alapokra épül ugyan, de maga „egyáltalán nem tudományos, és célja nem a tulajdonképpeni oktatás, hanem a szívnek az erényhez való emelése”.⁵

A tudománytan belátásainak ismerete nélkül, mint azt Baggesen helyesen megjegyezte,⁶ nehéz megérteni ezeket a szövegeket, jóllehet népszerű – vagy, ahogy Reinhold minősítette, „bombasztikus”⁷ – megközelítésmódjuk nem állítja olyan kihívások elé az olvasót, mint Fichte más művei. Reinhold, aki a kanti filozófia egyik legjobb ismerője volt az 1780-90-es évek fordulóján, és aki

¹ Wilhelm G. Jacobs: *Johann Gottlieb Fichte. Eine Biographie*. Berlin, Insel, 2012, 66–72.

² Vö. Weiss János: „Adalékok a tudománytan születéséhez”. *Magyar Filozófiai Szemle*. 48 (2004) 3, 351–369.

³ *Az ember méltóságáról* azon gondolatait, amelyek az emberre nem mint a többi embertől elkülönült, hanem mint társas és társadalmi lényre vonatkoznak, az *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* második előadása fejti ki részletesen.

⁴ Fichte: „Az ember méltóságáról”. Ford. Weiss János, *Magyar Filozófiai Szemle*. 48 (2004) 3. 344–346; 344. Kiemelés a német eredetiben: GA I,2,85–89; 85.

⁵ Fichte: Des Prof. Fichte Verantwortung, welche dem Bericht des Senatus academici ad Serenissimum reg. beygelegt worden ist. GA I,4,391–405; 392.

⁶ Baggesen, Jens Immanuel: Levél Karl Leonhard Reinholdhoz (1794. 9. 5.) (részlet). In: Erich Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. 1. kötet. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978, 143–147; 146–147.

⁷ Karl Leonhard Reinhold: Levél Jens Immanuel Baggesenhez (1794. 9. 2.) (részlet). In: Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch*. 142.

Kant-szakértőként szerzett magának hírnevet és katedrát, úgy látta, hogy jóllehet Fichte feladata elvileg a kanti kritikai filozófia bemutatása volt, „búcsú- és záróelőadása, amelyet a zürichi hallgatóságának tartott, és [...] amelyből [Reinhold] többszöri elolvasás után egyre kevesebbet ért [...], rossz színben tünteti fel a kanti filozófiát.”⁸ Valóban, éppen az ebből és a másik népszerű előadásból kibontakozó emberkép felől nézve látszik, mennyire messze áll egymástól Kant és Fichte filozófiája, még ha az utóbbi célja nem is volt más, mint az előbbi eredményeinek a megalapozása,⁹ illetve a kanti elméleti és gyakorlati ész között húzóódó, Reinhold által is felpanaszolt hiátus¹⁰ megszüntetése.

Az interpretációs nehézségek mindenekelőtt abból fakadnak, hogy Fichte az embert az emberi én felől közelíti meg, vagy még inkább azzal azonosítja, az emberi ént pedig az abszolút vagy tiszta énből kiindulva ragadja meg, és így azokat a vonásait emeli ki, amelyek az abszolút ént is jellemzik. E kettős transzformáció alapján olyan predikátumokat rendel az emberhez, amelyekről általában azt gondoljuk, hogy nem illetik meg. *Az ember méltóságáról* második bekezdése például az énről szóló megállapításokkal kezdődik, de a harmadik mondatban hirtelen az ember kerül az én helyére, jóllehet az a világformáló szerep, amelyet ebben a bekezdésben Fichte leír, a tudománytan eredményei alapján valójában az énnel tulajdonítandó, mint ahogyan a hetedik mondatról kezdve Fichte ismét neki is tulajdonítja, hogy aztán a kilencedikben újra az ember lépjen az én helyére. Ezeknek a cseréknek az a retorikai szerepe, hogy

⁸ Karl Leonhard Reinhold: Levél Jens Immanuel Baggesenhez (1794. június) (részlet). In: Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch*. 109.

⁹ Vö. Fichte: Levél Friedrich Immanuel Niethammerhez (1793. 12. 6.). GA III,2,19–22; 20–21. Fichte: Levél Heinrich Stephanihoz (1793. december közepe). GA III,2, 27–29; 28.

¹⁰ Vö. Weiss János: „Reinhold Kant-értelmezése és a romantika születése”. In: Weiss János: *Mi a romantika? Filozófiai tanulmányok*. Pécs, Jelenkor, 2000, 9–27; 10–13. Reinhold szintén a kanti filozófia beteljesítésén fáradozott és olyannyira meg volt győződve arról, hogy az általa felállított elmélet megalapozza Kant filozófiáját, hogy ezt a véleményét még vele magával is közölte. „A második könyvben [a *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* középső részében], amely az általában vett képzelőtehetség tulajdonképpeni elméletét tartalmazza, az ön megismerőképességről alkotott elméletének tulajdonképpeni premisszáit és *A tiszta ész kritikája* kulcsát látom.” (Karl Leonhard Reinhold: Levél Immanuel Kanthoz (1789. 6. 14.), In: *Kant's Gesammelte Schriften*. XI. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin – Leipzig, de Gruyter, 1922. 59–63; 60.)

megteremték a kontinuitást a korábbi előadások és a befejező előadás között. Korábban, ahogyan a tudománytanhoz illik is, Fichte rendre az énről beszélt, de a „vizsgálat” lezárulta után a köznapi nyelven megfogalmazott lezárásban át kellett térnie az „ember” terminusra. A két terminus felcserélését az tette lehetővé, hogy Fichte az embert hajlamos az énré redukálni. Az ember szerinte azért és annyiban bír méltósággal, mert és amennyiben azonos az énnel.

A szöveg második bekezdése azt mutatja be, milyen „az ember, ha pusztán szemlélő intelligenciának tekintjük.”¹¹ Fichte jellemzésének két rétege van, az egyik nyilvánvalóan összhangban van a kanti filozófiával, a másik viszont mintha túlmenne azon. Már Kant is azt tanította, hogy megismerőkéességünk törvényt szab a természetnek,¹² Fichte ezt csak annyiban módosítja, hogy ezt a szerepet általában az embernek (vagyis az énnel, az észnek), illetve konkrétan a szemléletnek tulajdonítja. Valamivel zavaróbban hat, hogy bár egy a tudományosságról lemondó népszerű előadást tart, köznapi nyelven olyasmit mond az ember és a természet viszonyáról, amit talán csak a filozófia nyelvén, de legalábbis csak transzcendentális értelemben lehet mondani róla. *Az ember méltóságáról* nem különbözteti meg határozottan a köznapi tudat álláspontját a filozófia álláspontjától. A transzcendentális idealizmus rendszerében világos, hogy a természet, amely a „kopernikuszi fordulat” szerint ismereteinkhez igazodik,¹³ nem a magukban való dolgok, hanem a jelenségek világa. Fichte viszont nem e filozófia, hanem a köznyelv fordulataival beszél, amikor kijelenti, hogy végső soron az ember által „tartanak össze a világtestek, és válnak *egyetlen* megszervezett testté; neki köszönhetően keringenek a napok a számukra kijelölt pályán”.¹⁴ Így könnyen az a látszat keletkezik, mintha a „világmindenség” felett nem mint jelenség felett, hanem akként volna korlátlan hatalmunk, ahogyan az a köznapi tudatban megjelenik, vagyis tőlünk független dolgok összességéként, és olyan módon rendelkeznének felette, ahogyan a mindennapi életben kontrollálunk bizonyos folyamatokat. Talán már a beszédmódoknak ez a keveredése is akadályozta Reinholdot a mű megértésében. Annak viszont még inkább akadályoznia kellett, ami a kanti horizonttól kifejezetten idegennek tűnik benne, vagyis hogy a bekezdés második felében Fichte mintha már nem azokról a

¹¹ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 345, GA I,2,87.

¹² Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004, 164 (B 159)

¹³ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 32 (B XVI)

¹⁴ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 344, GA I,2,87.

törvényekről beszélne, amelyet az ember mintegy (megismerőképeségének) természeténél fogva kényszerít a (jelenség)világra, hanem olyanokról, amelyeket még csak ezután fog kidolgozni, és a világra vonatkoztatni. Így „mindaz, ami most még formátlan és rend nélküli, az embernek köszönhetően a legszebb rendben fog feloldódni, és ami már most is harmonikus, az [...] egyre harmonikusabb lesz”.¹⁵

Ez a megfogalmazás úgy hat, mintha itt már a tudatos és szabad világalakításról volna szó. Pedig Fichte még csak ez után tér át arra, hogy az ember „gyakorlati tevékenységre vonatkozó képességét is figyelembe” vegye,¹⁶ vagyis azt a képességét, hogy előre megalkotott fogalmaknak megfelelő változásokat hozzon létre a világban.¹⁷ A speciálisan emberi világ, vagyis a moralitás és a társadalmiság szférája mellett, mindenekelőtt az anyagi világ, vagyis az élő és az élettelen természet az a közeg, amelyben ezt megteheti. Fichte nemcsak a távoli jövőben remél bámulatos eredményeket elérni ennek átalakításában, hanem már a jelenben is látni véli az ember környezetében a vadállatok megnevesedését vagy az éghajlat megenyhülését. Amit ezzel kapcsolatban ír, azt tekinthetnénk akár pusztá retorikának, költői túlzásnak is, ha más műveiből nem tudnánk, hogy

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Amikor Fichte arról beszél, hogy a „pusztán szemlélő intelligencia” a világra vonatkozó törvényeket fog kidolgozni, akkor bizonyára arra gondol, hogy idővel egyre mélyebben fel fogjuk tárni a megismerőképeségünk törvényeit. Fel fogjuk ismerni, hogy a tárgyak, amelyek e törvények ismerete nélkül többé-kevésbé rendezetlenek, számos vonatkozásukban esetlegesnek és mindenféle szabályszerűséget nélkülözőnek tűntek, valójában sokkal inkább az ész törvényei alatt állnak, mint azt (a transzcendentális filozófia korábbi, kanti álláspontján) gondoltuk. A törvények kidolgozása (*entwickeln*) tehát bizonyára nem tudatos és akaratlagos létrehozást, hanem tudatos és akaratlagos feltárást jelent, így a világban felsejlő egyre nagyobb harmónia nem általában a terv szerint cselekvő ember, hanem konkrétan a filozófus teljesítménye. Vittorio Hösle a tudománytan egyik érdemének éppen azt tartja, hogy általa számos jelenség veszíti el faktikus jellegét, és válik egy törvény esetévé. (Vittorio Hösle: *Hegels System*. Hamburg, Meiner, 1998. 30–34. Ezt az interpretációt támogatja a *Természettörvények* egyik fejtegetése is: GA I,3,406–407) Kevésbé tűnik valószínűnek a szöveghelynek az a magyarázata, hogy a tudatosan és akaratlagosan létrehozott természettörvények képezzenek átmenetet között, hogy a megismerőképeség úgy szab törvényt a természetnek, hogy az a köznapi tudat számára nem tudatosul, illetve a természet tudatos gyakorlati átalakítása között, még akkor is, ha a kétfajta észhasználat egységének kimutatása Fichte legfontosabb céljai közé tartozott.

szó szerint kell vennünk.¹⁸ Amit a tudománytan az elvont fogalmiság nyelvén a nem-énnek az én általi maradéktalan meghatározásaként ragad meg, az a megélt valóságban éppen az embernek a természet feletti uralmaként valósul meg.

Ez az uralom mindenekelőtt az ember saját testére terjed ki. *Az ember méltóságáról* szerint az emberi test „a legátszellemítettebb valami, ami csak az embert körülvevő anyagból kialakítható”.¹⁹ Innen kiindulva kell az anyag többi részét is átalakítani. Mintegy két évvel később *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint* úgy határozza meg a testünket, mint a nem-én világának azt a szféráját, amelyben az én közvetlenül hatni tud.²⁰ A descartes-i hagyományt követve, amely szerint „egészen bizonyos, hogy én magam a testemtől valósággal különbözöm”,²¹ Fichte csak az énnel azonosítja magát, szigorúan véve csak az ént tekinti az emberhez tartozónak. A test szerinte nem az egyik komponensünk vagy aspektusunk, amely lényegileg hozzánk tartozik, hiszen ellentétes az énnel: nem-én. Pusztán az tünteti ki az anyagi világ más részeivel szemben, hogy az én benne találkozik a nem-énnel, míg a nem-én más szféráira közvetve, éppen a teste mint eszköz révén képes csak hatni. *Az ember méltóságáról* egyik metaforája szerint az ember csak lakik a testben, ebben a föld porából készült lakásban, de nem azonos azzal, és ki is szabadulhat belőle.²² Már biológiai élete folyamán is része lehet a „felemelkedés pillanatai[ban], amikor maga mögött hagyja a teret és az időt, és mindazt, ami nem ő maga”,²³ de a halál is ugyanilyen felemelkedés: nem pusztulás, hanem „átmenet egy magasabb rendű életbe”.²⁴ „Az ember örökkévaló, önmaga révén és saját erejéből”.²⁵ Halhatatlansá-

¹⁸ Pl. Fichte: *Az ember rendeltetése*. Ford. Kis János, In: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981, 237–411; 352–354 (GA I,6,267–269).

¹⁹ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 345, GA I,2,87. A fordítást módosítottam.

²⁰ A „test nem más, mint a szabad cselekedetek szférája [...]. A személy csak a testben lehet teljesen szabad, vagyis közvetlenül az akarata által ható ok.” 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.

²¹ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994. 96.

²² A 1Móz 2,7 versben viszont Isten magát az embert alkotja meg a föld porából. Vö. pl. Jób 10,9; 33,6. A Jób 4,19 versben Fichte test-metaforájának előképét sejtethetjük. Luther bibliafordításának ezen a helyén az emberek „in den leimen Heusern wonen”, míg Fichte szövegében ezt olvassuk: „die Hütte von Leimen, in der er wohnt.”

²³ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 346, GA I,2,88.

²⁴ Uo.

gunk, amelyet két évvel korábban megjelent első könyvében Fichte még Istenből vezetett le,²⁶ immár a lényegünkéből fakad. De nemcsak a gyakorlati lényünkéből, az erkölcsi törvény követelményének csak egy végtelen processzus révén megfelelni képes valóságunkból, mint Kantnál, hanem már az énszerűségünkéből is, amely egyszerre gyökere az elméleti és a gyakorlati mivoltunknak. Fichténél az én mint olyan halhatatlan, hiszen

a halál ugyanolyan jelenség, mint a többi. Az ént azonban semmilyen jelenség sem érinti. Félelmetessé a halál akkor válik, ha azt gondoljuk, hogy érinti az ént. Annak azonban, aki érzi az önállóságát, fizikailag lehetetlen ilyesmit gondolnia. Számára a halál a jelenségek egy bizonyos sorának a vége, és semmi más. Hogy milyen folytatása lesz ennek a sornak, amikor véget ér, azt nem tudja, és ez a legkisebb gondja. Azt tudja, hogy Ő létezni fog. Lehetetlen azt gondolnia, hogy ő nem lesz, hiszen az én az a valami, amitől nem vonatkoztathat el.²⁷

Fichte emberképének dualista vonásai

De ha ennyire radikálisan különbözik az én a nem-éntől, illetve az ember a testétől és még inkább az anyagi világnak a testétől is különböző szférájától, ha az ember „létezése teljesen független mindattól, ami rajta kívül van: teljességgel önmaga által van”,²⁸ akkor mi dolga vele? Miért kell a szemléletben törvényt szabnia ennek a tőle idegen szférának, és miért akarja átalakítani vagy megnevesíteni a cselekedeteivel? Miért nem elégszik meg önmagával, miért van az, hogy „létezésének minden pillanatában valamit, ami rajta kívül van, beemel a maga hatókörébe, és ezt mindaddig folytatni fogja, amíg van valami e körön kívül; vagyis addig, amíg minden anyagon nem lehet látni a behatásának lenyomatát”?²⁹

²⁵ Uo.

²⁶ Fichte: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. Ford. Rokay Zoltán és Gáspár Csaba László, Budapest, L'Harmattan, 2003, 17–18, 124, GA I,1,21,109.

²⁷ Fichte: *Über Geist, u. Buchstaben in der Philosophie*. GA II,3,305–342; 332.

²⁸ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 345–346, GA I,2,88.

²⁹ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 346, GA I,2,88.

Az ember méltóságáról nem ad választ ezekre a kérdésekre, csak felmutatja az embert, mint aki képes maga alá vetni a természetet. Magából a tudománytanból és az én ott kifejtett fogalmából azonban világos, hogy az emberi én soha nem lehet teljesen független a nem-éntől, mert ugyanolyan feltétlenül, ahogyan *A teljes tudománytan alapja* első alaptétele szerint az én önmagát tételezi, a második alaptétel értelmében egy nem-ént is szembeállít magával.³⁰ Ez teljes összhangban van azzal, amit mindenki saját magán tapasztal, nevezetesen, hogy az ember – szemben az imént idézettekkel – *nem* teljesen független mindattól, ami rajta kívül van: *nem* teljességgel önmaga által van. Amit Fichte az ünnepélyes zürichi záróelőadásban az emberről elmondott, az az alkalomhoz illően – és bizonyára saját életének örömteli fordulata által is ihletve – csak az igazság egyik oldalát, az ember ideális és mindenfelülemelkedő valóságát ragadta meg. Az ember valóságához azonban hozzátartozik a korlátozottsága is. Ám nem az ember (vagy a róla szóló elmélet) feloldhatatlan belső ellentmondásáról van itt szó, és nem is az egymással ellentétes igazságok önálló, de korlátozott érvényességi területéről, hanem a *már igen* és a *még nem* dialektikájáról. Arról, hogy az ember Fichte szerint valójában végtelen fejlődés és önmaga folytonos felülmúlása. Még nem teljesen az, amivé lehet, és lennie is kell, és amivé egyre

³⁰ Minden bizonnyal a második alaptétel jelentőségének fel nem ismerése vezette Baggesen ahhoz a sok felületes Fichte-interpretációt is vezérlő gondolathoz, hogy Fichte az *embert* Istennel vagy az abszolút énnel azonosítja. Baggesen kritikáját érdemes hosszabban is idézni. „Különös! Az ember mindig többet akar, mint amire képes. Morálisgyakorlati szempontból igaza van, de balgaság, hogy azt, ami szabad benne, a kötöttre, azt, ami örök benne, a végesre, azt, ami érzékfeletti benne, az érzékire viszi át. Többet akar, mint amire képes: tökéletesen meg akar felelni a *törvénynek*: ám legyen! Többet akar, mint amire képes: tökéletesen meg akar felelni *önmagának* – ez a hiba. Mert más nem felel meg az eszének, csak *Isten*. Tehát tökéletesen *meg akarja ragadni Istent*, vagy egyenesen *Istenné akar válni*. Az utóbbi majdnem szerénytelenebb, mint az előbbi. – Az utóbbi szerénytelenséget találok a fichtei rendszerben, amelynek első tétele valósággal isteni, és nem emberi alaptétel. *Vagyok, mert vagyok!* Csak a tiszta én nyilatkozhat így. És a *tiszta én* nem Fichte, nem Reinhold, nem Kant: a tiszta én Isten. Minden tételek e tételére csak a minden tételezett tételezőjének filozófiája (minden metafizikus álmok álma) építhető. [... Csodálkoznék, ha Fichte] nem kényszerülne *salto mortaléra* [...], amikor újra le akar ereszkedni az emberi talajra.” (Jens Immanuel Baggesen: Levél Karl Leonhard Reinholdhoz (1794. 6. 8. – részlet). In: Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch*. 116–119; 117–118)

inkább válni is fog, de valamennyit már mindig is megvalósít abból, ami a rendeltetése.³¹

Ennek a lehetőségét a tudománytan absztrakt fogalmisága szerint az teremti meg, hogy az ént korlátozza ugyan a vele együtt tételezett nem-én, de mivel a harmadik alaptétel értelmében „*mind az én, mind a nem-én oszthatóként tételeződik*”,³² a korlátot az én tetszőlegesen kitolhatja a nem-én rovására. Ezen az úton sem semmisítheti azonban meg a nem-ént, mert mihelyt ezt megtenné, maga is megsemmisülne, hiszen megszűnne énné lenni. Az én lényegét ugyanis abban a cselkevésben is megragadhatjuk, amely fokozatosan felszámolja a nem-ént, lépésről lépésre elvonja a realitását, és minden határon túl, de célba soha sem érve közelít a teljes megsemmisítéséhez. Ugyanezt a tevékenységet *Az előadások a tudás emberének rendeltetéséről* a maga népszerű nyelvéen a természet kultúrálásának nevezi. „Ez a legtöbb, amit vele kapcsolatban elérhetünk”,³³ hiszen mihelyt az emberről beszélünk az én helyett, világos, hogy nem függetleníthetjük magunkat az érzéki természetünktől, mert az valamiképpen hozzánk tartozik, így legfeljebb alakítani tudjuk. Az emberrel kapcsolatban is elmondható viszont, hogy az ellenszegülő természetén végzett szabad cselekvés lételeme: „Cselekedni! Cselekedni! Ez az, amiért létezünk.”³⁴

Fichte emberképében is tetten érhető tehát egy ahhoz hasonló dualizmus, amelyet Kant filozófiájában a „két világ polgára” metaforával szokás megragadni. Kettőjük között azonban két különbség is van. Először is az emberben levő kettősség Kantnál statikus és végérvényes, és legfeljebb arra van lehetőségünk, hogy hol az egyik, hol a másik aspektusunkat hangsúlyozzuk, Fichténél viszont dinamikus, amennyiben az énszerű valóságunk egyre hangsúlyosabbá válik bennünk, sőt, egyre inkább egyetlen meghatározója lehet létezésünknek.³⁵

³¹ Ezt a dialektikus kettősséget jól ragadja meg Fichte egyik előszeretettel alkalmazott kifejezése. A német „*Bestimmung*” egyszerre képes szóba hozni azt, ami természetünk, lényegünk szerint vagyunk, vagyis a *meghatározásunkat*, és azt, ami még nem vagyunk, de lennünk kell, vagyis a *rendeltetésünket*.

³² Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55 (2011) 3. 9–30, 21, GA I,2,270.

³³ Fichte, Johann Gottlieb: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. Ford. Berényi Gábor, In: Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976, 9–72; 20. GA I,3,31.

³⁴ Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 72. GA I,3,67.

³⁵ E tendencia ellenére – annak megfelelően, hogy az én nem megsemmisíti, csak visszazorítja a nem-ént – bizonyos kettősség mindig megmarad. „Mindig a természethez

Ebből következik a második különbség. A fichtei emberkép legfontosabb kettősége valójában nem az, hogy noumenális és érzéki (testi) lénynek is tekinthetjük magunkat, hanem az a szembenállás, amely az abszolút én és az empirikus én feszültségéből fakad. Nevezetesen, hogy úgy is tekinthetünk magunkra a „*már igen*” jegyében, mint aki már elérte a végtelen processzus célját, és függetlenítette magát a nem-én befolyásától, de úgy is, mint aki *még nem* jutott ideig, és ezért még szemben áll a nem-énnel.³⁶

Az ember méltóságáról alapvetően az előbbi módon ragadta meg az embert, *Az előadások a tudás emberének rendeltetéséről* fejtegetései viszont figyelembe veszik az előttünk álló feladat megoldhatatlanságát is. „Az ember végső célja, hogy legyőzzön mindent, ami értelem nélküli, s fölötte szabadon, saját törvényei szerint uralkodjék; e cél azonban teljességgel elérhetetlen, és mindörökké elérhetetlennek kell maradnia, ha az ember ember, és nem Isten.”³⁷ Fichte tisztában van azzal, hogy valóban nem az.

Nagyon fenséges az a gondolat, hogy az én tiszta része Isten, és valóságos része az istenségnek. [Ám] a korlátozottság teszi az embert és az ember lényegi karakterét. Ama tiszta ösztön mindig is csak törekszik arra, hogy az embert azonossá tegye Istennel. Ez a feladat azonban végtelen, és soha nem fejezhető be.³⁸

tartozó lényként kell megjelennem önmagam számára, és a természethez tartozó lény a feltétele, de nem a meghatározó alapja az érzéki világban való cselekvésemnek.” (Fichte: *Collegium über die Moral in Sommerhalben Jah. 1796.* GA IV,1,9–148, 69) Schelling egy alkalommal így összegezte azt az iménti idézetben is kifejeződő kettős és ellentmondásos szerepet, amely Fichténél a természetnek jut. Nála „semmi sincs rajtunk kívül; csak a szubjektív én van, csak az emberi nem létezik. Ez a természet teljes agyoncsapása, amiben csak az a különös, hogy Fichtének állandóan bizonygatnia kell, hogy a természet nincs jelen, és mégis mindig jelenlévőként kell feltételeznie.” Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Stuttgarteri magánelőadások*. Ford. Weiss János, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2007, 27.

³⁶ A korai tudománytanban az abszolút énnel nem közvetlenül a nem-én, hanem az empirikus én áll szemben. Az énfogalom strukturáját lásd: Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alap gondolata. Transzcendentális filozófia és antropológia*. Budapest, L'Harmattan – Könyvpont, 2014, 17–32.

³⁷ Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 21, GA I,3,32. A fordítást módosítottam.

³⁸ Fichte: *Collegium über die Moral*. GA IV,1,69.

Akármilyen szerény is ez az állásfoglalás az emberrel kapcsolatban, amennyiben az ént csak részben, vagyis bizonyos aspektusból tekinti azonosnak Istennel, a legkevésbé sem egyeztethető össze a hagyományos keresztény istenképpel, amely az embert radikálisan megkülönbözteti Istentől. Fichte filozófiájától egész életében idegen volt egy ilyen tőlünk különböző Isten, és bár a *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* után csak a jénai korszak záróakkordjaként írt legközelebb kifejezetten vallásfilozófiai műveket, más írásaiból jól látszik, hogy a korai tudománytanban legfeljebb egy olyan Istennek van helye, amely az abszolút énnel azonos. Az „abszolút én” azonban először is nem egy transzcendens létező fichtei elnevezése, hanem az emberi én egy aspektusát jelöli,³⁹ nevezetesen az ideális énünket, amely bizonyos mértékben már mindig is vagyunk. Másrészt egyáltalán nem is egy létező megnevezése, hanem az a végpont, amely felé törekszünk, de amely sohasem leszünk, és amely éppen ezért soha nem fog létezni. E két állítás egyesítéséből az adódik, hogy a korai Fichténél Isten van is, és nincs is, hogy ő egy általunk, velünk és bennünk fejlődő abszolútum. Azáltal fejlődik, hogy az ember egyre inkább abszolút énné válik, és azáltal válik egyre inkább azzá, hogy egyre inkább visszaszorítja a nem-ént, legyőzi a természetet.

Mikor az isteni vonásokat hordozó abszolút én fogalmával közelíti meg az embert, *Az előadások a tudás emberének rendeltetéséről* is himnikus hangnemben beszél róla. Amennyiben „az ember észsel bíró lény, ennyiben célja saját maga, vagyis nem azért van, mert valaki másnak lennie kell, hanem egyszerűen azért van, mert *neki* lennie kell; pusztán léte jelenti léte végső célját. [...] Az ember *van*, mert van.”⁴⁰ Csakhogy, mint láttuk, az embert kizárólag eszes lényként, kizárólag énként megközelíteni nem több mint absztrakció, amely szem elől téveszti a végességét, a testiségét vagy egyáltalán az individualitást. Ha ezekre is tekintettel vagyunk, vagyis ha azt is számításba vesszük, hogy más is van rajta kívül, valami, amivel viszonyban áll, ami végessé és individuális, konkrét személyé teszi, azt kapjuk, hogy az ember „nem pusztán *van*, hanem *valami* is”,⁴¹ vagyis meghatározottságokkal is rendelkezik, és ennyiben érzéki lény. Az eszeségét és az érzékiségét egyaránt figyelembe véve „a fenti tétel: az ember azért

³⁹ Vö. Christoph Asmuth: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800 – 1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999. 12.

⁴⁰ Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 17, GA I,3,29.

⁴¹ Uo.

van, mert van, a következőképpen alakul: *az ember az kell legyen, ami, mégpedig pusztán csak azért, mert van*, vagyis mindannak, ami, tiszta énjére, pusztá énségére kell vonatkoznia”.⁴² 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, hozzá tartozik, neki van alávetve. Itt Fichte idealizmusának gyakorlati jellege mutatkozik meg, amennyiben ez a követelmény egy *Sollen*. Ő nem azt tanítja, hogy a fizikai tárgyak nem függetlenek az őket felfogó tudattól, hanem elsősorban azt, hogy *nem szabad* függetleneknek lenniük. Mégpedig azért nem szabad, mert csak így tölthetjük be a rendeltetésünket. Ugyanis ha (és amennyiben) a minket körülvevő világ, amelytől függünk, maga is tőlünk függ, akkor (és annyiban) tőle való függésünkben is csak önmagunktól függünk, és akkor (és annyiban) minden meghatározottságunk öndetermináció, hiszen – még ha kerülő úton is – belőlünk magunkból származik,⁴³ és akkor (és annyiban) igaz ránk, amit valójában csak az abszolút énről mondhatunk: „az, *aminek* tételezi magát”.⁴⁴

A legfőbb jó fogalmának monisztikus újraértelmezése

Az abszolút én, mivel definíció szerint csak önmagától függ – hiszen „*teljességgel tételezi saját létét*”,⁴⁵ vagyis az, *hogy* van, és az, *ahogy* van (tehát hogy milyen meghatározásai vannak), csak tőle függ –, teljesen azonos önmagával. Ezért megvalósítja azt az állapotot, amelyet az *erkölcsi törvény* a korai Fichte szerint minden eszes lény számára előír, ez pedig nem más, mint „az abszolút egy-ség,

⁴² Uo. A fordítást módosítottam.

⁴³ Vö. Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 19, GA I,3,30–31.

⁴⁴ Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. 13, GA I,2,260. Fichte gyakorlati idealizmusa végső soron abból következik, hogy az az én, amely „*van* mert van”, az első alaptétel énje, és ennyiben felette áll a második alaptétel énjének, amely a nem-énnel való szembenállása miatt meghatározott és függő, ennek következtében pedig „nem pusztán *van*, hanem *valami* is”. Ha a két én, illetve az ember két aspektusa között elmentmondás van, akkor ennek a két tétel rangbeli különbségéből fakadóan úgy *kell* feloldódnia, hogy az első alaptétel énje jusson érvényre, vagyis hogy a második alaptétel énje egyre inkább megközelítse az elsőét. Ez úgy történhet, ha az empirikus én nem-énnel való kapcsolata a kölcsönös függés állapotából egyre inkább a nem-én éntől való függésévé változik.

⁴⁵ Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. 14, GA I,2,261.

az állandó azonosság, az önmagával való teljes összhang”.⁴⁶ Mi, emberek azonban nem vagyunk azonosak az abszolút énnel, ezért számunkra ez az állapot csak eszmény és kötelesség.

Az ember végső, legfőbb célja önmagával való tökéletes összhangja; s mint ennek feltétele, e végső, legfőbb célhoz tartozik az is, hogy minden, az emberen kívül levő dolog megfeleljen a róluk alkotott szükség-szerű, gyakorlati fogalmaknak, amelyek meghatározzák, hogy milyennek *kell* lenniük e dolgoknak.⁴⁷

E szükség-szerű fogalmak nem a dolgokra vonatkozó valamiféle metafizikai vagy elvont erkölcsi tökéletesség-eszményből következnek, és még kevésbé az ember boldogságvágyából, hanem közvetlenül a véges eszes lényre vonatkozó azon erkölcsi követelményből, hogy ne legyen benne ellentmondás, aminek viszont az a feltétele, hogy kizárólag önmagától függjön. Ha valaki akaratával egy bizonyos állapotba kívánja hozni önmagát, de ez az állapot az érzéki világ törvényei vagy tényei miatt mégsem valósul meg, akkor nyilvánvaló ellentmondás van benne: ideális és reális valósága nem esik egybe, így nem az, aminek tételezné magát. Legyen bár az akarat tárgya érzéki valónk egy bizonyos boldogító állapota, vagy akár maga az érzéki mivoltunktól való teljes függetlenségünk (abban az értelemben, hogy teljesen uraljuk), amíg az érzéki világ nem függ mindenestül az akaratunktól, ellentmondás lesz bennünk.

Fichte az önmagunkkal való összhangot Kanthoz kapcsolódva és vele polemizálva a legfőbb jó fogalmával ragadja meg.⁴⁸ A legfőbb jó Kantnál az erkölcsi törvénynek való megfelelést, illetve a boldogságot foglalja magában, a boldogság pedig a szubjektumnak az az állapota „amikor minden a kívánsága és akara-

⁴⁶ Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 18, GA I,3,30, lásd még: 30, 37, GA I,3,38, 43. Az erkölcsi törvény megfogalmazásai más korai művekben: „Mindig legyél egységben önmagaddal!” (Fichte: Az igazság iránti tiszta vonzalom élnkítéséről és fokozásáról. Ford. Hankovszky Tamás. *Tiszatáj*. 66 (2013) 5, 78–83; 79, GA I,3,84) „Egyezz meg önmagaddal!” (Fichte: A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. Ford. Felkai Gábor, In: Felkai: *Fichte*. 232–271; 236, GA I,3,100) „az önmagunkkal való abszolút megegyezés törvénye (az erkölcsi törvény)” (Fichte: Grundlage des Naturrechts. GA I,3,320).

⁴⁷ Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 20, GA I,3,31.

⁴⁸ Uo.

ta szerint alakul”.⁴⁹ Egy olyan világban, amely Fichte követelésének megfelelően *mindenestül* tölem, morális akaratomtól függ, nyilvánvalóan megvalósul a boldogság, ahogyan az önmagammal való összhang is. Sőt, Fichte fogalmai szerint még egy olyan világban is, amely nem teljesen függ tőlem, *pontosan annyira* vagyok boldog, amennyire megvalósítom az erkölcsi törvényt, hiszen mind a boldogság, mind az erény az önmagammal való összhangban áll. Mindez megfelel Kant felfogásának, akinél a legfőbb jó éppen az erényünk, vagyis a boldogságra való méltóságunk mértékének megfelelő boldogságot foglalja magában.

A különbség abból fakad kettejük között, hogy Kant szerint „a boldogság és az erkölcsiség teljesen és specifikusan *különböző elemei* a legfőbb jónak, kapcsolatuk tehát *analitikusan nem* ismerhető meg”.⁵⁰ Az erény fogalma tehát nem foglalja magában a boldogságét, sem a boldogság fogalma az erényét. Így nem igaz, hogy aki erkölcsös, az ezért már boldog is volna, vagy aki boldog, az ezzel már az erkölcsi kötelességét is teljesítette volna. Kant éppen azt tekintette a sztoikus és az epikureus iskolák hibájának, hogy ilyen analitikus kapcsolatot tételeztek fel ott, ahol csak szintetikus, mégpedig ok-okozati viszony lehetséges.⁵¹ Mivel Kant szerint a boldogság semmiképpen nem lehet az erkölcsiség oka, az erénynek kell a boldogság okának lennie, mégpedig Isten közreműködésével, hiszen közvetlenül nem tud azzá válni. Fichténél azonban nincs szó két ilyen „teljesen és specifikusan *különböző elemről*”. Ellenkezőleg: „mint a fentiekből kiderül, önmagában [a] legfőbb jónak egyáltalán nincs két része, hanem teljesen egyszerű: nem más, mint *az eszes lény tökéletes összhangja önmagával*.”⁵²

Edith Düsing véleménye szerint

Fichte a Kant által sztoikusnak minősített álláspontnak megfelelően magyarázza azt, hogy a legfőbb jónak nincsen két eredetileg különböző része. [...] Az eudaimóniát a boldogság érzéki dimenziójától eltekintve az erényhez járuló jelenségeként ragadja meg, illetve a morális tudat Kant számára is jelentős intellektuális megelégedettségét az egész boldogság-

⁴⁹ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán, [H.n.], Ictus, 1998, 148. Vö. „A boldogság abban áll, hogy minden hajlamunk kielégül”. Kant: *A tiszta ész kritikája*. 628, B 834.

⁵⁰ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 135.

⁵¹ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 134.

⁵² Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 20, GA I,3,32.

ként értelmezi. Az embernek az érzékiséggel szembeni teljes szuverenitás révén kell magát egy tökéletesen boldog egésszé alakítania.⁵³

Ez az értelmezés a Baggesennél korábban már látottal rokon, mert azt feltételezi, hogy az ember – vagy akár csak az emberi én – esetében el lehet tekinteni az „érzéki dimenziótól”. Düsing mintha szem elől tévesztené, hogy az én valóságát nem egyedül a tudománytan első alaptétele ragadja meg, hanem a három együtt. Sem az én, sem az erkölcsiség nem létezik a nem-énre való vonatkozás nélkül.⁵⁴ Az erkölcsi cselekvés az önazonosság megteremtése érdekében nem elhatárolódik vagy elvonatkoztat a nem-éntől, hanem fokozatosan és folyamatosan visszaszorítja, avagy uralma alá hajtja, kulturálja azt, hogy rajta keresztül is csak önmagától függjön. Ezét, ha valaki azt akarja mondani, hogy Fichte visszatért a sztoikus állásponthez, akkor azt is hozzá kellene tennie, hogy *együttal* az epikureushoz is visszatért. A boldogság elérése (a nem-én világának hozám idomulóvá tétele) nélkül nem vagyok erényes, mert nem teljesítem azt, amit kell, az önmagammal való teljes összhangot. Ez a gondolat már a *Kinyilatkoztatáskritikában* is megtalálható, ahol Fichte először vetett számot a legfőbb jó kanti fogalmával: „*az erkölcsi törvény általános érvényesülése (nem csak érvényessége) és a minden eszes lény erkölcsisége fokának megfelelő boldogság* teljesen azonos fogalmak.”⁵⁵ Ez az „azonosság” a két fogalom szimmetrikusan analitikus viszonyából áll elő. A „boldogság” magában foglalja az „erényt”, az „erény” pedig a „boldogságot”.

Ahhoz azonban, hogy ezt az azonosságot belássuk, először is a megfelelő értelemben kell vennünk a két fogalmat. A boldogságot meg kell különböztetni attól, hogy „*kellemes érzések*”⁵⁶ töltenek el minket, az erényt vagy erkölcsiséget pedig *annak* az erkölcsi törvénynek, tehát a Fichténél szereplőnek a szemszögéből kell definiálnunk, amely az önmagunkkal való összhangot követeli meg.⁵⁷

⁵³ Edith Düsing: Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen. *Fichte-Studien* 18. (2000) 19–48, 22.

⁵⁴ Vö. Benjamin Dillon Crowe: Fichte on the Highest Good. Agent Unity and Practical Deliberation in the Jena *Sittenlehre*. *Philosophy Today*. 52 (2008) 3. 379–390; 383–388.

⁵⁵ Fichte: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. 23, GA I,1,27. A fordítást módosítottam.

⁵⁶ Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 21, GA I,3,32.

⁵⁷ Mint *A teljes tudománytan alapja* harmadik, gyakorlati részének egy lábjegyzetéből kiderül, Fichte saját gyakorlati filozófiáját egységben látta Kant erkölcsi törvényről adott megfogalmazásaival. Egy lábjegyzetben így ír: „Kant kategorikus imperatívusza. Ha vala-

Másodszor szem előtt kell tartani, hogy az erény és a boldogság fogalmi síkon megragadott azonosságát a konkrét emberi életben nehéz kimutatni. Erre való tekintettel fogalmazott úgy Fichte, hogy a legfőbb jónak *önmagában véve* nincs két része. „Azzal az eszes lényvel kapcsolatban, aki rajta kívüli dolgoktól függ”, ő is elismer valami kettősséget a legfőbb jóban, ha nem is két *komponenst*, mint Kant, hanem két *szempontot*, amelyből vizsgálhatjuk. Tekinthejtük úgy, „mint az akarat megegyezését egy örökké érvényes akarat eszméjével – ez az *erkölcsi jó*, és mint a *rajtunk kívül lévő dolgok* megegyezését akaratunkkal (magától értetődik, hogy eszes akaratunkkal) – ez a *boldogság*.”⁵⁸

Kantnál egy a világon kívül álló morális világokra, Istenre volt szükség ahhoz, hogy legyen, aki egybehangolja a két komponenst, egyrészt, mert azok „teljesen és specifikusan” különbözőek, másrészt, mert az ember saját erejéből nemhogy az összhang megteremtésére nem képes, hanem még a teljes boldogság elérése sem. Kantnál ugyanis a megismerő szubjektum csak a tapasztalat legelemibb törvényeit írja elő a természetnek, és így azok az objektumok, amelyekről a boldogságunk függ, olyan törvényszerűségeknek is alá vannak vetve, amelyeket nem tudunk megváltoztatni, de hozzájuk igazodva sem vagyunk képesek a világot akaratunknak és vágyainknak megfelelően átalakítani, olykor pedig még csak nem is szabad ezt tennünk. E törvényszerűségek határozzák meg a képzeteket, amelyek között rengeteg olyan van, amely nem fér össze a szubjektum boldogságával.

Fichte szakított a szubjektum és az objektum viszonyának kanti felfogásával, és ennek következtében a legfőbb jóról is másként vélekedett. E szakítást jól szemlélteti az egyik levelének állásfoglalása. Én „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 képes-

hol, akkor itt jól látszik, hogy Kant – persze csak hallgatólagosan – éppen azokra a premissákra alapozta kritikái eljárását, amelyeket a tudománytan állít fel. Hogyan juthatott volna valaha is egy kategorikus imperatívuszhoz mint a tiszta énnel való megegyezés abszolút posztulátumához, ha nem tételezte volna fel az én abszolút létét, az éné, amely mindent tételez, és amely, amennyiben *nincs*, legalább *kellene, hogy legyen?*” (Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. GA I,2,249–461; 396)

⁵⁸ Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 20–21, GA I,3,32.

ség által.”⁵⁹ Ez a teremtő képesség Fichte intenciói szerint nem az elméleti ész és nem is a gyakorlati,⁶⁰ hanem ezek közös gyökere, az én vagy az ész mint olyan. Az én, még ha nem is egy csapásra, de maga teremti, pontosabban maga *kell*, hogy teremtse a világát, amely így nem független tőle, pontosabban nem szabad, hogy független legyen. Abban áll az erkölcsisége, hogy olyan világot alakít ki, amelyben boldog lehet, vagyis amelyben tökéletes összhangban lehet önmagával.

Érdemes itt újra felidézni Baggesen 30. lábjegyzetben már idézett kritikáját. Úgy látta, Fichténél az ember

többet akar, mint amire képes: tökéletesen meg akar felelni a *törvénynek*: ám legyen! Többet akar, mint amire képes: tökéletesen meg akar felelni *önmagának* – ez a hiba. Mert más nem felel meg az eszének, csak *Isten*. [...] Első tétele valósággal isteni, és nem emberi alaptétel. *Vagyok, mert vagyok!* Csak a tiszta én nyilatkozhat így. És a *tiszta én* nem Fichte, nem Reinhold, nem Kant: a tiszta én Isten.

Baggesen nem vette észre, hogy ha az erkölcsi törvényt nem kanti, hanem fichtei értelemben vesszük, akkor nem lehet jóváhagyni, hogy valaki meg akar felelni a törvénynek, és ugyanakkor hibának tartani, hogy meg akar felelni önmagának. A kettő ugyanis pontosan ugyanaz. Mindkettő azért és annyiban lehetséges, mert és amennyiben lehetséges, hogy a nem-én felett szerzett uralom révén a tőle való függésünkben is csak önmagunktól függjünk. Nem véletlen, hogy már Kantnál is ugyanaz a dolog volt a gátja mind az erkölcsiségünknek, mind a (neki megfelelő mértékű) boldogságunknak, nevezetesen egy ránk hatást gyakorló, hajlamainkat is magában foglaló érzéki természet tőlünk való függetlensége. Mint ahogy az sem véletlen, hogy mindkét területen egy végtelesen lény jóindulatára szorultunk. Isten nélkül nem jutna el a teljes beteljesülés-

⁵⁹ Johann Gottlieb Fichte: Levél Friedrich Heinrich Jacobihoz (1795. 8. 30.) (ford. Hankovszky Tamás). In: Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 34–35; 34, GA III,2,391.

⁶⁰ A kétféle észhasználat éles megkülönböztetésének feloldását Fichtének csak jénai korszaka második felében, az úgynevezett *nova methodo* program keretében sikerült megvalósítania, de a tudománytannak a kezdetektől fogva a törekvései közé tartozott.

hez sem a hajlamokkal folytatott küzdelmünk az erényben, sem a hajlamok kielégülése a boldogságban.⁶¹

Amikor a tudománytan az érzéki természetet az énnel rendelte alá, alapvetően változtatta meg a kanti konstellációt. *Amennyiben* az én uralni képes a nem-ént, *annyiban* nincs szüksége Isten segítségére. Márpedig, még ha a végtelenbe nyúló erkölcsi tökéletesedés és boldogabbá válás útját végigjárva is, az én uralma alá vetheti a nem-ént, *mert* uralma alá kell vetnie. Az erkölcsi törvény nekünk szóló parancsának teljesítését egyébként sem várhatjuk valaki mástól.⁶² Természetesen Fichte is tudja, hogy egy végtelen processzus révén megvalósítandó végállapotot soha nem lehet megvalósítani. El lehet viszont gondolni mint a „*vagyok, mert vagyok*”⁶³ állapotát. Az erre való „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.”⁶⁴ Az az én tehát, amelyről itt szó van, fogalmilag Istennek felel meg. Fichte nyíltan ki is mondja: a köznapi élet-

⁶¹ Istennek nemcsak a boldogság összefüggésében jut szerep Kantnál! Bár szerinte a halhatatlanság a természetünkhöz tartozik, mivel erkölcsi tökéletesedésünk *végtelen* folyamat, csak Isten tudja „a mi számunkra vég nélküli sorban a morális törvénynek való megfelelés egészét lát[ni]”, Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. 146.

⁶² Kant morális istenérvének éppen az az egyik hibája, hogy mástól várta. Ha létezik olyan erkölcsi törvény, amely a legfőbb jó megvalósítását írja elő, ugyanakkor az ember – mint Kant állítja – erre saját erejéből képtelen, akkor e törvény címzettje nem lehet az ember. Hiszen esztelen volna az ész, ha olyan valakinek parancsolna, aki nem tehet eleget neki. (Ebből viszont az következik, hogy az embernek nem kell semmiféle posztulátumot elfogadnia annak érdekében, hogy megvalósíthasson valamit, ami nem az ő kötelessége.) A tudománytan kidolgozását megelőző fichtei *Kinyilatkoztatáskritikában* explicitté is válik ez az összefüggés: „Az erkölcsi törvény lép fel e 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.

⁶³ E tételt Baggesen magától Fichtétől is idézhette: Vö. Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. § 14, GA I,2,260.

⁶⁴ Johann Gottlieb Fichte: Aenesidemus-recenzió. Ford. Hankovszky Tamás, *Passim*. 11 (2013) 1, 32–50, 48, GA I,2,65.

ben, amikor nem filozofálunk, eszményi vagy tiszta éniünket „magunkon kívülre helyezzük és Istennek nevezzük.”⁶⁵

Baggesen tehát pontosan látta, hogy a tudománytan alapfogalma, az én, egyedül az istenfogalom segítségével értelmezhető adekvátan.⁶⁶ Csak abban tévedett, hogy úgy gondolta, a filozófia, amely ehhez az isteni énhez felemelkedett, egyszer még „újra le akar ereszkedni az emberi talajra.” Baggesen a Kantnál is megfigyelhető kettősséget látta az emberben, és azt hitte, Fichte is ennek a dualizmusnak a képviselője. Ezért kifogásolta, hogy azt, „ami szabad [az emberben], a kötöttre, azt, ami örök benne, a végesre, azt, ami érzékfeletti benne, az érzékire viszi át.” Helyesen ismerte fel, hogy a tudománytan első tételének énje, hiába viseli az „abszolút” jelzót, valamiképpen az emberi énnel felel meg, de tévedett, amikor azt gondolta, hogy ez az ember olyan aspektusa csupán, amelyet élesen meg kell különböztetni a véges, érzéki mivoltától. Fichte konokul és rendíthetetlenül olyannak tekintette az embert, mint amilyenek az erkölcsi törvény szerint lennie kell, és amilyenek hagyományosan Istent tekintették, ezért nem kívánt leereszkedni az állítólagos „emberi talajra”. Azt, ami az emberben „isteni”, nem kívánta a „kötöttre”, a „végesre”, az „érzékire” abban az értelemben átvinni, ahogyan Baggesen gondolta, vagyis nem kívánta az emberben levő nem-ént azzal a méltósággal felruházni, amellyel csak az én rendelkezik. Éppen ellenkezőleg: mint nem-ént meg akarta különböztetni az éntől, hogy így az én tevékenységének mindegyre visszaszoruló korlátja lehessen, amelynek leküzdése a folyamatos cselekvés lehetőségét biztosítja az énnel, hiszen az ént éppen ez a cselekvés teszi énné. Még ha Fichte elismerte is, hogy az ember aktuális valóságához hozzátartozik, sőt mindig is hozzá fog tartozni a szabadságra képtelen érzéki természete, illetve közvetve az egész érzéki világ, ezeket csak azért vette számtásba, mert ezek testesítik meg azt, amit az ember „beemel a maga hatókörébe, és ezt mindaddig folytatni fogja, amíg van valami e körön kívül; vagyis addig, amíg minden anyagon nem lehet látni a behatásának lenyomatát”.

⁶⁵ Johann Gottlieb Fichte: Levél Friedrich Heinrich Jacobihoz (1795. 8. 30) 34 GA III,2,392.

⁶⁶ Az abszolút én és Isten viszonyára vonatkozó kortárs véleményekből és az újabb szakirodalomból bőségesen tallóz: Wolfgang Class – Alois K. Soller: *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. (Fichte-Studien-Supplementa 19.) Amsterdam – New York, Rodopi, 2004, 128–134.

A tudománytan a kezdetektől fogva monisztikus volt, vagyis csak egyetlen végső princípiumot ismert el, és minden mást ebből akart levezetni. A jénai korszakban ez a princípium az én. Fichte az egész emberi jelenséget ebből magyarázza: mindaz, ami az emberben énszerű, eleve egybeesik ezzel a princípiummal. Ami pedig a konkrét emberben a nem-énhez tartozik, az egyrészt az én képzete, vagyis az én számára nincsen önálló léte, másrészt az ént énné tevő elméleti és gyakorlati tevékenység anyaga és tárgya. A legfőbb jónak ebben a rendszerben önmagában véve azért nincs két része, mert az ideális értelemben vett, az erkölcsi törvény által célként elének állított embernek sincs. A boldogság nem afféle jutalom, amelyet Isten az erkölcsi teljesítményére való tekintettel ad az embernek, mint Kantnál, hanem az énné mint énné az erkölcsi beteljesedése, harmóniája, egysége önmagával. Azzal azonban, hogy monizmusa jegyében Fichte megszüntette a legfőbb jó kettősségét, kihúzta a talajt Isten létének úgynevezett „morális bizonyítása”⁶⁷ alól. Többé nincs szükség egy tőlünk független Istenre, hogy a morális törvény által feladott végső célt megvalósíthatóan gondolhassuk. Így viszont a kanti posztulátumtan logikája szerint se okunk, se jogunk nincs feltételezni egy ilyen Istent. Mégis túlzás volna azt állítani, hogy Fichte filozófiájából Isten teljesen eltűnik. A jénai korszak elején az erkölcsi törvény által elének állított abszolút én képében, a korszak végén pedig morális világregdként továbbra is a filozófiai rendszer része marad, egy újabb átértelmezés révén pedig egyenesen a berlini korszak egyik alapfogalmává válik. Ez az Isten azonban már nem a keresztények Istene, sőt, annak vonásai-ból is alig-alig mutat fel valamit, amit Pascal a filozófusok Istenének nevezett.

Irodalom

GA = Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Szerk.: Reinhard Lauth *et al.* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010.

Asmuth, Christoph: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800 – 1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.

⁶⁷ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. (ford. Papp Zoltán) Szeged, Ictus, 1996–1997. 392.

Baggesen, Jens Immanuel: Levél Karl Leonhard Reinholdhoz (1794. 6. 8.) (részlet). In: Erich Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. 1. kötet. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978. 116–119.

Baggesen, Jens Immanuel: Levél Karl Leonhard Reinholdhoz (1794. 9. 5.) (részlet). In: Erich Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. 1. kötet. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978. 143–147.

Class, Wolfgang – Alois K. Soller: *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. (Fichte-Studien-Supplementa 19.) Amsterdam – New York, Rodopi, 2004.

Crowe, Benjamin Dillon: Fichte on the Highest Good. Agent Unity and Practical Deliberation in the Jena *Sittenlehre*. *Philosophy Today*. 52 (2008) 3. 379–390.

Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994.

Düsing, Edith: Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen. *Fichte-Studien* 18. (2000) 19–48.

Fichte, Johann Gottlieb: A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. Ford. Felkai Gábor, In: Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth, 1988. 232–271. (GA I,3,97–127)

Fichte, Johann Gottlieb: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás, *Magyar Filozófiai Szemle*. 55 (2011) 3. 9–30. (GA I,2,255–282)

Fichte, Johann Gottlieb: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint (részlet). Ford. Endreffy Zoltán, In: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 147–236. (GA I,3,329–388)

Fichte, Johann Gottlieb: Aenesidemus-recenzió. Ford. Hankovszky Tamás, *Passim*. 11 (2013) 1. 32–50. (GA I,41–67)

Fichte, Johann Gottlieb: Az ember méltóságáról. Ford. Weiss János, *Magyar Filozófiai Szemle*. 48 (2004) 3. 344–346. (GA I,2,83–89)

Fichte, Johann Gottlieb: Az ember rendeltetése. Ford. Kis János, In: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 237–411. (GA I,6,145–311)

Fichte, Johann Gottlieb: Az igazság iránti tiszta vonzalom élénkítéséről és fokozásáról. Ford. Hankovszky Tamás, *Tiszatáj*. 66 (2013) 5. 78–83. (GA I,3,83–90)

Fichte, Johann Gottlieb: Collegium über die Moral in Sommerhalben Jah. 17.96.. GA IV,1, 9–148.

Fichte, Johann Gottlieb: Des Prof. Fichte Verantwortung, welche dem Bericht des Senatus academici ad Serenissimum reg. beygelegt worden ist. GA I,4,391–405.

Fichte, Johann Gottlieb: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. Ford. Berényi Gábor, In: Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 9–72. (GA I,3,25–68)

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. GA I,2,249–461.

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. GA I,3,311–460 és GA I,4,1–165.

Fichte, Johann Gottlieb: Levél Friedrich Heinrich Jacobihoz (1795. 8. 30.) (ford. Hankovszky Tamás). In: Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 34–35. (GA III,2,391–393)

Levél Friedrich Immanuel Niethammerhez (1793. 12. 6.). GA III,2,19–22.

Levél Heinrich Stephanihoz (1793. december közepe). GA III,2,27–29.

Fichte, Johann Gottlieb: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. Ford. Rokay Zoltán és Gáspár Csaba László, Budapest, L'Harmattan, 2003. (GA I,1,16–162)

Fichte, Johann Gottlieb: Über Geist, u. Buchstaben in der Philosophie. GA II,3,305–342.

Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alap gondolata. Transzcendentális filozófia és antropológia*. Budapest, L'Harmattan – Könyvpont, 2014.

- Hösle, Vittorio: *Hegels System*. Hamburg, Meiner, [1987] 1998.
- Jacobs, Wilhelm G.: *Johann Gottlieb Fichte. Eine Biographie*. Berlin, Insel, 2012.
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán, [H.n.], Ictus, 1998.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán, Szeged, Ictus, 1996–1997.
- Reinhold, Karl Leonhard: Levél Immanuel Kanthoz (1789. 6. 14.). In: *Kant's Gesammelte Schriften*. XI. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin – Leipzig, de Gruyter, 1922. 59–63.
- Reinhold, Karl Leonhard: Levél Jens Immanuel Baggesenhez (1794. június) (részlet). In: Fuchs (szerk.): *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. 1. kötet. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978. 109.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Stuttgarter magánelőadások*. (ford. Weiss János) Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2007.
- Weiss János: Adalékok a tudománytan születéséhez. *Magyar Filozófiai Szemle*. 48 (2004) 3. 351–369.
- Weiss János: Reinhold Kant-értelmezése és a romantika születése. In: Weiss János: *Mi a romantika? Filozófiai tanulmányok*. Pécs, Jelenkor, 2000. 9–27.