

Hankovszky Tamás

„A filozófus csak Jánossal tud közösséget vállalni” Fichte a páli és a jánosi kereszténység különbségéről

Fichte egyike volt az elsőeknek, akik nemcsak megkülönböztették, hanem élesen szembe is állították a páli és a jánosi teológiát.¹ Míg Pál elméletét „teljesen tarthatatlannak”² tekintette, Jánosban „a valódi kereszténység egyedüli tanítóját”³ látta, aki „pontosan ugyanazt”,⁴ „ráadásul ugyanazzal a megjelöléssel mondja”,⁵ mint a tudománytan. Azokban a műveiben, amelyekben részletesebben tárgyalta a két „ellentétes keresztény rendszert”,⁶ kései filozófiáját igyekezett közérthető formában bemutatni és a köznapi jelenségekre alkalmazni. A jánosi teológia ebben a kontextusban azért vált kitüntetetté, mert nagy erővel hangsúlyozza az egységet, mindenekelőtt Isten és az ember egységét, ezzel pedig értelmezi és szemlélteti⁷ Fichte monizmusát, amely berlini filozófiáját még a jénai korszakénál is jobban meghatározza.⁸ A továbbiakban először a filozófia azon alapgondolatait fogom körvonalazni, amelyeket Fichte a János-evangéliumban is megtalálni vélt. Ezután Fichte sajátos Pál- és János-értelmezését mutatom be, végül pedig azt, hogyan következik nála a két apostol szembeállításából végső soron magának a teológiának az elvetése is.

1 Becker 2000, 136; Schulze 1964; Weidner 2006, 435–70.

2 Fichte 1981, 525.

3 Fichte 2010, 117.

4 Fichte 2010, 40.

5 Fichte 2010, 25, 117. Rolf Kühn interpretációja szerint (Kühn 2011, 177) elsősorban az „élet” és a „halál” metaforáira kell gondolnunk.

6 Fichte 2010, 117; Fichte 1981, 519.

7 Bár személyes sorsa szempontjából természetesen Fichtének sem volt közömbös, hogy filozófiája megfelel-e kora vallási felfogásának, a jánosi teológia közismert fogalmaival és képeivel való összhangjának kimutatása révén elsősorban mégis pusztán szemléltette vagy értelmezte, és csak másodsorban legitímálta vagy igazolta saját gondolatait. Fichte olyannyira meg volt győződve filozófiája igazságáról, sőt evidenciájáról, hogy még azt is mondhatjuk, „a kereszténységről szóló elméletével nem az [volt] a célja, hogy jó színben tüntesse fel saját filozófiáját, mint ami egybecseng a kereszténységgel, hanem fordítva, hogy alátal igazolja a kereszténység igazságigényét, hogy felmutatja racionális tartalmát” (Asmuth 1999, 126). Másképp látja a kérdést: Wundt 1929, 237.

8 A korai tudománytanában az abszolút én és az empirikus én és még inkább az én és a nem-én megkülönböztetése és egymásra való visszavezethetetlensége némiképp még csorbította Fichte monizmusát (Asmuth 2011, 325). Ennek ellenére jénai főműve, *A teljes tudománytan alapja* még akkor is bátran tekinthető a német filozófia új korszakának kezdeteként, ha azt „a filozófiai mozgalmat, amelyet általában »német idealizmusnak« neveznek, ugyanilyen joggal – és kifejezőbbben – nevezhetjük *Kant utáni monizmusnak* is” (Klotz 2013, 247). Kiemelés az eredetiben.

1. A kései tudománytan alapjai

Ákárhogyan is korszakoljuk Fichte filozófiáját, 1800 körül, tehát miután ateizmussal vádolták meg, és elvesztette jénai katedráját, mindenképpen határpontot kell kijelölnünk benne. Vitatott, hogy mennyire éles a fordulat, amely ekkoriban történt,⁹ de valószínűleg azoknak van igazuk, akik hitelt adnak Fichte önértelmezésének, amely szerint bár őt magát megváltoztatták a felismerései, tudománytana az évek során nem „változott egyetlen részletében sem”.¹⁰ Az mindenesetre kétségtelen, hogy terminológiája alapvető változáson ment keresztül a századforduló körül.¹¹ Az 1800 utáni szövegekből szinte teljesen eltűnik a korai korszakot uraló én és vele a *nem-én*, a kései korszak főművének tekinthető második 1804-es tudománytan pedig új fogalmak és metaforák egész rendszerét dolgozza ki. Ez az az előadássorozat, amely egyszersmind az úgynevezett „jánosi korszak”¹² nyitányának is tekinthető Fichténél, mert ekkortól hivatkozik visszatérően a János-evangéliumra, mint amely – szemben az Újszövetség más irataival és még inkább az Ószövetséggel – egybecseng saját filozófiájával.

1.1. A lét és a létezés

A kései tudománytan és a hozzá kapcsolódó művek a lét és a létezés, a *Sein* és a *Dasein* fogalompárjára épülnek. Maguk a szavak is jelzik, hogy referenciájuk szorosan összetartozik; olyannyira, hogy – ha más-más okból is¹³ – nem gondolható el, hogy az egyik a másik nélkül legyen. Azt is mondhatnánk, úgy viszonyulnak egymáshoz, mint egy érem két oldala.¹⁴ Egy éremnek bármelyik oldalát nézzük, ugyanazt a dolgot látjuk, amelyről csak a nézőpontok különbsége miatt kapunk más-más képet; hasonlóképpen a lét és a létezés sem kettő, tehát nem sokaság, hanem együtt is csak egy és egyetlen. Viszonyukat mégis akkor érhetjük meg a legjobban, ha külön-külön is megragadjuk őket. A lét Fichténél nem más, mint az élet, az abszolút, az Isten. Predikátumai is ugyanazok, mint amelyeket a filozófusok istene szokott magára öltetni: nem keletkezik, és nincsen benne változás vagy sokféleség, öröktől fogva és önmaga által az, ami, önmagába zárt, és nincsen rajta kívül semmi.¹⁵ Ha komolyan vesszük, hogy a lét abszolút, akkor nehezen találunk helyet mellette a tőle különböző létezésnek. Ezért is mondja Fichte, hogy a

⁹ Oesterreich – Traub 2006, 108–22.

¹⁰ Fichte 2010, 5.

¹¹ Asmuth 2000, 79–80.

¹² Medicus 1922, 198.

¹³ Mint látni fogjuk, a létezés a lét képe, így fogalmi ellentmondás, nem-gondolat lenne a léttől függetlennek tartani a létezést. A léter viszont azért nem lehet a létezés nélkül gondolni, mert a létezés, vagyis a tudat nélkül nem lehetséges a lét tudata, gondolata sem.

¹⁴ Asmuth 2000, 25.

¹⁵ Fichte 2010, 12–13, 61–62.

létezés és a lét nem különböznek egymástól. Ugyanakkor persze mégis különböznek, mert a létezés reprezentáció, a lét vizsont nem az.¹⁶ Szorosabban kötjük őket egymáshoz, ha hozzátesszük, hogy a létezés nem akárminek a reprezentációja, hanem magának a létnek a tudata, képzete vagy képe,¹⁷ mégpedig nem olyan értelemben, hogy volna a létén kívül egy képzetalkotó, aki tud a létről, hanem ez a tudás¹⁸ a lét kinyilatkoztatása, megnyilvánulása, megjelenése vagy jelenléte.¹⁹ Így aztán nemcsak az igaz, hogy a létezés a létről alkotott képzet, hanem az is, hogy olyan képzet, amelyet a lét alkot a létről.

A lét és a létezés, Isten és a tudás viszonyának feltárásából azonban egy lépés még hiányzik. Mennél világosabb ugyanis, hogy a létezés a lét képe, és tökéletesen megfelel neki, amennyiben tartalma éppen a lét, vagyis tartalmi szempontból²⁰ azonosak, annál fontosabb, hogy a különbségüket is világosan lássuk. Vajon mi az, ami az egyiket képpé, a másikat leképezetté teszi? Magán a létén belül nincs reflexió. A lét csak létezése által, létezésében tud önmagáról. Meg kell nyilvánulnia a létezésben, ki kell lépnie magából, hogy visszatérhessen önmagához.²¹ Fichte tömör megfogalmazása szerint a létezés a lét létén kívüli léte.²² A létezés a léttől eltérően maga is tudat és tudás, és mint ilyen öntudat is, amelyben a létezés magát a lét képének: a léttől különböző, de rá vonatkozó képének tudja. Ez a jelentős különbség azonban nem távolítja el őket egymástól, és nem teszi őket két különböző dologgá. Az imént az érme példájával szemléltettem, hogyan lehet egy és ugyanazon dolognak eltérő, sőt ellentétes predikátumokat tulajdonítani. Azt mondtam, ami az egyik oldalról lét, az a másikról létezés. Ehhez most az érem-hasonlatot paradox módon továbbépítve annyit kell még hozzátenni, hogy a szóban forgó érmének *csak az egyik oldalról nézve van két oldala*. A lét oldaláról nézve legfeljebb a lét van, hiszen a létet Fichte úgy definiálta, hogy rajta kívül nincsen semmi. Így ha a létből indulunk ki, vagy – a hasonlatnál maradva – a lét oldaláról vizsgáljuk az érmét, nincs másik oldal, nincs létén kívüli lét, vagyis nincsen a létezés. A létezésről megkülönböztetett és tőle elkülönítettként tekintett lét nem tudás, ezért nem tud sem önmagáról, sem a létezésről, még kevésbé kettőjük különbségéről. Csak a létezés az, ami önmagában véve is tudás és öntudat, és ami tudja, hogy ő a lét létezése, olyan képe, amely mint kép azonos és nem azonos azzal, amit leképez.²³ Csak a létezés oldaláról kiindulva lehet

16 Asmuth 2000, 24; Asmuth 1999, 112.

17 Fichte 2010, 66.

18 Fichte 2010, 63, 65, 76; Fichte 1981, 555.

19 Fichte 2010, 62, 63, 65, 76, 210; Fichte 1981, 555.

20 Ezzel szemben Fichte formának nevezi „mindazt, ami a létben a létezésből fakadóan előáll” (Fichte 2010, 165).

21 Fichte 2010, 170.

22 GA II, 10, 169, 170; GA I, 10, 336; Fichte 2010, 64.

23 E paradox tényállást akár így is kifejezhetjük: „Isten létezése egyszerre Isten és nem Isten.” Kumamoto 1981, 75; Asmuth 2000, 28.

megkülönböztetni az érem két oldalát, a létet és a létezést. Ezért mondja Fichte, hogy „ez a szembeállítás magában a létezésben kell, hogy megtörténjék”.²⁴

1.2. A sokféleség magyarázata

Eddigi eredményeinket így foglalhatjuk össze: csak a lét, vagyis Isten, az abszolút, az élet van, rajta kívül nincsen semmi. Csak a legszorosabban Istenhez tartozó, vele bizonyos szempontból azonos létezésben van kettősség, de ez sem két létező, hanem a lét és a létezés olyan kettőssége, ahol a két komponens vagy aspektus nem választható el egymástól: a létezés nem lehet másnak a tudata, mint a létnek, és a létnek nem lehet más létezése, mint a tudat. Fichte kiindulópontja így szándékai szerint egy és egységes, és nem enged meg semmiféle sokféleséget. Kérdés, hogy ilyen módon hogyan lehet értelmezni a világot egyrészt Istentől való különbözőségében, másrészt a maga összetettségében. Honnan van a világ, és honnan a tárgyak, a gondolatok, a szubjektumok sokasága? A válasz röviden annyi, hogy a világ és a benne foglalt sokféleség a tudat működésének az eredménye, és csak a tudatban van.²⁵ Fichte transzcendentális idealizmusa értelmében minden dolog csak tudott dolog, és félreértés volna képzeinknek a képzeinktől független tárgyai, a magukban való dolgok iránt érdeklődni, hiszen soha nem léphetünk ki a tudatból, hogy attól függetlenül vegyük szemügyre őket. Így az a sokféleség, amelynek eredetére értelmesen rákérdezhetünk, nem a tudástól független tárgyak, hanem pusztán a képzetek sokfélesége. Honnan van viszont a képzetek sokfélesége? Természetesen e kérdés megválaszolása során sem hivatkozhatunk a képzetek tárgyainak sokféleségére, mert ha nem léphetünk ki a tudatból, nincs okunk azt gondolni, hogy a különböző képzeteket különböző nekik megfelelő tárgyak okozzák. Mint a transzcendentális filozófiában mindent, ezt is a tudat természetéből kell megmagyarázni. Eszerint a képzetek sokfélesége azoknak a reflexióknak a különbségéből fakad, amelyekkel a tudat önmagát

24 Fichte 2010, 66. A lét és a létezés különbsége tehát „pusztán logikai-noétikus, nem pedig ontológiai természetű” (Weber 2000, 73; Asmuth 2000, 25–26). Mindebből az is következik, hogy a *létből kiindulva* nem építhető fel olyan filozófia, amely a létről való tudásról is számot ad, hiszen ilyen módon nem írhatjuk le, hogyan járul a léthez a létezés, vagyis a lét tudata. Sőt a létből, ha nem akar mindjárt az első lépéssel utat tévesztetni, semmiféle filozófia nem indulhat ki. A filozófia ugyanis a tudáshoz tartozik, és – legalábbis transzcendentális filozófiaként, amely Fichte szemében az egyetlen képviselhető filozófia – tulajdonképpen tárgya éppen a tudás. „A tudománytan, eltekintve minden különös és meghatározott tudástól, egyszerűen a tudásból indul ki, [...] és mindenekelőtt azt a kérdést teszi fel magának, hogy hogyan lehetséges, és ebből következően belső és egyszerű lényege szerint mi ez a tudás” (GA I, 10, 336). A tudás végső lehetőségi feltétele a kései Fichténél az, hogy a lét kinyilvánítja magát, és létezéssé, képpé, tudattá lesz. Az azonban, hogy ez miért és hogyan történik, nem a tudás, hanem a lét vizsgálatát követelné. A „tudás önmagában egyáltalán nem képes felfogni és belátni, hogy ő maga miképpen jön létre, és hogyan következhet a belső és önmagába rejtőző létből a létezés, e lét megnyilvánulása és kinyilatkoztatása” (Fichte 2010, 67). A tudás számára végső és ezért éppoly levezethetetlen, mint amilyen megkérdőjelezhetetlen tény, hogy ő a lét képe.

25 Fichte 2010, 76.

és a létet felfogja.²⁶ Kétféle különbségre kell gondolni: egyrészt az egyes reflexiók szám szerint különbözőnek egymástól, másrészt különböző módokon mehetnek végbe. A különböző reflexiók így különböző képzeteket, sokféleséget eredményeznek: az egy és egységes lét objektumok és individuumok sokaságára hasad a tudatban. Hiszen akármilyen szoros is a kapcsolat a lét és a létezés között, a tudásban és a tudás számára csak a lét képe, nem pedig közvetlenül a lét van adva. Amit a kép ábrázol, avagy a kép tartalma, az természetesen a lét, máskülönben nem a lét képéről volna szó. Ám a tudásban a lét a tudás természetéből fakadó formát vesz magára. Az *egyáltalában vett* tudás megragadja, felfogja, fogalmakba kényszeríti, és holt világgá változtatja az eleven létet, a megragadás számtalan *konkrét* aktusa pedig végtelen sokféleséggé tagolja. „A világ tulajdonképpen teremtetője tehát a fogalom [...], és csak a fogalom számára és a fogalomban létezik a világ [...]. A fogalmon túl azonban, vagyis valóságosan és önmagában, semmi más nincs, és örökre nem is lesz semmi más, csak az élő Isten a maga elevenségében.”²⁷ A kései tudománytan metafizikája szerint tehát a tudat, a világ és benne az egyes létezők egyaránt Isten létezései, a lét képei, csak míg a tudat mint olyan közvetlenül, az általa tudott világ közvetetten: éppen a tudás közvetítésével.²⁸ Mivel lényegünk szerint mi magunk is tudat és öntudat vagyunk, testünk szerint pedig világbeli létezők, mi is az isteni létezés, a lét képe vagyunk.²⁹ A vallás Fichte szerint abban áll, hogy valaki belátja és elfogadja, hogy ez így van, és ennek megfelelően nem is akar más lenni, mint ez a kép, vagyis „valóban és ténylegesen egész individuális életét a benne lakozó isteni életnek adja át”,³⁰ olyannyira, hogy innentől kezdve már nem ő cselekszik, „hanem maga Isten az, eredeti belső létében és lényegében, aki cselekszik benne”.³¹

2. A jánosi és a páli kereszténység szembeállítása

Mindaz, amit az eddigiekben összefoglaltam, szintiszta filozófia, amely egyetlen ponton sem hivatkozik Jézusra vagy a Bibliára, Fichte szerint mégis teljes összhangban van

26 A sokféleség eredetének részletes tárgyalásához: Asmuth 1999, 87–91; Traub 1992, 195–208.

27 Fichte 2010, 85; Seyler 2014, 125.

28 Fichte 1981, 555.

29 A „legnagyobb tévedés és a kor összes többi eltévelyedésének igazi oka az, ha az egyén azt képzei, [...] hogy ő maga, ez a meghatározott személy a gondolkodó a gondolkodásban, holott ő csupán egyes gondolata az egyetlen általános és szükségszerű gondolkodásnak” (Fichte 1981, 437). A gondolkodó valójában a létezés, illetve Isten maga. Ideális esetben az ember „individuális személyét magát is az istenség gondolataként szemléli, s létezésének rendeltetése és célja éppen az, ahogyan őt az istenség elgondolja” (Fichte 1976, 515).

30 Fichte 2010, 126.

31 Fichte 2010, 116. Fichte 2010, 110: „Az Isten üres árnyékfogalma alapján megválaszolatlan kérdés, vagyis hogy *micsoda* az Isten, itt azt a választ kapja: *Ő az, amit az tesz, aki neki adta az életét, és akit ő vezet.*” Kiemelés az eredetiben.

az igazi kereszténységgel, vagyis azzal, amit ő kereszténységnek ismer el. Fichte egész életében kitartott amellett a fölvilágosodásra jellemző álláspont mellett, amelyet már a tudománytan kidolgozása előtt, a *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérletében* is képviselt, hogy a vallás és a kinyilatkoztatás igazságának kritériuma az ész. Ennek megfelelően az általa elismert kereszténységhez sok minden nem tartozik hozzá abból, amit e vallás tanításának szokás tekinteni. Fichte határozottan elutasítja az ószövetségi zsidó vallást és mindazt, amit belőle a keresztény egyházak továbbvittek, de gyakorlatilag az Újszövetség és a rá épülő dogmatika szinte teljes egészét is.³² Szerinte a Biblia szerzői közül a „filozófus csak Jánossal tud közösséget vállalni, mert egyedül ő táplál megbecsülést az ész iránt, és hivatkozik arra a bizonyítékra, amelyet a filozófus egyedül érvényesnek ismer el: a belsőre”,³³ vagyis nem tekintélyre és nem csodákra, hanem – éppúgy, mint egy filozófus – a természetes igazságérzetre és az észre. Különös módon Fichte még János evangéliumán belül is szelektál, és mindössze az úgynevezett Prológus első öt versét fogadja el, mint ami „abszolút igaz és örökké érvényes”. A többi szerinte „csak Jézus és a kereszténység alapítása idején, illetve Jézus és apostolai szükségszerű álláspontja szempontjából érvényes.”³⁴ Ez azt jelenti, hogy a János-evangélium nagy része nem látható be az ész által, vagyis nem metafizikai, hanem faktikus igazságot hirdet. Persze még így is messze felülmúlja az Újszövetség többi részét, ahol az igazság agyrémekkel keveredik.³⁵

Idézzük fel a János-prológus első öt versét! „[1] Kezdetben volt az Ige, És az Ige Istennél volt, És Isten volt az Ige. [2] Ő volt kezdetben Istennél. [3] Minden ő általa lett, És nélküle semmi sem lett, Ami lett. [4] Benne élet volt, És az élet volt az emberek világossága. [5] A világosság a sötétségben világít, De a sötétség nem fogta föl.” Az utolsó két versnek Fichte csak egy rövid bekezdést szentel, és most nekünk is figyelmen kívül kell hagynunk. Az első két verset a keresztény teológia rendszerint az Atyára és a Fiúra vonatkoztatja, tehát egy Szentháromságon belüli viszony leírásának tekinti. Fichte szakít ezzel az értelmezéssel, amikor a Prológusban szereplő Istennek és Igének az imént bemutatott létet és létezést felelteti meg. Az a szoros kapcsolat, amelyet a teológia a Szentháromság személyei között lát, tulajdonképpen még megfeleltethető volna a fichtei lét és létezés kapcsolatának. Mindkét esetben olyan erős ugyanis az azonosság mozzanata, hogy aki ebből indul ki, alig-alig képes belátni, hogyan lehet mégis bármiféle különbség azok között, amiket egyszer már azonosnak gondolt. Az a megoldás, amelyet erre a problémára a dogmatika adott, nevezetesen, hogy az egy Istenben önálló

32 Fichte 1981, 519.

33 Fichte 2010, 118.

34 Fichte 2010, 125.

35 Például: Fichte 1981, 521. Az egyik kortárs így foglalta össze Fichtének a Bibliához való viszonyát (Schlegel 1987, 222): az ateizmus-vita óta Fichte „a Szentírás minden kifejezését kisajátította. Már évekkel ezelőtt hallottam, amint a Miatyánkot úgy imádkozta, hogy Atya helyett abszolútumot mondott, a János-evangélium nyitányában pedig a tudománytan lényegét vélte felfedezni.” Fichte vallásosságáról: Fichte 1830, 539.

személyek vannak, Fichtétől teljesen idegen.³⁶ Nála se az Istennek is nevezett lét, se a tudatnak vagy képnek is nevezett létezés nem tekinthető személynek.³⁷ Nem kis részben éppen azért nem lehetnek ezek személyek, mert metafizikájának alapjaiban Fichte nem engedhet meg olyan valóságos különbséget, mint amilyent a teológiai személyfogalom feltételez.³⁸ De nemcsak Fichte nem fogadhatja el a János-prológius teológiai értelmezését, hanem a teológia sem a fichteit. Amennyi különbséget ugyanis az azonosság vagy egység rovására Fichte elismerhet, az a teológiának túl kevés. Míg a lét és a létezés viszonyát kielégítően ragadja meg az egyébként nem Fichtétől származó érem-hasonlat, ugyanezt az Atyára és a Fiúra alkalmazni eretnekség (egyfajta monarchianizmus vagy modalizmus) volna.³⁹

Akármennyire különbözzék is Fichte János-értelmezése a hagyományos teológiáétól, túl azon a feltételezésen, hogy a tudománytan a helyes választ adja a végső valóságra vonatkozó kérdésre, és hogy a kereszténység szent szövegeiben is legalább egy helyen meg kell lennie ugyanennek a válasznak, van még egy ok, amely miatt Fichte úgy gondolhatta, hogy ő értelmezi helyesen a Prológius első verseit. A Bibliában szereplő Igével kapcsolatban megjegyzi, hogy ezt „a szót észnek is lehetett volna fordítani vagy – mint ahogy a Bölcsesség könyve szinte ugyanezt a fogalmat megnevezi – bölcsességné”.⁴⁰ Ezek a kifejezések, valamint az eredetiben szereplő logosz, de a bevett német fordítás, a „szó” is, jól illenek Fichtének ahhoz az elképzeléséhez, hogy Istenen kívül, tőle mégis

36 GA II, 16, 147–49.

37 Fichte ehhez az istenfogalomhoz már jénai korszakában eljutott, és tulajdonképpen Isten személyes mivoltának tagadása váltotta ki az ateizmus vádját is, hiszen „a kortársak szemében egy személytelen Isten már nem Isten” (Zöller 2010, 43). Isten, illetve a lét személy voltának kérdését másként ítéli meg Wladika, aki egyfelől elismeri, hogy 1800 előtt Fichte filozófiájával csak egy személytelen Isten volt összeegyeztethető, ugyanakkor úgy gondolja, kései filozófiája olyan mértékben különbözik a koraitól, hogy abban egyrészt immanens filozófiai okokból, másrészt a kereszténységgel való sokszor hangoztatott összhang miatt is csak egy személyes Istennek lehet helye. Messzire vezetne annak tárgyalása, hogy van-e akkora törés Fichte pályáján, mint amekkorát az istenfogalom ilyen mértékű megváltozása feltételezne. Az azonban szorosan témánkhoz tartozik, hogy Fichte szerint a tudománytan nem egyszerűen a „keresztény tanítással” (Wladika 2005, 41, 46), hanem csak a jánosi kereszténységgel van összhangban, míg az „ellentétes keresztény rendszertől” éppúgy különbözik, mint az igazság a tévedéstől. A János-evangélium azonban Fichte szerint egy személytelen Istent hirdet, amelyben minden szükségszerű és változatlan, míg az elutasított páli teológia egyik központi elemének Fichte Isten „önkényességét” tekinti. A világ teremtésének gondolatát, amelyet Pálnál megtalált, Jánosnál viszont nem, egyebek mellett éppen azért utasította el, mert a teremtés egy önkényes (személyes) Istent feltételez.

38 A személyes Isten elvetéséhez vezető megfontolások jó összefoglalója Kubik 2009, 213–15.

39 Fichte szerint Isten „létezése csak általunk különbözik a lététől, önmagában és öbenne viszont nem különbözik tőle, hanem eredetileg, minden időt megelőzően és minden idő nélkül a létnél van, elválaszthatatlan a létől, és maga a lét” (Fichte 2010, 123). Ha a létet és a létezést csak a mi tudatunk különbözteti meg egymástól, továbbá ha a léter (a jánosi „Isten” közvetítésével) a teológiában az Atyának feleltetjük meg, a létezést pedig (a jánosi „Ige” közvetítésével) a Fiúnak, akkor azt kapjuk, hogy az Atya és a Fiú csak a mi tudatunkban, csak számunkra különül el egymástól, a tudatunktól független reális különbség azonban nincsen közöttük.

40 Fichte 2010, 122.

elválaszthatatlan egységben csak a tudat, a reflexió,⁴¹ a fogalom⁴² létezhet. És amikor János a Prológus harmadik versében azt tanítja, hogy minden az Ige által lett, ami lett, akkor Fichte igazolva látja állítását, hogy „ez a tanítás ugyanazt a mondanivalót ugyanazokkal a képekkel és kifejezésekkel közvetíti, mint amelyeket” a tudománytan használ.⁴³ Hiába hitelesíti maga a Biblia is (Zsid 1,3, Kol 1,16) azt a teológiai értelmezést, hogy a teremtés a Fiú által történt, akik itt – legyenek bár bibliai szerzők vagy későbbi teológusok – egy isteni személyre gondoltak, azok „átsiklottak a lényegen”.⁴⁴ Fichte szerint egyedül az elgondolható, és éppen ezért az észet becslő János is csak azt taníthatta, hogy a világ teremtése a létezésen, a tudaton belül történik, és abban áll, hogy a fogalmi megragadás az objektivitás formáját adja a létnek, tudott dologgá teszi, és világbeli tárgyakká szabdalja fel.

Ha a világ valóban csak a tudaton, Isten tudatán belül létezik, és a léttől, Istentől pusztán formailag különbözik, akkor a teremtés hagyományos felfogása nemcsak a teremtő ágens leírásában (Istennek egymástól különböző isteni személyek egységeként való megragadásában) téved, hanem abban is, hogy túlságosan is elválasztja egymástól a teremtőt és a teremtményt.⁴⁵ Fichte különösen ez utóbbi hibában marasztalja el Szent Pált, akinek tévedése szerinte abból fakadt, hogy „habár kereszténnyé lett, nem akarta elismerni, hogy nem volt igaza, amikor zsidó volt: ezért a két rendszert egyesítenie kellett, egymásba kellett illesztenie”.⁴⁶ Így született meg nála a zsidókkal kötött első szövetség mintájára egy új szövetség gondolata, így lett számára és követői számára fontos, hogy Jézus Dávid fia, holott Jánosnál „az is mindvégig homályban marad, hogy zsidó származású-e”,⁴⁷ így került be a teológiájába egy önkényes, kiismerhetetlen, félelmetes Isten, akit ki kell engesztelni, és akivel való viszonyunkban közvetítőre szorulunk, és így őrizte meg Pál a teremtés hitét is.⁴⁸ Pedig Fichte szerint a „teremtés feltételezése minden téves metafizika és vallástan abszolút alaptévedése”,⁴⁹ és ellentmond az észnek. Az, hogy Isten önmagán kívül valami valóságosat hozzon létre, „egyáltalán nem gondolható el rendesen – úgy, amit valóban gondolkodásnak neveznénk”.⁵⁰ A teremtés által ugyanis az abszolút Isten viszonyba lépne valamivel, ami nem ő, és nem lenne többé abszolút,

41 Fichte 2010, 210.

42 Fichte 2010, 70.

43 Fichte 2010, 117.

44 Fichte 2010, 118.

45 Zöller 2010, 48.

46 Fichte 1981, 520; Fichte 2010, 127.

47 Fichte 1981, 520.

48 Jánosnak a többi újszövetségi szerzőtől való megkülönböztetését azon az alapon, hogy azok zsidó szemléletmódot képviselnek, Fichte a számára oly kedves Lessingnél is megtalálhatta (Weidner 2006, 440).

49 Fichte 2010, 121.

50 Fichte 2010, 121.

hiszen minden relatív, ami relációban áll.⁵¹ Ezzel már nemcsak Istenen belül lenne kettősség, hanem Isten maga is egy kettősség egyik elemévé válna.

Fichte nem enged meg semmiféle kettősséget se Istenen belül, se rajta kívül. A világot és az embert Istenbe helyezi, és kivételesen Pál apostollal egyetértésben állítja, hogy „benne élünk, mozgunk és vagyunk”.⁵² Csakhogy hiába használja Fichte ezúttal Szent Pál szavait (ApCsel 17,28) – aki még szerinte is „ragyogóan beszél”, amikor „nem életének fő problémájáról, a két rendszer egyesítéséről gondolkodik éppen”⁵³ –, sokkal radikálisabban érti őket, mint ő. Fichténél olyan mély az ember és az Isten egysége, hogy az ember még bűnt sem követhet el: „Hiszen hogyan is tudna Isten önmaga ellen vétkezni?”⁵⁴ Jól látható, hogy az Isten és az ember egységének ilyen felfogásával Fichte ismét a páli (és egyáltalán a keresztény) teológia központi gondolatait utasítja el. Ha nincs bűn, nincs megváltás sem.⁵⁵

3. János a filozófus, Pál a teológus

Fichte hangsúlyozza, hogy „az ész egyszer s mindenkorra a visszajára fordul”,⁵⁶ ha igent mond a teremtés gondolatára vagy egyáltalán bármiféle kettősségre. Éppen ezért tudománytanának a kezdet kezdetétől legfőbb törekvése az ellentmondásmentes egység volt. A kereszténység „Pál-féle rendszerének”⁵⁷ legfőbb hibája viszont Fichte szemében éppen az, hogy megtűri az ellentmondásokat, és mindkét tagjukat egyszerre próbálja gondol-

51 A teremtés elgondolhatatlanságának egy másik okához: Weber 2000, 70–71; Zöllner 2010, 47–48. Fichte megoldása, amely a lét, vagyis Isten mellett még valami mást is elfogad, szándéka szerint nem teszi relatívvá az abszolútot. Először is nála a világot nem a semmiből való teremtés hozza létre, hanem az isteni léttel bizonyos értelemben azonos létezésen belül áll elő, vagy más szóval az isteni lét megnyilvánulásához tartozik. Másodszor Isten kilép ugyan önmagából a létezésben, és ezáltal „léten kívüli lét” keletkezik, de ez még csak nem is emanáció. (Az emanáció mint „észellenes álom” elutasításához: Fichte 2010, 123, 127). Verwey 1995, 209–10: „Az abszolút lét csak a szabadság egy olyan aktusában képes önmagából kilépni, amely szigorúan és maradéktalanul az abszolút *képeként* fogja fel magát (és ugyanebben az aktusban minden lehetséges létezés is). Az abszolút lét csak egy ilyen aktusban tud olyan »relációba lépni«, amely nem »abszolútot« és »végest« kapcsol össze – megsemmisítve ezzel az abszolútot –, hanem minden ek-zisztálást és minden kilépést teljes mértékben megtart a lét abszolút egységében. [...] A kép semmi mássá nem teheti önmagát, mint az abszolút képévé, saját önállósága látszatát megsemmisítő szabadságnak kell lennie, hogy az abszolút abszolút legyen.” Kiemelés az eredetiben.

52 Fichte 1981, 526.

53 Fichte 1981, 521.

54 Fichte 2010, 137.

55 Fichte teológiaiilag is tájékozott értékeléséhez: Verwey 1983, LI–LIII. Fichte egyoldalú kereszténységértelmezése végső soron abból fakad, hogy túlhangsúlyozta Isten és ember egységét (pl. Fichte 2010, 179), mert „nem volt képes elgondolni a kereszténységnek azt az egyszerű gondolatát, hogy az élő Isten erejében lehetséges, hogy önmagunk legyünk” (Scholz 1912, XXI).

56 Fichte 2010, 121.

57 Fichte 1981, 521.

ni. Az Atya és mellette a Fiú, aki nem Atya; Isten és rajta kívül a világ, amely nem Isten; az ember, aki annyira különbözik Istentől, hogy a bűnben szembe is fordulhat vele: mindezek olyan gondolatok, amelyek – mivel végső és redukálhatatlan különbségeket foglalnak magukban – „egyáltalán nem gondolhatók el rendesen – úgy, amit valóban gondolkodásnak neveznénk”. Pál és a nyomában járó keresztény teológia ezek szerint semmibe veszi az ész, és arra akarja kényszeríteni, hogy egyszerre gondoljon *A-t* is és nem-*A-t* is.

Ezt a fajta észellenes kereszténységet veti el Fichte, amikor azt mondja, hogy „csak Jánossal tud közösséget vállalni, mert egyedül ő táplál megbecsülést az ész iránt”. Amikor pedig megemlíti, hogy a páli teológia „Jánost a keresztény egyház kezdete óta mindig háttérbe szorította”,⁵⁸ talán az is az eszében jár, hogy őt, a Jánossal közösséget vállaló filozófust is azért vádolták ateizmussal, és azért kellett távoznia a jénai egyetemről, mert nem a páli teológia szellemében, hanem Jánossal együtt az ész szabályait tiszteletben tartva gondolkodott Istenről, és mert nem a teológusok Istenét vallotta, hanem azt az Istent, aki tényleg van (és akit én Pascal nyomán leginkább a filozófusok istenének neveznék). Valaki akkor gondolkodik az ész szabályai szerint, ha kerüli az ellentmondásokat, márpedig ahol legalább két dolog van, ott ellentmondás is van, hiszen az egyik dolog nem az, mint ami a másik. Ezért nem tudja elgondolni az ész, hogy Isten egy tőle különböző világot teremtsen, vagy hogy Istenben különböző személyek legyenek.

Fichte számára mindenekelőtt azért fontos János, mert a Prológus „abszolút igaz és örökké érvényes” első mondataiban korrigálta a Pál által is elfogadott zsidó teológiát, amelyik szerint „[k]ezdetben teremtette Isten az eget és a földet” (Ter 1,1), és amelyik ezt a dogmát a hagyományosan Pálnak tulajdonított levelekben még azzal is kiegészíti, hogy a Fiú által teremtette. „Nem, mondja János: kezdetben, ugyanabban a kezdetben, amelyről ott is szó van, vagyis eredetileg és minden időt megelőzően, Isten nem teremtett, és nem is volt szüksége semmiféle teremtésre, hanem – már megvolt. Megvolt az Ige.”⁵⁹ „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt”, sőt nemcsak nála volt, hanem egyenesen „Isten volt az Ige”. És „minden általa lett”, vagyis – veszi át a szót Fichte Jánostól, hiszen szerinte ők ketten ugyanazt gondolják – minden, ami csak van, az Igében, a Logoszban, a tudatban van. És ami ilyen módon az isteni létezésben van, az valójában nincsen Istenen kívül, már csak azért sem, mert a tudott dolgok nem mások, mint maga Isten, a lét, az objektivitás formájában; hiszen a tudat éppen a lét képe.

Fichte számára azért volt tehát kitüntetett a János-evangélium, mert megtalálta benne saját központi gondolatát, hogy a valóság végső soron egy és egységes, és hogy ami a tudatban sokaságként tűnik fel, az megmagyarázható ebből az egységből, vagyis megmutatható, hogy valójában nem is különbözik tőle. Központi gondolata volt

⁵⁸ Fichte 1981, 520. Fichte 2010, 33, 40, 47.

⁵⁹ Fichte 2010, 122.

ez Fichtének, mert a filozófiája lényegét érintette. Meghatározása szerint „filozófiának csak az a nézet nevezhető, amely a tapasztalat adott sokféleségét egyetlen közös alapelv egységére vezeti vissza, másfelől pedig ebből az egységből kimerítően megmagyarázza és levezeti ama sokféleséget”.⁶⁰ Fichte úgy érezhette, hogy öelötte senki nem volt, aki ebben a szigorú, de pontos értelemben filozófiát művelt volna. Még maga Kant sem, hiszen a kritikai trilógia nem volt valódi rendszer, mert bár sok igaz tételt állított fel, ezeket nem volt képes egyetlen elvre visszavezetni, sőt még az elméleti és a gyakorlati ész sem tudta megnyugtatóan egyesíteni.⁶¹

A kései Fichte legfontosabb elődjének bizonyára nem az általa egyébként nagyra becsült Platón, Spinozá vagy Kantot tartotta, hanem valakit, akit nem szokás filozófusnak tekinteni: János evangélistát.⁶² Azért tudott „közösséget vállalni” vele, mert János az ő szemében maga is filozófus.⁶³ Fichte filozófust csinált Jánosból és filozófiát a kereszténységből, hogy egyetérthessen vele. Az ő Jánosa nem enged meg kettősséget se Istenen belül, se Isten és az ember vagy a világ között, hiszen megbecsülést táplál az ész iránt. Mivel azonban az uralkodó egyház és annak teológiája mindig is háttérbe szorította a jánosi kereszténységet, ameddig a tudománytan újra fel nem fedezte, szükségképpen „az volt minden filozófia nehézsége, amely nem kívánt dualizmus lenni, hanem komolyan vette az egység keresését, hogy vagy magunkat kellett felszámolnunk, vagy Istent. Magunkat nem akartuk, Istent nem volt szabad.”⁶⁴ Ám Fichte a lét és a létezés, Isten és a tudat fogalmaival, illetve a tudaton belülré helyezett világ gondolatával megoldotta ezt a nehézséget. A teremtés dogmája és egyáltalán a páli vagy bármilyen teológia, amely kettősségeket fogad el Istenben és Istenen kívül, innentől kezdve túl azon, hogy észlelens, teljesen felesleges is:⁶⁵ a jánosi kereszténység jegyében a tudománytan „egyszerűen megszünteti az egész teológiát”.⁶⁶

⁶⁰ Fichte 1981, 417; GA II, 8, 9.

⁶¹ Fichte szerint Kantnak „olyan génusza van, amely anélkül mondja el neki az igazságot, hogy annak alapjait is közölné vele” (GA III, 2, 17). Ennek megfelelően Fichte azzal az igénnyel lépett fel, hogy a kanti filozófiát azáltal tegye tudományossá, hogy egyetlen elvre építi.

⁶² Bader 1975, 174.

⁶³ Egy helyen elhatárolódva az úgynevezett „szokásos *profán filozófiától*”, amelynek alaptévedése, hogy „világon kívüli Istent és Istenen kívüli világot” tételez fel, Fichte Jánost Platónnal és Spinozával együtt a „szent filozófia” képviselőjének nevezi (GA II, 9, 157–58).

⁶⁴ GA II, 8, 114.

⁶⁵ A különbséget, amelyet Fichte Pál és János felfogása között leírt, Bader is a teológia és a filozófia közötti különbségnek felelteti meg. Szerinte az ellentétet, amelyet a fölvilágosodás a kinyilatkoztatott vallás és a természetes vallás között látott, és amely a teológia és a filozófia szembenállásában is megjelenik, Fichte Pál és János viszonyába vetítette vissza. Annyi különbséggel, hogy míg a fölvilágosodás szemében a természetes vallás egyes igazságai a kinyilatkoztatottnak is részét képezték, így szembenállásuk nem teljes, Fichte János és Pál különbségét abszolútnak tekinti (Bader 1975, 174–75).

⁶⁶ Fichte 1981, 527. Más megközelítésben Fichte magát a tudománytant tekinti teológiának (GA II, 9, 157).

Bibliográfia

Forrásművek

- Fichte, Immanuel Hermann. 1830. *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*. 1. kötet. Sulzbach: Seidel.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1970. „Briefentwurf an Johann Friedrich Flatt (1793. November oder Dezember).” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, 17–18. III/2. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [GA III, 2]
- Fichte, Johann Gottlieb. 1976. „A tudás emberének lényegéről s ennek megjelenéséről a szabadság területén.” Ford. Berényi Gábor. In *Az erkölcsstan rendszere*, 475–586. Budapest: Gondolat.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1981. „A jelenlegi kor alapvonásai.” Ford. Endreffy Zoltán. In *Válogatott filozófiai írások*, 413–701. Budapest: Gondolat.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1985. „Die Wissenschaftslehre [II. Vortrag im Jahre 1804].” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, II/8. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [GA II, 8]
- Fichte, Johann Gottlieb. 1993. „Institutiones omnis philosophiae [Erlangen 1805, Metaphysik].” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, 35–171. II/9. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [GA II, 9]
- Fichte, Johann Gottlieb. 1994. „Wissenschaftslehre, Königsberg.” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, 111–202. II/10. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [GA II, 10]
- Fichte, Johann Gottlieb. 2005. „Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umriss dargestellt.” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, 335–45. I/10. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [GA I, 10]
- Fichte, Johann Gottlieb. 2010. *A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tana*. Ford. Hankovszky Tamás. Budapest: Szent István Társulat.
- Fichte, Johann Gottlieb. 2011. „Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche.” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, 15–204. II/16. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag. [GA II, 16]
- Schlegel, August Wilhelm. 1987. „Brief an Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (19. August 1809.).” In *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, szerk. Erich Fuchs, 222–23. 4. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Újszövetségi Szentírás. 1972. Ford. Békés Gellért – Dalos Patrik. Róma.

Másodlagos irodalom

- Asmuth, Christoph. 1999. *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Asmuth, Christoph. 2000. Einleitung. *Sein, Bewusstsein und Liebe. Johann Gottlieb Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“*, 7–80. Mainz: Dieterich.
- Asmuth, Christoph. 2011. „Fichte und das Absolute. Ein grundlegendes Missverständnis der späten Wissenschaftslehren J. G. Fichtes.” In *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*, szerk. Elena Ficara, 315–27. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bader, Günter. 1975. *Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre Johann Gottlieb Fichtes*. Tübingen: Mohr.
- Becker, Hans-Joachim. 2000. *Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption*. Amsterdam – Atlanta: Rodopi.
- Klotz, Christian. 2013. „Monismus und Freiheit in Fichtes Philosophie der Religion.” In *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, szerk. Stefan Lang – Lars-Thade Ulrichs, 247–58. Berlin – Boston: de Gruyter.
- Kubik, Andreas. 2009. „Persönlichkeit Gottes? Die religionsphilosophische Leistung von Hardenbergs Fichte-Rezeption.” In *Romantik / Romanticism. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, szerk. Karl Ameriks – Fred Rush – Jürgen Stolzenberg, 211–226. Berlin – New York: de Gruyter.
- Kühn, Rolf. 2011. „»Fleisch« und persönliches Dasein.” In *»Im Anfang war der Logos...«. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, szerk. Markus Enders – Rolf Kühn, 175–205. Freiburg – Basel: Herder.
- Kumamoto, Chuhei. 1981. „Der Begriff der Erscheinung beim späten Fichte.” In *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, szerk. Klaus Hammer, 70–79. Hamburg: Meiner.
- Medicus, Fritz. 1922. *Fichtes Leben*. Leipzig: Meiner.
- Oesterreich, Peter L. – Hartmut Traub. 2006. *Der Ganze Fichte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Scholz, Heinrich. 1912. Einleitung. *Die Anweisung zum seligen Leben*, Johann Gottlieb Fichte, IX–LV. Berlin: Deutsche Bibliothek.
- Schulze, Wilhelm A. 1964. „Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus.” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 18/1: 85–118.
- Seyler, Frédéric. 2014. *Fichtes „Anweisung zum seligen Leben”. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*. Freiburg – München: Alber.
- Traub, Hartmut. 1992. *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804–1806*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Verwey, Hansjürgen. 1983. Einleitung. *Die Anweisung zum seligen Leben*, Johann Gottlieb Fichte, XIII–LXIII. Hamburg: Meiner.
- Verwey, Hansjürgen. 1995. „Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks.” In *Fichte-Studien* 8: 193–224.

- Weber, Reinhard. 2000. *Wahrheit und Geschichte. Ein kritischer Kommentar zum sechsten Kapitel von J. G. Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“ (1806)*. Hamburg: Kovač.
- Weidner, Daniel. 2006. „Geist, Wort, Liebe. Das Johannesevangelium um 1800.“ In *Das Buch der Bücher – gelesen. Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten*, szerk. Steffen Martus – Andrea Polaschegg, 435–70. Bern – Berlin: Lang.
- Wladika, Michael. 2005. „Fichtes Anweisung zum seeligen Leben: Seyn soll Person seyn.“ In *Gedachter Glaube. Festschrift für Heimo Hofmeister*, szerk. Michael Wladika, 39–64. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wundt, Max. 1929. *Fichte-Forschungen*. Stuttgart: Frommanns.
- Zöller, Günter. 2010. „Ex aliquo nihil. Fichtes Anti-Kreationismus.“ In *Der Eine oder der Andere. „Gott“ in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, szerk. Christoph Asmuth – Drilo Kazimir, 39–54. Tübingen: Mohr Siebeck.