

Láng Márk

Fichte és Kierkegaard az Én azonosságáról és a különbségéről

Bevezetés

A Kant utáni filozófia legfontosabb kérdése, hogy hogyan helyezhető biztos alapokra az Ész rendszere. Amint ugyanis azt Schelling Hegelnek írott levelében is megfogalmazta, a német mester megadta az eredményeket, az út azonban még kidolgozásra vár.¹ Ennek útnak a kidolgozásában a legelső lépést Reinhold tette meg, aki már első művével olyan vitát váltott ki, amely a Kant utáni filozófiát egészében végigkísérte. Reinhold célja az volt, hogy egyesítse a kritikai filozófia két oldalát, az elméletit és a gyakorlatit, amihez egy megfelelő alapot kellett találnia. A nagy előrelépést a kérdésben ugyanakkor mégis Fichte hozta meg, aztán az őt követő két tübingeni szobatárs, Hegel és Schelling. Az alap problémájával olyan kérdések merültek fel, melyek hosszú időre meghatározták a filozófiai vitákat. Ezek közül elsődleges bizonyításra szorult az azonosság, feltétlenség és az elégséges alap kérdése is.²

Kierkegaard a korszellemmel szembe fordulva nem alkotott a szigorú filozófiai értelemben vett rendszert. Ezzel ellentétben egy olyan gondolkodásmód létrehozására törekedett, amely az embert a maga létező egzisztencialitásban tudja felfogni, a maga mindennapi létviszonyaiban, nem egy absztrakt, hanem egy személyes Én-nek a megragadásában, olyan jellemzőit vizsgálva, mint a szorongás, kétségbeesés, erkölcsi kötelesség vagy az Istenhez való viszony. Ugyanakkor az sem tagadható, hogy gondolatait éppen a sokat kritizált spekulatív filozófia nyelvezetén keresztül fejtette ki, és nemcsak a nyelvezetében, hanem tartalmi aspektusaiban is folyamatos átfedésben van Hegel, Schelling és Fichte bizonyos elgondolásaival.

Tanulmányomban amellett szeretnék érvelni, hogy a dán szerző gondolkodásának meghatározó alapját a kései Schelling és a Hegel hatása mellett a fichtei filozófia befolyásolta leginkább. A fichtei tudományt felhasználva alapozta meg ugyanis saját Én-fogalmát. Ennek folytán a következőkben a német filozófus Én-konceptióját szeretném rekonstruálni, és a fogalom meghatározásában játszott kitüntetett szerepét, összefüggésben az alap problémájához szorosan kapcsolódó azonosság és különbség kérdésével, valamint ennek a problémának a lecsapódását a dán filozófus műveiben.

Az alábbiakban arra összpontosítok, hogy kimutassam a kierkegaard-i életműben megmutató fichtei hatásokat. A Hegel utáni filozófiában ugyanis erőteljesen megfigyelhető az a tendencia, hogy visszatérnek a fichtei filozófia alapvetéseihez, úgymint a praxis elsőbbsége,

Láng Márk (1994) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, langmark30@gmail.com

¹ Simon Ferenc: *Hegel élete és filozófiája*. Máriabesenyő-Gödöllő 2014. 27.

² Philipp Schwab: *A=A. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel*. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism. 12(2017).

a szubjektum kitétettsége, az abszolút dialektika ellenében pedig egy „antitetikus dialektikához”.³ Nem kivétel ez alól Kierkegaard sem. Ez az aspektus ugyanakkor, mely Fichtével rokonítja, az egzisztencia etikai stádiumában ragadható meg igazán,⁴ melyben az Én és nem-Én viszonyának fichtei kérdését Kierkegaard az Én és a társadalom egzisztenciális kontextusába helyezi át.

Fichte alaptétele és az Én azonossága

Fichte Reinhold hatására kezdi el a kanti filozófia tanulmányozását. Hamar rájön azonban, hogy az az elgondolás, miszerint transzcendentális filozófiát a tiszta ész kritikájára lehetne alapozni, melyen egyesíthetővé válik a két oldal – az elméleti és a gyakorlati –, egy fenntarthatatlan álláspont. Bár nagy érdemeket tulajdonított Reinholdnak, éppen ezen álláspontja miatt elvetette egész megoldási kísérletét, egyetlenegy aspektusát kivéve: a célját – vagyis hogy a különböző képességeket, melyeket Kant meghagyott a maguk koordinálatlanságában egy princípium alá lehetne rendelni. Fichte maga a megoldási módszerét *Tudománytannak* nevezte.

A korabeli vita középpontjában ennek az alapelvnek a kérdése állt. Két kantianus tábor sokrakozott fel egymással szemben: a fichtei megfogalmazás szerint a dogmatikusok és a kritikai filozófiát művelők. Előbbiek ezt a princípiumot a magánvaló dologból vezették le, utóbbiak pedig a transzcendentális appercepcióból indultak ki. E filozófiai program igénye az volt, hogy mind gyakorlati, mind elméleti értelemben is a kanti filozófia fundamentuma legyen. Fichte szerint a reinholdi filozófia csak az elméleti képességekre vonatkozik, csak közvetett módon a megismerési képességeken keresztül tudja a gyakorlati filozófiát megalapozni, mivel a képzetet tette meg alaptételnek, melyből levezethetetlen a gyakorlati ész és a szabadság.⁵ Éppen emiatt is világosnak kell lennie a ténynek, hogy az alapelv a szubjektumban van. Tehát mindent az általános szubjektivitás alá kell rendelni, az elméleti és a gyakorlati filozófiát egyaránt.

A szabadság kérdése volt az, amely azon álláspont ellen fordította, hogy a princípiumot a magánvaló dologból kell kinyerni. Az általa dogmatikusnak nevezett irányzat szerint ugyanis minden olyan elképzelésnek, amely a magánvaló dologból akarja igazolni a rendszer alapját szükségképpen tagadnia kell a szabadság eszményét. Minden olyan dolognak ugyanis, mely tudatunkban előfordul, szükségképpen a magánvaló dolog produktumának kell lennie, ami így azt jelenti, hogy azok a meghatározásaink is, melyeket állítólag a szabadságunknak tulajdonítunk, a magánvaló dolog produktumai. A dogmatikus gondolkodó tehát fatalista Fichte szerint, mert „nem tagadja a tudat ama tényét, hogy szabadnak tartjuk magunkat, mert az értelmetlenség volna, alapelvből viszont bebizonyítja e kijelentés hamis voltát”.⁶

Az alap meghatározása azért játszik kulcsszerepet a Kant utáni filozófiában, mert a königsbergi filozófus gondolkodásából hiányzott magának a totalitásnak a meghatározása. Annak a tisztázása, hogy minden addigi tudást kétségbevonó transzcendentális ismereteink határai miért ott vannak, ahol egyáltalán vannak. Fichte szerint a tudománytan éppen ezt biztosítja:

³ Von Richard B. Purkharthofer: *Von Fichtes Ich zu Kierkegaards Selbst? Kontinuität und Bruch.* = *Kierkegaard und Fichte Praktische und religiöse Subjektivität.* Szerk. Jürgen Stolzenberg. Berlin 2010. 144.

⁴ Uo. 142.

⁵ Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alap gondolata.* Bp. 2014. 19.

⁶ J. G. Fichte: *Első bevezetés a tudománytanba.* = Uő: *Válogatott filozófiai írások.* Bp. 1981. 31.

a tudománytan fog abszolút totalitással bírni, amely tartalmazza az emberi szellem azon meghatározott cselekvéseit, amelyeket feltételelesen, feltétlenül, kényszerítve vagy szükségszerűen hajt végre,⁷ és egy olyan megalapozó erővel bírna, mely ontológiai elsőbbséget élvezne a logikával szemben, vagyis megalapozná magának a gondolkodásnak a formális jellegét.

Az alaptétel Fichte szerint nem lehet más, mint „az emberben lévő legfőbb ösztön”, az azonosság tétele, az $A = A$. Melyeket azonban kiegészít két másik alaptétellel is, ezáltal mintegy alaptételek rendszerét hozva létre.

Ahhoz, hogy a tudománytan totalitásként tudja felmutatni a tudás rendszerét, egy olyan alapot kell találnia magának, amely karteziánus értelemben mint fundamentum inconcussum állhat fenn. Philip Schwab foglalta össze, hogy milyen követelményeknek kell megfelelnie egy ilyen alaptételnek:⁸

1. Oly módon kell az egész rendszert alátámasztania, hogy általa egy erős és kikezdzhetetlen azonosság fejeződjön ki.
2. Ugyanakkor ebben az eredendő alapon formának és tartalomnak közvetlennek kell lennie, és egyesítettnek.
3. Az egységnek a tudás rendszerét kell kiadnia, azaz szubjektumnak és objektumnak az egységét kell tartalmaznia.
4. Az öntudatban kell megalapozva lennie, az öntudatnak pedig közvetlennek kell lennie.
5. Feltétlennek kell lennie, mivel ez nem a mindennapi empirikus öntudatot mutatja be, hanem az intellektuális szemléletet létrehozó abszolút Ént.
6. Mégsem áll fenn saját magában, alapját a karteziánus meditációból meríti. Fichte ezt így foglalja össze: „Az $A = A$ tételből indultunk ki; nem mintha ebből volna bizonyítható az én vagyok tétel, hanem azért, mert valami biztosból kellett kiindulnunk, mely adott az empirikus tudatban. Éppen fejtegetésünkéből tűnt ki azonban, hogy nem az $A = A$ alapozza meg az én vagyok tételt, hanem sokkal inkább az utóbbi az előbbi.”⁹ Tehát A csak azért lehet azonos A-val, mert szükségképpen lennie kell egy azonos Én-nek, amely igazolni tudja, a tételező A megfelel a tételezett A-ként megragadott második taggal. Fichte ebből azt a következtetést vonja le, hogy „minden, ami van, csak annyiban van, amennyiben az énben tételezett, és az énen kívül semmi nincs”.¹⁰

Hogyan lehetséges mégis a sokféleség és a választás, hogyan lehetséges a különbség? Ehhez Fichte egy második alaptételt is felvesz. Az Én tételez maga mellett egy nem-Ént is, mely tartalma szerint az elsőhöz kötődik, mivel az Én tételezi; ugyanakkor mivel negációjaként tételeződik, formája szerint feltétlen, így nem vezethető le az elsőből. Ám az önmagában vett szembeállítás lehetősége maga is feltételezi a tudat azonosságát. Az ebben a funkcióban cselekvő én eljárása a következő: A (a teljességgel tételezett) = A (amelyikre a reflexió vonatkozik). Ezzel az A-val mint a reflexió objektumával szemben tételezzük abszolút cselekedettel –A-t, melyről úgy ítélünk, hogy a teljességgel tételezett A-val is szemben álló, mert az előbbi az utóbbival megegyezik. Ez a megegyezés pedig a tételező és a reflektáló én azonosságán alapul.¹¹

⁷ J. G. Fichte: *A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról.* = Fichte. Szerk. Felkai Gábor. Bp. 1988. 213.

⁸ Schwab: *i. m.* 266. skk.

⁹ J. G. Fichte: *A teljes tudománytan alapvetése* Ford. Hanokvszky Tamás. Kézirat. Forrás: <https://btk.ppke.hu/db/0A/9D/m00000A9D.pdf> (Megtekintve: 2020.02.20) 6.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo. 9.

A két alaptétel közötti ellentmondás végett Fichte felvett egy harmadik alaptételt is, melyben szintézist próbál teremteni a szemben álló Én és nem-Én között. Az ellentmondás abban gyökereszik ugyanis, hogy attól függően, melyik alaptételt tekintjük érvényben lévőnek – érvényteleníti ellenpárját. E harmadik alaptételnek a jelentősége abban fejeződik ki, hogy feloldja a logikai ellentmondást, amely a két oldal között fennáll.¹² Vagyis: Én és nem-Én egymást korlátozzák, tehát a két tétel már nem határtalan és oszthatatlanul érvényes, hanem oszthatók. Ennek a szintézisnek magában kell foglalnia minden egyéb szintézist, ami csak érvényes lehet: ezeknek már benne és vele együtt meg kell valósulniuk.¹³ A harmadik tétel egy olyan platformot biztosít a számukra, amely által Fichte szerint viszonyba kerülhetnek, így a kettő között már nem ellentmondás, hanem kvantitatív megkülönböztetés áll fenn.

Mindkét logikai alaptétel egy transzcendentális magyarázathoz tartozik, így Fichte előtt két út állt: vagy lemond valamelyikről, vagy kibékíti egymással őket. Lemondani nem mondhatott le egyikről sem. Először is azért nem, mert ha az elsőről mond le, akkor nem tudhatjuk, hogy honnan vagyunk biztosak abban, hogy $A = A$. A második elvetésével viszont a sokféleség bizonyításától esnénk el. Másodszor, az első az öntételező, a második az önmagáról tudó aspektusát fejezi ki az Én-nek. Vagyis amíg az első alaptétel Én-meghatározása szerint abszolút, és nem létezik semmi vele szemben álló, addig a második tételben egy véges Én tételez magával szemben egy nem-Ént.

Kierkegaard ezt a problémát hidalja át az egzisztencia fogalmával, szerinte ugyanis a transzcendentális idealizmusban a gondolkodás megelőzi a létezést. Tehát mintegy cserét hajt végre ezen a konstelláción, kihangsúlyozva, hogy egy teljességgel absztrakt Én-nel szemben, mely magát a létet is csak saját cselekvése által tételezi, ontológiai elsőbbsége annak a létnek van, amely mindenféle gondolkodást megelőzően már individuális Én-ként tételezi magát. Ezzel együtt pedig el is veti mindenféle olyan metafizikai természetű megközelítést az Én-nek, amely a spekulatív gondolkodás módszerével szeretne állítást tenni róla.

Fichte számára az azonosság és a különbség dialektikája kapcsán nem maradt más megoldás, mint hogy összebékítse őket. Egy elméleti megközelítés azonban nem jut messzebb attól, hogy a két ellentétes pólus között egyfajta köztes pozíciót vegyen fel. A gyakorlati tudománytan segítségével azonban eljut egy olyan álláspontra, ahol a cél már a közöttük lévő ellentét felszámolására irányuló törekvés.¹⁴ Ez egy olyan mozgást jelent, mely bár csökkentheti az ellentétet a két antitetikus alaptétel között, azonban el soha nem törölheti. Az abszolút Én létezik mint ismereteink szükségszerű lehetőségfeltételeit tartalmazó transzcendentális struktúra, de ez nem azonos az individuális Én-nel, mivel az ember nem lehet csupán saját önmeghatározásának eredménye, vagyis meghatározásában éppolyan fontos a nem-Én szerepe is, vagyis minden, ami nem ő maga. Ezért létezik az Én abszolút ideaként: azt az eszményt testesíti meg, amivé válnunk kell.¹⁵ A gyakorlati

¹² Schwab: *i. m.* 272.

¹³ Fichte: *A teljes tudománytan alapvetése.* 16.

¹⁴ Hankovszky: *i. m.* 24.

¹⁵ „Továbbá felteszem magamról, hogy képes vagyok megtestesíteni ezt a fogalmat [Én] valamilyen kívülre végbemenő valóság cselekvésben; felteszem magamról, hogy birtokában vagyok valamilyen valóságos, valamely létteremtő hatóerőnek, mely egészen más mint a pusztá fogalomalkotás képessége. Ama fogalmak – a nevük célfogalom – a megismerési fogalmaktól eltérően nem utóképei valami adottnak, hanem előképei valami létrehozandónak.” – J. G. Fichte: *Az ember rendeltetése.* = Uő: *Válogatott filozófiai írások.* 334.

ész ugyanazt a célt tűzi ki tehát, amely ismereteink végső lehetőségfeltétele is, a tudást, illetve az önmagunkká válást.

Létezik tehát egy második Én is, gyakorlati ideálként, melynek – ahogy Fichte mondja – „általunk *kell* létrejönnie, de nem tud”.¹⁶ Az ember rendeltetése az, hogy egyre inkább azonossá váljék önmagával, és hogy ezt kiterjessze az egész emberi nemre, mígnem az emberiség „mindenütt egyformán kiművelt testté egyesül”.¹⁷ A gyakorlati ész tehát ugyanazt a célt tűzi ki elénk, mint amelyet ismereteink végső lehetőségfeltétele, az appercepció transzcendentális egységét, melyet az Én = Én képében ragadhatunk meg. Az embert tehát Fichte szerint az „önmagát teljeséggel tétélező, önmagával maradéktalanul azonos, abszolút énből kiindulva kell megértenünk”.¹⁸

Amennyiben tehát a tudománytanban primátusa is van a gyakorlati filozófiának az egésznek a középpontjában egy olyan eszményi Én áll, amely ugyan nem vagyunk, de amellyé szabadságunk révén válnunk kell, és amely a megismerés transzcendentális feltételeként valahogyan mindig is létezik. Fichte számára úgy van jelen egy alaptétel, hogy az kettő. Dialektikájuknak ez az antitetikus feszültsége lesz az egész gondolatmenet hajtóereje, melyet aztán a gyakorlati ész, az ellenmondás megszüntetését követelő kellés old fel. E kettő mellett az ellentétük megszüntetését lehetővé tenni hivatott harmadik tétellel kibomlik az egész világ és az emberi képességek tárháza. Fichte szerint nem elég, ha akaratumkat ehhez az eszményhez hangoljuk, hanem meg is kell valósítanunk azt. Ellenkező esetben ideális és reális valóságunk különbözne egymástól, melynek következtében nem válhatnánk többé Én-né sem. Ezt Fichte egy sajátos „antitetikus dialektika” segítségével bontja ki; amely a gyakorlati filozófia területéhez tartozik, amennyiben ez az Én-nek a nem-Én meghatározására való törekvésére utal.¹⁹

Az etikai stádium és az Én azonossága Kierkegaard-nál

Kierkegaard alaptézise, hogy a szubjektumot nem elsősorban a gondolkodás határozza meg, hanem létezése. Még pontosabban saját individuális létezése, amelynek bensőségessége számára közvetíthetetlen minden külső. Ez egy olyan állapot, melyet Hegel szerencsétlen tudatként határozott meg. Szerinte ez az álláspont a tudat egy történelmileg meghatározott, ugyanakkor túlhaladott mozzanata. Ugyanis a tudat képes meghasadságát meghaladni, és képes realizálni magát a valóságban, illetve felismerni, hogy azonos magával a valósággal. Kierkegaard ezzel ellentétben ezt nem egy meghaladott állapotként írja le, sőt szerinte a szerencsétlen tudat a polgári világ legjobbika, amennyiben képes megfogalmazni a jelenhez tartozó szubjektív viszony egyedüli adekvát lehetőségét.²⁰

Legnyilvánvalóbban egy ismeretelméleti meghasadságban mutatkozik meg a probléma. A külső és belső, azaz lényeg és jelenség azonosságának helyén Kierkegaard-nál már áthidalhatatlan különbség tátong. Ezt fejezi ki az irónia, illetve a humor, a két átvezető állapot a három stádium, az esztétikai, az etikai és a vallási között. E két köztes állapot két különböző szemszögét jeleníti meg az egzisztenciális szituációnak, idealitás és valóság elválasztásának szubjektív

¹⁶ Fichte: *A teljes tudománytan alapvetése*. 8.

¹⁷ Fichte: *Az ember rendeltetése*. 357.

¹⁸ Hankovszky: *i. m.* 31.

¹⁹ Purkarthofer: *i. m.* 146.

²⁰ Heller Ágnes: *Utószó*. = Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Bp. 1976. 1023.

és objektív nézőpontjai. Az ironikus szenved a világtól való távolságtól, a humorista azonban fölé emelkedik az elválasztottságnak. Az ironikus e szubjektív nézőpontjának következtében akadálytalanul képes mozogni az egzisztencia dialektikus folyamataiban, a dialektika ellentmondásaihoz ezért sokkal közelebb van a humor. A *Vagy-vagy* ezt a diszkrepanciát szubjektum és valóság között a szerelem/szeretet motívumának segítségével mutatja be. Az első stádiumban a másik pusztá tárgy a szubjektum számára, így lényegében semmi. Ugyanezzel a semmivel találja szembe magát az individuum a vallási stádiumban is, és mivel Istennel kapcsolatot nem alakíthat ki csak a szeretet paradox viszonyán keresztül,²¹ a lényeg, melyet a szubjektum nem saját magán belül, hanem radikálisan kívül posztulált, elérhetetlen marad a racionális tudat számára. Pozitív kapcsolat csak az etikaiban van, de ez is kudarccal végződik, mely elvezet az Én rezignációhoz, azaz szubjektum és objektum azonosságának lehetetlenségébe való beletörődéshez.²²

Mint azt korábban már említettem, a következőkben arra teszek kísérletet, hogy bemutassam mennyiben érhető tetten a kierkegaard-i Én-fogalomban a fichtei hatás, és azon belül is mennyiben érhető tetten a német gondolkodó alap-meghatározásából kinövő gyakorlati filozófiájában kulcsszerepet játszó sajátos dialektika. A következőkben az etikai stádiumot vizsgálom meg, amely arra tett kísérlet, hogy a szubjektum kibéküljön a társadalommal és a különböző társadalmi objektívációkkal, mint amilyen a hivatás vagy a házasság; hogy az egyén kísérletet tegyen arra, hogy az esztétikai stádium ironikus magatartását meghaladva, megtalálja helyét a mindennapokban azáltal, hogy a házasság eszményéhez köti életét.

Az etikai stádium szimbolikus alakja Wilhelm bíró, aki az esztétikai emberrel szemben határozza meg saját álláspontját. Szembenállásuknak két nagy ütközőpontja van. A bíró legfőbb kritikája, hogy az Én számára az esztétikailag élő ember életében nincs jelen semmilyen állandóság: Én-jének kontinuitását mindig a másokkal, a társadalommal való viszonyban próbálja meg meghatározni: „el tudsz-e képzelni rettenetesebb dolgot, mint hogy lényünk a sokféleségben bomlik szét”.²³ Így az ember éppen azt veszíti el, ami önmaga számára a legfontosabb: a személyisége összetartó erejét.²⁴

Itt nyer érvényt Kierkegaard szerint a választás kérdése, amely az etikai magatartásnak a tulajdonképpeni kifejeződése.²⁵ Maga a választás döntő jelentőségű a személyiség tartalma szempontjából; a választással az individuum dönthet afelől, hogy önmagát a maga autonóm mivoltában ragadja meg, vagy enged olyan meghatározásoknak, melyek nem a saját szabadságából fakadnak. „Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy mások választottak helyette, mert elvesztette önmagát.”²⁶ Nem nehéz itt a Fichtével való szellemi kapcsolatot felmutatni. Kierkegaard azonban ezt a tételt még radikálisabban mutatja be, számára az egzisztencia azon döntő meghatározása, mely alól nem bújhat ki, így vagy úgy, de mindig meg kell határoznia saját magát, akár tudatosítja ezt, akár nem. „A személyiség még akkor is érdekelt a választásban mielőtt választanánk, és ha a választást kiiktatjuk, akkor öntudatlanul választ, vagy sötét hatalmak választanak benne.”²⁷

²¹ Ahogyan a *Vagy-vagy* utolsó részében a lelkész is megfogalmazza ezt az alapállást: Istennel szemben sohasem lehet igazunk.

²² Vö. Heller: *i. m.* 1026.

²³ Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Bp. 1976. 769.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo. 777.

²⁶ Uo. 774.

²⁷ Uo.

Ezt értelmezhetjük úgy is, hogy mintegy elébe megy Fichte választáskoncepciójának, amennyiben a választásban nem is annyira a választást mint választást hangsúlyozza, hanem a választásra irányuló akaratot, vagyis a választás választásának a fontosságát. „Nem arról van szó, hogy a jót vagy a rosszat választjuk, hanem hogy az akarást választjuk.”²⁸ Az eredendő különbség felismerésére, illetve megszüntetésére irányuló elsődleges törekvést szeretné itt kihangsúlyozni. Fichte szerint ugyanis elsődleges fontosságú, hogy választásunkban észszerű lények módjára cselekedjünk, mert így az Ész segítségével látható be az ember valódi rendeltetése.²⁹ Kierkegaard számára azonban a hangsúly az Ész helyett a szenvedélyen van, amellyel az egységet nem egy racionális konstrukció segítségével próbálja meg „helyreállítani”, hanem a létezés differenciáltságában egy eredendő akaratnyilváníttás folytán mintegy az egység megragadására törekedni.

Nem nehéz kimutatni tehát, hogy milyen nagy hatással volt Kierkegaard-ra Fichtének a gyakorlati ész elsőbbségét hirdető tanítása. Nehezebb azonban azt meghatározni, hogy a két gondolkodónak a dialektikája hogyan viszonyul egymáshoz. Ami bizonyos, hogy Fichte korai tudománytanában az Én-nel szembeállított nem-Én végül az egész valóságot előállítja. Ez nem az Én transzcendentális aspektusára érvényes, hanem az empirikus valóságra. A valóság létrehozásához szüksége van egy olyan nem-Énre, amelyet soha nem lehet teljesen az Én-nel közvetíteni, amely egy végtelen törekvést von maga után. A fichtei „antitetikus dialektika” nem érthető meg a törekvés fogalma nélkül. Az Én, amennyiben lényegileg tevékenység, csak úgy érthető meg mint törekvés az ellentétes törekvés legyőzésére. A tárgyiség megoldásának problémája azzal a feladattal függ össze, hogy az ember szabadként határozza meg önmagát. A cselekvés akkor erkölcsi, ha azoknak a tényezőknek a legyőzésére irányul, amelyek korlátozóak a szabadságot mint öntevékenységet.

Kierkegaard gondolkodásának elsődleges kiindulópontja a német idealizmus spekulatív filozófiájának a kritikája. Az *Utóiratban* Climacus amellett érvel, hogy a létnek meg kell előznie a gondolkodást, melynek alapjaként egy olyan egzisztencia áll, amely az időben létezik, és a döntés kategóriája határozza meg azonosságát. Mivel Kierkegaard elutasította azon alaptételt, hogy a gondolkodás megelőzi a létet, úgy vélte, hogy a spekulatív filozófia téved az azonosság közvetlenségének mint kezdetnek a feltételezésével, mert az értelemnek alapvető természete, hogy minden tudást kiegészítse a maga számára. *A szorongás fogalmában* veti kritika alá a közvetlenség fogalmát.

Haufniensis abból a hegeli tételből indul ki, hogy a közvetlenség azonos a semmivel, vagyis lényege megszűnésében van. Hegel számára ez a közvetlenség a *Vallásfilozófiai előadásokban* az ártatlanság állapotában van jelen, Kierkegaard szerint azonban ez már csak azért sem lehet közvetlenség, mivel egy olyan állapot, mely képes létezni. Továbbá a hegeli logikában a közvetlenség a közvetettség által szűnik meg, ami egy immanens logikai mozgás, az ártatlanság viszont – állapot lévén – a transzcendencia által szűnik meg. Tehát az ártatlanság nem Semmi, vagyis közvetlenség, és nem is valamilyen tökéletes állapot, vagyis valamiféle tiszta harmónia, hanem – tudatlanság.³⁰ Az ártatlanság megszűnése egy ugráson keresztül megy végbe, vagyis egyik minőségből tételez egy teljesen másikat.

²⁸ Uo. 780.

²⁹ Fichte: *Az ember rendeltetése*. 366.

³⁰ Vö. Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. = Søren Kierkegaard Művei 5. Pécs 2014. 320.

Kierkegaard szerint ez a probléma általános minden spekulatív filozófiában. Fichte számára az abszolút Én mint azonosság éppígy nem bír léttel, ugyanis ő az, amely a létezés mintegy „kitermeli” magából a véges Én és nem-Én formájában. Amennyiben azonban Fichte számára a teremtő Én azonos a teremtett Én-nel, ezzel egy elvont azonosságot tételezett. Tehát a törekvés, amely a véges Én-t mozgásba hozza, tartalmatlan: „törekvés a törekvés kedvéért”³¹ – vagyis egy végtelen negatív folyamat. A fichtei gondolkodás ezért nem értelmezhető másként Kierkegaard szerint mint az ironia egyik tipikus formája.

Richard B. Purkardhofer mutat rá, hogy Kierkegaard két végtelenfogalmat különböztet meg, melyet Hegel Fichte-kritikájára alapoz: egy negatívát, amely véges és végtelen antitetikájának produktív ellentétén alapul, illetve egy pozitívát, amely nyugvóponttra jut, és elnyeri a tartalmát. Ez a fogalom Kierkegaard-nál is fontos szerepet kap, azonban más aspektusból. Szerinte ebben a közvetíthetetlen ellentétben Fichte nem tudott túljutni a végtelen törekvés gondolatán. „A szembenállóknak össze kell kapcsolódnuk, míg meg nem szűnik minden szembenállás, míg létre nem jön az abszolút egység, ami persze, ahogyan ez a maga idejében majd megmutatkozik, csak a végtelen célba érő megközelítése által jöhetne létre, ám ez eleve lehetetlen.”³² Ebben a törekvésben minden valóság „elsápad”, ahol a szubjektum törekvése nem más, mint abszolút negativitás.³³ Ugyanakkor mégis kitüntetett fontosságú marad a fichtei dialektika a számára, mert benne találta meg az egzisztencia legfőbb jellemzőjének, a törekvésnek a hajtómotorját. „A folyamatos törekvés az egzisztáló szubjektum etikai életszemléletének kifejeződése.”³⁴ Ez a véges és végtelen között mozgó dialektikus folyamat képes ignorálni a különbséget a kontradiktórikus szembenállások során. A német gondolkodó számára azonban a törekvés egy soha véget nem érő folyamat, amíg Kierkegaard számára elérheti a célját, csak nem az egzisztálás során.³⁵

Az egyetlen hely, ahol a dialektikus mozgás végbemehet, a dán szerző szerint az individuum, a spekulatív filozófia hibája pedig éppen az, hogy a dialektikusát absztrakttá teszi, és így éppen a lényegi problémát, a létezésproblémát tünteti el. Éppen ezért is fedezhető fel a közeledés a gondolkodásában a fichtei Én-konceptió gyakorlati követelményéhez. Ugyanakkor kritikával is illeti ezt a megközelítést, mégpedig abban a vonatkozásban, hogy absztrakt marad, nem tudja a létet megragadni, mivel az én Kierkegaard számára a konkrét Én, aki a mindennapi életben ragadható meg. „Az örök énnel nincs múltja, így az időbelinek sincs.”³⁶ Az énnel ez az absztrakt felfogása nem képes elgondolni a valóságot úgy mint történelmet, mint múltat stb., csak egy metafizikai világot képes a maga számára felépíteni. Ezzel egy időben pedig egy negatív szabadság munkál benne: szabadság mindentől.³⁷ Ezzel szemben a *Vagy-vagy* etikai stádiumában a nem-Én elsődlegesen a nembeliség kategóriájaként jelenik meg, melyben az egzisztenciának saját magát kell megragadnia azáltal, hogy elfoglalja helyét a társadalomban. Az ember önmagát feladatként fogja fel, létezésének célja egyedi és általános egységének megteremtése, vagyis a

³¹ Søren Kierkegaard: *Az ironia fogalmáról.* = *Søren Kierkegaard Művei 1.* Pécs 2004. 273.

³² Fichte: *A tudománytan alapvetése.* 17.

³³ Purkardhofer *i. m.* 146.

³⁴ Søren Kierkegaard: *Utóirat.* Óbecse 2016. 92.

³⁵ Központi szerep jut ebben a kérdésben az ismétlés kierkegaard-i fogalmának. – Vö. Søren Kierkegaard: *Az ismétlés.* = *Søren Kierkegaard Művei 5.* Pécs 2014.

³⁶ Kierkegaard: *Az ironia fogalmáról.* 277.

³⁷ Uo. 275.

nembeli cselekvésben saját személyes történelmének a megalkotása. Ez lenne külső és belső, szubjektum és objektum egységének létrehozása Kierkegaard szerint.

Az etikai stádium célkitűzése egy olyan létforma megkonstruálása, amely nem idegenedett el saját céljaitól, hanem a személyiség és a lét tudatos egységét képes megteremteni. Az etikai értelemben felfogott választásnak ezért kettős értelemben is fontos funkciója van. Egyrészt a személyiség választásaként, másrészt a nemmel való folytonosság választásaként. Utóbbi csak a tudatos az emberi fejlődés kontinuitásába való bekapcsolódás által tartja elérhetőnek. De a nembeliségnek a hiteles objektivációja nem lehet a történelem, mert abban megszűnik a voltaképpeni szabadság. A hitelesített objektivációvá az intézményesített emberi kapcsolatok lépnek: házasság és hivatás. A nem elidegenedett mindennapi életnek ezek a kis szigetei teszik lehetővé az ember számára individuum és nem egységét.

Az ember célja tehát Kierkegaard szerint az, hogy minél többet realizálhasson az általános emberiből. Ugyanakkor belátja, hogy az egyes akármennyire is törekszik az általános teljes megragadására, kísérlete kudarccal végződik. „Meg fog tehát győződni, hogy van valami az általánosban, amit nem fog tudni megvalósítani.”³⁸ Ezzel felelősséget is vállal magára, „mert elfogadja, hogy kívül helyezte magát az általánoson, azaz megfosztotta magát mindattól az irányítástól, biztonságtól és megnyugtatótól, amit az általános nyújt. Felismeri, hogy nem képes önmagára venni a társadalmi lét meghatározásainak totalitását. Ez pedig a belső intenziójának a fokozódásával jár: „Amit terjedelemben elveszített, azt talán intenzív bensőségességben visszanyerte.”³⁹ Nincs tehát megállapodás, van viszont új cél. Innen már csak a következő stádiumhoz vezet az út.

Összegzés

Összegzésként elmondható tehát, hogy Kierkegaard és Fichte gondolkodásában több szinten is felfedezhetők átfedések a gyakorlati filozófiáról való elképzelésük, illetve az Én önmaga megragadása törekvésjellegetek az elképzelésében. Ugyanakkor ez a végtelenbe nyúló dialektikus folyamat, melyet Fichte leír, minden hasonlóság ellenére elvi ellentétben áll Kierkegaard felfogásával. Amíg ugyanis Fichte szerint az észbe vetett hit adja annak a tartalmát, hogy az emberi nem egyszer teljes egészében uralni fogja a saját lényegét, addig Kierkegaard úgy véli, egy ilyen hitnek nem adhat alapot egy racionális konstrukció. Ez azért sem valósulhat meg ebben a formában, mert egyrészt ez a feladat nem egyesíthet egy nemet, mivel az az egyénhez képest minőségileg alacsonyabb rendű létformát testesít meg, másrészt nem mehet végbe a történelemben sem, ugyanis ami hithez kötött, annak a győzelme nem valósulhat meg az időben.⁴⁰

Kérdés marad továbbá a fichtei elgondolás vonatkozásában, hogy miért kell az Énnak végesé tennie magát, ha az első alaptétel szerint már amúgy is abszolútnak tételeződik.⁴¹ Kierkegaard ezt az azonosságot határozottan elutasította, és a bűnbeesés mítoszával magyarázta, szerinte ugyanis nincs eredendő egység csak a szellem inadekvát jelenléte az egzisztenciában.

³⁸ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 984.

³⁹ Uo. 986.

⁴⁰ Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. = *Søren Kierkegaard Művei* 5. 278.

⁴¹ Wolfgang Röd: *Az újkor dialektikus filozófiája I*. Debrecen 1996. 121.

Mindennek ellenére kijelenthető azonban, hogy a dán filozófus Fichte dialektikájában megtalálta az alapot, amellyel szembeállhatott a spekulatív gondolkodás absztraktságával. Ezt azért is tehette meg, mert Fichte előtt is csak egyetlen cél lebegett, ahogy Hankovszky Tamás fogalmaz átfogó monográfiájában: Fichte végtére is egzisztenciális kérdésekre keresi a választ, gondolkodásának középpontjában pedig az egyéni szabadság fogalma áll. Kimondható tehát, hogy ennél közelebb nem is állhatna a dán Szókratészhez.

Fichte and Kierkegaard on the Difference and the Identity of the I

Keywords: difference, identity, I, dialectics, ground, freedom, choice, practical philosophy

There is a strong tendency in post-Hegelian philosophy to return to the starting point of Fichte's philosophy, such as the primacy of practice, the privilege of the subject, and an "antithetical dialectic" as opposed to absolute dialectics. Kierkegaard is no exception. However, this aspect, which is related to Fichte, can be really grasped in the ethical stage of existence, in which Kierkegaard places Fichte's question of the relationship between the I and the non-I in the existential context of the Self and society.