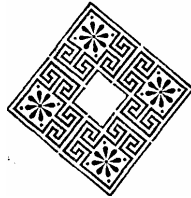


# Fichte vallásphilosophiai fejlődése némi tanulssággal napjaink philosophálására.

Írta

Dr. Szelényi Ödön

ev. theol. akad. tanár.



Pozsony

Wigand K. F. könyvnyomtató-intézetéből.

1915.



A

philosophia története már régen megállapította azt aényt, hogy a philosophia „nem a korlátlan lehetőségek országa.” Kitűnt ugyanis, hogy ugyanazok a problémák, ugyanazok a vélemények, miután már letárgyaltaknak és megcáfoltaknak hitték őket. újból fölmerültek, újra izgatták a gondolkodókat és legfeljebb tökéletesebb formában és alaposabb indokolással jelentek meg újra a philosophia porondján. És mint az egyes problémákkal, úgy vagyunk a rendszerekkel, a világnézetekkel is. Ezeknek a száma sem végtelen, legalább az újabb és régibb nagy rendszerek gondos összehasonlítása arról győz meg, hogy az alapelvek és következmények, a kiinduláspont, a fejlődés iránya és végpont tekintetében sokszor meglepő hasonlatosságot tanúsítanak. Távolról sem akarunk e kétségtelenül megállapított tényből messzireható következtetéseket vonni és belőle a philosophiai gondolkodás fejlődésének törvényét vagy rythmusát megformulálni, ami könnyen Hegel tévútjára juttathatna bennünket; csak egyetlen tanulságot szeretnénk a jelzett tény segítségével leszögezni, nevezetesen azt, hogy a mai philosophia

Már e dolgozat befejezése után került írójának kezébe a „*Kant-studien*” 33-dik *pótfüzete* (Berlin 1914), melyben dr. E. Bergmann kiadta Fichtének valószínűleg 1795-ben tartott előadásait az „Istenről és a halhatatlanságról”, Wilh. Penzenkuffer gym. tanárnak 1800-iki publicatiója alapján. E történeti érdekléssel bíró okmány miatt azonban nem volt szükség dolgozatunk menetén változtatni, mert a lényegét véve Fichte itt is az atheistapör iratainak a talaján áll, csakhogy még kevesebbé radicalis és a terminológiájában is közelebb áll az egyházi felfogáshoz. A lélek továbbéléséről szóló furcsa metapbysikai tana („a moralitás lényünknek mintegy ősanýaga, mely által a nappal állunk összeköttetésben, melyen majdan tovább folytatjuk létünket”) pedig pillanatnyi ötletnél semmivel sem több.

nehány irányát, amelyeknek alkotói még élnek és műveket, rendszeröket nem befejezett, hanem „nyílt” rendszernek tekintik, hozzájuk hasonló, de lezárt régi rendszerekkel egybevetvén, ez utóbbiakból megállapítsuk a mai rendszerek továbbfejlődésének lehető, várható útirányát.

Ebből a szempontból különösen tanulságos Fichte rendszere, akinek philosophiai szelleme szinte új életet él napjainkban és akinek gondolatai megvillannak oly rendszerekben is, amelyek hallani sem akarnak a nagy idealistáról, mert a túlhaladott nagyságok közé sorolják. Ezen neorichteanizmus mindenesetre amellet szól, hogy Fichte tanításában nagy igazságok foglaltatnak, melyeket szinte újra kellett fölfedezni. Itt azonban inkább csak Fichte rendszerének a fokozatos kialakulása érdekei bennünket. Mi ugyanis azok közé tartozunk, akik Fichte gondolatvilágában fejiődést vesznek fel, nem oly értelemben ugyan, mintha a későbbi Fichte teljesen hűtlen lett volna fiatalabb korában vallott nézeteihez, hanem igenis abban az értelemben, hogy az ő rendszere egyes pontokban — élete folyamán — módosult, csak hogy ez a módosulás, fejlődés nézetünk szerint belső kényszerűséggel, logikai és psychológiai szükségességgel következett be. Fichte ezen sajátzerű fejlődését pedig mindjárt eleve úgy jellemezhetjük a legjobban, hogy *a transcendentális (ismeretelméleti) idealizmustól eljutott a metaphysikai idealismushoz.*

E célból azonban nem szándékozunk Fichte egész phiiosophiáját részletes elemzés tárgyává tenni. Nézetünk szerint ugyanis fölvetett kérdésünkben eléggé eligazít Fichte vallásphilosophiájának a bemutatása, vallásbölcseleti alapelvei ugyanis annyira uralkodnak rendszere többi részsein, „hogy a rendszer fokozatos átalakításának a megértéséhez ép ezek szolgálnak kulcs gyanánt”.<sup>1)</sup>

Fichte ugyanis mélyen vallásos lélek volt. és bármennyire túlozzák vagy félremagyarázzák is az ő nézeteit egyes túlbuzgó hivei, (mikor pl. a jenai Diederichs cég kiadványai által propagált új, mysticus vallásosság vezérének teszik meg!), mégis el

<sup>1)</sup> Dr. F. Zimmer: J. Q. Fichte's Religionsphilosophie nach den Grundzügen ihrer Entwicklung. Berlin, 1878. 111. és k. Hasonlóan Antal Géza: Fichte és az ethicizmus az újabb vallásbölcsezetben. (Pápai főiskola 1890/91-ik évi értesítője 2. lap).

kell ismerni, hogy az ilyen hivatkozás nem alaptalan, mert Fichte életpályája, jelleme, tanának a jellege valóban oly prophétának tüntetik fel, aki az új kanti philosophiával, melybe hovatovább több ethikai mysticát vegyített, meg akarta javítani az emberi nemet., vagy legalább a kortársait. Ha tehát a vallásos Idealismus az ő szellemének legfőbb ismertetőjegye, egészen természetesnek tűnik föl, hogy célunkhoz mérten mellőzhetjük az életrajzi vonatkozásokat és rendszerének ma is sokat vitatott kérdéseit és csak vallásphilosophiai műveire szorítkozva mutatjuk be fejlődését és csak olykor-olykor az összefüggés kedvéért utalunk gondolkozásának egyéb mozzanataira is.

Vallásbölcseleti fejlődésében több phasist különböztethetünk meg, melyeket egyes művei vagy töredékes feljegyzései testesítenek meg és melyek mindegyikének megvan a maga érdekessége. Lássuk egyenként.

Az első állomás egy töredék: „*Aphorismen über Religion und Deismus*” (1790.) Itt írónk a speculációval szembe állítja a vallást, mely utóbbinak az alapelvei inkábbberzejmeken mint meggyilzódé&eken alapulnak. A keresztyén vallás inkább a szívnek az alapja, mint az értelemnek, mondja Fichte, ezért nem akarja magát demonstratiókkal feltolni, hanem arra törekszik, hogy a belső szükséglet tárgya legyen. Érdekes — jegyzi meg — hogy az első század tanulatlan apostolai ott szakították féibe vizsgálódásukat, ahol Kant, a XVIII. század legnagyobb gondolkodója, nevezetesen az Isten objectiv lényének a kutatásánál. Ha ugyanis e határokon túlme gyünk, a speculatio és a vallás állításainak oly keveréke támad, amely semmire sem jó. Ha minden kertelés nélkül gondolkozunk, akkor a következő eredményekre jutunk. 1. Van egy örök lény, melynek létezése szükséges. 2. Az ő szükséges és örök gondolataiból támadt a világ. 3. Minden világbeli változás első oka az istenség ősgondolaíá. 4. Minden érző és gondolkodó lénynek szükségkép úgy kell léteznie, ahogy létezik. 5. Amit bűnnek neveznek, az a véges lények szükséges korlátozásából ered. — Ez — Fichte szerint — a tiszta deismus rendszere, mely nincsen ellentétben a keresztyén vallással, melynek subjectiv érvényét teljesen meg-

<sup>1</sup>) J. G. Fichte's Sämmtliche Werke herausgegeben von J. H. Fichte V. 3-8.

hagyja, azonban a deizmus a maga determinizmusával még sem elégti ki a vallásos lelket, mely sokszor sóvárgó vággyal fordul az ismeretlen Istenhez, mintha az egy egyén kedvéért megváltoztatná előre megállapított tervét. Máskor meg odahajtja az egyént a kibékülés vágya. *Egy szóval a deizmus és a szívélet, a speculatio és a vallás közt úr van* – ez a töredék alaphangja, de látjuk már, hol keresi majd Fichte a hidat, mely átsegíti az örvényen: Kant philosophiája ez és semmi más. Ez döntötte el a vitát, mely a szív és fej között folyt Fichte gondolataiban; még pedig a Kant ismeretelmélete volt az, amely meggyőzte arról, hogy az, ami a determinizmus előtt a legobjectivebb: a külső világ törvényszerű rendje, csak az által jöhet létre, hogy az ember azt magából, mint megismerésének formáját a külső benyomásokhoz csatolja. A dogmatikus determinizmus által feWett világ csak merész állítás, megismerésének a lehetősége, a közte és az ember belvilága közötti összefüggés teljesen kétséges.<sup>1)</sup>

A Kant philosophiájával való megismerkedés (1790/1) *fordulatot* idéz föl Fichte gondolkozásában. Fichte most elveti a realistikus ismeretelméletet és *ezentúl mind végig az idealistikus ismeretelmélet útján halad*, melyet radikális irányban tovább fejleszt. Kettőt olvasott ki a criticismusból, az első, hogy tudatunknak a határa egyszersmind a mi ismerésünknek a határa, hogy tehát nem a lét, mint a realizmus akarja (Spinoza), hanem a tudat a philosophiának a princípiuma; és hogy minden realizmus, tehát a determinizmus is figyelmen kívül hagyja, hogy a világkép kialakításánál az Én-nek van döntő szerepe.

E mély és nagy hatás, melyet Kant Fichtére gyakorolt, megérteti velünk, hogy első nyomtatásban megjelent műve: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* egészen Kant eszmekörében mozog, hozzájárult, hogy Kant aegise alatt jelent meg Königsbergben. (1792). Tudva van, hogy a munka névtelenül került a könyvpiacra és mivel Kant alapelveinek az alkalmazását tartalmazta a vallásbölcseletre, (Kant „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft” c. műve még nem jelent volt meg), mindenki a Kanténak tartotta Fichte munkáját és Fichte philosophiai hírneve egy csapással meg volt alapítva.

<sup>1)</sup> Emil Fuchs: Vom Werden dreier Denker. Tübingen und Leipzig. 1904, 13 lap.

Fichte ezen műve tkp. a „Kritik der praktischen Vernunft” folytatása. Ott Kant kifejtette, hogy a speculativ ész három eszméje (az akaratszabadság, halhatatlanság és Isten) nem ismeretek ugyan, de mégis transcendens gondolatok, melyekben semmi lehetetlenség sincsen.<sup>1)</sup> Mint a praktikus ész postulatumainak ez eszméknek tárgyak adattak, amennyiben egy pusztán problematikus gondolat ez által nyert objectiv realitást: „Also war es keine Erweiterung der Erkenntnis von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntnis derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, sofern als sie genötigt wurde, dass es solche Gegenstände gebe, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen ... zu können.” Az Isten, szabadság és halhatatlanság eszméinek tehát van realitásuk, de mindig csak az erkölcsi törvény gyakorlására való vonatkozásban, nem pedig speculativ használatra.

Fichte első szárnypróbálgatásában is e gondolatok viszhangját halljuk, miért is e mű részletesebb taglalása fölösleges.

A kérdés az: lehetséges-e (a priori) a kinyilatkoztatás?

Ismerjük Kantból a gyakorlati ész három postulatumát, melyek az erkölcsi törvény végcélját, az erkölcsiség és boldogság teljes congruentiáját biztosítják. E tételek elfogadását hitnek nevezzük. Az Isten fogalmának azon határozmányai azonban, melyeket az erkölcsi törvény által praktikusán meghatározott ész felállított, akár a legfőbb szentségnek tüntessék fel az Istent, az erkölcsi törvény teljes betöltőjének, akár pedig az erkölcsi törvények szerint uralkodó világkormányzást lássák benne, még mindig csak theológiát adnak, de még nem vallást. „A theológia puszta tudomány, holt ismeret praktikus befolyás nélkül, a vallás pedig olyasmi, ami bennünket összeköt.”<sup>2)</sup> *Vallás akkor támad bennünk, ha erkölcsi elhatározásunkban Istenre gondolunk, ha ő hozzá tekintünk föl, mert csak ő garantálja az erkölcsi törekvés végcélját; ha hozzászokunk ahhoz, hogy az erkölcsi törvény iránti kötelezettségünket Isten akaratából levezetjük, mert az erkölcsi törvény Isten törvénye. Némely esetben ugyanis a puszta ész nem elégséges az akarat meghatározására, hanem*

<sup>1)</sup> Kant: Kritik der praktischen Vernunft. (Reclam) 161 s. k.

<sup>2)</sup> Fichte. S. W. V., 43.

szükségesnek mutatkozik az a képzet, hogy az illető cselekvést Isten kívánja. Tehát, folytatja, rendkívül jellemzően: . . . „Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durch's Moralgesezt in uns, gründet sich also auf eine *Entäusserang* des unserigen, auf Übertragung eines Subjectiven in ein Wesen ausser uns, und *diese Entäusserung ist das eigentliche Prinzip der Religion*, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll.” (i. m. 55.) vagyis nyilvánvaló, hogy *kötelességeinket vallásos indíték nélkül is teljesíthetjük*. De élénk tolul a kérdés: van-e jogunk Istent a bennünk lévő erkölcsi törvény okául tekinteni, más szóval, tényleg nyilvánul-e mint erkölcsi törvényhozó Isten és ha igen, mi módon? Az erkölcsi törvény mindenek előtt belső tény, tehát a bensőnkben rejtőző természetfeletti. Ez az u. n. természetes vallás alapja. De Istennek mint erkölcsi törvényhozónak a megnyilvánulása végbemehet a rajtunk kívül lévő természetfeletti által is: ez a „kinyilatkoztatott” vallás eredete. így kapjuk a vallás két principiumát, melyek közül csak az utóbbi fontos ránk nézve, mert a kinyilatkoztatáshoz vezet. Rajta oly észrevételt (érzéki jelenséget) értünk Fichte szerint, melyet Isten idéz föl, a mi okulásunk céljából. E fogalom logikai lehetősége ellen nem tehetünk kifogást, fizikai lehetősége pedig az erkölcsi törvény postulatumára támaszkodik. Azonban e fogalomnak concret tényekre való alkalmaztatása már elháríthatatlan nehézségekkel jár. A jelenség külseje, formája semmivé! sem mutatja azt, hogy Isten működéséből ered. Tekintetbe véve azonban, hogy a vallásos fogalmak csak apriori a gyakorlati ész postulatumaiból vezethetők le, ugyanezt kell tennünk a kinyilatkoztatással is. Ennek útja ez: Az emberi természetben küzd az erkölcsi törvény a természeti törvénnyel, miért is annak szüksége mutatkozik, hogy tisztán erkölcsi indítások az érzékek útján hassanak rá. Erre pedig csak az Isten képes, a mivel a kinyilatkoztatás észszerű volta ki van mutatva. A kinyilatkoztatás ezen fogalma csak „eszme” mely nincs apriori adva, mint a tiszta ész eszméi, hanem „megalkotott” (conceptus non datus, sed ratiocinatus i. m. 82.). Az apriori levezetés nem is tartozik a fogalom objectiv érvényét vagy az összes lények számára való subjectiv érvényét kimutatni, elég, ha kimutatta gondolhatóságát. A következőkben Fichte azon criteriumok elemzésével foglalkozik, melyek valamely empirikus tüneményre alkalma-

zandók annak megítélésére, hogy kinyilatkoztatás-e vagy sem? Formáját tekintve az illető jelenségnek nem szabad erkölcstelen eszközöket alkalmaznia. Tartalmilag véve istent erkölcsi törvényhozónak kell feltüntetnie, esetleg a szabadságot, Istent és halhatatlanságot megismertetnie. Közlése módjában pedig alkalmazkodnia kell az ember érzéki felfogásához, *de nem szabad a képeket, melybe az erkölcsi fogalmakat öltözteti, objectiv igazságoknak feltüntetnie* (i. m. 137.). Ha valamely jelenség e criteriumoknak általában megfelel, isteni kinyilatkoztatásnak tekinthető, de hogy tényleg az, nem bizonyítható be sem apriori, sem aposteriori. A kinyilatkoztatás felvétele tehát csak hit, melyet megkülönböztetésül az Istenről és halhatatlanságról szóló tiszta ész hittől, formális, empirikusan feltételezett hitnek nevezhetünk (i. m. 153.). Egy jegyzetben még arra is utal, hogy Isten léte soha sem lehet a tapasztalás tárgya, úgy ez, mint a praktikus ész többi postulátuma soha sem a tudás, hanem mindig csak a hit tárgyai lehetnek. Nyilvánvaló Fichte e művének az áttekintéséből, hogy az nem egyéb, *mint Kant ismereküani alapelveinek az alkalmazása a vallásban egyik legfontosabb tárgyára: a kinyilatkoztatásra*. A vallás szerinte is a praktikus ész sphaerájába tartozik. A felvilágosodás természetes vallásának három főfogalma játszik ő nála is szerepet, ezek pedig Kant szerint a gyakorlati ész postulátumai. Fichte is Istennek mint morális törvényhozónak a létét csak azért postulálja, mert az erkölcsi törvények a physikai törvény feletti uralmát csak ilyen lény közvetítésével tudja megérteni. A kinyilatkoztatott vallást és a benne való hitet csak praktikus természetűnek itéli. Levezeti a vallás, a kinyilatkoztatás észszerűségét, elgondolhatóságát, de nejj állítja e fogalmak igazságát. Az ember jogosult e fogalmak „alkotására, de azok realitását nem lehet kimutatni. Más szóval a kinyilatkoztatás lehetséges, de nem valóságos. *A vallásos ismeretek jellege tehát teljesen subjectiv. Nem* találjuk tehát e műben azt, amit róla fia, műveinek kiadója állít. (V. XVII. lap), hogy „tendentjája egy objectiv metaphysika és speculativ theologia gondolata a moralismus alapján;” *mert Fichte álláspontja itt kifejezetten subjectiv, phaenomenologiai*. És azt sem lehet állítani, amit egy másik író állít,<sup>1)</sup> hogy a kinyilatkoztatás

<sup>1)</sup> E. Hirsch: Fichtes Religionsphilosophie Göttingen 1914. 15. lap.



kritikája csak egy epizód Fichte gondolkodásában; hogy tehát Fichte vallásbölcseletének tkpi története csak a „Wissenschaftslehre” conceptiójával kezdődik meg. Hogy is volna ez igaz, mikor Fichte még jó ideig a Kant-féle ismeretelmélet alapján áll, sőt azt teljesen tkp. soha sem tagadja meg. Nem, az igazság az, hogy amint vezetnek szálak az aphorismáktól, az „Offenbarungskritik”-hoz, úgy innen, is találunk kapcsolópontokat Fichte vallásbölcseletének további (harmadik) stádiumához, sőt a „Tudománytan”-hoz is.

Ezt a *harmadik* stádiumot az *acheismuspör* iratai képviselik. E három stádium azonban csak *egy* korszakot képez, Fichte vallásfilozófiájának első korát,<sup>1)</sup> mely körülbelül a század végével záródik le. Ez a korszak a subjectivizmus, vagy ha tetszik a *transcendentlis Idealismus* kora, melyben a „Tudománytan” is megszületik.

Az atheistapör körülményeit, lefolyását ismerteknek tételizzük fel<sup>2)</sup> és ezért hősünknek csak ez idő alatt írt munkáival foglalkozunk. A vitát F. C. Forberg: „A vallás fogalmának fejlődése” és Fichte: „*Az isteni világkormányzásba vetett hittünk alapja*” c. cikkei idézték föl. Mindkét cikk a Phil. Journal 1798-ik évfolyamában látott napvilágot. Mikor a Forberg „skeptikus-atheistikus” ízű fejtegetése ellensúlyozására írt cikk miatt az Istentagadás vádjá zúdult Fichte fejére még két igazoló iratot írt: 1. *J. G. Fichte's Appellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sachs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Äusserungen ...* és 2. *Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus*. E három cikk szorosán összetartozik.

Az elsőben Fichte az erkölcsi tudatból indul ki, de Forberggel ellentétben azt vitatja, hogy a vallás nem a jó szív kívánságából ..ered, hanem a gyakorlati észen alapszik, *tehát szükségyszerű*) („*Dass ich soll und was ich soll, is das erste, unmittelbarste ... Es wird durch keine andere Wahrheit begründet und bestimmt, sondern alle andere Wahrheit wird vielmehr durch diese bestimmt*” i. m. 183). Én szabadnak talál-

<sup>1)</sup> Zimmer négy korszakot különböztet meg”: deterministikus, subj. ethikai, obj. ethikai és absolut ethikai Idealismus (i. m. 3 lap) nézetem szerint szerencsétlenül.

<sup>2)</sup> Rác Lajos: Fichte és a tudomány szabadsága. B. Szemle 1902.

lom magamat az érzéki világ minden befolyásától, de ennek a szabadságnak megvan a maga célja: az én erkölcsi rendeltetésem. Mikor pedig a saját mivoltom által kihelyezett célt megragadom és tényleges cselekvésem elvévé teszem, keresztülvitelét lehetségesnek tételezem. Az észbeli cél csak szabad lény cselekvése által érhető el és az egy felsőbb törvény következtében minden kétséget kizárólag be is fog következni. Ez a törvény *az erkölcsi világrénd*, ez az isteni, amit mi elfogadunk. Az egyetlen lehetséges hitvallás pedig ez: Vidáman és elfogódás nélkül kell teljesítenünk, amit kötelességünk ránk parancsol, minden kételkedés és okoskodás nélkül, hogy mi lesz a következménye. *Ez az élő és haló erkölcsi rend pedig maga az Isten* ; semmi értelme, hogy ennek okául külön lényt keressünk, mert hiszen, ha e lényt felruházzuk tudattal és személyiséggel, a végtelent végessé tettük. Ezért egyáltalán nem kétséges, hogy van erkölcsi világrénd (= Isten), hogy ezen belül mindenkinek megvan a maga megszabott helye, hogy minden igaz cselekvés sikerül, a rossz pedig balul üt ki. Ellenben Istennek mint substantianak a fogalma lehetlenség és ellentmondás. Fichte fejtegetéseit befejezi egy Goethe Faustjából (Wer darf ihn nennen . . .) és Schiller: „Die Worte des Glaubens” c. költeményéből vett idézettel („ein heiliger Wille lebt” . . .).

Az „*Appellation*”-ban valamivel bővebben kifejti és egyzersmind megvédelmezi az álláspontját. Az én erkölcsi rendeltetésem – úgy mond – az egyetlen közvetlenül bizonyos, ami nekem adatott. Hogy az ember az erkölcsi világréndbe vetett hitéhez ragaszkodjék, hogy minden kötelességét e rend folyamányakép fogja fel, cselekvése minden következményét jónak, azaz boldogsághozónak tartsa, mindez hozzátartozik a vallás lényegéhez. *Moralitás és vallás teljesen azonos*, mindkettő az érzékelettinek megragadása, az előbbi cselekedet, az utóbbi hit által (i. m. 209). „Vádlóim úgy mond – az érzéki világlétéből és tulajdonságaiból következtetnek Isten léteire és tulajdonságaira.” Az ő Istenök minden élvezet adója, szerencse és szerencsétlenség osztogatója. Ők endaimonisták az erkölcs-tanban, dogmatikusok a speculatióban. Már pedig az a rendszer, mely a mindenható lénytől boldogságot vár, bálványimádás; substantiális Istenök pedig térben kiterjedő test, mely a világgal együtt elvész. Fichtének ellenben Isten minden érzéki-

ségtől mentes lény, melynek még a lét érzéki fogalmát sem tulajdoníthatni. Az az Isten, aki a vágyaknak szolgál, megvetendő lény, gonosz szellem, mert lealacsonyítja az észet és állandósítja az emberi romlást. Fichte tehát visszahárítja a vádat elleneire. „Ők az atheisták mondja – nem én, kinek magastos Istenfogalmáig fel sem tudnak emelkedni”. Az ő filozófiája tagadja az érzéki Isten létezését, de az érzékfeletti Isten neki minden mindenkben. Ő az egyetlen, aki van és mi eszes lények csakis ő benne élünk. (i. m. 224).

A „*Verantwortung*”-ból ránk nézve csak a következő nyilatkozatok fontosak. Azt állítja, hogyha Isten fogalmának bizonyos határozmányait tagadjuk is, nem tagadjuk magát a dolgot: (i. m. 158). Tisztán filozófiailag azt kellene mondani, *hogy Isten nem lét, hanem tiszta cselekvés, egy érzékfeletti világrend élete és elve*. Minden gondolkodás ugyanis korlátozás. Azért, mihelyt Istent egy fogalom tárgyává tesszük, megszűnik Istennek lenni, amennyiben korlátok közé szorul. Isten nem csak felfoghatatlan, de el sem gondolható – (i. m. 266). Az érzékfeletti világrend hite a közvetlen igazságok közé tartozik, tehát nem szorul külön bizonyítékra, melyeket különben is mind csak az érzéki világból veszünk. Ezeket pedig a maga részéről már az érzéki világ tagadása miatt sem fogadhatja el, minél fogva őt (Fichtét) *inkább akosmistának, mint atheistának kellene nevezni*, (i. m. 269).

Az atheistapör irataihoz kell csatolnunk egy töredéket, mely szintén ez időből való, de csak összegyűjtött műveiben jelent meg először (S. W. V. 335–373: *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*) és az „*Aus einem Privatschreiben*” c. cikket. (A Phil. Journal IX. kötetében 1800 és S. W. V. 375–396), mely szintén 1799-ben keletkezett. E két iratban philosophusunk egy-két pontban tovább viszi a már hallottakat.

Az elsőben Fichte kereken kijelenti, hogy aki az ő vallás-tanát meg akarja ítélni, annak *bírnia* kell a transcendentális Idealismus álláspontját. Ez a rendszer pedig csak azt tekinti reálisnak, ami a belső és külső észrevevésen alapszik és azért *az oly értelemben vett metaphysikdt*, mely reális, a pusztá gondolkodás által alkotott ismeretek rendszere akar lenni, *megtagadja* (akár csak Kant !) i. m. 340. Egyébként szembeállítja a speculatíot (filozófiát) az étellel („*Leben ist ganz eigentlich*

Nicht Philosophieren; Philosophieren ist ganz eigentlich Nicht Leben” i. m. 343). A philosophia a maga lényegét tekintve „tudománytan” (ma azt mondanók: ismeretelmélet!) és mint ilyennek a feladata negatív és kritikai. Ezért a vallásról való philosophálás sem vallástan és még kevésbé léphet a vallásos érzék helyébe, hanem pusztán ennek a theoriája. Feladata itt is kritikai és paedagógiai. Az jutott ugyanis osztályrészéül, hogy az Istenre vonatkozó értelmetlen, zavaros tanokat kiküszöbölje, megmutatván, hogy mitsem érnek és hogy semmi ilyesmi nem való az emberi agyba. Meg kell mutatni továbbá, hogyan képződik a vallásos érzék az ember szívében és hogyan lehet rá az embereket nevelni az élet valódi érzékfeletti rugóinak felélesztése által.

„Az én vallásphilosophiám – mondja Fichte – nem lehet harcban az embernek életében nyilvánuló vallásos érzületével, mert egészen más területen székel .... (i. m. 347). „. . . De a vallás philosophiája még nem vallás. A vallás hatékony és erővel teljes, a theoria magában holt, a vallás megtölt érzelmekkel, a theoria csak beszél róluk, de sem meg nem semmisítheti őket, sem újakat nem teremthet . . .” (i. m. 351). A vallásos hit alapja a rend vagy törvényről való meggyőződés, mely szerint a kötelességszerű érzületből tényleg az abszolút észcél áll elő, minek folytán tényleg meg is valósul az, amire az egyes csak törekedhetik. („Ich glaube an ein Prinzip, zufolge dessen aus jeder pflichtrüssigen Willensbesimmung die Beförderung des Vernunftzweckes im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt”, i. m. 365. Ez a hit a vallás lényege). *Ez a hit tehát a legszorosabb összeköttetésben van az erkölcsi törekvéssel* (még mindig a Kanti álláspont!). „Az Isten fogalma tehát egyáltalában nem határozható meg létítéletek által (Existentialsätze), hanem egyedül a cselekvés tulajdonítmányai által” (i. m. 371).

„*Aus einem Privatschreiben*“ című cikkében némileg másképen érvel. Megvédi a maga philosophiáját, hogy az nem holt fogalmak rendszere, hanem, hogy benne minden cselekvés, élet, mozgás. Semmit sem találni benne készen, hanem minden szemünk láttára keletkezik. A „rend” fogalma itt tehát csak cselekvő rendezést („ordo ordinans”) jelenthet (i. m. 382). Ez a philosophia semmit sem változtat azon a valláson, mely a

világ kezdete óta a jó emberek szívében él. Neki egyszerűen a valásnak az észből való deductiójával volt dolga, amivel senkinek a vallásosságát nem bántotta. A vallásos hit helye: „Der notwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot” (i. m. 387), vagyis az erkölcsi cselekvés okvetetlenül az erkölcsi világrend felvételéhez vezet (a jelzett értelemben) és ebben a hitben áll a vallás.

Összesítsük most, amit az időrendben vázolt dolgozatokban találtunk. Úgy látjuk, hogy Fichte álláspontja világos és határozott ez iratokban, nevezetesen *aniimetaphysikai és positiv*. Isten ránézve absolute bizonyos, de csakis mint az erkölcsi világtörvény foglalatja. *Léiéről nem akar tudni*, mert a lét az ő felfogása szerint azonos az érzéki léttel, az Istennek létezással való felruházása tehát egyértelmű volna az érzéki sphaerába való hurcolásával. *A philosophia egyáltalán nem képes az érzékfeletti realitást megközelíteni*, ezért a philosophia Istenfogalma csak mint egy érzékfeletti világrend fogalma, *nem pedig mint érzékfeletti realitás jelenhetik meg előttünk*. Isten tehát nem lét, hanem értékfogalom. Érthető, hogy Fichte ezen istenfogalma nem nyerhette meg az egyházi körök tetszését, mert ez az Isten semmikép sem azonos a keresztyén theológia Istenével. De teljes összhangzásban áll a Fichte transzcendentalismusával, melynek alapelveit az „Offenbarung”-ot követő időben kifejtette. Nem merülünk itt bele a „Wissenschaftslehre” súlyos problémáiba, különféle átdolgozásainak a kérdésébe síb., hanem csak annyit foglalunk össze, a mennyi célunkhoz szükséges.

Tudva van, hogy Fichte le akarta vonni Kant criticismusának a következményeit. Erős elhatározással vallja, hogy emberi szellemünkéből soha ki nem léphetünk, hogy tehát az alanyból magyarázandó a tárgy, a képzetből a lét. *Az ember világa a mi tudatunknak a világa*. Fichte azt tanítja, hogy a philosophia kezdete a tudatra való eszmélés, a tudat t. i. magamagát gondolja és ez az, amit Én-nek vagy öntudatnak nevezünk. Ez az Én azonban nem az egyes, empirikus Én, hanem az absolut, tiszta Én (das reine Ich = Ichheit = Intelligenz an sich stb. körülbelül egyet jelentenek, Fichte terminológiája – sajnos – ingadozó), mely egy csomó szükségszerű actio folyamán magát és magával szemben a Nem-Ént tételezi. Így

támad az Én és Nem-Én, alany és tárgy ellentéte. *A Nem-Én* (a külső világ vagy természet) *persze szintén csak tudatjelenség.* Az Én és Nem-Én tehát a tudat kétféle képzetscsoportját jelenti és Fichte korántsem akarta önmagát a világ okának tenni meg, mint az ő korában néhány agyafűrt jenai ember gondolta és amint némelykor ma is szeretik Fichtét bemutatni. Pedig Fichte elég világosan megkülönböztette az empirikus egyes Ént az a<sup>^</sup>sohrt Én-től. Jól tudta, hogy az abszolút En, mely minden ismerés alapfeltétele, nem egy meghatározott személy, hanem az, aminek egy része mindenkiben megtalálható. ) Gondolatunk itt ösztönszerűen Sokratesre esik, aki a sophistákkal szemben azt vitatta, hogy azért van általános érvényű igazság, mert van az egyes, véges alanyiség felett álló általános alanyiség (– ész), mely minden eszes lényvel közös sajátság. Ez biztosítja az általános igazságot. És valamint ez az „általános alanyiség” Sokratesnél logikai fogalom, úgy a mi meggyőződésünk szerint, *a Fichte „abszolút Én”-je is ez időiben nem metafizikai, hanem logikai fogalom: transcendentlis magyarázó elv.* Fichte, aki Schulze és Maimonnal elvetette a Kant-féle „magánvalókat” csak nem támaszthatta fel azokat oly hamar más formában! Fichte tanának a veleje, hogy még egyszer mondjuk, egyszerűen az, hogy csak az Én (azt is mondhatnók: „az általános ész”) létezik ránk nézve és az általa megalkotott tudattartalom, melyen túl nem mehetünk. Az egész ú. n. külvilág kialakítása és törvényszerűsége tőlünk származik, az ember tehát maga alkotja meg a maga világát. (V. ö. S. W. I, 432. s. k., 474.)

Nyilvánvaló, hogy ez állásponton az istenség mint substantial, létező lény el nem fogadható; csak mint abstract, fogalom, mint „erkölcsi világrend” szorítható e rendszer kereteibe. De nem szabad elfelejteni azt sem, hogy Fichte váltig hangoztatta, hogy a philosophiai levezetés nem érinti a subjectiv vallásosságot. A philosophia eleget tett a feladatának azzal, ha kimutatta, hogy a moralismus elvisz az Istenhez, mint az erkölcsi világrend fogalmához. És roppant jellemző Fichtéra. hogy a következő időben mikép fáradozik azon, hogy az Istenfogalmat mint *constitutiv elemet* illeszthesse be „Tudománytaná”-ba. De

<sup>1)</sup> „Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen.” S. W. I, 416. lap. Lásd meg S. W. II, 624.

felvetődik a kérdés: miért és mikor következik be az a fordulat, hogy az eredetileg metaphysikaellenes Fichte spiritualistikus metaphysikával egészíti ki tanát, minek következtében „Tudománytan”-a is módosul?

Erre az irányváltoztatásra hatottak bizonyára személyi mozzanatok is. Az atheismus pör vergődései közepette átlátta, hogy mily keveset ér az egyes ember fáradozása, ha a gondviselés nincsen ő vele. Ehhez járulhattak külső hatások: a romantikusok (Schelling), Jacobi stb; de bennünket itt első sorban gondolkozása érdekel és erre nézve az a határozott meggyőződésünk, *hogy ép az ő rendszerének a mivolta egymagában is, belső szükségességgel hajtotta volna Kanion és a transcendentalismuson túl a metaphysika felé.* Hiszen tkp. Kant is metaphysikát akart alkotni, egész életen át kereste az oda vezető, általa is járható utat, csakhogy metaphysikája csonka maradt. Fichte nála jóval szerencsésebb volt.

De felelettel tartozunk még arra a kérdésre, hogy mikor állt be a jellemeztem fordulat, mely időponttól számítható vallásphilosophiájának második korszaka? E tekintetben egy újabb íróhoz csatlakozhatunk, aki így jelöli meg a fordulót: „terminus a quo 1799 január hava, ad quem: a „*Bestimmung des Menschen*” című értekezés megírása”.<sup>1)</sup> Ez az értekezés 1800-ban jelent meg nyomtatásban, de megírása előbbre teendő: az előző év nyári és őszi időszakára. Ez érdekes művel, mely élénken emlékeztet Descartes meditációira, kezdődik tehát Fichte vallásbölcseletének új korszaka. Ezért megérdemli, hogy behatóbban foglalkozzunk vele.

Kételkedéssel kezdődik, mely onnét ered, hogy az ember szabadnak érzi magát, a természetben azonban mindenütt szükségyszerűséget lát. Minden jelenség a szükségszerűen ható természeti erők nyilvánulása. Az ember azonban érzi a maga öntevékenységét és nem akarja, hogy szabadsága csak valami természeti erő nyilvánulása legyen. Ő maga akarja magát meghatározni, maga is mint természetereő hatni, nem pedig idegen erők által determinálva lenni. A természet szükségképenisége és a szabadság elve tehát ellentétbe lépnek egymással. Fichte eddig a közvetlen mindennapi tapasztalat talaján áll, ezen azonban a kérdés meg nem oldható. Emelkedjünk tehát a tapasztal-

<sup>1)</sup> E. Hirsch i. m. 66. lap.

tálat fölé a tudás álláspontjára. Eddig ugyanis a dolgokat és jelenségeket valóknak vettük, most meg kell vizsgálnunk az alapot, melyen a köztapasztalat nyugszik. Fichte most a maga ismeretelméleti álláspontja fejtegetésébe bocsátkozik, amelynek elvét már ismerjük. Auránk nézve realitással bíró világ a tudatunk világa, melyből soha ki nem léphetünk. Amit rajtunk kívülről létnak szoktunk tekinteni, az is saját létünk: tudás, szellem, íme, látnivaló, a tudás rendszere megadja ugyan szabadságunkat, mert mindent, tapasztalatunkat is az öntudatból vezeti le, de elveszi realitásunkat, és ezzel álommá varázsolja magát a szabadságot is. A tudás rendszere ugyanis ép azért, mert tudás, puszta képek rendszere minden realitás, értelem és cél nélkül. A megoldást tehát a tudás sem adhatja meg. (S. W. II, 247). És íme mihelyt magamra eszmélek azonnal felhangzik lelkünk mélyéből: „nem tudás, hanem cselekvés a te rendeltetésed.” Él bennem a független tevékenység ösztöke: magam által akarok valamivé lenni. De a „gondolkodás terén is szabad vagyok legalább a célfogalmak kitűzésében. E kettőt összekapcsolva azt az önállóságot, tulajdonítom magamnak, hogy tudok célfogalmakat alkotni és azokat reális cselekvésben meg is valószínűsíteni. E fogalmak egy, előállítandónak az előképei. Ez az a pont, melynél a realitást megragadhatom. Az „erre szolgáló orgánum pedig nem a tudás, hanem a hit. („Der Glaube... ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen” i. m. 254). Csak a hit az, mely jóváhagyja a tudást és azt, ami nélküle csalódás lenne, bizonyossággá és meggyőződéssé emeli. *Minden meggyőződésem, minden bizonyosságom a hiten alapszik*, nem az értelemből, hanem az erkölcsi akaratból (a lelkiismeretből) származik minden igazság. Csak addig van realitás, ameddig az én erkölcsi rendeltetésem nyúlik, mert hiszen lelkiismeretem szavának csak úgy engedelmeskedhetem, kötelességet csak úgy teljesíthetek, ha vannak tárgyak, melyre cselekvésem irányul. Cselekvésem célpontjai mindenekelőtt a világban vannak. Meg kell javítanom a világot az emberi nemet, tökéletes (jogszerű) államot kell létre hoznom. Ez azonban csak a közelebbi cél lehet, de nem a végső cél. Mert a földi világ felett van érzékfölötti világa is. Az erkölcsi törvény követeli ez utóbbi világ valóságát. Akaratunk karolja át e két világot: mint tett az érzéki világban érvényesül,



mint érzület, azaz tiszta akarat az érzékfölötti világ alkotó része. Az érzéki világban teljesítem kötelességemet, anélkül, hogy tettem gyümölcseit láthatnám, de hiszem, hogy tetteimnek meg lesz a sikere az érzékfölötti világban. *E tekintetben ez a jelenvaló élet a hitben való élet, a jövőendő élet pedig a szemlélet (Schauen) élete lesz* (i. m. 286).

Hiszem tehát, hogy a törvénynek megfelelő akaratomnak következményei lesznek. Ez az erkölcsi világrénd: *egy felsőbb akarat, mely a lelkek harmóniáját biztosítja*, amennyiben köztem és a többi lények között közbenjáró. Ezért világtéremtőnek is nevezhető (i. m. 303). *Minden életünk az ő élete*. Ő benne élünk, benne és általa ismerünk meg mindent. Örökkévalók vagyunk, mivel ő az. Csak ő van és nincs is más rajta kívül. Ily megvilágításban az ember rendeltetése, élete is értelmet nyer (i. m. 309). (Ich sol! mit'Leib'und Seele und allen was an und in mir ist, mich nur betrachten, als' Mittel für die Pflicht und soll nur dafür sorgen, dass ich diese vollbringe . . . Sobald aber das Gebot aus meiner Person heraus in die Welt eintritt, habe ich nicht mehr zu sorgen, denn es tritt von da an ein in die Hand des ewigen Willens" (i. m. 310).

Fichte ezen műve az eddigi tárgyalattal egybevetve csakugyan új korszakot nyitónak tetszik: Ez már nem csak praktikus transcendentalizmus, mely erkölcsi valónkból kifolyólag postulálja az erkölcsi világrénd létezését, *hanem ez már egyenesen metafizikai (absolut) Idealizmus*, mely a világ lényegét az isteni szellemben (vagyis a „szent akarat”-ba helyezi), mint amely egyedül reális. A lelkiismeret szava Isten szava mi bennünk, ez az az eszköz (közeg), melynek segítségével belénk áramlik, (íme, a mystica első megcsendülése!) Minden élet csak az Ő élete, a természet, az Univerzum nem különálló valami, hanem szintén a szellem bélyegét hordja magán. Embertársaink megismerése nem történik közvetlenül, hanem mi csak közös szellemi forrásunk útján tudunk egymásról. Hogy pedig ez iratot csakugyan úgy kell értelmezni, ahogy mi értelmezzük, határozottan bizonyítja Fichtének ez időből feleségéhez intézett levele, melyben ezt írja: „A jelen irat kidolgozásánál mélyebb pillantást vettem a vallásba, mint valaha. ... Az elért világosság pedig szükségkép a szívemet is megragadta.”<sup>1)</sup> Fichte elmékedései

\*) Fritz Medicus I. G. Fichte. Berlin 1905. 163. lap.

közben Descartes meditációi, Leibniz monadológiája; továbbá Malebranche, Spinoza, Jacobi, Kant jut eszünkbe, de egészben véve mégis az eredetiség színét viseli magán a gondolatmenet.

Az új álláspont tehát megvan: *Isten határ fogalomból a legfőbb valósággá* lett. De még csak a körvonalak vannak meg, az új álláspontot még a „Wissenschaftslehre-vel kell összhangzásba hozni, ami nem volt könnyű feladat. Hiszen intransigens filozófiai állásfogalása szerint az Absolutumot nem lehet gondolni, mert különben megszűnik Absolutum-nak lenni. Más mód tehát nem kínálkozik, amint az Absolutumot az abszolút Énnel azonosítani. Csakhogy persze az abszolút Én most már nem logikai abstractió, hanem az abszolút lét, tehát metáphysikai realitás. *Azonban felfogni az Absolutumot most sem lehet, hanem csak megélni.* (Nachgelassene Werke II. 162.). Az Absolutum, vagyis Isten minden tudásunknak a feltétele. A világ sokfélesége csak a külső oldal, a jelenség formája, melyben az egyetlen, örökkévaló Egy megjelenik. Minden dolog csak annyiban létezik tudatunkra nézve, amennyiben Isten van benne. Fichte eredeti felfogásának ezen sajátos továbbfejlődését Eucken talpraesetten méltatja e szavakkal: „So gewiß die Energie Bewunderung verdient, mit der Fichte in jüngeren Jahren aus dem Ich eine Welt herauspinnt, unverkennbar ist *diese Welt ein Reich abstrakter Formen*, sie wird immer schattenhafter, je weiter die Gedankenarbeit sich vom Ausgangspunkte entfernt. Eine engere Beziehung zum Reichtum der Dinge gewinnt Fichte's Denken erst, seitdem sich *ihm das Ich als absolutes Leben über alle Einzelexistenz hinaushebt.*”<sup>1)</sup>

Ezzel elő volt készítve Fichte vallásfilozófiájának végső alakja, mely három műben lép elénk: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters; Das Wesen des Gelehrten; Die Anweisung zum seligen Leben.* E három, Fichte saját szavai szerint népszerű tanának összetartó egészét képezi. A „Grundzüge” népszerű előadások sorozata 1804/5 teléről, a második munka egy „collegum publicum” az erlangeni egyetemen (1805), a harmadik és legfőbb munka szintén előadásokat tartalmaz, melyeket Fichte 1806 elején Berlinben tartott. A „Grund-

<sup>1)</sup> Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 8. Leipzig 1909. 448 lap.

zűge”, mely Fichte történetfilosófiájának a javát foglalja magában, azt állapítja meg az ember földi életének céljául, hogy az összes viszonyokat teljes szabadsággal észszerűen rendezze. E végső cél azonban – Fichte nézete szerint – csak hosszas fejlődés után érhető el, mely öt epochára oszlik. 1. Az ész uralma az ösztön által: az emberiség ártatlanságának a kora. 2. Az észbeli ösztön külső tekintéllyé merevedik (positív tan és hitrendszer: a kezdődő bűn állapota). 3. A tekintélytől való megszabadulás, de egyúttal a teljes szabadosság állapota: a teljes bűnösség. 4. Az „észtudomány” epochája, amikor az igazságot legtöbbször becsülik: a kezdődő megigazulás állapota. 5. Az „észművészet” korszaka, amikor az ember biztos kézzel alakítja magát az ész képmásává: a teljes megigazulás és megszentelés állapota. *Saját korát Fichte a harmadik epochába osztja be*, melynek jellege a tekintélytől való megszabadulás, de nem tudományos belátás alapján, hanem a józan értelemre való hivatkozással, ezért vele jár az egoizmus. Vele homlokegyenest ellenkezik az észszerű, vagyis az olyan élet, mikor a személyiség feltétel nélkül odaadja magát az eszméknek. Ez egyúttal a boldog élet is. Az eszméknek különböző formáik vannak, (művészet, tudomány), de köztük legfőbb a vallás. (S.W. VII. 60–61.) Majd Fichte saját korának részletes jellemzése, társadalmi és vallásos állapotainak megrajzolása után – megfelelő történeti visszapillantással – constatálja, hogy kora minden felszínes felvilágosítás ellenére is fogékony a vallás iránt. Egy új, a Jánosi evangéliummal megegyező vallásos világnézet hajnalhasadása észlelhető, mely minden életjelenséget egy eredeti, teljesen jó és tökéletes (isteni) élet szükségszerű fejlődésének fogja fel. És nem átalja megvallani, hogy magát tekinti az új világnézet hirdetőjének (i. m. 238. v. ö. V.581). Legfontosabb a XVI. és XVII. előadás, ahol a vallás meghatározását adja. „A vallás megnyitja az ember előtt az Egy örök törvény jelentőségét, mely mint erkölcsi törvény a nemes, mint természeti törvény a kevésbé nemes eszköznek parancsol... A vallás a maga megszenteltjét absolute az idő és mulandóság fölé emeli és közvetlenül a z Egy örökkévalóság birtokába helyezi . . . Minden pillanatban bírja az örök életet a maga boldogságával közvetlenül és egészen . . . *A vallás bármilyen formában jelent is meg, metaphysika volt*, és aki a metaphysikát, más szóval minden

apriorit megvet, az vagy nem tudja, hogy mit akar, vagy megveti és kigúnyolja magát a vallást” (i. m. 233, 235, 241).

A „tudós lényegéről” szóló felolvasások erősen ethikai tartalmúak. Philosophusunk itt főleg azt a gondolatot domborítja ki, hogy a tudósoknak mily fontos szerepök van az emberiség elé kitűzött cél előmozdításában. A tudós nevelés foglalatja az, hogy az embereket az isteni eszme hozzáférhető részének megismerésére vezeti. Az igazi tudós az, aki az eszme birtokába jutott, aki átérti azt, hogy saját tudományágának mi a jelentősége az emberi nem végcélját illetőleg. A tudósok igazi vagy leendő tudósok. Amazokban az eszme érzékelhető életet nyert, emezek még csak fáradoznak abban, hogy az eszmét vagy annak valamelyik részét megragadják. Ez utóbbiak az egyetemi hallgatók. De lehet a tudósokat a hatáskör szerint is osztályozni. E szerint megkülönböztetjük a tudomány tanítóit, akik az eszméket másokkal közlik és azokat a tudósokat, akik a világot az eszméknek megfelelőleg alakítják. Ezek a törvényhozók vagy kormányzók. Az isteni eszmét Fichte a következő tételekkel közelebbről is megvilágítja. 1. A lét (= das Sein) mint lét élő és magában tevékeny és nincs más lét mint az elet. 2. Az egyedüli élet Isten vagy az Absolutum élete. 3. Ez az isteni élet magában rejlik és rajta kívül más lét nincsen. 4. Ez az isteni élet megnyilatkozik, kilép magából, megjelenik és ez az ő megnyilvánulása, külső létezése, megléte („das Dasein”), a világ. 5. Az isteni élet magában zárt egység minden változás nélkül; de megnyilvánulásában az időben végtelenül fejlődő és mindig magasabbra emelkedő élet. Ezért a megnyilvánuló élet ellentétben az isteni étellel korlátolt, tehát némi részben nem-élő, vagyis halott (pl. a természet). Ezek a legfőbb tételek. Az ezekben foglaltakat az ember, aki maga is az isteni élet megnyilatkozása, általában beláthatja, de hogy az egyes időhöz kötött concret élet mennyiben megnyilvánulása az alapját képező egy isteni életnek, az már nem foglalható fogalmakba, hanem azt meg kell élni (S. W. VI, 361-365). Az egész földi életnek bizonyos törvényei vannak, melyek gyökere az isteni életben rejlik. Minden új, nagy és szép dolog, mely valaha a világba jött, vagy még jönni fog, az isteni eszmétől ered, mely egyes kiválasztottjaiban részleges kifejezésre jut. Őt terület az, melyben az eszme az emberben megnyilvánul: a

törvényhozás, természetismeret, tudomány, művészet és vallás. Az eszme kelt az emberben önálló és személyes életet. „*A természetes ember azonban a maga erejéből nem emelkedhetik az érzékfölöttihez, hanem az érzékfölöttinek az ereje által kell oda emeltetnie.*” „Dieses sieh selbst gestaltende und erhaltende Leben der Idee im Menschen stellt sich dar als Liebe: zu-förderst ... als Liebe der Idee zu sich selber, sodann in der Erscheinung, als Liebe des Menschen für die Idee” (i. m. 372). Az egyes embernek nincs önálló értéke, kivéve, hogy a neki *jutott* hivatást – bármilyen legyen is az – hűségesen betöltse (i. m. 387). Bármit is tegyen az ember, a meddig csak magából, mint véges lény, saját maga által és a maga jószántából cselekszik, semmis az és semmivé lesz . . . (i. m. 418).

Fichtének mind erősebben lüktető vallásos meggyőződése a legmagasztosabb kifejezést mégis az „*Anweisung zum seligen Leben*” c. művében nyeri. Ennek rövid gondolatmenete ez. Az élet: szeretet és egész ereje, formája a szeretetben áll és ebből ered. Amit pedig szeretünk, azt éljük. A valódi élet szereti az Egyet, a változhatatlant, az örökkévalót: Istent, a látszatos élet a világot. Ez az igazi élet pedig maga a boldogság. Az ember azonban nem teremtheti meg az örökkévalót, de ha elhagyja a földit, a mulandót, az örökkévalóság beléje vonul a maga boldogságával (S. W. V. 412). Igazán élni azonban annyit is tesz, mint az igazságot megismerni. Azt már tudjuk, hogy csak Isten van és minden egyéb az ő létének („*Sein*”) a megnyilvánulása („*Dasein*”). A „*Dasein*” egyetlen módja pedig  $\text{£}$  tudat vagy tudás. *Az egységes isteni lét az egyetlen reális a dolgokban* és az is marad mindörökre. Ez az egyetlen lét, illetőleg a megnyilvánulása („*Dasein*”), a reflexió (önmagára eszmélés) által az alakok végtelen sokaságává lesz. Ezen megoszlással kapcsolatos egy másik „*Spaltung*” is, mely nem a tárgyat osztja fel, hanem az arra irányuló reflexiót osztályozza, amiből a világ szemléletének öt formája ered. Az első és legfelszínebb felfogása a világnak az, mely azt veszi valóban létezőnek, ami az érzékek hatáskörébe esik. A második álláspont a világban egy észtvörvény megnyilvánulását látja és e törvény egyenlő érvénnyel terjed ki az összes eszes lényekre. A harmadik álláspont az igazi és magasabb erkölcsiség álláspontja. Rá nézve is az erkölcsi törvény az egyetlen reális, csak-

hogy e törvényt nemcsak rendezőnek, hanem alkotónak fogja fel alkotónak, oly értelemben, hogy az embereket igazában az isteni lényeg képmásaivá teszi. E szemlélettel szorosán összefügg a negyedik, mely a vallás nézőpontjáról történik. A vallás annak világos fölismerése, hogy a szentséges, jó és szép nem a mi szüleményünk, hanem Isten benső lényének a megjelenése és az ő képe. Istent ilyenkor nem leplen át látjuk, hanem sajátos, közvetlen erőteljes életében. A világ legutolsó szemléletét a tudomány képviseli. A vallás: hit, a tudomány megszünteti a hitet és szemléléssé változtatja. A világszemlélet fokai tehát ezek: 1. materializmus, 2. legalitás, 3. moralitás, 4. vallás, 5. tudomány. A tudomány és vallás annyiban rokonok, hogy szemlélők. *De az igazi vallásosság nemcsak szemlélődés, álmódzó nyugalom, hanem erős tevékenység. „A vallás különben is nem magában álló foglalkozás, melyet bizonyos napokon vagy órákban űzhetni, hanem az a belső lélek, mely minden gondolkodásunkat és cselekvésünket áthatja és megeleveníti.” A vallásos ember tehát a maga világát nem élvezetnek fogja fel, hanem cselekvésnek, ezt a cselekvést pedig nem a sikereiért akarja, hanem azért, mert az az Isten akarata ő benne (i. m. 474). A következőkben Fichte azt igyekszik kimutatni, hogy tana nem új, mert álláspontja teljesen megegyezik a János evangéliumával.*

Az élet és világszemlélet ötféle módjának megfelelő, a boldogság megannyi foka. Az ember csak fokonként, képzelt önállóságának megsemmisítésével juthat el a vallásos fokozathoz, mely a legfőbb boldogságot nyújtja. Az erkölcsös-vallásos emberre nézve bármit tesz is, csak annyiban értékes, amennyiben Istennek közvetlen megjelenése ő benne, mint sajátos individuumban. De ugyanezt tapasztalja más individuumoknál is, úgy hogy az ő akaratának a tárgya csakis az eszes egyének szellemvilága lehet, mert a tárgyak érzéki világa egyszerűen pusztá sphaerává sülyedt le előtte. És amint ő másokban, úgy azok ő benne látják az egy Isten sajátos megjelenését, mert nincs is más az Istenen kívül. *A boldog élet középpontja pedig az Istenszeretet.* Ez azonban szükségkép elvisz az emberszeretethez, mert midőn a vallásos lélek embertársaiban csak az isteni életnek és szeretetnek a jelenségét látja, ő rájuk is kiterjeszti szeretetét. Ez pedig abban nyilvánul, hogy egy pillanatra sem szűnik meg

felebarátai nemesítésén munkálkodni; vagyis szeretetének megjelenése: az erkölcsi ténykedés (i. m. 548). *A vallásos ember a legboldogabb ember*, mert felette áll minden kételynek és bizonytalanságnak. Minden pillanatban tudja, hogy mit akar, mert akarata közvetlen az istenségből áramlik beléje és annak intelmeit rögtön felismeri. Biztosan tudja, hogy az isteni szeretet forrása sohasem fog kiapadni, hanem örökké vezérelni fogja élete pályáján. – Az utolsó előadásban pedig Fichte elbizakodott, józanságukkal kérkedő kortársainak odatartja a tükröt: „Ich mußte durchaus alle meine Worte an ihnen verloren haben, wenn ich nicht wenigstens soviel einleuchtend gemacht hätte, daß alle Irreligiosität auf der Oberfläche der Dinge und in dem leeren Scheine befangen bleibt und eben darum einen Mangel an Kraft und Energie des Geistes voraussetzt, somit notwendig Schwäche des Kopfes, als des Charakters verrät; dagegen die Religion, als sich erhebend über den Schein und eindringend in das Wesen der Dinge, notwendig den glücklichsten Gebrauch der Geisteskräfte, den höchsten Tiefsinn und Scharfsinn und die davon unabtrennliche höchste Stärke des Charakters entdeckt; dass daher, nach den Prinzipien aller Urteile über Ehre, der Irreligiöse geringgeschätzt und verachtet, der Religiöse aber hochgeachtet werden mußte.” (i. m. 559). Bizonyos, hogy Fichte vallásos idealismusa egyik művében sem nyilatkozik oly lendülettel, mint itt. Át meg áthatva a Jánosi Krisztus örök vallásától próphétai ihlettel hirdeti ő is a „szeretet evangéliumát,” bár igaz, hogy nem mindig az evangélista nyomán. Vallásbölcseletének a fejlődése ezzel végéhez ért. Találkozunk ugyan vallásos elemekkel, vallásos irányú fejtegetésekkel későbbi műveiben is így pl. A német nemzethez intézett beszédeiben és „Államtaná”-ban (1813), de ezeket itt mellőzhetjük, mert újat alig mondanak nekünk, célunk szempontjából legfeljebb a kifejtt elvek alkalmazását mutatják be.

Visszatérve az ismertett három műre, mindenekelőtt megjegyezzük, hogy itt (de különösen a legutolsóban) a *mystica* világos kifejezésre jut. Mystikus felfogás szerint a boldogság tudvalevőleg az embernek az istenséggel való teljes egyesülésében egybeolvadásában áll, úgyhogy az egyes teljesen belemerül, megsemmisül a végtelenben. Ez a gondolat Fichténél kétségkívül megvan, de átható esze, erkölcsi géniusa mégis vissza-

tartja a mystica némely végletétől, a milyenek a vallás történeti elemeinek az elhanyagolása, a passiv világkerülő élet kedvelése, az Istenélvezetben elmerülő rajongás. Az ilyenféle mystikával maga leszámol. A „Grundzüge” egy helyén (S. W. VII. 114 s. k.) szembe állítja az észtudományt a rajongással (Schwärmerei). Szerinte e kettő megegyezik abban, hogy az érzéki tapasztalat fogalmait nem tekintik a legfőbbnek, hanem a tapasztalaton felül emelkednek a tiszta gondolat világába. Csakhogy az észtudomány alapgondolata tiszta, világos és egységes, a rajongás gondolatai pedig folyton változók. *A tudomány is elismeri a megfoghatatlant, de lassan jut el hozzá,* a rajongás ellenben önkényesen mindenütt lát megfoghatatlant. Hasonlóképp az „Anweisung”-ban is tisztázza a maga „mysticismusát” azzal szemben, amit mások e névvel illetnek. Itt ugyanis mysticismusnak vallja a maga tanát abban az értelemben, hogy az az igazi vallás, Istennek lélekben és igazságban való megragadása, míg a fanatikusok rosszalólag nevezik ezt mysticismusnak, mert rájuk nézve csak a kézzel fogható létezik. (S. W. V, 427). Fichte tehát általában annyit fogad el a mysticismusból, a mennyi a mi helyeslésünkkel is találkozhat, midőn arra inti az embereket, hogy ne a külső gyakorlatok gépies teljesítésében keressék a vallás lényegét, hanem az Istennek való teljes odaadásban, a szív és lelkiismeret megújításában, életünk sajátyszerű belső és külső vezetésében. <sup>1)</sup> Ellenben a mystika említett túlzásaitól lehetőleg távol tartja magát, úgy hogy általában elfogadható, amit Fichte egyik újabb méltatója mond, hogy ő a cselekvést és történelmet a mystikával összehozta, <sup>2)</sup> pontosabban, hogy a történelmet a metaphysikával pótolja. (Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig” mondja szó szerint. V, 485.) Azt azonban hibáztatnunk kell az ő mysticismusában is, hogy a személyiséget egészen eltünteti, ez a metaphysikai antipersonalizmus azonban nem Fichte, hanem csak Hegel révén lett később uralkodóvá a vallás-philosophiában. Másképp áll a dolog az Isten immanentiáját illetőleg, mely Fichtenél elég világos kifejezésre jut, mert hisz még a keresztyén tan, mely Isten transcendentitását vallja, sem mellőzheti teljesen az immanentiát, legalább abban az értelemben nem,

<sup>1)</sup> Szelényi: A mystika lényege és jelentősége. Pozsony 1913. 21 lap.

<sup>2)</sup> Gogarten: Fichte als religiöser Denker. Jena 1914. 3. lap.



hogy Isten folyton belenyúl a világ folyásába és az emberek sorsába. (Egyébként ismeretesek a Jánosi evangéliumnak és Pál apostol egyes leveleinek az immanentiát hangsúlyozó kitételei.) A mai vallásfilozófia lehetőleg e két elv összeegyeztetésére törekszik pl. ilyenformán: „Isten az a végtelen szellem, mely egymaga betölti az egész világegyetemet, magába foglal mindent, tőle ered minden és kívülre nincs semmi. De ha Isten élete lényegesen azonos is az ember életével, *Isten élete annyiban fölötte áll az ember egyéni életének*, hogy magába foglalja az egész mindenséget. Más szóval az élet lényegét és minőségét illetőleg azonosak egymással, *de az élet arányát illetőleg roppant nagy a különbség köztük*. (Trine-Révész Paula: *Harmónia a mindenséggel*. Bpest. 1905.) De bármint Ítéljünk e pantheismusról, mint egyik formáját a vallásosságnak jogosultnak kell elismernünk. Fichte vallásfilozófiájának a történeti jelentőségét egyébiránt a következőkben foglalhatjuk össze.

Bár eleinte a Kant-féle moralizmus álláspontján állt, idővel legyőzte azt és a vallás központi tényét, a végtelen étellel való egységünk tudatát helyesen emeli ki, sőt érinti a vallás önállóságát is szemben az erkölcsiséggel és speculatióval. Csakhogy a mint tudománytanának nem vált javára a folyton változó terminológia, úgy vallásbölcseletének is árnyoldala, hogy többféle meghatározását adja a vallásnak, ezek pedig nem fedik egymást teljesen, általában tisztázza a vallásnak az erkölcsiséghez való viszonyát, jól látja azt is, hogy a vallás metaphysika nélkül nem lehet el, de mégis túlságosan hajlik azon felfogás felé, mely a vallásban a gondolati, speculativ elemre helyezi a fősúlyt, a mivel Hegel útját egyengette. Az intellectuális elem ezen kiélézése mellett azonban a metaphysika, vallás és ethika elválhatatlan kapcsolatát, egységét is ismeri, mert egyéniségének megfelelőleg a vallás neki (élete második felében) Istenről való tudás, mely azonban bizonyos „mysticus affectussal” és erkölcsi tetterővel együtt jár.

Ránk nézve azonban az a legfontosabb körülmény, hogy ő, a kritikai idealizmus egyik legradicalisabb hive kénytelen volt elhagyni a negatív kriticismus talaját és a speculatiót újra fölvenni, hogy világnézetet alkothasson. Vizsgálódásának a súlypontja élete előhaladásával mintegy áthelyeződik az Énből az Absolutumba, Az Isten logikai, illetőleg ethikai fogalomból,

postulatumból oly cosmikus potentiává lett, mely minden dolog alapja és minden tudás forrása. Philosophiája így „teosophiá”-vá, tudománytana „Istentanná” lesz, csakhogy mint Ficher Kuno helyesen megjegyzi, elért álláspontjának mindenoldalú «kifejtése már nem adatott meg neki. Ez a jelentős átalakulás nem jelent hirtelen szakítást a múltjával, hanem egy organikus fejlődés végeredményét.

A heroikus férfiúnak és vallásos prophetának vallásos positiója azonban ránk nézve különös érdekléssel bír azért is, mert mintegy jelzi az irányt, mely felé a modern transcendentalismus képviselőinek útjokat venniök kell az esetben, ha kerek világnézetet akarnak adni. Nézetünk szerint ugyanis a transcendentalis Idealismus sem mondhat le egy végső, absolut egység fölvételéről, mely minden megismerés alanyát és tárgyát körülöleli és minden létezőnek a végső gyökere, mert egy logikai, rationalis apriori itt mégsem vezet célhoz. És valóban a mai neokantianismus igen érdekes példáit mutatja annak, hogyan jutnak neves hívei a subjectiv idealismustól fokozatosan mind közelebb az objectiv idealismushoz, vagy némi realismussal mérsékelt idealistikus világfelfogáshoz.

Nem kell szólnunk *Eucken*ről, kinek rendszere tkp. a szellemvilág oly metaphysikája, melyben Fichte nem egy gondolatának az újjáébredését találhatjuk, nem szólnunk *Münsterberg*ről sem, akinek „értékphilosophiája” (*Philosophie der Werte*. Leipzig 1908.) mely telidestele van Fichte-féle remnescentiákkal, a „voluntaristikus ontologismus” rendszere.

De felette érdekes *Windelband*nak és tanítványának *Rickert*-nek a fejlődése, kiknek kiindulópontja hasonló és kiknek a módszere sok analógiát tüntet fel a tiszta logicistákéval (*Cohen*, *Natorp*, *Husserl*).

*Windelband* és *Rickert* a szilárd princípiumokat egyformán a jelenségek fölött keresik és a valóság birodalma fölé a normák és értékek országát helyezik. Útjokon kénytelenek leszámolni a vallás problémájával is, amikor aztán logikai-ismeretelméleti álláspontjuk szinte észrevétlenül a metaphysikai felé toódik. *Windelband* e kérdéssel egy becses vallásphilosophiai vázlatban foglalkozott.<sup>1)</sup> Abból indul ki, hogy a kritikai álláspontról a

<sup>1)</sup> *W. Windelband*: „Präludien” Tübingen Mohr. II, 272-309: „Das Heilige.”)

vallásfilozófia célja és útja könnyen meghatározható, csak ki kell jelölni a vallás helyét az ész funkcióinak teleológiai összefüggésében. A tényleges vallás mindenek előtt az emberben végbemenő pszichikai folyamatnak tekintendő, melynek mint ilyennek meg van a maga külső megnyilvánulása: a kultuscselekvények és az istentisztelet. De a vallás eme empirikusan adottnál több akar lenni, mert túllépve a földi tapasztalat körét a felsőbb hatalmakhoz való viszonynak vallja magát: röviden, *metaphysikai életnek*. A vallásfilozófiát tehát nem lehet a három filozófiai alaptudomány (aesthetika, logika, vethika) valamelyikében elhelyezni, mint a melyek a széppel, az igazzal és a jóval, illetőleg az emberiség három cultur-függőségével: a művészettel, tudománnyal és erkölcsiséggel foglalkoznak. A vallás náluk is nagyobb culturhatalom, melynek célját, normáját, ideálját „szentségesnek” nevezzük. Benne rejlik a világi cultur-függőség momentumuma is, de van benne egy többlet, mely azokban ki nem merül. A vallás tehát a három cultur-függőség kiegészítéséül *egy emberfeletti hatalmat követel: ez a „szentséges.”* Mivel a vallás, azaz a szentséges nem kereshető egy különös pszichikai sphaerában, a vallásbölcselet a maga kiindulópontját csak azon alapviszonyban választhatja meg, mely közös a logikai, ethikai és aesthetikai tudattal. A vallás tehát föltételezi a jelzett három alapidisciplinát abban az értelemben, hogy problémává teszi azt, amit amazok különböző tartalmilag meghatározott formákban tényül elfogadnak. Ez pedig nem más, mint a tudat azon autonómiája, mely a „Sollen” és „Müssen” a normák és természeti törvények, az ideális és reális viszonyában jelentkezik. Az ész alapfüggőségében megnyilvánuló „normaellenesnek” a szükségszerűsége az az általános fundamentális tény, melyből a kritikai filozófia valamennyi disciplinája kiindul és amely ilykép a vallásfilozófiának is a tengelye. Tartalmilag a szentségest nem lehet máskép meghatározni, mint azon normák foglalatja által, melyek a logikai, ethikai és aesthetikai életben uralkodnak. E normák fejezik ki a legfőbbet, a mi tudatunk összes tartalmában bírunk. Szentek pedig azért, mert nem az egyéni lelki élet vagy az empirikus társadalmi tudat termékei, hanem egy magasabb észvalóság („Vernunftwirklichkeit”) értéktartalmai, melyet magunkban megélhetünk. „Szentséges tehát az igaz, szép és jó normáltudata,

melyet mint transcendentális valóságot élünk meg.” A vallás e szerint transcendens élet, a szellemi értékek világához való tartozásunknak a tudata.” (i. m. 282). Ez értelemben a vallás ellentéte a positivizmus, melynek gerince, hogy a tapasztalat feletti érvényét nem fogadja el. A vallásphilosophia további feladata kimutatni, hogy a lelki élet immanens funkciói mily fokozódást nyernek az érzékfölöttire való vonatkozás által. Az ismerő tehetség fokozása metaphysikához vezet (pantheismus-deismus, theismus-dualismus). Hasonlóképp hatványozódnak az érzés és akarat is, midőn transcendens érzéssé és akarássá lesznek.

Windelband levezetése igen érdekes és tanulságos és mindenkép gondolatébresztő, de kissé csillogó. Egy felől fenntartja ugyanis a transcendentalistikus álláspontot, mely a logikai, aesthetikai és etnikai normák módjára a szentségest is az észből vezeti le és ez úton bizonyos Isteneszméhez jut, de másfelől „transcendens élet,” a transcendens valóság megéléséről beszél, ami már jóval több, mert itt a vallásos gondolatok, normák már transcendens valóságnak vétetnek. Határozottabban nyilatkozik egy másik cikkében („Sub specie aeternitatis.” Praeludien il. 319 sk.), ahol azt mondja, hogy *az örökké valóságot nem megismerni kell, hanem megélni.* . . . „Az élet változásai közepette a változhatatlan örökkévaló az értéktudat alakjában tör elő.” . . . Windelband tehát mind erősebben közeledik Fichtéhez . . . szinte akaratlanul. . . .

Hasonlóképp áll a dolog *Rickerttel*, aki szintén a transcendentális módszerrel operál, de még oda sem jutott egészen, ahol Windelband már is áll. Egy régebbi dolgozatában<sup>1)</sup> helyesli Fichtének az atheismuspörben tanúsított magatartását és vallásos érdeknek mondja, hogy a vallás minden metaphysikától elkülöníttessék. De másrészt beismeri, hogy Fichte transcendentális vallásbölcselete a vallás ismeretelméletére szorítkozik, *ami nem meríti ki a vallás fogalmát.*

Egyébként az ő philosophiájában is, mint Fichte és Windelbandnál a teleologai szempont uralkodik. Philosophiája első renden az értékek philosophiája. „Csak ha az értékekről meg-

<sup>1)</sup> Dr. Heinrich *Rickert*: Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Berlin. 1899. különösen 26-27.

bizonyosodtunk, lesz a velők szemben állást foglaló alany fontossá.”<sup>1)</sup> Egyik legújabb cikkében<sup>2)</sup> a pusztán rationalis ismeretelmélettől „már tovahaladt az értékeket positive felépítő rendszerhez.”

Concedálja, hogy a philosophia a történetileg adott cultur javakon tartozik az értékeket megkeresni, de a teljesség kedvéért mégis meg kell tenni az elhatározó lépést a „*történetfeletti*”-be. Másfelől a philosophia által adandó világnézetben az élet sokféleségét egy centrumra kell vonatkoztatni és az egység ezen elvének az értékrendszerben sem szabad hiányoznia; mert az értékek rangsora csak a meglévő culturjavakban található anyagnak *egy történetfeletti rendszerbe való beillesztése* által állapítható meg. Továbbhaladva felállítja az értékek meglehetősen mesterkéltn rendszerét, hat értékterületet különböztetvén meg m. p. a contemplatio oldalán a tudományt, művészetet és pantheistikus vallást (= mysticát), az activitás oldalán pedig: az erkölcsi életet, socialis-ethikai és a többi vallási értéket (theismus). A theismusról mondja: „Ez a vallás megszilárdítja az életet a jelenben és jövőben, mert oly értéket ad neki, melyhez particuláris erejéből el nem juthatna. Általa az örökkévaló az időlegesbe, az isteni az emberibe, az absolutum a relatioba, a tökéletes (befejezett) a végesbe, a személy totalitása a particularitásba helyeztetik.” (i. m. 321.). Egy helyütt megjegyzi ugyan, hogy a philosophiában mint világnézetben nem lehet szó a valóság megismeréséről és hogy a hypothetikus metaphysika teljesen problematikus vállalkozás – (i. m. 324); dacára annak azonban látva a közeledését a metaphysikához, mégis azt hisszük, hogy nincsen talán messze az idő, amikor Rickert is – akárcsak Münsterberg – az értékek objectiv voltát fogja vallani. És most álljunk meg egy pillanatra hazai földön is. A Fichtével rokon rendszert keresvén nyomban Böhm Károly hatalmas conceptiója ötlük szemünkbe. Minél többet foglalkozom e két congeniális gondolkodóval, annál több rokon vonást fedezek föl bennök. Böhm azonban elvileg mindvégig határozottan megállt a transcendentalismus alapján, legfeljebb élete vége felé mintha itt-ott felvillana valami be nem vallott, észre nem vett

<sup>1)</sup> Logos. 1910. I. Band, I. Heft 10. s. k.

<sup>2)</sup> Logos. 1913. IV. Vom System der Werte 295-327.

metaphysika. Ilyen pl. a „világszellem” emlegetése, a mysticával való behatóbb foglalkozás, az ind. philosophiában való bűvárkodás, ami talán úgy volna tekinthető, mint némileg barátságosabb állásfoglalás a metaphysikával szemben és észrevétlen elhajlás Fichte felé. De a döntő lépést ez a nagy gondolkodónk nem tette meg, vajjon megteszik-e követői ? . . .

De foglaljunk össze. A mi nézetünk az, hogy nemcsak az ethikai követelések, nemcsak a vallásos érzelmek keltik fel a metaphysikai kiegészítés utáni vágyat, hanem gondolkozásunk, szellemünk egész organisatioja, mely egységet és befejezést követel. Mi hiányosnak tartjuk azt az álláspontot, mely a philosophiát az ismeretelméletre szorítja és mely annyiban metaphysikai álláspont is, mert főelve, hogy a magánvaló elképzelhetetlen és hogy nincs más, mint a tudat és annak productumai. Hiányosnak tartjuk azt a nézetet, hogy a tudat az egyetlen lét, az egyetlen reális és hogy azt az anyagot, melyre az elme rányomja a maga formáit, egyszerűen empirikusan adottnak kell elfogadni, hiszen ép e pontnál kezdődik a problémák egész sora! A transcendentalismusnak – szerény nézetünk szerint – tehát saját magán túl kell haladnia. Így jutott el Fichte is a transcendentalismustól az absolut idealismushoz, mikor az absolut Én logikai határfogalomból universalis szellemi létté lett, melynek a tudat csak elenyésző része, vagy más szóval, midőn az Én helyébe az Absolutum lépett. Nézetünk szerint a transcendentalismus általában ezen dilemma elé van állítva: vagy lemond a világnézet nyújtásáról mint pl. Mach, vagy semmiféle problémától nem zárkózik el, illetve összefüggő és teljes világnézet számba akar vétetni és akkor számára nincs más menekvés (ha csak idealistikus ismeretelméleti álláspontját nem cseréli fel a realistikussal), hogy vagy a spiritualistikus metaphysika fordul teljes határozottsággal vagy végig gondolva a maga álláspontját – a solipsismust vallja végső elvül. Hiszen szigorúan véve már az idegen tudatok elismerése is a metaphysika területére való lépést jelenti és így éppen nem következetlenség a folytatólagos közeledés az ontológia felé. Előttünk legalább világos, hogy az Én, a szellem, a „Bewußtsein an sich” és hasonló fogalmak methodologiai szempontból igen hasznos abstractiók, csak hogy a logikai és ismeretelméleti vizsgálódásokkal a philosophia nem végezheti be a maga munkáját, hanem tovább kell haladnia a

transcendens realitáshoz, a mikor a fenti fogalmak igazi alapot és teljes értelmet nyernek. Hogy itt a határozott magyarázat mily fontos, igazolja a Verwornék psychomonismusa, mely szerint a lét és az egyéni tudat összeesik, mert az egész valóság csakis tudatom tartalma. Az ember azt hinné, hogy ez állápontról csak a Solipsismus zsákutcájába kerülhetni, pedig ez alapra egészen „új világszemlélet” épült fel, ami persze csak úgy volt lehetséges, hogy a tudat ismeretelméleti felfogása szükség esetén helyet cserélt annak metaphysikai fogalmával, amikor is a psyche vagy tudat ezen kétféle fogalma, a subjectiv és objectiv Idealismus felváltva volt használható.

Tehát még egyszer: ha szigorúan megmaradunk az ismeretkritikai állásponton, akkor lemondunk fontos kérdések megoldásáról, mert a philosophia nem merül ki az ismeretelmélettel, hanem „hidat akar verni a szellemtől a világhoz, a gondolkodástól az élethez,” ez utóbbi esetben pedig metaphysika nélkül el nem lehet. Elfogadhatjuk, hogy „a világ az én képzetem,” de ebből még nem kell levonnunk azt a következtetést, hogy megismerésünk számára semmiféle eszköz sincsen a transsubjectiv világról szóló feltevések megalkotására. E pontnál „scheiden sich die Geister.”

