

**IMMANUEL KANT**

**A VALLÁS  
A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL  
és más írások**

**VÁLOGATTA  
HERMANN ISTVÁN**

**FORDÍTOTTA  
VIDRÁNYI KATALIN**

**A FORDÍTÁST AZ EREDETIVEL EGYBEVETETTE  
BENCE GYÖRGY**

## TARTALOM

### AZ ÉG ÁLTALÁNOS TERMÉSZETTÖRTÉNETE ÉS ELMÉLETE, AVAGY KÍSÉRLETI VÁZLAT A VILÁGEGYETEM MIBENLÉTÉRŐL ÉS MECHANIKAI EREDETÉRŐL A NEWTONI ALAPELVEK SZERINT

ELŐSZÓ

LEVÉL HERZHEZ

### AZ EMBERISÉG EGYETEMES TÖRTÉNETÉNEK ESZMÉJE VILÁGPOLGÁRI SZEMSZÖGBŐL

*Első tétel*

*Második tétel*

*Harmadik tétel*

*Negyedik tétel*

*Ötödik tétel*

*Hatodik tétel*

*Hetedik tétel*

*Nyolcadik tétel*

*Kilencedik tétel*

### VÁLASZ A KÉRDÉSRE: MI A FELVILÁGOSODÁS?

### AZ EMBERI TÖRTÉNELEM FELTEHETŐ KEZDETE

Megjegyzés

A történelem végzése

Zárásmegjegyzés

### TÁJÉKOZÓDNI A GONDOLATOK KÖZÖTT: MIT IS JELENT EZ?

### PÖLITZ-FÉLE METAFIZIKAI ELŐADÁSOK (1788-89)

BEVEZETÉS - 1. A FILOZÓFIÁRÓL EGYÁLTALÁN

### A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL

ELŐSZÓ AZ ELSŐ KIADÁSHOZ

#### I. A ROSSZ PRINCÍPIUMNAK A JÓ MELLETT VALÓ LAKOZÁSÁRÓL, AVAGY AZ EMBERI TERMÉSZETBEN LEVŐ GYÖKERES ROSSZRÓL

Megjegyzés

*1. A jóra való eredeti adottság az emberi természetben*

*2. A rosszra való hajlandóság az emberi természetben*

*3. Az ember természettől rossz*

*4. A rossz eredete az emberi természetben*

Általános megjegyzés. A jóra való eredeti képesség erejébe való visszahelyezése

#### II. A JÓ ÉS ROSSZ PRINCÍPIUMNAK AZ EMBER FÖLÖTTI URALOMÉRT VALÓ HARCÁRÓL

1. A jó princípiumnak az ember fölötti uralomra formált jogigényéről

*a) A jó princípium megszemélyesített eszméje*

*b) Ez eszme objektív realitása*

*c) Az eszme realitásával kapcsolatos nehézségek és megoldásuk*

2. A rossz princípiumnak az ember fölötti uralomra formált jogigényéről és a két princípium egymás elleni harcáról

Általános megjegyzés

#### III. A JÓ PRINCÍPIUM DIADALA A ROSSZ FÖLÖTT ÉS ISTEN ORSZÁGÁNAK FÖLDI MEGALAPÍTÁSA

1. rész: Filozófiai elképzelés a jó princípium győzelméről, amely Isten földi országának megalapításával történhetnék

*I. Az etikai természeti állapotról*

*II. Az embernek ki kell lépnie az etikai természeti állapotból, hogy az etikai közösség tagjává váljék*

*III. Az etikai közösség fogalma Isten etikai törvények alatt élő népének fogalma*

*IV. Isten népének eszméje (emberi tevékenységgel) csak egyház formájában valósítható meg*

*V. Minden egyház alkotmánya mindenkor valamilyen történeti (kinyilatkoztatási) hitből származik, melyet egyházi hitnek nevezhetünk és mely a leginkább egy szent íráson alapul*

*VI. Az egyházi hit legfőbb értelmezője a tiszta vallási hit*

*VII. Az egyházi hitnek a tiszta vallási hit egyeduralmába való fokozatos átmenete Isten országának közelítését jelenti*

2. rész: Történelmi elképzelés a jó princípium földi uralmának fokozatos megalapításáról  
Általános megjegyzés

#### **IV. SZOLGÁLAT ÉS HAMIS SZOLGÁLAT A JÓ PRINCÍPIUM URALMA ALATT, AVAGY VALLÁS ÉS PAPSÁG**

1. rész: Isten vallási szolgálatáról általában

*I. A keresztény vallás mint természetes vallás*

*II. A keresztény vallás mint tudományos vallás*

2. rész: Isten hamis szolgálata a statutarikus vallásban

*1. §. A vallási rögeszme általános szubjektív alapja*

*2. §. A vallásnak a vallási rögeszmével szembeszegezett morális princípiuma*

*3. §. A papság mint a jó elv hamis szolgálatának regimentje*

*4. §. A lelkiismeret vezérfonala hitbeli kérdésekben*

Általános megjegyzés

#### **PÁLYAMŰ A METAFIZIKA HALADÁSÁRÓL**

##### **ELŐSZÓ**

##### **AZ ELSŐ VÁZLAT ELSŐ RÉSZÉBŐL**

Hogyan szerezhetünk objektív realitást tiszta értelmi és ész fogalmainknak?

##### **AZ ELSŐ VÁZLAT MÁSODIK RÉSZÉBŐL**

Arról, hogy a leibnizi-wolffi korszak óta mit végeztek a metafizika tárgya, azaz végcélja ügyében

*A metafizika első stádiuma a fent nevezett idő- és országhatárok között*

*A metafizika második stádiuma*

*A metafizika harmadik stádiuma. Gyakorlati-dogmatikus túllépés az érzékfelettihez*

##### **AZ AKADÉMIAI FELADAT MEGOLDÁSA**

I. Milyen haladást tehet a metafizika az érzékfeletti vonatkozásában?

*A metafizika továbblépése az érzékfelettihez a leibnizi-wolffi korszak után*

**AZ ÉG ÁLTALÁNOS  
TERMÉSZETTÖRTÉNETE  
ÉS ELMÉLETE,  
AVAGY KÍSÉRLETI VÁZLAT  
A VILÁGEGYETEM  
MIBENLÉTÉRŐL ÉS MECHANIKAI  
EREDETÉRŐL A NEWTONI  
ALAPELVEK SZERINT**

**ELŐSZÓ**

Olyan tárgyat választottam, amely mind belső nehézségei miatt, mind vallási vonatkozásai miatt mindjárt kezdetben hátrányos előítéletekkel töltheti el az olvasók nagy részét. A teremtés nagy egységeit a végtelenség teljes kiterjedésében átfogó rendszerességnek a fölfedezése, az égitestek létrejöttének és mozgásaik okának a természet első állapotából mechanikai törvények útján való levezetése - az ilyen belátások, úgy tetszik, meghaladják az emberi ész erőit. A másik oldalról a vallás fenyeget azzal a hangzatos váddal, hogy merészség és vakmerőség a magárahagyott természetnek tulajdonítani az olyan folyamatokat, amelyekben a legfőbb lény közvetlen kezenyomát látjuk, s egyben attól tart, hogy e kotnyeles vizsgálódások nem egyebek az istentagadás védőbeszédénél. Látom mind e nehézségeket, mégsem vesztsem el önbizalmamat. Tisztában vagyok a tornyosuló akadályok teljes súlyával, mégsem csüggedek. Homályos sejtések alapján veszélyes utazásra merészkedtem, de már látom az új földrészek hegyfokait. Akikben meglesz a bátorság, hogy folytassák a kutatást, partra szállhatnak az új földrészeken, s az lesz az elégtételük, hogy nevükkel jelöljék meg ezeket.

Mindaddig nem fogtam bele vállalkozásomba, amíg a vallási kötelességek tekintetében biztonságban nem tudtam magam. Buzgalmam megkétszereződött, midőn láttam, hogyan szakad fel minden lépésnél a köd, amelynek homálya mögött szörnyűséget véltünk rejtezni, s amelynek eloszlásával a legfőbb lény nagyszerűsége tört elő a legelevenebb pompában. S most, hogy fáradozásaimat feddhetetleneknek tudom, híven fel akarom sorolni mindazt, amit jó-érzésű vagy akár gyenge lelkek taszítónak találhatnak tervemben, s készen állok arra, hogy azzal az őszinteséggel bocsássam azt az igazhitű areopagosz szigorú ítélőszéke elé, amely a tisztességes szándékot jelzi. Ezek után a hit szószólója hallgassa meg először tervem alapjait.

Ha a világegyetem a maga teljes rendjében és szépségében csupán az önnön általános mozgástörvényeinek átengedett anyag műve, ha a természeti erők vak mechanikája ilyen pompásan kifejlődhetik a káoszból, s önmagától ily tökéletességre juthat, akkor teljesen erejét veszti az isteni okozó ama bizonyítása, amelyet a világegyetem szépségéből alkotnak. A természet elégséges önmagának, nincs szüksége isteni kormányzásra, a keresztény világ szívében feltámad Epikurosz, s istentelen bölcsélet tiporja el a hitet, amely tiszta fényét nyújtja a természet megvilágítására.

Ha ezt az ellenvetést megalapozottnak találnám, akkor az isteni igazságok tévedhetetlenségébe vetett hit erejénél fogva minden nekik ellentmondót kellőképpen cáfolva látnék és elvetnék. Ám éppen összhangot látok rendszerem és a vallás között, s ez lelki nyugalommá fokozza a nehézségek feloldhatóságát illető bizakodásomat.

Elismerem ama bizonyítások teljes értékét, amelyekkel a világegyetem szépségéből és tökéletes rendezettségéből egy legbölcsebb alkotóra következtetnek. Ha nem akarunk ellene mondani minden meggyőződésnek, el kell ismernünk ezeket a cáfolhatatlan alapelveket. Csakhogy én azt állítom, hogy a vallás védelmezői, rosszul használván föl ezeket az alapokat, a végtelenbe nyújtják a naturalistákkal való vitát, s közben - szükségtelenül - támadási felületet nyújtanak nekik.

Megszokott dolog, hogy észreveszik a természetben a megfeleléseket, a szépségeket, a célokat és az eszközök tökéletes célravezettségét. Csakhogy, míg így a természetet egyfelől fel-emelik, másfelől megpróbálják kevesbíteni. Azt mondják, e jólrendezettség nem sajátja, saját általános törvényeire hagyva csak rendetlenséget hozna létre. A megegyezések idegen kézre mutatnak, amely képes volt a minden szabályszerűségtől elhagyott materiát egy bölcs tervbe kényszeríteni. Én azonban ezt felelem: ha a matéria általános hatástörvényei a legfőbb tervetből következnek, akkor feltehetően nem lehetnek más meghatározottságaik, csak olyanok, amelyek a legfőbb bölcsesség alkotta terv megvalósítását célozzák; ha nem így volna, vajon nem esnénk-e kísértésbe, hogy azt higgyük: legalábbis az anyag és az anyag általános törvényei önállóak, s a mindenekfölött bölcs hatalom, amely oly csodálatosan tudta őket felhasználni, nagy ugyan, ám nem végtelen, hatalmas ugyan, ám nem mindenható.

A vallás védelmezője attól tart, hogy az anyag természetes hajlamából megmagyarázható megegyezések a természetnek az isteni Gondviseléstől való függetlenségét bizonyíthatnák. Egyértelműen elismeri, hogy ha a világegyetem teljes rendjére természetes alapokat találhatunk, amelyek ezt az anyag legáltalánosabb lényeges jellemzőiből létre tudják hozni, akkor szükségtelen egy legfőbb kormányzásra hivatkozni. A naturalistának éppen az felel meg, ha nem vitatja ezt az előfeltevést. Viszont példákat hoz fel, amelyek az általános természet-törvények termékenységét tökéletesen szép következményekkel bizonyítják, s ilyen elvekkel veszélybe sodorja az igazhitűt, kinek kezében ezek legyőzhetetlen fegyverekké válhatnának. Fölsorolnék néhány példát. Sokszor említettük már az emberek fölött örökös jóságos gondviselés egyik legnyilvánvalóbb bizonyítékaként, hogy a legforróbb földszívon a vidéket a tengeri szelek éppen akkor simogatják végig és üdítik fel - mintegy hívásra -, amikor az átforrósodott földnek a lehűlésre leginkább szüksége van. Jamaica szigetén például, amint olyan magasra emelkedik a nap, hogy heve a legerősebben érzik - délelőtt 9 óra után - szél kel a tengerről, minden oldalról átjárja a tájat, s erőssége a nap emelkedésével arányosan növekszik. Délután 1 óra körül a legerősebb, amikor természetesen a forróság is a legnagyobb, s a nap nyugvásával lassanként elcsitul, úgy, hogy estefelé már oly teljes a csönd, mint napkeltekor. E kíváncsi berendezkedés nélkül a sziget lakhatatlan volna. Ugyanezt a jótéteményt élvezi a forró égővi országok valamennyi tengerpartja. Itt is van rá a legnagyobb szükség, mivel ezek a szárazföld legalacsonyabban fekvő tájai, a legnagyobb forróságot is ők szenvedik; a terület magasabban fekvő vidékei, amelyekhez e tengeri szél nem ér el, kevésbé szorúlnak rá, mivel magasabb fekvésük hűvösebb levegőkörnyezetet biztosít számukra. Hát nem gyönyörű mindez, nem megannyi látható cél, amelyet bölcsen alkalmazott eszköz valósít meg? Csakhogy - ezzel szemben - a naturalistának meg kell találnia e jelenség természetes okait a levegő legáltalánosabb tulajdonságaiban, anélkül, hogy ehhez különös intézkedéseket feltételezhetne. Joggal jegyzi meg, hogy e tengeri szelek akkor is végeznék periodikus mozgásukat, ha egyetlen ember sem élne azon a bizonyos szigeten, mégpedig a levegő ama tulajdonságai - rugalmasság és súly - jóvoltából, amelyek az említett cél figyelembevételével is nélkülözhetetlenek a növények gyarapodásához. A szárazföld fölötti levegőt megritkítva, a nap heve felborítja a levegőegyensúlyt, s ezzel a tengeri levegőt arra indítja, hogy felemelkedve elfoglalja a szárazföldi helyét.

Milyen hasznosak is a szelek a földgolyó számára, és hányféleképpen tudja az ember éleselméjűsége felhasználni őket! S mindehhez nem szükséges semmilyen más berendezkedés, mint a levegőnek és a hőmérsékletnek az az általános természete, amely e célok nélkül is jelen lenne a földön.

Lássátok hát be, mondja a szabadgondolkodó, hogy ha a legáltalánosabb és a legegyszerűbb természettörvényekből hasznos és célirányos berendezkedéseket lehet levezetni, akkor egyáltalán nincs szükség a legfőbb bölcsesség külön kormányzására, s olyan bizonyítékokat kell látnotok ebben, amelyek saját beismeréseketek fogják szaván! Az egész természet, kiváltképpen a szerves, telve van olyan bizonyítékokkal, amelyek nyilvánvalóvá teszik, hogy az önmagát erőinek mechanikájával meghatározó anyag, a maga okozataival együtt nincs híján bizonyos pontosságnak, s önként eleget tesz az illem szabályainak. Ha valamely tisztas érzületű ember a vallás jó ügyét megmentendő, elvitatja az általános természettörvények e képességét, akkor önmagát hozza zavarba, s rossz védekezésével alkalmat ad a hitetlenségnek a diadalra.

De lássuk be végre, hogy ezek az okok, amelyeket az ellenfél kezében károsnak és félelmetesnek tartanak, még erősebb fegyverek a vele való harcban. Az önmagát legáltalánosabb törvényeivel meghatározó matéria természetes viselkedése, vagy, ha úgy tetszik, vak mechanikája által rendezett következményeket hoz létre, amelyek egy legfőbb bölcsesség tervének látszanak. Ha önmagában tekintjük, a levegő, víz és hő hozza létre a szeleket és a felhőket, a tájakat megnedvesítő folyókat és mindama következményeket, amelyek nélkül a természet szomorú, sivár és terméketlen maradna. E következményeket azonban nem pusztán véletlenül vagy vak esetenként produkálja, amely ugyanilyen könnyen rosszul is alakulhatna, hanem - mint látjuk - természetes törvények szorítják őket arra, hogy csak így, és ne másképp működjenek. Mit kell hát gondolnunk erről a megegyezésről? Hogyan is lenne lehetséges, hogy különböző természetű dolgok egymással való kapcsolatukban oly pompás egyezéseket és szépségeket eredményezzenek, még hozzá oly dolgok céljaira, amelyek bizonyos értelemben kívül esnek a holt matéria körén, nevezetesen az ember s az állatok hasznára - hogyan is lenne mindez lehetséges, ha nem lenne közös eredetük egy végtelen elmében, amelyben minden dolog lényegi természete megtervezett? Ha ezek természete független és önmagában szükségszerű lenne, miféle bámulatos véletlen, sőt, miféle lehetetlenség egyeztetné természetes törekvéseiket oly pontosan, ahogy ezt csak egy felsőbb, bölcs választás tehette volna?

Most tehát immár megnyugodva alkalmazom mindezt jelen vállalkozásomra. Általános szétosztásban tételezem fel az egész világ anyagát, s tökéletes káoszt csinállok belőle. Látom, hogy az anyag alakzatokká képződik a vonzás kiszámított törvényei szerint, s a taszítás módosítja mozgását. Elégtétellel szemlélem, miként jön létre minden önkényes kitalálás segítségével nélkül egy jól rendezett egész, amely a szemmel látható világrendszerhez annyira hasonlít, hogy önkéntelenül is azonosítom azzal. A természet rendjének e váratlan kibontakozását, azt, hogy egy ilyen helyesen összetett világ ilyen gyenge és egyszerű alapon nyugszik, először gyanúsak vélem. Végül azonban - a fentebb taglalt szemlélődések alapján - meggyőződöm arról, hogy a természet ilyen fejlődése semmiképpen sem valami rendkívüli dolog, hanem alapvető törekvéséből szükségképpen következik, s legpompásabb bizonyítéka az őslénytől való függésnek, amely magában hordja maguknak a létezőknek és első hatástörvényeiknek forrását. E belátás megkettőzi tervezetembe vetett reménységemet. Bizalmam minden további lépésnél erősödik, s kishitűségem teljesen megszűnik.

Csak hogy - fogják mondani - rendszeredet védelmezvén egyben Epikurosz nézeteit is védelmezem, amelyek a tiédde igen nagy hasonlóságot mutatnak. Nem akarok minden egyezést teljességgel elutasítani. Sokan lettek ateisták olyan princípiumok látszatától, amelyek alaposabb

vizsgálatnál erőteljesen meggyőzhették volna őket a legfőbb lény létezésének bizonyosságáról. A rossz irányban járó elme gyakran a legkifogásolhatóbb alapelvekből is nagyon elítélendő következtetéseket von le, s ilyenek voltak Epikurosz végkövetkeztetései is, noha kísérlete nagy szellem éleselmjűségére vallott.

Nem vitatom tehát, hogy Lucretiusnak vagy elődeinek: Epikurosznak, Leukipposznak és Démokritosznak az elmélete sokban hasonlít az enyémhez. Akárcsak e bölcselők, a természet első állapotát én is a világot alkotó testek vagy - ahogy ők nevezték - az atomok általános szétszórtságában tételezem. Epikurosz valaminő tehetetlenséget tett föl, mely az elemi részecskéket süllyedésre készíteti, s - úgy tetszik - ez nem nagyon különbözik az általam elfogadott newtoni vonzástól; továbbá bizonyos elhajlást engedett nekik az esés egyenes vonalú mozgásától, bár ennek okáról és következményeiről zavaros képzetek voltak; ez az elhajlás hasonlít az egyenes vonalú esés ama változásához, amelyet mi a részecskék taszító erejéből vezetünk le; végül pedig a leukipposzi és démokritoszi alapfogalmak egyik legfontosabbját az atomok rendezetlen mozgásából képződő örvények jelentették, s ezek a mi elméletünkben is megtalálhatók. De akármilyen sok rokon vonás köt is össze ezzel a rendszerrel, amely az ókorban az istentagadás voltaképpen elmélete volt, tévedéseivel nem vállalom a közösséget. Mindig találunk valami igazat a legértelmetlenebb véleményekben is, melyek valaha is elnyerték az emberek tetszését. Egy hamis alaptétel vagy néhány meggondolatlanul fölhasznált összekötő tétel észrevétlen mellékutakon az igazság ösvényéről egészen a szakadékig vezeti az embert. Túl a felsorolt hasonlóságokon, marad egy lényeges különbség a régi és a jelenlegi kozmogónia között, amelyből így teljesen ellentétes következtetések vonhatók le.

A világegyetem mechanikus keletkezésének felsorolt tanítói a kozmoszban fellelhető összes rendet a vak esetlegességből vezették le, amely az atomok között oly szerencsés találkozást hozott létre, hogy azok jól rendezett egészet képeztek. Epikurosz volt olyan szégyentelen, hogy azt kívánta, az atomok minden ok nélkül térjenek el egyenes vonalú mozgásuktól azért, hogy találkozassanak. E zagyvasággal oly messzire mentek, hogy az élőlények létrejöttét is ugyane vak összetalálkozásnak tulajdonították, s az észet ténylegesen az esztelenségből vezették le. Ezzel szemben a magam tanrendszerében úgy vélekedem, hogy a matéria bizonyos szükségszerű törvényekhez kötődik. Teljes szétszórtságában és szétszóródásában azt látom, miként fejlődik ki ebből természetes úton egy szép és rendezett egész. Mindezt azonban nem valami véletlen vagy esetlegesség okozza, hanem látjuk, hogy a természetes tulajdonságok szükségképpen hozzák magukkal. Nem érzi-e az ember ezek után indítatva magát, hogy megkérdezze: miért éppen olyanoknak kellett lenniök a matéria törvényeinek, hogy rendet és összhangot eredményezzenek?, lehetséges-e, hogy a dolgok, noha természetük minden esetben független egymástól, éppen úgy határozzák meg egymást, hogy mindebből jól rendezett egész keletkezzék?, s ha így volt, vajon nincs-e cáfolhatatlan bizonyíték eredetük közösségéről, s nem egy mindenható legfőbb értelemnek kell-e lennie ennek a közösségnek, amelyben a dolgok természete az egyeztetett célok szerint megterveztetett?

A matériát, amely minden dolgok ősanysága, biztos törvények kötik tehát, amelyeknek, szabadon működve, szükségképpen szép kapcsolatokat kell létrehozniuk. Nem áll szabadságában, hogy eltérjen a tökéletesség e tervétől. Mivel ily módon egy mindenekfeletti bölcs szándéknak van alávetve, szükségszerű, hogy valamely rajta uralkodó első ok állítsa egymással összhangban lévő viszonyokba, *ez pedig Isten, éppen azért, mert a természet még a káoszban is csak szabályosan és rendezetten járhat el.*

Azok becsületes gondolkodásáról, akik vázlatomat vizsgálódásukkal megtisztelik, oly jó véleményem van, hogy teljes biztonsággal érzem magam afelől, hogy felsorolt indokaim, ha nem is lesznek képesek minden aggodalmat eloszlatni rendszerem esetleges káros következményei

tekintetében, de legalább szándékom tisztességét kétségtelenné teszik. S ha ennek ellenére gonosz irigyek támadnának, akik szent hivatásukhoz méltó kötelességnek tartják a legártatlanabb nézetek veszélyes értelmezésekkel való befeketítését, bizonyos vagyok abban, hogy ítéletük szándékukkal ellentétes hatást fog kiváltani az értelmes emberekből. S egyebekben nem fognak megfosztani attól a jogszerű igazságosságtól, amelyet a méltányos bíráknál Cartesius is élvezett, midőn az égitestek keletkezését pusztá mechanikai törvények szerint merészelte magyarázni. Erre vonatkozóan idézném az *Általános világtörténet* szerzőit: „Ily módon nem tehetünk mást, mint hisszük: e bölcselő kísérlete, hogy a világ egy bizonyos időben való kialakulását a sivár anyagból *az egyszer belevésett* mozgással magyarázza, s néhány világos és általános mozgástörvényre vezesse vissza, éppoly kevésbé büntetendő vagy istent kisebbitő - ahogy néhányan képzeltek -, mint azoké, akik azóta több tetszés mellett ugyanezt próbálták kihüvelyezni az anyag eredeti, kezdetől való tulajdonságaiból; hiszen ezáltal sokkal inkább az Ő végtelen bölcsességének magasabb fogalmát nyerjük.” (I. rész 88. §.)

Megpróbáltam eltávolítani azokat a nehézségeket, amelyek a vallás oldaláról látszottak fenyegetni tételeimet. Adódik azonban néhány, nem is csekélyebb probléma magából a dologból következően is. Ha igaz is az, hogy Isten a természet erőibe a káoszból tökéletes világrendszerré fejlődés képességének titkos művészetét helyezte - fogják mondani -, hogyan lehetne képes arra a legegyszerűbb kérdéseknél is oly ügyefogyott emberi értelem, hogy ily nehéz tárgyon kimutathassa a rejtett tulajdonságokat? Az ilyesféle vállalkozás épp olyan, mintha valaki így szólna: *Adjatok nekem pusztá anyagot s világot építek belőle nektek.* Gyenge értelem hajótörést szenved az érzékeid számára naponként közlelő kínálkozó, egészen csekély dolgokon is; nem győz-e meg ez arról, hogy lehetetlen megmérni a mérhetetlent, s felfedezni azt, hogy mi ment végbe a természetben a világ létrejötte előtt? E nehézséget elsőprőm, megmutatván, hogy a természetben végezhető minden kutatás között ez az, amelynek során a legkönnyebben és legbiztosabban jutunk el az eredethez. Ahogy a természetkutatás valamennyi feladata közül egyik sem oldható meg nagyobb pontossággal és bizonyossággal, mint a világegyetem szerkezete, a mozgások törvényei s a bolygók keringésének belső hajtóereje; ahogy a newtoni bölcsélet nyújtja itt mindama ismereteket, amelyeket a filozófia egyetlen más részében sem találhatni - ugyanígy azt is állítom, hogy minden természeti dolog között, amelynek első okát kutatjuk, a világrendszer eredete, az égitestek létrejötte és mozgásuk oka az, ahol először bízhatunk az alapos és kielégítő megismerésben. Ennek oka könnyen belátható. Az égitestek kerek tömegek, alakjuk oly egyszerű, hogy ennél egyszerűbbel egyetlen test sem rendelkezhet azok között, amelyeknek eredetét keressük. Mozgásaik azonképpen egyszerűek, nem egyebek, mint szabad folytatásai az egyszer beléjük oltott lendületnek, amely a testek vonzásában, a középpontban összekapcsolódva, kör alakúvá válik. Mindezen felül a tér, amelyben mozognak, üres, az őket elválasztó távolságok rendkívül nagyok, így tehát minden adva van a zavartalan mozgáshoz és annak világos észleléséhez. Úgy rémlík, itt bizonyos értelemben vakmerőség nélkül mondhatnók: *Adjatok anyagot, világot építek belőle,* azaz, adjatok anyagot, s megmutatom, hogyan kell abból egy világnak létrejönnie. Ha ugyanis adva van az anyag a hozzá tartozó vonzerővel együtt, nem okozhat nehézséget azoknak az okoknak a meghatározása, amelyek - egészében - hozzájárultak a világegyetem berendezéséhez. Tudjuk, mi szükséges ahhoz, hogy testek gömbölyű alakot vegyenek fel, értjük, mi kíváncsít meg ahhoz, hogy szabadon lebegő golyók kör alakú mozgásba kezdjenek egy őket vonzó középpont körül. A körök egymáshoz képest elfoglalt helyzete, az irány azonossága és az excentricitás egyaránt visszavezethető a legegyszerűbb mechanikai okokra, s bízást remélhetjük, hogy feltárjuk ezeket, mivel a legegyszerűbb és legnyilvánvalóbb alapokkal dolgozhatunk. De dicsekedhetünk-e ugyanilyen előnyökkel, akár a legapróbb növények vagy rovarok esetében? Mondhatjuk-e: *adjatok anyagot, s megmutatom, hogyan jön létre egy hernyó?* Vajon nem rekedünk-e meg itt - a tárgy valóságos belső mibenlétét és a benne jelenlevő



sokféleséget nem ismervén - már az első lépésnél? Senki se ütközzék meg tehát, ha azt merészelem mondani, hogy hamarabb ismerjük meg az égitestek képződését, mozgásaik okát, azaz a világegyetem egész jelenlegi állapotának eredetét, mint ahogy egyetlen fűszál vagy hernyó létrejöttét mechanikai törvényekből világosan és pontosan levezethetnők.

Ez okokra alapozom abbéli bizodalمامat, hogy a természettudomány fizikai része a jövőben elérheti azt a tökéletességet, amelyre Newton a matematikai részét emelte. A világegyetem jelenlegi állapotának törvényei mellett az egész természetkutatásban talán semmi sem oly alkalmas a matematikai meghatározásra, mint a világegyetem keletkezésének törvényei - s kétségtelen, hogy egy gyakorlott geométer itt termékeny földeket tárna fel.

Miután szemlélődésem tárgyát mindenki jóindulatába ajánlottam, engedtessek meg, hogy röviden megmagyarázzam tárgyalásmódomat. Az első rész a világegyetem egy új rendszeréről szól. A Hamburgische Freie Urteile 1751-es évfolyamából ismertem meg Wright of Durnam úr értekezését, ez ösztönzött először arra, hogy az állócsillagokat ne egy minden látható rend nélkül szétszórt nyüzsgés, hanem a bolygórendszerrel nagy hasonlóságot mutató szisztéma elemeinek tekintsem. Ahogy a bolygórendszerben a bolygók igen közel helyezkednek el egy közös síkhoz, ugyanúgy az állócsillagok helyzete is egy, az égen keresztülhúzó képzeletbeli síkhoz kapcsolódik, mégpedig a lehető legszorosabban, s e sík közelében kialakuló legsűrűbb tömörülésük adja a Tejútnak nevezett világos csíkot. Meggyőződtem arról, hogy mivel e számtalan Nap megvilágította zónának pontosan olyan az iránya, mint egy mindegyiknél nagyobb körnek, így a mi Napunknak is e nagy vonatkozási sík közvetlen közelében kell elhelyezkednie. Midőn kutatni kezdtem ennek okait, ahhoz a nagyon valószínű feltevéshez jutottam, hogy az ún. állócsillagok egy magasabb rendszer lassan mozgó bolygoi. E gondolatot megerősítendő - melyet különben az olvasó a maga helyén majd megtalál -, itt csupán egy részletet idéznék Bradley úrnak az állócsillagok mozgását tárgyaló írásából: „Ha következtetéseket akarunk levonni a jelenlegi legjobb megfigyeléseink és az ezeket megelőző viszonylag használható észleletek összevetéséből, arra az eredményre jutunk, hogy néhány állócsillag valóban megváltoztatta egymáshoz viszonyított helyzetét, mégpedig úgy, hogy ez semmiképpen sem származhatik valamely, a mi bolygórendszerünkben végbement mozgásból, hanem csakis a csillagok saját mozgásának tulajdonítható. Az Arkturusz jól bizonyítja ezt. Ha ugyanis jelenlegi deklinációját összevetjük azzal a hellyel, amit Tycho és Flammsteed határozott meg, azt találjuk, hogy a különbség nagyobb annál, hogysem megfigyeléseik pontatlanságának tulajdoníthatnók. Jó okkal tételezzük fel, hogy a látható csillagok tömkelegében szükségképpen előfordulnak hasonló esetek, mivel egymáshoz képest elfoglalt helyzetüket számos ok alapján megváltoztathatják. Mert ha feltesszük, hogy saját naprendszerünk változtatja helyét a világűrben, akkor ez egy bizonyos idő elteltével az állócsillagok szögtávolságának látható megváltozását fogja okozni. S mivel ilyen esetben a szomszédos csillagok helyére ez jobban hatna, mint a távolabb fekvőkére, úgy látnók, hogy maguk a csillagok változtatják helyzetüket, noha valójában mozdulatlanok maradtak. S ezzel szemben, ha bolygórendszerünk mozdulatlan, s néhány csillag valóban mozog, akkor ez hasonlóképpen megváltoztatja látszólagos helyzetüket, mégpedig annál inkább, minél közelebb vannak hozzánk az illető csillagok, illetve minél jobban megfigyelhetők mozgásuk iránya következtében. S ha így a csillagok számos okból változtathatják helyzetüket, s ha figyelembe vesszük, hogy némelyiküket egészen meglepő távolságok választják el tőlünk, bizonyos, hogy számos emberöltő megfigyeléseire lesz szükség ahhoz, hogy akár egyetlen csillag látszólagos változásainak törvényeit meghatározzuk.”

Nem tudnám pontosan rögzíteni azokat a határokat, amelyek Wright úr rendszerét az enyémtől elválasztják, s azt sem, mennyiben ismétlem csupán az ő vázlatát s mennyiben fejlesztettem azt tovább. Mindenesetre alapos okok kínálkoztak, hogy egy részét lényegesen kibővítsen.

Megfigyeltem a ködszerű csillagokat - ezekről ír Maupertuis úr a *csillagzatok alakját* tárgyaló értekezésében -, melyek többé vagy kevésbé nyílt ellipszisek alakját mutatják, s könnyen megbizonyosodtam arról, hogy nem lehetnek egyebek, mint számos állócsillag halmazai. Ezeknek az alakzatoknak a szabályos kereksege meggyőződött arról, hogy itt felmérhetetlenül népes csillagsereg rendeződött egy közös középpont köré, ha nem így lenne, egymáshoz képest kötetlen helyzetük teljesen szabálytalan formákat eredményezne, nem pedig szabályos idomokat. Beláttam továbbá, hogy az őket egyesítő rendszerben való elhelyezkedésüket tekintve egy síkra korlátozódnak, mivel nem kerek, hanem elliptikus alakot mutatnak, s hogy sápadt fényükből ítélve felmérhetetlen messzeségben vannak tőlünk. Következtetéseimet, amelyeket ez analógiákból vontam le, maga az értekezés tárja az előítélettől mentes olvasó vizsgálódása elé.

Az értekezés tulajdonképpeni témáját tartalmazó *második részben* megpróbálom pusztán mechanikai törvények segítségével kifejtetni a világegyetem jelenlegi állapotának a természet őállapotából való létrejöttét. Azoknak, akik megbotránkoznak a vállalkozás merészségén, azt bátorítanám javasolni, hogy gondolataim megtisztelő vizsgálatánál legelőször a *nyolcadik főrészt* olvassák el, amely, mint remélem, ítélő elméjüket előkészítheti a helyes döntésre. Most, hogy a nyájas olvasót nézeteim vizsgálatára hívom, alapos okom van a szorongásra. Mivel az ilyesféle hipotézisek általában csak olyan becsben állnak, mint a filozófiai álmok, az olvasó számára igen sanyarú mulatság, hogy részánja magát a kitalált természettörténetek gondos vizsgálatára, s türelmesen kövesse a szerzőt mindama fordulatokon át, melyekkel az megkerüli az előtte tornyosuló nehézségeket, míg aztán a végén talán saját hiszékenysége nevéthet - akár a londoni piaci kikiáltó közönsége. De bizvást ígérem, hogy ha az olvasót az ajánlott előkészítő fejezet rábírja arra, hogy a valószínű feltevések alapján vállalkozzék a fizikai kalandra, előrehaladásában kevesebb göröngyös tévutat s áthatolhatatlan nehézséget fog találni, mint amennyitől kezdetben tartott.

Ténylegesen a legnagyobb óvatossággal kerültem minden önkényes kitalálást. Miután a világot a legegyszerűbb káosz állapotába helyeztem, a természet nagy rendjének kifejtéséhez semmilyen más erőt nem alkalmaztam, mint a vonzó- és taszítóerőt, ezek pedig egyaránt egyszerű, eredeti és általános erők. Mindkettőt a newtoni bölcsleletből merítettem. Az első immár kétségtelen természettörvény. A másodikat, amelyet a newtoni természettudomány talán nem tudott ilyen világosan kifejtetni, csak olyan értelemben használom, amelynek jogosságát senki sem vitatja, nevezetesen az anyag legfinomabb felbomlásánál, például a párolgásnál. Ezekből az igen egyszerű alapokból teljesen mesterkéletlenül vezettem le az itt következő rendszert, anélkül, hogy azokon kívül, amelyeket az olvasói figyelem magától megtalál, bármilyen következtetést kiagyaltam volna.

Engedtessek meg végül, hogy rövid magyarázattal szolgáljak az elméletben előforduló tételek érvényességéről és értékéről, mivel szeretném, ha méltányos bírák vizsgálnák felül őket. A szerzőt akkor ítélik meg méltányosan, ha ítéletükben ama címkéhez alkalmazkodnak, amelyet ő maga ütött árujára. Így tehát remélem, hogy az értekezés különböző részeiben nem fogják nézeteimet az általam megszabott értékükhöz képest túl szigorú mértékkel mérni. Egy ilyen típusú tanulmánytól általában nem kívánható meg a legmagasabb fokú geometriai szigor és matematikai tévedhetetlenség. Ha a rendszer a helyes gondolkodás és a hihetőség szabályainak megfelelő analógiákon és megegyezéseken alapul, már eleget is tett tárgya minden kíváncsnak. Úgy vélem, az alaposság e fokát sikerült elérnem az értekezés néhány részében: az állócsillag-rendszerek elméletében, a ködszerű csillagok mibenlétének hipotézisében, a világegyetem mechanikai létrejöttének általános vázlatában, a Saturnus gyűrűinek elméletében s még némely helyen. Más részek talán kevésbé meggyőzőek, így például az excentricitás viszonyainak meghatározása, a bolygók törvényeinek összehasonlítása, az üstökösök elhajlásai stb.

Így amikor a hetedik fejezetben a rendszer termékenységétől s az elgondolható legnagyobb és legcsodálatraméltóbb tárgyak kellemességétől csábítatván, bár az analógia és értelmes hihetőség fonalán maradva, de mégis bizonyos merészséggel fejtegetem tovább tanrendszerem következményeit; amikor az egész teremtés végtelenjét, új világok képződését, a régiek pusztulását s a káosz korlátatlan terét ecsestelem a képzelőerő számára - a tárgy kellemessége s az élvezet, amelyet egy elmélet átfogó összhangja láttán érzünk, remélhetőleg elnézést kelt az olvasóban, s ezért nem fogja ezeket a fejtegetéseket a maximális geometriai szigorúság mércejével megítélni, amely a szemlélődések e fajtájánál nem helyénvaló. Ugyane méltányosságra számítok a harmadik rész esetében. Úgy gondolom, a bizonyosságnál valamivel kevesebbet, de a pusztá önkényességnél valamivel többet fognak benne találni.

## LEVÉL HERZHEZ

Igen nemes úr, jeles Barátom!

Ha bosszankodik válaszaim teljes elmaradásáért, ezzel ugyan nem tesz ellenem igazságtalanul; ha azonban kellemetlen következtetéseket von le a dologból, akkor hadd hivatkozzam arra, hogy Ön jól ismeri gondolkodásomat. Bármiféle szabadkozás helyett röviden elbeszél-ném Önnek ama gondolataim foglalatosságát, melyek szabad óráimban a levélírás elhalasz-tására indítanak. Miután elutazott Königsbergből, az elfoglaltság és felüdülés közötti oly igen szükségelt szünetekben ismét áttekintettem az általunk megvitatott szemlélődések tervezetét, hogy azt hozzáigazítsam a teljes filozófiához és az egyéb megismeréshez, s tisztába jöjjen hatókörével és korlátaival. Előzőleg már meglehetősen előrehaladtam az érzékinek és az intellektuálisnak megkülönböztetésével a morál és a morálból származó alaptételeik területén. Az érzés, ízlés és megítélőerő és hatásuk: a kellemes, a szép és a jó princípiumait is sikerült már meglehetősen elégedettségemre felvázolnom, s elterveztem egy művet, mely körülbelül a következő címet viselhetné: *Az érzékiség és az ész határai*. Úgy gondoltam, ez két részből állna, egy elméletiből és egy gyakorlatiból. Az első két szakaszt tartalmaz. 1. A fenomológia általában. 2. A metafizika, ám csupán természetes módszere szerint. A második rész ugyan-csak két szakaszban. 1. Az érzés, ízlés és az érzéki kívánság általános elvei. 2. Az erkölcsiség alapjai. Mikor a teoretikus részt a maga teljes terjedelmében és az összes rész kölcsönös kapcsolatával egyetemben átgondoltam, észrevettem, hogy hiányzik valami nagyon lényeges, amit, akárcsak mások, hosszas metafizikai vizsgálódásaim során figyelmen kívül hagytam, s valójában ez jelenti az egész titok, a mind ez ideig rejtőzködő metafizika kulcsát. Nevezetesen feltettem magamnak a kérdést: milyen alapon nyugszik a tárgyhoz való kapcsolata annak, amit bennünk képzetnek szokás nevezni. Ha a képzet csupán azt a módot tartalmazza, ahogy a szubjektum a tárgytól afficiáltatik, akkor könnyű belátni, hogy az úgy viszonylik ehhez, mint egy hatás a maga okához, s hogy miként lehetséges, hogy lelkünk e meghatározottsága képes valamit *megjeleníteni*, azaz tárggyal bírhat. A passzív vagy érzéki képzetek tehát érthető módon vonatkoznak a tárgyra, s a lelkünk természetéből kölcsönzött alaptételek nyilván-valóan érvényesek minden dologra, már amennyiben ezek tárgyai az érzékeknek. Ugyanígy: ha az, aminek bennünk képzet a neve, az objektum vonatkozásában aktív volna, azaz, ha magát a tárgyat hozná létre, mint ahogy az isteni ismereteket a dolgok ősképeinek képzelik, akkor a képzetnek az objektummal való konformitása is érthető lenne. Így tehát legalábbis érthető, hogyan lehetséges mind az intellectus archetypus, melynek szemléletén a tárgyak maguk alapulnak, mind az intellectus ectypus, mely a logikai feldolgozás adatait a dolgok érzéki szemléletéből meríti. Csakhogy a mi értelmünk a maga képzeteivel nem oka a tárgynak (kivételt jelentenek a jó célok a morálban), s a tárgy sem oka az értelmi megjelenítéseknek (in sensu reali). A tiszta értelmi fogalmakat tehát nem az érzéki észleletekből kell absztrahálni, s nem is a képzetek fogékonyságát fejezik ki az érzékek útján, hanem forrásuk ugyan a lélek természetében van, de nem az objektum alkotja őket, s nem is ők hozzák létre az objektumot. A disszertációban megelégedtem azzal, hogy az intellektuális képzetek természetét tisztán negatív módon fejezzem ki: azazhogy ezek nem a léleknek a tárgy okozta modifikációi. De hallgatással siklottam el afölött, miképpen lehetséges akkor mégis tárgyra vonatkozó képzet, anélkül, hogy az előbbi ezt valamilyen módon afficiálná. Azt mondtam, az érzéki képzetek úgy ábrázolják a dolgokat, ahogy megjelennek, az intellektuálisak úgy, ahogy vannak. Ám hogyan adódnak számunkra e dolgok, ha nem ama módon, ahogy bennünket afficiálnak, s ha az ilyen intellektuális képzetek belső tevékenységünkön alapulnak: honnét származik e kép-zetek összhangja a tárgyakkal, melyeket nem e tevékenység hoz létre, s a tiszta észnek a

tárgyakról való axiómái hogy egyezhetnek meg azokkal, anélkül, hogy szabad volna segítségül hívni a tapasztalást. A matematikában ez megjárja; itt ugyanis az objektumok csakis azáltal mennyiségek, és jeleníthetők meg mennyiségekként, hogy képesek vagyunk létrehozni képzetüket, oly módon, hogy az egyet megtöbbszörözzük. A mennyiségek fogalmai ezért lehetnek öntevékenyek, s alapelveik ezért alkothatók meg a priori. Ezzel szemben a minőségek vonatkozásában teljes sötétségben vagyunk az értelmi képességünket illető kérdésben, ti. hogy honnét ered a tárgyakkal való összhangja, miképpen lehetséges, hogy értelmem teljesen a priori képez fogalmakat a dolgokról, melyekkel azoknak szükségszerűen összhangban kell lenniük, hogyan alkothat az értelem olyan reális alaptételeket a dolgok lehetőségéről, melyeknek hűen egyezniük kell a tapasztalattal, noha függetlenek tőle.

Platón az istenség valamikori szellemi szemlélését tette föl a tiszta értelmi fogalmak és alaptételek ősforrásául. Malebranche ugyanez öslény még mindig tartó, állandó szemlélését. Különböző moralisták ugyanezt tanítják az első morális törvények tekintetében. Crusius szerint az ítézés bizonyos szabályai belénk vannak ültetve, s Isten olyan fogalmakat plántált az emberi lélekbe, melyeknek eleve olyanoknak kell lenniük, hogy harmonizáljanak a dolgokkal. E rendszerek közül az első influxus hyperphysicusnak, a másodikat harmonia praestabilita intellectualisnak nevezhetnők. Ám ismereteink eredetének és érvényességének meghatározásában a Deus ex machina a lehető legnagyobb képtelenség, s túl azon, hogy ismereteink következtetési sorában körben forgáshoz vezet, az a hátránya is megvan, hogy kezére jár minden rigolyának, ájtatos és tépelődő agyrémnek.

Míg így kerestem az intellektuális megismerés forrásait, melyek nélkül nem tudjuk meghatározni a metafizika természetét és határait, e tudományt lényegesen különböző osztályokra bontottam, s megkíséreltem a transzcendentálfilozófiát, azaz a teljességgel tiszta ész összes fogalmát meghatározott számú kategóriára hozni, de nem úgy, mint Arisztotelész, aki ezeket, úgy ahogy lelte, teljesen ötletszerűen, rakta egymás mellé 10 predikamentumában, hanem oly módon, ahogy ezek az értelem csekély számú alaptörvénye által maguktól rendeződnek osztályokba. Anélkül, hogy a végső célíg folytatott kutatásom teljes soráról itt hosszadalmasan nyilatkoznám, elmondhatom, hogy, ami szándékom lényegét illeti, sikerrel jártam, s jelenleg képes vagyok kibocsátani a tiszta ész egy kritikáját, mely mind a teoretikus, mind a praktikus megismerés természetét tartalmazza, amennyiben pusztán intellektuális. Először a metafizika forrásait, módszereit és határait tárgyaló első részt dolgozom ki, majd ezt követően az erkölcsiség tiszta princípiumait. Ami az első részt illeti, azt három hónapon belül kiadom.

Ennyire szubtilis lelki foglalatosság közben mi sem hátráltat jobban, mint az e területen kívül eső dolgokról való komoly töprengés. A léleknek, bár nem erőlködhetik egyfolytában, a nyugodt és boldog pillanatokban is állandóan és megszakítás nélkül nyitva kell állnia az esetleg véletlenszerűen kínálkozó észrevételek számára. A felélénkülésnek s a szórakozásnak hajlékonyan és mozgékonyan kell tartania a lélek erőit, s ezáltal leszünk képesek mindig más oldalról látni a tárgyat, s látókörünket a mikroszkopikus megfigyeléstől egészen az általános szemléletig tágítani, hogy ily módon magunkévá tehessünk minden elképzelhető szempontot, melyek kölcsönösen verifikálják egymás látásmódját. Ez volt tehát az oka, semmi más, kedves Barátom, hogy nem válaszoltam számomra oly kedves leveleire; úgy véltem ugyanis, hogy üres írásra nem tart igényt.

Ami az Ön ízléssel megírt és alapos gondolkodás árán létrejött művecskéjét illeti - sok tekintetben fölülmúlta várakozásomat. Azonban, a már felsorolt okokból, nem bocsátkozhatom részletekbe. Ám, Barátom, a tudományok jelenlegi állapotában az effajta vállalkozások oly módon hatnak a művelt közönségre, hogy ha szorongani kezdek, hogy legfontosabbnak tetsző munkáim nagyrészt kész tervezetét gyengélkedésem miatt nem tudom kidolgozni, olyankor

gyakran az vigasztal, hogy megjelenvén éppúgy kárba vesznének minden közhaszon számára, mintha örökre ismeretlenek maradnának. Mert tekintélyesebb és ékebben szóló író kell ahhoz, hogy felrázza az olvasókat, s azok elgondolkozzanak írásán.

Találkoztam műve recenziójával a boroszlói és - röviddel ezelőtt - a göttingai újságban. Ha a közönség így ítéli meg egy írás szellemét és szándékát, akkor kárba veszett minden fáradság. Még a pírongatás is kedvesebb a szerzőnek, ha a recenzens fáradt annyit, hogy megértse a munka lényegét, mint a futólagos megítéléssel párosuló dicséret. A göttingai recenzens elidőzik a doktrína néhány önmagában esetleges alkalmazásánál, melyek vonatkozásában különben azóta egyet-mást megváltoztattam, oly módon, hogy a főcél csak nyert rajta. Lambert vagy Mendelssohn egyetlen levele alkalmasabb arra, hogy a szerzőt tanai felülvizsgálására készítse, mint tíz ilyen könnyű tollal odavetett vélemény. A derék Schultz lelkész, akit mifelénk a legjobb filozófiai elmének tartok, felismerte a doktrína fő célját, szeretném, ha foglalkoznék az Ön művecskéjével is. Értékelésében kétszer félreérti a doktrínát. Az egyik: hogy a tér ahelyett, hogy az érzéki jelenség tiszta formája lenne, talán igazi intellektuális szemlélet, tehát valami objektív lehet. A világos felelet erre az, hogy a teret éppen azért nem tartom objektívnek, tehát intellektuálisnak sem, mert ha képzetét teljesen földaraboljuk, akkor ennek alapjául sem a dolgok képzetére (s dolgok csupán térben lehetségesek), sem valaminő tényleges kapcsolatra (ami dolgok nélkül amúgy sem lehetséges), tehát sem hatásokra, sem viszonyokra nem gondolunk, következésképpen semmilyen képzetünk sincs egy olyan valóságos valamiről, amely a dolgokban inherens volna. Ezért nem objektív tehát a tér. A második félreértés olyan ellenvetésre készíti Schultzot, mely némileg elgondolkodtatott, mert úgy tetszik, ez a doktrínával szemben tehető leglényegesebb kifogás, s mindenki számára fölöttébb természetesnek mutatkozik - ezt az ellenvetést Lambert úr tette. Így hangzik: a változások valóságosak (a belső érzék tanúbizonysága szerint), csakis az időt előfeltételezve lehetségesek; következésképpen az idő valóságos és a magukban való dolgok határozmányaihoz tartozik. Miért (kérdeztem magamtól) nem következtetünk ezzel az argumentummal paralel módon így: a testek valóságosak (a külső érzék tanúsága szerint), testek viszont csak a teret feltételezve lehetségesek, a tér tehát valami objektív és reális, mely a dolgokban magukban inherens. Az ok a következő: észrevevessük, hogy a külső dolgok vonatkozásában a megjelenítések valódiságából nem lehet a tárgyakéra következtetni, a belső érzéknél azonban a gondolkodás vagy a gondolat létezése és az én létezése ugyanazt jelenti. E nehézség nyitja a következő. Kétségtelen, hogy saját állapotomat nem az idő formájában kellene elgondolnom, tehát hogy a belső érzékiség formája nem változások jelenségét nyújtja számomra. Hogy a változások valóságosak, azt éppoly kevésbé tagadom, mint azt, hogy a testek valóságosak, bár ezen csupán azt értem, hogy a jelenségnek valami valóságos korrespondeál. Még csak azt sem mondhatom, hogy a belső jelenség változik, mert hogyan figyelhetném meg e változást, ha nem jelennék meg belső érzékemnek? Ha valaki szerint ebből az következik, hogy a világban minden objektív és önmagában változatlan, erre azt felelem, hogy sem nem változó, sem nem változatlan, mint ahogy *Metafizikája* 18. §-ában azt mondja Baumgarten, hogy az abszolút lehetetlen nem hipotetikusán lehetséges és nem hipotetikusán lehetetlen, mivel nem tekinthető valamilyen feltétel szerint, ugyanígy: a világ dolgai objektívek, vagyis nem mondható, hogy különböző időben különböző állapotban vannak, s az sem, hogy azonos állapotban, mert ebben az értelemben egyáltalán nem időben képzeljük el őket. Erről elég ennyi. Úgy látszik, pusztán negatív tételekkel nem lel meghallgatásra az ember, annak helyébe, amit lerombol, fel kell építenie valamit, vagy legalábbis, miután elűzte az agyrémet, dogmatikusan felfoghatóvá kell tennie a tiszta értelmi belátást, s meg kell vonnia ennek határait. Ezzel foglalkozom hát most, s ez az oka annak, hogy ama óráimban, melyeket változékony egészségi állapotom a gondolkodásra engedélyez, akaratom ellenére vonakodom a baráti levelek megválaszolásától, s átadom magam gondolataimnak. Ne éljen hát esetemben a megtorlás jogával, ne akarja,

hogy nélkülözöm kelljen írásait, csak azért, mert oly hanyagnak talál a válaszólasban! Éppúgy számítok az Ön irántam való állandó hajlandóságára és barátságára, mint ahogy Ön is mindenkor bizonyos lehet az enyémben. Ha kurta feleletekkel is megelégedik, azok híján nem kell szűkölködni a jövőben. Köztünk a formalitások az egymás dolgaiban való becsületes részvételnek kell helyettesítenie. Őszinte kiengesztelődése jelölül várom mihamarabbi, számomra igen kedves levelét. Töltse meg hírekkel, melyekben Ön, ki a tudományok birtokában van, bizonyval nem szenved hiányt, s bocsássa meg, hogy kérni merészelem erre. Üdvözölje Mendelssohn és Lambert urakat, azonképpen Sulzer urat, s kérje nevemben elnézésüket - a már Önnek előadott okokból! Maradjon mindenkor barátom, miként én az Ön barátja maradok.

Königsberg, 1772. február 21-én

*I. Kant*

## AZ EMBERISÉG EGYETEMES TÖRTÉNETÉNEK ESZMÉJE VILÁGPOLGÁRI SZEMSZÖGBŐL

Akármilyen metafizikai fogalmat alkosson is az ember az *akarat szabadságáról*, az akarat szabadságának *jelenségeit*, az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt. A történelem, amely e jelenségek elbeszélésével foglalkozik, azt reméli, hogy bármily mélyen rejtezzenek is ezek okai, ha az emberi akarat szabadságának játékát *nagyban* szemléli, képes felfedezni annak szabályszerű menetét, s mikéntjében, amely az egyes szubjektumokon zavarosnak és szabálytalannak látszik, az egész nemet tekintve felismerheti kezdeti adottságok állandó, bár lassú fejlődését. Így például a házasságok, a belőlük következő születések és a halálozások, amiket az ember szabad akaratával oly erősen befolyásol, látszólag semmilyen szabálynak sem engedelmességek, amelyből számuk előre kiszámítható lenne. Mindazonáltal, a nagy országokban készült évi táblázatok azt bizonyítják, hogy ezek is ugyanúgy állandó természettörvények szerint történnek, mint az időjárás változásai, amelyeknek az egyes eseményei előre nem láthatók, de amelyek egészükben mégis egyforma és szakadatlan folyamatban tartják a növények növekedését, a folyók folyását s az egyéb természeti berendezéseket. Az egyes emberek, sőt akár az egész népek, nemigen gondolnak arra, hogy amikor mindenki a maga feje szerint, s az egyik gyakran a másik ellenére, a maga szándékait követi, akkor anélkül, hogy észrevennék, mint valamely vezérfonalon, a természet szándékai szerint járnak, s olyan célokért dolgoznak, amelyek, ha ismernék is őket, nemigen felelnének meg érdekeiknek.

Mivel az emberek nem pusztán ösztönszerűen cselekszenek, mint az állatok, de egészében nem is átgondolt terv alapján járnak el, mint az értelmes világpolgárok, lehetetlennek tetszik, hogy tervszerű történelmük legyen (mint pl. a méheknek vagy a hódoknak). A szemlélő óhatatlanul bizonyos bosszankodást érez, ha viselkedésüket a világ nagy színpadára állítva nézi, s a részletekben megcsillanó bölcsesség ellenére végül is azt tapasztalja, hogy végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt ráadásul gyakran gyermekes gonoszásból és rombolási vágyból van az egész összeszöve, s így végül nem tudja, mit is gondoljon kiváló tulajdonságaira oly rátarti nemünkről. Tekintve, hogy az embereknél és ténykedésüknél semmiféle értelmes *saját szándékot* nem feltételezhet, a filozófus számára itt nincs más kiút, mint az emberi dolgok ez értelmetlen menetében megkísérelni egy *természeti cél* felfedezését, amelyből következően mégiscsak lehetséges lenne a saját terv nélkül eljáró teremtményeknek egy meghatározott természeti terv szerinti történelme. - Majd elválnak, sikerül-e vezérfonalat lelnünk egy ilyen történelemhez, s azután már a természetre bízunk, hogy megszüljön azt az embert, aki képes azt a vezérfonal nyomán rendszerbe foglalni. Így teremtetett egy *Keplert*, aki a bolygók excentrikus pályáját váratlan módon meghatározott törvények alá vetette, s így egy *Newtont*, aki e törvényeket egy általános természeti okból megmagyarázta.

### Első tétel

*A teremtmények minden természeti adottságának az a rendeltetése, hogy egyszer tökéletesen és célszerűen kifejlődjék.* Mind a külső, mind a belső avagy elemző megfigyelés megerősíti ezt minden állat esetében. A teleologikus természettanban a felesleges szerv és a célját el nem érő elrendezés - ellentmondás. Ha ugyanis eltérünk ettől az alaptételtől, a törvényszerű természet helyett céltalan játékot kapunk, s az ész vezérfonalának helyébe a vigasztalan esetlegesség lép.



## Második tétel

*Az emberben (mint az egyetlen értelmes földi teremtményben) az észhasználatot célzó természeti adottságok csupán a nemben fejlődhetnek ki teljesen, nem pedig az individuumban*

Egy teremtményben az ész arra való képesség, hogy erői használatának szabályait és céljait messze kitágítsa a természeti ösztön hatókörén túlra, s tervei tekintetében nem ismer határokat. Maga azonban nem ösztönszerűen cselekszik, hanem, hogy a belátás egyik fokáról a következőre juthasson, szüksége van a kísérletezésre, gyakorlásra és tanításra. Így minden egyes embernek mértéktelenül soká kellene élnie, hogy megtanulja természeti adottságainak tökéletes használatát; vagy pedig, ha a természet rövidre szabta élettartamát (mint ahogy ez a valóságban történt), a felvilágosodást egymásra hagyományozó nemzedékek talán beláthatatlan sorára van szükség ahhoz, hogy nemünkben e csírák a fejlődés ama fokára jussanak, amely céljának teljesen megfelel. S legalábbis elméletileg az ember törekvéseinek céljává ennek az időpontnak kell válnia, különben ugyanis nagyrészt feleslegesnek és céltalannak kellene tartania természeti adottságait; ez viszont megsemmisítene minden gyakorlati princípiumot, és a természetet, amelynek bölcsessége minden egyéb intézmény megítélésekor alapelveként szolgál, éppen az ember esetében gyermekes játszadozással kellene vádolni.

## Harmadik tétel

*A természet azt akarta, hogy az ember teljességgel önmagából hozza létre mindazt, ami túlmegy állati létének berendezkedésén, és semmilyen más boldogságban vagy tökéletességben ne részesedjék, mint amit önmaga, minden ösztöntől szabadon, saját eszével szerzett meg.*

A természet ugyanis semmit sem tesz feleslegesen, s a céljai eléréséhez alkalmazott eszközöket nem pazarolja. Mivel pedig az embert ésszel s az akarat ezen alapuló szabadságával látta el, így ez már világosan jelezte: milyen eszközökkel kívánta felszerelni. Mert úgy kellett lennie, hogy az embert ne ösztönei vezessék, s ne vele született ismeretek neveljék és gondoskodjanak róla - ellenkezőleg, mindezt magamagából kellett létrehoznia. Ruházatának, külső biztonságának és védelmének feltalálása (a természet sem a bika szarvát, sem az oroszlán körmét, sem a kutya fogazatát nem adta meg neki, pusztán kézzel látta el), az életét kellemessé tevő minden gyönyörűség, még belátása és bölcsessége, sőt, akaratának jóra valóssága is saját műve kellett hogy legyen. Úgy látszik, a természet itt a legnagyobb fokú takarékoságban tetszelgett, s az állati eszköztárral olyan szűkmarkúan bánt, csupán a kezdetleges egzisztencia legégetőbb szükségletéhez mérve azt, mintha azt akarta volna, hogy az ember teljes egészében magának köszönhesse, ha sikerül egyszer a legnagyobb nyerseségből a legnagyobb ügyességre, a gondolkodásmód belső tökéletességére és ezzel (amennyiben a földön egyáltalán lehetséges) boldogságra küzdenie magát. A természetnek itt mintha nem annyira az ember jóléte, mint inkább értelmes *önbecsülése* lett volna a szándéka. Mert az emberi dolgok e menetében a fátorgalmak egész sora vár az emberre. Úgy tetszik azonban, a természet nem azon volt, hogy jól éljen, hanem hogy annyira előre küzdje magát, hogy magatartásával méltóvá váljék az életre és a jólétre. Mindeközben taszítóan hat az, hogy a korábbi generációk szemlátomást a későbbiek kedvéért végzik fáradságos munkájukat, előkészítvén azt a fokot, amelyről ezek magasabbra emelhetik a természet szándékolta építményt, s hogy ráadásul csak a legkésőbbi nemzedékeknek lesz meg az az öröme, hogy lakhassanak is abban az épületben, amelyen elődeik hosszú sora (bár akaratlanul) dolgozott, anélkül, hogy részesedhetett volna a maga előkészítette boldogságban. Ám bármennyire rejtélyes ez, ugyanannyira szükségszerű is, ha egyszer feltesszük, hogy egy állatfajnak ésszel kell bírnia, s mint egyedenként halandó, de nemükben halhatatlan értelmes lények osztályának, adottságai tökéletes kifejlődéséhez kell jutnia.

## Negyedik tétel

*Az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket, amennyiben végül ez az antagonizmus válik a társadalom törvényszerű rendjének okává.* Antagonizmuson itt az ember társiatlan társiasságát értem, azaz a társadalomba lépésre való hajlandóságot, amely azonban összekapcsolódik az ugyané társadalom szétszakadásával fenyegető általános ellenállással. E képesség nyilvánvalóan az emberi természetből adódik. Az embernek hajlama van a *társadalmiasodásra*, mert ennek állapotában inkább érzékeli ember voltát, azaz természeti adottságainak fejlődését. Ám arra is nagy a hajlandósága, hogy elkülönüljön (izolálja magát), mivel ama társiatlan tulajdonság is megvan benne, hogy mindent a maga feje szerint akarjon intézni, s ily módon minden oldalról ellenállást vár, mint ahogy önmagáról is tudja, hogy hajlamos a másokkal való szembenállásra. Ez az ellenállás ébreszti föl az ember minden erejét, ez bírja rá arra, hogy legyőzze restségét, s becsvágytól, uralomvágytól vagy bírvágytól hajtva rangot szerezzen társai között, akiket nem tud *elviselni*, de *elhagyni* sem. Ekkor történnek az első valódi lépések a *nyerseségből* a kultúra irányába, mely utóbbit voltaképpen az ember társadalmi értéke teszi, így fejlődnek ki a tehetségek egymás után, így alakul ki az ízlés, s lesz az előrehaladott felvilágosodás által egy olyan gondolkodásmód megalapozójává, amely az erkölcsi megkülönböztetés durva természeti képességét idővel meghatározott gyakorlati princípiumokká, a szenvedőlegesen kikényszerített összhangot társadalommá, s végül *morális* egészszé képes változtatni. A társiatlanság eme önmagában nem éppen szeretetre méltó tulajdonsága nélkül (hiszen ebből származik az az ellenállás, amellyel önzően követelődzván mindenkinek szükségszerűen szembe kell találnia) a tökéletes egyetértés, elégedettség és kölcsönös szeretet arkádiai pásztoréletében örökre csírájában rejtve maradna az összes tehetség. Az emberek, jámboran, mint legelő juhaik, aligha emelhetnék létük értékét barmukénál magasabb fokra, nem tölténék ki azt a teret, amelyet a teremtetés eszes természetüknek megfelelő céljuk számára nyitva hagyott. Hála hát a természetnek az összeférhetetlenségért, a rosszakarón versengő hiúságért, a ki nem elégtűl uralom- és bírvágyért! Ezek nélkül örökre kifejeletlenül szunnyadnának az ember rendkívüli természeti adottságai. Az ember egyetértésre törekszik, de a természet jobban tudja, mi tesz jót az emberi nemnek, s vizályt akar. Az ember kényelmesen és elégedetten akar élni, ám a természet azt akarja, hogy a hanyagságból és tétlen elégedettségéből munka és fáradsalmak közé jusson, hogy aztán feltalálja azokat az eszközöket, melyek segítségével bölcsen ismét megszabadulhat tőlük. Az erre szolgáló természetes ösztönzők, a társiatlanság és az általános ellenállás forrásai, amelyekből oly sok baj származik, amelyek mindazonáltal az erők új megfeszítésére s ezzel a természeti képességek bőségesebb kifejlesztésére indítanak, egy bölcs Teremtő elrendezéséről árulkodnak, s nem valaminő gonosz szellem kezéről, aki belekontárkodott annak nagyszerű művébe vagy irigyen megrontotta azt.

## Ötödik tétel

*Az emberi nem számára a legnagyobb probléma, amelynek megoldására a természet rákényszeríti, egy általánosan jogszerű polgári társadalom elérése.* Mivel a természet legfőbb szándékának megvalósulása, azaz az emberiség összes képességének kifejlődése csak társadalomban, mégpedig csakis olyan társadalomban lehetséges, amelyben jelen van a legnagyobb szabadság s ezzel tagjainak általános antagonizmusa, de egyben e szabadság legpontosabb meghatározása s határainak biztosítása is, hogy összeférhessen mások szabadságával; a természet azt is akarja, hogy az emberiség ezt, mint rendeltetésének minden célját, maga valósítsa meg. Ily módon az emberi nem számára a legnagyobb természet adta feladat egy olyan társadalom, amelyben a külső törvények alatti törvényes szabadság a lehető legnagyobb mértékben együtt

jár az ellenállhatatlan hatalommal, tehát a tökéletesen *igazságos polgári alkotmány* - a természet ugyanis csak ez alkotmány megvalósulásának közvetítésével érheti el nemünkre vonatkozó egyéb céljait. A kötetlen szabadságot különben olyannyira kedvelő embert a szükség szorítja arra, hogy a kényszer emez állapotába lépjen, mégpedig a legnagyobb szükség, amelyet az emberek maguk okoznak maguknak, mivel hajlamaik teszik, hogy vad szabadságban nem sokáig tudnak egymás mellett megenni. Ezek a hajlamok éppen egy olyan karámban fejtik ki a legjobb hatást, mint a polgári egyesülés: mint ahogy az erdőben a fák éppen azáltal, hogy mindegyikük el akarja szívni a másiktól a levegőt és napot, arra kényszerítik egymást, hogy maguk fölött keressék ezt, s így szép sudár növéssé tegyenek szert, ezzel szemben a szabadon, egymástól elkülönülve élő fák ágaitak tetszés szerint növesztik, s görbén, ferdén, csenevészén nőnek. Az emberiséget ékesítő minden kultúra és művészet s a legszebb társadalmi rend egyaránt a társiatlanság gyümölcsei, amely maga kényszerül rá önmaga fegyelmezésére, s a természeti csírák tökéletes kifejllesztésének művészetére.

### Hatodik tétel

*Ez a probléma egyben a legnehezebb is, s az emberi nem ezt oldja meg legutoljára.* A nehézség, amely már a feladat pusztá eszméjénél szembeötlő, az, hogy az ember *állat*, amelynek úrra van szüksége, ha nemének más tagjaival együtt él. Társai kárára visszaél ugyanis szabadságával; s habár értelmes lényként kíván is egy mindenki szabadságát korlátozó törvényt, önző állati hajlama mégis arra csábítja, hogy ahol teheti, kivonja magát alóla. Szüksége van tehát egy *úr*ra, aki megtöri akaratát, és arra kényszeríti, hogy engedelmeskedjék egy olyan általános érvényű akaratnak, amely lehetővé teszi mindenki szabadságát. Ám honnan veszi ezt az urat? Nem máshonnan, mint az emberi nemből. Ám ez úr is csak állat, amelynek úrra van szüksége. Akárhogy fogunk is hozzá, beláthatatlan, hogyan sikerülhetne szert tenni az általános igazságosságra, aki maga igazságos - akár egyetlen személyben, akár számos, erre kiválasztott ember társaságában keressük. Mert ha nincs senki, aki törvényes hatalmat gyakorolna fölötté, mindegyikük vissza fog élni szabadságával. A legfőbb vezetőnek azonban igazságosnak kell lennie *önmagában*, s mindazonáltal *embernek* kell lennie. Minden között ez a feladat tehát a legnehezebb; s nem is lehetséges tökéletes megoldás; az olyan görcsös fát, amelyből az ember van, nem lehet teljesen egyenesre faragni. A természet ennek az eszmének csupán megközelítését szabta ki feladatunkul.<sup>1</sup>

Hogy ez a feladat legutoljára oldódik meg, ezen kívül abból is következik, hogy megoldásához a lehetséges alkotmány természetének *helyes fogalmára*, a hosszú időközön keresztül csiszolódó *tapasztaltságra*, s mindenekfölött az e cél befogadására fölkészült *jó akaratra* van szükség; három ilyen dolog pedig fölöttébb nehezen található együtt, s ha igen, akkor is csak nagyon későn, sok hiábavaló próbálkozás után.

### Hetedik tétel

*A tökéletes polgári alkotmány elérésének problémája nem független az államok külső viszonyainak törvényességétől, s ez utóbbi nélkül nem oldható meg.* Mit segít az, hogy az egyes emberek egy-egy törvényes polgári alkotmányon, azaz egy-egy közösség kialakításán dolgoznak? A társiatlanság, amely az embert e berendezkedésre kényszerítette, most annak lesz oka, hogy külső viszonyaiban minden egyes közösség, államként az államok között, kötetlen szabadságban él, következésképpen ugyanazt a rosszat várhatják egymástól, ami az egyes embereket sújtotta, s arra kényszerítette őket, hogy törvényes polgári állapotba lépjenek. A

természet tehát az emberek, sőt nagy társadalmaik és államaik összeférhetetlenségét megint csak eszközként használja ahhoz, hogy ezek elkerülhetetlen *antagonizmusában* megtalálja a nyugalom és biztonság állapotát; azaz a háborúk, a túlfeszített és soha nem csillapodó háborús készülődés s a nyomor által, amelyet végül így még békében is érezni fog minden állam, arra kényszeríti őket, hogy kezdeti tökéletlen kísérletek után, számos felfordulás, pusztítás és az általános belső kimerülés nyomán végül elérjék azt, amit az ész e sok szomorú tapasztalat nélkül is megmondhatott volna - azaz kilépjenek a vadság törvény nélküli állapotából, s népszövetséget alkossanak, amelyben minden állam, a legkisebb is, nem saját hatalmától vagy saját jogi megítélésétől, hanem egyedül e nagy *népszövetségtől* (*Foedus Amphictyonum*), az *egyesült* hatalomtól és az egyesült akarat törvényes döntésétől várhatja biztonságát és jogait. Akármilyen képtelenségnek látszik is ez az eszme, s ha egy *St. Pierre* abbét és egy *Rousseau*-t kinevettek is érte (talán azért, mert megvalósulását a közeli jövőre remélték), mégiscsak ez a szükségszerű eredménye ama nyomornak, melybe az emberek egymást taszítják, s mely az államokat szükségképpen arra kényszeríti (akármilyen nehezen állnak is rá), amire a vadember éppilyen kelleetlenül kényszeredett, nevezetesen brutális szabadságának feladására és arra, hogy nyugalomát és biztonságát egy törvényes alkotmányban keresse. - Minden háború tehát megannyi kísérlet arra (bár nem az ember, hanem a természet szándéka szerint), hogy új viszonyokat teremtsenek az államok között, s ezek lerombolásával vagy legalábbis szétdarabolásával újakat alakítsanak ki, amelyek aztán megintcsak vagy önmagukban életképtelenek, vagy egymás mellett nem tudnak fennmaradni, s így új, hasonló forradalmak áldozatává lesznek; míg végül belülről a lehető legjobb polgári alkotmány, kívülről pedig a közös megegyezés és törvényadás olyan állapotot teremt, amely hasonló a polgári közösséghez: *automataként* képes önmagát fenntartani.

Hogy vajon a hatóokok *epikurosi* összetalálkozásától kell-e várnunk, hogy az államok, akár az anyag legkisebb porszeméi, esetleges összeütközéseik jóvoltából minden lehetséges alakzatot kipróbáljanak, s ezeket aztán az új ütközések megint szétrombolják, mígnem végül *véletlenül* egy olyan képződmény sikeredik, amely képes formája megtartására (ilyen szerencsés véletlen aligha történik valaha is); vagy inkább azt kell-e föltennünk, hogy a természet valamilyen szabályszerűséget követ, nemünket az állatiság alacsony fokáról fokozatosan - mégpedig saját, bár az embertől kikényszerített művészete segítségével - az emberség legmagasabb szintjére vezetvén, s a látszólag vad berendezkedésben ama eredeti képességeket szabályszerűen kifejlesztvén; vagy pedig úgy vélekedjünk-e, hogy az emberek mindeme cselekvéseiből egészben tekintve semmi, vagy legalábbis semmi értelmes dolog nem sül ki, hogy az egész úgy marad, ahogy ősidők óta volt, s így nem lehet megjósolni, hogy a nemünk számára oly természetes viszálykodás végül nem teszi-e pokollá a legkiműveltebb állapotot is, s így barbár pusztítással nem semmisítik-e meg ismét ezt s a kultúrában tett teljes eddigi előrehaladást (végzet, amelyért nem lehet jótállni a vak véletlen uralma alatt, ez ugyanis valójában nem különbözik a törvény nélküli szabadságtól, hacsak titokban föl nem tételezzük a természetben egy bölcs vezérfonalat) - annak eldöntése tulajdonképpen ama kérdés megválaszolásától függ, hogy értelmes dolog-e föltennünk a természetben a részek *célszerűségét* és az egész *céltalanságát*. Amit tehát megtett a vadak cél nélküli állapota, ti., hogy visszatartotta nemünkben az összes természeti képességet, azonban végül a bajok által, amelyekbe belekergetett, arra kényszerített, hogy ebből a helyzetből a polgári alkotmány állapotába lépjünk, amelyben mindama csírák kifejlődhetnek - ugyanezt megteszi a már megalapított államok barbár szabadsága, nevezetesen azt, hogy a közösségek minden erejének az egymás elleni készülődésre való felhasználása, a háború okozta pusztítások és mindenekelőtt az állandó készültségi kényszer, ha akadályozza is a természeti adottságok teljes kifejlődésének folyamatosságát, ám az ebből származó bajok egyben arra szorítják nemünket, hogy az egyidejűleg fennálló államok szabadságon alapuló üdvös szembenállásának gyógyszeréül feltalálja az

egyensúly törvényét és az egyesült hatalmat, amely nyomatékosítja azt, hogy ezúton létrejőjön az államok általános biztonságának világpolgári állapota, amely azonban nem mentes teljesen a *veszélyektől*, nehogy az emberiség erői elszunnyadjanak, de nem nélküli kölcsönhatásaik *egyenlőségének* elvét sem, nehogy egymást lerombolják. Mielőtt a végső lépés (azaz az államok szövetezése) megtörténne, tehát mintegy az út felén, az emberi természetet a jólét csaló látszatát hordó igen súlyos bajok érik; s így igaza volt Rousseau-nak, mikor a vadak állapotát előnyben részesítette - föltéve, hogy eltekintünk a nemünk által még elérendő eme utolsó lépcsőfoktól. A művészet és a tudomány *kulturáltta* tett minket. *Civilizálódtunk*, szinte túlságosan is, mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, *moralizálódtunk* is, még nagyon sok hiányzik. A moralitás eszméje ugyanis még a kultúrához tartozik, ennek az eszmének a becsülés keresésében és külső tisztességben való használata pedig csupán hasonlít az erkölcsösséghez, s így pusztán civilizálódást jelent. Ám míg az államok minden erejüket hiú és erőszakos terjeszkedési törekvésekre fordítják, s így állandóan akadályozzák azt a fáradságos munkát, amelyben polgáraik belső érzülete kialakul, s megtagadnak tőlük minden támogatást ez ügyben - mindaddig mit sem remélhetünk e téren, hiszen a moralizálódáshoz az szükséges, hogy minden közösség hosszú, belső munkálkodásban képezze polgárait. Mindaz a jó azonban, amely nem kapcsolódik a morálisán jó érzülethez, nem egyéb csillogó nyomorúságnál. S az emberi nem mindaddig ebben az állapotban marad, míg az említett módon túl nem jut az állami viszonyok zűrzavarán.

### Nyolcadik tétel

*Az emberi nem történetét nagyrészt a természet arra irányuló rejtett tervének megvalósulása-ként tekinthetjük, hogy létrehozzon egy belsőleg és - mint ami ehhez szükséges - külsőleg is tökéletes államformát, mint az egyetlen olyan állapotot, amelyben teljesen kifejlesztheti az emberiség összes természeti képességét.* Ez a tétel mintegy következménye a megelőzőnek. Látjuk: a filozófia tartalmazhat bizonyos *chiliasmust*, de csupán olyat, amelynek megvalósításához - ha csak távolról is - maga a megvalósulás eszméje is hozzásegíthet, amely tehát minden, csak nem pusztá rajongó álmodozás. A kérdés csak az, hogy a tapasztalatnak sikerül-e a természeti szándék eme megvalósulási folyamatából valamit felfedeznie. Azt mondom: *valami keveset*, mert ez a körpálya - úgy látszik - olyan hosszú időt vesz igénybe, míg bezárul, hogy ama kicsiny részéről, amelyet az emberiség eddig maga mögött hagyott, éppoly bizonytalan kísérlet megállapítani a pálya alakját és a részeknek az egészhez való viszonyát, mint az eddigi csillagászati megfigyelésekből meghatározni azt a mozgást, amelyet napunk, kísérői teljes seregével az állócsillagok nagy rendszerében végez, jóllehet a világegyetem rendszeres felépítésének alapján a kevés eddigi megfigyelésünk nyomán elégséges okunk van egy ilyen körmozgás feltételezésére. Az emberi természet sajátossága, hogy a nemünket érintő legtávolabbi korszak tekintetében sem marad közömbös, ha annak bekövetkezése bizonyossággal várható. Esetünkben annyival is kevésbé lehetséges a közömbösség, mivel úgy látszik, hogy saját értelmes intézkedéseinkkel előbbre tudjuk hozni ezt az utódaink számára oly örömdetes időpontot. S ezért olyan fontosak számunkra e közeledés halvány nyomai is. Az államok jelenleg olyan bonyolult viszonyban vannak egymással, hogy egyik sem hanyagolhatja el belső kultúráját anélkül, hogy ezzel ne veszítene hatalmából és befolyásából a többiekkel szemben; ily módon tehát a természet e tervének ha nem is előrehaladását, de legalábbis megtartását már maguk az államok becsvágyó szándékai is eléggé biztosítják. Továbbá: a polgári szabadságot ma nem lehet komolyan megsérteni anélkül, hogy az ebből származó kár meg ne érződne minden területen, kiváltképpen a kereskedelemben s ezáltal az állam külső viszonylatokban történő gyengülésében. Ez a szabadság folyamatosan növekszik. Ha a polgárt

gátolják abban, hogy jólétét a neki tetsző módon keresse, amennyiben az összefér mások szabadságával, akkor ezzel akadályozzák az általános szorgalom elevenségét, s így megint csak gyengítik az egész erejét. Ezért tehát a viselkedés személyes korlátozásait egyre inkább feloldják, elismerik az általános vallásszabadságot; s így folyamatosan létrejön - bár agyrémekkel és szeszéllyel keveredve - a *felvilágosodás*, mint ama nagy jó, amelyet az emberiségnek úgyszólván az uralkodók önző hatalmi törekvéseitől kell nyernie, föltéve, hogy azok felismerik azt, ami előnyös számukra. Ez a felvilágosodás azonban, s vele együtt a teljesen megértett jónak szívügyként való felfogása, amire a felvilágosodott ember elkerülhetetlenül szert tesz, fokozatosan a trónokig kell hatoljon, s befolyásolnia kell a kormányzás alapelveit is. Így például, noha uralkodóinknak jelenleg nincs felesleges pénzük nyilvános tanintézetekre és egyáltalán semmi olyasmire, ami a világ javára szolgál, mert mindent előre a következő háborúra számolnak el, mégis abban fogják hasznukat lenni, ha népük ezirányú - bár gyenge és vontatott - fáradozásait legalább nem gátolják. Végül: maga a háború lassanként nemcsak egyre bonyolultabb, kimenetelét tekintve mindkét fél számára egyre bizonytalanabb lesz, hanem az utólagos fáradalmak is, amelyeket az állam az egyre növekedő - s ki tudja mikor megszűnő - adósságteher (ez új találmány) formájában érez, nagyon is meggondolandó vállalkozássá fogják tenni. Emellett minden állami megrázkódtatás olyan erős hatással van a mesterségek által mintegy összeláncolt földrészünk minden államára, hogy az államokat saját veszélyeztetettségük arra fogja kényszeríteni, hogy - ha törvényes tekintély nélkül is - döntőbíróul kínálkozzanak, s így minden előkészületet megtegyenek egy leendő nagy állam létrehozására, amire az eddigi történelemben még nem volt példa. Habár ez az állam ma még csak nyers tervezetként van meg, mégis lassan felbuzdul az érzés valamennyi tagjában, melyek mindegyikének érdeke az egész fenntartása, s ez remélünk engedi, hogy az átalakulás forradalmi után egyszer végre létrejön az, ami a természet legfőbb célja, nevezetesen az általános *világpolgári állapot*, mint azon anyaöl, amelyben az emberiség minden eredeti képessége kifejlődhet.

### Kilencedik tétel

*Az általános világtörténetnek az emberi nem tökéletes polgári egyesülését célzó természeti terv szerint való földolgozására irányuló filozófiai kísérletet lehetségesnek, sőt, e természeti cél vonatkozásában kívánatosnak kell tekinteni.* Látszólag meghökkentő és értelmetlen ötlet a *történelemnek* egy olyan eszme alapján történő kifejtése, amely azt szabja meg, hogy miképpen kellene folynia a világnak, ha bizonyos értelmes célok vezetnék - úgy tetszik, ilyen megfontolások csupán *regényes* történetet eredményezhetnek. Ám ha feltehetjük, hogy a természet nem cselekszik terv és végcél nélkül, még az emberi szabadság játékában sem, akkor ez az eszme mégiscsak használható; s még ha nagyon rövidlátók vagyunk is ahhoz, hogy intézkedéseinek rejtett mechanizmusát áttekintsük, ez az eszme akkor is vezérfonalul szolgálhat arra, hogy az emberi cselekvések különben tervszerűtlen halmazát, legalábbis nagy vonalakban, rendszerként ábrázoljuk. Mert ha vizsgálódásunkat a *görög* történelemnél kezdjük - mint ama történeti hagyománynál, amely megőrzött, vagy legalábbis egyedül képes hitelesíteni minden őt megelőző és vele egyidejű történelmet<sup>2</sup> -, majd a továbbiakban nyomon követjük ennek befolyását a görög államot bekebelező *római* nép államának kialakulására és eltorzulására, s végül ez utóbbinak az őt leromboló *barbárookra* tett hatását tekintjük egészen napjainkig, s mindehhez *epizódként* hozzáillesztjük más népek államainak történetét, ahogy azt az iménti felvilágosodott nemzetek hagyománya alapján ismerjük - akkor felfedezzük az államforma megjavulásának szabályos menetét földrészünkön (mely egykor valószínűleg minden más földrésznek törvényeket fog adni).

Ha a továbbiakban kizárólag a polgári alkotmányra és annak törvényeire, továbbá az állami viszonyokra fordítjuk figyelmünket, amennyiben ezek a bennük levő jó által egy ideig arra szolgáltak, hogy a népeket (s velük a művészeteket és a tudományokat) felemeljék és dicsővé tegyék, majd a bennük levő s hozzájuk tartozó rossz által megint csak lerombolják, ám úgy, hogy mindig megmaradjon a felvilágosodás csírája, amelyet minden forradalom tovább növesztett, s amely a megjobbulás egy következő, még magasabb fokát előkészítette - akkor, úgy vélem, felfedezünk egy vezérfonalat, amely nem csupán az emberi dolgok zűrzavarának magyarázatára vagy a politikai jövőmondás céljaira szolgálhat (ilyen haszonra már akkor is sikerült szert tenni az emberi történelemből, amikor a szabályozatlan szabadság összefüggés-telen eredményének tekintették), hanem vigasztaló kilátásunk nyílik a távoli jövőre is (s ezt csupán egy természeti tervet feltételezván van okunk remélni), amelyben az emberiséget akként képzeljük, amint felküzdötte magát arra a fökre, hogy a természettől behelyezett csírák tökéletesen kifejlődnek s betöltik földi hivatásukat. A természet - vagy jobban mondva: a *gondviselés* - ilyenén *igazolása* nem éppen mellékes indítéka annak, hogy a világ szemléletében egy különös nézőpontot válasszunk. Mert mi értelme volna magasztalni és az épületes szemlélődés tárgyául ajánlani a teremtésnek az értelem nélküli természeti világban megnyilvánuló bölcsességét és nagyszerűségét, ha a legfőbb bölcsesség színpadának azt a részét, amely mindennek célját kell hogy tartalmazza - az emberiség történelmét -, folytonos ellentmondásban találunk e bölcsességgel, s megpillantása arra kényszerítene bennünket, hogy kedvetlenül elfordítsuk róla tekintetünket, s ha kétségbe vonva, miszerint valaha is egy beteljesült értelmes célt lelhetnénk benne, azt csupán egy másik világban remélhetnők?

Szándékom félreértése lenne azt hinni, hogy a világtörténelemre vonatkozó eme elképzeléssel, amely bizonyos értelemben *a priori* vezérfonalat tartalmaz, ki akarom szorítani a *tulajdonképpen*, pusztán *empirikus* történelmet; csupán arra vonatkozó gondolat ez, hogy egy filozofikus elme (amelynek különben nagyon is járatosnak kellene lennie a történelemben) hogyan próbálkozhatnék egy másik álláspontról elindulva. Ám az a dicséretes körülménység, amellyel a jelenlegi történelmet írják, mégiscsak elgondolkodásra fog készíteni mindenkit a tekintetben, hogy kései utódaink mit fognak kezdeni a néhány évszázad alatt rájuk hagyományozódó történelmi teherrel? A legrégibb idők történelmét, melynek forrásai az ő számukra már értelmetlenek lesznek, kétségtelenül az őket érdeklő szempontból fogják értékelni, tehát, hogy a népek és kormányzatok mit tettek és mit ártottak a világpolgári cél vonatkozásában. S tekintettel lennünk erre és hasonlóképpen az államfők és szolgálók becsvágyára is, hogy így ama egyetlen eszközre irányítsuk figyelmüket, amellyel dicsőséges emlékezetet szerezhetnek a legkésőbbi utókorban is - az eddigieken túl ez is *némi* indíték lehet egy ilyen filozofikus történelmi kísérletre.

## VÁLASZ A KÉRDÉSRE: MI A FELVILÁGOSODÁS?

*A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékoságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni! - ez tehát a felvilágosodás jelmondata.*

Restség és gyávaság okozza, hogy az emberiség oly nagy része, habár a természet már rég felszabadította az idegen vezetés alól (naturaliter maiorannes), szívesen kiskorú marad egész életében, s azt is, hogy másoknak oly könnyű ezek gyámjává feltolni magukat. Kiskorúnak lenni kényelmes. Ha van egy könyvem, amely eszemül, egy lelkipásztorom, aki lelkiismeretemül szolgál, s egy orvosom, aki megszabja az étrendemet stb., akkor igazán nincs szükségem arra, hogy magam fáradozzam. Ha fizetni tudok, nem kell gondolkodnom, elvégzik helyettem mások ezt a bosszantó munkát. S hogy az emberiség legnagyobb része (s közte az egész szépnem), túl azon, hogy fáradtságos, fölöttébb veszélyesnek is tartsa a nagykorúságig teendő lépést, arról már ama gyámok gondoskodnak, akik jóságosan magukra vették a rajtuk való felügyeletet. Miután elbutították jószágaikat, s gondosan vigyáztak, nehogy e jámbor teremtmények egy lépést is tehessenek ama járókán kívül, amelybe bezárták őket, megmutatják nekik az őket fenyegető veszélyeket, ha megpróbálnának egyedül járni. No, a veszély éppen nem olyan óriási, mert néhány esés árán végül csak megtanulnának járni; de egy ilyen példa mégiscsak megfontoltta tesz, és visszarettent minden további kísérlettől.

Az egyes embernek nagyon nehéz tehát a szinte természetévé vált kiskorúságból kivergődnie. Valósággal megszerette, s egyelőre valóban képtelen arra, hogy a saját fejével gondolkodjék, mivel soha nem is engedték, hogy megpróbálja. A természeti adottságok értelmes felhasználásának vagy inkább a velük való visszaélésnek mechanikus eszközei: a szabályzatok és formulák - az örökös kiskorúság béklyói. Még aki levetné azokat, az is csak bizonytalanul ugranék át a legkeskenyebb árkon is, mivel nem szokott hozzá a szabad mozgáshoz. Ezért csak keveseknek sikerült, hogy önálló szellemi tevékenységgel kilábaljanak a kiskorúságból, és biztosan járjanak.

Ám, hogy egy közösség váljék felvilágosodottá a maga erejéből, az sokkal inkább lehetséges, sőt, ha szabadságot engednek neki, majdnem elmaradhatatlan. Mert mindig lesz néhány önállóan gondolkodó ember, még a nagy sokaság kinevezett gyámjai között is, akik, levetvén a kiskorúság igáját, terjesztik is maguk körül az értelmes önbecsülés s az ember önálló gondolkodásra hivatottságának szellemét. Sajátos módon az a közösség, amelyet előzőleg ők hajtottak igába, utóbb őket magukat is arra kényszerítheti, hogy ez iga alatt maradjanak, ha néhány más, a felvilágosodásra teljességgel képtelen előljárója a közösséget erre bujtogatja. Ennyire káros tehát az előítéletek elültetése, mert ezek végül azokon bosszulják meg magukat, akik vagy akiknek elődei létrehozták őket. Ily módon egy közösség csak lassan juthat el a felvilágosodásig. Egy forradalom megbuktathatja ugyan a személyes despotizmust, a kapzsi és uralomvágyó elnyomást, de soha nem eredményezi a gondolkodásmód reformját; hanem egyszerűen a régiek helyett új előítéletek pórázára fűzi a gondolattalan tömeget.

E felvilágosodáshoz azonban semmi egyéb nem kell, csak *szabadság*, annak is a legártalmatlanabb fajtája: nevezetesen az ész minden kérdésben való *nyilvános használatának* szabadsága. De már hallom is mindenfelől a kiáltást: *ne okoskodjatok!* A tiszt így szól: *ne okoskodjatok*, hanem gyakorlatozzatok! A pénzügyi tanácsos: *ne okoskodjatok*, hanem fizessetek! A pap: *ne okoskodjatok*, hanem higgyetek! (A világon csak egyetlen úr mondja: *okoskodjatok*,



amennyit akartok, de *engedelmeskedjete!*) S ez a szabadság megannyi korlátozása. De melyik korlátozás akadályozza a felvilágosodást, melyik nem? s melyik az, amely egyenesen előmozdítja? - Felelek: az ész *nyilvános* használatának mindenkor szabadnak kell lennie, mert egyedül ez képes megvalósítani az emberek között a felvilágosodást; az ész *magánhasználatát* azonban többször nagyon is korlátok közé lehet szorítani, anélkül, hogy ez különösebben gátolná a felvilágosodást. Saját eszünk nyilvános használatának azt nevezem, ha egy *tudós* az *olvasók* teljes közösségének színe előtt gondolkodik. Magánhasználatának azt, amit egy bizonyos rábizott, *polgári* tisztségben vagy hivatalban tehet az eszével. Némely közérdekű ügyben szükség van egy bizonyos mechanizmusra, miáltal a közösség egyes tagjainak pusztán passzívan kell viselkedniük, hogy a mesterséges egyetértés segítségével a kormányzat közös célokra irányítsa vagy legalábbis visszatartsa őket e célok megzavarásától. Ilyenkor nyilvánvalóan megengedhetetlen az okoskodás, itt engedelmeskedni kell. Amint azonban a gépezet e része egyben egy egész közösség, sőt, a világpolgári társadalom tagjának tekinti magát, tehát tudósi minőségében, aki írásaival fordul valamely szoros értelemben vett közösséghez, mindenestre okoskodhatik anélkül, hogy ezzel károsodás érne azokat az ügyeket, amelyekben neki jórészt csak a passzív résztvevő szerepe jut. Így meglehetősen romboló lenne, ha egy tiszt, akinek feljebbvalója valamilyen utasítást adott, szolgálatban hangosan tűnődne e parancs célszerűségén vagy hasznosságán; engedelmeskednie kell. Ám nem méltányos megtiltani neki, hogy mint tudós, megjegyzéseket tegyen a hadiszolgálat fogyatékoságairól, s ezeket megítélés végett közönsége elé terjessze. A polgár nem habozhat a rárótt feladatok elvégzésében, sőt, ha kotnyelesen bírálhatja ama megbízatásokat, akkor ez olyan botrány, amelyért (mivel általában törvényteleniségekre ösztönözhet) megbüntethető. Ugyanő azonban ettől függetlenül nem cselekszik polgári kötelességei ellenére, ha tudósként nyilvánosan véleményt mond az előírások szerencsétlen vagy igazságtalan voltáról. Azonképpen köteles a lelkész katekizmus-tanítványainak és gyülekezetének az általa szolgált egyház hitvallása szerint prédikálni, hiszen e feltétellel alkalmazták. Ám tudósként teljes szabadsága, sőt elhivatottsága van arra, hogy a közösség elé tárja gondosan megrostált és jóindulatú gondolatait ama hitvallás hibáiról, s javaslatokat tegyen a vallás és egyház megjavítására. S ebben semmi sincs, ami összeütközésbe kerülhetne a lelkiismerettel. Mert amit hivatalából kifolyólag, mint egyháza képviselője tanít, azt olyanként teszi, akinek e tekintetben nincs szabad keze arra, hogy saját vélekedése szerint tanítson, hanem az a megbízatása, hogy előírás szerint, más nevében beszéljen. Így fog szólni: egyházunk ezt meg ezt tanítja, ilyen és ilyen bizonyító okok alapján. Majd gyülekezete számára levonja az összes gyakorlati tanulságot azokból a tételekből, amelyeket ő maga nem írna elő teljes meggyőződéssel, de amelyeknek előadását mégiscsak nyugodt lélekkel vállalhatja, hiszen nem egészen lehetetlen, hogy igazság legyen bennük, vagy hogy legalábbis nincs bennük semmi, ami ellentmondana a benső vallásnak. Mert ha úgy vélné, hogy ilyen ellentmondást talál, akkor nem láthatná el tiszta lelkiismerettel hivatalát, s le kellene azt tennie. Az az észhasználat tehát, amelyet egy alkalmazott tanító gyülekezete előtt gyakorol, pusztán *magánhasználat*, mivel akármilyen nagy, mégiscsak meghitt gyülekezetről van szó, s e magánhasználatban mint lelkész nem szabad, s nem is lehet az, hiszen idegen megbízást teljesít. Ezzel szemben mint tudós, aki írásaival a tulajdonképpeni közönséghez, nevezetesen a világhoz szól, tehát esze *nyilvános használatában*, korlátlan szabadságot élvez arra, hogy a maga fejével gondolkodjék, s a maga nevében beszéljen. Mert értelmetlenség, hogy a nép gyámjai (szellemi dolgokban) maguk is megint kiskorúak legyenek, ez csak a képtelenségek örökkévalóságát eredményezhetné.

De nem tehetné-e meg a lelkészek társasága, valamilyen zsinat, vagy egy tiszteletre méltó klasszis (ahogy Hollandiában nevezi magát), hogy egymás között esküvel kötelezzék magukat egy bizonyos változtathatatlan hitvallásra, hogy ily módon örökössé tegyék a testület tagjain s azok közvetítésével a népen való gyámkodásukat? Úgy vélem, ez teljesen lehetetlen. Az olyan

szereződés, amelyet a célból kötnének, hogy az emberiségtől távol tartsanak minden további felvilágosodást, teljességgel semmis, még akkor is, ha a legfőbb hatalom, a birodalmi gyűlések és az ünnepélyes békekötések erősítik is meg. Egy korszak nem szövetkezhetik és nem esküdhet össze arra, hogy a következő korszakot olyan állapotba kényszerítse, amelyben szükségképpen lehetetlenné válnék amúgy is fölöttébb esetleges ismereteinek kibővítése, a tévedésektől való megtisztítása és a felvilágosodásban való előrehaladás. Ez bűn volna az emberi természettel szemben, amelynek eredeti rendeltetése éppen ez az előrehaladás; az utódoknak tehát teljességgel jogukban áll ama végzéseket mint jogtalanokat és bűnöket elvetniök. Minden olyan törvénynek, amelyet a népről hoznak, egyetlen próbaköve a következő kérdés: szabhatna-e maga a nép ugyanilyen törvényt magára. Abban a reményben, hogy lesz jobb, meghatározott, rövid időre, egy bizonyos rend kedvéért be lehetne vezetni azt, hogy minden egyes polgárnak, kivált a lelkésznek, megengednék, hogy tudósi minőségben, tehát írásaiban, megtegye a maga megjegyzéseit a jelenlegi berendezkedés hibáiról. A fennálló rend eközben megmaradna, egészen addig, míg az ilyen jellegű dolgokban való jártasság általánosan olyan fokra jut, s annyira nyilvánvalóvá válik, hogy a polgárok hangját egyesítve (ha nem is mindenkiét) azt a javaslatot terjesztheti a trón elé, hogy az vegye védelmébe azokat a közösségeket, amelyek a maguk belátása alapján egy megváltoztatott vallási berendezkedésre hajlanak, anélkül, hogy akadályozná azokat, amelyek meg akarnak maradni a réginél. Ezzel szemben teljesen megengedhetetlen az olyan egyesülés, amely állandó, senki által nyilvánosan kétségbe nem vonható vallási berendezkedést akar létrehozni, akár csak egy emberöltőre is.

Ezzel *semmissé* és terméketlenné tenne egy időszakot az emberiségnek a megjobbulás felé való haladásában, amivel utódainknak is nagy kárt okozna. Egy ember ugyan önmaga számára - de akkor is csak egy bizonyos időre és csak az ő tudására tartozó dolgokban - halogathatja a felvilágosodást, de lemondani arról, akár a maga, de méginkább az utódok nevében, egyértelmű az emberiség szent jogainak megsértésével és lábbal tiprásával. Amit azonban egy nép soha nem határozhat el önmagáról, azt még kevésbé határozhatja el róla egy monarcha; törvényadó tekintélye ugyanis éppen azon nyugszik, hogy a teljes népakaratot egyesíti a maga akaratában. Ha csak arra ügyel, hogy az összes igazi vagy vélt javulás a polgári rend sérelme nélkül történjék, akkor tűrheti, hogy alattvalói azt tegyék, amit a lelkiüdv szempontjából szükségesnek tartanak, ez őt nem érinti; viszont nagyon is vigyáznia kell arra, hogy az egyik a másikat erőszakosan meg ne akadályozza az önnön hivatásán és előmenetelén való legjobb képessége szerinti munkálkodásban. Felségét egyenesen csorbítja, ha az ilyesmibe belekeveredik, amennyiben felügyeletére méltatja azokat az írásokat, amelyekben alattvalói megpróbálják tisztázni nézeteiket, s ezt a maga feje után cselekszi, kitévén így magát a „Caesar non est supra grammaticos”<sup>3</sup> szemrehányásnak. Még inkább ez a helyzet, ha annyira lealacsonyítja magas hatalmát, hogy államában támogatja némely tirannus többi alattvalójával szembeni szellemi despotizmusát.

Ha tehát megkérdik, *felvilágosodott* korban élünk-e most? - a felelet: nem, de mindenesetre a *felvilágosodás* korában. A dolgok jelenlegi állása szerint egészében tekintve még sok minden hiányzik ahhoz, hogy az emberek képesek vagy akár képessé tehetők legyenek arra, hogy mások vezetése nélkül biztosan és helyesen tudjanak gondolkodni vallási kérdésekben. Ám világos jeleit látjuk annak, hogy megnyílik számunkra az e területen való szabad munkálkodás lehetősége, s fokozatosan elfogynak az általános felvilágosodás, azaz a magunk okozta kiskorúságból való kilábolás akadályai. E tekintetben ez a korszak a felvilágosodás korszaka, vagy más szóval - *Frigyes* évszázada.

Az a fejedelem, aki nem érzi magához méltatlannak azt mondani, hogy *kötelességének* tartja, hogy vallási dolgokban semmit se írjon elő az embereknek, hanem teljes szabadságot engedjen nekik e téren; aki tehát a *tolerancia* fennhéjázó nevét is elutasítja, az valóban felvilágoso-

dott, s megérdemli, hogy a hálás világ és utókor olyanként tisztelje, mint aki először szabadította meg az emberi nemet a kiskorúságtól - legalábbis a kormányzat részéről -, s mindenkire rábízta, hogy az összes lelkiismereti kérdésben a maga fejével gondolkodjék. Uralkodása alatt hivatali kötelességük károsodása nélkül megtehetik a tiszteletre méltó lelkészek, hogy a bevett hitvallástól itt-ott eltérő nézeteiket mint tudósok szabadon és nyilvánosan a világ elé tárják vizsgálatra, s még inkább megtehetik ezt azok, akiket semmiféle hivatali kötelesség nem korlátoz. Külföldön is terjed a szabadság e szelleme, még ott is, ahol meg kell küzdenie egy önmagát rosszul értelmező kormányzat okozta külső nehézségekkel. Hiszen ez is látja a példát: a szabadság mit sem veszélyeztet a közösség rendjét és egységét. Az emberek fokozatosan, saját erejükkel kivereszkiz magukat a nyersség állapotából, hacsak egyesek szándékosan azon nem mesterkednek, hogy megtartsák őket abban.

A felvilágosodásnak, az embernek a maga okozta kiskorúságból való kilábolásának a sarkalatos pontját elsősorban a *vallási dolgokban* látom, a művészetek és tudományok mezején ugyanis egyáltalán nem érdekük az uralkodóknak, hogy gyámkodjanak alattvalóik felett; ezenkívül a vallási kiskorúság a legártalmasabb, s így a legmegalázóbb is mind között. Ám az olyan államfő, aki támogatja az elsőt, tovább gondolkodva azt is belátja, hogy a *törvényadás* területén is veszélytelen, ha megengedi alattvalóinak, hogy *nyilvánosan* éljenek saját eszükkel, s nyilvánosan a világ elé tárják a törvénykezés egy jobb formájáról való, akár a már adottnak nyílt bírálatával együttjáró gondolataikat. Minderről ragyogó példánk van, amiben még egyetlen monarcha sem előzte meg azt, akit most tisztelünk.

De csakis az, aki maga felvilágosult lévén, nem fél az árnyaktól, és egyidejűleg a közrend zálogául jól fegyelmezett és népes hadsereggel rendelkezik, csak az mondhatja, amit egy szabad állam nem merészelhet mondani: *okoskodjatok, amennyit akartok, és amiről akartok, csak engedelmeskedjetek!* Így hát itt megmutatkozik az emberi dolgok meghökkentő és váratlan menete; amiben különben is, ha nagyban tekintjük, szinte minden paradox. Úgy tűnnék, a nagyobb polgári szabadság előnyös a nép *szellemének* szabadsága szempontjából, ehelyett azonban legyőzhetetlen akadályokat gördít elé; ezzel szemben, ha ama szabadság egy fokkal csekélyebb, az helyet teremt az utóbbi számára, hogy legjobb képessége szerint kiterjeszkedjék. Mert ha a természet a kemény burok alatt kifejlesztette a csírákat, amelyről a leggyengédebben gondoskodik, nevezetesen a szabad *gondolkodásra* való hajlandóságot és hivatottságot, akkor ez fokozatosan visszahat a nép érzületére (miáltal ez egyre inkább alkalmas lesz a *cselekvés szabadságára*), s végül még a *kormányzat* alaptételeire is, amely a maga számára is előnyösnek látja, hogy az emberrel, amely *több mint gép*, méltóságának megfelelően bánják.<sup>4</sup>

## AZ EMBERI TÖRTÉNELEM FELTEHETŐ KEZDETE

A történelmi elbeszélés *folyamán* teljesen megengedett dolog a híradásokban mutakozó hézagok kitöltése céljából feltevéseket szöni az előadásba, mert a megelőző esemény mint távoli ok és a rá következő mint hatás biztos vezérfonalat nyújthat a közbeeső okok felfedezéséhez, ami az átmenet megértését szolgálja. De ha egy történetet tetőtől talpig feltevésekből *alakítanánk ki*, az, úgy tetszik, semmivel sem volna jobb, mint holmi regény tervezetet kiagyalni. Ezt nem is nevezhetnők *feltehető történetnek*, hanem csak pusztá *kitalálásnak*. - Ugyanakkor, amire nem merészkedhetünk az emberi cselekedetek történetének menetében, azt megkísérélhetjük feltevések segítségével e történet *legkezdetét* illetően, amennyiben e kezdet természeti. Ezt ugyanis nem lehet kitalálni, viszont kivehető a tapasztalatból, ha feltételezzük, hogy a természet kezdetben nem volt sem jobb, sem rosszabb annál, mint amilyennek most találjuk: ez olyan előfeltevés, amely megfelel a természet analógiájának, és nem tartalmaz semmi önkényességet. Egészen más tehát a szabadság első kifejlődésének története az emberi természetnek a szabadságra való eredeti képességéből, mint a szabadság története a maga menetében, ez ugyanis csakis híradásokon alapulhat.

De mert a feltevéseknek nem lehetnek túlzott igényeik a helyeslésre, és soha nem tarthatják magukat komoly dolognak, hanem csupán az ész kísérelő képzelőerő testgyakorlatának, amely a lélek üdülését és egészségét szolgálja, ezért nem mérhetik magukat ahhoz a történelemhez, amelyet ugyanarról az eseményről mint valóságos híradást állítunk és hiszünk, s ennek vizsgálata egészen más alapokon nyugszik, mintsem a tiszta természetfilozófián. Éppen ezért, s mivel itt pusztá kijutazásra merészkedem, úgy gondolom, okkal remélem megengedettnek, hogy utazásomhoz szent iratot használjak térkép gyanánt s egyben azt képzeljem, mintha utam, amelyet a képzelőerő szárnyain teszek, bár nem az ész és tapasztalatot összekapcsoló vezérfonal híján, pontosan azon a vonalon haladna, amelyet térképem történetileg előre meg-rajzolva tartalmaz. Üsse fel az olvasó amaz irat lapjait (Mózes I. 2-6. fej.), s ellenőrizze lépésről lépésre, vajon a filozófia fogalmak szerinti útja egyezik-e a történet megadta úttal.

Ha nem akarunk a feltevések fellegében járni, a kezdetet arra a pontra kell tennünk, amely emberi ésszel nem vezethető le megelőző természeti okokból, kiindulópontunk tehát az *ember létezése*, mégpedig *kifejlett nagyságában*, mivel nélkülöznie kellett az anyai gyámolítást, *párban*, hogy fáját fenntartsa, és *egyetlen* párban, nehogy rögtön háborúság támadjon, ami pedig kitörne, ha az emberek egymáshoz közel, de egymás számára idegenek volnának, s nehogy az a vád érje a természetet, hogy a leszármazás különbözőségével elvétí az emberi rendeltetés legfőbb céljára, a társulásra legmegfelelőbb alakulatot; kétségtelen ugyanis, hogy itt a legjobb elrendezés a család egysége volt, amelyből utóbb minden ember származott. Felteszem, e pár olyan helyen élt, mely biztosítva volt a vadállatok támadása ellen, s természettől bővelkedett minden élelmiszerben, tehát akár ha valamely *kertben*, mindenkor szelíd égőv alatt. Mi több, akkor tekintek rá, amikor már hatalmas lépést tett saját ereje használatának készségében, s nem a merőben nyers természetesség állapotában kezdem vizsgálódásomat, mivel ha e vélhetőleg nagy időközt átfogó hézagot ki akarnám tölteni, az olvasó úgy gondolhatná, túl sok a föltevés és túl kevés a valószínűség. Az első ember tehát tudott *állni és járni*, tudott *beszél* (Mózes I. 2, 20.)<sup>5</sup>, sőt *szólani*, azaz összefüggő fogalmak alapján beszélni (uo. 23. vers), következésképpen *gondolkodni*. E jártasságokat mind magának kellett megszereznie (ha ugyanis teremtetek volnának, akkor öröklődnének, ez pedig ellentétben áll a tapasztalattal); de úgy tekintem, már rendelkezik ezekkel, hogy csakis az erkölcsiség fejlődését kövessem nyomon magatartásában, ami szükségképpen feltételezi a fenti jártasságokat.

Kezdetben egyedül az ösztön, *Isten e hangja*, melynek minden állat engedelmeskedik, vezethette az új lényt. Egyes dolgokat megengedett étkéül, másokat tiltott (Mózes I. 3; 2-3). - Nem szükséges azonban e célból egy különleges, azóta elveszett ösztönt föltennünk, lehetett ez pusztán a szaglás érzéke s ennek az ízlés szervével való összefüggése, továbbá az utóbbinak az emésztés szerveivel való közismert kapcsolata, így tehát mintegy az étkek élvezhetőségének vagy élvezhetetlenségének előzetes megsejtésére szolgáló képesség, amely ma is megvan bennünk. Sőt, azt sem szabad föltennünk, mintha az első emberpárnál ez az érzék élesebb lett volna, mint ma, hiszen meglehetősen ismert, hogy az észlelőerő tekintetében milyen különbség van a pusztán érzékei szerint élő s az olyan ember között, akit gondolatok is foglalkoztatnak, s ezáltal elfordul érzékleteitől.

Mindaddig, amíg a tapasztalatlan ember engedelmeskedett a természet e szavának, jól érezte magát. Csakhogy az ész hamar mozgolódni kezdett, s megpróbálta a táplálékokról való ismereteit az ösztön korlátaival túl oly módon kiszélesíteni, hogy az élvezett dolgot összehasonlította azzal, amelyet egy másik, az ösztönhöz nem kapcsolódó érzék, pl. a látás érzéke, a fogyasztott étkekhez hasonlatosnak talált (3. fej. 6. vers). Ez a kísérlet esetleg még sikerülhetett volna, bár az ösztön nem tanácsolta, ha éppen nem tiltakozott. De az észnek megvan az a sajátossága, hogy a képzelőerő segítségével nem csupán az arra irányuló természeti ösztön *nélkül*, hanem egyenesen annak *ellenére* is létre tud hozni kívánságokat, amelyek kezdetben a *sóvárgás* nevezetet kapják, ami által azonban utóbb lassanként szükségtelen, sőt természetellenes hajlamok egész raja kél, melynek *bujaság* a neve. A természeti ösztöntől való elszakadás indítéka csupán valami apróság lehetett, ám az első kísérlet sikere, ti., hogy tudatosult az emberben saját esze mint olyan képesség, amely túl tud lépni a minden állatra érvényes korlátokon, nagyon fontos s az életmód tekintetében egyenesen döntő volt. Tehát még ha csupán egy gyümölcs lett volna is, aminek megpillantása más, eddig fogyasztott és kellemes étkekkel való hasonlósága révén a kísérletre sarkallta; s ha ráadásul egy olyan állat példája is járult ehhez, amely természeténél fogva éppúgy alkalmas volt az ilyen, az ember számára ártalmas élvezetre, mint ahogy az emberben szembeszegül ezzel a természeti ösztön: ez máris megadhatta az észnek az első indítékot arra, hogy dacoljon a természet szavával (3. fej. I. vers), s annak tiltakozása ellenére először kísérletezzék a szabad választással, ami, mint első, minden valószínűség szerint nem a várákozásnak megfelelően sikerült. Ám bármilyen jelentéktelennek gondoljuk is a kárt, az embernek mégis felnyílt a szeme (5. fej. 7. vers). Felfedezte magában azt a képességet, hogy maga válassza meg életmódját, s ne egyetlenegyhez kötődjék, mint más állatok. Mindazonáltal az így fölsímt előnyt követő pillanatnyi öröme azonnal szorongásnak és aggodalomnak kellett következnie: hogyan is lásson munkához újonnan felfedezett képességével, aki még egyetlen dolgot sem ismert rejtett tulajdonságai és távolabbi hatásai szerint? Szakadék peremén állt, hiszen vágyakozásának addigi, ösztön szabta tárgyain túl az ilyen tárgyak végtelensége nyílt meg számára, s egyelőre még végképp nem tudott választani közöttük, ám a szabadság egyszer megízlelt állapotából immár lehetetlen volt visszatérnie a szolgaságba (az ösztön uralma alá).

A természet a táplálkozás ösztöne segítségével tart fenn minden egyebet, ezt követően pedig a *nemi ösztön* a legfontosabb, amely által a fajok fennmaradásáról gondoskodik. Az egyszer feléledt ész nem mulasztotta el, hogy ezen is megmutassa befolyását. Az ember hamarosan úgy találta, hogy a nemi inger, ami az állatoknál csak időleges, nagyrészt periodikus ösztönön nyugszik, meghosszabbítható, sőt a képzelőerő segítségével fölerősíthető, s e képzelőerő annyival több mérséklettel, de egyben annál kitartóbban és egyenletesebben tevékenykedik, minél inkább *el van vonva* tárgya az *érzékektől*. Arra is rájött, hogy ezáltal elkerülheti a csömört, mely egyenesen következik a pusztán állati vágy kielégítéséből. A fügefalevél (5. fej. 7. vers) tehát sokkalta magasabb szintű megnyilvánulása volt az észnek, mint amilyet

fejlődése első fokán tanúsított. Mert ha egy hajlamot azáltal tesznek bensőségebbé és tartósabbá, hogy tárgyát elvonják az érzékek elől, ez már annak tudatát mutatja, hogy az ész bizonyos fokig úr az ösztönökön, s nem pusztán arra való képesség - mint az első lépésben -, hogy azoknak kisebb-nagyobb szolgálatokat tegyen. A *vonakodás* volt az a fogás, amely a pusztán érzéki ingert ideálissá tette, s a pusztán állati vágytól fokozatosan a szerelemhez, s ezzel a pusztán kellemestől a szépségben lelt tetszésig vezetett, ez utóbbit fajunk kezdetben csak az emberben lelte meg, később a természetben is. Az a hajlam, hogy jó modorunkkal (annak elrejtésével, ami lebecsülést kelthetne) magunk iránti tiszteletre indítsunk másokat, mint minden igazi társulás tulajdonképpeni alapja, azaz az *illem* adta ezen kívül az első lökést az ember mint erkölcsös lény kialakulásához. - Csekély kezdet bár, de korszakalkotó, amennyiben egészen új irányt adott a gondolkodásmódnak, s fontosabb, mint a kultúra erre következő kiszélesedésének beláthatatlan folyamata.

Miután beleszólt az első, közvetlenül érzékelt szükségletekbe, az ész harmadik lépése a *jövendő* tudatos *várása* volt. Az a képesség, hogy ne pusztán az élet jelen pillanatát élvezze, hanem az elkövetkezendő, sokszor nagyon távoli jövőt is megjelenítse, döntő ismertető jegye az ember magasabbrendűségének, hogy rendeltetésének megfelelően távoli célokra is fölkészülhessen - ugyanakkor azonban a bizonytalan jövő keltette gondok és aggodások kiapadhatatlan forrása is, amelyek egyetlen állatot sem bántanak (5. fej. 13-19. vers). A férfi, akinek táplálnia kellett magát és feleségét, leendő gyermekeikkel egyetemben, látta munkája egyre növekvő fáradságait; a nő előre látta a terheket, amelyeket a természet ró nemére, s azokat is, amelyeket a nála hatalmasabb férfi fog a nyakába rakni. S a kép háttérében mindketten borzadva látták e keserves élet után azt, ami elkerülhetetlenül utolér minden állatot, bár azokat ez nem búsitja, nevezetesen a halált. Úgy rémlett nekik, tiltva volt számukra és bűnükül vétetett a minden bajukat okozó észhasználat. Talán az volt az egyetlen vigaszuk, hogy tovább élnek utódaikban, akiknek esetleg majd jobban megy, vagy mint egy család tagjai, könnyebbé tehetik terhüket (5. fej. 16-20. vers).

Az embert végképp az állatokkal való közösség fölé emelő ész negyedik és utolsó lépése a következő volt: felfogta (bár csupán homályosan), hogy az ember a *természet* tulajdonképpeni *célja*, és e téren egyetlen földi létező sem lehet vetélytársa. Amidőn először mondotta a birkának: *az irhát, amit hordasz, nem neked, hanem nekem adta a természet*, amidőn levonta róla azt, és magára húzta, olyan előjog tudatára ébredt, amelyet természeténél fogva minden állattal szemben élvezett, s ezeket ezentúl nem a teremtettségben való társaiként, hanem tetszőleges céljai elérését szolgáló, akarataira bízott eszközökként tekintette. Ez az elképzelés (bár homályosan) magában foglalja az ellentétel gondolatát is: azt, hogy ehhez hasonlót egyetlen *embernek* sem mondhat, hanem minden embert a természet ajándékainak egyenlő részeseként kell tekintenie; ez tulajdonképpen távoli előkészület ama későbbi korlátozásokra, amelyeket utóbb az ész szabott az akarat számára a többi ember vonatkozásában, és sokkal inkább szükséges a társadalom létrehozásához, mint a rokonszenv és a szeretet.

S ezzel az ember *egyenlőségre lépett minden eszes lénnyel*, bármilyen rangúak legyenek is azok (3. fej. 22. vers): nevezetesen ama igény tekintetében, hogy az ember *önmaga cél*, hogy mindenki más ekként becsülje, és sem ember, sem egyetlen más lény ne használja pusztán eszközként más célok eléréséhez. Ebben, és nem a különböző hajlamok kielégítésére szolgáló eszköznél tekintett észben rejlik az oka, hogy az ember egyenrangú akár magasabb rendű lényekkel is, akik pedig a természeti adottságok tekintetében fölötte állnának minden összehasonlításnak, ám egyiküknek sincs joga arra, hogy az emberrel tetszése szerint rendelkezzen. Ezért e lépés összekapcsolódik az embernek a természet anyai öléből történő *elbocsátásával*: ez a változás pedig, bár megtisztelő, de egyben fölöttébb veszélyes is volt, hiszen kiűzte a szülői gondoskodás ártatlan és biztonságos állapotából, akárha egy kertből (5. fej. 23. vers), s a tág

világba taszította, ahol számos gond, fáradtság és ismeretlen baj várta. A későbbiekben az élet fáradtságossága gyakran kelt benne vágyakozást valaminő paradicsom után, amely képzelőerejének teremtménye, ahol nyugodt semmittevésben és állandó békességben álmodhatná át vagy vesztegethetné el létét. De közte és a gyönyör e képzelt birtoka között ott áll a nyughatatlan s szüntelenül a belehelyezett képességek kifejlesztésére hajtó ész, s nem engedi, hogy visszatérjen a nyersség és együgyűség állapotába, amelyből kiemelte (5. fej. 24. vers). Arra sarkallja, hogy mégis türelmesen nyakába vegye a gyűlölt fáradtságot, fusson a megvetett hiúságok után, s a halált is, amitől borzad, feledje a kicsinységek között, amelyek elvesztésétől még jobban retteg.

### Megjegyzés

Az első emberi történelemnek ebből az ábrázolásából az következik, hogy amikor az ember elhagyta az ész által neme első lakhelyeként képzelt paradicsomot, ez nem volt más, mint átmenet egy pusztán állati természet durvaságától az emberi léthez, mint az ész vezetésére bízni magunkat, elszakítva az ösztön pórázát, egyszerűen: a természet gyámkodása alól a szabadság állapotába tett lépés. Hogy e változással az ember nyert vagy veszített-e, az immár nem lehet kérdés, ha neme rendeltetését tekintjük, amelynek lényege nem más, mint a tökéletesség felé való *haladás*, bármilyen hibák lettek legyen is az e cél elérésére igyekvő egymást követő kísérletek sorában az első próbálkozások. - Ugyanakkor e folyamat, amely a nem számára a rosszból a jobb felé való *haladás*, nem ez az individuum számára. Az ész ébredése előtt még nem volt parancs és nem volt tilalom, így nem volt törvényszegés sem; de amint az ész működni kezdett, és amilyen gyenge, összeelegyedett az állatiassággal s annak teljes erejével, azonnal bajoknak, s ami még rosszabb, az ész kiművelődésével bűnöknek kellett támadniuk, amelyek a tudatlanság állapota s ezzel az ártatlanság számára teljességgel idegenek voltak. Az eme állapotból kivezető első lépés tehát morális téren a *bukás* volt; fizikai téren pedig az élet sohasem ismert bajainak egész tömege, azaz a büntetés volt e bukás következménye. A *természet* története tehát a jóval kezdődik, mert *Isten műve*, a *szabadság* története a rosszal, mert *emberi mű*. A szabadsága használatában csupán önmagát tekintő individuum számára veszteséget jelentett e változás; az emberrel való célját a nemre irányító természet számára pedig nyereség volt. Az egyénnek tehát jó oka van arra, hogy minden elviselt bajt s minden elkövetett rosszat önnön számlájára írjon, ugyanakkor azonban, mint az egész (a nem) tagja csodálja és magasztalja az elrendezés bölcsességét és célszerűségét. - Ily módon egyeztethetők össze egymással és az ésszel a híres *J.-J. Rousseau* oly gyakran félreértett s látszatra egymásnak ellentmondó megállapításai is. A *tudományok hatásáról* és az *emberek közötti egyenlőtlenségről* írott műveiben igen helyesen mutat rá arra az ellentmondásra, amely a kultúra s az emberi faj mint *fizikai* nem között feszül, mely utóbbiban minden individuumnak el kellene érnie rendeltetését. Ugyanakkor az *Emilben*, a *Társadalmi szerződésben* és más írásaiban ismét megkísérli megoldani a nehezebbik problémát: miképpen kell továbbhaladnia a kultúrának ahhoz, hogy az emberiség mint *erkölcsi* nem képességeit rendeltetésüknek megfelelően kifejlessze, s ne legyen többé ellentmondás az erkölcsi és a fizikai nem között. Ebből az ellentétből (mivel az emberré és egyben polgárrá *nevelés* igazi elvei szerint való kultúra talán még el sem kezdődött igazán, nemhogy beteljesedett volna) származik minden valódi baj, mely az emberi életet nyomasztja, s minden véték, mely megbecstelelti azt<sup>6</sup>. Ugyanakkor a vétkekre való ingerek, amelyeket mindezért kárhoznak, önmagukban jók, és mint természeti képességek célszerűek. E képességek azonban, mivel a pusztán természeti állapoton alapulnak, a kultúra előrehaladtával törést szenvednek, ezzel szemben megtörik a kultúrát is, egészen addig, amíg ismét természetessé nem válik az, ami mesterséges ugyan, de immár tökéletes: s ez az emberi nem erkölcsi rendeltetésének végső célja.

## A TÖRTÉNELEM VÉGGÉSE

A következő periódus azzal kezdődött, hogy az ember a kényelmesség és béke idejéből a *munka* és a *viszály* korszakába lépett, ez volt a társadalommá-egyesülés előjátéka. Itt megint csak nagyot kell ugrani, s úgy kell elképzelnünk, hogy máris a megszelídített állatok és a vetés vagy ültetés útján szaporítható, a táplálkozás céljait szolgáló növények birtokában van (4. fej. 2. vers), bár igen hosszú idő telhetett el, míg a vad vadászati élettől az állattenyésztés, s a változékony gyökér- és gyümölcsgyűjtéstől a földművelés állapotáig jutott. Már itt meg kellett kezdődnie az addig békésen egymás mellett élő emberek között a viszálykodásnak, s ennek következménye volt, hogy életmódjuk szerint elváltak egymástól, szétszóródtak a földön. A *pásztorélet* nem csupán kényelmes, de a legbiztosabb megélhetés is, mivel a közel és távol lakatlan vidéken mindig akad elegendő eleség. Ezzel szemben a *földművelés* vagy az ültetés fölöttébb fáradságos, függ az időjárás viszonyosságaitól, tehát bizonytalan, állandó letelepedést és földtulajdont kíván, továbbá kellő hatalmat ennek megvédelmezéséhez; a pásztor azonban gyűlöli ezt a tulajdont, amely korlátozza legelőinek szabadságát. Ami az elsőt illeti, a földműves, úgy lehet, irigyelte a pásztort, mint az ég kegyeltjét (5. fej. 4. vers), valójában azonban az utóbbi nagyon terhessé vált számára, ha soká időzött szomszédságában, mert a legelő barom nem kímélte veteményét. S mivel a károkozás után könnyű a pásztornak nyájastul messze vonulnia s így kitérnie a kártérítés elől, hiszen semmi olyat nem hagy hátra, amit másutt ugyanolyan jól meg ne lelne: így nyilván a földműves volt az, akinek erőszakot kellett alkalmaznia e sérelmek miatt, melyeknek okozását a másik megengedhetőnek tartotta, és (mivel az erre való indíték soha nem szűnhetett meg teljesen) ha nem akarta, hogy kárba vesszenek szorgalmának gyümölcsei, végül annyira *el kellett távolodnia* a pásztori életmódot űzőktől, amennyire csak tudott (5. fej. 16. vers). E szétválással kezdődik a harmadik korszak.

Ahol a föld megművelésétől és (főként fákkal való) beültetésétől függ a megélhetés, ott tartós hajlékokra van szükség, s hogy mindezt meg lehessen védelmezni a különféle sérelmektől, az egymásnak kölcsönösen segédkező emberek tömegére van szükség. Ez az életmód tehát nem engedte meg, hogy az emberek továbbra is családonként szétszóródva éljenek, össze kellett tartaniuk, s községeket (amelyeket helytelenül neveznek *városoknak*) kellett alapítaniuk, hogy megóvják tulajdonukat a barbár vadászoktól s a vándorló pásztorok hordáitól. S ettől fogva mód nyílt rá, hogy kicseréljék az első olyan javakat, amelyeknek előteremtése *különböző életmódokat* kíván (5. fej. 20. vers). Ebből szükségszerűen származott a *kultúra*, továbbá mind az időtöltés, mind a szorgalom *művészeteinek* kezdetei (5. fej. 21-22. vers); s ami a legfontosabb: létrejött a polgári alkotmány és a nyilvános igazságszolgáltatás néhány intézménye, először feltehetően csak a legdurvább erőszakos cselekedetek megtorlására, melyek megbosszulása immár nem az egyesek dolga volt, mint a vadság állapotában, hanem a közösség egészét összetartó törvényes hatalom, tehát amolyan kormányzatféleség hatáskörébe ment át, amely maga nem volt kitéve az erőszaknak (5. fej. 23-24. vers). - Ebből a kezdeti és nyers diszpozícióból aztán lassanként és fokozatosan kifejlődhettek az emberi művészetek, s köztük a legüdösebb: *a társadalmiság és a polgári biztonság*, megsokasodhatott az emberiség, s egy középpontból, mint kaptárból kirajzva már művelt telepésekkel népesíthette be a földet. Ezzel a korszakkal kezdődött, s a továbbiakban csak fokozódott az emberek közötti *egyenlőtlenség* is, mely annyi rossznak, de egyben minden jónak is kiapadhatatlan forrása.

Mindaddig, amíg az urukul egyedül Istent elismerő nomád pásztornépek körülvették az urukként egy embert (felsőbbséget) tisztelő városlakókat és földműveseket (VI. fej. 4. vers),<sup>7</sup> s mint minden földtulajdon esküdt ellenségei acsarkodtak rájuk, azok pedig viszontgyűlölték őket, folytonos háborúság volt köztük, vagy legalábbis szüntelen háborús veszély, s így a népek e két csoportja legalább a felbecsülhetetlen belpolitikai szabadságnak örvendhetett. (Hi-



szen még most is a háborús veszély az egyetlen, ami mérsékeli a despotizmust: ahhoz ugyanis, hogy egy állam hatalom legyen, gazdagság kell, *szabadság* nélkül azonban nincs iparkodás, ami a gazdagságot létrehozhatná. Egy szegény népben a közösség fenntartásában való nagyfokú részvételnek kell helyettesítenie a gazdagságot, ami viszont csak akkor lehetséges, ha e közösségben szabadnak érzi magát.) - Ám idővel a városlakók fokozódó luxusa, kiváltképpen pedig a tetszés művészete, amellyel a városi asszonyok elhomályosították a puszták lompos némbereit, hatalmas csalétek kellett legyen a pásztorok számára (5. fejt. 2. vers), hogy kapcsolatba lépjenek velük, s a városok cifra nyomorúságába csábuljanak. S mert két különben ellenséges népesség összekeveredésével megszűnt minden háborús veszély, ám ezzel minden szabadság is, így egyfelől beköszöntött a hatalmas tirannusok despotizmusa, a legnyomorultabb szolgaság lélek nélküli bujasága már a kultúra kezdetén egybevegyült a nyers állapot bűneivel, másfelől az emberiség menthetetlenül letért jóra való képessége kialakításának természetesszabta útjáról; ezzel pedig méltatlanná vált az olyan nemként való létezésre, amely a földön való uralomra, nem pedig állati élvezetre és rabszolgaságra rendeltetett (5. fejt. 17. vers).

## ZÁRÓMEGJEGYZÉS

A gondolkodó ember olyan gondot érez, amely akár erkölcsi romlottsággá fajulhat, s amelyről a gondolatlan mit sem tud: ez pedig a világ menetét egészében irányító gondviseléssel szembeni elégedetlenség, amidőn fölméri az emberi nemet oly nagyon s (úgy látszik) a javulás minden reménye nélkül nyomasztó bajokat. Nagyon fontos azonban, hogy *elégedettek legyünk a Gondviseléssel* (még ha ennyire fáradtságos pályát rótt is ránk e földön): részint, hogy a fáradsalmak között mindig erőre kaphassunk, részint, nehogy mindezért a sorsot hibáztatva szem elől té vesszük saját vétkességünket, amely pedig talán mind e bajok egyedüli oka, s nehogy elmulasszuk önmagunk megjobbításával orvosolni őket.

Be kell vallanunk: a kiművelt népeket sújtó legnagyobb bajok a *háborúból* származnak, mégpedig nem is annyira az éppen zajló vagy elmúlt háborúból, hanem az elkövetkezendőre készülő, soha nem csillapodó, sőt szüntelenül fokozódó *fegyverkezésből*. Erre fordítják az állam minden erejét, kultúrájának minden gyümölcsét, melyet pedig a kultúra további gyarapítására lehetne használni; számos helyen erőszakot tesznek a szabadságon, az államnak az egyesekről való anyai gondoskodása a követelések kérlelhetetlen keménységébe csap át, s ezt a külső veszélyből adódó gondokkal igazolják. De vajon meglenne-e ez a kultúra, a közösség rendjei közötti, egymás jólétét előmozdító szoros kapcsolat, meglenne-e a lakosság növekedése, sőt a szabadságnak az a foka, amely erősen korlátozó törvények alatt bár, de megvan még, ha maga a mindig félt háború nem kényszerítené ki az államok fejedelmeiből *az emberiség iránti eme tiszteletet*? Nézzük csak meg *Kínát*, amely helyzetéből adódóan legfeljebb valami előre nem látott rajtaütéstől tarthat, de nincsenek hatalmas ellenségei, s ahol ezért a szabadság minden nyomát kitörölték. - Az emberi nem kultúrájának jelenlegi fokán tehát a háború nélkülözhetetlen eszköze e kultúra előmozdításának; s csak a kultúra beteljesedtével (Isten tudja mikor) lenne üdvös számunkra az örökös béke, amit másfelől csakis e magas fokú kultúra biztosíthatna. Ami tehát ezt a pontot illeti, igenis mi magunk tehetünk azokról a bajokról, amelyeket oly keservesen panaszolunk, s a szent iratnak teljességgel igaza van, amikor a népek egyetlen társadalommá való összeolvadását s a külső veszélytől való teljes megszabadulását a kultúra kezdeti fokán minden további kultúra akadályaként s a gyógyíthatatlan romlásban való elmerülésként ábrázolja.

*Másodszor az élet rövidsége miatt elégedetlen az ember a természet rendjével.* Mindenesetre nemigen ért az élet értékének felbecsüléséhez, ha képes azt kívánni, hogy tovább tartson, mint

ameddig valójában tart, hisz ez csupán egy olyan játék meghosszabbítása lenne, amely nem egyéb a fáradalmakkal való folytonos küszködésnél. De hát nem vehetjük zokon a gyermekes ítélőerőtől, hogy fél a haláltól, anélkül, hogy szeretné az életet, s hogy bár mindennapi létének tűrhető elviselése is nehezebbre esik, mégis soha eleget a gyötrelmek ismétlődéséből. Ha azonban meggondoljuk, mennyi gond gyötör bennünket egy ilyen rövid élet folyamán is annak eszközeiért, mennyi igazságtalanságot követnek el egy leendő, bár oly rövid ideig tartó élvezet reményében, akkor értelmesen gondolkodva azt kell vélnünk, hogy ha az emberek élete 800 évig vagy még tovább tartana, akkor apa a fiától, testvér a testvértől, barát a baráttól aligha tudhatná biztonságban az életét, s egy ilyen hosszú életű emberi fajzat bűnei olyan fokra szöknenének, hogy nem érdemelne jobb sorsot, mint hogy egy általános árvíz kipusztítsa a földről (5. fejelet. 12-13. vers).

A *harmadik* kívánság, vagy jobban mondva üres sóvárgás (hiszen tudjuk, hogy a vágyott dolog soha nem juthat osztályrészünkül) a költőtől annyit magasztalt *aranykor* árnyékképpé: ahol megszabadulnánk minden telhetetlenség szülte képzelte szükséglettől, megelégednénk tiszta természeti igényeinkkel, egyenlők lennének az emberek, s örökös béke honolna köztük, egyszóval, ami egy gondtalan, restségben átalmodozott vagy gyermeketeg játszadozással elvesztegetett élet tiszta élvezetét jelentené: - ez az a sóvárgás, amely oly vonzóvá teszi a Robinsonokat és a déltengeri szigetekre való utazásokat, egészében azonban a gondolkodó embernek a civilizált élettől való csömörét bizonyítja, amit akkor érez, ha az élet értékét kizárólag az *élvezetben* keresi, s amikor az ész arra emlékezteti, hogy *cselekedetekkel* kellene értékessé tennie az életet, a restség súlyát veti a serpenyőbe. Kellőképpen megmutatjuk az egyszerűség és ártatlanság korába való visszatérés óhajának semmisségét, ha levonjuk az eredeti állapot fentebb nyújtott elképzelésének tanulságát: az ember nem maradhat meg ebben az állapotban, mert ez nem elégséges számára, s még kevésbé hajlamos még egyszer visszatérni oda; s így a fáradalmak jelen állapotát mindenkor önmagának és saját választásának kell tulajdonítania.

Üdvös és hasznos tehát az ember számára, hozzájárul okulásához és megjavulásához a történelem egy ilyen ábrázolása, amely megmutatja, hogy az őt sújtó bajokért nem kárhoztathatja a Gondviselést, hogy nincs joga saját vétségeit az őszülők valami olyan eredeti büntetésének számlájára írnia, ami által mintegy örökletessé vált volna az utódokban a hasonló törvényszerűségekre mutató hajlandóság (mert akaratlagos cselekedetek nem eredményezhetnek semmi örökleteset); hanem hogy minden megtörtént dolgot maga-cselekedteként kell elismernie, s így teljességgel saját rovasára kell írnia mindama bajokat, amelyek esze rossz használatából származnak, hiszen nagyon is tudatában lehet annak, hogy azonos körülmények között pontosan úgy viselkedett volna, s eszét először arra használta volna, hogy (a természet ujjmutatása ellenére) visszaéljen vele. S ha a morális bajok terén egyensúly mutatkozik, akkor a sajátlagosan fizikaiak aligha fognak a mi oldalunkon többletet eredményezni az érdem és tartozás ellenszámláján.

Így hát az emberiség filozófiailag megkísérelt legrégebbi történetének kicsengése: legyünk elégedettek a Gondviseléssel s egészében az emberi dolgok menetével, amely nem a jótól a rossz felé tart, hanem a rosszabbtól fokozatosan a jobbhoz fejlődik, s mindenkinek természet adta hivatása, hogy ehhez a haladáshoz a maga területén, erejéhez képest hozzájáruljon.

## TÁJÉKOZÓDNI A GONDOLATOK KÖZÖTT: MIT IS JELENT EZ?

Akármilyen nagyra becsüljük fogalmainkat, és bármennyire elvonatkoztatunk az érzékiségtől, mégis mindig tartoznak hozzájuk olyan *képszerű* képzetek is, amelyeknek az a tulajdonképeni rendeltetésük, hogy a különben nem a tapasztalatból származó fogalmakat alkalmassá tegyék a *tapasztalati használatra*. Mert hogyan is adhatnánk értelmet és jelentést fogalmainknak, ha nem támasztaná alá őket valamilyen szemlélet (amelynek végső soron mindig egy lehetséges tapasztalatból származó példának kell lennie)? Ha tehát e konkrét értelmi eljárásból elhagyjuk a kép bevonását, mégpedig először az esetleges érzéki észleletet, majd általában magát a tiszta érzéki szemléletet is, akkor olyan tiszta értelmi fogalomhoz jutunk, amelynek terjedelme annyira kitágult, hogy a gondolkodásnak mint olyannak a szabályát tartalmazza. Ezen a módon jött létre maga az általános logika; s a gondolkodás néhány *heurisztikus* módszere talán máig rejtve van értelmünk és eszünk tapasztalati használatában, s e módszerek, ha képesek lennének óvatosan lepárolni őket ama tapasztalatból, számos hasznos maximával gazdagíthatnák a filozófiát, még az absztrakt gondolkodás területén is.

Ilyen típusú az az alaptétel is, amelyet a boldogult *Mendelssohn* nyomatékosan vallott - bár, ha jól tudom, csak utolsó íásaiban (a *Hajnalórákban* és a *Lessing barátaihoz írott Levelekben*) -, nevezetesen az annak szükségyszerűségét hirdető maxima, hogy az ész spekulatív használatában (amelyről különben az érzékfeletti tárgyak megismerését illetően nagyon sokat tételezett fel, egészen a bizonyítás evidenciájáig) egy bizonyos vezérlő eszköz segítségével *tájékozódjunk*, amelyet hol *közgondolkodásnak* (*Hajnalórák*), hol *egészséges észnek*, hol pedig *egyszeri emberi értelemnek* (*Lessing barátaihoz*) nevezett. Ki gondolta volna, hogy e vallomás nem csupán a *spekulatív* észhasználatnak a teológia ügyeiben való hatalmáról alkotott jó véleményére hat rombolóan (ami valóban elkerülhetetlen volt), hanem a közönséges józan ész is - ama kétértelműségénél fogva, mely nála e képesség gyakorlását jellemzi, szemben a spekulációval - abba a veszélybe sodorja, hogy az ész teljes trónfosztása és a rajongás alaptételéül szolgáljon? S mégis ez történt a *Mendelssohn-Jacobi* vitában, mégpedig főképpen az *Eredmények*<sup>8</sup> éles elméjű szerzője által levont nem jelentéktelen következtetések jóvoltából; habár én egyiküknek sem szeretnék egy ilyen romboló gondolkodásmód bevezetésére irányuló szándékot tulajdonítani, hanem az utóbbi vállalkozását inkább argumentum ad hominemnek tekintem, amelyet joggal alkalmazhat valaki védekezéséppen, hogy így az ellenfél megmutató gyengeségét annak kárára kihasználja. Másfelől megmutatom, hogy a valóságban nem egy állítólagos, rejtett igazságérzék, nem a hitnek nevezett szertelen szemlélet, amelyre a tradíció vagy kinyilatkoztatás az ész hozzájárulása nélkül is ráoltható, hanem *pusztán* az ész, mint Mendelssohn állhatatosan követelte és igaz buzgalommal vallotta, *pusztán* az ember saját tiszta esze az, amely szerint tájékozódnunk kell. Ugyanakkor el kell ejtenünk az ész spekulatív képességét illető túlzott igényeket, mindenekelőtt az ész kizárólagos (bizonyítás általi) tekintélyére vonatkozót, s a spekulatív észnek csupán a közönséges észbeli fogalomnak az ellentmondásoktól való megtisztítása, s az egészséges ész maximáit erő *saját* szofisztikus támadásai elleni védekezés marad feladatául. - A *tájékozódás* kibővített és pontosabban meghatározott fogalma segítségünkre lehet abban, hogy az egészséges észnek az érzékfeletti tárgyak megismerésére irányuló munkálkodásában világosan ábrázoljuk annak maximáját.

*Tájékozódni* a szó tulajdonképeni jelentésében annyi, mint egy adott világtájából (s a horizontot négy ilyenre osztjuk) kiindulva megtalálni a többi, nevezetesen Keletet. Így, ha látom az égen a Napot, s tudom, hogy délidő van, akkor meg tudom találni Délt, Nyugatot, Északot és Keletet. Ehhez azonban szükségem van a saját *szubjektumomban* jelenlevő különbség,

nevezetesen a jobb és bal kéz különbségének érzésére. Azért nevezem *érzésnek*, mert e két oldal a szemléletben külsőleg semmilyen észrevehető különbséget nem mutat. Ha nem rendelkeznék e képességgel: egy kör leírásánál (anélkül, hogy szükségelnők rajta a tárgyak különbözőségét) a balról jobbra haladó mozgást nem különböztethetnők meg az ellenkező irányútól, és ezzel nem határozhatnók meg a priori a tárgyak helyzetében levő különbözőséget, s nem tudnám, hogy Nyugatot az ég zenitjéhez képest jobbra vagy balra tegyem-e, s hogy a kört Északon és Keleten keresztülhaladva Délnél kell befejeznem. *Földrajzilag* tehát az ég minden objektív adata ellenére, mégiscsak *szubjektív* megkülönböztetési alap segítségével tájékozódok, s ha valami csoda folytán egy napon az történnék, hogy a csillagképek megtartanák alakjukat és helyzetüket, csak épp e helyzet iránya változnék meg, s ami eddig keleti volt, most nyugativá válnék, a következő csillagfényes éjszakán az emberi szem a legcsekélyebb változást sem észlelné, s ha csak arra figyelne, amit lát, nem pedig arra is, amit érez, akkor a csillagász is menthetetlenül *elveszítené tájékozódását*. De természetesen segítségére siet a természettől benne lakozó, s a gyakori használatban megszokottá váló megkülönböztető képesség a jobb és bal kéz érzése útján, s ha a sarkcsillagra néz, nem csupán a lezajlott változást fogja észlelni, de *tájékozódni* is képes lesz.

A tájékozódás e földrajzi fogalmát mármost kibővíthetem, s általában a valamely adott térben történő, azaz pusztán *matematikai* tájékozódást érthetem rajta. Az ismerős szobában sötétben is jól tájékozódok, ha sikerül megfognom egy olyan tárgyat, amelynek helyzetére emlékszem. Ám itt nyilvánvalóan nem segít más, mint a helymeghatározásnak a *szubjektív* megkülönböztetési alapon nyugvó képessége, mivel egyáltalán nem látom azokat az objektumokat, amelyeknek helyét meg kell lelnem, s ha valaki tréfából átrendezné ezeket, mégpedig oly módon, hogy megtartanák egymáshoz képest való helyzetüket, de ami jobboldalt volt, balra kerülne, bizony végképp nem ismerném ki magam a szobában, bár a falak teljesen azonosak volnának. Így azonban hamar eligazodom két oldalam, a jobb és bal különbségének pusztá érzése útján. Ugyanez történik, ha éjszaka, amikor a házakat képtelen vagyok megkülönböztetni, ismerős utcákon kell járnom és jó irányba akarok fordulni.

Végül pedig még tovább tágíthatom e fogalmat: ennek lényege az a képesség volna, hogy ne pusztán a térben, azaz matematikailag, hanem egyáltalán a *gondolkodásban*, azaz *logikailag* tájékozódjunk. Az analógia alapján könnyű rájönni, hogy a tiszta ész dolga lesz önnön használatának kormányzása, midőn az ismert tárgyakból (a tapasztalatból) kiindulva túl akar menni a tapasztalat minden határán, s immár semmilyen szemléleti objektumot nem lel, csak annak pusztá terét; többé nincs abban a helyzetben, hogy a megismerés objektív alapjai szerint járjon el, hanem csak a saját ítélőképességének meghatározásában ható szubjektív megkülönböztetési alap nyomán foglalhatja ítéleteit valamely meghatározott maxima alá.<sup>9</sup> S az ekkor még megmaradó szubjektív eszköz nem egyéb, mint az az érzés, amely által az ész tudatában van önnön *szükségletének*. Az ember megkímélheti magát minden tévedéstől, ha nem kezd ítélni ott, ahol tudása elégtelen egy definitív ítélet megalkotásához. A tudatlanság mint olyan tehát csak megismerésünk korlátainak oka, de nem oka a megismerés tévedéseinek. Ott azonban, ahol nem önkényüinktől függ, hogy akarunk-e valamiről meghatározott ítéletet mondani vagy sem, ahol valóságos *szükséglet* teszi szükségsszerűvé az ítélest, mégpedig olyan szükséglet, amely magához az észhez tartozik, s ahol ugyanakkor az ítéletalkotáshoz szükséges mozzanatokban mutatkozó hiányos tudásunk korlátoz minket: itt szükségünk van egy olyan maximára, amely ítékezésünknel irányadó lehet; hiszen az ész ki akar elégszolgálni. Ha tehát előzőleg rájöttünk, hogy az objektumról itt nem lehet szemléletünk, s valami ehhez hasonlóra sem tehetünk szert, amely által kibővített fogalmaink használatára ábrázolhatnók a nekik megfelelő tárgyat s így biztosíthatnók objektív lehetőségüket: ez esetben nincs más hátra, mint először is alaposan megvizsgálunk azt a fogalmat, amellyel túl akarunk merészkedni minden

lehetséges tapasztalaton, hogy meglássuk, vajon mentes-e minden ellentmondástól. Ezután legalább fogalmunk tárgyának a tapasztalati tárgyakhoz való *viszonyát* kell tiszta értelmi fogalmak alá rendelnünk, miáltal egyáltalán nem tesszük ugyan érzékivé, de mindenesetre úgy gondolunk el valami érzékfölöttit, mint ami eltúri a tapasztalati észhasználatot. Eme elővigyázatosság nélkül semmire sem használhatnánk egy ilyen fogalmat, s rajonganánk, ahelyett hogy gondolkodnánk.

Csak hogy ezáltal, azaz a puszta fogalom által, még mit sem végeztünk e tárgy létezésének és a világgal (a lehetséges tapasztalat minden tárgyának gyűjtőfogalmával) való tényleges kapcsolatának dolgában. Itt azonban belép az ész *szükségletének joga*, mint egy olyan dolog föltevésének és elfogadásának szubjektív alapja, melynek objektív alapokon nyugvó tudásával az ész nem hivalkodhatik, s lehetővé válik, hogy a gondolkodásban, az *érzékefeletti* mérhetetlen s számunkra sűrű éj borította terében, az ész csupán saját szükséglete útján *tájékozódjék*.

Számos olyan érzékfölötti tárgy gondolható el (mert az érzéki tárgyak nem töltik ki a lehetőségek teljes mezejét), amelynél az ész egyáltalán nem érzi szükségét annak, hogy kiterjeszkedjék rá, s még kevésbé szükségeli létezésének elfogadását. Az ész elégséges foglalatosságot talál a világban való okokon, melyek megnyilvánulnak az érzékek számára (vagy legalábbis ugyanabból a fajtából vannak, mint az érzékileg megnyilvánuló), hogy ne legyen szüksége tisztán szellemi lények befolyásának föltevésére a természetben, hiszen ez csak hátráltatná tevékenységében. Mivel az ilyen lények állítólagos hatásának törvényeiről mit sem sejtünk, az érzéki tárgyakról viszont sokat tudunk, s még további tapasztalatokban is reménykedhetünk, ezért az effajta feltevések inkább törést okoznának az észhasználatban. Nem valóságos szükséglet, hanem ábrándozásba torkolló puszta kotnyeleség tehát, ha ilyen lények után kutakodunk s effajta agyrémekkel játszodozunk. Egészen más a helyzet az első *öslénynek* mint legfelső intelligenciának s egyben mint legfőbb jónak a fogalmával. Mert eszünk nemcsak annak szükségletét érzi, hogy a *korlátlan* fogalmát tegye minden korlátozott, tehát minden egyéb dolog<sup>10</sup> fogalmának alapjává, hanem e szükséglet e lény *létezésének* előfeltevésére is irányul. Enélkül eszünk nem képes megnyugtatóan megokolni a világban való dolgok létezésének esetlegességét, s még kevésbé a mindenütt oly csodálatra méltó mértékben föllelhető célszerűséget és rendet (amellyel a hozzánk közelebb eső kicsinyben még inkább találkozunk, mint a nagyban). Egy értelmes alkotó elfogadása nélkül, ha csak nem akarunk merő értelmetlenségekbe bonyolódni, legalábbis *semmilyen érthető* alapját nem adhatjuk mindennek; s bár egy *értelmes* első *ok* nélküli célszerűség lehetetlenségét nem tudjuk *bizonyítani* (hiszen akkor elégséges objektív alapunk lenne e megállapításhoz, s nem volna szükségünk arra, hogy a szubjektívekre hivatkozzunk): a belátás e hiánya mellett elégséges szubjektív alapunk marad emez *ösök elfogadására*, amennyiben az észnek *szüksége* van rá, hogy feltételezzon valamit, ami érthető számára, az adott jelenséget ebből magyarázandó, mivel minden más, amiről csak fogalmat alkothat magának, alkalmatlan arra, hogy szükségletének megfeleljen.

Az ész szükségletét pedig kétféleképpen tekinthetjük: *először a teoretikus, másodszor a gyakorlati* észhasználatban. Az első szükségletet az imént tárgyaltam; de jól látni, ez csupán feltételes, azaz fel kell tennünk Isten létezését, ha minden esetleges dolog első okáról, kiváltképpen a világban tényleg fellelhető célok rendjében, *ítélni akarunk*. Jóval fontosabb a gyakorlati használatú ész szükséglete, mely feltétlen, s nem csupán azért kényszerülünk Isten létezésének feltevésére, mert ítéletet *akarunk* alkotni, hanem mert *ítélnünk kell*. Az ész tiszta gyakorlati használata ugyanis a morális törvények előírásában áll. De ezek egyként a világban lehetséges *legfőbb jó* - amennyiben ez pusztán *szabadság* által lehetséges - eszméjéhez, az *erkölcsösséghez* vezetnek, másfelől viszont ahhoz is, ami nem csupán a szabadságon, hanem a *természeten* is múlik, nevezetesen a legnagyobb *boldogsághoz*, amennyiben ez az erkölcsösség arányában oszlik meg. Az észnek tehát szüksége van arra, hogy föltegyen egy ilyen

legfőbb *függő* Jót, s ennek támaszául egy legmagasabb intelligenciát mint legfőbb *független* Jót: nem azért ugyan, hogy belőle vezesse le a morális törvények kötelező erejét vagy követésük hajtórugóit (hiszen ezek nem bírnának morális értékkel, ha mozgatóókukat másból vezetnők le, mint egyedül az önmagában apodiktikusan bizonyos törvényből), hanem csakis azért, hogy objektív realitást adjon a legfőbb Jó fogalmának, azaz megakadályozza azt, hogy e jót az egész erkölcsösséggel egyetemben pusztá ideálnak tartsák, ami bekövetkezhetnék, ha sehol sem léteznék az, kinek eszméje a moralitás elválaszthatatlan kísérője.

Nem *ismeret*, hanem az ész érzett<sup>11</sup> *szükséglete* volt tehát, amivel Mendelssohn (tudta nélkül) a spekulatív gondolkodásban tájékozódott. S mert ez az iránytű nem az ész objektív elve, nem a belátások alaptétele, hanem ama észhasználat pusztán szubjektív princípiuma (tehát maximája), amelyet az ész korlátai egyedül engedélyeznek, a szükséglet korrolárium, s *egyedül* képezi a legfőbb lény létéről szóló ítéletünk teljes meghatározási alapját, amely alapot csak esetlegesen használjuk az e tárgyról való tájékozódás teoretikus kísérleteiben: így Mendelssohn mindenestre hibát követett el, túlságosan bízván e spekuláció ama tehetségében, hogy a demonstráció útján képes mindent egyedül elintézni. Az első eszköz szükségessége csak akkor következhetett be, amikor végre bevallották az utóbbi teljes elégtelenségét: éleselméjűsége előbb-utóbb biztosan elvezette volna Mendelssohnt e felismeréshez, ha hosszabb élet és olyan, inkább az ifjú korra jellemző szellemi készség jut osztályrészéül, amely a tudományok állapotának változása nyomán készséggel formálja át saját régi, megszokott gondolkodásmódját. Ugyanakkor maradandó érdeme, hogy szilárdan vallotta: egy ítélet helytálló voltának végső próbaköve ezekben a kérdésekben - éppúgy, mint másutt - *csupán az észben* keresendő, akár belátás, akár pusztá szükséglet és önnön hasznosságának maximája vezérli ezt tételei kiválasztásában. Az ész ez utóbbi használatában közönséges emberi észnek nevezte, mivel mindenkor saját érdekét tartja szem előtt, s az embernek ki kell zökkennie a természetes kerékvágásból ahhoz, hogy elfelejtse amaz érdeket, s felesleges módon objektív szempontból kutakodva a fogalmak között, pusztán tudását akarja kiszélesíteni, akár szükséges ez, akár nem. De mert a jelen kérdésben még mindig kétértelmű a következő kifejezés: az *egészséges ész kijelentése*, s egyaránt felfogható az *ész belátásából* következő ítéletnek - Mendelssohn maga is így értette félre - és az *ész kívülről érő sugallatból* származó ítéletnek, ez utóbbi álláspontot látszik vallani az *Eredmények szerzője*: ez esetben más nevet kell adnunk az ítéletalkotás e forrásának, s a legmegfelelőbb név az észhit lesz. Bár minden hitnek, még a történetinek is, *ésszerűnek* kell lennie (mert az igazság végső próbaköve mindig az ész), de valójában észhit csak az, ami nem épül más adatokra, mint amelyeket a *tiszta ész* tartalmaz. Tehát minden hit szubjektíve elégséges, objektíve azonban *tudottan* elégtelen igaznak-tartás; tehát szembeállítjuk a tudással. Másfelől: ha objektív, bár tudottan elégtelen okok alapján tartanak valamit igaznak, tehát pusztán *vélekednek*, akkor e vélekedés a fenti alapok fokozatos és a fentiekhez hasonló alapokkal való kiegészülése folytán végül *tudássá* válhat. Ezzel szemben, ha az igaznak-tartás alapjai objektíven egyáltalán nem érvényesek, úgy a hit semmilyen észhasználat útján sem válhat tudássá. A történeti hit, pl. egy nagy ember halálának hite, amelyet néhány levél adott hírül, *tudássá válhat*, ha az illető hely előjárósága jelentést tesz temetéséről, testamentumáról etc. Hogy tehát történetileg csak a tanúbizonyságok alapján tartunk igaznak, azaz hiszünk valamit, pl. azt, hogy van a világon egy Róma nevű város, s ugyanakkor aki soha nem járt ott, mégis így szólhat: *tudom*, s nem pusztán: *hiszem*, hogy létezik egy Róma nevű város - ez jól összefér. Ezzel szemben az ész és a tapasztalat összes természetes adata együttvéve sem változtathatja *tudássá* a *tiszta észhitet*, mert az igaznak-tartás alapja itt pusztán szubjektív, nevezetesen az ész szükségszerű szükséglete, s ezért egy legfőbb lény létezését csak *feltételezhetjük*, de nem bizonyíthatjuk (s amíg csak emberek vagyunk, ez mindig így marad). Az ész eme önmagát kielégítő *teoretikus* használatának szükséglete nem volna egyéb, mint *tiszta észhipotézis*, azaz olyan vélekedés, amely szubjektív

alapokon elégséges lenne az igaznak-tartáshoz, mégpedig azért, mert adott *hatások megmagyarázásához* soha nem remélhetünk más alapot, mint ezt, és az észnek valóban szüksége is van valamilyen magyarázó okra. Ezzel szemben az önnön *gyakorlati* célzatú használatának szükségletén nyugvó *észhitet* az ész *posztulátumának* hívhatnók: nem mintha a bizonyosság minden logikai kíváncsi kielégítő belátás lenne, hanem mert ez az igaznak tartás (ha az emberben morálisan minden rendben van) semmilyen tudásnál sem alacsonyabb rendű<sup>12</sup>, habár faja szerint teljesen különbözik attól.

Tehát a tiszta észhit az az útjelző avagy iránytű, amellyel a spekulatív gondolkodó az ész kóborlásai során tájékozódhat az érzékfeletti tárgyak birodalmában; s az átlagos, de (morálisan) egészséges eszű ember ugyanennek az iránytűnek a segítségével tájolóhatja be a rendeltetése céljának megfelelő elméleti és gyakorlati utat; s ugyancsak ennek az észhitnek kell minden egyéb hit, sőt minden kinyilatkoztatás alapját képeznie.

Isten *fogalma*, sőt, a *létéről* való meggyőződés csakis az észben lelhető föl, csakis az észből származhatik, nem pedig kívülről plántálódik belénk, s a legnagyobb autoritással bíró híradás sem hozhatja létre bennünk. Ha valami olyanfajta közvetlen szemléletbe botlom, amilyennel a természet tudomásom szerint nem szolgálhat, csakis az Istenről való fogalom lehet annak zsinórmértéke, hogy a nyert jelenség egybehangzik-e mindazzal, ami az istenség szükséges karakterisztikuma. S bár ugyanakkor egyáltalán nem értem, miként lehetséges, hogy valamilyen jelenség, ha csak a minőség vonatkozásában is, ábrázolja azt, ami mindenkor csupán gondolható, de soha nem szemlélhető, annyi legalább világos, hogy azt eldöntendő. Isten-e az, ami nekem megjelenik, Isten-e az, ami kívülről vagy bévülről befolyásolja érzésemet, a szóban forgó jelenséget Istenről való észfogalmamhoz kell mérnem, s e szerint kell megvizsgálnom - nem azt ugyan, hogy adekvát-e vele, hanem csupán azt, hogy nem mond-e ellent neki. Ugyanígy: még ha számomra adódó közvetlen megmutatkozásában semmi olyat sem találok is, ami ellentmondana ama fogalomnak - e jelenség, szemlélet, közvetlen kinyilatkoztatás, vagy bárminek nevezzük is az ilyen ábrázolást -, mégsem bizonyítaná soha egy olyan lény létezését, amelynek fogalma (ha el akarjuk kerülni a bizonytalan meghatározást s ezzel minden lehetséges agyrém idekeveredését) a teremtményektől való megkülönböztetésül a nagyság *végtelenségét* kívánja, amivel pedig semmilyen tapasztalat vagy szemlélet sem lehet adekvát, tehát e lény létezése soha nem bizonyítható kétséget kizáró módon. Lehetetlen tehát, hogy valaki *először* valaminő szemlélet útján győződjék meg a legfőbb lény létezéséről, az észhitnek kell elől járnia, s ama bizonyos jelenségek vagy megnyilvánulások ezután mindenestre megvizsgálhatók a tekintetben, vajon ami hozzánk szól vagy megmutatkozik számunkra, istenségnek tartható-e, s alkalmas-e az észhit megerősítésére.

Ha tehát elvitatnók az észről ama elidegeníthetetlen jogát, hogy az Isten létét, az eljövendő világot s egyéb érzékfölötti tárgyakat illető kérdésekben *elsőként* nyilatkozzék, úgy ezzel tág kaput nyitnánk mindenféle rajongásnak, babonának, sőt magának az istentagadósdinak is. S mégis, úgy tetszik, a Jacobi-Mendelssohn vitában minden az ész jogainak csorbitását célozza, bár nem látom pontosan, pusztán az *észbeli belátás* és a tudás (a spekuláció vélt ereje) lerombolásáról van-e szó, vagy az *észhitéről* is, amelynek ellenébe egy másfajta, mindenki által tetszés szerint konstruálható hitet állítanak. Majdhogynem ez utóbbira kell következtetnünk, látván, hogy egyedül a *spinozai* istenfogalmat tartják az ész alaptételeivel megegyezőnek,<sup>13</sup> s azt is elvetendőnek tartják. Mert bár az észhittel egész jól összeegyeztethető az a beismerés, miszerint maga a spekulatív ész soha nem képes belátni egy olyan lény *lehetőségét*, amilyenként nekünk Istent el kell gondolnunk, ugyanakkor semmilyen hittel s egyáltalán valamely létezés semmilyen igaznak-tartásával nem fér össze az, hogy az ész beláthatná egy tárgy *lehetetlenségét*, s egyidejűleg más források alapján fölismerhetné ugyane lény valóságosságát.

Tehetséges és tágkeblű férfiak! Tisztelem talentumotokat és szeretem emberi érzéseket. De vajon meggondoltátok-e, mit tesztek, s hová vezetnek az ész elleni támadásaitok? Kétségtelenül azt akarjátok, hogy a *gondolkodás szabadsága* sértetlenül megmaradjon, hiszen enélkül saját zsenitek szabad csapongása is gyors véget érne. De lássuk, mi lenne a gondolatszabadságból, mégpedig természetszerűen, ha eljárásotok elharapódnék.

A gondolkodás szabadságával *először is* szemben áll a *polgári kényszer*. Igaz, azt mondják: a *beszéd* vagy az *írás* szabadságát elveheti tőlünk a magasabb hatalom, de a *gondolkodás* szabadságától nem foszthat meg. Csakhogy vajon mennyit és miféle helyességgel *gondolkodnánk*, ha ezt nem másokkal való közösségben, gondolatainkat kölcsönösen *közölve* tennők? Tehát igenis elmondható, hogy az a külső hatalom, amely elrabolja az emberektől gondolataik nyilvános *közlésének* szabadságát, egyben megfosztja őket a *gondolkodás* szabadságától is: az egyetlen ékességtől, amely minden polgári terhünk alatt megmaradt még számunkra, s mely egyedüli segítségünk ez állapot minden baja ellen.

*Másodszor* abban az értelemben vehetjük a gondolkodás szabadságát, amely a *lelkiismereti kényszerrel* ellentétes. Ez utóbbi abban áll, hogy bizonyos polgárok anélkül, hogy külső erőszakot vennének igénybe, a vallás dolgaiban gyámkodni kezdenek a többiek fölött, s érvek helyett előírt, az *önálló kutatás veszélyeitől* féltve őrzött hitformulákkal, a zsenge lelkek terrorizálásával számúznak minden ésszerű vizsgálódást.

*Harmadszor* azt is jelenti a gondolkodás szabadsága, hogy az ész nem vettetik alá más törvényeknek, mint *amelyeket maga ad magának*; ennek ellentéte az ész *törvény nélküli használata* (a zseni azt álmodja, hogy ily módon messzebb lát, mint a törvények korlátozta elme). Ebből természetes módon következik, hogy ha az ész nem akarja magát alávetni a maga szabta törvénynek, akkor idegen törvények igájába kell görnyednie, mert törvény nélkül semmi, még a legnagyobb értelmetlenség sem üzheti soká játékait. A gondolkodás *deklarált* törvényenélküliségének (az ész általi korlátozásoktól való megszabadulásnak) elkerülhetetlen következménye tehát az, hogy ezáltal végül elvész a gondolkodás szabadsága, és, mivel nem valaminő szerencsétlenség, hanem valóban saját elbizakodottságuk tehet róla, a szó szoros értelmében *eljátsszák*.

A dolgok menete körülbelül a következő. Az ész szokásos vezérfonalát elhagyván, a *zseni* először önmagának tetszeleg merész lendületével. Hamarosan azonban hatalmi szóval és nagy várakozásokat keltve másokat is megbabonáz, és ettől fogva mintegy oly trónuson érzi magát, amelyet a lassú és nehézkes ész aligha ékesíthet, bárha még mindig az ész nyelvén szól. A mindenk fölötte törvényadó ész érvénytelenségének így felállított maximáját mi, közönséges emberek, *rajongásnak* nevezzük, a jóságos természet e kegyeltjei azonban *megvilágosodásnak* hívják. S mert a mindenki számára egyedül érvényes ész helyett itt ki-ki a maga belső sugallatát követi, rövidesen nyelvzavarnak kell támadnia köztük: s így végül a belső sugallatokból külső bizonyosságokkal igazolt faktumoknak, az eredetileg önkéntesen választott tradíciókból idővel *erőszakolt* okmányoknak kell lenniök, egyszóval az ész teljességgel alávetetik a faktumoknak, azaz létrejön a *babona*, mivel ez legalább *törvényes formára* hozható, s ezzel stabilizálható.

Mivel az ész mindenkor szabadságra törekszik, ezért, ha egyszer széttöri bilincseit, rég nélkülözött szabadságának első használata visszaéléssé és az észképesség minden korlátozástól való függetlenségébe vetett vakmerő bizalommal kell fajuljon; elhiteti magával, hogy az egyedüli úr a spekulatív ész, amely semmi egyebet nem fogad el, csak amit a dogmatikus meggyőződés és bizonyos *objektív* alapok igazolhatnak, s merészen tagad minden egyebet. Az ész *önnön szükségletétől* való függetlenségének (az észhitről való lemondásnak) a maximája pedig *hitetlenségnek* neveztetik. E hitetlenség nem történeti, mert ami történeti, az nem gon-



dolható előre megfontolt szándékkal, tehát számon kérhetően (mivel egy elégségesen igazolt tényben ugyanúgy kell hinnie mindenkinek, mint egy matematikai bizonyításban, akár akarja, akár nem); nem, ez *észhitetlenség*, az emberi kedély olyan fonák állapota, amely először is elvitatja a morális törvényektől a szívre ható mozgatóerőt, sőt utóbb általában minden autoritást, s arra ösztönzi a gondolkodást, amit *szabadszelleműségnek* hívnak, tehát arra az alapelvre, hogy többé egyetlen kötelességet se ismerjen el. Itt aztán belép a játszmába a felsőbbség, nehogy a polgári ügyek is a legteljesebb rendetlenségbe kerüljenek; s mert számára a leggyorsabb és legnyomatékosabb eszköz egyben a legjobb is, ezért megszünteti a gondolatszabadságot, s akár a többi mesterséget, a gondolkodást is rendeletek alá veti. Így rombolja le végül a gondolatszabadság önmagát, ha függetlenül akar az ész törvényeitől.

Ti mind, akik barátai vagytok az emberi nemnek, s annak, ami a legszentebb neki! Fogadjátok el, amit gondos és becsületes vizsgálódástok nyomán a leghihetőbbnek vélték, legyen bár faktum vagy legyen észok, csak ne vitassátok el az észtől azt, ami őt e földön a legfőbb jóvá teszi, nevezetesen azt az előjogot, hogy az igazság<sup>14</sup> végső próbaköve lehessen. Ellenkező esetben méltatlanná váltok e szabadságra, s bizonyosan el is veszítitek, s ráadásul e szerencsétlenséget fejére vonjátok az emberiség ártatlan részének is, amely különben *törvényszerűen* s ezáltal egyben célszerűen is, a világ javának leginkább megfelelően használná szabadságát.

## PÖLITZ-FÉLE METAFIZIKAI ELŐADÁSOK (1788-89)

### BEVEZETÉS - 1. A FILOZÓFIÁRÓL EGYÁLTALÁN

Formájukat tekintve az összes emberi ismeretek kétfélék lehetnek: 1. *történetiek*, amelyeket ex datis (adatokból), pusztán tapasztalatból szerzünk; 2. *észismeretek*, amelyeket ex principiis (elvekből), meghatározott alaptételekből merítünk. Az észismeretek pedig: 1. *filozófiaiak*, fogalmakból való ismeretek; 2. *matematikaiak*, fogalmak konstrukciójából származó ismeretek. Megkülönböztethetjük az ismereteket *objektív* eredetük, azaz ama források szerint, amelyekből egy ismeret egyedül lehetséges, s *szubjektív* eredetük, azaz ama mód szerint, ahogy az ember az ismeretre szert tehet. Az előbbi tekintetében az ismeretek vagy racionálisak, vagy empirikusak, az utóbbiában racionálisak vagy történetiek; hogy az ismeret maga hogyan jött létre, az itt közömbös. - A filozófia tehát a fogalmakból való észismeretek rendszere lenne. Először azonban magukat az ismereteket kell szemügyre vennünk, s csak utána tekinthetjük át rendszerüket. - Mivel a matematika és a filozófia megegyezik abban, hogy mindkettő észismeret, ezért előljáróban az észismereteket kell definiálnunk. Az észismeretek szemben állnak a történetiekkel. Mint már mondtuk, a történetieket ex datis, az észismereteket ex principiis szerezzük. Az előbbieket, ti. a történetieket, olyan ismeretek, amelyek csak annyiban lehetségesek, amennyiben adóttak. Az utóbbiak abból származnak, hogy megismerjük alapjaikat, majd a priori alkotunk. Ez magyarázatra szorul. Lehetséges, hogy egy ismeret az észből származék, mindazonáltal szubjektíve csak történeti, objektíve azonban filozófiai ismeret legyen. *Tanulhat* hát valaki filozófiát, anélkül, hogy filozofálni tudna. Aki viszont valóban filozófus akar lenni, annak szabadon, nem pedig pusztán utánózva, úgyszólván mechanikus módon kell eszét használnia.

Az észismeretekről szólva azt mondtuk, hogy ezek ex principiis ismeretek, tehát a priorinak kell lenniök. Két a priori ismeretfajta van, mégpedig a *matematika* és a *filozófia*, bár ugyanakkor számos lényeges különbség van köztük. Szokás azt mondani, hogy tárgyuk szerint különböznek, ez azonban tévedés. Azt mondják, az első a mennyiséget, a második a minőséget tárgyalja. E tudományok különbözősége azonban nem tárgyukban van; mert a filozófia minden megismerhetőről szól, s részben a matematika is, hiszen mindennek van nagysága. A nagyság tehát a filozófiának is tárgya, s csak a tárgyalás *módja* más, mint a matematikában. Mi teszi hát az ésszel való megismerés módjának különbözőségét a matematikában és a filozófiában? A specifikus különbség a következőn alapul: minden filozófia pusztán fogalmakból való észismeret, a matematika azonban fogalmak konstrukciójából való észismeret. Fogalmakat konstruálok, ha a priori, tapasztalat nélkül ábrázolom őket a szemléletben, vagy ha a szemléletben olyan tárgyat ábrázolok, amely korrespondál fogalmammal. - A priori szemlélet az, amely nem függ a tapasztalattól, hanem minden tapasztalat számára adva lehet. - A matematikus soha nem használhatja eszét pusztán fogalmak szerint; éppúgy, mint ahogy a filozófus észhasználata viszont nem történhetik fogalmak konstrukciója alapján. - A matematikában in concreto használjuk eszünket, a szemlélet azonban nem empirikus, hanem itt a priori teszünk valamit a szemléletek tárgyává. Látjuk hát, a matematika itt előnyben van a filozófiával szemben, mert ismeretei *intuitívak*, a filozófiai ismeretek pedig *diszkurzívak*. - Hogy a matematikában miért inkább a nagyságokat mérlegeljük, annak az az oka, hogy a nagyságok megkonstruálhatók az a priori szemléletben; a minőségek azonban nem ábrázolhatók szemléletileg. In sensu scholastico tehát a filozófia a fogalmakból nyert filozófiai észismeretek rendszere; in sensu cosmopolitico azonban az emberi ész végső céljairól szóló tudomány. Ez

adja a filozófia *méltóságát*, azaz abszolút értékét; a filozófia az egyetlen, aminek *belső* értéke van, s a filozófia ad értéket minden más tudománynak. - A filozófia in sensu scholastico csupán az ügyességre irányul, in sensu cosmopolitico azonban a hasznosságra. Az első jelentésben a filozófia tehát az *ügyesség tana*, a másodikban azonban a *bölcsességé*. A filozófia tehát az ész törvényadója. Ám a filozófusnak különböznie kell az *ésművéstől*. Ez szabályokkal szolgál a tetszőleges célú észhasználathoz; *pusztán* a spekulatív tudás érdekli, s nem nézi, mennyiben járul ezzel hozzá az emberi ész végső céljához. A *tulajdonképpen* filozófus a *gyakorlati* filozófus. - A filozófia a tökéletes bölcsesség eszméje, amely megmutatja nekünk az emberi ész végső céljait.

Az in sensu scholastico értett filozófiához két dolog tartozik: 1. észismeretek megfelelő készlete; 2. ezek rendszeres összefüggése. Nem minden tudomány ad lehetőséget rendszeres összefüggésre. A rendszeres összefüggés különböző ismeretek egy *eszmében* való összefüggése. A filozófia az egyetlen olyan tudomány, amely rendszeres összefüggéssel bír, s ez az, amely rendszeressé teszi az összes többi tudományt. - Történeti ismereteink arra szolgálnak, hogy eszünk felhasználhassa őket a maga céljaihoz. A célok között azonban megint csak alárendeltségi viszony áll fenn, az egyik cél a másik eszköze: - léteznie kell hát egy olyan *legfőbb* célnak, amelyben a többi egységet alkot. Mivel az eszközök csupán a célok vonatkozásában bírnak értékkel, így, ami e tudományt illeti, észhasználatunk értéke csak annyiban határozható meg, amennyiben ezek az ismeretek az emberi ész végső céljaira vonatkoznak. - Ha a különböző célok közötti választás benső elvét *maximának* nevezzük, akkor a következőket mondhatjuk: *a filozófia az észhasználat legfőbb maximájáról szóló tudomány*. S ekkor a filozófus inkább magatartásáról, mint tudományáról kapja a nevét. - A fogalom iskolai tartalma szerint a filozófia *pusztán* az ügyesség organonja. In sensu cosmopolitico az filozófus, aki észhasználatunk maximáját meghatározott célokra irányítja.

A filozófustól megköveteljük, hogy képes legyen meghatározni:

1. az emberi tudás forrásait;
2. e tudás lehetséges és hasznos használatának terjedelmét;
3. az ész határait.

Az in sensu cosmopolitico filozófia a következő kérdésekre vezethető vissza:

1. Mit *lehet tudnom*? Ezt mutatja meg a *metafizika*.
2. Mit kell *tennem*? Ezt mutatja meg a *morál*.
3. Mit szabad remélnem? Erről tanít a *vallás*.
4. Mi az ember? Erről tanít az *antropológia*.

Az egész antropológiának nevezhetnők, mivel az első három kérdés az utolsóira vonatkozik. - A filozófia az ügyesség iskolai fogalma, ám hogy ez mire szolgál, azt tanítja az in sensu eminenti filozófia. - Magasztos név a filozófusé, s a *bölcsesség ismerőjét* jelenti, s ezzel tulajdonképpen senki sem hivatkozhatik. Közönségesen azonban filozófusnak nevezik mindazokat, akik fogalmakkal bibelődnek, anélkül, hogy törődnének azzal, mire jók e fogalmak.

Hogyan lehet filozófiát tanulni? Vagy levezetjük a filozófiai ismereteket létrejöttük első forrásaiból, azaz az ész elveiből, vagy azoktól tanuljuk meg őket, akik valaha filozofáltak. Az utóbbi út a *legkönnyebb*. Ez azonban tulajdonképpen nem filozófia. Feltéve, hogy létezik egy igaz filozófia, s valaki megtanulja azt, ismerete akkor is csupán történeti lenne. A filozófusnak *filozofálni* kell tudnia, ehhez pedig nem kell filozófiát *tanulni*, mert különben semmit sem tudnánk megítélni. Azt hiszik például, hogy mindaz, amit Platón mond, igaz, mert a megtanult

dolgot nem lehet kétségbe vonni. S ha igaz filozófiát tanulnék is meg, akkor sem gondolhatnám azt, hogy tudok filozofálni. *Azonban nincs is ilyen igaz filozófia. Amikor filozofálni tanulunk, a filozófia mindeme rendszereit csupán az észhasználat történeteként s kritikai képességeink gyakorlásának tárgyaként tekinthetjük.* Ebből pedig kiviláglik, hogy némelyek dialektikusan használják értelmüket, azaz ismereteiket a bölcsesség látszatával ruházzák föl. Ez azonban a szofista dolga.

A filozófusnak két dologgal kell bírnia:

1. ügyessége kultúrájával; ez azért fontos, mert minden célhoz szükségünk van rá;
2. minden eszköz tetszőleges célokra való felhasználásának jártasságával. -

A kettőnek *együttesen* kell meglennie. Ismeretek nélkül senki sem válhat filozófussá, de a *pusztá ismeretektől még nem is lesz* valaki filozófus. Szükséges, hogy jelen legyen az ügyesség célszerű egysége, továbbá ez ügyesség legfőbb célokat szolgáló összhangjának fölismérése. - Szeretik azt mondani Epikurosról, hogy elhanyagolta a tudományt, viszont annál erősebben ügyelt a bölcsességre. Itt nem firtatjuk, vajon megalapozott-e ez a híresztelés, avagy sem. Annyi azonban bizonyos, hogy a megállapítás hamis, mert a *tudomány nélküli* bölcsesség egy olyan tökéletesség árnyképe, amelyet soha nem fogunk elérni. Azt, aki úgy szereti a bölcsességet, hogy közben gyűlöli a tudományt, *mizológusnak* nevezik. Előfordul, hogy olyanok is mizológiába süllyednek, akik eredetileg szorgalmasan és sikeresen csüggték a tudományon - *ezen* mizológiája abból származik, hogy tudásuk nem elégítette ki őket. A filozófia az egyetlen, amely e belső elégtételt nyújtani képes; a körhöz hasonlatosan visszatér önmagába, s így nyernek a tudományok rendet és összefüggést. Ezért tehát *inkább* észhasználatunk módszerére fogjuk fordítani figyelmünket, mintsem ama tételekre, amelyekre általa szert teszünk.

# A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL

## ELŐSZÓ AZ ELSŐ KIADÁSHOZ

Ha a morál az embernek mint szabad, ám éppen ezért eszével feltétlen törvényekhez kötődő lénynak a fogalmán alapul, akkor az embernek nincs szüksége egy fölötte álló másik lény eszméjére ahhoz, hogy megismerje kötelességét, sem pedig más ösztönzőre, mint magára a törvényre, hogy megtartsa azt. S ha mégis szükségét érzi ilyesminek, az az ő bűne, nem lehet rajta segíteni, mert az, ami nem belőle magából és szabadságából származik, nem pótolhatja moralitásának hiányát. - A morálnak tehát az önmegalapozáshoz semmiképpen sincs szüksége a vallásra (sem objektíve, ami az akaratot, sem szubjektíve, ami a képességet illeti), hanem a tiszta gyakorlati ész erejénél fogva teljesen elégséges önmagának. - Mivel törvényei a maximák általános törvényszerűségének - mint minden cél legfőbb és feltétlen feltételének - puszta formája által köteleznek, nincs szükség a szabad döntés<sup>15</sup> semmilyen meghatározó okára, azaz semminő célra - sem ahhoz, hogy kötelességét megismerje, sem, hogy annak teljesítésére sarkalljon; ellenkezőleg, ha kötelességéről van szó, elvonatkoztathat, sőt, el kell vonatkoztatnia minden céltól. Így például annak belátásához, hogy a bíróság előtt tanúvallomásomban igazmondónak, a gondjaimra bízott idegen jószág kezelésében hűnek kell lennem (vagy lehetek), egyáltalán nem szükséges egy célt találnom, melynek megvalósítását vallomásom által mintegy magam elé tűzném, mert teljesen mindegy, milyen célról van szó; ellenkezőleg, semmirekellő ember az, aki, midőn jogszerűen vallomástételre szólítják, szükségesnek tartja, hogy valamilyen célt keressen.

Habár a morálnak az önmegalapozáshoz nincs szüksége az akarat meghatározását megelőző célképzetre, mégis lehetséges, hogy szükségszerű vonatkozásban álljon valamilyen céllal, mégpedig nem mint alappal, hanem mint a megfelelő maximák szükségképpen folyományával. Semmilyen akaratmeghatározás nem mehet végbe ugyanis az emberben minden célra-vonatkozás nélkül, mert az akaratmeghatározás nem lehet hatástalan, s a hatás képzetét, ha nem tekinthetjük is az elhatározás döntő alapjának vagy a szándékot megelőző célnak, szükségképpen felfoghatjuk úgy is, hogy az akaratot célszerűen meghatározó törvények következménye (*finis in consequentiam veniens*). Enélkül az elhatározás, amely egy szándékolt cselekvéséhez gondolatilag sem objektív, sem szubjektív tárgyat nem rendel (amellyel rendelkezik, vagy amellyel rendelkeznie kellene), tudván *hogyan*, de nem tudván, *mi végre* kell cselekednie, nem tehet eleget önmagának. Így tehát a morálnak a helyes cselekvéshez nincs szüksége célra, elégséges számára a törvény, amely tartalmazza a szabadság mint olyan használatára vonatkozó formális feltételt. A morálból azonban mégis következik egy cél; lehetetlen ugyanis, hogy az ész számára közömbös legyen, milyen választ kell adnunk arra a kérdésre, *mi következik helyes cselekvésünkből?*; amihez, bár nem áll teljesen hatalmunkban, mégis mint valamely célhoz szabhatnók cselekvésünket és nem-cselekvésünket, hogy azzal legalább összhangban legyünk. Egy olyan tárgy puszta eszméje ez tehát, amely egyesíti önmagában mindama célok formális feltételeit, amelyekkel bírnunk kell (a kötelességet), és egyben minden ezzel összhangzó feltételezettségét mindama céloknak, amelyekkel bírunk (a teljesítésüknek megfelelő boldogságot); vagyis a világon való legfőbb jó eszméje ez, amelynek lehetőségéhez fel kell tennünk egy magasabb rendű, morális, legszentebb és mindenható lényt, aki egyedül képes arra, hogy a célfogalom e két elemét egyesítse. Ez az eszme azonban (gyakorlatilag tekintve) nem üres: segítséget nyújt abban, hogy minden cselekvésünk és nem-cselekvésünk természetes szükségletének - amely különben a morális döntés akadálya lenne -

valamilyen végcélt gondoljunk el, amelyet az ész igazolhat. Ám - s ez a legfontosabb - ez az eszme az erkölcsből származik, nem pedig alapja annak: olyan cél, amelynek magunk elé tűzése már erkölcsi alapelveket tételez fel. A morál szempontjából nem lehet tehát közömbös, hogy megalkotja-e a maga számára minden dolgok végcéljának fogalmát (amellyel ha összhangban van, az nem szaporítja ugyan kötelességeinek számát, mindazonáltal sajátos vonatkoztatási ponttal szolgál azoknak, a célok egyesítéséhez) vagy sem: ugyanis csak ezáltal nyerhet objektív, gyakorlati realitást a szabadságból való célszerűség és a természeti célszerűség kapcsolata, amelyet nem nélkülözhetünk. Ha feltételezünk egy embert, aki tiszteli a morális törvényt, és eltűnődik a gondolaton (amit nehezen kerülhet el), hogy milyen világot is *teremtene* a gyakorlati észtól vezettetve, ha módjában állana, mégpedig úgy, hogy önmagát is belehelyezné e világba, akkor nem csupán aszerint választana, ahogy azt a legfőbb jó morális eszméje meghatározná, ha csupán ehhez kellene igazítania választását, hanem azt is akarná, hogy egyáltalán létezzék világ, mivel a morális törvény azt kívánja, hogy a legfőbb jót a számunkra lehetséges jó valósítsa meg. Így tenne, még ha az eszme következtében személyes boldogságát veszélyeztetné is, mivel lehetséges, hogy az ész ez utóbbi követelményének az nem felelne meg. S ily módon - úgy érezvén, hogy az ész kényszeríti erre - teljesen pártatlanul vetné alá magát ennek az *ítéletnek*, mintha csak egy idegent sújtana. Az ember ezzel azt a morális szükségletét biztosítja, hogy kötelességeihez - mintegy azok eredményeként - végcélt gondoljon.

A morál tehát elkerülhetetlenül valláshoz vezet, miáltal egy emberen kívüli, hatalommal bíró morális törvényadó eszméjévé tágu<sup>16</sup>, akinek akaratában ugyanaz a végcél (a világteremtés) foglaltatik, amely egyben az ember végcélja lehet, s kell is legyen.

Ha törvényeinek szentségében a morál a legnagyobb *tisztelet* tárgyát ismeri fel, akkor e szentség a vallás szintjén a legfőbb, ama bizonyos törvényeket megvalósító okban az *imádat* tárgyaként mutatkozik, s a maga fenségében jelenik meg. De minden, még a legmagasztosabb is kicsinnyé válik az emberek kezén, ha eszméjét a maguk használatára alkalmazzák. Az, ami csak annyiban tisztelhető *igazán*, amennyiben az iránta való tisztelet szabad, olyan formákhoz kénytelen alkalmazkodni, amelyeknek csak kényszerítő törvények útján szerezhető tekintély, s az, ami önként kiteszi magát minden ember nyilvános kritikájának, kénytelen alávetni magát egy hatalommal bíró kritikának, azaz cenzúrának.

Ám eközben, mivel a parancs: engedelmeskedj a felsőbbségnek, egyben morális is, és tiszteletben tartása - mint minden kötelessége - vallási jellegű, illő, hogy egy olyan értekezés, amely az utóbbi meghatározott fogalmának van szentelve, maga is példáját adja az engedelmességnek. Ez azonban nem egyetlen állami rendelkezés törvényeivel szemben - a többire való tekintet nélkül -, hanem az összes iránti egyesített tisztelet által bizonyítható csupán. A könyveket megítélő teológus feladata egyaránt lehet a lelkek üdvére szorítózkodó és a tudományokra is kiterjedő gondoskodás. Az első esetben csupán lelkészként bíraskodik, a második esetben mint tudós is. Az utóbbinak - mint egy olyan nyilvános intézmény tagjának, amelynek (egyetem elnevezés alatt) az a megbízatása, hogy ápolja és megőrizze a tudományokat a sérelmekkel szemben - az a feladata, hogy az előbbi követelődzéseit úgy korlátozza, hogy annak cenzúrája ne okozzon rombolást a tudományok területén. Ha pedig mindketten bibliai teológusok, akkor az utóbbinak, mint az e teológia művelésével megbízott egyetemi fakultás tagjának, jár a magasabb cenzorság. Ami ugyanis az első dolgot (a lelkek üdvét) illeti, abban mindketten egyforma megbízatással rendelkeznek; ami azonban a másodikat (a tudományok üdvét), ott a teológusnak mint egyetemi tudósnek még egy külön funkciót is el kell látnia. Ha ettől a szabálytól eltérnek, akkor szükségszerűen oda jutunk, ahol már voltunk (pl. Galilei idejében), nevezetesen, hogy a bibliai teológus, hogy megalázza a tudományok dolyfét, s hogy önmagának megtakarítsa a velük való foglalkozást, beavatkozhat akár az asztronómiába vagy

más tudományokba, pl. a föld őstörténetébe, s zár alá teheti az emberi értelem összes próbálkozását. Hasonlatos ez ama népek eljárásához, melyek, nem találván magukban elegendő képességet vagy komolyságot egy esetleges támadás elleni védekezésre, mindent pusztasággá változtatnak maguk körül.

A tudományok területén azonban a bibliai teológiával a filozófiai teológia áll szemben, amely egy másik fakultásra bízott terület. Ez pedig, ha megmarad a pusztaság határain belül, s tételeinek megerősítéséhez és megvilágításához felhasználja a történelmet, a nyelveket, minden nép könyveit, magát a *Bibliát* is, ám csak önmagáért, anélkül, hogy e tételeket be akarná venni a bibliai teológiába s meg akarná változtatni annak nyilvános tanait - ami a lelkész privilégiuma -, teljes szabadságot kell élvezzen a tekintetben, hogy kiterjeszkedjék odáig, ameddig tudománya ér. S bár, ha kétségtelen is, hogy valóban átlépte határait és a bibliai teológia területére hatolt, s a teológustól (pusztán mint lelkésztől) nem vitatható el a cenzúra joga, mégis, ha még kétség merülne fel, s kérdéses lenne, hogy a filozófus valamelyik írásában vagy nyilvános előadásában elkövette-e az illetéktelen beavatkozást, a felsőbb cenzúra joga a bibliai teológust *mint fakultása tagját* kell illesse, mert megbízatása éppoly érvényes, mint az elsőé, de neki még a közösség egy másik érdekéről is gondoskodnia kell: a tudományok virágzásáról.

Ilyen esetben pedig ezt a fakultást, és nem a filozófiát illeti az első cenzúra joga; bizonyos tanok ugyanis az előbbi kiváltságát képezik, ez utóbbi viszont nyílt és szabad forgalomban tartja a sajátjait, így tehát csak a teológia emelhet panaszt kizárólagos jogainak megcsorbítása miatt. De a két diszciplína közelsége és a filozófiai teológia határsértésétől való félelem ellenére könnyen elhárítható a beavatkozás miatti nyugtalanság, ha meggondoljuk, hogy ez a rendetlenség nem azáltal keletkezik, hogy a filozófus *átvesz* valamit a bibliai teológiától, hogy a maga céljaira használja föl (mivel ez utóbbi maga sem fogja kétségbe vonni, hogy sok mindent tartalmaz, ami közös a pusztaság tanításával, ezenkívül olyasmis is, ami a történelemhez vagy a nyelvtudományhoz, vagy azok cenzúrájához tartozik), még ha föltesszük is, hogy a kölcsönvett anyagot a pusztaság értelemnek megfelelő s a teológiának talán nem tetsző jelentésben alkalmazza. Baj csupán akkor van, ha valamit *beleviz* a bibliai teológiába, s ezáltal más célok felé akarja irányítani, mint amelyek természetéből következnek. - Nem mondható például, hogy a természetjog tanára beavatkozik a római jogba, ha filozófiai jogelméletéhez számos kifejezést és formulát átvesz annak kódexéből, s ezeket nem pontosan ugyanabban az értelemben használja, mint a római jog értelmezői szeretnék - ami gyakorta megesik -, hacsak azt nem akarja, hogy a tulajdonképpeni jogászok és a törvényszékek is az ő értelmezéséhez tartsák magukat. Ha ez a jog nem illetné meg őt, akkor - megfordítva - a bibliai teológust és az alkotmányjogászt is azzal lehetne vádolni, hogy számtalanszor beavatkoznak a filozófia belügyeibe, hiszen az ész és - ahol tudományról van szó - a filozófia nem nélkülözhető, s ha csak saját szükségletükre is - sűrűn meríteniük kell belőle. Ám könnyű belátnunk, hogy melyik fél károsodnék, ha a teológiában az lenne az irányadó, hogy a vallás dolgaiban az ész lehetőség szerint semmilyen szerephez ne jusson; egy olyan vallás ugyanis, amely meggondolatlanul hadat üzen az észnek, azzal szemben nem sokáig tarthatja magát. - Sőt, úgy vélem, igen üdvös lenne, ha az egyetemen a bibliai teológia oktatásának befejeztével, mindenkor még egy kollégiumot kapcsolnának a tananyaghoz: a tisztán *filozófiai* vallástant (amely mindenből merít, a *Bibliát* is beleértve), mint ami még szükséges a szigorlók tökéletes felkészítéséhez. Az oktatás fonalául pl. e könyv (vagy ha van e tárgyban jobb, akkor az) szolgálhatna. - A tudományok számára csak akkor előnyös az elkülönülés, ha mindenekelőtt egészségre képezik ki önmagukat, s csak ezután próbáljuk egységben tekinteni őket. Akkor aztán a bibliai teológus egyetérthet a filozófussal, vagy úgy vélheti, meg kell cáfolnia, ahányszor csak hallja. Csakis ily módon fegyverkezhetik fel eleve mindama nehézségek ellen, melyeket

az neki okozhat. Ám e nehézségeket elpalástolni vagy - ráadásul - istentelennek kikiáltani, szármalmas és helytelen. Ha pedig összekeverik a kettőt, és a bibliai teológus csak alkalmi és felületes pillantásokat vet a filozófiai teológiára, az az alaposság hiányáról tanúskodik, s végül senki sem tudja majd, hogyan is áll a vallástannal.

A következő négy értekezés közül - amelyekben meg akarom mutatni a vallás kapcsolatát a részint jó, részint rossz adottságokkal ellátott emberi természettel, s ezért a jó és rossz elvet két önálló, emberre ható okként ábrázolom - az első már megjelent a *Berlinische Monatsschrift* 1792. áprilisi számában. Azonban a kötet tematikus összefüggésére való tekintettel most sem maradhatott el, a másik három tanulmány ugyanis ennek teljes kifejtését tartalmazza.

## **I. A ROSSZ PRINCÍPIUMNAK A JÓ MELLETT VALÓ LAKOZÁSÁRÓL, AVAGY AZ EMBERI TERMÉSZETBEN LEVŐ GYÖKERES ROSSZRÓL**

Hogy baj van a világgal, oly régi panasz, amely egyidős a történelemmel, sőt, a még ősibb költészettel, s annak is legrégebb változatával: a papi vallással. Mindannyian a jóból eredeztetik a világot, az aranykorból, a paradicsomi életből vagy az égi lényekkel közösségben folytatott még boldogabb létből. Ám e boldogság elillan, mint az álom, és a romlás egyre gyorsabb (itt az erkölcsi rosszról van szó, mellyel a fizikai mindig kézen fogva jár<sup>17</sup>): úgyhogy most (ez a Most azonban oly régi, mint a történelem) a végső időket éljük, a világ vége és elpusztulása küszöbön áll; s Hindosztán egyes környékein már a világot ítélő és leromboló Ruttrent (Szibának és Szivennek is nevezik) tisztelik a jelenleg uralkodó istenként, miután a világfenntartó Visnu, belefáradván, már évszázadokkal ezelőtt letette a világteremtő Brahmától átvett hivatalát.

Újabb, ám jóval kevésbé elterjedt az ezzel ellentétes heroikus vélemény, amely szinte kizárólag a filozófusok, napjainkban pedig mindenekelőtt a pedagógusok között tudott meggyökeresedni: hogy ti. a világ mozgása éppen ellenkező irányba tart, azaz szakadatlanul (bár alig észrevehetően) halad előre a rossztól a jobb felé, vagy legalábbis az erre való adottság az emberi természetben föllelhető. Bizonyos azonban, hogy e meggyőződésüket a *morális* jó és rossz (nem pedig a civilizálódás) vonatkozásában nem a tapasztalatból merítették, mivel a történelem minden időben egyértelműen ellenük tanúskodik. Feltehetően inkább csak jó szándékú feltevésről van szó, amellyel a moralisták Senecától Rousseau-ig, a talán bennünk lakozó jó csírának állhatatos nevelésére akartak sarkallni, ha az arra való természetes alap az emberben adva van. És még valami: ha az embert természettől (tehát ahogy általában születik) egészségesnek kell feltennünk, semmi okunk, hogy lelkileg ne tekintsük ugyanígy természettől egészségesnek és jónak. A jóra való eme erkölcsi képesség kifejlesztésében tehát a természet is segítségünkre van. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat*<sup>18</sup> - mondja Seneca.

De mivel könnyen lehetséges, hogy mindkét állítólagos tapasztalattal tévedtek, a kérdés a következő: nem lehetséges-e egy középső eset, tudniillik, hogy az ember a maga nemében nem jó vagy rossz, vagy pedig legalábbis mind a kettő: részben rossz, részben jó. - Egy embert azonban nem azért nevezünk rossznak, mert gonoszul (törvényellenesen) cselekszik, hanem mert e cselekedetek olyanok, hogy gonosz maximákra kell belőlük következtetnünk. Törvényellenes cselekedeteket észlelhetünk ugyan tapasztalatilag, s azt is láthatjuk (legalábbis önmagunkon), hogy tudatosan törvényellenesek, ám a maximákat nem figyelhetjük meg, még magunkban sem mindig, következésképpen nem alapozható teljes bizonyossággal a tapasztalatra az az ítélet, hogy a tettes gonosz ember. Ahhoz tehát, hogy egy embert rossznak nevez-



zünk, arra lenne szükség, hogy némely, sőt egyetlen tudatosan rossz cselekedetből a priori következtethessünk egy rossz maximára, mint a tett alapjára, ebből pedig valamennyi különös, morálisan rossz maximának a szubjektumban levő általános alapjára, amely maga is maxima.

Hogy ne ütközzenek meg rögtön a *természet* kifejezésen, amely - ha szokásos jelentésében vesszük - a *szabadságból* való cselekedetek alapjának ellentétét jelenti, s így éppenséggel ellentmondásban lenne a *morális* jó és rossz állítmányaival, meg kell jegyeznünk, hogy az ember természetén itt csupán szabadsága - mint olyan - (objektív morális törvények szerinti) használatának szubjektív alapját értjük, amely megelőz minden észlelhető tettet. Hogy ez az alap miben áll, az most mellékes. Maga e szubjektív alap azonban megint csak a szabadság aktusa kell legyen (különben ugyanis a helyes vagy helytelen döntést az erkölcsi törvény vonatkozásában nem tudhatnók be az embernek, s a benne levő jót és rosszat nem nevezhetnők morálisnak). Következésképpen a Rossz alapja nem lehet semmilyen, a döntést hajlam által *meghatározó* tárgyban, semmilyen természetes ösztönben, hanem csupán egy olyan szabályban, amelyet a döntés maga alkot magának szabadsága használatára, tehát egy maximában. Nem szükséges viszont, hogy lehetséges legyen további kérdéseket feltenni arra vonatkozólag, hogy mi a szubjektív alapja annak, hogy az ember éppen ezt a maximát fogadja el és nem egy ellenkezőt. Ha ugyanis ez az alap maga végső soron nem maxima, hanem pusztán természeti ösztön lenne, akkor a szabadság használatát *természeti okokból* való meghatározottságokra vezethetnők vissza: ami viszont ellentmondás. Ha tehát azt mondjuk, hogy az ember természettől jó, avagy természettől rossz, ez csak annyit jelent, hogy adva van benne a jó vagy rossz (törvényellenes) maximák elfogadásának (számunkra kikutathatatlan) első alapja<sup>19</sup>, s ez az emberre általánosan érvényes, mégpedig úgy, hogy ezzel egyben nemének karakterét is kifejezi.

Az ember e jellegzetességéről (amely más lehetséges eszes lényektől megkülönbözteti) tehát azt fogjuk mondani, hogy *veleszületett*; mindazonáltal meg kell elégednünk annyival, hogy nem a természet bűne, ha rossz, s nem a természet erénye, ha jó, hanem maga az ember az oka. De mert maximáink elfogadásának első alapja, amelynek magának megintcsak a szabad döntésen kell nyugodnia, nem lehet tapasztalatilag megadható tény, az emberben lévő jó vagy rossz (mint az egyik vagy másik maxima elfogadásának szubjektív alapja a morális törvény tekintetében), csupán abban az értelemben velünk született, hogy a szabadság tapasztalatban adott használati módzatainak (egészen a születésig visszamenőleg) alapjául vesszük, s így mintegy a születéssel együtt adotttnak képzeljük, nem pedig úgy, mintha maga a születés lenne az oka.

### Megjegyzés

A két fentebb ismertetett hipotézis vitájának alapja egy diszjunktív kijelentés: *az ember (természettől fogva) vagy erkölcsileg jó vagy erkölcsileg rossz*. Ám mindenkinek könnyen eszébe juthat, hogy megkérdezze: igaz-e ez a diszjunkció, s vajon nem állapíthatjuk-e meg, hogy az ember természettől sem nem jó, sem nem rossz, vagy pedig azt, hogy a kettő együtt, azaz részben jó, részben rossz. Úgy tetszik, a tapasztalat megerősíti az e két szélsőség közötti középső állapotot.

Az erkölcsstan számára fontos azonban, hogy lehetőleg sem a cselekvésekben (adiaphora), sem az emberi jellemekben ne ismerjen el átmeneteket. Egy ilyen kétértelműségnél ugyanis az a veszély fenyegetne minden maximát, hogy károsodik határozottságában és szilárdságában. Azokat, akik e szigorú gondolkodásmódra hajlanak, közönségesen *rigoristáknak* nevezik (ez oly elnevezés, melyet megrovónak szánnak ugyan, ám valójában dicséret); a velük szemben

állókat *latitudináriusoknak* nevezhetnők. Ezek pedig vagy a közömbösség értelmében latitudináriusok, s akkor *indifferentistáknak* hívhatjuk, vagy pedig az összehangolás szándékának értelmében azok, s ekkor *szinkretistáknak* mondhatjuk őket.<sup>20</sup>

A rigorisztikus változat<sup>21</sup> felelete a szóban forgó kérdésre olyan észrevételen alapszik, amely a morál számára felettebb fontos, jelesül, hogy a döntési szabadságnak az a sajátossága, hogy kizárólag olyan mozgató rugó determinálhatja cselekvésre, *amelyet az ember felvett maximájába* (olyan általános szabállyá lett, amelyhez az ember magatartását szabni akarja); csak így módon lehet összhangban egy indíték - bármi legyen is az - a döntés (a szabadság) abszolút spontaneitásával. Az ész ítéletében pedig a morális törvény számára csak önmaga lehet mozgató, és aki maximájává teszi, az *morálisan* jó. Mert ha a törvény mégsem határozza meg valakinek a döntését a törvényre magára vonatkoztatott cselekvése tekintetében, akkor egy ellenkező mozgatónak kell hatnia e döntésre, és mivel előfeltevésünk alapján ez csak így módon történhetik, hogy az ember ez utóbbit (s ezzel egyben a morális törvénytől való eltérést) fölveszi maximájába (és ez esetben rossz ember), így módon a morális törvényt illető érzülete sohasem indifferens (azaz soha nem lehetséges, hogy se jó, se rossz ne legyen).

Ám az sem lehetséges, hogy bizonyos részeiben erkölcsileg jó, másokban pedig egyidejűleg rossz legyen. Mert ha egy részében jó, akkor a morális törvényt felvette maximájába, ha viszont más részében egyidejűleg rossz lenne, az esetben, tekintve, hogy a kötelességteljesítés morális törvénye egyetlen és általános, az ugyanarra vonatkozó maxima egyszerre általános és különös lenne, ami önellentmondás.<sup>22</sup>

Az, hogy a jó vagy a rossz érzület természettől velünk született minőség, nem azt jelenti, hogy az ember egyáltalán nem szerezheti meg, azaz nem ő hozza létre, hanem csupán azt, hogy nem az időben szerzi (tehát ifjúkorától egyszer s mindenkorra vagy jó, vagy rossz). Az érzület, azaz a maximák elfogadásának első szubjektív alapja csak egyetlen és általános lehet, s a szabadság teljes használatára irányul. De magának az érzület felvételének is szabad döntésen kell alapulnia, különben nem volna erkölcsileg megítélhető. Ám ennek a magáévá tételnek oka és szubjektív alapja már nem megismerhető (habár az erre vonatkozó kérdés elkerülhetetlen), különben ugyanis elő kellene szednünk egy újabb maximát, amelybe ez az érzület felvételt nyer, s ennek megint csak valamilyen alappal kellene bírnia. Mivel ezt az érzületet, pontosabban szólva annak végső alapját nem tudjuk egy első, időbeli döntési aktusból levezetni, a döntés természetadta minőségének nevezzük (még ha valójában a szabadságban gyökerezik is). De midőn azt mondjuk, hogy az ember természettől jó vagy rossz, nem az egyes embert értjük (mert akkor az egyiket természettől jónak, a másikat természettől rossznak gondolhatnók), hanem az egész nemet; s ezt igazolja az antropológiai vizsgálódás, amely azt mutatja, hogy azok az okok, amelyek arra jogosítanak, hogy egy embernél a két érzület valamelyikét veleszületettnek tekintsük, oly természetűek, hogy semmi alapunk sincs valakit kivonnunk hatókörükből. Ez a vizsgálódás tehát az egész nemre érvényes.

### 1. A jóra való eredeti adottság az emberi természetben

E hajlamot, célját tekintve, három, az ember meghatározásának megfelelő osztályra bonthatjuk:

1. az ember mint *élőlény állati létére* való adottság;
2. az ember mint élő s egyben *eszes lény ember voltára* való adottság;
3. az ember mint eszes s egyben *számadásra képes lény személyiségére* való diszpozíció.<sup>23</sup>

1. Az *állati lét* adottságát az emberben a fizikai és *pusztán mechanikus* önszeretet általános nevével jelezhetjük, itt az ész nem kívántatik meg. Ez is három fajta: először az önfenntartás; másodsor a közösüléssel történő fajfenntartás a nemi ösztön által, s az így létrejött utód eltartása, harmadsor a más emberekkel való közösség, azaz a társasági ösztön. - Ezekhez aztán mindenféle bűn kapcsolódhatik, amelyek azonban nem e hajlamból magából származnak. Lehetséges elnevezésük: a természet *durvaságának* bűnei; s a természeti céloktól való legfőbb eltérésüket: a *dőzsölést*, a *kéjt* és a *garázda törvényteleniséget* (más emberekkel való viszonyban) *állati bűnöknek* hívjuk.

2. Az ember ember voltára való adottságait általánosan fizikai, de egyben *összehasonlító* önszeretetnek (amihez ész is kívántatik) nevezhetjük. Ez utóbbi azt jelenti, hogy az ember önmagát csak a másokkal való összevetés alapján tartja boldognak vagy boldogtalannak. Innen származik az a hajlama, hogy *mások ítéletében értékesnek tessenék*, bár itt eredetileg csak *egyenértékűségről* van szó: arról, hogy senkinek se engedjen fensőbbiséget maga fölött, miközben állandóan aggódik, hogy mások esetleg mégis erre törekcszenek - s végső soron éppen ebből származik a mások fölé kerülés jogosulatlan vágya. - Erre, azaz a *féltékenységre* és *versengésre* oltódhatnak rá a legnagyobb bűnök: a titkos és nyílt ellenségeskedés mindenkivel szemben, aki idegen számunkra. E bűnök tulajdonképpen megint csak nem a természetben gyökereznek. Attól való félelmünkben, hogy mások gyűlöletes módon fölnék kerekednek, jön létre bennünk a hajlam, hogy ezt megelőzendő, biztonságunk kedvéért mi magunk akarjunk fölnybe kerülni másokkal szemben, s a természet az ilyen versengés eszméjét (mely önmagában nem zárja ki a kölcsönös szeretetet) csupán a kultúrára való ösztönzőnek szánta. Az e hajlamhoz kapcsolódó bűnöket tehát a *kultúra* bűneinek nevezhetjük, gonoszságuk legmagasabb fokán pedig (ahol már az emberen túli Rossz maximumának pusztas eszméjét jelenti), például az *irigységben*, *hálátlanságban*, *kárörömbben* stb., ördögi bűnöknek hívjuk.

3. A *személyiség* képessége a morális törvény *mint a döntés önmagának elégséges mozgatója* iránti tiszteletre való fogékonyság. A morális törvény tiszta tiszteletére való fogékonyság a morális érzék lenne, amely azonban csak annyiban válik a természetadta képesség céljává, amennyiben a döntés mozgatója. De mivel ez csak oly módon lehetséges, hogy a szabad döntés a törvényt felveszi maximájába, ebben a döntésben áll a jó jellem; ezt a jellemet azonban, mint a szabad döntés minden minőségét, meg kell szerezni, lehetőségéhez viszont adva van természetünkben egy képesség, amelyhez semmilyen rossz sem kapcsolódhatik. A morális törvény eszméjét és az attól elválaszthatatlan tiszteletet nem nevezhetjük a *személyiség képességének*, ez maga a személyiség (az emberiség eszméje teljesen intellektuálisan tekintve). De, hogy e tiszteletet hajtórugóként fölvezzük maximáinkba, annak szubjektív alapja a személyiség járulékanak tetszik, s ily módon a személyiség céljára való diszpozíciónak nevezhetjük.

Ha a három fent nevezett képességet lehetőségük feltételei szerint tekintjük, úgy találjuk, hogy az *első* egyáltalán nem az észben gyökerezik; a *második* a gyakorlati, de egyéb mozgatóknak alávetett észben, a *harmadik* azonban az egyedül önmaga számára való gyakorlati, tehát a föltétlen törvényeket adó észben. Az emberben levő emez adottságok nem csupán (negatív) jók (nem állnak szemben a morális törvénnyel), hanem egyben a *jóra való* képességet is jelentik (elősegítik a jó követését). *Eredetiek*, mert az emberi természet lehetőségeihez tartoznak. Az első kettőt az ember használhatja ugyan rendeltetésellenesen, de meg nem semmisítheti. Egy lény diszpozícióin azokat az alkotórészeket és egyben az alkotórészek kapcsolatának azokat a formáit értjük, amelyek szükségesek ahhoz, hogy ilyen tényként létezzék. E diszpozíciók *eredetiek*, ha szükségképpen hozzá tartoznak egy ilyen lény lehetőségeihez; *esetlegek*, ha a lény önmagában ezek nélkül is lehetséges lenne. Megjegyzendő még, hogy itt ki-

zárólag azokról a diszpozíciókról van szó, amelyek közvetlenül a megkívánó képességre és a döntés képességének használatára vonatkoznak.

## 2. A rosszra való hajlandóság az emberi természetben

Hajlandóságon (*propensio*) egy olyan hajlam - habituális vágy, *concupiscentia* - lehetőségének szubjektív alapját értem, amely az emberiség számára teljességgel esetleges<sup>24</sup>. Az adottságtól abban különbözik, hogy lehet ugyan velünk született, de *nem szabad* olyanként elképzelünk, hanem (ha jó) csupán *szerezettnek*, vagy (ha rossz) az ember által *magára vontnak* gondolhatjuk. - Itt azonban csupán a tulajdonképpeni, tehát morális rosszra való hajlandóságról van szó, s a morális rossz csak a szabad döntés meghatározásaként lehetséges, a döntést magát viszont csak maximái alapján ítélni lehet jónak vagy rossznak. A morális rossz a morális törvények maximáitól való eltérés lehetőségeinek szubjektív alapja, s ha e hajlandóságot úgy foghatjuk fel, mint ami általánosan hozzá tartozik az emberhez (nembeli jellegéhez), akkor neve: az embernek a rosszra való *természeti* hajlandósága. - Hozzátehetjük még ehhez, hogy a döntésnek a természetes hajlandóságból származó ama képességét vagy képtelenségét, hogy a morális törvényt felvegye vagy ne vegye fel maximájába, *jó vagy rossz szívnek* nevezzük.

Ennek három fokát gondolhatjuk el. Az *első* az emberi szív gyengesége az elfogadott maximák követésében általában, vagy más szóval az emberi természet *fogyatékosága*; a *második* a morális és immoralis hajtórugók összekeverésére való hajlandóság (még ha ez jó szándékkal s a Jó maximái alatt történik is), azaz a *tisztátalanság*; a *harmadik* a rossz maximák elfogadására való hajlandóság, azaz az emberi természet vagy emberi szív *gonoszsága*.

Az *elsőt*, az emberi természet *fogyatékoságát* (*fragilitas*) már az egyik apostol is kifejezte panaszában: az akarat megvan bennem, hanem a véghezvitel hiányzik; azaz: felveszem döntésem maximájába a jót (a törvényt), és ez objektíve, az ideában (*in thesi*) legyőzhetetlen mozgató, szubjektíve azonban (*in hypothesi*), amikor a maxima követéséről van szó, gyengébbnek bizonyul (a hajlammal való összehasonlításban).

A *második*, az emberi szív *tisztátalansága* (*impuritas, improbitas*) abban áll, hogy tárgya (a törvény tudatos követése) szerint a maxima ugyan jó, s talán a cselekvéshez is elég erős, ám nem tisztán morális, azaz nem *kizárólag* a törvény szerepel benne *elégleges* mozgatóként, ahogy lennie kellene, hanem ezenkívül még egyéb ösztönzőkre is szüksége van ahhoz, hogy a döntést a kötelesség követelményének megfelelően motiválja. Más szóval: A kötelességnek megfelelő cselekedetek nem tisztán kötelességből jönnek létre.

A *harmadik*, az emberi szív gonoszsága (*vitiositas, pravitas*) vagy - ha úgy tetszik - *romlottsága* (*corruptio*) nem egyéb, mint a döntés olyan maximákra való hajlandósága, amelyek a morális törvényből származó ösztönzőket háttérbe szorítják egyéb (nem morális) mozgatórugókkal szemben. Az emberi szív eltévelyedtségének (*peruersitas*) is hívhatjuk ezt, mivel a *szabad* döntés vonatkozásában megfordítja az erkölcsi rendet, és, habár így még mindig lehetségesek törvény szerint jó (legális) cselekedetek, a gondolkodásmód gyökerében romlik meg (ami a morális érzületet illeti), s ezért az embert rossznak nevezzük.

Mint látható, a rosszra való hajlandóságot a cselekedetei szerint legjobb emberben is fel tesszük; s ez szükségszerű is, ha a rosszra való hajlandóságnak az emberek közötti általánosságát, vagy, ami ugyanezt jelenti, az emberi természettel való összefonódottságát bizonyítani akarjuk.

Egy jó erkölcsű (*bene moratus*) és egy erkölcsileg jó (*moraliter bonus*) ember között, ami cselekedeteinek a törvénnyel való összhangját illeti, nincs különbség (legalábbis nem szabad

lennie); de az egyiknél nem mindig, vagy tán soha, a másiknál pedig *mindenkor* a törvény az egyetlen és legfőbb mozgatórugó. Az elsőről azt mondhatjuk, hogy a törvényt betűje szerint követi (ami a törvény kívánta cselekedetet illeti), a másik pedig szellemének engedelmeskedik (a morális törvény szellemének az a lényege, hogy önmagában elégséges ösztönző). *Ami nem e hitben történik, az bűn* (a gondolkodásmód tekintetében). Mert ha a törvényen kívül más mozgatórugókra is szükség van a döntés törvényszerű cselekedetekre való készítéséhez (pl. becsvágyra, önszeretetre általában, vagy akár valamilyen jószívű ösztönre, mint amilyen a részvét), akkor pusztán esetleges, ha ezek egybeesnek a törvénnyel; ugyanúgy annak áthágására is indíthatnának. A maxima tehát, melynek jó volta szerint kell megítélni a személy morális értékét, mindazonáltal törvényellenes, az ember pedig - megannyi jó cselekedete ellenére - rossz.

E hajlandóság fogalmának meghatározásához szükség van még a következő magyarázatra. Minden hajlandóság vagy fizikai, vagy morális; az első esetben az ember mint természeti lény, a másodikban az ember mint morális lény döntéséhez tartozik. - Az első értelemben nem lehet szó a morális rosszra való hajlandóságról, mivel az a szabadságból származik, s a szabadság akár jó, akár rossz használatára való fizikai hajlandóság (mivel érzéki ösztönzőkön alapul) - ellentmondás. Tehát csak a döntés morális képességéhez tapadhat a rosszra való hajlandóság. Következésképpen csak az lehet erkölcsileg (tehát felróhatóan) rossz, ami saját *tettünk*. Ezzel szemben a hajlandóság fogalmán a döntés szubjektív meghatározó okát értjük, amely *minden tettet megelőz*, következésképpen maga még nem tett; a rosszra való tiszta hajlandóság fogalma önellentmondó lenne, ha a kifejezést nem vehetnők két különböző, de a szabadság fogalmával egyaránt egyesíthető értelemben. A *tett* kifejezés azonban egyaránt érvényes a szabadság ama használatára, amely által a legfőbb maximát (a törvénynek megfelelően vagy azzal ellentétesen) felvesszük a döntésbe, s arra, amelynek során magukat a cselekedeteket (tartalmuk, azaz a döntés objektumainak tekintetében) e maximának megfelelően megvalósítjuk. A rosszra való hajlandóság az első értelemben vett tett (*peccatum originarium*), s egyben formális alapja minden második jelentésben vett törvényellenes tettnek, amely tartalma szerint áll szemben azzal, és bűn (*peccatum derivatum*) a neve; az első vétkek megmarad, még ha a másodikat (nem magából a törvényből származó mozgatórugó nyomán) teljességgel elkerülnek is. Amaz intelligibilis tett, amely csupán ész által ismerhető meg, minden időbeli feltétel nélkül, emez érzéki, empirikus, az időben adott (*factum phaenomenon*). Az utóbbival összehasonlítva az első puszta hajlandóságnak nevezzük, továbbá velünk születettnek, elsősorban azért, mert nem lehet kiirtani (ehhez arra lenne szükség, hogy legfőbb maximánk a Jó máximája legyen, ez azonban ama bizonyos hajlandóságban már mint rossz jelentkezik); legfőképpen pedig azért, mert annak, hogy a Rossz miért éppen a legfőbb maximát rontotta el bennünk, noha saját tettünkéről van szó, éppúgy nem tudjuk okát adni, mint természetünk bármely alapvető sajátosságának. - A most mondottak megmagyarázzák azt, hogy a morális rossz három forrását e szakasznak már a kezdetén csupán olyasmiben kerestük, ami a szabadság törvényei szerint maximáink elfogadásának és követésének legfőbb alapját, nem pedig az érzékiséget (mint receptivitást) afficiálja.

### 3. Az ember természettől rossz

Vitiis nemo sine nascitur<sup>25</sup> - *Horatius*.

A fentiek alapján az a tétel, hogy az ember rossz, semmi mást nem jelenthet, mint hogy tudatában van az erkölcsi törvénynek, mindazonáltal fölvette maximájába az attól való (alkalmi) eltérést. *Természettől* rossz - ez azt jelenti, hogy ez egész nemére érvényes, nem mintha az ember nem-fogalmából kikövetkeztethető lenne e minőség (az esetben ugyanis szükségszerű

volna), hanem mert tapasztalati ismereteink alapján nem ítélnénk másképp, s szubjektív szükségszerűséggel mindenki, még a legjobb emberben is föltételezhetjük. Abból, hogy a hajlandóságot magát morálisan rossznak, tehát nem természetadtnak, hanem olyasvalaminek kell látnunk, ami az embernek felróható, az következik, hogy a döntés törvényellenes maximái adják a lényegét. Ezek azonban, figyelembe véve a szabadságot, önmagukban esetlegesenek tekintendők, ami viszont megint csak nem egyeztethető össze a rossz általánosságával, hacsak nem fonódik össze valamiképpen az emberiséggel magával, s ily módon benne nem gyökerezik. Így tehát ezt a rosszra való természetes hajlandóságnak, s mivel önmaga oka, az emberi természetben levő gyökeres, velünk született (de egyben önhibánkban magunkra vont) rossznak nevezhetjük.

Hogy az emberben benne gyökerezik ez a romlott hajlandóság, annak formális bizonyítását el is engedhetjük, a kiáltó példák olyan tömegével szolgál az emberek tetteit illető tapasztalat. S ha az ún. természeti állapotot vesszük szemügyre, amelyben némely filozófusok az emberi természet természetes jórahalóságát kíváltképpen felfedezhetni remélték, akkor csak össze kell vetnünk a hipotézist a hidegvérűen kegyetlen öldöklésekkel Tofoán, Új-Zélandon, a Navigátor-szigeteken és Északnyugat-Amerika tág pusztáin (az utóbbiakról Hearne kapitány számol be), amelyekből ráadásul tulajdonképpen senkinek sem származik haszna<sup>26</sup> - s máris a szükségesnél többet láttunk a durvaság bűnéből, hogy a nézetet elveszük. Ha azonban valaki azon a véleményen van, hogy az emberi természet jobban megismerhető kiművelt állapotban (amelyben adottságai jobban kifejlődhetnek), akkor az emberiség elleni panaszok hosszú és szomorú litániáját kell végighallgatnia; a legbensőségesebb barátságban is jelenlevő titkos ellenségeskedésről, úgy, hogy a bizalom mérséklése még a legjobb barátok kölcsönös megnyilatkozásaiban is az érintkezésbeli okosság általános maximájának számít; az arra való hajlandóságról, hogy gyűlöljük azt, akinek le vagyunk kötelezve, s amire a jótevőnek mindig el kell készülnie; a szívélyes jóakaratról, mely azért nem zárja ki azt a megjegyzést, hogy „legjobb barátunk szerencsétlenségében mindig van valami, ami nincs egészen kedvünk ellenére”; s még sok egyéb bűnről, amelyek az erény látszatával takaróznak, hogy ama vétkekről ne is beszéljünk, amelyek egyáltalán nem leplezik magukat, mert már jó embernek tartjuk azt, aki *átlagosan rossz*. Ily módon a kultúra és a civilizáció bűneiből (s ezek a legbántóbbak) eleget fog látni ahhoz, hogy elfordítsa tekintetét az emberek magatartásáról, nehogy ő maga egy másik bűnbe, nevezetesen az embergyűlölet bűnébe essék. Ám ha ezzel még nem elégednék meg, megsejlelheti a népek külső helyzetét, s azt látja, hogy civilizált népek a nyers természeti állapot (az állandó háború) viszonyában állnak egymással, s fejükbe vették, hogy ez mindig is így marad. Észrevehetik, hogy a nagy, államoknak nevezett társadalmak<sup>27</sup> rejtett alapelvei élesen ellentmondanak nyilvánosan előadott ürügyeknek, s azokat egyetlen filozófus sem tudja összhangba hozni a morállal, de (s ez baj) jobb, az emberi természettel jobban összeegyeztethető elveket sem tud javasolni; s ily módon általánosan álmódúsnak tartják és kinevetik a népek szövetségére mint világgöztársaságra alapozott békében bízó *filozófiai chiliazmust*, éppúgy, mint ennek az emberiség tökéletes morális megjobbúlását váró *teológiai* megfelelőjét.

E rossz alapja mármost először is nem kereshető az ember *érzékiségében* és az abból származó természetes hajlamokban - ami pedig általános szokás. Ezek ugyanis semmilyen közvetlen kapcsolatban nincsenek a rosszal (sőt, alkalmat adnak a morális érzület erejének bizonyítására, az erényre); ily módon megleltüket egyáltalán nem tehetjük felelőssé ez ügyben (már csak azért sem, mert teremtetett tulajdonságok, tehát nem mi vagyunk létrehozók), annál inkább a rosszra való hajlandóságot, amely - a moralitást tekintve - a szubjektumban mint szabadon cselekvő lényben föllelhető, s így neki tulajdonítandó, tekintet nélkül arra, hogy mélyen benne gyökerezik az akaratban, amelyről azt kell mondanunk, hogy az emberben természettől adott.

- E rossz alapja - másodsor - a morális-törvényadó ész *romlottságában* sem kereshető, mintha az ész képes lenne a törvény tekintélyét önmagából kiirtani, s annak kötelező erejét megtagadni, ez ugyanis teljes lehetetlenség. Szabadon cselekvő, de a morális törvény által nem kötelezett lényként elgondolnunk önmagunkat olyasmi lenne, mint egy törvények nélkül ható okot képzelni (a természettörvények által való meghatározás ugyanis a szabadság miatt elesik) - ez pedig önellentmondás. - Ahhoz tehát, hogy megadjuk az emberben levő rossz alapját, az *érzékiesség* túl kevés, így ugyanis elvesznek azok az indítékok, amelyek a szabadságból származhatnak, s ez az embert pusztán *állati* lénné tenné. A morális törvény alól fölmentő *gonosz ész* (egy teljességgel rossz akarat) azonban túl sokat tartalmaz, így ugyanis a törvénnyel való szembenállást magát emelnők hajtórugóvá (indítékok nélkül ugyanis a döntés nem határozható meg), s ezzel a szubjektumot *ördögi* lénné tennők. - Az emberre azonban egyik eset sem alkalmazható. De ha e rosszra való hajlandóságnak az emberi természetben való megléte demonstrálható is, azzal a tapasztalati bizonyossággal, hogy az emberi döntés az időben ténylegesen szemben áll a törvénnyel, e bizonyítékok mégsem tárják fel számunkra ama hajlandóságok tulajdonképpeni mibenlétét és a szembenállás alapját. E mibenlétet, mivel a szabad döntésnek (mint olyannak, melynek fogalma nem empirikus) a morális törvényre mint ösztönzőre (melynek fogalma azonképpen tisztán intellektuális) való vonatkozását illeti, a rossz fogalmából, amennyiben e rossz a szabadság törvényei (a kötelező érvény és számonkérhetőség) szerint lehetséges, a priori kell megismerni. A fogalom kifejtése alant következik.

Bármely maximáról legyen szó, a leggonoszabb ember sem mond le lázadó módon (az engedelmesség megtagadásával) a morális törvényről. Ellenkezőleg; a morális képesség jóvoltából a törvény ellenállhatatlanul az emberre kényszeríti magát, s ha más mozgatók ellene nem hatnának, föl is vennők legfőbb maximánkba mint döntésünk elégséges meghatározó alapját, azaz morálisan jók lennénk. Csakhogy, hasonlóképpen ártatlan természeti adottsága következtében, az ember az érzékiesség indítékain is csügg, s az önszeretet szubjektív princípiumának megfelelően azokat is felveszi maximájába. Ha azonban a döntés meghatározásához *önmagukban elégséges* ösztönzőkként venné fel őket maximájába, anélkül, hogy a morális törvényre (amely mindazonáltal benne lakozik) akár hederítene is - morálisan rossz lenne. Mivel természetszerűleg mindkettőt maximájába foglalja, s ha bármelyik egyedül léteznék, az akarat meghatározásához elégségesnek találná, következésképpen, ha a maximák különbsége pusztán a maximák tartalmának, a hajtórugóknak különbözőségétől függne, tehát attól, hogy a törvény vagy az érzéki ösztön adja-e az indítást, az ember egyidejűleg morálisan jó és rossz lenne, ez pedig (a bevezetés szerint) önellentmondás. Annak oka tehát, hogy az ember jó-e vagy rossz, nem a maximájába felvett mozgatók különbségében (nem tartalmuk különbségében) keresendő, hanem az *alárendelésben* (formájukban): hogy *a kettő közül melyiket teszi a másik feltételévé*. Következésképpen az ember (a legjobb is) csak azért rossz, hogy amikor az ösztönzőket fölveszi maximájába, megfordítja erkölcsi sorrendjüket. Az önszeretet mellett elfogadja ugyan a morális törvényt; ám tudatosulván benne, hogy azok nem állhatnak meg egymás mellett, hanem az egyiket szükségképpen alá kell rendelnie a másiknak mint legfőbb feltételének, az önszeretet mozgatórugóját és hajlamait teszi a morális törvény követésének feltételévé; holott az utóbbit kellene - mint az első kielégítésének *legfőbb feltételét* - egyetlen indítékként fölvennie a döntés általános maximájába.

Ha maximájával ily módon a mozgatókat az erkölcsi rend ellenére megfordítja, cselekedetei még törvényszerűek lehetnek, mintha csak az igazi alapelvekből származnának. Ha az ész a maximáknak a morális törvényre jellemző egységét pusztán arra használja, hogy *boldogság* elnevezés alatt egységet vigyen hajlamból származó indítékaiba, amelyeknek különben az egység nem lehet sajátjuk (pl. az igazmondás, ha alapelveként elfogadjuk, eloszlatja afelől

aggodalmainkat, hogy hazugságainkat nem tudjuk összhangban tartani, s magunk is eltévedünk tekervényeik között); ilyenkor az empirikus jellem jó, az intelligibilis azonban rossz.

Ha tehát az erre valló hajlandóság az emberi természetben van, akkor az emberben adva van a rosszra való természetes hajlandóság, s e hajlandóság maga - mivel végső soron mégiscsak a szabad akaratban kell keresnünk, tehát beszámítható - morálisan rossz. E rossz gyökeres, mert megrontja minden maxima alapját, s egyidejűleg, mint természeti hajlandóság, emberi erővel ki nem pusztítható, mivel ez csak jó maximák által történhetné. Ha azonban a maximák legfőbb szubjektív alapját megromlottnak tételezzük, akkor erre nem kerülhet sor; egyidejűleg azonban lehetséges kell legyen e hajlandóság *alávetése*, hiszen az emberben mint szabadon cselekvő lényben van jelen.

Az emberi természet gonoszsága tehát nem tulajdonképpeni gonoszság, ha a kifejezést szigorú értelemben tekintjük, vagyis mint olyan érzületet (a maximák szubjektív elvét), amely a rosszat *mint rosszat* veszi fel hajtórugóként maximájába (ez ugyanis ördögi volna); hanem inkább a szív eltévelyedtségének, s következményeit tekintve *gonosz szívnek* nevezhetjük. Ez főnállhat egy általában jó akarattal együtt, s az emberi természet ama fogyatékoságából származik, hogy nincs elég ereje elfogadott maximái követésére. Ehhez járul még a tisztátalanság, amely nem tudja a hajtórugókat (a jó szándékú cselekedetek indítóokait sem) a moralitás zsinórmértéke szerint elválasztani egymástól, s így végül csupán a cselekedetnek a törvénnyel való összhangját tartja szem előtt, de a törvényt magát nem tekinti egyedüli mozgatóként. S ha ebből nem származik is mindig törvényellenes cselekvés vagy arra való hajlandóság, tehát *bűn*, az a gondolkodásmód, amely a bűn hiányát úgy értékeli, mint az érzületnek a kötelesség törvényével (az *erénnyel*) való összhangját, mivel nem tekinti a maximában levő mozgatót, hanem csupán a törvény betű szerinti követését, már maga az emberi szív gyökeres eltévelyedtségének nevezhető.

Ezt azért nevezzük *velünk született bűnnek* (reatus), mert az emberi szabadság használatának megnyilvánulásával egyidejűleg mindig megfigyelhető; mindazonáltal a szabadságból kell származnia, tehát beszámítható. Első két fokán (a fogyatékoság és tisztátalanság fokán) akaratlan (culpa), a harmadikon azonban szándékos bűnként (dolus) ítéljük meg. Ennek jellegéhez hozzátartozik még az emberi szív ama bizonyos *álnoksága* (dolus malus), hogy saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát, s ha a cselekedetekből nem következik a rossz, ami pedig a maximák alapján, könnyen megtörténhetnék, nem nyugtalankodik érzülete tekintetében, ellenkezőleg, azt a törvény színe előtt igazoltnak látja. Innen származik oly sok (magát lelkiismeretesnek tartó) ember lelki nyugalma, ha cselekvései közben - amelyeknél a törvényt nem vagy csak alig vette figyelembe - a rossz következményeket szerencsésen elkerülte; s innen ered ama érdem képzelete, hogy ártatlannak képzelhetik magukat olyan vétségekben, amelyeket jelenlevőnek látnak másokban. Azt azonban nem kutatják, hogy vajon nem csupán a szerencse érdeméről van-e szó, s hogy gondolkodásmódjuk szerint, ha magukba akarnának tekinteni, nem követnék-e el ugyanazokat a bűnöket, ha a tehetetlenség, temperamentum, nevelés, idő- és térbeli körülmények (csupa olyan dolog, amely erkölcsileg nem számítható be) távol nem tartanák őket ettől. Hogy önmagunkat rózsaszín ködön keresztül látjuk, olyan tisztességtelenség, amely megakadályoz bennünket abban, hogy valóságos morális érzületet alapozzunk meg, a továbbiakban pedig hamissággá és mások megcsalásává bővül; s ez - ha gonoszságnak még nem kell is neveznünk - az alávalóság nevére mindenesetre rászolgál. Alapja az emberi természetben levő gyökeres rossz, amely (mivel az emberek megítélésében megteveszti a morális ítélőerőt, s a beszámítást külsőleg és belsőleg teljesen bizonytalanná teszi) az emberi nem fekélye, és - míg csak el nem távolítjuk - megakadályozza a Jó magját a kifejlődésben.



Az angol parlament egyik tagja hevességében a következő kijelentést tette: „Minden embernek megvan az ára, amelyért eladja magát”. Ha ez igaz (s ezt ki-ki eldöntheti magában), ha valóban sehol sincs erény, amelyen nem fog a kísértés; ha a jó és a rossz szellem értünk való vetélkedésében csak az számít, hogy melyik kínál többet és fizet pontosabban, akkor valóban érvényes lehet az emberre az apostol mondása: „Nincs itt semmi különbség, mind rosszak, egy sincs, aki a jót cselekedné” (a törvény szelleme szerint).<sup>28</sup>

#### 4. A rossz eredete az emberi természetben

Az eredet nem egyéb, mint egy okozatnak első okától, tehát egy olyan októl való származása, amely nem lehet egy másik, azonos típusú ok okozata. Kétféleképpen vizsgálhatjuk: vagy mint *észbeli*, vagy mint *időbeli eredetet*. Az első jelentésben pusztán az okozat *meglétét* tekintjük, a másodikban *megtörténését*, tehát az okozatot mint eseményt *időbeli okára* vonatkoztatjuk. Ha olyan okra vonatkoztatjuk, amelyhez egyben a szabadság törvényei szerint kapcsolódik, s a morális rossznál ez az eset, akkor a döntés ennek létrehozatalát célzó meghatározását úgy gondoljuk el, mint ami meghatározó alapjához nem az időben, hanem pusztán az észbeli képzetben kapcsolódik. Ily módon nem vezethetjük le valamilyen *megelőző* állapotból, ezzel szemben szükségképpen megteesszük ezt, valahányszor a rossz cselekedetet, mint világban való *eseményt* természeti okára vonatkoztatjuk. Ellentmondás tehát, ha a szabad cselekedeteknek - mint olyanoknak - az időbeli eredetét keressük (mintha természetes okozatok lennének), s ugyanez érvényes az ember morális minőségére, amennyiben esetlegesként tekintjük, e minőség jelenti ugyanis a szabadság *használatának* alapját, mely csupán észbeli képzetekben kereshető (ez általánosan érvényes a szabad döntés meghatározó okára).

Akármi legyen is azonban a morális rossz eredete az emberben, a lehető legszerencsétlenebb elképzelés az, hogy emberről emberre terjed, hogy folytatódik nemünk minden tagjában és nemzedékében, és mintegy az összülöktől öröklődik; a morális rosszról ugyanis elmondhatjuk azt, amit a költő a jóról mond: „genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto”.<sup>29 30</sup> - Megjegyzendő, hogy amikor a rossz eredetét kutatjuk, először nem a rá való hajlandóságot (mint peccatum in potentia-t) vesszük számításba, hanem az adott cselekvésekben levő valóságos rosszat tekintjük, mégpedig belső lehetőségei és a döntés ama tartalma szerint, amely e cselekedetek végrehajtásához szükséges.

Ha észbeli eredetét kutatjuk, minden rossz cselekedetet úgy kell tekintenünk, mintha az ember közvetlenül az ártatlanság állapotából került volna a bűnbe. Mert akármilyen volt is előzetes magatartása, s akármilyen természetű okok hatnak is rá (akár benne, akár rajta kívül), cselekedete mégis szabad, s ezen okok egyike sem határozhatja meg, cselekedetét ily módon mindig szabadsága *eredeti* használatként kell megítélnünk. Megtehetette volna, hogy ne kövesse el a rosszat, bármilyen körülmények között volt is, hiszen nincs olyan ok e világban, amelytől megszűnnék szabadon cselekvő lény lenni. Joggal mondják ugyan, hogy az egykori szabad, ám törvényellenes cselekedetből származó *következmények* is felrovnak az embernek, de e kijelentésnek csupán az a lényege, hogy szükségtelen e kifogásba belebocsátkozni, s azon töprengeni, hogy a következmények szabadok-e vagy sem, mivel már az okukat képező, elismerten szabad cselekvés elégséges alapot ad a számonkéréshez. Ám akármilyen rossz volt is valaki egészen egy küszöbön álló cselekedetig (hogy ez szinte megszokottságává és második természetévé lett), akkor sem csak *volt* kötelessége, hogy jobb legyen, hanem még *most* is kötelessége, hogy megjavuljon: következőleg ez szükségképpen módjában is áll, s ha nem teszi, a cselekvés pillanatában éppúgy alá van vetve a számonkérésnek, mint ha a jóra való természetes képességgel megáldva (amely a szabadságtól elválaszthatatlan), az ártatlanság állapotából jutott volna a rosszba. - Nem kereshetjük tehát e tett időbeli, hanem csupán

észbeli eredetét, s ennek megfelelően kell meghatároznunk és lehetőség szerint megmagyaráznunk a hajlandóságot, azaz annak szubjektív, általános alapját, hogy a törvény áthágását fölveltük maximánkba.

Egész jó összhangban van ezzel az Írás elképzelése, amely a rossz eredetét mint az emberi nemből való *kezdetét* ábrázolja, amennyiben történetileg adja elő; az, amit a dolog természete szerint (időbeli feltételre való tekintet nélkül) elsőként kell elgondolnunk, itt időben elsőként jelenik meg. Az Írás szerint a rossz nem valamilyen alapvető, rá való hajlandóságból származik, akkor ugyanis nem eredhetne a szabadságból, hanem a *bűnből* (amin a morális törvénynek mint *isten parancsnak* áthágását kell érteni), s az embernek a rosszra való minden hajlandóságot megelőző helyzete az *ártatlanság* állapota. Mint ahogyan ennek az embernek, e nem tiszta, hanem hajlamok kísértette lénynek lennie kell, a morális törvény első formája a tilalom volt (Mózes I. 2; 16, 17). Az ember, ahelyett, hogy pontosan követte volna e törvényt, s elfogadta volna egyetlen elégséges mozgatóul (amely önmagában feltétlenül jó, és semmilyen további megfontolás nem követi), további ösztönzőket keresett (3; 6), melyek csak feltételesen lehetnek jók (azaz csak akkor, ha a morális törvényt meg nem rövidítik). Ha a cselekedetet olyanként gondoljuk el, mint ami tudatos és a szabadságból származik, azt mondhatjuk, maximájává tette azt, hogy a kötelesség törvényét ne kötelességből, hanem egyéb szempontokra is ügyelve kövesse. Ezzel elkezdte kétségbe vonni a más mozgatók befolyását kizáró törvény szigorúságát, s az iránta való engedelmességet az önszeretet elve által meghatározott pusztá eszközzé alacsonyította okoskodásával.<sup>31</sup> Ebből következően végül cselekvése maximájában túlsúlyra tettek szert az érzéki indítékok a törvényes hajtórugóval szemben, s ily módon bűnössé lett (3; 6). Mutato nomine de te fabula narratur.<sup>32</sup> Hogy mi naponként ugyanígy cselekszünk, következőleg „Ádámban valamennyien vétkeztünk”, s még mindig vétkezünk - az a fentiekből világos; éppen csak hogy az előfeltevés szerint a törvénszegésre való hajlandóság az időben tekintve nálunk már velülnszületett, míg az első ember ártatlanságban született, az ő törvénszegése tehát *bűnbeesésnek* nevezetik, nálunk pedig már természetünk velülnszületett gonoszságából származónak képzele az Írás. E hajlandóság azonban nem jelent egyebet, mint azt, hogy ha a rosszat *időbeli kezdete* szerint akarjuk megmagyarázni, minden szándékos törvénszegésnél vissza kell mennünk életünk egy megelőző korszakába, s a rossz forrását egészen odáig kellene követnünk, amikor észhasználatunk még nem fejlődött ki, tehát egy olyan, a rosszra irányuló hajlandóságig (mint természetes alapig), amelyet éppen ezért nevezünk velülnszületettnek. Ez az eljárás viszont nem szükséges, és nem is helyes az első emberrel kapcsolatban, akit az észhasználat teljes birtokában képzelnek; különben ugyanis a rossz hajlandóság alapjának teremtettnak kellene lennie. Ez az oka annak, hogy bűnét úgy magyarázzák, mint ami közvetlenül ártatlanságából jött létre. - Nekünk azonban nem szükséges egy rajtunk számonkérendő morális állapotnak időbeli eredetét keresnünk, akármilyen elkerülhetetlen is ez; mi ugyanis éppen esetlegességét akarjuk *demonstrálni* (valószínűleg az Írás is ezért szemlélteti így - a mi gyöngeségünkhöz szabott formában).

De akarunk eme megtévedésének - ti., hogy alárendelt mozgatórugókat legfőbb indítékként vett fel maximájába -, tehát a rosszra való hajlandóságnak az észbeli eredete kifürkészhetetlen a számunkra, mivel felrovatik nekünk, következőképpen a maximáknak ez a bizonyos legfőbb alapja újfent feltételezné e rossz maxima elfogadását. A rossz csak a morális rosszból származhatik (nem pedig természetünk pusztá korlátaiból), s ez eredetileg mégis jóra való adottság (amelyet csakis az ember maga ronthatott meg, hiszen e megrontást neki rójuk fel); képtelenek vagyunk hát felfogni, hogy honnan került belénk először a morális rossz. - Nemünk gonoszságának e felfoghatatlanságát és közelebbi meghatározását a történeti elbeszélésben az Írás úgy fejezi ki<sup>33</sup>, hogy a Rosszat ugyan már a világ kezdetén fölteszi, de nem az emberben, hanem egy valamikor fennkölt szellemben. Így aztán - elképzelése szerint - a

rossznak mint olyannak a *kezdet*e számunkra felfoghatatlan (mert honnan volt e szellemnél a rossz?), az ember azonban csak *csábítás által* jutott a rosszba, tehát *nem alapjában* romlott, hanem képes a megjobbulásra - ellentétben a csábító szellemmel, akinél testi kísértés nem jöhet számba bűne enyhítő körülményeként -, s így remélhető, hogy, habár szíve romlott, visszatér a Jóhoz, amelynek útjáról letért, hiszen a jó akarat még mindig megvan benne.

### **Általános megjegyzés** **A jóra való eredeti képesség erejébe való visszahelyezése**

Az ember morális tekintetben szükségképpen az, s azzá lesz (jóvá vagy rosszra), amivé tette és teszi *magát*. Mindkettő szabad akaratának következménye kell hogy legyen, különben ugyanis nem számíthatnók be neki, következésképpen morálisan sem jó, sem rossz nem lehetne. Ha azt mondjuk, jónak teremtetett, ez semmi többet nem jelent, mint azt, *hogy jóra* teremtetett, s az ember eredeti adottsága jó. Az ember ettől még nem jó, hanem jóvá vagy rosszra teszi magát aszerint, hogy az eme képesség tartalmazta ösztönzőket felveszi-e maximájába vagy sem (ez pedig teljesen szabad választásán múlik). Feltéve, hogy a jóvá- vagy jobbálevéshez természetfeletti együttműködés szükséges, ez kétféle lehet: jelentheti a nehézségek csökkentését, de lehet pozitív segítség is. Az embernek azonban először méltóvá kell tennie magát ennek *befogadására* (s ez nem csekély feladat), azaz fel kell vennie maximájába erejének pozitív megnövelését, mert csupán ezáltal lehetséges, hogy a jót javára írjuk, és őt magát jó embernek tartsuk.

Ama lehetőség mikéntje, hogy egy természettől rossz ember jó emberré tegye magát, meghaladja fogalmainkat; mert hogyan hozhat egy rossz fa jó gyümölcsöket? Mivel azonban nemrég elismertük, hogy egy eredetileg (diszpozíciója szerint) jó fa rossz gyümölcsöket termelt<sup>34</sup>, és mivel a Jóból a Rosszba zuhanás (ha elgondoljuk, hogy ez a szabadságból ered) semmivel sem érthetőbb, mint a Rosszból a Jóba való visszaemelkedés - az utóbbi lehetőségét sem vitathatjuk. Hiszen lelkünkben ama zuhanás ellenére ugyanúgy zeng a parancsolat: jobb emberekké *kell* lennünk; s ezért szükségképpen képeseknek is kell lennünk erre, még ha önmagában nem elegendő is, amit tehetünk, még ha általa csupán befogadóképessé tesszük magunkat a kifürkészhetetlen magasabb segítség számára. - Mindennek persze szükségszerű előfeltétele, hogy a Jó egy csírája teljes tisztaságában megmaradt bennünk, nem pusztulhatott el és nem romolhatott meg. Ez a csíra természetesen nem lehet az önszeretet,<sup>35</sup> mert ez, ha minden maximánk elvének tesszük meg, éppenséggel minden rossz forrása.

A jóra való eredeti képesség helyreállítása bennünk nem egy *elveszett*, jóra való ösztönző visszaszerzése tehát, el sem veszíthettük ugyanis, nem lévén egyéb, mint a morális törvény iránti tisztelet, s ha elveszthettük volna, vissza nem szerezhethnők. E helyreállítás csupán a morális törvénynek, mint minden maximánk legfőbb alapjának *megtisztítása*, hogy ne pusztán más ösztönzőkkel összekapcsolva, vagy ráadásul azoknak (a hajlamoknak) mint feltételeknek alávetve, hanem a maga teljes tisztaságában, az akarat meghatározása önmagának *elégséges* mozgatójaként fogadjuk el. Az eredeti jó a kötelességteljesítés *maximáinak szentsége*; következésképpen az e tisztaságot maximájába fogadó ember, ha ettől még nem szent is (mivel maxima és tett között még komoly térköz van), de mindenesetre a legjobb úton van ahhoz, hogy a szentséget végtelen haladásban megközelítse. A kötelességteljesítés képességgé vált szilárd szándékát az empirikus karakter, azaz a legalitás szempontjából erénynek is nevezik (*virtus phaenomenon*). Ennek állandó maximája a *törvény* szerinti cselekvés; ám hogy a döntés ehhez szükséges mozgatórugói honnan származnak, az itt lényegtelen. Az így értelmezett erényt tehát *fokról fokra* sajátítjuk el, s az erény némelyek számára a törvény iránti engedelmség huzamos megszokását jelenti, miáltal az ember, magatartásának fokozatos

megreformálásával és maximáinak megszilárdításával, a bűnre való hajlandóság állapotából egy ellenkező hajlandóságra jut. Ehhez nincs szükség magának a *szívnek a megváltozására*, csupán az *erkölcsökére*. Az ember erényesnek véli magát, ha úgy érzi, hogy szilárd a kötelesség-teljesítés maximáiban, még ha indítóokát nem a maximák legfőbb alapja: a kötelesség adja is, hanem például a mértéktelen ember egészsége kedvéért tér vissza a mértékletességhez, a hazug a megbecsülésért az igazmondáshoz, a becsstelen pedig a nyugalom és a nyereség kedvéért a polgári tisztességhez - mindannyian a boldogság magasztalt elve szerint. Ám hogy ne pusztán *törvényesen*, hanem *morálisan* jó (Istennek tetsző), azaz intelligibilis jellegünkben (*virtus noumenon*) erényes emberekké legyünk - akiknek felismert kötelességük teljesítéséhez nincs semmilyen más ösztönzőkre szükségük, mint magának e kötelességnek az érzetere -, ahhoz nem elégséges a fokozatos reform, miközben a maximák alapja tisztázatlan marad, hanem forradalomnak kell végbemennie az emberi érzületben (át kell térni a szentség maximájára). Csak az újjáteremtéshez hasonlatos újjászületés (János Ev. III. 5. vö. Mózes I. 1; 2) és a szív megváltozása által lehetünk új emberekké.

De ha az ember maximáinak alapjában tekintve romlott meg, hogyan lehetséges, hogy önjeléből végbevigye e forradalmat, s magától jó emberré váljék? Ám a kötelesség mégis azt követeli, hogy azzá legyünk, a kötelesség pedig mindig csak olyat követel, amit meg tudunk tenni. E kettő csak úgy egyeztethető össze, ha a forradalomnak a gondolkodásmódban, a fokozatos reformnak pedig az érzületben kell, tehát lehet, végbemennie. Ez a következőket jelenti: ha valaki egyetlen megváltoztathatatlan elhatározással megfordítja maximái legfőbb alapját, amitől rossz ember volt (s ily módon megújul), akkor princípiuma és gondolkodásmódja szerint a jóra fogékony szubjektum, de csak szakadatlan cselekvésben és kifejlésben jó ember; azaz remélheti, hogy az akarata legfőbb maximájává tett princípium tisztasága és szilárdsága jóvoltából a rossztól a jó felé való állandó *haladás* jó (bár keskeny) útján jár. Annak, aki belelát a szív, azaz az akarat minden maximájának alapjába, tehát aki a haladás végtelenségét egységnek tekinti, tehát Istennek ez annyi, mint valóban jó (neki tetsző) embernek lenni - s az említett változás ennyiben forradalomnak tekinthető. Az emberek ítélkezésében azonban, akik csak aszerint értékelhetik magukat és maximáik erejét, hogy mennyire sikerült az időben legyűrniük az érzékiséget, ez csupán a jobbra való örökös törekvésként, s ezzel a rosszra való hajlandóság, mint elfajult gondolkodásmód, fokozatos reformjaként szemlélhető.

Mindebből az következik, hogy az embernek nem az erkölcsök megjobbításával, hanem a gondolkodásmód megváltoztatásával és a jellem megalapozásával kell kezdenie önmaga morális alakítását, habár általában másként cselekszik: az egyes bűnök ellen harcol, de általános alapjukat érintetlenül hagyja. A legkorlátoltabb ember is annál inkább képes a kötelességszerű cselekedet tiszteletére, minél inkább elvonatkoztatja gondolatban ama ösztönzőktől, amelyek az önszeretet következtében befolyásolhatnák a cselekvés maximáját. Még a gyermekek is képesek észrevenni a hamis mozgatórugók jelenlétének akár legapróbb nyomát is - s a cselekvés ebben a pillanatban elveszti szemükben minden morális értékét. A jóra való eme képesség megerősítésének legkiválóbb módja az, ha törvény szerint jó emberek *példáját* tárjuk erkölcsi tanítványaink elé, s megítéltetjük velük az azok cselekedeteiben ható tényleges mozgatórugók némely maximájának tisztátalanságát. Ily módon a Jó egyre inkább áthatja gondolkodásmódjukat, s a pusztán önmagáért való *kötelesség* nagy fontosságra tesz szert szívükben. Ha a tanítvány érzületét meg akarjuk tartani a morális jóban, ennek nem igazán megfelelő módja az, ha erényes cselekedeteket *csodáltatunk* velük, akármilyen áldozatot követelnek is azok. Mert bármilyen erényes is valaki, mindaz a jó, amit tehet, pusztán kötelessége; s az, hogy megteszi kötelességét, csak annyi, hogy megteszi azt, ami a közönséges erkölcsi rendben foglaltatik, következésképpen nem szolgál rá semmilyen csodálatra. E

csodálat inkább kötelességérzetünk csökkentése - mintha valamilyen rendkívüli és érdemdús dolog volna a kötelességgel szemben való engedelmesség.

Van azonban lelkünkben egy valami, amit, ha alaposan szemügyre vesszük, a legmagasabb fokú szakadatlan csodálattal kell szemlélünk, s a csodálat itt helyénvaló, sőt lélekemelő, ez pedig a bennünk levő eredeti morális képesség általában. - Mi az bennünk, kérdezheti bárki, aminek segítségével a természettől fogva oly sok szükséglettől függő lényünket annyira ezek fölé emelhetjük egy eredeti adottság eszméjében, hogy e szükségleteket együttesen semminek látjuk, és érdemtelennek tartjuk magunkat a létre, ha valamely törvény ellenére ragaszkodunk élvezetükhöz, pedig az élvezet teszi egyedül kívánatossá az életet, holott eszünk e törvény által úgy parancsol, hogy semmit sem ígér és semmivel sem fenyeget. E kérdés fontosságát mélyen át kell éreznie a legátlagosabb embernek is, aki megismerte már a kötelesség eszméjében megtestesülő szentség fogalmát, bár a szabadság e törvényből származó fogalmának vizsgálatáig nem jut el.<sup>36</sup> Éppen a képesség isteni eredetről tanúskodó felfoghatatlanságának kell lelkesítőleg hatnia a kedélyre és felkészítenie azt a kötelesség iránti tisztelet megkívánta áldozatokra. Az erkölcsi érzület felébresztésének kiváló eszköze, ha gyakorta felelevenítjük magunkban morális rendeltetésünk magasztosságának érzetét, ez ugyanis éppenséggel ellene hat az akaratunk maximáiban levő ösztönzők megfordítására való velünk született hajlandóságnak, s elősegíti azt, hogy a törvénynek mint minden elfogadandó maxima legfőbb feltételének tisztelete által ismét helyreálljon a mozgatórugók eredeti erkölcsi rendje, s ezzel az emberi szív jóra való képessége.

Csak hogy nem mond-e ellent a saját erőből történő helyreállításnak az ember vele született romlottságának tétele? Valóban ez a helyzet, ami ama lehetőség megértését illeti, hogy minden időben, tehát a természettörvények szerint végbemenő eseményt (változást) szükségszerűként, ellentétét pedig a morális törvények szerint, a szabadság jóvoltából lehetségesként kell elképzelni; ez azonban nem mond ellent a helyreállítás lehetőségének. Mert ha a morális törvény parancsa szerint jobb emberekké *kell* lennünk, ebből elkerülhetetlenül következik, hogy *képesek* vagyunk erre. A velünk született rossz tétele egyáltalán nem használatos a morális *dogmatikában*, ti. ennek előírásai ugyanazokat a kötelességeket tartalmazzák - és ugyanazzal az erővel, akár megvan bennünk a törvényszegés velünk született hajlandósága, akár nincs. Többet mond e tétel a morális *aszketikában*, de itt is csupán annyit, hogy a jóra való teremtetett morális képességünk kifejlesztésénél nem indulhatunk ki önnön természetes ártatlanságukból, hanem ama előfeltevéssel kell kezdenünk, hogy a maximák elfogadásakor az eredeti erkölcsi adottság ellen hat az akarat gonoszsága, s mivel e hajlandóság kiirthatatlan, szakadatlanul küzdenünk kell ellene. S mert ennek eredménye csupán a rosszból a jó felé való végtelen tartamú haladás lehet, nyilvánvaló, hogy a rossz ember érzülete csak úgy alakulhat át jó érzületté, hogy megváltoztatja, az erkölcsi törvényhez igazítja maximái elfogadásának legfőbb, legbensőbb alapját, amennyiben ez az új alap (az új szív) maga megváltoztathatatlan. E meggyőződéshez az ember nem juthat el természetes úton, sem közvetlen tudattal, sem a korábbi életviteléből merített bizonyítékok révén, szívünk mélye (maximáink szubjektíve első alapja) ugyanis még önmagunk számára is kifürkészhetetlen; ám az embernek reménykednie kell abban, hogy az oda vezető utat, amelyet alapjában megjobbult érzülete mutat neki, önmagából elérheti, mivel jó emberré kell lennie, de csak aszerint ítélni *morálisan* jónak, amit saját tettének számíthatunk.

Az ész, mely természettől húzódozik a morális munkálkodástól, az önmegjobbítás e követelményével szemben a maga természetes tehetetlenségére hivatkozik, és különböző tisztátalan vallási képzeteket kínál (ezek közé tartozik az is, hogy Isten parancsolatainak legfőbb feltételévé a boldogságprincípiumot koholja). Ám a vallások a *kegyekért való folyamodás* (a puszta kultusz) és a *moralitás*, tehát a *jó életvitel* vallásaira oszlanak. Az előbbieken az

ember azzal kecsegteti magát, hogy Isten örökre boldoggá teszi (a bűnbocsánat által) anélkül, hogy *jobb emberré kellene válnia*, vagy, ha ezt lehetetlennek tartja, akkor azzal, hogy Isten *jobb emberré teheti* anélkül, hogy ő maga az *imádkozáson* kívül valamit is tenne ezért. Azonban egy mindent látó lény számára mi sem idegenebb, mint a pusztá *kívánság*, a kívánsággal tehát az ember tulajdonképpen semmit sem tesz; ha ugyanis pusztá kívánsággal el lehetne intézni az egészet, akkor minden ember jó lenne. A morális vallásnak ellenben (a valaha is volt intézményes vallások közül egyedül a kereszténység ilyen) alaptétele, hogy mindenkinek ereje szerint azon kell munkálkodnia, hogy jobb emberré legyen. S csak akkor remélheti, hogy a felső együttműködés kiegészíti azt, ami tőle már nem tellett, ha vele született talentumát nem ásta el (Lukács XIX. 12-16.), ha jóra való eredeti adottságát arra használta, hogy jobb emberré váljék. Az sem feltétlenül szükséges, hogy az ember tudja, miben áll ez az együttműködés; s bár egy bizonyos időben kinyilatkoztatásra került ennek mikéntje, talán elkerülhetetlen, hogy más korokban más emberek teljes tisztalelkűséggel a legkülönbözőbb fogalmakat alkossák arról maguknak. Akkor pedig érvényes az alaptétel: „Nem lényeges, s éppen ezért nem is kell mindenkinek tudnia, hogy Isten mit tesz vagy mit tett üdvösségéért”, annál inkább szükséges tudnia, hogy *neki magának mit kell tennie*, hogy e segítségre méltóvá váljék.<sup>37</sup>

## II. A JÓ ÉS ROSSZ PRINCÍPIUMNAK AZ EMBER FÖLÖTTI URALOMÉRT VALÓ HARCÁRÓL

A régi moralisták közül a sztoikusok ismerték fel a legélesebben, hogy ahhoz, hogy morálisan jó embereké legyünk, nem elégséges akadálytalanul kifejlődni hagynunk a Jó nemünkben lakozó csíráját, hanem egyben harcolnunk is kell a Rossz ugyancsak bennünk élő oka ellen. Jól utal erre jelszavuk, az *erény*, amely latinul és görögül egyaránt bátorságot és merészséget jelent, tehát ellenséget tételez fel. E tekintetben nagyszerű név az *erény*, és nem árthat neki, hogy az emberek hetvenkedésükkel gyakran bemocskolták és gúnyt űztek belőle (mint újabban a *felvilágosodás* kifejezéssel). - A bátorságot kihívni, félig már annyi, mint bátorságot önteni az emberbe; míg a rest, minden önbizalom híján való, s a külső segítségre váró kishitű gondolkodásmód (a morálban és vallásban) elernyeszti az ember minden erejét, s őt magát méltatlanná teszi e segítségre.

Csakhogya kiváló emberek félreismerték ellenségüket, a természetes, fegyelmezetlen, mindenki tudatában nyíltan jelenlevő hajlamokban keresvén azt, holott az igazi ellenség valójában láthatatlan, az ész mögé rejtezik, s ezért annál inkább veszélyes. A *bölcsességet* a hajlamoktól vigyázatlanul megtevéző *balgaság* ellen mozgósították, ahelyett, hogy az emberi szív *gonosz-sága* ellen szólították volna harcba, amely lelket megrontó alaptételeivel titokban aláássa az érzületet.<sup>38</sup>

A természetes hajlamok *önmagukban tekintve jók*, azaz nem elvetendő, s nem csupán hiábavalóság, de káros és kárhozatos is lenne, ha ki akarnók irtani azokat. Inkább csak meg kell szelídíteni őket, hogy fel ne emésszék egymást, hanem összhangba kerüljenek a boldogságnak nevezett egészben. Az ezt intéző észnek *okosság* a neve. *Önmagában rossznak* csak a morálisan törvényellenes tekinthető, csak ez elvetendő és kiirtandó. Az ezt tanító, s különösen az e munkát el is végző ész azonban a *bölcsesség* nevet érdemli - szemben a *balgaságnak* is nevezhető vétekekkel. Ám csak akkor szolgál rá kitüntető nevére, ha elégséges erőt érez magában ahhoz, hogy *megvesse* a rosszat (s minden arra való csábítást) s felfegyverkezze ellene, ne pedig pusztán *gyűlölje*, mint valamely félelmetes lényt.

A sztoikus tehát, aki az ember morális küzdelmét úgy gondolta el, mint önnön (önmagukban ártatlan) hajlamaink elleni harcot (mivel ezek gátolnak minket kötelességünk követésében), nem tételezvé semmilyen különös, pozitív (önmagában rossz) elvet, a törvényszegés okát csupán a küzdelem *elhanyagolásában* láthatta. Mivel azonban ez az elhanyagolás maga is kötelességgellenes (megszegése a törvénynek), s nem pusztán természeti hiba, okait - ha a körben forgást el akarjuk kerülni - nem kereshetjük újfent a hajlamokban, hanem csak valami olyanban, ami a szabad döntést meghatározza, tehát a hajlamokkal egyetértésben élő maximák első alapjában. Így aztán könnyen érthető, hogy azok a filozófusok, akik számára egy örök homályba burkolózó magyarázó alap<sup>39</sup> bár elkerülhetetlen, de egyben kellemetlen is volt, hogyan ismerhették félre a Jó tulajdonképpeni ellenlábását.

Ne ütközzünk meg tehát azon, hogy az egyik apostol e *láthatatlan*, csupán hatásaiban mutatkozó, alapelveinket megrontó ellenséget rajtunk kívül létező, még hozzá gonosz *szellemként* ábrázolja: „nem test és vér (a természetes hajlamok), hanem fejedelmek és hatalmak ellen - a gonosz szellemek ellen kell harcolnunk.” E kifejezés szemlátomást nem akarja megismérésünket az érzékelhető világon túlra kiterjeszteni, hanem csak *a gyakorlati használat* számára akarja szemléletessé tenni a számunkra megalapozhatatlannak a fogalmát. Különben is - teljesen lényegtelen, hogy a csábító pusztán bennünk van-e vagy rajtunk kívül is; a bűn mindenképpen minket terhel, hiszen nem vezethetne minket tévútra, ha titkos egyetértésben nem lennénk vele<sup>40</sup>. - Erre vonatkozó elmélkedésünket két szakaszra osztjuk.

## **1. A jó princípiumnak az ember fölötti uralomra formált jogigényéről**

### ***a) A jó princípium megszemélyesített eszméje***

Az isteni végzés tárgyává és a teremtés céljává egyedül a maga teljes *morális tökéletességéhez* emelkedett emberiség teheti a világot, s ennek mint elsődleges feltételnek a boldogság a közvetlen következménye a legfőbb lény akaratában. - Ez az Istennek egyedül tetsző ember „az örökkévalóságtól fogva megvan Benne”, eszméje Isten lényéből származik. Ennyiben tehát az ember nem teremtett dolog, hanem Isten egyszülött fia, „az Ige (a »legyél!«), amely által minden van, s amely nélkül semmi teremtett dolog nem létezik” (hiszen kedvéért, azaz a világban való, morális rendeltetése szerint elgondolt eszes lény kedvéért teremtett minden). - „Ő Isten fenségének visszfénye.” - „Benne szerette Isten a világot”, s csak benne és az ő érzületének elfogadásával remélhetjük, hogy „Isten gyermekeivé leszünk” stb.

Általános emberi kötelességünk, hogy *felemelkedjünk* a morális tökéletesség emez ideáljához, vagyis az erkölcsi érzület példaképéhez és annak teljes tisztaságához; ehhez erőt adhat nekünk az ész által elérendőként élénk tárt eszme is. Ám éppen mert ennek az eszmének nem vagyunk létrehozói, hanem úgy került belénk, hogy fel sem foghatjuk, miképpen fogadhatta be az emberi természet, helyesebb azt mondanunk, hogy ama mintakép *lejött* közénk az égből, hogy az emberiség elfogadja. (Nehezebben elképzelhető ugyanis, hogy a természettől *rossz* ember magától leveti a rosszat, s a szentség ideáljához *emelkedik*, mint hogy az utóbbi elfogadja az önmagában még nem gonosz *emberiséget*, s *leszáll* hozzá.) Isten fia számára a velünk való egyesülés a *lealacsonyodás* állapota, ha eme isteni érzületű embert, mintaképünket, úgy képzeljük el, hogy, bár ő maga szent lévén, nem kényszerül semmilyen szenvedés elviselésére, ezeket mégis a legnagyobb mértékben magára veszi, hogy elősegítse a világ javát. Ezzel szemben az ember soha nem ment a bűntől, s ha elfogadta is a szentség érzületét, az őt erő

szenvedéseket mégis megérdemeltnek tekintheti - s így méltatlannak kell tartania magát arra, hogy érzülete egyesüljön egy ilyen eszmével, még ha ez mintaképül szolgál is.

Az Istennek tetsző emberiség ideálját (tehát az olyan morális tökéletességét, amely egy szükségletektől és hajlamoktól függő lény számára lehetséges) nem gondolhatjuk el másképp, mint egy olyan ember eszméjében, aki nemcsak arra kész, hogy maga eleget tegyen minden emberi kötelességnek, s a jót tanítás és példa révén a lehető legszélesebb körben elterjessze, hanem arra is, hogy - a legcsábítóbb kísértések ellenére - a világ javáért, sőt ellenségeiért is, magára vegyen minden szenvedést, még a leggyalázatosabb halált is. - Az ember ugyanis csak akkor alkothat fogalmat valamely morális érzület mértékéről és erejéről, ha azt nehézségekkel küzdve és a legnagyobb viszontagságok között is győzedelmesnek képzei.

Az ember csupán az *Isten e fiában való gyakorlati hitben* (amennyiben Isten fiát úgy képzeljük, hogy emberi természetet öltött magára) remélheti azt, hogy Istennek tetszővé válik és üdvözl. Másképpen fogalmazva: aki olyan morális érzületet tud magáénak, melynek alapján *hihet* és bízhat abban, hogy hasonló kísértések és szenvedések között (amelyek az eszme próbakövei) az emberiség mintaképéhez változatlanul hű, s annak példájához a maga cselekvésében hasonlatos marad, csakis az jogosult ama feltevésre, hogy nem méltatlan tárgya az isteni tetszésnek.

### ***b) Ez eszme objektív realitása***

Ez eszme gyakorlati realitása teljességgel önmagában van, mivel morális törvényadó eszünkben lakozik. Hasonlatosnak *kell* lennünk hozzá, tehát szükségképpen *képesek* is vagyunk erre. Ha előzetesen be kellene bizonyítanunk, hogy lehetséges e mintaképnek megfelelő emberré lenni (mint ahogy az ilyen előzetes bizonyítás a természeti fogalmaknál elkerülhetetlenül szükséges, nehogy ama veszélybe kerüljünk, hogy üres fogalmakkal hitegetjük magunkat), akkor bizony elkerülhetetlenül kétely merülne fel bennünk az iránt, hogy szabad-e a morális törvénynek magának olyan tekintélyt tulajdonítanunk, amellyel döntésünk feltétlen és elégséges meghatározó oka lehet. Mert hogyan volna lehetséges, hogy a törvény pusztá eszméje erőteljesebb mozgatórugója legyen az akaratnak, mint bármely elképzelhető, különböző előnyökkel kecsegtető ösztönző - ezt sem ész által be nem láthatjuk, sem a tapasztalat példáival nem adathatjuk. Ami ugyanis az elsőt illeti, a törvény feltétlenül parancsol, ami pedig a másikat: még ha egyetlen ember sem lenne, aki e törvénynek feltétlenül engedelmeskedik, akkor is teljesen és önmagában nyilvánvaló volna annak objektív szükségszerűsége, hogy ilyennek kell lenni. Nincs tehát szükség a tapasztalat példájára ahhoz, hogy példaképünké tegyük az Istennek tetsző ember eszméjét - ez mint ilyen már eszünkben van. - Aki azonban ahhoz, hogy egy embert az eszmével összhangban levő példaképül elismerjen, többet követel annál, mint amennyit lát, azaz többet a teljességgel gáncstalan és érdemekkel teli életvitelnél, mert biznyságul ezenkívül még csodákat kíván, amelyeket ez az ember tesz vagy amelyek érte történnek - az ezzel morális *hitetlenségét* vallja be, nevezetesen az erényben való hit hiányát, ezt pedig a csodák biznyságán alapuló hit (amely csupán történeti) nem pótolhatja. Morális értéke csupán az eszünkben nyugvó eszme gyakorlati érvényességébe vetett hitnek van (mindenesetre csak ez az eszme hitelesítheti a jó princípiumtól eredő esetleges csodákat, mint csodákat, de semmiképpen sem merítheti ezekből a maga igazolását).

Éppen ezért lehetséges kell legyen valamilyen tapasztalat, amelyben adva van egy ilyen ember példája (már amennyire a külső tapasztalattól egyáltalán elvárhatjuk és megkövetelhetjük a belső erkölcsi érzület bizonyítékait). A törvény szerint minden embernek magának kellene ezt az eszmét példáznia, a példakép azonban mindig csak az észben marad, mivel a külső tapaszt-



talat semmilyen példája sem adekvát vele. E tapasztalat nem tárja fel az érzület belsejét, csupán következtetni enged rá, ha nem is szigorú bizonyossággal. (Még az ember önmagára vonatkozó belső tapasztalata sem elégséges ahhoz, hogy saját szívébe tekintsen, önmegfigyelés útján egészen biztos ismeretet szerezzen vallott maximái alapjáról, tisztaságáról és szilárdságáról.)

Ha egy bizonyos időben az égből a földre jött volna is egy ilyen valóban isteni érzületű ember, aki tanítása, életvitele és szenvedései által *példáját* adta volna az Istennek tetsző embernek, amennyire csak ez a külső tapasztalatban lehetséges (mert maga a példakép csupán eszünkben lelhető fel), ha az emberi nem forradalmasításával felmérhetetlen morális jót teremtett volna is a világban - akkor sem lenne rá okunk, hogy másnak tekintsük, mint természetes úton született embernek (hiszen az is kötelességének érzi, hogy a maga személyében ilyen példával szolgáljon), bár ezzel nem zárjuk ki teljességgel annak lehetőségét, hogy természetfeletti származású. Ám ez utóbbi feltevés gyakorlati tekintetben mit sem használ nekünk, hiszen az e jelenség mögött feltett példakép bennünk, természetes emberekben keresendő, s éppen elég megfoghatatlan, hogyan lehet meg az emberi lélekben, hogysem szükséges lenne természetfeletti eredetén kívül még egy különös emberben is hiposztazálnunk. Legjobb belátásunk szerint inkább csak akadályozna minket az eszme gyakorlati megvalósításában, azaz követésében, ha egy ilyen szentet fölüllemelnénk az emberi természet minden tökéletlenségén. Ha ugyanis ama Istennek tetsző ember természetét egyszerre emberinek és emberfelettiné gondolnók, a következő képlet állna elő. Mint embert ugyanolyan szükségletek, következésképpen ugyanolyan szenvedések, természeti hajlamok, tehát a törvényszegésre való ugyanolyan kísértések rabjaként képzelünk, mint magunkat; ezzel szemben emberfeletti természetét az akarat nem szerzett, hanem született tisztasága jellemezné, és ez eleve lehetetlenné tenné számára a törvényszegést. Ily módon viszont a természetes embertől való távolsága megint csak oly végtelenül nagy lenne, hogy nem szolgálhatna számára *példaként*. A természetes ember így szólna: adjanak nekem egészen szent akaratot, s a rosszra való kísértések ereje rögtön megtörik rajtam; adják meg nekem azt a tökéletes belső bizonyosságot, hogy a rövid földi élet után (ama szentség következtében) azonnal részese leszek a mennyei birodalom teljes örök dicsőségének - s a legszörnyűbb szenvedéseket és a leggyalázatosabb halált is nem csupán készséggel, de egyenesen örömmel vállalom, ha egyszer szememmel látom annak közeli és dicsőséges végét. Hogy amaz isteni ember, öröktől való tényleges birtokában volt e fenségnek és üdvösségnek (s nem csupán szenvedésével szolgálhatta meg), s hogy lemondott erről a méltatlanok és saját ellenségei kedvéért, hogy megmentse őket az örök romlástól - ez olyan gondolat, mely feltétlenül csodálatra, szeretetre és hálára gerjesztené kedélyünket, és az erkölcsiséget ily tökéletesen megvalósító magatartás eszméje mindenesetre követendő elindulásként szolgálna, de ezt a lényt magát *nem* tekinthetnők utánzandó *példaként*, tehát egy ilyen tiszta és magasrendű morális jó megvalósíthatóságának és elérhetőségének bizonyítékaként.<sup>41</sup>

Ez az isteni eredetű, de teljességgel emberi tanító éppenséggel úgy beszélhetne magáról, mintha tanításában és életmódjában megtestesült volna a Jó ideálja. Csak arról az érzületről beszélne, amelyet cselekvései szabályává tesz, ezt azonban csak mások számára, és pusztán tanítása és cselekedetei által teszi láthatóvá és mutathatja be példaként, a maga számára nem: „Ki az közületek, ki bünt talál bennem?” Ám, ha egy tanító a maga tanításának mindenkit kötelező feddhetetlen példáját adja, méltányos dolog ezt legtisztább érzületének tulajdonítanunk, ha az ellenkezőjét nem bizonyíthatjuk. Az emberiség ideáljában elgondolva egy ilyen érzület - a világ javáért vállalt összes szenvedéssel együtt - minden idők és világok embere számára teljes érvényű a legfőbb igazságosság színe előtt, ha az ember a maga érzületét kötelességének megfelelően ehhez hasonlóvá teszi. Ám ez természetesen mindig olyan igazságosság lesz, amely nem a miénk, mivel ennek olyan életvitelnek kellene lennie, mely ama érzületnek teljességgel és hiba nélkül megfelel. Mégis lehetséges kell legyen az első föl-

tételezése az utóbbi kedvéért, ha ezt egyesítjük a példakép érzületével, habár ennek érthetővé tétele még nagy nehézségekkel jár. Ezeket a következőkben adjuk elő.

### *c) Az eszme realitásával kapcsolatos nehézségek és megoldásuk*

Az első nehézség, amely kétségesse teszi az istennek tetsző emberiség bennünk lakozó eszméjének megvalósítását, figyelembe véve a törvényadó *szentségét* és saját igaz voltunk fogyatékoságát, a következő. A törvény így szól: „Legyetek szentek (életviteletekben), mint ahogy szent a ti mennyei Atyátok”, hiszen ez Isten fiának példaképünkül állított ideálja. Ám végtelen távolságban van egymástól a Jó, amelyet létre kell hoznunk magunkban és a Rossz, amelyből kiindulunk, így a törvény szentségének megfelelő életvitel soha el nem érhető. Mindazonáltal az ember erkölcsi minőségének összhangban kell vele lennie, így tehát ezt az érzületbe, a törvénnyel egybehangzó magatartás általános és tiszta maximájába kell helyeznünk, mint ama csírába, melyből minden jónak ki kell fejlődnie; s az egész egy olyan szent princípiumból indul ki, melyet az ember legfőbb maximájába fogadott. Ez a gondolkodásmód megváltozását jelenti, amely ugyancsak lehetséges kell hogy legyen, mivel kötelesség. A nehézség mármost abban áll, hogy miképpen lehet érvényes az érzület a *tett* helyett, amely *mindenkor* (nem egyáltalán, hanem minden időpontban) fogyatékos. A megoldás a következő. A tett mint a hiányos jótól a jobb felé való végtelen haladás, a mi megítélésünk szerint (tekintve, hogy ok és okozat viszonyáról való fogalmainkat időbeli feltételek korlátozzák) mindig fogyatékos marad, s így a *cselekedet* szerinti, azaz a megjelenő jót *mindenkor* elégtelennek kell látnunk magunkban a szent törvényhez képest. Ugyanakkor e végtelen előrehaladást - a törekvés alapját képező érzékfeletti *érzület* jóvoltából - a szívek ismerője a maga tiszta intellektuális szemléletében még a tett (az életvitel) szerint is befejezett egészként ítélni meg<sup>42</sup>. Így állandó fogyatékoságunk ellenére is remélhetjük, hogy teljességgel Istennek tetszők lehetünk, bármely pillanatban szakadjon is meg életünk.

A *második* nehézség akkor merül fel, ha a jóra törekvő embert e morális Jónak az isteni Jóságra való vonatkozásában tekintjük, s a *morális boldogságot* illeti. Ezen nem a *fizikai állapottunkkal* való örök elégedettség (a bajoktól való megszabadulás és egyre növekvő élvezet) biztosítását értjük, tehát nem a *fizikai boldogságot*, hanem a Jóban mindig előrehaladó (abból ki nem eső) érzület valóságosságát és *állhatatosságát*, hiszen az „Isten országára való állandó törekvés”, ha *szilárdan bizonyosak lennénk ez érzületünk változhatatlanságában*, épp annyit jelentene, mint ha már e birodalomban tudnók magunkat, mivel az ilyen érzületű ember már bízna abban, hogy „minden egyéb (ami a fizikai boldogságot illeti) is osztályrészül jut”.

Az emiatt aggódó és sóvárgó embernek persze lehet azt válaszolni, hogy: „az Ő (Isten) szelleme bizonyoságot ad lelkünknek”, azaz, aki rendelkezik a megkívánt tiszta érzülettel, az magától is érzi, hogy nem zuhanhat olyan mélyre, hogy ismét megszeresse a Rosszat - csak-hogy az ilyen vélt érzékfölötti érzésekkel felette bizonytalanul állunk, s az ember ott csalódik a legkönnyebben, ahol önmagáról alkotott jó véleménye vezeti. Nem is tanácsos ilyen reményekre buzdulni, sokkal üdvösebb a moralitás számára, ha „üdvösségén *félelemmel* és *reszketéssel* munkálkodik” (ez kemény szó, amely, ha félreértjük, a legobskurusabb rajongásra indíthat); bár az egyszer felvett érzületbe vetett *minden* bizodalom nélkül nehezen volna lehetséges a továbbhaladásban való állhatatosság. E bizalomnak azonban, anélkül, hogy az ember átadná magát az édes vagy szorongó rajongásnak, az eddigi életvitel és a szándék összevetéséből kell származnia. - Az az ember ugyanis, aki a Jó alaptételeinek elfogadását illetően egy kellőképpen hosszú életen keresztül észlelte ezek hatását tetteire, azaz az egyre jobb felé haladó életvitelére, és ennek alapján feltételesen érzülete alapos megjavulására mer következtetni, értelmes módon remélheti, hogy - mivel e haladás, ha princípiuma jó, egyre

inkább megnöveli *erejét* a következő lépésekhez - e földi életben már nem fog letérni útjáról, hanem egyre bátrabban fog azon előre haladni. Sőt, remélheti, hogy ha ennek végeztével még egy másik élet vár rá, abban, más körülmények között is ugyanazon princípium szerint fogja folytatni útját, s egyre közeledni fog a tökéletesség céljához (bárha elérhetetlen is), mivel önmagát illető eddigi észleletei szerint érzületét alapvetően megjavultnak tarthatja. Ezzel szemben az, aki látja, hogy egyszer sem tartott ki a Jó többször feltett szándéka mellett, aki mindig visszahullott a *Rosszba*, vagy ráadásul élete folyamán azt kellett tapasztalnia, hogy a rosszból mint valami lejtőn, egyre mélyebbre, a még rosszabba csúszott - az értelmes módon semmiképpen sem remélheti, hogy ha e földön tovább élne, vagy akár egy eljövendő élet várná, jobban tenné dolgát. Ilyen jelek mellett a romlást úgy kell tekintenie, mint ami meggyökerezett érzületében. Az első: pillantás egy *beláthatatlan*, de óhajtott és boldog jövőbe, a második: egy azonképpen *beláthatatlan nyomorúságba*. E képzetek elég erősek ahhoz, hogy az emberiség egyik részét megnyugtassák és megszilárdítsák a Jóban, a másik felében pedig felébresszék és - amennyire lehetséges - a Rossz elvetésére bírják a lelkiismeretet, s ily módon ösztönzőül szolgáljanak; anélkül, hogy szükséges lenne az emberi sors számára a Jó és Rossz *objektív* örökkévalóságát *dogmatikusan*, tantételként feltenni,<sup>43</sup> az ilyen vélt ismeretekkel és megállapításokkal ugyanis az ész túllépi önnön belátásainak határait. A jó és tiszta érzület (amit a minket irányító jó szellemnek nevezhetünk), amelynek tudatában vagyunk, magával hozza az állhatatosságába és szilárdságába vetett bizalmat is, bár csak közvetve, s megvigasztal (parakletos), ha ballépéseink következtében aggódnánk állhatatossága felől. Véleményünk szerint az ember számára e tekintetben bizonyosság nem lehetséges és morálisan nem is üdvös. A bizakodást nem alapozhatjuk ugyanis érzületei változhatatlanságának közvetlen tudatára, azokon ugyanis tekintetünk át nem hatolhat, csupán az életmódban mutatkozó következményekből következtethetünk rájuk. E következtetés azonban, mivel észleletekből - mint a jó és rossz érzület jelenségeiből - vonjuk le, nem ad biztos felvilágosítást az érzület *erejéről*; a legkevésbé olyankor, ha valaki élete közeli végét sejtve megváltoztatni véli érzületét, ilyenkor ugyanis teljességgel hiányoznak a valóság empirikus bizonyítékai - nem adódván többé életvitel, amelyre morális értékünkéről mondott ítéletünket alapozhatnók, s az erkölcsi állapot értelmes megítélésének a vigasztalanság az elkerülhetetlen következménye (az emberi természet azonban magától gondoskodik róla, hogy az életen túli kilátások sötétsége ne torkollék vad kétségbeesésbe).

A *harmadik* és látszólag legnagyobb nehézség, amelynek nyomán minden ember - még azután is, hogy a Jó útjára lépett - életvitelének egészének megítélésekor az isteni *igazságosság* színe előtt elvetendőnek látszik, a következő. - Még ha elfogadta is a jó érzületet, s még ha állhatatos is az ennek megfelelő életmódban, *akkor is a Rossznál kezdte*, s eme tartozása el nem törölhető. Hogy szíve megváltoztával nem szerez újabb adósságokat, ezzel nem fizetett a régiekért. A további jó életvitel során nem tehet szert feleslegre abból, amit még meg kell tennie, mindenkori kötelessége ugyanis, hogy megtegye mindama jót, ami lehetőségében áll. S ezt az eredeti, vagy egyáltalán mindent tehető Jót megelőző adósságot, ami nem egyéb annál, amit mi a *gyökeres* rosszon értünk (lásd az 1. fejezetet), észjogi belátásunk szerint senki más nem törölheti el, ugyanis nem *transzmisszibilis* kötelem, amely áthárítható lenne másra, mint valami pénzbeli tartozás (ahol a hitelező számára közömbös, hogy az adós maga fizet-e, vagy helyette valaki más), hanem a *legszemélyesebb*, nevezetesen: büntartozás, amelyet csak a büntetést érdemlő viselhet, s ezt nem vállalhatja át róla az ártatlan, akármilyen nagylelkű is. - Mivel az erkölcsi rossz (a morális törvény *mint isteni parancs* bűnnek nevezett áthágása) nem annyira az autoritásában így megsértett legfőbb törvényadó végtelensége miatt vonja magával a törvénysértések s így egyben a tartozás *végtelenségét* (hiszen az ember és a legfőbb lény ilyenfajta viszonyából mit sem értünk), hanem mint az *érzületben* és maximákban lakozó rossz egyáltalán, mint az *általános alaptételekben* rejlő rossz összehasonlítva az egyes tör-

vényszegésekkel. (Itt más a helyzet, mint az emberi törvényszéken, ahol csupán az egyes bűncselekményt, azaz a pusztá tettet s annak érületi vonatkozását, nem pedig az általános érületet tekintik.) Így minden embernek *végtelen büntetést* s Isten országából való kiutasítatást kellene várnia.

A nehézség megoldása a következő. A szívek ismerőjének bírói ítéletét úgy kell elgondolnunk, hogy azt a vádlott érületére, nem pedig ennek jelenségeire, a törvénytől eltérő vagy azzal összehangzó cselekedetekre alapozva hozza. Mármost tegyük fel, hogy az emberben a rossz princípiummal szemben túlsúlyban van a jó érület, a kérdés ekkor a következő: büntetés lesz-e (más szavakkal: Isten nemtetszésének a szubjektumra gyakorolt hatása) a Rossz következménye a már megjavult érület állapotában is, mikor az ember már az isteni tetszés tárgya. Mivel itt nem az a kérdés, hogy a gondolkodásmód megváltozása *előtt* összefér-e a büntetés az isteni igazságossággal (mivel ebben senki sem kételkedik), így jelen vizsgálódásunkban nem is olyanként gondoljuk el, mint ami már a megjavulás előtt végrehajthatnák. Ám azt sem tehetjük fel, hogy *e megjobbulás után*, a már új életet élő, morálisan mássá lett embert éri a büntetés, eme új, istennek tetsző minőségében; ugyanakkor a legfőbb igazságosságnak is - amely előtt a büntetendő büntetlen nem maradhat - elégtétel kell adassék. Mivel tehát a büntetés sem a gondolkodásmód megváltozása *előtt*; sem *utána* nem felel meg az isteni bölcsességnek, úgy kellene elgondolnunk, hogy magának a változásnak állapotában méretik az emberre és kerül végrehajtásra. Látnunk kell tehát, vajon nem tehetjük-e föl, hogy az utóbbi állapotban már pusztán a morális érületváltozás fogalma tartalmazza mindama bajokat, amelyeket egy új, jó érületű ember (más vonatkozásban) maga okoztának s mint ilyet *büntetésnek* tekinthet<sup>44</sup> - ezáltal az isteni igazságosság is kielégülne. - A gondolkodásmód megváltozása kimenetel a Rosszból és belépés a Jóba, kivetkőzés a régi emberből, s az új felöltése, ahol a szubjektum meghal a bűnök s egyben a hajlamok számára (amennyiben ezek a bűnre indítják), hogy az igazságosságnak éljen. Ez azonban, mint intellektuális határozmány, nem tartalmaz két külön - időben is szétválasztott - morális aktust, hanem csak egyetlenegy; a Rossz elhagyása ugyanis csak a Jóba való bemenetelt lehetővé tevő jó érület által lehetséges, és fordítva. A jó princípium tehát egyaránt jelen van a rossz elhagyásában és a jó érület befogadásában; s az első törvényszerűen kísérő fájdalom teljességgel a másodikból származik. A romlott érületből a jóba való átlépés, mint „a régi ember halála, a hús keresztre feszítése”, már önmagában áldozat s elindulás az élet bajainak hosszú során, amelyeket az új ember istenfiúi érületében, azaz pusztán a Jó kedvéért vállal, de amelyek tulajdonképpen a másik, a régi embernek (aki morálisan más) *büntetésként* kijártak. - S bár *fizikailag* (empirikus karaktere, azaz érzéki lény volta szerint tekintve) ugyanaz a büntetendő ember marad, s egy morális törvényszék, tehát önnön színe előtt is ekképpen kell megítéltetnie - egy isteni bíró előtt új érületében (mint intelligibilis lény) *morálisan* más emberként kerül elbírálásra. Ez az érület (amely ama bíró előtt képviseli a tettet), a maga tisztaságában. Isten fiának érülete, amelyet az ember elfogadott, vagy amelyet (ha megszemélyesítjük az eszmét) Isten fia maga viselt érette s ezzel mindazokért, akik (gyakorlatilag) hisznek benne, a büntartozásban mint *helyettesítő* a legfőbb igazságosságnak *megváltóként* tesz eleget szenvedése és halála által, s mint *szószólónk* remélnünk engedi, hogy bíránk előtt megigazultként jelenünk meg. Ez az elképzelés az új embernek az életben folyamatosan elviselendő szenvedését az emberiség reprezentánsa esetében egyszer s mindenkorra elszenvedett halálként ábrázolja.<sup>45</sup> - Itt tehát megvan a cselekedetek érdemének az a fölöslege, amely fentebb hiányzott, s ez az az érdem, amely *kegyelemből* számíttatik be nekünk. Mert hogy az, ami földi életünkben (s talán minden eljövendő időben s minden világban) mindig csak *megvalósulóban* van (ti. az, hogy Istennek tetsző emberekké legyünk), úgy számíttassék be nekünk, mintha már itt teljes birtokában lennénk, arra, amennyire önmagunkat ismerjük (az empirikus önismeret szerint, hiszen érületünket nem közvetlenül, hanem tetteink szerint megítélve ismerjük), semmilyen jogigényünk

sem lehet, s a bennünk lakozó vádló inkább elmarasztaló ítéletet indítványozna. Mindig a kegyelem ítéletével van tehát dolgunk (amely azonban teljesen megfelel az örök igazságosságnak, mivel azon az elégtételen alapul, amelyet megjavult érzületünk eszméje jelent számunkra), ha ama hitbéli jó kedvéért megszabadítottunk minden felelősségre vonástól.

Megkérdezhető még, hogy a vétkes, de istennek tetsző ember megigazulásának eszméjéről adott dedukciónk bír-e valamilyen gyakorlati vonatkozással, s ha igen, mi az? Nem belátható, hogy milyen *pozitív* használata lehetne a vallás és életvitel tekintetében. Vizsgálódásunk alapfeltétele ugyanis az volt, hogy akire vonatkozik, az már valóságosan a kíváncsú jó érzület állapotában van, a morális fogalmak gyakorlati használata pedig éppen erre az érzületre (ennek fejlesztésére és elősegítésére) irányul. Ami pedig a vigaszt illeti, azt annak számára jelenti ez az érzület, aki már e megigazulás tudatában van (nem bizonyosságként, hanem vigasz- és reményképpen). Ennyiben tehát dedukciónk csupán egy spekulatív kérdés megválaszolója, amelyet azonban nem kerülhetünk meg, különben ugyanis azt lehetne az ész szemére vetni, hogy teljességgel képtelen összeegyeztetni az ember felmentésének reményét az isteni igazságossággal, s e vád több vonatkozásban, kiváltképpen morális tekintetben ártana neki. S a negatív haszon, amely vallásunkból a vallás és erkölcs tekintetében minden egyes emberre háramlik, tetemes. A dedukcióból ugyanis nyilvánvaló : az isteni igazság színe előtt csak a szív teljes megváltozása esetén érvényes a bűnökkel terhelt emberre a feloldozás, a bűnbánó vagy ünnepélyes expiációk, a fohászkodások és magasztalások (még ha Isten fiának helyettesítő ideáljára vonatkoznak is) nem pótolhatják az első hiányát, ha pedig az megvan, érvényességét egyáltalán nem teszik nyomatékossabbá ama bíróság előtt; ez ideálnak ugyanis érzületünkbe kell fogadtatnia, hogy a tett helyetteséül számíttassék.

Másik kérdés az, hogy élete *végeztével* mit remélhet az ember vagy mitől féljen? Mindenekelőtt valamelyest ismernie kell saját jellemét; amikor tehát úgy vélekedik, hogy érzülete megjavult, az elhagyott régít (a romlottat) ugyanúgy figyelembe kell vennie, s azt is, hogy abból mennyit vetkezett le, továbbá meg kell vizsgálnia vélt új érzülete *minőségét* és *fokát*, hogy az elsőt legyőzhesse s megakadályozza a visszaesést; tehát egész életét végig kell vizsgálnia. Mivel valóságos érzületéről közvetlen tudat által nem szerezhethet biztos és határozott ismeretet; hanem csupán tényleges életviteléből következtethet rá, ily módon a majdani ítélkező bíró (saját fölébredő lelkiismerete és előhívott empirikus önismerete) meggyőzésére nem gondolhat el más módot, mint hogy annak szeme elé *teljes élete* fog tárulni, nem pedig csupán egy szakasza, esetleg az utolsó, amely számára a legkedvezőbb, ez utóbbihoz ugyanis mintegy hozzákapcsolná további életét (korlátozás nélkül), tudniillik, hogy az milyen lett volna, ha tovább tart. Itt nem képviseltetheti a tettet az előzetesen felismert érzülettel, a regisztrált tettből kell következtetnie érzületére. Bizonyára az olvasó is úgy véli: ha egy embernek (s nem is kell éppen a leggonoszabbnak lennie) pusztán annyit mondunk is: okod van hinni, hogy egyszer egy bíró elé kell állnod, aki jövőd sorsáról eddigi életviteled alapján fog döntené - pusztán ez a gondolat sok mindent visszaidéz emlékezetébe, amit könnyelmű módon már régóta figyelmen kívül hagyott. Ha az emberben magában lakozó bírót kérdezzük, az szigorúan ítéli meg magát, mert eszünket meg nem vesztegethetjük. Ha viszont olyan bírót képzelünk el, amilyent más tanítások alapján szeretnénk magunknak, annak szigorúsága ellen sok érvet találhatunk az emberi fogyatékoságban, s egyáltalán úgy véljük, boldogulhatunk vele, ha bűnbánó, nem a megjavulás igazi érzületéből fakadó önostorozásokkal elébe vágunk a büntetésnek, vagy kérésekkel, könyörgésekkel és hívőnek látszó vallomásokkal meglágyítjuk. S az ember, ha ez irányú reménykedéseket keltenek benne (a mondás szerint: minden jó, ha vége jó), hamarosan aszerint fog számolni, hogy szükség nélkül ne veszítsen sokat az élet örömeiből, de annak közeli végeztével sikerüljön a számlát gyorsan és előnyösen rendeznie.<sup>46</sup>

## 2. A rossz princípiumnak az ember fölötti uralomra formált jogigényéről és a két princípium egymás elleni harcáról

A *Szentírás* (keresztény részében) ezt az intelligibilis morális viszonyt egy olyan történet formájában adja elő, amely az emberben lakozó két - egymással mint menny és pokol szemben álló - princípiumot rajta kívül létező személyekként ábrázolja, akik nemcsak hatalmuk erejével fordulnak egymás ellen, hanem (egyikük az ember vádlójaként, másikuk szószólójaként) igényeiket egy legfőbb bíró színe előtt *jog szerint* is érvényesíteni akarják.

Az ember eredetileg a föld minden javának tulajdonosává tétetett (Mózes I. 1; 28), de ezt csupán másodlagos tulajdonként (*dominium utile*) birtokolta ura és teremője mint elsődleges tulajdonos (*dominus directus*) alatt. Ugyanakkor jelentkezik egy gonosz lény (hogy hogyan vált gonosszá s urához hűtlenné, hiszen kezdetben jó volt, az nem ismeretes), aki bukásával elvesztette mindama tulajdonát, melyet az égből bírhatott, s most másikat akar szerezni a földön. Lévéen magasabb rendű lény - szellem -, földi és anyagi tárgyak nem szerezhetnek neki élvezetet, így *a lelkek fölött* akar uralomra szert tenni, mégpedig oly módon, hogy az ősszülőket uruktól eltérítvén a maga híveivé teszi, és így aztán sikerül magát a föld minden javának elsődleges tulajdonosává, azaz e világ fejedelmévé föltornáznia. Itt felvetődhet a kérdés: Isten miért nem fordult hatalmával az áruló ellen,<sup>47</sup> s miért nem semmisítette meg inkább kezdetben a megalapítani szándékozott birodalmat. Ám a legfőbb bölcsesség szabadságuk elve szerint uralkodik és kormányoz az értelmes lények felett, s hogy e szabadság mit talál jónak vagy rossznak, azért magukat kell okolniuk. A jó princípiummal dacolva létrejött tehát itt a Rossz birodalma, amelynek minden Ádám-tól származó ember alattvalójává lett, mégpedig saját beleegyezésével, mivel e világ javainak káprázata elvonta tekintetüket a rájuk váró romlás mélységeitől. Az ember fölötti uralomra formált jogigényéből következően a jó princípium úgy védekezett, hogy létrehozott egy olyan kormányzati formát, amely pusztán nevének általános és kizárólagos tiszteletére rendeltetett (a *zsidó* teokrácia). Mivel azonban az alattvalók lelkületére továbbra is csupán e világ javai hatottak mozgatóerőként, s csupán e világi jutalmak és büntetések által akartak kormányoztatni, ezért csakis olyan törvényekre voltak alkalmasak, amelyek részint terhes ceremóniákat és szokásokat rendeltek, részint erkölcsiek voltak ugyan, de külső kényszerrel párosultak, s így csak polgáriak maradtak, a morális érzület mélye pedig egyáltalán nem számított. Így ez az intézkedés nem törte meg alapvetően a sötétség birodalmát, hanem csupán arra volt elég, hogy ébren tartsa az első tulajdonos megszüntethetetlen jogának emlékét. - Majd egy olyan időben, amikor teljes súlyával érződött a hierarchikus alkotmány minden baja, s részint ebből kifolyólag, részint talán a lassanként hatni kezdő görög bölcseknek a rabszolgaszellemet megrendítő morális szabadságtanai jóvoltából a nép nagy része eszmélkedni kezdett, s így megérett a forradalomra, hirtelen megjelent egy személy, akinek bölcsessége még tisztább volt, mint az addigi filozófusoké, akárha az égből jött volna le; önmagát - tanai és példája vonatkozásában - ugyan valódi embernek, de egyben égi eredetű küldöttnek hirdette, akire eredeti ártatlansága folytán nem vonatkozik az emberi nem többi tagjának reprezentánsai, az ősszülők által a gonosz princípiummal kötött szerződés,<sup>48</sup> s „akiből tehát a világ fejedelmének nem volt része”. Ezáltal veszélybe került az utóbbi uralma. Ez az Istennek tetsző ember ugyanis ellenállt kísértésének, hogy csatlakozzék ama szerződéshez, s más emberek is hívő módon elfogadták ugyanezt az érzületet, a Rossz tehát ugyanennyi alattvalóját elveszítette, s teljes pusztulás fenyegette birodalmát. Fölajánlotta hát, hogy megkapja hűbérbe egész birodalmát, csak hódoljon neki, mint e birodalom tulajdonosának. Mikor kísérlete csődöt mondott, nemcsak megvont mindent a jövevénytől, ami kellemessé tehette volna földi itt-tartózkodását (egészen a legnagyobb szegénységig), hanem üldöztette is minden eszközzel, amivel gonosz emberek megkeseríthették életét, olyan szenvedéseket zúdított rá, amelyeket csak a jó érzületű ember

érez igazán mélyen, megrágalmaztatta tanai tiszta szándékát (hogy megfossza minden támasztól), s egészen a leggyalázatosabb halálig üldözte, mégsem ért el semmit, bárhogya is ostromolta állhatatosságát, szilárdan és becsületesen kitartott a méltatlanok javát szolgáló tanításában és példaadásában. S a harc kimenetele! Ezt *jogilag* és *fizikailag* egyaránt vizsgálhatjuk. Az utóbbit (az érzékileg észlelhetőt) tekintve a jó princípium a vesztes fél; számos szenvedés után életét kellett adnia e harcban<sup>49</sup>, mert lázadást szított egy idegen (erőszakos) birodalomban. Mivel azonban az olyan birodalom, amelyben *princípiumok* uralkodnak (akár jók, akár rosszak), nem a természet, hanem a szabadság birodalma, ahol csak az rendelkezhetik a dolgok fölött, aki uralkodik a lelkeken, ahol tehát senki sem rabszolga (jobbágy), ameddig és amennyiben nem akar az lenni; ily módon éppen ez a halál (egy ember szenvedéseinek végső foka) a jó elv, azaz a morálisan tökéletes emberiség kifejezése volt, s mint ilyen, követendő példa mindenek számára. Képzete akkor és minden időben igen erősen hat az emberi lelkekre, amennyiben a legnyomatékosabb módon szemlélteti az ég gyermekeinek szabadsága és a pusztán földi ember szolgasága közötti kontrasztot. A jó princípium azonban nem pusztán egy meghatározott időben, hanem az emberi nem kezdetétől fogva szállt le az emberiségbe, amely jog szerint első lakóhelye (s ezt mindenkinek el kell ismernie, aki figyel szentségére s ennek az érzéki természettel való kapcsolatára az ember morális képességében). Amikor tehát mindenki számára való példaként egy valóságos emberben megjelent, akkor „tulajdonába érkezett, s nem fogadták be az övéi, azoknak azonban, akik befogadták, hatalmat adott arra, hogy Isten gyermekeinek nevezzék azokat, akik hisznek nevében”. Ez azt jelenti, hogy e példa által (a morális eszmében) kitarja a szabadság kapuját mindenki számára, aki - hozzá hasonlóan - le akar mondani mindarról, ami az erkölcsiség hátrányára a földi élethez bilincseli, ezekből gyűjt „népet, amely serény a jó művekben”, tulajdonául és uralma alá, azokat pedig, akik a morális szolgaságot részesítik előnyben, urukra hagyja.

A történet hőségének oldaláról tekintve (haláláig) a harc morális végeredménye tulajdonképpen nem a rossz princípium *legyőzése* - hiszen annak birodalma fönnáll még, s legalábbis egy új korszaknak kell még eljőnnie, amelyben leromboltatik -, hanem csupán hatalmának megtörése, hogy azokat, akik hosszú ideig alattvalói voltak, ne tarthassa meg akaratuk ellenére. Ezek számára menedékként megnyílik egy másik morális uralom (mert az embernek valamilyen uralom alatt kell állnia), amelyben, ha a régit el akarják hagyni, védelmet lelnek moralitásuk számára. Egyebekben azonban a gonosz princípium még mindig fejedelme e világnak, amelyben a jó híveinek mindenkor fel kell készülniök a fizikai szenvedésekre, az áldozatokra s az önszeretet sérelmeire, amelyek itt a gonosz princípiumtól származó üldöztetéseként ábrázoltatnak, mivel a Gonosz csak azokat jutalmazza meg birodalmában, akik a földi javakat választották végcélul.

Láthatjuk, ha erről az életteli s a maga kora számára valószínűleg egyedül *közérthető* elképzelésmódról lehántjuk misztikus burkát, szelleme és racionális értelme minden világban és minden időben gyakorlatilag érvényes és kötelező erejű; ugyanis minden emberhez elégségesen közel áll ahhoz, hogy megismerhesse belőle kötelességét. Értelme az, hogy semmilyen más üdvösség nincs az ember számára, mint az, hogy az igazi erkölcsi alaptételeket érzülete legmélyébe fogadja, s hogy ez elfogadásnak nem az annyiszor okolt érzékiség az ellenlábas, hanem egy bizonyos önhibájából való eltévelyedés, vagy ahogy e gonosztságot másképpen nevezhetjük: csalás (fausseté; ördögcsel, amely által a rossz a világba jött), egy minden emberben benne lakozó romlottság, amelyen csupán a maga teljes tisztaságában való erkölcsi jó eszméje diadalmaskodhat. S ez a tudat az értelme, hogy ez valóságosan hozzá tartozik eredeti adottságunkhoz, s csak törekednünk kell arra, hogy tisztán tartsuk minden tisztátalan keveredéstől, s mélyen érzületünkbe fogadjuk, és akkor lelkeletünkben tett fokozatos hatása meggyőz minket arról, hogy a Gonosz rettegett hatalmai tehetetlenek vele szemben („a pokol

kapui sem vesznek erőt rajta”), továbbá arról, hogy e bizalom hiányát nem pótolhatjuk *babonával*, azaz a gondolkodásmód megváltozását nem feltételező expiaciókkal, sem pedig *rajongással*, azaz vélt (pusztán passzív) belső megvilágosodással, s az ilyesmit távol kell tartanunk az öntevékenységre alapozott Jótól, amelynek egyetlen jeléül a jó életvitelt fogadhatjuk el. - Az olyan kísérleteket egyébként, amelyek - akár jelen írásunk - azon fáradoznak, hogy az Írásból kikeressék azt az értelmet, amely összhangban van az ész tanította *Legszentebbel*, nem csupán megengedettnek, hanem egyenesen kötelességünknek kell tartanunk;<sup>50</sup> emlékezzünk csak, mit mondott a bölcs tanító tanítványainak arról az emberről, aki a maga külön útján járt, de végül ugyanazon célhoz ért: „ne bántsátok; aki nincs ellenünk, az velünk van”.

### Általános megjegyzés

Egy morális vallás (amely nem rendelkezésekben és obszervanciákban, hanem az isteni parancsokként tekintett emberi kötelességeknek való engedelmesség érzületében áll) megalapozásában az elbeszélés bevezetéséhez kapcsolódó *csodáknak* végső soron nélkülözhetővé kell tenniök magát a csodákba vetett hitet, mert vétkes morális hitetlenség az, ha valaki a kötelesség előírásainak - amelyeket eredetileg az ész rótt az emberi szívbe - nem tulajdonít elégséges autoritást, ha azokat nem hitelesíti még csodák is: „Nem hisztek, ha jeleket és csodákat nem láttok”. Mindazonáltal nagyon is megfelel az emberek közönséges gondolkodásmódjának, hogy amikor közeledik a pusztá kultusz és obszervancia vallásának vége, s helyette szükség van egy szellemben és igazságban (a morális érzületben) megalapozott hitre, ez utóbbit, bevezetésekor bár semmi szüksége sincs rá, a történetben még csodákkal környezik és ékítik, hogy végét hirdesse az elsőnek, amely csodák nélkül semmilyen autoritással sem rendelkezne. Ez talán azért is van, hogy az első híveit megnyerje a forradalomnak, s a morális vallást mindannak beteljesüléseként magyarázza, ami a régi vallásban a Gondviselés végcélja volt; így hát értelmetlen dolog vitatni azokat az elbeszéléseket és értelmezéseket, amelyek a maguk korában az új vallás bevezetésének szükséges segédeszközei voltak, ha egyszer itt van végre az igazi vallás, s most és mindezentúl észbeli alapokon fenn tud maradni; különben ugyanis azt kellene feltennünk, hogy bizonyos felfoghatatlan dolgok pusztá hite és szajkózása az Istennek való tetszés egyik és tulajdonképpen egyetlen módja - eme állítás ellen pedig teljes erővel hadakoznunk kell.

Lehetséges tehát, hogy az egyetlen, minden világra érvényes vallás tanítójának személye titok maradjon, földön való megjelenése és innen való távozása, tevékenységgel teli élete majd szenvedése megannyi csoda, s a történet, amely mind e csodát hitelesíteni akarja, maga is csoda (természetfeletti kinyilatkoztatás) legyen; értéküket nem kell bolygatnunk, sőt, akár tisztelhetjük is e burkot, hiszen megvan az az érdeme, hogy nyilvános forgalomba hozta a tanítást, amelynek semmilyen csodára nincs szüksége, mert a hitelességet bizonyító bélyeget minden ember a lelkében hordozza, éppen csak hogy e történeti híradások felhasználásakor nem szabad hitcikkellyé tenni azt, hogy ezek tudása, hite és vallása önmagában olyasvalami, ami által Istennek tetsző emberekké lehetünk.

Ami azonban a csodákat általában illeti, azt látjuk, hogy az értelmes emberek, ha nem is szándékoznak lemondani a bennük való hitről, ám soha nem akarják, hogy ez gyakorlatilag lábra kapjon; azaz: *elméletileg* hiszik ugyan, hogy vannak ilyenek, *ügyleteikben* azonban egyet sem *statuálnak*. Ily módon a bölcs kormányzatok mindenkor elismerték, sőt, tételesen a nyilvános vallási tanok közé fogadták azt az elképzelést, hogy *régen* történtek csodák; új csodákat azonban nem engedtek meg.<sup>51</sup> A rég történt csodákat ugyanis a felsőbbség már eleve úgy szabta meg és úgy korlátozta, hogy ne okozhassanak zavart a közösségben, viszont mindig



aggódnia kellett az új csodatevők miatt, hogy milyen hatásuk lesz a köznyugalomra és a közrendre. Ha valaki azt kérdezi, hogy mit kell a *csodák* kifejezésen érteni (mivel számunkra a tulajdonképpeni probléma az, hogy mit jelentenek *nekünk*, azaz gyakorlati észhasználatunknak), akkor a világban való olyan eseményekként magyarázhatjuk őket, amelyeknek okai és *hatástörvényei* teljességgel ismeretlenek és szükségszerűen azok is maradnak előttünk. Gondolhatunk továbbá *teisztikus* és *démonikus* csodákat, ez utóbbiakat pedig feloszthatjuk angyali (agathodémonikus) és ördögi (kakodémonikus) csodákra, bár itt jobbra csak az utóbbiak jönnek számításba, mivel a jó angyalok (nem tudom miért) elenyészően keveset hallatnak magukról.

Ami a *teisztikus* csodákat illeti - mindenesetre fogalmat alkothatunk okuk (mint mindenható és egyben morális lény) hatástörvényeiről, ám e fogalom csupán egészen *általános*, amennyiben azt a természet és morál rendje alapján a világ teremtőjének és kormányzójának gondoljuk, mivel e rendből közvetlen ismereteket szerezhetünk törvényei tekintetében, amelyeket aztán az ész felhasznál. Ha azonban fölteszük, hogy olykor, különös esetekben Isten a természetet eltéríti törvényeitől, teljes tanácstalanságban maradunk, s nem is remélhetjük, hogy szert teszünk ama törvény fogalmára, amelynek alapján Isten egy ilyen esemény megrendezésekor eljár (eltekintve attól a *morális általánosságtól*, hogy minden, amit tesz, jó, ez azonban az adott különös esetre semmilyen meghatározással sem szolgál). Itt az ész mintegy megbénul, tevékenységét nem végezheti az ismert törvények szerint, de újakat sem tanul, s e világon nem is remélhet tanulni. Az összes csodák közül azonban a démonikusak azok, amelyek az észhasználattal a leginkább összeegyeztethetetlenek. A *teisztikus* csodák esetében ugyanis legalább egy negatív ismertetőjegy adódna, nevezetesen az, hogyha valamit mint közvetlen jelenséget isteni parancsként ábrázolnak, de az ellentmond a moralitásnak, akkor minden látszat ellenére sem lehet szó isteni csodáról (pl. ha egy apa azt a parancsot kapná, hogy ölje meg fiát, aki legjobb tudomása szerint teljesen ártatlan). Az esetleges démonikus csodáknál azonban ez az ismertetőjegy sem használható, s ha ehelyett valamilyen pozitív jelet próbálnánk felkutatni az észhasználat számára, pl. hogy ha egy csoda valami olyan jó cselekedet elkövetésére buzdít, amelyet kötelességünknek ismerünk, az nem származhatik a gonosz szellemtől, akkor is könnyen tévedhetnénk, hiszen - mint mondják - ez gyakorta mutatkozik a világosság angyalának képében.

Dolgaink között tehát semmiképpen sem reménykedhetünk csodákban, s észhasználatunk (amely pedig az élet minden területén nélkülözhetetlen) sem vehet ilyeneket számításba. A bíró (akármilyen csodahívő is a templomban) úgy hallgatja a delikvens előadását az őt ért ördögi kísértésekről, mintha mit sem mondott volna, még ha lehetségesnek vélné és szívesen tekintetbe venné is, hogy egy egyszerű, hétköznapi ember valamilyen minden hájjal megkent gonosztevő hálójába került, csak hogy az adott esetben a gonosztevőt nem idézheti be, s nem szembesítheti a vádlottal - egyszóval semmi értelmeset sem tud kezdeni a vallomással. Ezért az értelmes lelkész óvakodik attól, hogy a lelki gondjára bízottak fejét a *Pokoli Proteusz* történetkéivel tömje, s így elvadítsa képzeletüket. Ami pedig a jó csodákat illeti - az emberek tevékenységük közben csak frázisképpen beszélnek róluk. Így pl. az orvos azt mondja, hogy ha csak csoda nem történik, a beteg menthetetlen - azaz bizonyosan meghal. - E tevékenységek közé tartozik az is, hogy a természettudós az események okait azok törvényeiben keresi, a tapasztalatokkal adatolható események természettörvényeiben, még ha le kell is tennie annak megismeréséről, hogy mi is az önmagában, ami e törvények szerint működik, vagy hogy egy másik lehetséges értelem vonatkozásában mik lehetnének számunkra e törvények. Ugyanígy az emberre váró feladat saját morális megjobbulása; ám ha ebben közreműködnek is égi hatások, vagy akár szükségesnek is tartjuk őket a javulás lehetőségének megmagyarázásához, az ember nem ért ahhoz, hogy ezeket megkülönböztesse a természetes hatásoktól, s ahhoz sem,

hogy az eget mintegy levonja magához; mivel tehát mindezzel közvetlenül mit sem tud kezdeni, ez esetben nem is *statuál*<sup>52</sup> csodákat, hanem ha esze szavára hallgat, úgy cselekszik, mintha gondolkodásmódjának megváltozása és a megjobbulás kizárólag saját munkájától függne. S az az elképzelés végül, hogy a csodákba vetett *szilárd* teoretikus hit képes azok előidézésére vagy az egek ostromlására, nagyon is túlmegy az ész korlátain, s meglehetősen értelmetlen ötlet, mely csupán feltartana minket.<sup>53</sup>

### III. A JÓ PRINCÍPIUM DIADALA A ROSSZ FÖLÖTT ÉS ISTEN ORSZÁGÁNAK FÖLDI MEGALAPÍTÁSA

Az a harc, amelyet minden morálisan jó érzületű embernek egész életében állnia kell a rossz princípium támadásaival szemben a jó vezérlete alatt, bármennyire fáradozzék is, nem eredményezhet számára nagyobb nyereséget, mint az előbbi *uralma* alól való felszabadulást. A legtöbb, amit elérhet, hogy *szabaddá* lesz, „kiszabadul a bűn törvényének szolgaságából, hogy az igazságosságnak éljen”. Ám a rossz kísértéseinek ugyanúgy ki van téve ezután is, s állandó harci készültségben kell lennie, hogy megvédelmezze szüntelenül ostromolt szabadságát.

Az ember a maga vétke folytán leledzik e veszélyekkel teli állapotban; következőképpen *kötelessége*, hogy amennyire csak képes, minden erejével kiküzdje magát belőle. Ám hogyan? - ez a kérdés. - Ha ama okok és körülmények után kutat, amelyek e veszélybe sodorják s abban benne tartják, könnyen meggyőződhetik arról, hogy azok nem annyira saját nyers természetéből származnak, amennyiben elkülönülve áll, hanem az emberektől, akikkel valamilyen viszonyban vagy kapcsolatban van. Nem a természeti ingerek korbácsolják föl tulajdonképpen *szenvedélyeit*, amelyek oly nagy pusztítást végeznek eredeti jó adottságában. Szükségletei szerények, kedélye mérsékelt és nyugodt az azokról való gondoskodásban. Csupán annyiban szegény (vagy tartja magát szegénynek), amennyiben azon aggódik, hogy más emberek esetleg annak tartják s megvetik ezért. *Ha emberek között van*, az irigység, uralomvágy, bírvágy s az ezekhez kapcsolódó ellenséges hajlamok hamar lerohanják önmagában elégedett természetét, s még csak arra sincs szükség, hogy ezeket az embereket a rosszba már nyakig merült, bűnre csábító példaként gondoljuk el; hogy jelen vannak, hogy körülveszik és hogy emberek - már elégséges ahhoz, hogy kölcsönösen megrontsák egymás morális adottságát s gonosszá tegyék egymást. Ha mármost nem lehetne eszközöket találni arra, hogy létrehozzunk egy sajátlagosan az e rossz elleni védekezésre és az emberben való jó előmozdítására szolgáló egyesülést mint maradandó és egyre kiszélesedő, pusztán a moralitás megőrzését célzó társulást, amely egyesült erővel szegülne szembe a gonosszal, akkor ez utóbbi, bármennyit küszködnek is az egyes ember, hogy kivonja magát uralma alól, mégis szakadatlanul abban a veszélyben tartaná, hogy visszazuhan hozzá. - A jó princípium uralma, amennyire emberek ahhoz hozzájárulhatnak, belátásunk szerint nem érhető el másképp, mint az erény törvényein alapuló és azokat támogató társulás létrehozásával és kiterjesztésével, úgy, hogy e társulásnak a maga teljes terjedelmében történő megvalósítását az ész az egész emberi nem feladatává és kötelességévé teszi. - Csak így reménykedhetünk a jó princípiumnak a rossz felett aratandó győzelmében. A minden egyes embernek előírt törvényeken túl a morális-törvényadó ész kitűzi az erény zászlaját is, mint az egyesülés helyét mindazok számára, akik szeretik a jót, hogy alatta gyülekezve végre felülkerekedjenek a szüntelenül támadó rosszon.

Az embereknek ez eszme útmutatása szerint történő, pusztán erénytörvények alatti szövetségét *etikai*, s amennyiben törvényei nyilvánosak, *etikai-polgári* társadalomnak (szemben a *jogi-polgárral*) vagy *etikai közösségnek* nevezhetjük. Ez fönnállhat egy politikai közösségen belül, sőt állhat annak minden egyes tagjából (s ha ez utóbbi nem szolgál alapul, emberek egyáltalán nem is hozhatnák létre). Ám egyesítő alapja különös és sajátos (az erény), követke-

zéseképpen formája és alkotmánya is, mely a politikai közösségtől lényegesen különbözik. Ugyanakkor bizonyos analógia is fönnáll köztük, mint két általában vett közösség között, így szemlélve az első *etikai államnak*, azaz az erény (a jó princípium) *birodalmának* is nevezhető, s innen származik az eszme egészen jól megalapozott realitása (mint az ilyen állammá való egyesülés kötelessége) az emberi észben, még ha szubjektíve az emberek jó akaratától soha nem lehetne is remélni, hogy elszánják magukat az e célon való egyetértő munkálkodásra.

## 1. rész:

### Filozófiai elképzelés a jó princípium győzelméről, amely Isten földi országának megalapításával történhetnék

#### *I. Az etikai természeti állapotról*

*Jogi-polgári* (politikai) *állapot* az emberek egymáshoz való viszonya, amennyiben közösen *nyilvános jogi törvények* (melyek együttesükben kényszerszertörvények) alatt állanak. *Etikai-polgári* állapot az, amelyben kényszerszertől mentes, azaz pusztán *erénytörvények* alatt egyesülnek.

Ahogy az elsővel szembeállítjuk a jogi (ettől azonban még nem feltétlenül jogszerű), azaz a *juridikus természeti állapotot*, ugyanúgy különbözik az utóbbtól az *etikai természeti állapot*. Mindkettőben mindenki a maga törvényadója, s nincs olyan külső törvény, amelyet mindenki mással együtt elismerne. Mindkettőben mindenki a maga bírója, s nincs olyan nyilvános, hatalommal rendelkező autoritás, amely törvények szerint meghatározná, hogy az előforduló esetekben mi lenne minden egyes ember kötelessége, s azt érvényre juttatná.

Egy már fennálló politikai közösség politikai polgárai mint olyanok mindazonáltal az etikai természeti állapotban vannak, s jogukban áll meg is maradni abban; ellentmondás lenne ugyanis (in adjecto), ha a politikai közösség arra kényszerítené polgárait, hogy etikai közösségbe lépjenek, mivel ez utóbbi fogalmában a kényszermentesség is benne foglaltatik. Bár minden politikai közösség nagyon is óhajtja, hogy a kedélyek fölötti uralom is megvalósuljon benne az erény törvényei szerint, mert ahová nem érnek el kényszerítő eszközei, lévén, hogy az emberi bíró nem láthat más emberek belsejébe, ott is az erényes érzületek létrehoznák a kívánatos helyzetet. Ám jaj a törvényhozónak, aki kényszerrel akarná megteremteni az etikai célokra irányuló alkotmányt! Ily módon ugyanis nem csupán az etikai pontos ellentétét hozná létre, hanem politikai alkotmányát is aláásná és bizonytalanságba döntené. - Ami a politikai közösség törvényadásának hatáskörét illeti: polgára teljesen szabad marad a tekintetben, hogy más polgártársaival etikai közösségre is óhajt-e lépni, vagy pedig inkább megmarad az etikai természeti állapotban. Egy etikai közösség önkéntes tagjai csupán annyiban lesznek kénytelenek ha parancsokat nem is, de korlátozásokat eltűnni a politikai hatalom részéről, amennyiben közösségük szükségképpen *nyilvános* törvényeken alapul, s alkotmánya azokon épül fel. Az említett korlátozás azt a feltételt tartalmazza, hogy a közösségben semmi olyan ne legyen, ami ellentmondana tagjai állampolgári kötelességének; habár ha az első igazi, akkor nincs mitől tartani az utóbbi tekintetében.

Egyébként mivel az erény kötelessége az egész emberi nemhez szólna, így az etikai közösség fogalma mindig az összes ember egészének ideájára vonatkozik, s ebben különbözik a politikaitól. Következésképpen az e célból egyesült emberek tömege még nem nevezhető etikai közösségnek, hanem csupán egy különös társulásnak, amely az összes emberrel (az összes véges, értelmes lénnel) egyetértésre törekszik, hogy abszolút etikai egészet hozzon létre, amelynek csupán képzete vagy sémája minden parciális társadalom, hiszen ezek mindegyike

etikai természeti állapotban s ennek minden tökéletlenségében leledzőként képzelhető a többiekhez való viszonyában (mint ahogy ugyanez a helyzet ama különböző politikai államokkal, amelyeket nem kapcsol össze általános népjog).

## ***II. Az embernek ki kell lépnie az etikai természeti állapotból, hogy az etikai közösség tagjává váljék***

Mint ahogy a juridikus természeti állapot mindenki mindenki ellen folytatott háborújának állapota, azonképpen az etikai természeti állapot is a rossz szakadatlan támadásainak állapota, mely mindazokban fellelhető, akik (mint fentebb megjegyeztük) kölcsönösen megrontják egymás morális alapjait, s mégha külön-külön jó is mindegyikük akarata, nem lévén egyesítő princípiumuk, akár ha a *Gonosz eszközei* volnának, egyenetlenkedésükkel eltávolodnak közös céljuktól, a Jótól, s ama veszélybe sodorják egymást, hogy ismét a Gonosz karmai közé esnek. Továbbá, mert a törvény nélküli külső (brutális) szabadság és a kényszerszabványoktól való függetlenség állapota az igazságtalanság és a mindenki mindenki ellen való háborújának állapota, amelyből az embernek ki kell lépnie, hogy politikai-polgári viszonyokra jusson,<sup>54</sup> így az etikai természeti állapot az erény princípiumainak kölcsönös és általános veszélyeztetése és a belső erkölcstelenség állapota, amelyből a természeti embernek iparkodnia kell minél hamarabb kikerülni.

Itt pedig sajátos kötelességgel van dolgunk, nem emberek emberek iránti, hanem az emberi nem önmagával szembeni kötelességével. Objektíve, az ész eszméjében ugyanis az eszes lények minden neme egy közös célra, nevezetesen a legfőbb jó mint közös jó előmozdítására rendeltetett. De mert a legfőbb erkölcsi jó nem érhető el pusztán az egyes személynek a maga morális tökéletességére való igyekezete által, hanem ugyane célból az egyes személyek egésszé történő egyesülését, a jó érzületű emberek rendszerének a megteremtését kívánja meg, mert csak ebben és ennek egysége által valósulhat meg, egy ilyen egésznek, mint erénytörvények szerinti általános köztársaságnak az eszméje azonban teljesen különbözik minden morális törvényétől (a morális törvények arra vonatkoznak, amiről tudjuk, hogy hatalmunkban áll), ti. egy olyan egészen való munkálkodást ír elő, amelyről nem tudhatjuk, hogy képesek vagyunk-e rá egyáltalán: így tehát ez a kötelesség fajtája és elve tekintetében minden mástól különbözik. - Előre sejthető, hogy ennek a kötelességnek szüksége van egy másik eszme feltételezésére, nevezetesen egy magasabb morális lényére, akinek általános rendelkezése közös munkára egyesíti az egyének önmagukban elégtelen erőit. Csakhogy legelőször végig kell mennünk eme erkölcsi szükséglet vezérfonalán, hogy lássuk, hova vezet.

## ***III. Az etikai közösség fogalma Isten etikai törvények alatt élő népének fogalma***

Ha létre kell jönnie az etikai közösségnek, abban mindenkinek közös törvényadás alá kell tartoznia, s a mindannyiunkat kötelező törvényeket szükségképpen egy közös törvényadó parancsainak lehet tekinteni. Ha a megalapítandó közösség juridikus lenne, akkor az egésszé egyesülő tömegnek magának kellene törvényadónak (az alkotmány szabályai szerzőjének) lennie, mivel a törvényadás alapelve: *mindenki szabadságát olyan feltételek szerint korlátozni, hogy mindenki más szabadságával együttesen állhasson fenn általános törvények alatt*,<sup>55</sup> ahol tehát az általános akarat törvényes külső kényszer alapoz meg. Ha azonban a közösség *etikai*, akkor a nép mint olyan nem tekinthető önnön törvényadójának. Egy ilyen közösségben ugyanis minden törvény tulajdonképpen célja az, hogy elősegítse a cselekedetek *moralitását*

(ami *belső* dolog, következésképpen nem tartozhat külső emberi törvények alá), ezzel szemben egy juridikus közösség törvényei csupán a cselekedetek *legalitására* vonatkoznak, nem pedig a (belső) moralításra, amiről itt egyedül szó van. Valaki másnak kell tehát lennie, nem pedig a népnek, aki az etikai közösség általános törvényadójaként szerepelhetne. Az etikai törvények azonképpen nem gondolhatók el úgy, mintha eredetileg e felsőbbség pusztá akaratóból származnának (mint olyan szabályok, amelyek előzetes parancsa nélkül nem kötelező erejűek), ez esetben ugyanis nem lennének etikai törvények, s a nekik megfelelő köteleesség nem szabad erény, hanem kikényszeríthető jogszerű köteleesség lenne. Egy etikai közösség számára tehát csak olyan törvényadó képzelhető el, akinek vonatkozásában minden *valódi köteleességet*, tehát az etikaiakat is,<sup>56</sup> *egyidejűleg* az ő parancsának kell tartani, aki tehát a szívek ismerője kell legyen, hogy mindenki érzületének legbensőjébe lásson, és - ahogy ennek minden közösségben történnie kell - mindenkinek azt juttassa, amire tettei érdemesítik. Ez pedig Istennek mint a világ morális urának fogalma. Egy etikai közösség tehát csak úgy gondolható el, mint isteni parancsok alatt álló nép, azaz mint *Isten erénytörvények szerinti népe*.

*Igaz*, Isten népét el lehetne gondolni *statutarikus*, azaz olyan *törvények* szerint is, melyek követésekor a cselekedeteknek nem moralitásuk, hanem pusztán legalitásuk esik latba - ez juridikus közösség lenne, melynek törvényadója ugyan Isten (alkotmánya tehát a teokrácia) volna, ám egyes emberek arisztokratikusan *kormányoznának* benne mint papok, akik közvetlenül Istentől kapják a parancsokat. Egy ilyen alkotmány azonban, amelynek létezése és formája teljességgel történeti alapokon nyugszik, nem azonos azzal, aminek megvalósítását a tiszta morális-törvényadó ész itt megoldandó feladatunkul szabja. A történeti részben fogjuk tárgyalni, mint politikai-polgári törvények szerinti alakzatot, amelynek törvényadója, bár maga Isten, csak külső törvényadó - nem pedig itt, ahol csupán a kizárólag *belső* törvényadású közösséggel, az erény törvényei alatt élő köztársasággal, azaz Isten „jó művekben serény” népével van dolgunk.

Isten e *népével* szembeállítható a rossz princípium *hordájának* gondolata, mint azok egyesülése, akik az ő oldalán állnak, a gonosz kiterjesztésén munkálkodnak, s meg akarják akadályozni ama másik közösség létrejöttét; ámbár az erényes érzületet ostromló princípium szintűgy bennünk magunkban lakozik, s csupán a szemléletesség kedvéért ábrázoljuk külső hatalomként.

#### ***IV. Isten népének eszméje (emberi tevékenységgel) csak egyház formájában valósítható meg***

Az etikai közösség fennkölt, soha teljesen el nem érhető gondolata az emberek kezében nagyon összezsugorodik, mégpedig olyan intézménnyé, amely annak csak formáját tartja meg tisztán, viszont ami egy ilyen egész megvalósításának eszközeit illeti, az érzéki emberi természet feltételei között meglehetősen korlátozottak. De hogyan is várhatnók, hogy egy ilyen görcsös fából valami teljesen egyeneset lehessen faragni?

Isten morális népének megalapítása tehát olyan munka, aminek elvégzése nem várható az emberektől, hanem csupán Istentől magától. Ez azonban nem jogosítja fel az embert arra, hogy ez ügyben tétlen legyen s a Gondviselés működésére hagyatkozzék, mintha mindenkinek csupán a maga személyes morális dolgaival kellene törődnie, az emberi nem ügyének egészét azonban átengedhetné egy magasabb közösségnek. Ellenkezőleg. Úgy kell cselekednie, mintha minden őrajta múlték, s csak e feltétellel remélheti, hogy a magasabb bölcsesség beteljesedéshez segíti becsületes fáradozását.

Az tehát minden jó érzületű ember kívánsága, „hogy jöjjön el az Isten országa, hogy legyen meg az ő akarata a földön”; ám mit kell tenniük, hogy ez így történjék?

Az isteni morális törvényadás alatt álló etikai közösség *egyház*, amelynek, ha a lehetséges tapasztalatnak nem tárgya, *láthatatlan egyház* a neve (ez minden jóra való ember közvetlenül isteni, de morális világkormányzat alatti egyesülésének puszta eszméje, mely példaképe minden emberek által létrehozandó közösségnek). A *látható egyház* az emberek olyan tényleges, egésszé, való egyesülése, amely összhangban van ezzel az eszmével. Míg minden közös törvények alatt élő társadalom magával hozza tagjai alárendeltségi viszonyát (azok között, akik a törvényeknek engedelmeskednek és akik betartásukra felügyelnek), az ilyen egésszé (egyházzá) egyesült tömeg olyan *gyülekezet*, amelynek előjárói (akiket tanítóknak vagy lelkipásztoroknak neveznek) csak a közösség láthatatlan fejének dolgait intézik, s e vonatkozásban együttesükben az egyház *szolgáinak* hívatnak, mint ahogy a politikai közösség látható feje olykor az állam legfőbb szolgájának nevezi magát, habár egyetlen embert sem ismer el maga fölött állónak (rendszerint a nép egészét sem). Az az igazi (látható) egyház, amely Isten morális földi országát reprezentálja, amennyire az emberi erőből megvalósulhat. Az igazi egyház kívánalmai s egyben ismertetőjegyei a következők:

1. Az *általánosság*, következésképpen a numerikus *egység*; ehhez rendelkeznie kell azzal a diszpozícióval, hogy, ha esetleges vélemények megosztják is, az alapvető cél tekintetében olyan elveken alapul, amelyek szükségszerűen az egyetlen egyházzá történő egyesüléshez vezetnek (tehát kizárja a szektákra szakadás veszélyét).

2. A *minőség*, azaz a *becsületesség*, hogy az egyesülésnek kizárólag *morális* hajtórugói legyenek (megtisztítva a babona ostobaságától és a rajongás örültségétől).

3. A *szabadság* elve szerinti *viszony*; ezen egyszerre értendő a tagok egymáshoz való belső és az egyháznak a politikai hatalomhoz való külső viszonya - mindkettő köztársaságban (tehát kizárva a *hierarchiát* és az *illuminatizmust*, ez utóbbi a sugallatok egyfajta demokráciája, melyek kinél-kinél a legkülönbözőbbek lehetnek).

4. Ugyanennek *modalitása*, azaz *szerkezeti változatlansága*, mindazonáltal fenntartva az idő múlásával és a körülmények alakulásával szükségessé váló, pusztán az adminisztrációt érintő változtatások lehetőségét, melyek biztos alapelveit azonban már előre (céljának eszméjében) a priori tartalmaznia kell. (Tehát eredeti, egyszer s mindenkorra mintegy törvénykönyvbe foglalt intézményes előírássá tett törvények alatt, nem pedig önkényes, minden autenticitás híján esetleges, ellentmondásoknak kitett és változtatható szimbólumok révén.)

Tehát egy etikai közösség, mint egyház, azaz mint Isten országának puszta *reprezentánsa*, alapelvei tekintetében tulajdonképpen nem rendelkezik a politikaiéhoz hasonló alkotmánnyal. Alkotmánya ugyanis nem *monarchikus* (egy pápa vagy pátriárka alatt), sem nem arisztokratikus (püspökök és prelátusok alatt), és nem is demokratikus (mint a szektás illuminátusoknál). Még a leginkább valamilyen háznéphez (családhoz) hasonlíthatnók, melynek feje egy közös, bár láthatatlan, morális Atya, akit akaratát ismerő és a háznép mindegyik tagjával vérrokonságban álló szent Fia képvisel, akaratát ezekkel jobban megismerteti, akik így öbenne az Atyát tisztelik, s önkéntes, általános és maradandó szívbéli egységre lépnek egymással.

**V. Minden egyház alkotmánya mindenkor valamilyen történeti  
(kinyilatkoztatási) hitből származik, melyet egyházi hitnek nevezhetünk  
és mely a leginkább egy szent íráson alapul**

Általános egyház egyedül a *tiszta vallási hitre* alapozható, mivel ez pusztán észhit, mely meggyőzés végett mindenkivel közölhető, ezzel szemben a pusztán faktumokra alapozott történeti hit csak addig tágíthatja befolyását, ameddig híradásai a tér- és időbeli körülményektől függően, hihetőségük tekintetében megítélhetők. Egyedül az emberi természet különleges gyengesége bűnös abban, hogy ama tiszta hitre soha nem lehet érdeme szerint számítani, azaz nem lehet egyedül rá egyházat alapozni.

Az emberek, tudatában lévén az érzékfeletti dolgok megismerésében való tehetetlenségüknek, bár ama hitet (mely mint olyan, általában meggyőző kell legyen számukra) igen nagy tiszteletben részesítik, mégsem győzhetők meg egykönnyen arról, hogy Isten mindössze a morálisan jó életvitelre való állhatatos igyekezetet kívánja meg tőlük ahhoz, hogy országának jó alattvalói legyenek. Kötelességüket nem tudják másképpen elképzelni, mint valamilyen, Istennel szemben végzendő *szolgálat* alakjában, ahol a cselekedeteknek nem annyira benső morális értéke jön számba, mint inkább az, hogy Isten számára történnek, hogy morálisan bármennyire közömbösek legyenek is önmagukban, legalább a passzív engedelmesség által tessenek Istennek. Sehogysem megy a fejükbe, hogy ha teljesítik emberek iránti (önmagukkal és másokkal szembeni) kötelességeiket, éppen ezzel egyben isteni parancsoknak tesznek eleget, következésképpen egész magatartásuk - amennyiben vonatkozással van az erkölcsiségre - folytonosan Isten szolgálatában áll, s hogy teljességgel lehetetlen Istennek valamilyen más módon közvetlenebbül szolgálni (mivel hatásuk és befolyásuk csupán világban való lényekre lehet, de nem Istenre). Mert a világon minden nagyúrnak különleges szükséglete, hogy alattvalói *tiszteljék* és alázatosságuk kifejezésével *magasztalják*, ami nélkül nem várhat tőlük annyi engedelmességet parancsaival szemben, mint amennyire szüksége van ahhoz, hogy uralkodhassék rajtuk; ráadásul az ember, akármilyen értelmes is különben, mindig közvetlen örömet leli a tiszteletadásban - így a kötelességet, amennyiben egyidejűleg isteni parancs, úgy kezelik, mint Isten, és nem az ember ügyét, s így jön létre az *istentiszteleti* vallás fogalma a tisztán morális vallás helyett.

Mivel minden vallásnak az a lényege, hogy Istent minden kötelességünk vonatkozásában általánosan tisztelendő törvényadónak tekintjük, ezért, ha a vallást a neki megfelelő magatartásunk kapcsán akarjuk meghatározni, akkor a fő kérdés: *Isten milyen tiszteletet* (és engedelmességet) *kíván*. - Az isteni törvényadó akarat azonban vagy önmagukban pusztán *statutárikus* vagy *tisztán morális* törvények útján parancsol. Ez utóbbi tekintetében mindenki önnön eszével ismerheti meg a vallás alapját képező isteni akaratot, az istenségről alkotott fogalom ugyanis tulajdonképpen csupán e törvények tudatából s az ész ama szükségletéből származik, hogy feltegyen egy olyan hatalmat, mely képes létrehozni ezt a világban lehetséges, az erkölcsi végcéllal összhangzó hatást. A kizárólag tisztán-morális törvények szerint meghatározott isteni akarat fogalmából, mint ahogy csupán *egyetlen* Isten, csak *egyetlen* tisztán morális vallás következik. Ha azonban statutarikus törvényeket fogadunk el, s a vallás lényegét azok követésében látjuk, ismeretük nem lehetséges pusztán észünk útján, hanem csupán kinyilatkoztatás által, ez pedig, akár nyilvánosan, akár titokban adatnék mindenkinek, hogy tradíció vagy Írás útján továbbhagyományozódjék az emberek között, *történeti* lenne, s nem *tiszta észhit*. - Föltehetünk ugyan statutarikus isteni törvényeket is (melyek nem önmagukban, hanem kinyilatkoztatott isteni akaratként köteleznek), mindazonáltal a tiszta *morális* törvényadás, mellyel Isten eredetileg szívünkbe írta akaratát, nem pusztán elengedhetetlen feltétele

minden igazi vallásnak, hanem egyben tulajdonképpeni lényege is, a statutarikus törvény pedig pusztán támogatásának és kiterjesztésének eszköze lehet.

Ha tehát arra a kérdésre, hogy Isten mi módon való tiszteletet kíván, minden ember *mint pusztán ember* számára érvényesen felelni akarunk, akkor nem lehet kétségünk afelől, hogy akaratának törvényadása pusztán *morális*; a statutarikus (kinyilatkoztatást feltételező) törvények csupán esetlegessékként tekinthetők, tehát mint olyanok, melyek nem jutottak és nem juthatnak el minden emberhez, következésképpen nem is köteleznek feltétlen erővel. Tehát: nem azok tisztelik őt az általa megkívánt módon, „akik azt mondják: Uram, Uram, hanem akik Isten akaratját cselekszik”, következésképpen nem azok, akik kinyilatkoztatott, tehát nem minden ember számára hozzáférhető fogalmak szerint magasztalják őt (vagy küldöttét, mint isteni eredetű lényt), hanem akik jó életvitelükkel (s e tekintetben mindenki ismeri az ő akaratát) igyekeznek kedvében járni.

Ám ha köteletségünknek tartjuk, hogy ne pusztán emberekként, hanem Isten földi országának *polgáraiként* viselkedjünk, s egy ilyen egyháznak nevezett kötelék létrehozásán munkálkodjunk, akkor úgy tetszik, hogy a kérdés: mi módon való tiszteletet kíván Isten *egy egyházban* (mint az Ő gyülekezetében)? nem válaszolható meg pusztán ésszel, hanem szüksége van egy statutarikus, számunkra csak kinyilatkoztatás útján megnyilvánuló törvényadásra, tehát a történeti hitre, amit a tiszta vallási hittal szembeállítva egyházi hitnek nevezhetünk. Az elsőnél ugyanis pusztán arról van szó, ami Isten tiszteletének tartalmát képezi, tehát a köteleességeknek mint isteni parancsoknak való morális érzületű engedelmeskedésről; de egy egyháznak, mint sok ilyen érzületű ember morális közösséggé való egyesülésének *intézményes* kötelezettségekre, bizonyos - tapasztalati feltételeken alapuló - egyházi formára van szüksége, mely önmagában esetleges és sokféle, tehát statutarikus isteni törvények nélkül nem ismerhető el köteleességgént. Ám e forma meghatározása nem tekinthető azért mindjárt az isteni törvényadó dolgának, ellenkezőleg, jó okunk van feltételeznünk, hogy az isteni akarat szerint magunknak kell megvalósítanunk egy ilyen közösség észbeli ideáját, és az emberek - jóllehet már számos balul sikerült egyházi formával kísérleteztek - nem lankadhatnak ebbéli törekvésükben, s szükség esetén a régiek hibáit lehetőleg elkerülő új próbálkozásokra kell merészkedniök; ez az ügy tehát, mely egyben köteletségük, teljességgel rájuk marad. Senkinek sincs tehát oka valamelyik egyház megalapításának és formáinak törvényeit egyenesen isteni, *statutarikus* törvényeknek tartania; sőt, vakmerőség, ha akként deklarálja őket, csak hogy megszabaduljon a forma későbbi kijavításának fáradságától, s egyenesen bitorlása a magasabb tekintélynek abból a célból, hogy isteni autoritást színlelő egyházi előírásokkal jármot tegyen a tömeg nyakára. Ugyanígy önhittség lenne egyszerűen tagadni, hogy egy *egyház* berendezkedése esetleg különös isteni rendelés lehet, ha belátásunk szerint a legteljesebb összhangban van a morális vallással, s ráadásul nem is érthető, hogy a közönség megfelelően előkészített, a vallási fogalmak terén való haladása nélkül hogyan jelenhetett meg egyszerre. E feladat bizonytalanságában, ti. hogy Istennek vagy maguknak az embereknek kell-e egyházat alapítaniuk, megmutatkozik ez utóbbiak hajlandósága az *istentiszteleti vallásra* (kultusz) és - lévén, hogy ez önkényes előírásokon nyugszik - a statutarikus isteni törvényekben való hitre: ama kikötéssel, hogy a legkiválóbb életvitel mellett (melyre az ember a tisztán morális vallás előírása szerint bármikor rátérhet) még egy ész által nem megismerhető, kinyilatkoztatást szükségelő isteni törvényadásra is szükség van; ezzel a legfőbb lény közvetlen tiszteletére (nem pedig parancsainak az ész által már előzetesen megkövetelt követésére) gondolnak. Így történik meg, hogy az egyházzá való egyesülést, az annak formája tekintetében való egyetértést, továbbá a *nyilvános* rendezvényeket soha nem önmagában tartják szükségesnek a vallás morális tartalmának ápolásához, hanem csupán annyiban, hogy ünnepek, kinyilatkoztatott törvények hitvallása és az egyház formájához (habár maga csak tiszta eszköz) tartozó előírások követése



által - ahogy mondják - Istenüket szolgálják, s habár mindeme obszervanciák alapján véve morálisan indifferens cselekvések, éppen azért tartják Istennek annál inkább tetszőnek, mert pusztán érte történnek. Az egyházi hit tehát az ember etikai közösségen való munkálkodásában a természet rendje szerint<sup>57</sup> megelőzi a tisztán vallási hitet - előbb voltak *templomok* (a nyilvános istentiszteletnek szentelt épületek), mint *egyházak* (a morális érzületek tanításának és élesztésének gyülekező helyei), előbb voltak *papok* (a jámbor szokások felszentelt intézői), mint *lelkészek* (a tisztán morális vallás tanítói), s a nagy tömeg a mai napig jórészt nagy becsben tartja őket.

Ha tehát nem lehet azon változtatni, hogy a tiszta vallás vehikulumául s az annak előmozdítására alakuló emberi egyesülés eszközéül egy statutarikus *egyházi hit* szolgáljon, akkor azt is el kell ismernünk, hogy annak változatlan fönntartásáról, általános, azonos alakban való elterjesztéséről és a benne elfogadott kinyilatkoztatás tiszteletéről magáról nemigen lehet kielégtően gondoskodni a *hagyomány*, hanem csakis valamilyen írás segítségével, mely megint csak kinyilatkoztatásnak tekintve a legnagyobb tisztelet tárgya kell legyen a kortársak és utódok szemében, mert ezt kívánja meg az emberi szükséglet ahhoz, hogy bizonyos legyen istentiszteleti kötelességében. Egy szent könyv a lehető legnagyobb tiszteletre tesz szert azok körében (s éppen náluk a leginkább), akik nem olvashatják, vagy legalábbis nem képesek összefüggő vallásfogalmat alkotni belőle, s mit sem ér az okoskodás a minden ellenvetést szétzúzó hatalmi szóval szemben: *ímé, írva vagyon*. S ezért mondják az írás hitkérdéseket fejtegető helyeit is éppenséggel *példabeszédeknek*. Egy ilyen írás hivatásos értelmezői éppen e tevékenységükkel egyben megszentelt személyek; s a történelem bizonyossága szerint az államban lejátszódó legpusztítóbb forradalmak sem pusztíthatták ki az íráson alapuló hitet, hanem a hagyományra és régi, intézményes obszervanciákra támaszkodó hit az állam széthullásával egyidejűleg maga is kipusztult. Nagy szerencse,<sup>58</sup> ha egy ilyen, az emberek kezéhez jutott könyv a hittörvény jellegű statútumokon kívül a legtisztább morális vallást is teljesen tartalmazza, s ez ama szabályokkal a legjobb harmóniába hozható. Ebben az esetben a könyv kinyilatkoztatásszerű tekintélyre tehet szert, amit egyaránt indokol az elérendő cél és annak nehéz volta, hogy természetes törvények segítségével megmagyarázzuk az emberi nem e könyv útján végbement megvilágosodásának eredetét.

\*

Hadd tegyünk még néhány megjegyzést a kinyilatkoztatási hit e fogalmával kapcsolatban.

Csupán *egy* (igazi) *vallás* van, de a *hitnek* számos fajtája lehetséges. - Hozzátehetjük, lehetséges, hogy a hitmódjuk különbségei szerint elkülönülő egyházakban mégis egy és ugyanama igazi vallás lelhető föl.

Éppen ezért találóbb azt mondanunk (s valóban használatosabb is így), hogy ez az ember ilyen vagy olyan (zsidó, mohamedán, keresztény, katolikus, lutheránus) *hiten* van, mint azt, hogy ezen vagy azon a valláson. Az utóbbi kifejezést tulajdonképpen soha nem lenne szabad használni a nagyközönséghez szólván (tehát a katekizmusokban és prédikációkban), mivel túl tudományos és érthetetlen fogalom, s a fiatalabb nyelvek nem is rendelkeznek azonos jelentésű szóval. Az egyszerű ember mindig a maga egyházi hitét érti rajta, mely szemébe ötlük, a vallás viszont bensőnkben rejtezik és a morális érzületen múlik. Túlzottan megtiszteljük a legtöbb embert, azt mondván róluk: ezen vagy azon a valláson vannak - hiszen a vallást nem ismerik s nem is óhajtják; e kifejezésen mindössze a statutarikus egyházi hitet értik. Az ún.vallási viszályok, melyek oly sokszor rázták meg és merítették vérbe a világot, soha nem voltak egyebek az egyházi hit körül folyó perpatvaroknál; s az elnyomott tulajdonképpen nem azért panaszkodott, mert akadályozták vallásához való ragaszkodásában (erre

semmilyen külső hatalom sem képes), hanem mert nem engedték meg, hogy nyilvánosan gyakorolja egyházi hitét.

Ha mármost - ahogy ez rendszerint történik - egy egyház önmagát deklarálja egyedül egyetemesnek (habár különös kinyilatkoztatási hiten alapul, mely - lévén történeti - soha nem kívánható meg mindenkitől), akkor *hitetlennek* nevezi és teljes szívéből gyűlöli azt, aki nem ismeri el az ő (különös) egyházi hitét, azt pedig, aki csak részben (a lényegtelen kérdésekben) tér el az övétől, mint *tévelygőt* és fertőző valakit kerüli. S végül ha valaki ugyanahhoz az egyházhoz tartozónak vallja magát, de annak hitétől lényeges (illetve lényegesnek kikiáltott) kérdésekben eltér, akkor *eretnek*<sup>59</sup> a neve, kiváltképpen ha terjeszti is tévtanait, s mint lázadót még a külső ellenségnél is büntetendőbbnek tartják. Az egyház átokkal taszítja ki (a rómaiak mondtak ilyen átkot arra, aki a szenátus jóváhagyása nélkül átkelt a Rubiconon), s átadja a pokol isteneinek. Egy egyház tanítóinak vagy vezetőinek állítólagos és egyedülvaló igazhitűségét az egyházi hit vonatkozásában *ortodoxiának* hívják, melyet a továbbiakban *despotikus* (brutális) és *liberális* ortodoxiára lehet osztani. - Ha olyan egyházra, mely egyházi hitét általánosan kötelezőnek hirdeti, a *katolikus*, az olyanra pedig, amelyik tiltakozik mások effajta igénye ellen (bár maga is sokszor nagyon szívesen követelőznék ugyanígy, ha tehetné), a *protestáns* egyház a megfelelő elnevezés, akkor a figyelmes szemlélő számos dicséretes példáját láthatja a protestáns katolikusnak, de még ennél is több esetével találkozik a katolikusnál is katolikusabb protestánsnak. Az első csoportba a *szélesedő* látókörű férfiak tartoznak (habár gondolkodásmódjuk egyházuknak nem sajátja), a másodikban a *korlátolt* elméjük rikítanak - nem éppen előnyükre.

## ***VI. Az egyházi hit legfőbb értelmezője a tiszta vallási hit***

Megjegyeztük, hogyha egy egyház kinyilatkoztatási, tehát általánosan meggyőző közlésre nem alkalmas (bár írás útján széles körben elterjedett s a kései utódok számára is biztosított) történeti hiten alapszik, akkor hiányzik igazságának, nevezetesen az általánosságra való jogszerű igényének legfontosabb jegye. Mindazonáltal szükség van valamilyen történeti, rendszerint már készen talált, egyházi hit fölhasználására, mivel az embernek természetes szükséglete, hogy a legmagasabb észbeli fogalmakhoz és észokokhoz mindig valami *érzékileg felfoghatót*, valami tapasztalati megerősítést kíván (s erre valóban tekintettel kell lenni egy hit általános bevezetésének gondolatánál).

Ahhoz azonban, hogy egy ilyen láthatólag teljesen esetlegesen kezünkbe került empirikus hittel összeegyeztethessük a morális hit lényegét (legyen az cél vagy csupán segédeszköz), szükség van e kinyilatkoztatás magyarázatára, azaz olyan szellemi értelmezésére, hogy összhangban legyen a tiszta észvallás általános gyakorlati szabályaival. Az egyházi hit elméleti része ugyanis morálisan közömbös kell hogy legyen számunkra, ha nem járul hozzá minden emberi kötelesség isteni parancsként való teljesítéséhez (ami minden vallás lényege). A kinyilatkoztatás szövegének ez az értelmezése sokszor erőltetettnek látszhatik, bár gyakran akár valóságos is lehet; mégis, valahányszor csak az észvallás elfogadja az empirikus hitet, az ilyenfajta interpretációt előnyben kell részesíteni az olyan betű szerinti magyarázattal szemben, mely vagy semmit sem nyújt a moralitás számára vagy egyenesen annak mozgatói ellen hat.<sup>60</sup> - Láthatjuk, hogy az összes régi és újabb (részben szent könyvekben rögzített) hitfajtaival is mindenkor így cselekedtek, s a nép értelmes és helyesen gondolkodó tanítói addig értelmezték, míg sikerült a lényegi kérdésekben összhangba hozniuk az általános morális hittételekkel. A görög, majd a római morálfilozófusok ugyanezt tették a maguk meseszerű istentanával. A legdurvább politeizmust végül az egyetlen isteni lény tulajdonságainak szimbolikus ábrázolásaként sikerült értelmezniük, a különféle bűnös cselekedeteknek és költőik vad, ám mégis

szép álmódzásainak olyan misztikus jelentést tulajdonítottak, mely közel hozta a néphitet egy mindenki számára érthető, egyedül üdvös morális tanításhoz. (A néphit kiirtása soha nem volt tanácsos, mivel esetleg ateizmust eredményezett volna, ami pedig még veszélyesebb az államra nézve.) A kései *zsidóság* és maga a kereszténység is ilyen - részben nagyon erőltetett - értelmezésekből tevődik össze, ám mindkettő kétségtelenül jó és minden ember számára szükséges célokat szolgál. A *mohamedánok* (mint *Reland* rámutat) nagyon jól meg tudják tenni, hogy a mindenféle érzékiségnek szentelt Paradicsomuk leírásának szellemi jelentést adjanak, s ugyanezt teszik az *indusok*, mikor a *Védákat* magyarázzák - legalábbis népük felvilágosultabb részének. - Ám, hogy ez megtehető, mégpedig a néphit betű szerinti értelmének túlságos sérelme nélkül, annak oka a következő : az emberi észben már jóval az empirikus hitek létrejötte előtt rejtve benne volt a morális vallás képessége, melynek első nyers megnyilvánulásai pusztán istentiszteleti célokat szolgáltak, s ennek érdekében hívták életre amaz állítólagos kinyilatkoztatásokat is; ezáltal azonban bár akaratlanul, képzelgéseikbe belekerült valami a morális vallás természetfeletti jellegéből is. Az ilyen típusú értelmezések tisztességtelenséggel sem vádolhatók, hacsak nem állítjuk, hogy a néphit vagy akár a szent könyvek szimbólumainak adott értelem már azok eredeti szándékában is éppúgy benne foglaltatott. Ezt a kérdést eldöntetlenül kell hagynunk, s csupán *lehetőségét* kell fenntartanunk; annak, hogy szerzőik szándéka így is értelmezhető. Mert e szent iratok olvasásának s a tartalmuk felől való tudakozódásnak az a végcélja, hogy jobb emberekké legyünk, ezzel szemben a történeti rész ehhez semmivel sem járul hozzá, így önmagában teljességgel közömbös, és mindenki úgy gondolkozhat róla, ahogy jólesik. - (A történeti hit „önmagában halott”, azaz önmagában, hitvallásként tekintve, semmi olyat nem tartalmaz, aminek morális értéke lenne számunkra.)

Ha tehát egy írásról feltesszük, hogy isteni kinyilatkoztatás, akkor valódiságának legfőbb kritériuma a következő : „Minden Istentől adott írás hasznos a tanításhoz, a büntetéshez és a megjavuláshoz” stb., s mivel az utolsó, nevezetesen az ember morális megjobbulása adja minden észvallás tulajdonképpeni célját, ezért ez jelenti minden írásmagyarázat legfőbb elvét is. Ez a vallás „Isten szelleme, amely a teljes igazsághoz elvezet minket”. E szellem azonban olyan, hogy miközben *tanít*, egyben a cselekedetek alapelveit is *belénk tölti*, s mindazt, amit a történeti hit irata tartalmaz, teljes egészében a tiszta morális hit szabályaira és mozgatóira vonatkoztatja - hiszen ez adja minden egyházi hitben a tulajdonképpeni vallást. Az *Írás* minden kutatásának és értelmezésének abból az elvből kell kiindulnia, hogy ezt a szellemet kell keresnie benne, s „csak akkor találhatjuk meg abban az örök életet, ha tanúbizonyságot tesz erről az elvről”.

Az írásmagyarázónak társa is van, bár neki alárendelve, mégpedig az *Írás tudós ismerője*. Az *Írás*, mint minden ember egy egyházba való egyesülésének legméltóbb és a leginkább felvilágosult földrészen jelenleg egyedüli eszköze adja az egyházi hitet, ez pedig, mint néphit, nem elhanyagolható, mivel a nép számára egyetlen pusztá észen alapuló tan sem látszik alkalmasnak arra, hogy változhatatlan normává legyen, hanem isteni kinyilatkoztatást kíván, tehát a tanítás tekintélyének eredetét levezető történeti hitelesítését igényli. S mivel az emberi művészet és bölcsesség nem hatolhat az égig, hogy maga ellenőrizze az első tanító küldetésének kreditívumát, így olyan tartalmi és formai ismeretekkel kell megelégednie, amelyekkel az ilyen hit szolgál, tehát emberi híradásokkal, amelyeket igen régi időkből és kihalt nyelvekből kell felkutatnunk, hogy megítélhessük történeti hitelességüket. Ahhoz pedig, hogy egy szent írásra alapuló egyház - nem vallás, mivel annak mindenkor a pusztá észre kell támaszkodnia, hogy általános lehessen - tekintélye megtartassék, *írástudományra* van szükség. Ennek csupán annyit kell kimutatnia, hogy az *Írás* eredete semmi olyat nem tartalmaz, ami lehetetlenné tenné közvetlen isteni kinyilatkoztatásként való elfogadását, s ez máris elégséges lenne ahhoz, hogy azokat, akik morális hitük különös megerősítését találják ez eszmében, és

ezért szívesen fogadják, ebben ne gátolja. - Ugyanez okból azonban a *Szentírásnak* nemcsak *igazolása*, hanem *magyarázata* is tudományosságot kíván. Mert hogyan lehet bizonyosságban az *Írás* értelme felől a tanulatlan, aki csak fordításokban olvashatja? Az értelmezőnek tehát nemcsak az eredeti nyelvet kell ismernie, hanem ezenkívül kiterjedt történelmi ismeretekkel és kritikával is rendelkeznie kell, hogy a hajdani idők körülményeiből, erkölceiből és véleményeiből (a néphitből) olyan eszközöket meríthessen, amelyek az egyházi közösség számára a megértést lehetővé teszik.

Egy szent okmány tulajdonképpen hivatott értelmezője és letéteményese tehát az észvallás és az írástudomány. Természetes, hogy nézeteik és felfedezéseik nyilvános használatában a világi kar egyáltalán nem akadályozhatja és bizonyos hittételekre nem kötelezheti őket, ez esetben ugyanis *laikusok* kényszerítenék a *klerikusokat* arra, hogy osszák véleményüket, melyet pedig ezek tanításaiból nyernek. Az állam teljességgel eleget tesz kötelességének és hivatásának, ha csupán arról gondoskodik, hogy ne legyen hiány az egyházközség egészét irányító és morálisan jó hírű emberekben, magát az irányítás gondját pedig lelkiismeretükre bízza. Ám leckéztetni őket és vitáikkal foglalkozni (e viták, ha nem a szószékről folytatják, teljesen nyugton hagyják az egyházközséget) olyan követelődzés, amelyre a közösség a törvényadóval szemben nem vetemedhetik szerénytelenség nélkül, mivel teljesítése ennek méltósága alatt áll.

De van egy harmadik követelő is, aki az értelmező hivatalára tör. Ez nem kíván sem ész, sem tudományt, hanem csupán belső *érzék*et az *Írás* igazi értelmének és egyben isteni eredetének felismeréséhez. Nem vonható kétségbe, hogy „aki az *Írás* tanítását követi, és azt teszi, amit az előír, mindenesetre úgy találja, hogy az Istentől való”, s hogy a jócselekedetekre és becsületes életvitelre való ösztönzésnek, amelyet az ember az *Írást* olvasván vagy hallgatván érez, meg kell győznie annak isteni mivoltáról, mivel ez az ösztönzés nem egyéb, mint az embert bensőséges tisztelettel elöntő morális törvény hatása, s e törvény ezért megérdemli, hogy isteni parancsnak tekintsük. Ám, mint ahogy az érzésből nem következik a törvények ismerete, s annak felismerése, hogy ezek morális törvények, éppoly kevésbé, sőt, még kevésbé lehet érzés által a közvetlen isteni hatás biztos jeleire következtetni. Tudniillik ugyanannak a hatásnak több oka is lehet; ebben az esetben azonban a törvény (és a tanítás) ész által felismert moralitása az ok. S még ha ez az eredet pusztán lehetőség is csupán, akkor is kötelességünk ez utóbbi értelmezést elfogadnunk, ha nem akarunk ajtót-kaput tártni mindenféle rajongás előtt, s az egyértelmű morális érzék méltóságát nem akarjuk - minden fantasztikummal rokonságba hozván - tönkretenni. - Ha előzetesen ismert a törvény, melyből és mely után az érzés létrejön, akkor ez az érzés mindenkinek csak a saját maga számára létezik, és senki sem teheti fel másokról is, következésképpen valamely kinyilatkoztatás valódisága próbakövének sem tarthatjuk. Az érzés ugyanis az égvilágon semmire sem tanít, hanem csupán azt a módot tartalmazza, ahogy a szubjektum kedvre vagy kedvetlenségre hangolódik, erre pedig semmilyen ismeret sem alapozható.

Az egyházi hit egyetlen normája az *Írás* tehát, s nincs más értelmezője, mint a tiszta *észvallás* és az *írástudomány* (mely utóbbi az értelmezés történeti részével foglalkozik). S közülük az első az egyedüli *autentikus* és az egész világra érvényes, a második csupán *doktrinális* értelmezés, mely arra szolgál, hogy az egyházi hitet egy bizonyos nép számára egy bizonyos időben meghatározott, tartósan maradandó rendszerré alakítsa. Ám, ami ez utóbbit illeti, nem változtathatunk azon, hogy a történeti hit végül az írástudókban és nézeteikben való pusztán hitté legyen. Ez nem válik nemünk különös dicsőségére, de az általános gondolatszabadság ismét jóváteszi, melyre annál is inkább jogosultak vagyunk, mivel a tudósok csak akkor számíthatnak döntéseiknél a közösség bizalmára, ha értelmezéseiket mindenki vizsgálatára bocsátják, és maguk is mindig fogékonyak és nyitottak maradnak a jobb belátásra.

## ***VII. Az egyházi hitnek a tiszta vallási hit egyeduralmába való fokozatos átmenete Isten országának közelítését jelenti***

Az igazi egyház ismertetőjegye *általánossága*, ennek jegyét pedig szükségszerűsége adja, és az, hogy csupán egyfajta módon lehet meghatározni. A történeti hit tehát (mely a kinyilatkoztatásra mint tapasztalatra alapul) csupán partikuláris érvényességgel bír, azaz csak azok számára érvényes, akikhez az alapjául szolgáló történet eljutott. Ezért, mint minden tapasztalati ismeretből, ebből is hiányzik az a tudat, hogy a hitt tárgynak ilyennek és nem másnak *kell* lennie, csupán annyit tud, hogy így van; tehát tartalmazza önnön esetlegességének tudatát. Az egyházi hit számára (melynek több fajtája van) ez elégséges lehet, de egyedül a teljesen az észen alapuló tiszta vallási hit tekinthető szükségszerűnek, tehát az igazi egyház ismervével rendelkezőnek. - Ha tehát (az emberi ész kikerülhetetlen korlátainak megfelelően) egy történeti hit mint vezérfonal a tiszta valláshoz irányít, ám pusztá eszköz voltának tudatával, s mint egyházi hit magában hordozza a tiszta vallási hithez való folyamatos közeledés elvét, hogy végül ne legyen már szükség erre az eszközre, akkor az ilyen egyház mindenkor az *igazinak* nevezhető. Mivel soha nem kerülhető el a történeti hitbeli tanításokról való vita, csak *harcoló* egyház lehet a neve, ám abban a reményben, hogy végül átalakul a változatlan és mindeneket egyesítő *győzedelmes* egyházzá. Minden egyes ember ama hitét, mely tartalmazza az örök boldogságra való morális fogékonyságot (méltóságot), *üdvözítő* hitnek nevezik. Ez csupán egyetlen lehet, de az egyházi hitek összes különbsége ellenére valamennyiben föllelhető, ahol is céljára, a tiszta vallási hitre való vonatkozásban gyakorlati. Ezzel szemben az istentiszteleti vallás hite *hűbéres* és fizetségért való hit (fides mercenaria, servilis), és mert nem morális, nem tekinthető üdvözítőnek. Ennek ugyanis szabad, a szív pusztá érzületeire alapozott hitnek (fides ingenua) kell lennie. Az előbbi azt képzei, hogy a kultusz cselekvéseivel Istennek tetszővé lehet, ezek azonban ugyan fáradságos, de önmagukban minden morális érték híján való, következésképpen félelem és reménység által kikényszerített cselekvések, melyeket így egy gonosz ember is elvégezhet; az utóbbi viszont a morálisan jó érzületet szabja szükségés előfeltételül.

Az üdvözítő hit az üdvösség reményének két feltételét tartalmazza: az első arra vonatkozik, amire az ember maga képtelen, azaz megtörtént cselekvéseinek jogilag (egy isteni bíró előtt) meg nem történtté tevésére, a második pedig arra, amire az ember képes és amit meg is kell tennie: nevezetesen az új, a kötelességnek megfelelő életvitelre. Az első - hit az elégtételben (a büntartozásért való fizetségben, a megváltásban és az Istennel való kiengesztelődésben); a második - az a hit, hogy a továbbiakban folytatandó jó életvitel által Istennek tetszővé lehetünk. - A két feltétel egy hitet tesz és szükségszerűen összefügg. Ám csak úgy tudjuk belátni egy kapcsolat szükségszerűségét, ha föltesszük, hogy egyik eleme levezethető a másikból, tehát vagy a büntartozásunk eltörlésébe vetett hit hozza létre a jó életvitelt, vagy a mindenkori jó életvitel igaz és tevékeny érzülete eredményezi a felmentés hitét - a morálisan ható okok törvénye szerint.

Itt az emberi ész egy sajátságos antinómiája mutatkozik meg. Ennek feloldásától, vagy, ha ez lehetetlen, legalábbis félretolásától függ, hogy a történeti (egyházi) hitnek az üdvözítő hit mindenkor lényeges alkotórészeként kell-e a tiszta vallási hithez járulnia, vagy pedig, mint pusztá hordozó, ha csak esetleg az egészen távoli jövőben is, átmegy-e a tiszta vallási hitbe.

1. Ha feltesszük, hogy az emberek bűneiért elégtétel adatott, könnyen érthető, hogy ezt minden bűnös szeretné magára vonatkoztatni, s ha pusztán a *hitről* van szó (ami annak kinyilvánítását jelenti, hogy azt akarja, az elégtétel érette is történt legyen), egy pillanatig sem haboznék. Az viszont éppenséggel érthetetlen, hogy miképpen hiheti egy magát büntetést érdemlőnek tartó ember teljes komolysággal azt, hogy elégséges hinnie és (mint a jogászok mondják) utiliter elfogadnia az érte adott elégtételről szóló üzenetet, s büntartozását máris

eltöröltnek tekintheti, olyannyira (olyan gyökeresen), hogy a felkínált jócselekedet e hitének és elfogadásának elmaradhatatlan következménye lesz a jövőbeni jó életvitel is, amin pedig mind ez ideig mit sem fáradozott. Bár az önszeretet hajlik arra, hogy egy olyan jó pusztá vágyát, melyért az ember mit sem tesz vagy mit sem tehet, reménnyé változtassa, mintha a merő vágyakozás hatására a reménység tárgya el is érkezne - ezt a hitet egyetlen gondolkodó ember sem engedheti meg magának. Ezt csak úgy tarthatjuk lehetségesnek, hogy az ember e hitet magát is égből küldöttnek tekint, tehát olyannak, melyről nem kell esze előtt számot adnia. Ha erre nem képes, vagy túl becsületes ahhoz, hogy e bizakodást mint a pusztá behízegés eszközét létremesterkedje magában, akkor - az ilyen túláradó elégtétel iránt érzett minden tisztelete s ama vágya ellenére, hogy ez az ő számára is nyitva álljon - kénytelen ezt az elégtételt feltételesnek tekinteni, azaz úgy vélekedni, hogy mindenekelőtt képességei szerint meg kell jobbitania életvitelét, hogy akár a legcsekélyebb oka legyen azt remélnie, hogy javára válhatik egy ilyen magas érdem. - Az érdem történeti ismerete az egyházi hithez tartozik, a jó életvitel azonban, mint feltétel, a tiszta morális hithez, s így *ennek meg kell előznie*.

2. De ha az ember természettől romlott, miképpen hiheti, bármennyire igyekszik is, hogy új, Istennek tetsző emberré teheti magát, ha eddig elkövetett vétkeinek tudatában még a rossz princípium uralma alatt áll, s nem talál magában kellő képességet arra, hogy eztán jobban cselekedjék? Mire alapozhatja azt a reménységét, hogy Istennek tetsző emberré válik, ha a maga ellen ingerelt igazságosságot nem tekintheti az idegen elégtétellel kiengeszteltnek, sem pedig önmagát e hit által mintegy újjászületettnek, s így nem kezdhet új életet, mely a vele egyesült jó princípium folyománya lenne. - Így tehát a jó cselekedetekre való törekvést meg kell előznie annak a hitnek, hogy a más érdeme kiengesztel Istennel - ez viszont ellentmond előző tételünknek. A vita nem dönthető el teoretikusan, tehát az emberi szabadság, azaz az embert jóvá vagy rosszá tevő okok kauzális meghatározásába való bepillantással; a kérdés ugyanis meghaladja eszünk minden spekulatív készségét. Gyakorlati tekintetben azonban nem az a kérdés, hogy fizikailag mi az első, hanem az, hogy morálisan, szabad döntésünkben miből kell kiindulnunk: annak hitéből-e, amit Isten értünk tett, vagy abból-e, amit magunknak kell tennünk, hogy arra méltókká legyünk (s hogy mi is voltaképpen ez az isteni tett, az lényegtelen); s itt habozás nélkül az utóbbi javára kell döntenünk.

Az üdvözülés első rekvizitumát, azaz a helyettesítő elégtételben való hitet mindenestre csupán a teoretikus fogalomalkotás számára szükséges elfogadni, másképp ugyanis *nem magyarázhatjuk meg* magunknak a feloldozást. Ezzel szemben a második princípium szükségessége gyakorlati, mégpedig tisztán morális; bizonyosan csak akkor remélhetjük, hogy részesedünk a nem tőlünk származó elégtételszerző érdemben, s ezzel az üdvösségben, ha az emberi kötelességek teljesítésében való buzgalmunkkal erre méltóvá tesszük magunkat. Ez utóbbi saját tevékenységünk eredménye kell legyen, nem pedig idegen hatásé, melynél mi magunk passzívak maradunk. Mivel az utóbbi parancs feltétlen érvényű, ezért szükségszerű, hogy az ember hitének megalapozó maximájává tegye: minden üdvözítő hit legfontosabb és elengedhetetlen feltétele az életvitel megjobbítása, innét kell tehát elindulni.

Történeti lévén, az egyházi hit joggal indul ki az első princípiumból, ám mivel nem egyéb a tisztán vallási hit hordozójánál (a tulajdonképpeni cél pedig az utóbbiban van), ezért *e* minőségében a gyakorlati feltételnél, nevezetesen a *cselekvés* maximájánál kell kezdődnie, a *tudás* avagy teoretikus hit maximája csupán az első megszilárdítására és beteljesítésére szolgálhat.

Itt megjegyezhetjük, hogy az első princípium szerint a helyettes elégtételben való hit kötelességeként, ezzel szemben az a hit, hogy a jó életvitel a magasabb behatás eredménye, az ember vonatkozásában kegyelemként tekintendő. - A második princípium szerint fordítva áll a helyzet. Eszerint ugyanis a jó *életvitel*, mint a kegyelem legfőbb feltétele, feltétlen kötelesség,

a magasabb elégtétel viszont pusztán a *kegyelem dolga*. - Az elsőnek istentiszteleti *balhitet* vetnek a szemére (s gyakran nem ok nélkül), mert a bűnös életvitelt össze tudja egyeztetni a vallással; a másodikat *naturalista hitetlenséggel* vádolják, mert a különben talán valóban példamutató életvitelt a minden kinyilatkoztatással szembeni közömbösséggel, sőt olykor ellenségességgel kapcsolja össze. - Ez azonban azt jelentené, hogy a csomót (e gyakorlati maximával) elvágják, ahelyett, hogy (teoretikusan) megoldanák, holott ez, legalábbis vallási kérdésekben, megengedett. - Ez utóbbi kívánságnak a következőkben próbálunk eleget tenni. - Az Istennek tetsző emberiség mintaképében (az Isten Fiában) való élő hit *önmagában* egy morális észideára vonatkozik, ennyiben ez számunkra nem csupán vezérfonalul, de egyben mozgatóul is szolgál, így tehát teljesen mindegy, hogy ebből mint *raciónalis* hitből, vagy pedig a jó életvitel elvéből indulunk-e ki. Ezzel szemben az ugyane mintaképben *mint jelenségben* (az Istenemberben) való hit, mint *empirikus* hit nem azonos a jó életvitel princípiumával (melynek teljesen racionálisnak kell lennie), s egészen más dolog lenne egy ilyenből<sup>61</sup> kiindulni, s belőle próbálni levezetni a jó életvitelt. Így tekintve tehát ellentét állna fenn a két fenti tétel között. Csakhogy az Istenember jelenségében nem az teszi az üdvözítő hit tárgyát, ami érzékileg észlelhető vagy tapasztalatilag megismerhető belőle, hanem az eszünkben lakozó példakép, mellyel azt alátámasztjuk (hiszen amennyire az Istenember példáját láthatjuk, úgy találjuk, megfelel ama képnek), az ilyen hit tehát egyenértékű az Istennek tetsző életvitel elvével. - Itt tehát nem két különböző princípiumról van szó, ahol az egyikből vagy a másiktól való kiindulás ellentétes utakat jelentene, hanem egy és ugyanazon, kiindulópontunkul szolgáló gyakorlati eszméről, mely akár Istenben, akár bennünk magunkban jeleníti meg a példaképet, azt életvitelünk zsinórmértékének tekinti. Ily módon az antinómia látszólagos csupán, csak a félreértés teszi ugyanazt a gyakorlati eszmét - két különböző vonatkozásban tekintve - két különböző princípiummá. - Ám ha valaki egy ilyen, a világban egyszer előfordult jelenség valóságában való történeti hitet akarná az egyedül üdvözítő hit feltételévé tenni, akkor mindenesetre két teljesen különböző princípiummal lenne dolgunk (az egyik empirikus, a másik racionális volna), s attól függően, hogy melyikből indulunk ki s tekintjük kezdetnek, körülöttük a maximák valóságos összeütközésére kerülne sor, s ezt soha semmilyen ész el nem egyengethetné. - Hinnünk kell, hogy volt egyszer egy ember, aki szentsége és érdeme által mind önmagáért (kötelességeként), mind mindenki másért (és mindenki kötelességbeli mulasztásaiért) elégtételt adott, s csak így remélhetjük, hogy jó életvitellel, de végső soron csupán ama hit jóvoltából, üdvözülhetünk - ez a tétel egészen mást jelent, mint a következő: a szent érzület minden erejével Istennek tetsző életvitelre kell törekednünk, s csak így hihetjük, hogy ama ember (számunkra immár az ész által is biztosított) emberiség iránti szeretete, tekintettel a becsületes szándéokra, valamiképpen kiegészítheti a tett hiányosságát, feltéve, hogy az emberiség teljes erejével törekszik az ő akaratának teljesítésére. - Az elsőre azonban nem képes minden (akár tanulatlan) ember. A történelem azt bizonyítja, hogy a két hitelv csatája minden vallási formában jelen volt; mert minden vallásnak megvoltak a maga expiaciói, legfeljebb más-más területen. Ugyanakkor azonban a minden emberben meglevő morális képesség is hangot adott követeléseinek. De a papok minden időben többet panaszkodtak, mint a moralisták. Azok egyfolytában (s a többségtől kívánva, hogy véget vessen e túrhetetlen állapotnak) a népnek az éggel való kiengesztelésére s a szerencsétlenségnek az állam fölül való elfordítására bevezetett istentisztelet elhanyagolását panaszolták, ezek pedig az erkölcsök romlását, amit ama feloldozó eszköz számlájára írtak, mellyel a papok mindenki számára könnyűvé tették az istenséggel való kiengesztelődést, akár a legsúlyosabb bűnök esetében is. Valóban, ha egyszer már adva van a csinált s még csinálendő adósságok kifizetésének kimeríthetetlen alapja, melyhez ha az embert odaengedik (s a lelkiismeret minden szavára kétségtelenül oda is jut), már meg is szabadul adósságaitól, s a jó életvitel szándéka egészen addig halogatható, amíg azokat nem rendezte, akkor tényleg nehéz elképzelni, hogy

az ilyen hitnek más következményei lennének. - Ha viszont úgy képzelnek el e hitet magát, mintha olyan különös ereje és misztikus (mágikus) befolyása volna, hogy - bár tudásunk szerint pusztán történetinek kellene tartanunk - ha átadjuk magunkat neki és a hozzákapcsolódó érzéseknek, akkor képes arra, hogy alapjában jobbitssa meg az egész embert (új emberré alkossa) - úgy e hitet magát közvetlenül az égtől kapottnak kellene tekintenünk (a történeti hit mellett). Akkor pedig végső soron minden, még az ember morális minőségének kérdése is egy feltétlen isteni végzésre fut ki: „*irgalmaz*, akinek akar, s *megátalkodni* hagyja, akit akar”,<sup>62</sup> ez viszont betű szerint értelmezve az emberi ész salto mortaléja.

A bennünk lakozó fizikai és morális képesség (mely utóbbi minden vallás alapja és egyben értelmezője) szükségszerű következménye tehát, hogy a vallás végül fokozatosan megszabadul minden empirikus meghatározó októl, a történelmi státútumoktól, melyek ideiglenesen az egyházi hit közvetítésével egyesítik az embereket a Jó előmozdítására, hogy így végül mindek felett a tiszta vallási hit uralkodjék, s „Isten minden legyen mindenben”. - Le kell vetni a burkokat, melyekben az embrió emberré alakult, ha az ember végre a napvilágra akar lépni. A szent hagyomány járszalagja s a vele járó koloncok: a státútumok és obszervanciák, bár a maguk idejében jó szolgálatot tettek, egyre inkább nélkülözhetőkké válnak, sőt végül béklyóvá, mihelyt az emberi nem az ifjúkort eléri. Amíg „gyermek volt, bölcs volt, mint egy gyermek”, addig a közreműködése nélkül rárótt előírásokkal jól össze tudta kapcsolni a tudományt, sőt, még egy az egyház számára hasznos filozófiát is, „de most, hogy felnőtté válik, levet mindent, ami gyermeki”. Megszűnik a *laikusok* és *klerikusok* közötti megalázó különbség, s egyenlőség támad az igazi szabadságból, de anarchia nem, mert ugyan mindenki a maga- és magáraszabta (nem statutarikus) törvénynek engedelmeskedik, ezt azonban egyben a világ urának az ész által kinyilatkoztatott akarataként kell tekintenie, aki láthatatlanul mindeneket egy államban egyesít közös kormányzás alatt, melyet előzőleg a látható egyház csak gyatrán szemléltetett és készített elő. - Mindezt nem külső forradalomtól kell várni, mely viharosan és erőszakosan fejt ki a körülményektől nagyon is függő hatását, s ha egyszer az új alkotmány létrehozásánál valamit elhibázna, azt - bár sajnálkozva - századokon keresztül úgy hagyják, mivel többé nem tudják kijavítani, hacsak egy újabb (s mindenkor veszélyes) forradalommal nem. - A tiszta észvallás, mint a minden ember számára folyamatosan történő (bár nem empirikus) isteni kinyilatkoztatás princípiuma kell jelentse a dolgok új rendjébe való átmenet alapját. Ez az átmenet a tiszta megfontolásból merít, s fokozatosan előrehaladó reformmal jut el a megvalósuláshoz - már amennyire ez emberi mű lehet; ami pedig az e folyamatot esetleg megrövidítő forradalmakat illeti, azokat a Gondviselésre kell bízni, mert nem vezethetők le tervszerűen a szabadság sérelme nélkül.

Ám jó okkal mondható: „Isten országa eljött hozzánk”, még akkor is, ha az egyházi hitnek az általános észvallásba és az (isteni) földi etikai államba való fokozatos átmenetének akárcsak elve is gyökeret vert általánosan és valahol intézményesen is; habár tényleges megvalósítása még végtelen távolságban van. Mivel ugyanis ez az elv tartalmazza az említett tökéletesség folyamatos megközelítésének alapját, ezért benne mint fejlődő s a továbbiakban megint csak termékeny csírában található az az egész (bár láthatatlanul), mely egykor az egész világot megvilágítja és kormányozza. Nincs hiány azonban az Igazban és Jóban - melyhez a belátás és szívbéli részvétel alapja megvan minden ember természeti képességében -, ha egyszer nyilvánossá vált, s az értelmes lénynek mint olyannak morális képességével affinitásban lévén, elterjed. A politikai-polgári okok támasztotta nehézségek, melyek időről időre akadályozzák elterjedését, inkább arra szolgálnak, hogy a kedélyeknek a Jóért való egyesülését (s e jó, ha egyszer meglátták, soha többé nem hagyja nyugodni gondolataikat) még bensőségebbé tegyék.<sup>63</sup>

\* \* \*



Ez tehát a jó princípiumnak emberi szem számára észrevehetetlen, ám folyamatos munkálkodása azon, hogy az emberi nemből mint erénytörvények szerinti közösségben olyan hatalmat és olyan birodalmat hozzon létre, mely győzelmet arat a Rossz fölött, és uralkodván örök békét szerez a világnak.

## **2. rész: Történelmi elképzelés a jó princípium földi uralmának fokozatos megalapításáról**

A földi vallástól (a szó szorosabb értelmében) nem kívánhatjuk az emberi nem *egyetemes történelméről*, mivel - a tiszta morális hiten alapulván - nem nyilvános állapot, hanem mindenki csak a maga tekintetében lehet bizonyos az abban tett előrehaladásáról. Következésképpen egyedül az egyházi hitről várhatunk általános történelmi ábrázolást, amennyiben különböző és változékony formáiban összevetjük az egyedüli, változatlan, tiszta vallási hittel. Attól a pillanattól, hogy az előbbi nyilvánosan elismeri az utóbbi korlátozó feltételeitől való függőségét és a vele való összhang szükségességét, az *általános egyház* maga Isten etikai államává kezd átalakulni, s egy minden korok és emberek számára azonos, szilárd princípium szerint megindul a beteljesedés útján. - Előrelátható, hogy e történet nem egyéb az istentiszteleti és a morális vallási hit közötti állandó harc elbeszélésénél. Az ember ugyanis mindig hajlik arra, hogy az előbbit részesítse előnyben, az utóbbi viszont soha nem mond le a maga elsőbbségéről, ami mint a lelket egyedül megjobbító hitnek ki is jár neki, s végül is győztesen fog kikerülni a harcból.

Ám e történet csak akkor lehet egységes, ha az emberi nem ama részére korlátozódik, melynek az általános egyház egységére való képessége már ott tart a fejlődésben, hogy legalább már nyilvánosan fölvetette az észhit és a történelmi hit különbségének kérdését, s megoldását legfontosabb morális dolgává tette. Különbözik a különböző népek előírásainak története, mely népek teljesen különböző, egymással semmilyen kapcsolatban sem álló hiteken vannak, lehetetlenné teszi az egyház egységét. Nem tartozik erre az egységre, ha ugyanazon népen belül egyszer új hit támadt, mely az addig uralkodótól jelentősen eltér, jóllehet a létrehozására *ösztönző* okok abból magából származnak. Mert a princípium egységére van szükség, ha a különböző hitfajták sorát és egymásutánját egy és ugyanazon egyház modifikációiként akarjuk számon tartani, s tulajdonképpen ennek az egyháznak a története foglalkoztat most minket.

E szándékunknak megfelelően itt csak amaz egyház történetét tárgyalhatjuk, mely önnön kezdeteitől fogva magában hordja az igazi és *általános* vallási hit csíráját és elveit, s azt egyre jobban megközelíti. - Legelőször is megmutatkozik, hogy a *zsidó* hit nincs lényegi kapcsolatban, tehát fogalmilag sincs egységben azzal az egyházi hittel, melynek történetével foglalkozunk, habár azt közvetlenül megelőzte, s e (keresztény) egyház megalapításához ő adta a fizikai indítást.

Eredeti mibenlétét tekintve a *zsidó hit* pusztán statutarisztikus törvények gyűjtőfogalma, melyre egy állami berendezkedés alapult; s az akár egyidejűleg, akár a későbbiekben *hozzátoldott* morális kiegészítések semmiképpen sem tartoznak a zsidósághoz mint olyanhoz. Ez utóbbi tulajdonképpen egyáltalán nem vallás, hanem pusztán az emberek bizonyos sokaságának egyesülése, akik, mivel egy különálló törzshöz tartoztak, közösséggé szerveződtek, ám pusztán politikai törvények alatt, s így nem formálódtak egyházzá. Sőt, e közösség pusztán világi állam kellett legyen, s ha kellemetlen véletlenek szétszakították, még mindig megmaradt számára az a (lényegileg hozzátartozó) politikai hit, hogy egyszer majd (a Messiás eljövetelével) helyre lehet állítani. Az, hogy ennek az alkotmánynak a teokrácia volt az alapja (jól láthatóan a közvetlen isteni instrukciók birtokával dicsekedő papok vagy vezetők arisztok-

ráciája), következésképpen tisztelték Isten nevét - ám mint pusztán politikai uralkodót, akinek a lelkiismerettel szemben semmilyen követelése sincs, még egyáltalán nem teszi ezt az alkotmányt vallásivá. Ennek bizonyítása igen egyszerű. *Először*: minden parancsa olyan, hogy bármely politikai berendezkedés elfogadhatja és kényszerítő törvénnyé teheti, mivel e parancsok pusztán külső cselekvésekre vonatkoznak, s habár a tízparancsolatot az ész már etikainak tekinti, ama törvényadásban egyáltalán nem kapcsolódott hozzá a *morális érzülettel* szemben támasztott követelmény (míg a későbbiekben a kereszténység erre tette a hangsúlyt), hanem kizárólag a külső engedelmeskedést célozta. Ez abból is kitetszik, hogy *másodszor*: e parancsok teljesítésének vagy áthágásának minden következménye, minden jutalom és büntetés olyasmire korlátozódik, ami e világon mindenki osztályrésze lehet, s még ez is híján van minden etikai mozzanatnak - mivel a jutalom és büntetés egyaránt vonatkozott az utódokra is, akiknek ama bizonyos tettekben vagy gonosztettekben semmilyen gyakorlati részük nem volt. Egy politikai alkotmányban ez bölcs eszköz lehet az engedelmesség biztosítására, egy etikai-ban azonban ellenkezik a méltányossággal. Mivel egyáltalán nem gondolható el vallás az eljövendő élet hite nélkül, így a zsidóság mint olyan, tisztán tekintve, nem tartalmaz vallási hitet. A következő megjegyzés még inkább megerősíti ezt. Aligha kételkedhetünk ugyanis abban, hogy - hasonlatosan a többi, akár teljesen vad népekhez - a zsidók is hittek az eljövendő életben, s ezzel valamilyen mennyországban és pokolban, mivel az emberi természet általános morális képessége folytán ez a hit mindenkiben önmagától fakad. Nyilván *szándékkal* történt tehát, ha e nép törvényadója, még ha magának Istennek tartják is, mindennek ellenére a legkevésbé sem kívánta tekintetbe venni a jövendő életet, ez pedig azt mutatja, hogy csak politikai és nem etikai közösséget akart alapítani, abban pedig teljességgel következtelen és ügyetlen eljárás lett volna olyan jutalmakról és büntetésekről beszélni, amelyek nem láthatók ebben az életben. S habár abban sem lehet kételkedni, hogy a továbbiakban a zsidók egyénenként, s ki-ki a maga számára, létrehoztak valaminő vallási hitet, s ez hozzákeveredett statutarikus hitük cikkeleihez, mindazonáltal sohasem alkotta részét a zsidóság törvényhozásának. *Harmadszor*: azért hiba úgy vélekedni, mintha a zsidóság az *általános egyház* állapotának valamelyik korszakát vagy a maga korában éppen ezt az általános egyházat jelentette volna, mert közösségéből az egész emberi nemet kizárta, mint Jahve magának választott népe, minden más népet ellenségének tekintett, s ezért azok is mind ellenségüknek tekintették. Itt nem szabad túlbecsülni annak jelentőségét sem, hogy e nép valamely egyetlen, semmilyen látható képben el nem gondolható Istent tett fel a világ egyetemes uraként. Azt tapasztaljuk ugyanis, hogy a legtöbb nép hittana ugyanezt célozta, s csupán bizonyos alárendelt, de hatalommal bíró alacsonyabb rendű istenek *tisztele*te által keveredtek a politeizmus gyanújába. Egy olyan isten, aki pusztán parancsai követését kívánja, de ehhez nem követeli meg a morális érzület megjobbulását, tulajdonképpen nem az a morális lény, akinek fogalmára szükségünk van a valláshoz. Még mindig inkább beszélhetünk vallásról egy olyan hit esetében, amely számos hatalmas láthatatlan lényt tisztel, ha egy nép ezeket oly módon képzei el, hogy illetékességi területük különbözősége ellenére mind megegyeznek abban, hogy csak azt méltatják tetszésükre, aki teljes szívvel csügg az erényen, mint az olyan egyetlen lénynek szentelt hit esetében, amely a mechanikus kultuszt tekinti a legfontosabbnak.

Az általános egyháztörténetet tehát, amennyiben rendszerként tekintjük, csakis a kereszténység létrejöttével kezdetjük; a kereszténység, mint szülőhelyének, a zsidóságnak teljes elhagyása, egészen új elven alapult, s teljességgel forradalmasította a hitbéli tanításokat. A tanítók ama kezdeti és azóta való fáradozása, hogy a kettőt összefüggő vezérfonallá fűzzék össze, amennyiben az új hitet a régi folytatásaként próbálják számon tartani, s az új történéseinek előképét fel akarják lelteni a régiben, nagyon is világosan mutatja, hogy itt csupán egy fölöttébb ügyes eszközzel van dolgunk, mely egy tisztán morális vallásnak a már erősen megszokott kultusz helyett történő olyatén *bevezetésére* szolgált, hogy a nép előítéleteit ne sértse. Már a

nép teljes megkülönböztetését szolgáló testi ismertetőjegy megszüntetése is egyértelműen jelzi, hogy az új hit nem kötődik a régi, sőt, egyáltalán semmi státutumhoz, s nem csupán egyetlen nép, hanem az egész világ számára érvényes vallást kíván nyújtani.

A zsidóságból tehát - de nem az ősből és keveredés nélküliből, a pusztán saját (bár már szétzilált) politikai alkotmányára támaszkodó, hanem a körében lassanként nyilvánossá váló morális tanok által vallási hittel keveredő zsidóságból, mégpedig olyan körülmények között, midőn e különben tudatlan néphez már sok idegen (görög) bölcsesség eljutott, ami feltehetően hozzájárult ahhoz, hogy az erény fogalmai által felvilágosuljon s az előíráshit nyomasztó terhe alatt felkészüljön a forradalomra, amihez a papok hatalmának ama csökkenése adhatott alkalmat, melyet egy minden idegen néphitét közömbösen tekintő nép uralma alá vettetésük jelentett - egy ilyen zsidóságból jött létre hirtelen, bár nem előkészítetlenül, a kereszténység. Az *Evangélium* tanítója az Ég küldöttének hirdette magát, s mint aki valóban méltó e küldetésre, a hűbéres hitet (mely istentiszteleti napokra, hitvallásokra és szokásokra irányul) önmagában semmisnek nyilvánította, s a morális hitet, mely egyedül képes az ember megszentelésére „mint amiképpen szent a ti menyeyi Atyátok”, s mely a jó életvitellel bizonyítja valódiságát, egyedül üdvöztetőnek deklarálta. Miután tanításával és szenvedésével, majd ártatlan s egyben érdemszerző halálával<sup>64</sup> személyében példáját adta az Istennek egyedül tetsző emberiségnek, úgy képzeljük, visszatért az égbe, ahonnét jött, ám szóban hátrahagyta végső akarátát (akárha egy testamentumban) és, ami az érdemére, tanítására és példájára való emlékezés erejét illeti, elmondhatta, hogy (mint az Istennek tetsző emberiség ideálja) „ugyanúgy tanítványai között marad egészen a világ végéig”. Ha e személy származásának és talán emberfölötti rangjának *történeti hitéről* lenne szó, akkor e tanításnak szüksége volna a csodák útján való megerősítésére, de pusztán a morális, lélekjobbító hithez tartozván nélkülözheti igazságának e bizonyítékait. E tanításhoz egy szent könyvben még csodák és titkok is társulnak, melyek közzététele megint csak csoda, s történeti hitet kíván, melyet csupán a tudomány igazolhat s biztosíthat értelme és jelentése szerint.

Minden hitnek, mely mint történeti hit, könyveken alapul, jótállóul *művelt közönségre* van szüksége, melyben olyan kortársi írók ellenőrizhetik, akik semmiképpen sem gyanúsíthatók azzal, hogy összebeszéltek a hit első terjesztőivel, s akik megszakítatlan, folytonos kapcsolatban állnak jelenlegi irodalmunkkal. Ezzel szemben a tiszta észhit nem igényli az ilyenfajta hitelesítést, hanem magamagát bizonyítja. Ama forradalom idején a zsidókon uralkodó s vidékükön nagy számban lakó római nép körében már létezett egy művelt közönség, s ez hagyományozta ránk írók szakadatlan során keresztül a korszak politikai történetét. E nép, bár nemigen törődött nem római alattvalói vallási hitével, mindenesetre nem volt hitetlen az azok körében történhető csodákkal szemben; csak hogy a kortárs rómaiak sem ezekről, sem a leigázott népben e csodák folytán ugyancsak nyilvánosan lejátszódott vallási célzatú forradalomról sem tudósítanak. Csak későn, több mint egy emberöltő múltán kezdtek kutatásokba ennek a számukra addig ismeretlen hitbeli változásnak (mely semmiképpen sem történt nyilvános mozgalom nélkül) a mibenlétéről, de nem kezdettől való történetéről, melyet így saját évkönyveikből sem igyekeztek rekonstruálni. Egészen addig az időpontig tehát, míg a kereszténységből magából nem vált művelt közönség, története homályba vész, s így azt sem tudhatjuk, hogy tanítása miképpen hatott hittestvérei moralitására, hogy az első keresztények valóban morálisan megjobbul, avagy csupán átlagos emberek voltak-e. Amióta azonban a kereszténység maga művelt közönséggé lett, vagy legalábbis az *általános* közönség részévé vált, története éppen nem vet rá különösebben kedvező fényt ama jótékony hatás tekintetében, melyet egy morális vallástól joggal várhatunk. - Ó, hogy a szerzetesi és remete élet rajongása, a házasság nélküli állapot szentségének dicsérete az emberek mily nagy tömegét tette haszonlatanná a világ számára; az ezzel összefüggő állítólagos csodák, a vak balhit mily súlyos

béklyóba verték a népet; hogy kélt az *igazhitűség* iszonyú szava a szabad emberekre magát rákényszerítő hierarchia révén a hivalkodó, egyedül hivatott írásmagyarázó szájából, s mint szakadt elkeseredett pártokra a keresztény világ hitbéli vélemények miatt (melyek között pedig, ha nem a tiszta ész hívjuk értelmezőül, nem is lehetséges általános összhang); hogy Keleten, ahol nevetséges módon az állam maga foglalkozott a papok és a papság hitbéli státútumaival, ahelyett, hogy egy tanító rend szűk korlátai között tartotta volna őket (az ilyen rend amúgy is mindig hajlott arra, hogy e minőségén túllépjen és uralkodó renddé váljék), miképpen kellett végül ez államnak menthetetlenül külső ellenségei martalékaul esnie, akik végül uralkodó hitének is véget vetettek; hogy Nyugaton, ahol a hit felállította a maga saját, a világi hatalomtól független trónszékét, mint dülta fel és tette tehetetlenné a polgári rendet s vele a tudományokat Istennek egy bitorló helytartója; hogy hasonlatosan a beteg növényekhez és állatokhoz, melyek közel az oszláshoz odacsalogatják a rombolás művét befejező férgeket, mint esett el a két keresztény világrész a barbárokkal szemben; hogy Nyugaton amaz egyházi fejedelem miképpen kényszerítette engedelmességre a kiátkozás fenyegetésének varázssvesszéjével a királyokat, akár ha gyermekek lennének, mint hajszolta őket egy másik világrészt elnéptelenítő külső háborúba (a keresztes hadjáratokba), egymás elleni harcokba, mint bujtogatta az alattvalókat a felsőbbség elleni lázadásra, s mint izgatott vérszomjas gyűlölete a másképpen gondolkodó hittestvérek ellen egy és ugyanazon általános, ún. kereszténységen belül; hogy ez a béke nélküli állapot, melyet egyelőre csupán politikai érdekek óvnak meg az erőszak elszabadulásától, miképpen gyökerezik a despotikusan parancsoló egyházi hit alaptételében, s hogy máig félni kell hasonló jelenségektől: a kereszténység e története (mely, amennyire történelmi hiten alapul, nem is nézhet ki másképp), ha egy tekintettel fogjuk át, mint valamely festményt, kiválóan igazolhatná a felkiáltást: tantum religio potuit suadere malorum!,<sup>65</sup> ha már megalapításából ki nem világlanék, hogy első és tulajdonképpeni szándéka egy olyan tiszta vallási hit bevezetése volt, melyről nem lehet vitatkozni; ezzel szemben mindaz a felfordulás, mely szétzilálta s máig meghasonlásban tartja az emberi nemet, pusztán onnan származik, hogy az, aminek kezdetben az utóbbi bevezetéséül kellett szolgálnia, ti. az, hogy a régi történeti hithez szokott népet saját előítéletein keresztül nyerjék meg az új számára, az emberi természet hajlandósága folytán a továbbiakban egy egyetemes világvallás fundamentumává lett.

S ha megkérdi valaki: az egész idáig ismert egyháztörténetnek melyik a legjobb korszaka, habozás nélkül felelem: a *jelenlegi*, mégpedig azért, mert akadálytalanul kifejleszthetjük a tiszta vallási hit csíráit, ahogy ezt ma a kereszténységben, ha kevesen is, de nyilvánosan megkezdtek, s ettől okkal várjuk ama, minden embert örökre egyesítő egyház folyamatos megközelítését, mely Isten láthatatlan országának látható földi képmását (szkémáját) jelenti. - Az ész, mely a természetük szerint morális és lélekjobbító dolgokban megszabadul a magyarázók önkényének folytonosan kitett hit terhétől, világrészünk minden országában, a vallás igaz tisztelői között általánosan (ha nem is mindenütt nyilvánosan), *mindenekelőtt* elfogadta az illő *szereénység* elvét minden olyan kijelentés esetében, mely arra irányul, amit kinyilatkoztatásnak neveznek. Ez azt jelenti, hogy senki sem vitathatja el egy gyakorlati tartalma szerint csupa istenit magában foglaló írástól ama *lehetőséget*, hogy (annak vonatkozásában, ami történeti benne) akár isteni kinyilatkoztatásnak lenne tekinthető, hiszen az embereknek valamely valláshoz való kötődése nem jöhet létre s főként nem maradhat tartós egy szent könyv s az azon alapuló egyházi hit nélkül, továbbá, lévén, hogy az emberi belátás jelenlegi állapota szerint nemigen vár valaki is új kinyilatkoztatást s vele új csodákat - az a legértelmesebb és legméltányosabb, ha e könyvet, mely immár adva van, a továbbiakban is az egyházi oktatás alapjául használjuk, s haszontalan és kotnyeles támadásokkal nem kevesbítjük értékét, ám nem is követeljük meg senkitől az üdvözülés feltételeként az abban való hitet. A *második* alaptétel a következő: a szent történet, mely pusztán az egyházi hit elősegítéséhez

íródott meg, önmagában semmilyen befolyással nem bírhat a morális maximák elfogadására, hanem csupán valóságos tárgya (a szentségre törekvő erény) életszerű ábrázolásul adatott az egyházi hitnek, s mindenkor a moralitást szem előtt tartva tanítandó és magyarázandó. Eközben azonban gondosan és (mivel kiváltképp az együgyű ember állandóan hajlik arra, hogy átnyergeljen a passzív<sup>66</sup> hitre) újra meg újra meg kell erősíteni az elmékben, hogy az igazi vallás nem abban áll, hogy tudjuk és valljuk azt, amit Isten tett és tesz üdvösségünkért, hanem abban, amit tennünk kell ahhoz, hogy erre méltókká legyünk, ez pedig sohasem lehet egyéb, mint az, aminek önmagában kétségtelen *feltétlen* értéke van, tehát abban, hogy Istennek tetszővé tesszük magunkat, ennek szükségszerűségéről pedig a legcsekélyebb írástudomány nélkül is könnyen megbizonyosodhatik minden ember. A kormányzatoknak pedig kötelességük, hogy ne akadályozzák ezeknek az alaptételeknek nyilvánossá válását; ezzel szemben nagy merészség és felelősség, ha belenyúlnak az isteni gondviselés menetébe, s némely történeti egyházi tanok kedvéért (melyek önmagukban a legjobb esetben is csupán tudósok által megállapítható valószínűséggel bírnak) bizonyos polgári előnyök felkínálásával vagy megvonásával, melyek különben mindenki számára nyitva állnának, kísértésbe viszik alattvalóik lelkiismeretességét<sup>67</sup>, holott így ugyancsak nehéz jó állampolgárookra szert tenni, nem is beszélve arról, hogy megsértik a szabadságot, melynek e tekintetben szentnek kellene lennie.

Akik felkínálkoznak a világon lehetséges legjobbra való isteni képesség szabad fejlődésének meggátlására, sőt, ezt javasolják is, ha lelkiismeretüket tanácsba híva elgondolkodnának mindezen, ugyan ki állna jót közülük mindama rosszért, ami az ilyen erőszakos beavatkozásokból származhat, s ami által a világkormányzat szándékolta előrehaladás a jóban talán hosszú időre megakadályozódnék, sőt esetleg visszavetettnek, bár semmilyen emberi hatalom vagy rendelkezés sem szüntethetné meg teljesen.

Végül pedig a mennyországot, ami a Gondviselés vezetését illeti, nem csupán bizonyos időszakokban ugyan stagnáló, de soha teljesen meg nem szakadó közeledésben képzei el e történet, hanem beköszöntét is ábrázolja. S amikor a történeti elbeszéléshez még a nagy világváltozás beteljesedéséről szóló jövendőmondás is csatlakozik (akár mint a sibyllai könyvekben), s e beteljesedést Isten látható földi országának (melyet újból eljövő helyettese és helytartója kormányoz) és abban olyan boldogságnak festi, melyet az ellenállást még egyszer megkísérülő lázadók elkülönítése és kitaszítása után, őket és vezetőiket kiirtván (*Apokalipszis*) itt e földön fogunk élvezni, s így a *világ vége* a történelem végét jelenti - akkor ezt csakis úgy értelmezhetjük, mint a reménység, bátorság és törekvés megerősítésére szolgáló szimbolikus ábrázolást. Az *Evangélium* tanítója Isten országát csupán fenséges, lélekemelő, morális oldaláról mutatta meg tanítványainak, ti. arról az oldalról, hogy mily méltóság is lesz Isten államának polgárává válni, s meghagyta, mit kellene tenniük, mégpedig nemcsak azért, hogy maguk odajussanak, hanem hogy minden hasonló érzületével s lehetőség szerint az egész emberi nemmel arra egyesüljenek. Ami azonban az elkerülhetetlen emberi kívánságok másik oldalát, a boldogságot illeti, előre megmondotta nekik, hogy e földi életben arra nem számíthatnak. Sőt, felkészítette őket a legnagyobb szomorúságokra és áldozatokra; de (mivel amíg létezik, nem várható az embertől a boldogság fizikai részéről való teljes lemondás) hozzáfűzte: „Legyetek vidámak és vigasztalódjatok, mert az égben ez busásan megfizettetik néktek”. Az egyház történetéhez hozzátartozott és annak jövőbeli és végső sorsát illető kiegészítés ezt végül *győzedelmes*, azaz a nehézségek leküzdése után a boldogsággal még itt e földön megkoronázott egyházként ábrázolja. - Jók és rosszak szétválasztását, ami az Egyháznak beteljesedése felé való haladása közben nem bizonyult volna hasznosnak (összekeverésük pedig éppen azért volt szükséges, hogy egyfelől az előbbieik számára az erény köszörűkövéül szolgáljon, másfelől hogy a többieket ezek példája által eltérítse a rossztól), az isteni állam teljes felállítása után mint ennek végső következményét jeleníti meg. Isten állama szilárdsá-

gának, illetve hatalmának végső bizonyítékául az összes külső ellenségen aratott győzelmét fűzi hozzá (az ellenséget ugyancsak államban, ti. a pokol államában elképzelve); ezzel aztán véget ér minden földi élet, miközben „az utolsó ellenség (a jó emberek utolsó ellensége), a halál is legyőzetik”, s mindkét oldalon halhatatlanság kél, itt az üdvösségre, ott a romlásra, az egyházi forma magától megszűnik, a földi helytartó közös osztályra lép a mennyei polgároként hozzá fölemelkedett emberekkel, és Isten minden mindenben.<sup>68</sup>

Egy történeti elbeszélésnek a már nem történeti utókorról szóló ilyen elképzelése szép eszménye az igaz általános vallás bevezetésével létrehozott morális hitben *előrelátott* világi korszaknak, egészen annak beteljesedéséig. Ám ezt nem *tekinthetjük* empirikus beteljesedésként, hanem csupán *kitekinthetünk* rá a földön lehetséges legfőbb Jó felé való folyamatos haladásban és közeledésben (amelyben nincs semmi misztikus, hanem morális úton, természetes módon történik az egész). Az Antikrisztus megjelenése, a chiliazmus, a világvége közelségének meghirdetése jó szimbolikus értelmet nyerhet az ész előtt, s a világvége mint előre pontosan nem látható esemény (akár az élet vége - talán a közeljövőben, talán később) igen jól kifejezi annak szükségességét, hogy mindenkor készen álljunk, a valóságban azonban (ha a szimbólumot intellektuális jelentéssel látjuk el) mindenkor egy isteni (etikai) állam hivatott polgárainak tekintsük magunkat. „Mikor jó el hát az Isten országa?” - „Isten országa nem jó el látható alakban. S nem mondják majd: ímé itt vagy ímé amott van. *Mert ímé, Isten országa bennetek vagyon.*” (Lukács 17; 21-22.)<sup>69</sup>

### Általános megjegyzés

Az összes vallásos hitfajta esetében a kutatás, belső szerkezetük mögött, elkerülhetetlenül *titokba*, azaz valami *szentbe* ütközik, amelyet ugyan mindenki *ismerhet*, de amelyet nyilvánosan senki sem *vallhat*, amely tehát általánosan nem közölhető. - Ennek mint szentnek morálisnak, tehát az ész tárgyának és belsőleg, a gyakorlati használat számára kielégítő módon megismerhetőnek kell lennie, ám mint *titok* mégsem lehet a teoretikus ész számára megismerhető, ez esetben ugyanis mindenkivel közölhetőnek s így külsőleg és nyilvánosan vallhatónak kellene lennie.

Az olyasmiben való hitet, amit egyidejűleg szent titokként kell tekintenünk, vagy *isten adta* hitnek vagy *tiszta észhitnek* tarthatjuk. Amennyiben nem kényszerülünk az első föltevésre, maximánkká tesszük a második elfogadását. - Az érzések nem ismeretek, és így nem is jelezhetnek semmiféle titkot, s mivel a titok az észre vonatkozik, bár általánosan nem közölhető, így (ha egyáltalán van csoda) mindenkinek a maga eszében kell azt felkutatnia.

Hogy vannak-e ilyen titkok, azt lehetetlenség a priori és objektíve eldönteni. Így hát közvetlenül bensőnkben, ennek morális képességű szubjektív részében kell kutatásokat végeznünk, hogy lássuk, vannak-e bennünk ilyenek. Ám a moralitás számunkra kifürkészhetetlen *alapjait*, mivel az előbbi, ha okai nincsenek is adva, nyilvánosan közölhető, nem számíthatjuk a szent titkok közé, hanem csupán azt, ami az ismeret számára adva van, de mindazonáltal nyilvánosan nem közölhető. Így nem titok a szabadság, amelyről az ember döntésének a feltétlen morális törvény által való meghatározhatóságából szerez tudomást, mivel ismerete mindenkivel közölhető; ezzel szemben e tulajdonság számunkra kifürkészhetetlen alapja már titok, mivel megismerésünk számára *nem adott*. Ám ha a gyakorlati ész végső objektumára, a morális végcél eszméjének realizálására alkalmazzuk, éppen ez a szabadság az, amely elkerülhetetlenül szent titkokhoz vezet bennünket.<sup>70</sup>

Mivel az ember maga nem valósíthatja meg a legfőbb jónak a tiszta morális érzülettel elszakíthatatlanul összekötött eszméjét (itt nem csupán a hozzá tartozó boldogságra gondolunk,

hanem egyben az embereknek a teljes cél érdekében való szükséges egyesülésére is), ugyanakkor kötelessége, hogy munkálkodjék rajta, így mintegy mágnesként vonzza egy morális világuralkodó együttműködésének vagy intézkedésének hite, mert a cél csupán ily módon lehetséges. S íme, föltárul előtte ama titok mélysége, hogy mit tesz itt Isten, hogy *mi* tulajdonítható neki egyáltalán, és *mi* különösen, mert az ember minden kötelességből csak azt ismeri meg, amit neki magának tennie kell, hogy méltó legyen ama számára ismeretlen vagy legalábbis felfoghatatlan kiegészítésre.

A morális világuralkodó eszméje gyakorlati eszünkre rótt feladat. Nem annyira azt kell tudnunk, hogy mi Isten önmagában (természete szerint), hanem inkább azt, hogy mi a mi számunkra mint morális lények számára; még akkor is, ha e kapcsolat érdekében úgy kell is elgondolnunk és elfogadnunk az isteni természetet, ahogy ez az akaratának véghezviteléhez elengedhetetlen teljes tökéletesség szerint e viszonyhoz szükséges (pl. mint változhatatlan, mindentudó, mindenható stb. lényt), s e kapcsolat nélkül semmit sem ismerhetünk meg belőle.

A gyakorlati ész e szükségletének megfelelően az általánosan igaz vallási hit - hit Istenben, 1. mint ég és föld mindenható teremtetőjében, azaz morálisan: mint *szent* törvényadóban; 2. mint az emberi nem fenntartójában, mint ennek *jóságos* kormányzójában és morális gondviselőjében; 3. mint saját *szent* törvényeinek intézőjében, azaz mint *igazságos* bíróban.

E hit tulajdonképpen semmilyen titkot nem tartalmaz, mert csupán Istennek az emberi nemmel szembeni morális viselkedését fejezi ki, az emberi ész számára magától adódik, s így a legtöbb civilizált nép vallásában fellelhető.<sup>71</sup> Ez már benne van a népnek mint olyan közösségnek fogalmában, melyben mindenkor fel kell tenni egy ilyen hármas hatalmat (Pouvoir), a különbség csak az, hogy itt morálisan képzeljük el; így tehát az emberi nem morális fejének e három minősége egy és ugyanazon lényben egyesítve gondolható el. A juridikus-polgári államban ugyane három minőségnek szükségszerűen három különböző szubjektum között kellene megoszlania.<sup>72</sup>

De mert ez a hit, mely az embernek a legfőbb lényhez való viszonyát - az egyetemes vallást elősegítendő - megtisztította minden antropomorfizmustól és megfelel Isten népe valódi erkölcsiségének, az egész világon egyedül és először egy hittanban (a keresztény hittanban) fogalmazódott meg nyilvánosan, ezért közzététele bizvást úgy nevezhető, mint annak kinyilatkoztatása, ami az ember számára addig saját vétke folytán titok volt.

Nevezetesen a kereszténységben hangzanak el a következők. *Először*: a legfőbb törvényadót mint olyant nem *kegyelmesnek*, tehát az emberi gyengeségekkel szemben *elnézőnek* (indulgensnek), és nem is *despotikusnak*, tehát korlátlan jogával élve parancsolónak kell képzelnünk, törvényeit nem önkényes, tehát az erkölcsiségről alkotott fogalmainktól idegen, hanem az ember szentségére vonatkoztatott törvényeknek kell tekintenünk. *Másodszor*: az isteni jószág lényege nem a teremtményei iránt való feltétlen *jóakarát*, hanem az, hogy először morális minőségüket tekinti, mely által neki *tetszővé* lehetnek, s csak ezután egészíti ki arra való képtelenségüket, hogy e feltételnek maguktól eleget tegyenek. *Harmadszor*: igazságossága nem képzelhető *jóságosnak* és *megkövethetőnek* (ez ellentmondás lenne), még kevésbé úgy, hogy azt a törvényadó a *szentség* minőségében gyakorolja (mert annak színe előtt nincs igaz ember), hanem csakis úgy, mint a jószág ama feltétel szerinti korlátozása, hogy az emberek mennyire vannak összhangban a *szent* törvénnyel, már amennyire mint *emberek* ez utóbbi követelményeinek egyáltalán megfelehetnek. - Egyszóval: Isten azt akarja, hogy hármas, specifikusan különböző minőségében szolgáljuk, s nem ügyetlen kifejezés ezt az egy és ugyanazon lény különböző (nem fizikai, hanem morális) személyiségeinek nevezni. Ez a hit-szimbólum egyben kifejezi a teljes, tiszta, morális vallást, mely e különbségtétel nélkül abba a veszélybe kerülne, hogy antropomorf hűbéres hitté fajul, mivel az ember hajlamos úgy kép-

zelní az istenséget, mint valami emberi fejedelmet (ez utóbbi ugyanis általában nem különíti el a háromféle minőséget, hanem gyakorta összekeveri és felcseréli).

De ha ugyane hitet (ti. az isteni hármasegységben) nem pusztán egy gyakorlati eszme képzetének, hanem Isten magábanvaló minémiségéről való elképzelésnek tekintenék, akkor olyan titok volna, mely meghalad minden emberi fogalmat, következésképpen nem nyilatkoztatható ki az emberi felfogóképességnek. S akkor e tekintetben valóban csodának lehetne hirdetni. Az abban való hit, mint az isteni természetről szóló teoretikus ismeret kibővítése csupán az egyházi hit emberek számára teljesen érthetetlen - ha pedig érteni vélik, antropomorfisztikus - szimbólumának vallása lehetne, s ezzel mit sem lendítene a morális megjobbulás ügyén. - Csak az titok (egy bizonyos vonatkozásban) s nyilatkoztatható ki mégis (egy másik vonatkozásban), ami morális tekintetben egész jól megérthető és belátható, teoretikusan azonban (ami a tárgy természetének meghatározását illeti) felülmúlja összes fogalmunkat. A fenti ez utóbbi fajtába tartozik, s három, számunkra saját eszünk által kinyilatkoztatott titokra osztható:

1. Az *elhívás* titka (tehát az embereknek mint polgároknak egy etikai államra való hivatása). - Azt, hogy az ember általánosan és *feltétlenül* alá van rendelve az isteni törvényadásnak, csak úgy gondolhatjuk el, ha egyidejűleg Isten *teremtényeinek* tekintjük magunkat; éppúgy, mint ahogy Isten csak azért tekinthető minden természettörvény szerzőjének, mert a természeti dolgok teremtője. Csakhogy eszünk semmiképpen sem foghatja fel, miképpen *teremtethetnek* élőlények arra, hogy erejüket szabadon használják; mivel a létrehozottnak tartott lény kauzalitásának princípiuma szerint semmilyen más belső alapot nem tulajdoníthatunk cselekedeteinek, mint a létesítő ok által behelyezett, akkor viszont ez (tehát külső ok) határozná meg minden cselekvését, következésképpen a lény maga nem lenne szabad. Eszünk belátása tehát nem képes összeegyeztetni az isteni, szent, tehát csakis szabad lényeknek szóló törvényadást ugyane lények teremtésének fogalmával, hanem már létezőknek kell őket tartanunk, akiket nem teremtésükből következő természeti függőségük, hanem egy pusztán morális, a szabadság törvényei szerint lehetséges kényszerítés, azaz az isteni ország állampolgárságára való elhivatásuk determinál. Így az e célra való elhivatás morálisan teljesen világos, a spekuláció számára azonban áthatolhatatlan titok e hivatottak létének lehetősége.

2. Az *elégtétel* titka. Az ember, amennyire ismerjük, romlott, s magától semmiképpen sem felel meg a szent törvénynek. Így, jóllehet Isten jósága hívta életre, azaz a létezés egy külön fajtájára (az égi birodalom tagságára), szüksége van egy olyan eszközre, mely erre való alkalmasságának fogyatékosságait a maga szentségének teljességéből kiegészíti. Ez azonban ellentmond a spontaneitásnak (amit minden, az emberben mint olyanban lehetséges morális jónál és rossznál feltételezünk), eszerint ugyanis, ha valakinek be akarjuk számítani, egy ilyen jó nem származhat mástól, csakis magától az illetőtől. - Az ész belátása szerint tehát az embert nem képviselheti senki más a maga jó magatartásának főlegéből vagy érdeme által, vagy, ha ezt mégis föl tesszük, e *föltevés* csakis morális szükségszerűséggel bírhat, mivel az okoskodás számára elérhetetlen csoda.

3. A *kiválasztás* titka. Ha lehetségesnek tartjuk is a helyettes elégtételt, annak morális-hívó elfogadása mindamellett az akaratnak a jóra való rendelkezését jelenti, azaz feltételezi az Istennek tetsző érzületet, melyet viszont az ember - természetes romlottsága miatt - nem hozhat létre bensejében a maga erejéből. Ám az, hogy *égi kegyelem* működik benne, mely segítségét nem a művek érdeme szerint, hanem feltétlen *végzésével* nyújtja az egyik embernek és tagadja meg a másiktól, s nemünk egy részét üdvösségre, a másikat elvettetésre rendeli, megint csak nem ad fogalmat az isteni igazságosságról, ezért mindenestre valami olyan bölcsességre kell vonatkoztatnunk az egészet, melynek szabályai teljesen ismeretlenek számunkra.



E titkokról pedig, amennyiben minden ember élettörténetének elevenébe vágnak, tehát arról, hogy miért van egyáltalán erkölcsi jó és rossz a világban, s ha az utóbbi mindenkor és minden-  
kiben jelen van, hogyan származhat és jöhet létre belőle valamely emberben a jó, továbbá arról, hogy miért éppen ez történik egyesekkel és mások miért záratnak ki belőle - Isten semmit sem nyilatkoztatott ki, és nem is nyilatkoztathat ki semmit, mert úgysem *értenők*.<sup>73</sup> Ez olyan lenne, mintha az ember szabadságából akarnók *megmagyarázni* és *érthetővé tenni* azt, ami történt. Isten a bennünk lakozó morális törvény által kinyilatkoztatta ugyan a szabadsággal kapcsolatos akaratát, de teljes homályban hagyta azokat az okokat, melyek folytán a földön a szabad cselekvés létrejön vagy nem jön létre. Ugyanígy homályban marad az emberi kutatás számára mindaz, amit történelemként, de az okok és okozatok törvénye szerint egyben a szabadság hatásaként kell felfognunk.<sup>74</sup> Magatartásunk szabályairól azonban mindaz, amire szükségünk van, kellőképpen kinyilatkoztatásra került bennünk (az ész és az *Írás* által), s e kinyilatkoztatás minden ember számára érthető.

Ész, szív és lelkiismeret megtanítanak, hogy az ember a morális törvény által a jó életvitelre hivatott; hogy a törvény iránti, benne lakozó kiolthatatlan tisztelet magában foglalja azt a biztatást, hogy bizakodjunk e jó szellemben, s reménykedjünk abban, hogy bármi történik, eleget tehetünk neki; végül arra, ösztönöznek, hogy ez utóbbi várakozást a jó életvitel szigorú parancsával egységben látva, állandó önvizsgálatot tartsunk, akár ha egy bíró hívna szám-  
adásra. Szerénytelenség lenne azt követelnünk, hogy ennél több táruljon föl előttünk, s ha így kellene lennie, semmiképpen sem számíthatna általános emberi szükségletnek.

S bár ama nagy, minden említettet egyetlen formulában összefoglaló titok mint gyakorlatilag szükséges vallási eszme minden ember esze számára felfoghatóvá tehető, mégis elmondhatjuk, hogy a célból, hogy vallás, mégpedig egy nyilvános vallás morális alapvetéséül szolgáljon, akkor került először kinyilatkoztatásra, amikor *nyilvánosan* tanítottak, s egészen új vallási korszak szimbólumává tétetett. Az *ünnepélyes formuláknak* általában megvan a maguk saját, pusztán egy meghatározott körhöz (célhoz vagy közösséghez) szóló, misztikus, nem mindenki által értett nyelve, melyet méltányos módon (tiszteletből) csak ünnepi cselekvéseknél kellene használni (mint például olyankor, ha valakit fölvesznek egy másoktól elkülönülő társaságba). A véges teremtmények morális tökéletességének legfőbb, emberek számára soha teljesen el nem érhető célja azonban a törvény szeretete.

Ennek az eszmének megfelelően a vallás hitelve így hangzanék: „Isten a szeretet”. Tisztelhetjük benne azt, aki szeret (szereteten itt az emberekben lelt morális *tetszést* értve; amennyiben azok megfelelnek szent törvényének), az *Atyát*; továbbá azt, aki mindent magában foglaló eszméjében, az emberiség általa nemzett és szeretett példaképében, *Fiában* mutatkozik; végül pedig, amennyiben e tetszést aszerint korlátozza, ahogy az emberek megfelelnek ama tetszésből következő szeretet feltételeinek, s így bölcsességen alapuló szeretetét bizonyítja, a *Szent-lelket*.<sup>75</sup> Ugyanakkor nem szólíthatjuk e sokféle személyiség alakjában (mert ez a lényegek különbözőségét jelentené, Isten azonban mindig egyetlen és egységes tárgy), de hívhatjuk az általa is mindennél inkább becsült és szeretett tárgy nevén, mellyel morálisan egyesülni egyszerre vágyunk és kötelességünk. Egyébként az eme hármas minőségű isteni természetre vonatkozó teoretikus hitvallás csupán egy bizonyos egyházi hit klasszikus formulája, mely azt a célt szolgálta, hogy megkülönböztesse őket más, történeti forrásokból levezetett hitfajtáktól. E hitvallásnak igen kevés ember tud világos és meghatározott (félreértéseknek ki nem tett) fogalmi jelentést adni, s inkább a tanítók dolga, hogy fejtegetsék, hogy (mint egy szent könyv filozofikus és tudós magyarázó) olyan egységes véleményt alakíthassanak ki értelméről, melyben ugyan nem minden szól a közönséges felfogóképességnek vagy akár korunk szükségleteinek, de melyet mégis kívánatos elfogadni, mert a pusztá betűhit inkább rombolja, mintsem javítaná az igaz vallási érzületet.

#### IV. SZOLGÁLAT ÉS HAMIS SZOLGÁLAT A JÓ PRINCÍPIUM URALMA ALATT, AVAGY VALLÁS ÉS PAPSÁG

Ha Isten országa konstitúciójának akárcsak alapelvei is *nyilvánossá* kezdenek válni, az már a jó princípium uralmának kezdetét jelenti, s jelzi, hogy „eljő hozzánk Isten országa”. Ezzel ugyanis már jelen van az értelem világában, tehát általánosan meggyökeresedtek azok az okok, melyek egyedül képesek létrehozni, habár az érzéki világban való jelenségének teljes kifejlődése még mérhetetlen messzeségben van. Láttuk azt, hogy az etikai közösséggé való egyesülés sajátos kötelesség (*officium sui generis*), s azt is, hogy ha mindenki a maga egyéni kötelességének engedelmeskedik, abból akár következhetik is mindannyiunk *esetleges összhangja* egy közös jó érdekében, s talán még egy külön intézményre sincs ehhez szükség, ám semmiképpen sem szabad kifejezetten reménykednünk ebben az összhangban, ha nem tesszük különleges ügyünkkel az e célra való egyesülést s egy morális törvények szerint élő közösség létrehozását, melyben az erők egyesülnek, s amely így hatékonyabban állhat ellen a rossz princípium támadásainak (egyébként az emberek szinte kísértésbe viszik egymást, hogy annak eszközéül szolgáljanak). - Azt is láttuk, hogy az ilyen közösség, mint Isten országa, emberek között csakis *vallási* vállalkozás formájában lehetséges, s hogy végül, ha nyilvánossá akarjuk tenni (ami minden közösségnél elengedhetetlen), csakis olyan *egyház* érzéki formájában képzelhető el, melynek berendezése az emberekre bízott s tőlük megkövetelhető feladat.

Ám valamilyen egyház mint vallási törvények szerinti közösség létrehozása - úgy tetszik - több bölcsességet kíván (mind a belátás, mind az érzület terén), mint amennyi az emberektől elvárható s főként úgy tetszik, hogy így *előre fel kell tennünk* bennük azt a morális jót, ami az ilyen berendezés célja. Valójában értelmetlen is a kifejezés, hogy *embereknek* kell *megalapítaniuk* Isten országát (mint ahogy ezzel szemben elmondható, hogy létrehozhatják valamely emberi monarcha birodalmát); Istennek magának kell országa alapítójának lennie. De mert nem tudjuk, mit tesz Isten közvetlenül azért, hogy a valóságban megjelenítse országának eszméjét, melynek polgáraivá és alattvalóivá való morális elhívásunkat fölleljük magunkban, ugyanakkor jól tudjuk, mit kell tennünk, hogy alkalmassá váljunk ez ország állampolgárságára, így ez az eszme, akár ész, akár írás keltette s tette *nyilvánossá* az emberi nemben, arra kötelez bennünket, hogy egyházat alakítsunk. Az utóbbi esetben, ha írás keltette fel az emberekben, Isten maga az alapító és az *alkotmány* szerzője, ám a szervezetet mindenkor, mint az ország szabad állampolgárai, emberek hozzák létre; azok, akik e szervezetnek megfelelően az egyház nyilvános ügyeit intézik, annak szolgálaként az *adminisztrációt*, az összes többiek pedig, az e törvényeknek alávetett társaságként, a *gyülekezetet* adják.

Mivel a tiszta észvallás mint nyilvános vallási hit az egyháznak (mégpedig a láthatatlannak) csak a pusztá eszméjét engedi meg, a rendelkezéseken alapuló látható egyháznak pedig csupán emberi szervezetre van szüksége, s többre nem is képes, így a jó princípium uralma alatti szolgálat a láthatatlan egyházban nem tekinthető egyházi szolgálatnak, s e vallásnak nincsenek törvényes szolgálói, akik mintegy az etikai közösség *hivatalnokai* lennének; ellenkezőleg, a közösség minden tagja közvetlenül a legfőbb törvényadótól kapja a parancsokat. De mivel minden kötelességünk vonatkozásában (melyeket együttesükben isteni parancsolatokként kell tekintenünk) mégis mindenkor Isten szolgálatában állunk, ezért a *tiszta észvallásnak* minden tisztességesen gondolkodó ember *szolgája* (ám anélkül, hogy *hivatalnok* lenne); csakhogy ezek az emberek nem nevezhetők valamely egyház (nevezetesen egy látható egyház, melyről itt kizárólag szó van) szolgálainak. - Mivel minden statutarikus törvényekre alapozott egyház csak annyiban lehet igazi, amennyiben elvként tartalmazza a tiszta észvalláshoz (mint olyan-

hoz, ami, ha gyakorlati, minden hitben a tulajdonképpeni vallási mozzanatot adja) való folyamatos közeledést és az egyházi hit (a történeti elem) majdani nélkülözhetőségét, ezért e törvényekben s a rájuk alapított egyház hivatalnokaiban csak annyiban láthatjuk az egyház szolgálatát (cultus), amennyiben ezek mindenkor a végső célra (a nyilvános vallási hitre) tekintve adják tanaikat és utasításait. Ezzel szemben egy egyház ama szolgálói, akik ezt egyáltalán nem veszik figyelembe, sőt, Isten országa folyamatos megközelítésének maximáját kárhozatossá, az egyházi hit történeti és statutarikus részén való csüggést pedig egyedül üdvözítőnek nyilvánítják, joggal vádolhatók az egyház vagy (amit az egyház megjelenít) a jó princípium uralma alatti etikai közösség *hamis szolgálatával*. - Hamis szolgálaton (cultus spurius) azt értem, ha rábeszélnek arra, hogy olyan cselekedetekkel szolgáljunk valakit, melyek semmissé teszik ez illető eredeti szándékát. Egy közösségben ez oly módon történik, hogy azt, aminek csupán eszközértéke van a felsőbbség akaratának teljesítésében, úgy adják ki, s annak helyébe teszik, ami *közvetlenül* neki tetszővé tesz minket, s így meghiúsítják a felsőbbség szándékát.

### 1. rész: Isten vallási szolgálatáról általában

A vallás (szubjektíve tekintve) minden kötelességünk isteni parancsként való ismerete.<sup>76</sup> Az a vallás, melyben először tudnom kell, hogy valami isteni parancs, mielőtt kötelességemül elismerném, *kinyilatkoztatott* (vagy kinyilatkoztatást szükségelő), ezzel szemben az a vallás, melyben először tudnom kell, hogy valami kötelesség, s csak utána ismerhetem el isteni parancsként, *természetes vallás*. - Aki csupán a természetes vallást nyilvánítja morálisan szükségesnek, azaz kötelességnek, (vallási dolgokban) *racionalistának* is nevezhető. Ha tagadja minden természetfeletti isteni kinyilatkoztatás valóságosságát, akkor naturalista a neve; ha megengedi ugyan ezeket, de megállapítja, hogy ismeretük és valóságosként való elfogadásuk nem kívántatik meg szükségszerűen a valláshoz, akkor *tiszta racionalistának* nevezhetjük; ha viszont az ezekben való hitet szükségesnek tartja az általános valláshoz, akkor a vallás dolgaiban *szupernaturalistának* hívhatjuk.

A racionalista - e nevének megfelelően - szükségképpen tudatosan az emberi belátás határain belül tartja magát. Következésképpen soha nem fog naturalista módon vitatkozni, tehát nem tagadja sem a kinyilatkoztatás mint olyan belső lehetőségét, sem pedig azt, hogy az igazi vallás bevezetéséhez, mint isteni eszközre, kinyilatkoztatásra van szükség; hiszen minderről az emberi ész semmit sem tud kiokoskodni. A vitakérdés tehát csak a tiszta racionalisták és a szupernaturalisták ellentétes vallási igényeit illetheti, vagyis azt, amit az egyik vagy a másik szükségesnek és elégségesnek, illetve pusztán esetlegesnek tart az egyetlen igaz valláshoz.

Ha a vallást nem eredete és belső lehetősége szerint (így ugyanis természetes és kinyilatkoztatott vallásra osztható), hanem a *külső közlésre* őt *alkalmassá* tevő minősége alapján osztjuk fel, akkor kétféle lehet: *természetes*, melyről (ha már egyszer megvan) esze által győzhető meg mindenki, vagy *tudományos vallás*, melyről csupán a tudomány segítségével győzhető meg mások (azaz be kell vezetni őket a tudományba s végig kell őket vinni azon). - E megkülönböztetés azért nagyon fontos, mert pusztán egy vallás eredetéből semmi sem következik arra nézve, hogy alkalmas-e vagy sem arra, hogy általános emberi vallássá váljék, annál inkább abból, hogy közölhető-e általánosan vagy sem. Az általános közölhetőség lényeges jellemvonása a minden embert kötő és egybekötő vallásnak.

Eszerint egy vallás lehet *természetes*, de egyben *kinyilatkoztatott*, feltéve, hogy az emberek maguktól, a pusztá észhasználat segítségével is *eljuthatnának s el kellene hogy jussanak* hozzá, még ha esetleg nem jutottak is el oda a kívánt gyorsasággal és kellő számban, tehát igen bölcs és az emberi nem számára felettébb hasznos lehetett e vallásnak egy bizonyos

időben és bizonyos helyen való kinyilatkoztatása, ami mindenesetre oly módon történt, hogy miután az így bevezetett vallás adva volt és általánosan ismertté vált, a továbbiakban mindenki a maga eszével győződhetik meg igazságáról. Ez esetben a vallás objektíve *természetes*, habár szubjektíve *kinyilatkoztatott*, s ezért tulajdonképpen az előbbi név illeti. Mert a továbbiakban akár teljesen feledésbe merülhet, hogy valamikor sor került egy ilyen természetfölötti kinyilatkoztatásra, anélkül, hogy e vallás valamit is veszítene akár érthetőségéből, akár bizonyosságából, akár a kedélyeken való hatalmából. Egészen más a helyzet az olyan vallással, mely belső minőségéből következően csakis kinyilatkoztatottnak tekinthető. Ha nem őrződnek meg egy egészen szilárd tradícióban vagy okmányként szolgáló szent könyvekben, eltűnnék a világból, s vagy arra lenne szükség, hogy időről időre ismétlődő nyilvános kinyilatkoztatásokra kerüljön sor, vagy arra, hogy minden emberben végbemenjen egy folyamatos természetfölötti kinyilatkoztatás, másképpen nem volna lehetséges az ilyen hit elterjedése és továbbélése.

De minden vallásnak, még a kinyilatkoztatottnak is, legalábbis részben, tartalmaznia kell a természetes vallás bizonyos elveit. Hiszen a kinyilatkoztatást csak az ész gondolja hozzá a vallás fogalmához, mert e fogalom maga, melyet a *morális* törvényadó akaratanak kötelező érvényéből vezetünk le, tiszta észfogalom. Így tehát még egy kinyilatkoztatott vallást is egyfelől *természetes*, másfelől *tudományos* vallásként tekinthetünk és vizsgálhatunk, s megkülönböztethetjük azt, ami az egyik és ami a másik forrásból származik benne.

Ám ha a kinyilatkoztatott (vagy legalábbis annak tartott) vallásról akarunk beszélni, ezt nem tehetjük anélkül, hogy példát ne keressünk rá a történelemből, mert különben ki kellene találunk ilyen példaként szolgáló eseteket, hogy érthetővé váljék, s ez utóbbi esetben a példák lehetőségességét el lehetne vitatni tőlünk. Nem tehetünk jobbat, mint hogy a kinyilatkoztatott vallásról való eszméink megvilágítására egy olyan könyvet használunk eszközül, mely tartalmaz ilyesmit, azaz mindenekelőtt egy olyan könyvet, mely bensőséges kapcsolatban áll az erkölcsi, tehát az értelemmel rokon tanításokkal. Ezt azon könyvek közül választjuk ki, melyek a kinyilatkoztatás hitelesítő pecsétjével értekeznek a vallásról és erényről, s kikeressük belőle az önmagában hasznos eljárás példájaként azt, ami abban tiszta, tehát általános észvallás lehet, mindezt azonban anélkül, hogy beleavatkoznánk azok dolgába, akikre e könyvnek, mint a pozitív kinyilatkoztatási tanítások foglalatának magyarázata tartozik, s anélkül, hogy ezzel támadni akarnók tudományosságra alapozott értelmezésüket. Mivel e magyarázat célja ugyanaz, ami a filozófusoké, nevezetesen a morálisan jó, ezért egyenesen előnyös számára, ha önnön észbeli okaik alapján ugyanoda juttatja az értelmezőket, ahová - bár más úton - a magyarázat maga is el kíván jutni. - Esetünkben az *Újtestamentum*, a keresztény hittan forrása lehet ez a könyv. Szándékunk szerint a keresztény vallást tartalma s az abban foglalt elvek nyomán két szakaszban kívánjuk tárgyalni, először mint természetes, másodszor mint tudományos vallást.

### ***I. A keresztény vallás mint természetes vallás***

A természetes vallás mint morál (a szubjektum szabadságára vonatkoztatva), ha összekötjük annak fogalmával, ami végcéljának hatékonyságot adhat (*Isten* mint morális világalkotó fogalmával), s az ember olyan időbeli megmaradására vonatkoztatjuk, mely a teljes célnak megfelel (a halhatatlansággal), úgy tiszta gyakorlati észfogalom, mely bár végtelenül termékeny, mégis csupán oly kevés teoretikus észbeli képességet tesz föl, hogy minden ember gyakorlatilag elégséges módon meggyőződhet róla, s legalábbis a rajta való munkálkodás mindenkinek kötelességévé tehető. Tartalmazza az igazi egyház nagy követelményét, nevezetesen az egyetemességre való képességet, amennyiben egyetemességen a mindenki számára való érvényességet

(universalitas vei omnitude distributiva), azaz az általános összhangot értjük. Ám mivel minden egyes ember észvallásából még nem következik egy egyház mint általános *egyesülés* (omnitude colectiva) létezése, sőt magából az eszméből tulajdonképpen még a létrehozására való törekvés sem, ezért hogy ilyen értelemben világvallássá tegyük s akként megtartsuk, szükség van a pusztán láthatatlan egyház szolgálaira (ministerium), de nem hivatalnokokra (officiales), szükség van tehát tanítókra, azonban nincs szükség előjárókra. - De az ilyen összhang nem marad meg magától, tehát a maga általánosságában tovább sem hagyományozódik anélkül, hogy látható egyházzá ne válnék, nevezetesen a pusztá összhanghoz valamely kollektív általánosságnak kell járulnia, azaz egy olyan (látható) egyháznak, amely a tiszta észvallás elveire alapul. Ez az egyház azonban még nem jön létre magából az összhangból, vagy ha ez megtörténnék is, szabad hívei (mint fentebb megmutattuk) nem tehetnék maradandó állapottá, a hívők *közösségévé*, (mivel e megvilágosultak egyike sem véli szükségesnek vallási érzületéhez, hogy e vallásban társai legyenek): így, ha a természetes, pusztá ésszel megismerhető törvényeken túl nem járulnak hozzá bizonyos statutarikus, de egyben törvényadói tekintélytől (autoritástól) kísért intézkedések is, akkor még mindig hiányzik az, ami, mint az emberek különös kötelessége, eszköz legfőbb céljukhoz, ti. általános, látható egyházzá való maradandó egyesülésük; s valakinek az a tekintélye, hogy megalapította e vallást, a tiszta észfogalmon túl egy tényt is előfeltételez.

Ha felteszünk egy tanítót, akiről egy történet (vagy legalábbis az általános, alapjában nem cáfolható vélemény) azt mondja, hogy elsőként tanított nyilvános módon egy tiszta, mindenki számára érthető (természetes) és mélyenható vallást, melynek tanait magunk is megvizsgálhatjuk, s mindezt egy terhes, morális célok nélküli, uralkodó egyházi hit (amelynek hűbéres szolgálata minden más, abban az időben általános, lényegében pusztán statutarikus hit példájául szolgálhat) ellenében tette; ha úgy találjuk, hogy amaz általános észvallást minden vallási hit legfőbb elengedhetetlen feltételévé tette, s hozzáfűzött bizonyos statútumokat, melyek formái és obszervanciái az ezen elvekre alapítandó egyház létrehozásának eszközeül kell szolgáljanak - akkor, nem tekintve ezt célzó rendelkezéseinek esetlegességét és önkényességét, ez egyháztól nem vitathatjuk el az igaz általános egyház nevezetét, tőle magától pedig azt a tisztességet, hogy az embereket ez egyesülésre elhívta, hacsak nem akarjuk a hitet új, terhes intézkedésekkel súlyosbítani, vagy az elsőként általa adott előírásokat különösen szent és önmagukban hittételként kötelező cselekedetekké tenni.

E leírás után nem téveszthetjük el a személyt, akit ha nem tarthatunk is a minden rendelkezéstől ment, minden ember szívébe írott *vallás megalapítójának* (mert e vallás nem önkényes eredetű), mindazonáltal az első igazi *egyház megalapítójaként* tisztelhetjük. - E méltóságának mint isteni küldetésnek igazolásául megemlíti néhány tanítását, mint az általában vett vallás kétségtelen okmányait. Hogy mi a helyzet a történettel, az teljesen közömbös (hiszen elfogadásának elégséges alapja az eszmében magában van), e tanítások mindenestre nem lehetnek semmi egyebek, csakis tiszta észbeli tanok, hiszen csupán ezek bizonyítják önmagukat, s minden más tanítás hitelességének elsősorban ezeken kell nyugodnia.

Ez az egyházalapító mindenekelőtt azt kívánja, hogy az embert ne külsőséges polgári vagy statutarikus egyházi kötelességek teljesítése, hanem szívének tiszta, morális érzülete tegye Istennek tetszővé (Máté V. 20-48.); hogy a gondolatban és a ténylegesen elkövetett bűn egyformán számítsa Isten előtt (V. 28.), és egyáltalán a szentség legyen az a cél, melyre az embernek törekednie kell (V. 48.); azt tanítja például, hogy szívünkben gyűlölni annyi, mint ölni (V. 22.), hogy a felebaráton elkövetett igazságtalanságot csak a személyes elégtétel teheti jóvá, de nem az istentiszteleti cselekvések (V. 24.); ami pedig az igazmondást illeti, ennek polgári kényszerítő eszköze, az eskü,<sup>77</sup> sérti magának az igazságosságnak tisztületét (V. 34-37); - hogy az emberi szív természetes, de gonosz hajlandóságának teljességgel meg kell

fordulnia; hogy a bosszú édes érzésének türelemmé (V. 39-40), az ellenség iránti gyűlöletnek jótékonyossággá (V. 44.) kell változnia. Így kell, mondja, teljességgel eleget tenni a zsidó törvénynek (V. 17.), melynek itt azonban nyilvánvalóan nem az írástudomány, hanem a tiszta észvallás az értelmezője, ha ugyanis szó szerint tekintjük, az megengedi mindennek éppen az ellenkezőjét. - A szűk kapuról és keskeny útról beszélve azt sem hagyja említetlenül, hogy némely emberek miképpen értelmezik félre a törvényt, mikor arra merészkednek, hogy elhanyagolják valódi morális kötelességüket, s az egyházi kötelességek teljesítésében véljenek ezért kártérítést adni (VII. 13.).<sup>78</sup> E tiszta érzülettől egyben azt is megkívánja, hogy *tettekben* is megmutatkozzék (V. 16.), s ezzel elveti azok ravasz reményét, akik a tettek hiányát a legfőbb törvényadónak küldötte személyében való szolngatásával és dicséretével vélik helyettesíteni, s így akarják kihízelegni a jóindulatot (V. 21.). Azt kívánja, hogy e művek, a példa követése érdekében, nyilvánosak legyenek (V. 16.), mégpedig víg lélekkel, ne pedig szolgálai cselekedetként vigyék véghez őket (VI. 16.), továbbá azt, hogy ily módon ez érzület közlésének és elterjesztésének szerény kezdete, miként jó földben a mag vagy a jó kovásza, a maga belső erejéből fokozatosan Isten országává bővítsé a vallást (XIII. 31., 32., 33). - Végül pedig minden kötelességet összefoglal: 1. egy *általános* szabályban (mely az embernek mind belső, mind külső morális magatartását átfogja), mondván: kötelességteljesítésednek ne legyen semmilyen más hajtórugója, mint magának a kötelességnek közvetlen becsülése, azaz Istent (minden kötelesség törvényadóját) mindenképp felett szeresd; 2. egy *különös* szabályban, mely a más emberekkel szembeni külső magatartásra mint általános kötelességre vonatkozik: szeress mindenkit mint tenmagadat, azaz ne önző mozgatókból levezetett, hanem közvetlen jóakarat-tal segítsd elő mások javát. E parancsolatok nem pusztán az erény törvényei, hanem egyben a *szentség* előírásai, melyre törekednünk kell, de e szentség vonatkozásában magának a törekvésnek *erény* a neve. - Minden reményt megtagad tehát azoktól, akik ölbe tett kézzel, teljes passzivitással, mint égből jövő adományt várnák e morális jót. Aki kihasználatlanul hagyja a Jóra való természetes képességet, mely az emberi természetben szunnyad (mint a rábizott talentum), restül abban bizakodva, hogy a magasabb morális behatás majd pótolja a belőle hiányzó erkölcsi minőséget és tökéletességet, azt azzal fenyegeti e tanító, hogy mulasztása miatt még azt a jót sem tudja be neki, melyet természetes adottságának erejéből esetleg ténylegesen megcselekedett (XXV. 29.).

Ami pedig azt a nagyon természetes emberi várankozást illeti, mely a boldogság tekintetében az ember morális magatartásának megfelelő sorsra számít, különösen azok esetében, akiknek a boldogságot oly sokszor kellett a moralitás kedvéért feláldozniok, ezért az eljövendő világ díját ígéri (V. 11-12). Ám az e magatartást kísérő érzületek szerint különbséget tesz azok között, akik kötelességüket *jutalomért* (vagy a megérdemelt büntetés alól való felmentésért) tették, s akik e kötelességet önmaga kedvéért teljesítették. Akin ennek a világnak az istene, az önzés uralkodik, vagy ha ez önzéstől meg nem szabadul, bár azt esze útján finomabbá teszi s a jelenvalóság szűk határain túlra terjeszti, az ilyet úgy jellemzi (Lukács XVI. 3-9.), mint aki ezt az urat önmagával csalja meg, s a kötelesség kedvéért elvesz a neki szánt áldozatokból. Mert ha meggondolja, hogy egyszer, talán hamarosan, el kell hagynia e világot, s hogy a másikba semmit sem vihet az itteni javakból, bizony arra határozza el magát, hogy amit ő maga vagy ura, az önzés, a szűkölködő emberektől itt törvényszerűen megkövetelhetne, azt leírja számlájáról s cserébe olyan utalványokat szerez, melyekért a másik világban fizetnek. Így ugyan, ami az ilyen jó cselekedetek hajtórugóját illeti, inkább *okosan* mintsem *erkölcsösen* jár el, de minden esetben az erkölcsi törvénynek, legalábbis betűjének megfelelően, s remélheti, hogy ez a jövőben nem marad megfizetetlenül.<sup>79</sup> Ha összevetjük ezzel azt, amit az *Írás* a szűkölködőkön való, pusztán a kötelesség mozgatóokából származó jótékonyaságról mond (Máté XXV. 35-40.), nevezetesen, hogy akik a szükségét szenvedőkön úgy segítenek, hogy közben eszükbe sem jut arra gondolniuk, hogy az ilyesmiért jutalom jár, s ezzel egyben fizetésre készítetik a

Mennyet, éppen azért, mert a jutalomra nem tekintve tették, amit tettek, azokat a világ bírāja birodalma tulajdonképpen kiválasztottainak nyilvánítja - akkor jól látjuk, hogy az *Evangelium* tanítója, mikor az eljövendő világ fizetségéről beszél, ezt nem azért teszi, hogy e jutalmat a cselekedetek hajtórugójává, hanem csupán (mint az isteni jósnak és bölcsességnek az emberi nem vezetésében való betekintésére vonatkozó lélekemelő elképzelést) a legtisztább tisztelet és a legnagyobb fokú morális tetszés tárgyává tegye az ember rendeltetését egészében megítélő ész számára.

Íme egy tökéletes vallás, mely, ha elébe terjesztjük, minden ember esze számára érthető és meggyőző, mely ezenkívül olyan példán lett szemléletessé, melynek lehetőségessége, sőt szükségessége követendő mintaképünkül kell szolgáljon (már amennyire mint emberek képesek vagyunk erre), anélkül, hogy akár e tanok igazságának, akár a tanító tekintélyének és méltóságának szüksége lenne bármilyen más hitelesítésre (tehát anélkül, hogy tanultság vagy csodák kívántatnának hozzá, melyek nem mindenki számára való dolgok). Ha előfordulnak benne hivatkozások a régebbi (mózesi) törvényadásra és előképre, mintha ezeknek megerősítésül kellene szolgálniuk, ez nem a tanítások igazságáért történik, hanem hogy ezek elterjedhessenek olyan emberek között, kik teljes vaksággal csüggték a régin, s mivel fejük statutarikus hittörvényekkel tömve, s így szinte teljesen érzéketlenné váltak az észvallásra, ezért ez mindenkor sokkal nehezebb, mint kevésbé művelt, de kevésbé is romlott emberek közé vinni el e vallást. Senkit se riasszon el ezért, ha az akkori előítéletekhez alkalmazkodó előadást a jelen számára rejtélyesnek és gondos értelmezést igénylőnek találja, mert átsugárzik azon egy olyan vallást (s többször kifejezetten utal is rá), mely minden ember számára érthető és minden tanultság nélkül is meggyőző kell legyen.

## ***II. A keresztény vallás mint tudományos vallás***

Ha egy vallás szükségszerűként ad elő olyan hittételeket, melyeket az ész nem ismerhet el olyanokként, s (lényeges tartalmukat tekintve) ennek ellenére az idők végezetéig hamisítatlanul tovább kell azokat hagyományozni minden emberre, akkor a vallást (ha nem akarjuk föltenni a kinyilatkoztatás folyamatos csodáját) a *tudósok* oltalmára bízott szent jószágnak kell tekinteni. Mert ha rögtön *kezdetben* csodák és tettek kíséretében mindenütt befogadásra lelt is, még ama részeiben is, melyeket az ész éppen nem erősít meg, mégis az e csodákról való híradás maga, a csodák általi megerősítést szükségelő tanokkal egyetemben, az *idő folyamatában* az utódok írásos, okmányoszerű és változatlan tanítását igényli.

Egy vallás alaptételeinek elfogadását jelesül hitnek (*fides sacra*) nevezik. A keresztény hitet tehát egyfelől mint tiszta *észhitet*, másfelől mint *kinyilatkoztatási hitet* (*fides staturia*) kell tekintenünk. Az elsőt mindenki által szabadon elfogadott (*fides elicita*), a másodikat parancsolt hitnek (*fides imperata*) tarthatjuk. A rosszról, mely az emberi szívben van, s melytől senki sem ment, annak lehetetlenségéről, hogy életvitelünk alapján valamikor is megigazultnak tarthassuk magunkat Isten előtt, egyben egy ilyen, az ő színe előtt érvényes igazságosság szükségszerűségéről, a hiányzó derekasságot helyettesíteni akaró egyházi obszervanciák és jámbor hűbéres szolgálatok elégtelenségéről, végül és ezzel szemben ama elhanyagolhatatlan kötelességünkről, hogy új emberré legyünk, minderről bárki saját esze által meggyőződhetik, s a valláshoz tartozik, hogy valóban meg is győződjék róla.

Attól a ponttól azonban, ahol a keresztény tanítás tényekre és nem pusztá észfogalmakra épül, többé nem tisztán keresztény *vallás*, hanem keresztény *hit* a neve, mely utóbbin egy egyház alapszik. Egy ilyenfajta hitnek szentelt egyház szolgálata tehát kétoldalú: egyfelől az a szolgálat, melyet a történeti hit szerint kell tennünk az egyháznak, másfelől az, mely a gyakorlati

és morális észhit szerint jár neki. A keresztény egyházban egyik sem állhat meg önmagában a másiktól elszakítva; az utóbbi azért nem lehet független az elsőtől, mert a keresztény hit vallási hit, az előbbi pedig azért nem választható el a másodiktól, mert tudós hit.

A keresztény hit mint *tudós* hit a történelemre támaszkodik, s amennyiben tudományosság (objektíve) szolgál számára alapul, önmagában nem *szabad*, és nem elégséges teoretikus bizonyító okokból levezetett hit (*fides elicit*a). Ha tiszta észhit volna, akkor szabad hitnek kellene tekintenünk, annak ellenére, hogy a morális törvények, melyekre mint az isteni törvényadóban való hit alapul, feltétlen erővel parancsolnak; az első részben már beszéltünk is erről. Sőt, ha a hívést nem tennék kötelességgé, történeti hitként is teoretikusan szabad lehetne, feltéve, hogy mindenki tudós volna. De ha mindenki, még a tudatlanok számára is érvényesnek kell lennie, akkor nem csupán parancsolt, hanem egyben a parancsnak vakon, azaz oly módon engedelmeskedő hit (*fides servilis*), mely nem is kutatja, hogy valódi isteni parancsról van-e szó.

Azonban a keresztény kinyilatkoztatás tanában semmiképpen sem szabad a kinyilatkoztatott (az ész számára rejtett) tételekbe vetett *feltétlen hitből* kiindulni, a tudós megismerést pedig, pusztán mint az utóvédre támadó ellenség elleni védekezést, másodjára hagyni; így ugyanis a keresztény hit nemcsak *fides imperata* volna, hanem *servilis* is. Tehát mindenkor legalábbis *fides historice elicit*aként kell tanítani, azaz benne, mint kinyilatkoztatott hittanban, a *tudományosságnak* nem hátvédnek, hanem előhadnak kellene lennie; s a profán tudományosságban is járatos írástudók (klerikusok) kis csapatát az írásban járatlan tanulatlanok (laikusok - s ide tartoznak a világi-polgári kormányzók is) hosszú menetének kellene követnie. - S ha mégsem kell így történnie, akkor a természetes vallásban megmutatkozó általános emberi ész kell legfőbb parancsoló princípiumként elismerni és tisztelni a keresztény hittanban, a kinyilatkoztatást pedig, amin az egyház alapul, s aminek tudósokra van szüksége értelmezőül és védelmezőül, pusztán - bár fölöttébb értékes - eszköznek kell tekinteni, mely arra szolgál, hogy az előbbi felfoghatóságát a tudatlanokra is kiterjessze és állandóvá tegye, s mint ilyet kell szeretni és ápolni.

A jó princípium alatti egyháznak ez az igazi *szolgálata*; ám *hamis szolgálattá* válik ott, ahol a kinyilatkoztatási hit előtte jár a vallásnak, ezáltal ugyanis teljesen megfordul a morális rend, s ami valójában csupán eszköz, feltétlen parancs tárgyává válik (akárha cél volna). Az olyan tételekben való hit, melyekről a tanulatlan sem az ész, sem az Írás által (amennyiben mindekelőtt ezt kellene igazolni) nem bizonyosodhatik meg, abszolút kötelességgé tevődnek (*fides imperata*), s a hozzákapcsolt összes obszervanciával együtt, a cselekedetek morális meghatározó oka nélkül is, mint hűbéres szolgálat az üdvözítő hit rangjára emelkednék. - Az utóbbi elven alapuló egyháznak tulajdonképpen nincsenek *szolgái* (ministri), mint az első alkotmány szerinti egyháznak, hanem csupán parancsoló magas *hivatalnokai* (officiales) vannak, akik még akkor is, ha (mint a protestáns egyházakban) nem úgy jelennek is meg, mint a hierarchia pompájában külső hatalommal felruházott papi hivatalnokok, s akik ha szavaikban tiltakoznak is az ilyesmi ellen, valójában mégiscsak a szent írás egyedüli hivatott értelmezőinek tartják magukat, miután a tiszta észvallást megfosztották az őt megillető méltóságtól, s elrendelték, hogy az írástudomány kizárólag az egyházi hit védelmére használtassék. Ily módon az egyház *szolgálatát* (ministerium) az egyház tagjain való *uralkodássá* (imperium) változtatják, bár e jogtalan követelésüket leplezendő a szolga szerény nevével illetik magukat. Ám ez az uralkodás, mely az észnek könnyű lenne, nekik sokba kerül, a nagy tanultság fitogtatásával megy csak. Mert „a természetre vakon úgy beleburkolózik a régiségbe, hogy az orra sem látszik ki az antik tudományokból”. - A dolgok menete így a következő:



Először is a krisztusi tanítás első terjesztői által követett ama bölcs eljárást, mely a nép gondolkodásmódjához való hozzáférközést volt hivatva szolgálni, a vallás részének, minden korok és népek számára érvényesnek veszik, úgy, hogy azt kellene hinnünk, *minden kereszténynek zsidónak kell lennie, akinek eljött a messiása*; amivel nehezen egyeztethető össze az, hogy a (statutarikus) zsidóság egyetlen törvénye sem kötelező számára, ugyanakkor viszont e nép teljes szent könyvét, minden ember számára adott isteni kinyilatkoztatásként, hívő lélekkel el kell fogadnia.<sup>80</sup> - Mármost e könyv autenticitásának feltevése sok nehézséget okoz (ezt az autenticitást ugyanis még egyáltalán nem bizonyítja az, hogy a könyv bizonyos részeit, sőt az egész benne leírt szent történetet a keresztények könyvei felhasználják a maguk céljaira). A kereszténység létrejötte előtt, sőt, ennek már számottevő előrehaladtával sem talált még utat a zsidóság a *művelt közönséghez*, azaz nem vált ismertté a más népekből való művelt kortársak számára, történetét még nem engedélyezték, így szent könyve nem tett szert régiségéből származó történeti hitelességre. De még ha feltesszük is ezt, akkor sem elég a pusztán fordításokból való ismeret s az ily módon való továbbhagyományozás, hanem ahhoz, hogy bizonyossággal alapozhassunk rá egyházi hitet, az is megkívánatik, hogy minden időkben, minden népben legyenek olyan tudósok, akik járatosak a héber nyelvben (már amennyire ez lehetséges egy olyan nyelv esetében, amelyen egyetlen könyvvel rendelkezünk), s nem csupán a történeti tudomány dolga, hanem az ember üdvössége függ azon, hogy legyenek olyan férfiak, akik kellően járatosak ez ügyben, hogy így a világ számára biztosítva lehessen az igaz vallás.

A keresztény vallás sorsa annyiban hasonlatos ehhez, hogy bár szent eseményei egy művelt nép szeme láttára, nyilvánosan mentek végbe, de írott történetük több mint egy emberöltő késedelemmel került csak a tanult közönség kezébe, s autenticitása így nélkülözi a kortársak megerősítését. Ám a zsidósággal szemben megvan az a nagy előnye, hogy - az ábrázolások szerint - *első tanítója* nem mint statutarikus, hanem mint morális vallást *hirdette*, s mert így a lehető legszorosabb kapcsolatra lépett az ésszel, ezért a maga erejéből, történelmi tudományosság nélkül is, minden korban és minden nép között nagy bizonyossággal terjedhetett el. Az első *közösségek* megalapítói mégis szükségesnek vélték, hogy összefonják a zsidóság történetével, ami az akkori, de talán csakis az akkori helyzetben bölcs cselekedet volt, és ily módon szent hagyatékukkal ez is ránk maradt. Az *egyház* megalapítói azonban a lényeges hitcikkelyek közé vették ezeket az alkalmi eszközöket, s a tradícióval, a zsinatok által törvényerőre emelt, illetve a tudományosság segítségével adatolt értelmezésekkel meg is szaporították őket; s nem tudhatjuk, e tudományosság és ellenpólusa: a belső világosság, amely utóbbira minden laikus hivatkozhatik, még hányszor alakítja át a hitet. S ezen mindaddig nem tudunk változtatni, amíg a vallást nem magunkban, hanem rajtunk kívül keressük.

## 2. rész: Isten hamis szolgálata a statutarikus vallásban

Az igaz egyedüli vallás semmi egyebet nem tartalmaz, mint törvényeket, azaz olyan gyakorlati princípiumokat, amelyek feltétlen szükségszerűsége tudatossá lehet bennünk, amelyeket tehát a tiszta ész által (nem empirikus módon) kinyilatkoztatottakként ismerünk el. Ám az egyház támaszául, amelynek különböző, egyforma értékű alakzatai lehetségesek, adathatnak státútumok, azaz isteniként számon tartott rendelkezések, amelyek tiszta morális megítélésünk számára önkényesek és esetlegesek. Ha e statutarikus hitet (amely minden esetben egy népre korlátozódik, s nem tartalmazhatja az általános világvallást) Isten szolgálatához mint olyanhoz lényegesnek tartják, s ezt teszik az isteni tetszés elnyerésének legfőbb feltételévé, az vallási rögeszme,<sup>81</sup> és az ilyen hit követése *hamis szolgálat*, azaz Isten olyan vélt tisztelete, amely éppen ellenére cselekszik az Isten megkívánta szolgálatnak.

## **1. §. A vallási rögeszme általános szubjektív alapja**

Az Istenről és lényegéről való teoretikus képzetben az ember aligha kerülheti el az antropomorfizmust, ami különben (hacsak nem befolyásolja a kötelesség fogalmait) meglehetősen ártatlan, ám Isten akaratához való gyakorlati viszonyunk területén és saját moralitásunk tekintetében nagyon is veszélyes; ekkor ugyanis úgy *alkotunk Istent magunknak*,<sup>82</sup> ahogy ezt a legkönnyebbnek és számunkra legelőnyösebbnek véljük, s azt hisszük, megszabadulunk a legbenső morális érzületünkre való hatás terhes és szakadatlan fáradtságától. Az ember általában azt teszi e viszony alaptételévé, miszerint mindazzal, amit kizárólag azért teszünk, hogy tessünk az istenségnek (hacsak nem mond egyenesen ellent a moralitásnak, bár semmivel sem járul is hozzá), mint engedelmes s épp ezért kedves alattvalók bebizonyítjuk Istennek szolgálatkésztségünket, s így (in potentia) szolgálunk is neki. - Nem mindig és nem kizárólag áldozatokkal véli az ember Istent szolgálni; gyakran ünnepségek, sőt akár - mint a görögöknél és rómaiaknál - nyilvános játékok szolgáltak és szolgálnak máig arra, hogy, mint a rögeszme sugallja, megnyerjék az istenség hajlandóságát egy nép vagy akár az egyes ember számára. Ám az előbbieket (a vezekléseket, önsanyargatásokat, zarándoklatokat stb.) mindenkor hatékonyabbnak, az égi kegyet inkább befolyásolónak, a büntől való megszabaduláshoz alkalmasabbnak tartották, mivel erőteljesebben jelzik azt, hogy az ember korlátlanul (ha nem is morálisan) aláveti magát Isten akaratának. Minél haszontalanabbak ezek az önsanyargatások, minél kevésbé irányulnak az ember általános morális megjobbítására, annál szentebbeknek látszanak; ugyanis éppen azért teszik azt a benyomást, mintha egyedül az Isten iránti odaadást kívánnák bizonyítani, mert a világban semmit sem használnak, viszont fáradtságosak. - Azt mondják, hogy bár ily módon semmilyen tényleges szolgálatot nem teszünk Istennek, mindazonáltal ő meglátja ebben a jó akaratot s a szívet, mely gyenge ugyan morális parancsainak követéséhez, de az erre való bizonyított készségével ismét jóváteszi e fogyatkozást. S itt mutatkozik meg az olyan eljárásra való hajlandóság, melynek nincs morális értéke önmagában, legfeljebb mint arra való eszköznek, hogy az érzéki képzelőerőt a cél intellektuális eszméjének követéséhez emelje, vagy hogy azt, ha ez utóbbinak ellene akarna hatni, elnyomja.<sup>83</sup> Mégis, ezt az eljárást vélekedésünkben a cél rangjára emeljük, vagy, ami ugyanaz, az Isten iránt odaadó érzületekre (az áhítatra) való hangulati fogékonyságot azonos értékűnek tekintjük magukkal az érzületekkel; így tehát ez az eljárás pusztán vallási rögeszme, mely számtalan formát ölthet, s az egyikben látszólag jobban hasonlít a morális valláshoz, a másikban kevésbé, de mégis mindegyikben egyképpen nem is pusztán akaratlan csalódás, hanem egyenesen maxima, mely a cél helyett az eszköznek tulajdonít önértéket, s ezért ez a rögeszme minden formában egyként tisztátalan, s mint rejtett csalási hajlandóság elítélendő.

## **2. §. A vallásnak a vallási rögeszmével szembeszegezett morális princípiuma**

Mindenekelőtt bizonyításra nem szoruló alaptételnek fogadom el a következő elvet: *minden olyan elképzelés, mely úgy véli, hogy az ember a jó életvitelen kívül még bármit is tehet azért, hogy Istennek tetszővé váljék, pusztán vallási rögeszme és Isten hamis szolgálata.* - Azt mondom: amit az ember tehetni vél; mert ezzel nem akarom tagadni azt, hogy mindazon fölül, amit *mi* tehetünk, lehet még valami olyan a legfőbb bölcsesség titkaiban, amit csak *Isten* tehet meg azért, hogy neki tetsző emberekké tegyen minket. Ám ha az egyház egy ilyen titkot kinyilatkoztatottként akar hirdetni, akkor veszélyes vallási rögeszme lesz az a vélemény, miszerint valamely kinyilatkoztatást, ahogy azt a szent történet előadja, *hinni* és (akár bensőleg, akár külsőleg) *vallani* olyan dolog, ami önmagában Istennek tetszővé tesz minket. E hit ugyanis, mint a szilárd elfogadás belső hitvallása, valóban *tett*, melyet a félelem kényszerít ki; úgy, hogy a becsületes ember szívesebben fogad el bármilyen más feltételt, mint ezt, mert

minden más hűbéres szolgálattal csak valami feleslegeset tenne, itt azonban, egy olyan deklarációval, melynek igazságáról nincs meggyőződve, lelkiismerete ellen cselekednék. A hitvallás tehát, melyről bebeszéli magának, hogy az önmagában Istennek tetszővé teheti (mintha Isten elfogadna valami neki felkínált jószágot), olyan valami, amiről azt hiszi, hogy ezt még a világban megvalósítandó erkölcsi törvények követésében megmutatkozó jó életvitelen fölül teheti, úgy vélvén, hogy e szolgálatával egyenesen Istenhez fordul.

*Először is:* saját igaz voltunk (s Isten előtt ez számít) fogyatékosága tekintetében az ész nem hagy minket minden vigasz nélkül. Így szól: aki a kötelesség iránt odaadó igaz érzülettel mindazt megteszi, amire képes, hogy eleget tegyen kötelemének (legalábbis folytonosan közeledjék a törvénynek való tökéletes megfeleléshez), remélheti, hogy ami nem áll tehetségében, azt a legfőbb bölcsesség *valamilyen módon* kiegészíti (s ez állhatatossá teheti a folyamatos közeledés érzületét). Ugyanakkor az ész nem merészkedik arra, hogy meghatározza és tudni vélje ennek mikéntjét, hiszen talán annyira titokzatos, hogy Isten legfeljebb szimbolikus formában nyilatkoztathatná ki számunkra, ebben viszont csakis a gyakorlatit érthetjük meg, tehát egyáltalán nem foghatnók fel és nem ragadhatnók meg fogalmilag Istennek emez emberhez való viszonyát önmagában, még ha fel akarna is fedni előttünk egy ilyen titkot. - Tegyük föl, egy bizonyos egyház azt állítja, biztos módon tudja, miképpen egészíti ki Isten az emberi nem ama morális fogyatékoságát, s ezzel egyidejűleg örök kivettetésre ítéli mindazon embereket, akik mit sem tudnak a megigazulásnak erről az ész számára természetesen ismeretlen eszközéről, s ezért nem is fogadják el vallási alaptételként és nem vallják; ki is hát akkor a hitetlen? Az-e, aki bízik, anélkül, hogy tudná, miképpen megy végbe az, amit remél, vagy az, aki tudni akarja, mi módon történik az ember megváltása a rossztól, ellenkező esetben felhagy minden erre vonatkozó reménnyel? - Alapjában véve az utóbbinál sem a titok tudásán van a hangsúly (hiszen már esze is megtanítja arra, hogy teljesen haszontalan olyasvalamit tudni, amiért nem tehet semmit); hanem csak azért akarja tudni, hogy (még ha csak belsőleg történik is) mind e kinyilatkoztatás *hitéből*, elfogadásából, vallásából és magasztalásából Istennek való szolgálatot faraghasson, mely, még mielőtt bármit fáradna is a maga erejéből a jó életvitelen, tehát teljesen ingyen, megszerzi számára az ég kedvezését, a jó életvitelt mintegy természetfeletti úton létrehozza, vagy, ha ennek egyenesen ellenére cselekedett, akkor legalábbis jóváteszi a törvénszegést.

*Másodszor:* ha az ember akár a legcsekélyebb mértékben is eltávolodik a fenti maximától, akkor Isten hamis szolgálatának (superstitio) nincs többé határa; mert a maximán túl minden (ami csak nem közvetlenül mond ellent az erkölcsiségnek) önkényes. Az ajkak áldozatától kezdve, ami a legolcsóbb, egészen a természeti javak feláldozásáig, melyek pedig sokkal jobban felhasználhatók lennének az emberek javára, sőt, egészen saját személye feláldozásáig, ahol is az ember (a remete-, fakír- és szerzetesi állapotban) elveszejtí magát a világ számára, mindent Isten elé hord, éppen csak morális érzületét nem; s midőn azt mondja, szívét is elhozta neki, akkor ezen nem a Neki tetsző életvitel érzületét, hanem ama szívbéli kívánságot érti, hogy azokat az áldozatokat ez utóbbi helyett fogadja el fizetési eszközként (natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens. Phaedr<sup>84</sup>).

*Végül:* ha valaki átnyergel az Istennek állítólag önmagáért tetsző, sőt, szükség esetén őt kiengesztelő, de nem tisztán morális szolgálat maximájára, akkor a mechanikus szolgálat módozatai között nincs olyan különbség, mely az egyiket a másiknál előbbrevalóvá tehetné. Értéküket (azaz jobban mondva: értéktelenségüket) tekintve egyformák, s merő kényeskedés, ha valaki *finomabban* tér el az egyetlen intellektuális princípiumtól, s ezért inkább tartja kiválasztottnak magát, mint azokat, akiknek az érzékiséghez való állítólag *durvább* lealacsonyodást róják föl bűnükül. Egyre megy, hogy az ájtatoskodó a *templomot* látogatja-e szabályszerűen, vagy *Loretto*, vagy Palesztina szentélyeihez zárandokol-e, hogy imaformuláját

*ajkával*, vagy, mint a tibeti (aki azt hiszi, hogy a kívánságok írásosan is elérik céljukat, ha valami *mozgatja* őket, így például ha zászlóra írják, a szél, ha az írást szelencébe zárják, akkor, mint pörgettyűt, a kéz), *imamalommal* juttatja-e a mennyei hatóság színe elé; s legyen szó az Isten morális szolgálatának bármely más szurrogátumáról - ezek mind egyformák, s az értékük sem különbözik. - Itt tulajdonképpen nem is a külső forma különbségén, hanem csakis egyetlen alapelv elfogadásán vagy elhagyásán van a hangsúly, tehát hogy a cselekedetekben mint jelenségekben elevenen megmutatkozó morális érzülettel vagy pedig jámbor játszadozással és semmittevéssel akarunk-e Istennek tetszővé válni.<sup>85</sup> De nem létezik-e vajon egy minden emberi képesség határain túllendülő, szédelgő *erény-rögeszme*, mely a talpnyaló vallási agyrémmel együtt az öncsalások átfogó osztályába sorolható? Nem. Az erény érzülete ugyanis valami *valóságossal* foglalkozik, ami mint olyan tetszik Istennek, s egybehangzik a világon lehetséges legfőbb jóval. Igaz, ehhez az önhittség agyréme járulhat, azaz ha valaki úgy véli, hogy teljesen megfelel szent kötelessége eszméjének, az ilyesmi azonban csak véletlen. De nem agyrém, ha ebben az eszmében látjuk a legfőbb értéket, mint ahogy agyrém a templomi ájtatosságokban látni azt, hanem csupán hozzájárulás a világban lehetséges legfőbb jóhoz.

Ezen felül szokás (legalábbis az egyházban), hogy azt, amit az erény princípiumának erejénél fogva az ember maga megtehet, *természetnek*, azt azonban, ami morális képessége hiányosságának kiegészítésére szolgál, s amit, mivel e képesség tökéletessége kötelesség számunkra, csupán kívánhat és remélhet vagy könyöröghet érte, *kegyelemnek* nevezzék, a kettőt együtt az Istennek tetsző életvitelhez elégséges érzület ható okainak tekintsék, s ne pusztán megkülönböztessék, de élesen szembeállítsák is őket.

Az a vélekedés, mely szerint a kegyelem és a természet (az erény) hatásait megkülönböztethetjük, vagy az utóbbi segítségével az előbbieket magunkban létrehozhatjuk, *rajongás*, képtelenek vagyunk ugyanis egy érzékfölötti tárgyat valamin is felismerni a tapasztalatban, s még kevésbé befolyásolhatjuk, hogy ily módon magunkra vonjuk, még ha kedélyünkben olyan morálisan ható mozgások mennek is végbe, melyeket nem tudunk megmagyarázni, s melyekről tudatlanságunk kénytelen bevallani: „A szél arra fúj, amerre akar, de hogy honnét, azt nem tudod” stb. Ha valaki égi hatásokat akar észlelni magában, az az örület egy faja, melyben lehet ugyan módszer (mivel e vélt belső kinyilatkoztatásoknak mindig morális, tehát észideákhoz kell kapcsolódniuk), de mindenkor a vallásra hátrányos öncsalás marad. A legtöbb, amit erről elmondhatunk, annyi, hogy úgy hisszük, lehetnek kegyelmi hatások, s erényre való törekvésünk tökéletlenségének kiegészítéséhez talán szükséges is, hogy legyenek; egyebekben azonban képtelenek vagyunk arra, hogy ezek ismertetőjegyeit valamennyire is meghatározzuk, s még inkább képtelenek vagyunk előmozdítani létrejöttüket.

Az a rögeszme, mely szerint a kultusz vallásos cselekvései valamit is tehetnek az Isten előtt való megigazulás dolgában, vallási *tévhit*; az a rögeszme pedig, hogy ez az Istennel való vélt érintkezéssel érhető el, vallási *rajongás*. - Tévelygő agyrém, ha valaki olyan cselekedetekkel (pl. statutarikus hittételek vallásával, az egyházi obszervancia és fegyelem betartásával stb.) akar Istennek tetszővé válni, melyeket minden ember elvégezhet, anélkül, hogy jó ember lenne. Tévelygőnek azért nevezzük, mert pusztán természeti (nem morális) eszközöket választ, melyek mit sem tehetnek annak dolgában, ami nem természet (azaz az erkölcsi jóban). - Egy rögeszmét akkor nevezünk rajongónak, ha már maga a képzelte eszköz, lévén érzékfeletti, sincs az ember birtokában, az ezzel elérni vélt érzékfeletti cél elérhetetlenségéről nem is beszélve; a legfőbb lény közvetlen jelenlétének ez az érzése s megkülönböztetése minden mástól, a morális érzéstől is, olyan szemlélet képessége lenne, melyhez nincs érzék az emberi természetben. - A tévelygő agyrém, mivel sok ember számára alkalmas és lehetséges eszköz arra, hogy legalábbis ellene hasson az Istennek tetsző érzület tekintetében adódó nehézségeknek, ennyiben rokon az ésszel, s csak esetlegesen s csak annyiban elítélendő, hogy közvetlenül

Istennek tetsző tárggyá teszi azt, ami eszköz lehet csupán; ezzel szemben a rajongó agyém az ész morális halálát jelenti, ész nélkül pedig nem jöhet létre semmilyen vallás, mert ennek - mint egyáltalán minden moralitásnak - alaptételeken kell alapulnia.

Az egyházi hit minden vallási agyrémet orvosló vagy megelőző alaptétele így hangzik tehát: a jelenleg még nem teljesen nélkülözhető statutarikus tételek mellett e hitnek egyidejűleg tartalmaznia kell azt az elvet, hogy, mint tulajdonképpen célt, meg kell valósítani a jó életvitel vallását, s akkor ezek utóbb teljesen nélkülözhetők lesznek.

### 3. §. A papság<sup>86</sup> mint a jó elv hamis szolgálatának regimentje

A védtelen embert a tehetetlenségének tudatán alapuló természetes félelem kényszerítette rá arra, hogy hatalmas, láthatatlan lényeket tiszteljen, ez azonban nem rögtön vallással kezdődött, hanem a szolgálai isten- (avagy bálvány-) tiszteletből nőtt ki, mely, ha meghatározott intézményes-törvényes formát nyert, *templomi szolgálat* lett, s csak utóbb vált *egyházi szolgálattá*, miután e törvényekkel lassanként összekapcsolódott az ember morális művelődése. A templomi és egyházi szolgálat egyaránt történeti hiten alapult, egészen addig, míg végre *el nem kezdték* ezt pusztán provizórikusnak tartani, s benne a tiszta vallási hit szimbolikus ábrázolását és előmozdításának eszközét látni.

A tunguz *sámán*, ill. az egyházat és államot egyszerre kormányzó európai *prelátus*, vagy (ha főnökök és vezetők helyett csak a hit követőit tekintjük, mégpedig saját gondolkodásmódjuk szerint) az egészen érzéki *vogul* (aki reggelenként a következő kurta imával teszi fejére egy medvebőr mancsát: „ne üss agyon!”) és a kifinomodott *puritán* vagy *connecticuti* independens között nagy ugyan a különbség a hit *módjában*, de nem *princípiumában*; mert ami ez utóbbit illeti, mindannyian egy és ugyanazon osztályba tartoznak, nevezetesen abba, mely olyasmiben látja istentisztelete lényegét, ami önmagában nem jobbitja meg az embert (meghatározott statutarikus tételek hitében vagy bizonyos önkényes obszervanciák követésében). Csupán azok különböznek tőlük, akik az alapot a jó életvitel érzületében vélik megtalálni, mivel ezzel egészen más, az elsónél sokkalta magasabb rendű princípiumra térnek át, miáltal olyan (láthatatlan) egyházat vallanak, mely minden tisztességes gondolkodású embert átfog, s alapvető minőségét tekintve egyedül ez képes arra, hogy valóban egyetemes legyen.

Közös céljuk, hogy előnyükre befolyásolják az ember sorsa fölött parancsoló láthatatlan hatalmat; csak arról gondolkodnak különféleképp, hogy mi módon kell ehhez hozzáfogni. Ha e hatalmat értelmes lénynak tartják, s így akaratot tulajdonítanak neki, s ettől várják sorsukat, akkor igyekezetük csak arra irányul, hogy kiválasszák azt a módot, melynek segítségével, mint akaratának alávetett lények, magatartásuk által neki tetszővé válhatnak. Ha morális lényként gondolják el, saját eszükkel hamar meggyőződhetnek arról, hogy e tetszés elnyerésének feltétele a morálisan jó életvitel, kiváltképpen pedig a tiszta érzület kell legyen, mint ennek szubjektív alapja. Ám a legfőbb lény ezen felül talán még oly módon is szolgálható, melyet pusztá ésszel nem ismerhetünk fel, nevezetesen olyan cselekedetekkel, melyekben magukban semmiféle morális tartalmat nem látunk, s melyeket mégis elvégzünk, vagy azért, mert az Ő parancsainak tartjuk, vagy akár önkéntesen, csak azért, hogy ily módon tegyünk tanúbizonyságot iránta való alázatosságunkról, s mindkét eljárásmodot, amennyiben ezek szisztematikusan rendezett foglalatosságok egészét alkotják, mint olyat, Isten *szolgálatának* tartják. - Ha összekapcsoljuk a kettőt, vagy mindkettőt el kell fogadni az Istennek való tetszés módozataként, vagy az egyiket a másik, a tulajdonképpen istenszolgalat eszközének kell tekinteni. Hogy pedig a morális szolgálat (*officium liberum*) közvetlenül tetszik Istennek, az nyilvánvaló. Nem ismerhetnők el viszont az embert illető minden tetszés legfőbb feltételének (ami

már a moralitás fogalmában is benne van), ha a fizetségért való szolgálatot (*officium mercenarium*) *egyedül, önmagában véve is* Istennek tetszőnek lehetne tartani; ekkor ugyanis senki sem tudná, hogy adott esetben melyik szolgálat az előnyösebb, vagy hogy ezek miképpen egészítik ki egymást, hogy eszerint alkosson fogalmat kötelességéről. Azok a cselekedetek tehát, melyek önmagukban semmilyen morális értékkel nem bírnak, csak annyiban fogadandók el Istennek tetszőként, amennyiben a cselekedetekben levő közvetlen jó előmozdításának (a moralitásnak) eszközéül szolgálnak, azaz *csakis Isten morális szolgálatának kedvéért*.

Az az ember tehát, aki olyan cselekedeteket használ a közvetlen isteni tetszés s ezzel vágyai teljesítése elnyerésének eszközéül, melyek önmagukban semmi Istennek tetszőt (morálisat) sem tartalmaznak, abban a rögeszmében leledzik, hogy birtokában van a természetfeletti hatás teljesen természeti eszközökkel történő létrehozása művészetének. Az ilyen kísérleteket *varázslásnak* szokás nevezni, e kifejezést azonban (mivel együtt jár vele a gonosz princípiummal való közösség mellékgondolata, e kísérletek pedig rendszerint morálisan jó szándékkal, egyszerű félreértésből születnek) a *fétisgyártás* ugyancsak ismert fogalmával kívánjuk helyettesíteni. Az ember azonban csak oly módon gondolhatja el magáról a természetfeletti hatás képességét, hogy hatni vél Istenre, s eszköznek használja valami evilági esemény létrehozásához, melyhez saját ereje nem elégséges, s melyről nem tudja, vajon tetszik-e Istennek; látjuk - már a fogalom maga is képtelenség.

Ha viszont az ember túl azon, ami őt közvetlenül az isteni tetszés tárgyává teszi (a jó életvitel tevékeny érzületén), bizonyos formaságok segítségével próbál *méltóvá* válni tehetetlensége természetfeletti segítséggel történő kipótlására, ha továbbá ez igyekezetében úgy véli, hogy e minden közvetlen értéket nélkülöző, ám a tevékeny morális érzület előmozdításához eszközül szolgáló obszervanciák révén *fogékonnyá* teszi magát jó morális kívánságai tárgyának elérésére, akkor természetes tehetetlenségének kipótlásához valami *érzékfelettire* számít, mely azonban nem *ember* által (az isteni akarat befolyásolásával) *kiváltott*, hanem kapott, remélhető, de önerőből létre nem hozható. - De ha olyan cselekedeteket kíván annak eszközévé, sőt feltételévé tenni, hogy vágyait közvetlenül Isten elégítse ki, melyek belátásunk szerint önmagukban semmi morálisat, semmi Istennek tetszőt nem tartalmaznak, akkor annak a rögeszmének a rabja, mely szerint noha hiányzik belőle a természetfelettihez mind a fizikai képesség, mind a morális fogékonyság, mégis *természetes*, bár a moralitással végképp nem rokon cselekvések által (melyek kivitelezéséhez nincs szükség Istennek tetsző érzületre, s a leggonoszabb s a legjobb ember egyképpen megteheti őket), a fohászkodások formuláival, a bérért való hit krédójával, egyházi obszervanciákkal és hasonlókkal létrehozhatja azt, sőt, mintegy *idevarázsolhatja* az isteni segítséget. Ez pedig azért agyrém, mert a pusztán fizikai eszközök és a morálisan ható ok között semmi olyan kapcsolat nincsen, melynek törvénye ésszel elgondolható volna, s mely törvény alapján azt képzelhetnők, hogy a fizikai eszközök bizonyos meghatározott hatást tehetnének a morális okokra.

Tehát aki a statutarikus, kinyilatkoztatást szükségelő törvények követését szükségesnek tartja a valláshoz, mégpedig nem a morális érzület pusztá eszközeként, hanem mint annak objektív feltételét, hogy Istennek közvetlenül tessünk, s mint ilyet az első helyre állítja, a jó életvitelre való törekvést pedig alárendeli a történeti hitnek (ahelyett, hogy az elsőt rendelné a második alá, hiszen az csupán *feltételekhez kötve* tetszhetik Istennek, míg az utóbbi a neki önmagában *is teljesen* tetsző), az Isten szolgálatát *fétisgyártássá* változtatja, s hamis szolgálatot tesz, mely visszaveti az igaz valláson való munkálkodást. Látjuk hát, milyen sok múlik két jó dolog összekötésekor az összekapcsolás sorrendjén! Az igazi *felvilágosodás* azonban éppen e megkülönböztetésben van, Isten szolgálata ezáltal válik először szabad, tehát morális szolgálattá. Ha azonban a hamis szolgálatból indulnak el, akkor az Isten gyermekeit megillető szabadság helyébe a (statutarikus) törvény jármát rakják az emberre, s a lelkiismeretes ember számára ez

még sokkal nehezebb iga,<sup>87</sup> mint a jámborul kiszabott obszervanciák egész tömkelege, mégpedig azért, mert feltétlen erővel kényszerítik rá arra, hogy olyasmit higgyen, ami csak történetileg ismerhető meg, s ezért nem lehet mindenki számára meggyőző, míg az utóbbiaknál az egyházi közösség berendezkedésével való összhanghoz elégséges a pusztá végrehajtás, anélkül, hogy valaki nyilvánosan vagy belsőleg azt a hitvallást tehetné, hogy ezeket *Isten alapította* rendelkezéseknek tartja; a lelkiismeretet pedig tulajdonképpen éppen ez a hitvallás háborgatja.

A *papság* tehát az olyan egyház berendezkedésének pillére, melyben a *fétis szolgálat* az uralkodó, ezt pedig mindenütt megtaláljuk, ahol nem az erkölcsiség princípiumai, hanem statutarikus parancsok, hitszabályok és obszervanciák alkotják a szolgálat alapját és lényegét. Vannak olyan egyházi formációk, melyekben a fétisgyártás annyira sokféle és mechanikus, hogy szinte már úgy tetszik, mintha teljesen kiszorított volna minden moralitást s ezzel minden vallást, s így felettébb közel kerül a pogánysághoz; csakhogy ahol a legfőbb kötelező princípium mi-benlétének értékéről vagy értéktelenségéről van szó, ott közömbös a többé s a kevésbé. Ha a legfőbb princípium valamiféle előírásnak való engedelmes önalávetést tesz kötelezővé, mint hűbéres szolgálatot, nem pedig a *legmagasabban* levő morális törvénynek bemutatandó szabad hódolatot, akkor bármilyen csekély is a kiszabott obszervanciák száma, elég, hogy feltétlenül szükségesnek nyilvánítsák őket, s máris fétisszolgálattal van dolgunk, mellyel csupán uralkodnak a tömegeken, s az egyház (nem a vallás) iránti engedelmisség parancsával megfosztják az embereket morális szabadságuktól. Az egyház berendezkedése (hierarchiája) lehet bár monarchikus, arisztokratikus vagy demokratikus, ez csak a szervezetet érinti, maga a konstitúció mindig és mind e formák között despotikus. Ahol a hit statútumai alaptörvényeknek számítanak, ott a *klérus* uralkodik, mely azt hiszi, nyugodtan lemondhat az észről, sőt, utóbb az írástudományról is, mivel a láthatatlan törvényadó akaratának egyedüli felhatalmazott megőrzőjeként és értelmezőjeként a hitbeli előírások kizárólagos autoritású intézője, mert fel van ruházva e hatalommal, nem szükséges meggyőznie, elégséges, ha *csak parancsol*. - S mert e kléruson túl mindenki más *laikus* (a politikai közösség fejét sem kivéve), az egyház így végül az államon is uralkodik, nem erőszakkal ugyan, hanem a kedélyekre való befolyás által, s azzal, hogy az állam előtt megcsillogtatja azt az állítólagos hasznót, mely a feltétlen engedelmségből származik, erre pedig a szellemi fegyelem szoktatja rá a nép *gondolkodását*. A tettetés megszokása azonban észrevétlenül aláássa az alattvalók becsületességét és hűségét, a polgári kötelességek terén is látszólagos szolgálatra tanítja őket, s mint minden rosszul alkalmazott princípium, pontosan célja ellenkezőjét éri el.

\* \* \*

Mindez pedig múlhatatlanul következik az egyedül üdvözítő vallási hit princípiumainak első pillantásra ártatlannak tetsző átrendezéséből, melynek fő kérdése az volt, hogy a két elv közül melyiket kell mint legfőbb feltételt (melynek a másik alárendeltje) az első helyre tenni. Méltányos és értelmes eljárás feltennünk, hogy nem csupán a „testszerint való” tudósok és bölcselkedők hivatottak a valóságos üdvösség dolgában való eme felvilágosodásra - hiszen e hitre az egész emberi nemnek alkalmasnak kell lennie -, hanem „ami balgaság a világ előtt”, a legtudatlanabb és fogalmakban leginkább szűkölködő ember is igényt tarthat az ilyen tanításra és belső meggyőződésre. Nos, úgy tetszik, a történeti hit, kiváltképpen ha a híradások megfogalmazásához szükségelt fogalmai teljesen antropologikusak s felettébb alkalmazkodnak az érzékiséghez, pontosan ilyen. Mert mi lehet könnyebb az ilyen érzékivé tett és egyszerű elbeszélés megértésénél és kölcsönös közlésénél, a titkokról szóló kijelentések szajkózásánál, melyekhez egyáltalán nem szükséges értelmet kapcsolni, s milyen könnyen kerül általános elfogadásra - főként, ha azt ígérik, hogy komoly érdek fűződik hozzá - az ilyen hit, milyen

mélyen gyökeredzik az olyan elbeszélés igazságába vetett hit, mely ráadásul hosszú idők óta autentikusnak tartott okmányon alapul; látható hát, hogy az ilyen hit megfelel a legközépszerűbb emberi képességeknek is. S bár egy ilyen esemény közhírré tétele s a rá alapozott magatartási szabályok hite feltehetően nem éppen vagy főként a tudósok és bölcselők számára van adva, mindazonáltal ezek sincsenek belőle kizárva. Eztán viszont az a nehézség jelentkezik részint e híradás igazsága, részint szándékának értelme tekintetében, hogy az ilyen sok (akár becsületesen gondolt) vitának kitett hitet a lehető legértelmetlenebb dolog egy általános és egyedül üdvözítő hit legfőbb feltételeként elfogadni. - Ám létezik egy gyakorlati ismeret, mely bár csupán észen alapul, és semmilyen történeti tanításra sem támaszkodik, mégis még a leg-együgyűbb ember számára is annyira meghitt, mintha betűnként lenne szívébe írva, ez pedig az a törvény, melyet csak nevén kell nevezni, hogy azonnali összhang alakuljon ki tekintélyét illetően, s mellyel mindenki tudatában együtt jár *feltétlenül* kötelező érvénye, nevezetesen a moralitás törvénye. S ami ennél is több: ez az ismeret vagy már önmagában elvezet az Istenben való hithez, vagy legalábbis kizárólagos módon meghatározza a fogalmát, mint morális törvényadóét, ily módon elkormányoz a tiszta vallási hithez, mely nem csupán felfogható, hanem a legnagyobb mértékben tiszteletre méltó is minden ember számára; igen, oly természetes módon vezet oda, hogy ha valaki próbát tesz, azt találja, hogy minden előzetes tanítás nélkül bárki töviről hegyire kikérdezhető belőle. Nem csupán bölcs cselekedet tehát, ha ebből indulunk ki, s a vele harmonizáló történeti hitet csak ezt követően méltatjuk, hanem kötelesség is, hogy a vallási hitet tegyük ama legfőbb feltétellé, melynek megfelelően egyedül remélhetjük, hogy az üdvösség részesévé válunk. A történeti hit kizárólag oly módon ígérheti ezt nekünk, hogy csakis a tiszta vallási hit nyújtotta értelmezés szerint tekinthetjük általánosan kötelezőnek és érvényesnek (mivel általánosan érvényes tanítást tartalmaz). Ugyanakkor a morálisan hívó ember nyitva van a történeti hit számára is, amennyiben azt hasznosnak találja tiszta vallási érzülete felélénkítéséhez. Ily módon csakis a vallási hit bír tiszta morális értékkel, mivel szabad, s nem fenyegetés kényszeríti ki (melynek nyomán soha nem lehet őszinte).

Ám még ha valamely egyházban Isten szolgálatát az emberiségnek mint olyannak előírt törvénye szerinti tiszta morális tiszteletnek megfelelően alakítják is ki, még mindig megkérdezhetjük, hogy az ilyen egyházban minek kell alkotnia a vallási tanítás tartalmát: vajon csupán a *jámborságtannak-e*, vagy egyben a tiszta *erénytannak* is, mégpedig a kettőt elkülönülten tekintve. Az első elnevezés, ti. a *jámborságtan*, talán a legjobban fejezi ki a *religio* (ahogy ma értik) szó objektív értelemben való jelentését.

A **jámborság** az Istenre vonatkoztatott morális érzület két határozmányát tartalmazza: Isten félelmét jelenti, amikor parancsait az *adós* (az alattvaló) kötelességéből, azaz a törvény iránti tiszteletből teljesítjük; ám Isten *szeretetét*, amikor saját szabad választásból és a törvény felett érzett tetszésből (gyermeki kötelességből) teljesítjük parancsait. A moralitáson kívül mindkettő tartalmazza tehát egy olyan érzékföltölti lény fogalmát, aki rendelkezik a törekvésünk tárgyát képező, de képességeinket meghaladó legfőbb jó beteljesítéséhez szükséges tulajdonságokkal, s akinek *természetéről* alkotott fogalmunk, ha túlmegyünk eszméjének hozzánk való viszonyán, mindig abban a veszélyben forog, hogy antropomorfisztikusan gondoljuk el, s így egyenesen hátrányára válik erkölcsi alaptételünknek, akinek eszméje tehát nem állhat meg önmagában a spekulatív észben, hanem még eredetét is s még inkább erejét teljességgel a mi önmagán nyugvó kötelességmeghatározásunkhoz való viszonyra alapozza. Mi természetesebb hát az ifjúság első oktatásában, sőt a szószékről való prédikációban: az erénytant tárgyalni a jámborságtan előtt, vagy pedig fordítva (még hozzá a másik említése nélkül)? A kettő nyilvánvalóan szükségszerű kapcsolatban van egymással. Ez pedig csakis azért lehetséges, mert nem. *egyformák*, az egyiket célként, a másikat pusztá eszközként kellene elgondolni és tanítani. Az erénytán azonban a maga erejéből áll fenn (még Isten fogalma nélkül is), a jámborságtan



viszont egy olyan tárgy fogalmát tartalmazza, melyet a moralitásunkhoz való viszonyban mint a morális végcél elérésére való képtelenségünkhöz járuló kiegészítő okot képzelünk. A jámborságtan tehát önmagában nem lehet erkölcsi törekvésünk végcélja, hanem csupán annak eszközeként szolgálhat, hogy megerősítse azt, ami a jobb embert teszi: az erényes érzületet; ez pedig azáltal történik, hogy megígéri és biztosítja számára (mint a jóra, sőt magára a szentségre való igyekezetnek) a végcél megvalósulását, amihez ő erőtlén. Ezzel szemben az erényfogalom az emberi lélekből származik. Bár fejletlenül, de már teljesen megvan benne, s nem kell (mint a vallás fogalmát) következtetésekkel előokoskodni. Oly lélekemelő ez a fogalom a maga tisztaságában; olyan képességet tudatosít bennünk, amelyet különben észre sem vennénk, s mellyel a legnagyobb nehézségeken is úrrá lehetünk. Az erény, az embernek oly méltósága ez, amelyet saját személyiségében és annak meghatározottságában kell tisztelni. Törekednie kell rá, hogy elérje, s ez nemcsak lélekemelő, de egyben magához Istenhez is elvezet, akit éppen szentségében és mint a morális törvény megalkotóját imádunk. Ezért még az az ember is szívesen foglalkozik az erény fogalmával, akitől távol áll, hogy ezt tegye maximái befolyásolójává, hiszen már pusztán eszméjétől is nemesebbnek érzi magát. Az olyan világuralkodó fogalma viszont, aki a kötelességet parancsba adja nekünk, nem áll közel az emberhez. Ha tehát ebből indulnánk ki, abba a veszélybe kerülnénk, hogy elveszítjük bátorságunkat (ami pedig hozzátartozik az erény lényegéhez), s a jámborságot egy despotikusan parancsoló hatalommal szembeni hízélgő, szolgálai megalázkodássá változtatjuk. A saját lábunkon való megállás bátorságát maga az erre következő engesztelést csak megerősíti, amennyiben a már meg nem változtathatót elintézettnak tekinti, s feltárja számunkra az új életvitelhez vezető ösvényt, ahelyett, hogy - amint ez akkor történnék, ha a tan képezné a kiindulást - a megtörténtek meg nem történnéi tevéseinek (expiáció) hiú igyekezetével, az emiatt való félelemmel, a jóra való teljes képtelenségünk megjelenítésével, a rosszba való visszaesés miatti szorongással elvenné az ember bátorságát<sup>88</sup>, s ezzel a semmi nagyra és jóra nem vállalkozó s mindent a vágytól váró morális passzivitás nyavalygó állapotába taszítaná. - Ami a morális érzületet illeti, minden azon a legfőbb fogalmon fordul meg, melynek kötelességeinket alárendeljük. Ha Isten *tisztelete* az első, aminek így alárendeljük az erényt, akkor a tárgy *idolum*, azaz oly lényként gondoljuk el, akinek nem a világban való helyes erkölcsi magatartás, hanem imádás és hízélgés által remélünk tetszeni; ám a vallás ilyenkor idolatria. A jámborság tehát nem az erény pótszere, mellyel nélkülözhetjük azt, hanem az erény beteljesítése, hogy elnyerhessük a jó céljaink végső sikerébe vetett reménység koronáját.

#### 4. §. A lelkiismeret vezérfonala hitbeli kérdésekben

Itt nem az a kérdés, hogy hogyan kell vezetni a lelkiismeretet (ahhoz ugyanis nem kell külön vezető, elég, ha van lelkiismeretünk), hanem az, hogy ő maga miképpen szolgálhat vezérfonalként a legnehezebb morális döntéseknél.

*A lelkiismeret olyan tudat, mely önmagában véve kötelesség.* Ám miképpen lehetséges egy ilyet egyáltalán elgondolni is, hiszen minden képzetünk tudata csakis logikai vonatkozásban - azaz csak feltételezetten, ha képzetünket tisztává akarjuk tenni - látszik szükségszerűnek, következésképpen nem lehet feltétlenül kötelesség?

Bizonyításra nem szoruló morális alaptétel viszont a következő: nem szabad *semmi olyasmit megkockáztatnunk, aminél fönnáll az igaztalanság veszélye*. (Quod dubitas, ne feceris! - Plinius<sup>89</sup>) Az a tudat tehát, hogy az általam szándékolt cselekvés igazságos, feltétlen kötelesség. Hogy valamely cselekvés egyáltalán helyes-e vagy helytelen, arról az értelem ítélkezik és nem a lelkiismeret. Az sem feltétlenül szükséges, hogy minden lehetséges cselekvésről tudjuk, hogy helyes-e vagy helytelen. Ám arról, melyet én el akarok végezni, nemcsak úgy

kell ítélnem és vélekednem, hogy nem helytelen, hanem efelől *bizonyosnak* is kell lennem; e követelmény a lelkiismeret posztulátuma, s szemben áll a *probabilizmussal*, vagyis amaz alapelvvel, mely szerint a cselekedet elvégezhetőségéhez elégséges a pusztá vélekedés, hogy jó lehet. - A lelkiismeretet a következőképpen is definiálhatnók: *lelkiismeret az önmagán bíraskodó morális ítélőerő*; csak hogy e meghatározásnak szüksége van a benne előforduló fogalmak előzetes értelmezésére. A lelkiismeret nem mint a törvény alatt álló eseteket ítéli meg a cselekedeteket, mert ezt az ész teszi, amennyiben szubjektív-gyakorlati (innét a *casus conscientiae* és a *kazuisztika*, mint a lelkiismeret dialektikájának egy neve); hanem itt az ész önmagán bíraskodik a tekintetben, hogy vajon magáévá tette-e a cselekedetek alapos megítélését (ti., hogy azok helyesek-e avagy helytelenek), s az embert tanúskodásra szólítja *ön-maga ellen* vagy *mellett*: megtörtént-e ez vagy sem?

Tegyünk föl egy inkvizítort, aki statutarikus hitének egyedülvaló igazságán egészen a mártírium vállalásáig csügg, s egy hitetlenséggel vádolt, úgynevezett eretnek fölött (aki különben derék polgár) kell bíraskodnia s megkérdem: vajon, ha halálra ítéli, azt kell-e mondanom, hogy (bár tévedő) lelkiismerete szerint ítélte, vagy inkább *lelkiismeretlenséggel* kell-e vádolnom; vajon csupán tévedett-e vagy pedig tudatosan cselekedett igaztalanul - hiszen fejére olvasható, hogy ilyen esetben soha nem lehet teljesen bizonyos afelől, nem tesz-e esetleg igazságtalanul. Vélhetőleg ama szilárd hiten volt ugyan, hogy a természetfeletti módon kinyilatkoztatott isteni akarat (talán a *compellite intrare*<sup>90</sup> mondás szerint) megengedi, sőt szinte kötelességgé teszi a vélt hitetlenségnek magával a hitetlennel egyetemben történő kiirtását. De tényleg a kellő alapossággal volt meggyőződve egy ilyen kinyilatkoztatott tanításról s annak erről az értelméről, hogy egy ember elveszejtésére merészkedhetett? Bizonyos, hogy igaztalan dolog egy embert vallási hite miatt megfosztani életétől, hacsak (hogy a legszélsőségesebb feltevésig menjünk) egy rendkívüli módon megnyilatkozó isteni akarat másképp nem rendelkezik. Ám, hogy Isten valamikor kinyilvánította volna e rettenetes akaratot, az történeti dokumentumokon alapul, s így soha nem lehet apodiktikusan biztos. Inkvizítorunk csupán emberek által s emberek értelmezésében jutott e kinyilatkoztatáshoz, de még ha úgy tünnék is neki, mintha magától Istentől kapná (mint pl. az Ábrahámnak adott parancs, mely szerint fiát birkaként le kell mészárolnia), még akkor is lehetséges, hogy tévedés forog fenn. Így azonban azt kockáztatná, hogy olyasvalamit tesz, ami a legnagyobb mértékben igaztalan, s éppen ezzel cselekednék lelkiismeretlenül. - S ugyanez a helyzet minden történeti és jelenséghittel: mindig fönnáll a tévedés *lehetősége*, következésképpen, ha lehetséges, hogy az ilyen hit parancsa vagy engedélye igaztalan, azaz valamilyen önmagában bizonyos emberi kötelesség sérelmének veszélyével jár, akkor lelkiismeretlenség e hit szerint cselekednünk.

Még tovább megyek: ha az ilyen pozitív (annak tartott) kinyilatkoztatott törvény parancsolta cselekedet önmagában megengedett is, kérdés, az egyházi előjárók és tanítók vélt meggyőződésüknek megfelelően arra kényszeríthetik-e a népet, hogy ezt (állásvesztés terhe mellett) *hitcikkelyként* vallja. Mivel a meggyőződésnek csupán történeti bizonyító okai vannak, a nép megítélése szerint pedig (ha csak a legcsekélyebb mértékben is önvizsgálatot tart) mindig megmarad az ezzel járó vagy még a klasszikus értelmezésnél elkövetett tévedés abszolút lehetősége, ezért ha a lelkész arra kényszerítené a népet, hogy legalábbis belsőleg, oly bizonyosként valljon valamit, mint ahogy Istenben hisz, tehát mintegy Isten színe előtt vallja, holott nem tudja olyan bizonyosan, például arra, hogy közvetlenül Istentől rendelt vallási tételnek ismerje el egy bizonyos napnak a jámborság periodikus nyilvános előmozdítására való beiktatását, vagy hogy azt vallja, szilárdan hisz egy olyan titkot, melyet végképp nem ért. Az egyházi előjáró itt a lelkiismeret ellen cselekednék - olyasvalami hitére kényszerítvén másokat, amiről ő maga sem lehet soha teljességgel meggyőződve; s ezért illendő lenne meggondolnia, mit tesz, hiszen az ilyen hűbéres hitből elkövetett visszaélésért felelnie kell. -

Tehát lehetséges ugyan, hogy igaz, amit hisz, s maga a hit (vagy annak pusztán belső vallása) mégis őszintétlenség - ez pedig önmagában véve elítélendő.

Bár, mint fentebb megjegyeztük, azok az emberek, akik akár a legszerűesebb kezdeti lépéseket tették is a gondolkodás szabadságában,<sup>91</sup> mivel azelőtt a hit rabigája alatt voltak (pl. a protestánsok), rögtön annál nemesebbnek tartják magukat, minél kevesebb pozitív tételt és papi előírást kell hinniük, ugyanakkor azok, akik még semmilyen hasonló kísérletet nem tehettek vagy nem akartak tenni, pont fordítva vélekednek, az ő alaptételük ugyanis így hangzik: tanácsos inkább túl sokat, mint túl keveset hinni. Mert ha valaki többet tesz, mint amennyivel tartozik, az legalábbis nem árt, de talán még segíthet is. - Ez agyrém, mely mintegy alaptétellel teszi a vallási hitvallásokban való tisztességtelenséget (az ember annyival is könnyebben szánja rá erre magát, mivel a vallás jóvá tesz minden hibát, következésképpen a tisztességtelenséget is), s ezen alapul a hitdolgok úgynevezett biztonsági maximája (argumentum a tuto): ha igaz az, amit Istenről vallok, akkor nyertem; ha nem igaz, de nem is tartalmaz semmi meg nem engedettet, akkor ugyan feleslegesen hittem azt, amit nem kellett volna, s csak terhet vettem magamra, de ez nem bűn. Az, hogy állításának tisztességtelensége milyen veszélyekkel jár, az, hogy *megsérti a lelkiismeretet*, azaz maga Isten előtt bizonyosnak mondja azt, amiről tudja, hogy nem olyasvalami, amit feltétlen meggyőződéssel lehet bizonygatni - *a színlelő szemében mindez nem tesz semmit*. - Az igazi, a vallással egyedül összeegyeztethető biztonsági maxima éppen ellenkezőképpen szól: amit, mint az üdvösség eszközét vagy feltételét nem ismerhetek meg saját eszemmel, hanem csakis kinyilatkoztatás által, s amit csakis egy történeti hit közvetítésével vehetek fel hitvallásomba, de különben nem mond ellent a tiszta morális alaptételeknek, azt ugyan nem hihetem és állíthatom bizonyosan, de nem is utasíthatom el mint bizonyosan hamisat. Ugyanígy, anélkül, hogy határozottan állítanék erről valamit, arra számítok, hogy ami üdvösségszerző dolog esetleg van benne - feltéve, hogy életvitem jó, s a morális érzület fogyatékosságával méltatlanná nem teszem magam az üdvösségre, javamra válik. E maximában igazi morális biztonság van, mégpedig a lelkiismeret előtt (ennél több pedig nem kívánható az embertől); ezzel szemben az említett, okosnak vélt eszközök legfőbb veszélye és bizonytalansága abban áll, hogy ravaszul elkerülöm azokat a hátrányos következményeket, melyek a nem-vallásból származhatnának rám, s azzal, hogy két párttal tartok, mindkettő jóindulatát eljársom.

Ha egy hitszimbólum megalkotója, ha egy egyház tanítója, egyáltalán, ha minden ember, amennyiben bensőleg meg kell vallania bizonyos tételek isteni kinyilatkoztatás voltáról való meggyőződését, megkérdezné magától: mered-e a szíved ismerőjének jelenlétében, minden számodra becsesről és szentről lemondva állítani e tételek igazságát? akkor fölöttébb hátrányos véleményt kellene táplálnom az emberi (a Jóra mindazonáltal nem teljességgel képtelen) természetről, hogy ne lássam előre, mint reszketne ilyenkor a legmerészebb hittanító is.<sup>92</sup> De ha így van, hogy fér össze a lelkiismeretességgel, hogy valaki ilyen, korlátozást nem tűrő hitvallást követeljen s ez állítások elbizakodottságát egyenesen kötelességnek és istentiszteleti cselekedetnek nyilvánítsa, s ezzel teljesen letörje a minden morális dologhoz (s ilyen egy vallás elfogadása is) megkövetelt emberi szabadságot, s egyáltalán ne engedjen teret a jó-akaratnak, mely így szól: „Uram, hiszek, segíts az én hitetlenségemen!”<sup>93</sup>

### Általános megjegyzés

Azt a jót, amit az ember a szabadság törvényei szerint saját maga megtehet magáért, a számára csak természetfölötti segítség által lehetséges képességgel összevetve *természetnek* nevezhetjük - a *kegyelemtől* megkülönböztetendő. Nem mintha az előbbi kifejezésen valamilyen fizikai, a szabadságtól különböző minőséget értenénk, hanem csak azért, mert e képességnek

legalább a *törvényeit* (az *erény törvényeit*) megismerhetjük, s így az észnek ehhez, mint a természet *analogonjához*, látható és megragadható vezérfonala van; ezzel szemben teljesen rejtve van számunkra, hogy a *kegyelem* mikor, mit és mennyit működik bennünk, s az ész magárahagyatott tanácsstalanságban van efelől, mint ahogy a természetfelettinél (melyhez a moralitás mint *szentség* tartozik) általában, és nem ismeri törvényeit.

A morális - bár hiányos - képességünkhöz, sőt, a kötelességteljesítésre irányuló nem egészen megtisztult, vagy legalábbis gyenge érzületéhez történő természetfeletti hozzájárulás fogalma transzcendens, s pusztán eszme, melynek realitásáról semmilyen tapasztalat sem biztosíthat minket. - De akár mint pusztán gyakorlati célzattal bíró ideát is, nagy merészség volna elfogadni, s az ésszel aligha volna összeegyeztethető; ugyanis annak, ami erkölcsileg jó magatartásként kell beszámíttassék nekünk, nem idegen befolyás, hanem saját erőink lehető legjobb használata által kell történnie. Ám ennek lehetetlensége (ti., hogy a kettő egymás mellett létezzék) ugyanígy nem bizonyítható, mivel a szabadság maga, bár fogalma semmilyen természetfölöttit nem tartalmaz, lehetőségét tekintve ugyanolyan fölfoghatatlan számunkra, mint a természetfölötti, melyet a szabadság öntevékeny, de fogyatékos meghatározásának pótlásául föl akarnak tenni.

Mivel azonban a szabadság esetében legalább a (morális) *törvényeket* ismerjük, melyek szerint meg kell határozni, a természetfeletti segítségről azonban a legkevésbé sem tudhatjuk meg, hogy egy bizonyos magunkban észlelt morális erő valóban tőle származik-e, s azt sem, hogy milyen alkalmakkor s milyen feltételek mellett várhatunk ilyen segítséget, ezért azon az általános előfeltevésen túl, mely szerint amire a természet nem képes bennünk, azt megvalósítja a kegyelem, ha azokat (ti. saját erőinket) lehetőség szerint kihasználtuk, ezt az ideát a továbbiakban mire sem használhatjuk. Sem azt nem tudhatjuk meg, miként szerezhethetjük meg (túl a jó életvitelre való törekvésen) a kegyelem együttműködését, sem azt, miként határozhatjuk meg, hogy milyen esetekben számíthatunk rá. - Ez az idea teljességgel fellegekben jár, s ezért üdvös tiszteletteljes távolságban maradni tőle, mint valamilyen szentségtől, nehogy olyan rögeszménk támadjon, mintha magunk csodákat tehetnénk vagy magunkban csodákat észlelhetnénk, s ezáltal alkalmatlanná váljunk minden észhasználatra, vagy rákapjunk arra a restségre, hogy passzív kényelmességben fölülről várjuk, amit magunkban kellene keresnünk.

Minden közbeeső ok, amely az ember *hatalmában* van, s arra szolgál, hogy velük egy bizonyos célt megvalósíthasson, eszköznek tekintendő; az égi segítségre való méltóvá váláshoz pedig nincs más eszköz (s nem is lehet), mint az a komoly törekvés, hogy az ember az összes lehetőséget felhasználva megjobbjítsa erkölcsi minőségét, s ezzel befogadóképessé tegye magát az isteni tetszésnek való megfelelés beteljesítésére; magát a biztos tetszést nem tudja kierőszakolni, mivel ez a várt isteni segítség tulajdonképpen csakis erkölcsiségére irányul. Ám már a priori várható volt, s valóban úgy is van, hogy a tisztességtelen ember nem itt keresi, hanem inkább bizonyos érzéki eljárásokban (melyek hatalmában állnak ugyan, de melyek önmagukban nem eredményezhetnek jobb embereket, s most mégis ezt kellene természetfeletti módon elérnünk). Az úgynevezett *kegyelmi eszköz* fogalma, bár (az imént mondottak szerint) önmagában ellentmondó, itt mégis egy olyan öncsalás eszközéül szolgál, mely éppoly közönséges, mint amilyen hátrányos az igazi vallásra.

A valódi (morális) szolgálat, amellyel a hívők mint Isten birodalmának alattvalói, s egyben mint ugyane birodalom (szabadságtörvények alatti) polgárai tartoznak, a *szívek szolgálata* (szellemben és igazságban), azaz láthatatlan, akár maga a birodalom. Ezért csakis az igazi kötelességeknek mint isteni parancsoknak való engedelmesség érzületében, nem pedig a kizárólag Istennek szánt cselekedetekben állhat. Ám a láthatatlant az embernél valami láthatónak (érzékinak) kell reprezentálnia, sőt, ami ennél is több, a gyakorlat gyámolítására e

láthatónak kell kísérnie, és noha intellektuális, egyben (egy bizonyos analógia szerint) szemléletessé kell tenni. Ez olyan eszköz arra, hogy megjelenítsük kötelességünket Isten szolgálatában, mely nemigen nélkülözhető, de nagyon is ki van téve annak a félreértelmezésnek, miszerint egy minket alattomosan elborító *agyrémben* ezt tartjuk *Isten* tulajdonképpeni szolgálatának, s közönségesen úgy is nevezzük.

Szellemére és igazi jelentésére, nevezetesen a magát bennünk és bensőnkön kívül Isten országának szentelő érzületre visszavezetve, Isten ez állítólagos szolgálatát maga az ész négy kötelességteljesítésre tagolhatja, ezekhez azonban bizonyos nekik megfelelő, de velük nem szükségszerű kapcsolatban álló formások rendelődtek, mivel ezeket régtől jó eszköznek tartják arra, hogy az előbbiek sémájául szolgáljanak, s így figyelmünket Isten valódi szolgálatára irányítsák s abban megtartsák. Együttesükben az erkölcsi jó előmozdításának célján alapulnak.

1. Az *erkölcsi jót magunkban szilárdan* megalapozni s érzületét ismételten felébreszteni a lélekben (a személyes imádság).
2. Ennek *külső elterjesztése* az arra szentelt napokon történő nyilvános összejövetelek által, hogy itt megszólaltassák a vallási tanításokat és kívánságokat (s egyben ezek érzületét), s így behatóan közöljék azokat (a templomba járás).
3. Ennek az utódokra való *továbbhagyományozása* újonnan belépő tagoknak a hit közösségébe történő felvétele által, s mint kötelesség, ezeknek a hitben való oktatása (a keresztyén vallásban a *keresztség*).
4. E *közösség fenntartása* egy ismétlődő nyilvános formalitás által, mely formáság tartóssá teszi e tagok etikai testté való egyesülését, mégpedig egymás közötti jogaik s a morális jó gyümölcseivel való részük egyenlőségének elve szerint (a kommunió).

A vallási dolgokban minden olyan kezdet *fetisizmus*, mely nem pusztán morális, s melyet mégis olyan eszközként fognak fel, amely *önmagában* Istennek tetszővé tesz minket, s ezzel minden kívánságunkat kielégíti általa. E fétishit arról akar meggyőzni, hogy ami sem természetörvények, sem morális észörvények szerint nem érhet el semmit, mégis hatni fog már pusztán a kívánság tárgya által, ha szilárdan hisszük, majd e hittal meghatározott formásokat kötünk egybe. S ha valahol győzött is már az a meggyőződés, miszerint itt minden a csakis cselekedetből származható erkölcsi jón fordul, az érzéki ember, e terhes feltételtől megszabadulandó, még ott is valami kerülő utat kutat, hogy Isten tettként fogadja el azt is, ha csak a *módot* (a formáságot) követi. Ezt persze túláradó kegyelemnek kellene nevezni, feltéve, hogy nem volna inkább rest bizalomban álmódott kegyelem, sőt, egyenesen tettetett bizalom. Így az ember minden intézményes hitfajtában kigondolt bizonyos szokásokat mint *kegyelmi eszközöket*, bár nem mindegyikben vonatkoznak, úgy mint a keresztyénységben, gyakorlati észfogalmakra s a nekik megfelelő érzületre. (Például a mohamedanizmus öt nagy parancsa a mosdás, az imádkozás, a böjt, az alamizsnálkodás és a mekkai zarándoklat, melyek közül egyedül az alamizsnálkodást tekinthetnők kivételnek, ha az emberi kötelesség iránti erényes s egyben vallásos érzületből történék, s akkor valóban megérdemelné, hogy kegyelmi eszköznek tartsuk. Mivel azonban e hit szerint az alamizsnálkodás összefér azzal, hogy másokból sajtolják ki azt, amit a szegények személyében Istennek nyújtanak áldozatul, ezért ez sem kivétel.)

Ha eszünk áthágja ama határait, melyeket a természetfeletti (ami észörvények szerint sem a teoretikus, sem a gyakorlati használatnak nem tárgya) szab neki, a *balhit* három fajtája lehetséges. *Először* az a hit, mely szerint tapasztalati úton megismerhető az, amiről semmiképp sem tehetjük föl, hogy objektív tapasztalati törvények szerint történik (a *csodákban* való hit).

*Másodszor* az a rögeszme, hogy azt, amiről eszünkkel semmilyen fogalmat nem alkothatunk, mégis mint morális javunkhoz szükségeset fel kell vennünk észfogalmaink közé (a *titkokban* való hit). *Harmadszor* az a rögeszme, hogy pusztá természeti eszközök felhasználásával olyan hatást hozhatunk létre, mely titok számunkra, nevezetesen Istennek erkölcsiségünkre való befolyását (a *kegyelmi eszközökben* való hit). - A két első mesterséges hitfajtaról szoltunk már írásunk két előző részében. Hátra van még a kegyelmi eszközök tárgyalása (ezek különböznek a kegyelmi hatásoktól,<sup>94</sup> azaz a természetfeletti morális behatásoktól, ez utóbbiaknál ugyanis pusztán passzívan viselkedünk, vélt tapasztalatunk pedig pusztán az érzéshez tartozó rajongó agyrém).

1. Az *imádság*, Isten *belső formális* szolgálataként s ezért kegyelmi eszközként elgondolva babonás rögeszme (fétisgyártás); mert pusztán *kinyilvánított kívánság* egy olyan lénnel szemben, melynek nincs szüksége a kívánó belső érzületének kinyilvánítására, következésképpen az ember ezzel nem is tesz semmit, nem cselekszi a számunkra Isten parancsaiként adott kötelességeket, s így valójában egyáltalán nem szolgálja Istent. Az a szívbeli kívánság, hogy egész magatartásunkkal tessünk Istennek, más szóval az a minden cselekvésünket kísérő érzület, hogy dolgainkat úgy végezzük, mintha Isten szolgálatában történének, az *imádság szelleme*, mely „szüntelenül” jelen lehet s jelen kell legyen bennünk. E kívánság szavakba és formulákba öntése<sup>95</sup> azonban (akár csak belsőleg is) legföljebb az érzület ismételt felélénkítésére szolgáló eszköz értékével bírhat, de közvetlenül semmilyen kapcsolatban sem állhat az isteni tetszéssel, s épp ezért nem lehet mindenki számára való kötelesség. Csakis annak írható elő ugyanis valamilyen eszköz, akinek bizonyos célokhoz *szüksége van* rá, de ez az eszköz (ti. az önmagában és tulajdonképpen *önmagával*, állítólag azonban *Istennel* való beszélgetés) egyáltalán nem egyetemes szükséglet, sőt a morális érzület folyamatos felvilágosításával és fel-emelésével el kell jutnunk oda, hogy az imádság pusztá szelleme kellőképpen megelevenedjék bennünk, s betűje végül (legalábbis saját személyes célunkra) elhagyhatóvá legyen. A betű ugyanis inkább gyöngíti a morális eszme (mely szubjektíve *áhitatnak* nevezhető) hatékonyságát, mint minden olyasmi, ami csak közvetett módon irányul egy bizonyos célra. Így például az isteni teremtetés mély bölcsességének felismerése az egészen kicsiny, és Isten fenségének szemlélése a nagy dolgokban - bár e bölcsesség és fenség az ember számára kezdettől belátható, mindazonáltal e belátás csak az újabb időkben tárgult a legnagyobb fokú csodálattá - olyan erő, mely nem csupán arra képes, hogy a lelket e csodálatban teljesen elmerítve az embert önmagát semminek látó - imáadásnak nevezett - hangulatba hozza, hanem arra is, hogy ugyane lelket saját morális rendeltetése tekintetében oly erővel emelje föl, hogy ahhoz képest üresen csengenek a szavak, még ha a királyi imádkozó, *Dávid* szavai is (aki keveset tudott mindama csodákról), mert kimondhatatlan az az érzés, melyet Isten kezeművének szemlélése vált ki. - Mivel ráadásul az emberek, mikor lelküket a vallásra hangolják, mindazt, ami csupán a morális megjobbulással áll kapcsolatban, szívesen változtatják udvaronci szolgálattá, ahol általában a megalázkodást és a dicséreteket annál kevésbé gondolják morálisan, minél inkább szószaporítók azok, ezért éppen az szükséges, hogy már a legkorábbi, a még alig betűző gyermekeknek tartott imagyakorlatokon is ezek eszébe vessék, miszerint a beszéd (a bensőleg mondott is, sőt, egyáltalán minden kísérlet, mely a lelket Isten eszméjének oly módon való felfogására akarja hangolni, hogy az eszme szemléletben közeledjék) önmagában mit sem ér, hanem csakis azon kell lenni, hogy fölélénkítsük az Istennek tetsző életvitel érzületét, s a beszéd itt csupán a képzelőerő eszköze. Ellenkező esetben a tisztelet mindeme odaadó kinyilvánításai a veszéllyel járnak, hogy Istennek csupán színlelt tiszteletét és nem gyakorlati szolgálatát eredményezik, mely utóbbi nem merül ki a pusztá érzésekben.

2. A *templomba járás*, ha úgy gondoljuk el, mint *Isten* ünnepélyes *külső formájában* végbe-menő egyházi szolgálatát általában, figyelembe véve, hogy a hívők közösségének érzéki

megjelenülése, nem csupán eszköz, mely *mindenki épülésére*<sup>96</sup> ajánlható, hanem egyben, mint Isten e földön megjelenítendő állama polgárainak, az *egésznek* parancsolt közvetlen kötelesség; föltéve, hogy ez az egyház nem tartalmaz olyan formalitásokat, melyek bálványimádásra vezethetnek, s így sérthetik a lelkiismeretet - például Isten olyan imádása, mely Őt végtelen jóságának személyében ember néven magasztalja, mivel érzéki ábrázolása beleütközik az ész adta tilalomba: „*Ne csinálj képeket!*” stb. Ám ha a templomba járást mint olyat akarják *kegyelmi eszköznek* használni, mintha ezáltal közvetlenül szolgálnának Istennek, s mintha Isten különleges *kegyelmet* kapcsolt volna ez ünnepélyesség celebrálásához (a vallás *egyetemességének* pusztán érzéki megjelenítéséhez), akkor ez rögeszme, mely ugyan jól összhangzik a *politikai közösség* derék *polgárának* gondolkodásmódjával és a külső illendőséggel, de mit sem javít *Isten országában* való *polgárságának* minőségén, sőt, inkább meghamisítja ezt, s arra szolgál, hogy a maga és mások szeme előtt csalékony mázzal elleplezze érzületének morálisan rossz tartalmát.

3. Az egyházközösségbe való egyszeri alkalommal történő ünnepélyes *beavatás*, azaz az *egyház tagjai közé* történő első felvétel (a keresztény egyházban a *keresztség* által) jelentős ünnep, mely komoly kötelezettségeket ró a fölavatandóra, ha már képes hitét maga vallani, vagy ha még nem, akkor az e hitben történő fölnevelésén buzgólkodó tanúkra, s szent dologra irányul (nevezetesen arra, hogy az ember Isten államának polgárává váljék), önmagában azonban nem szent, és nem is eredményez szentséget vagy az isteni kegyelemre való különös fogékonyságot a szubjektumban, tehát nem *kegyelmi eszköz*, bármilyen nagy tiszteletben állt is az első görög egyházban, mint a bűnöket állítólag egyszerre lemosó eszköz - amiből nyilvánvaló, hogy ez az agyrem rokonságban van egy csaknem pogány tévhittel.

4. Az *egyházközösség megújításának, megtartásának és továbbhagyományozásának az egyenlőség* törvényei szerint történő, többször ismétlődő ünnepélye (a *kommunió*), mely az ilyen típusú egyház megalapítójának példája nyomán (s egyben az ő emlékezetére) közös asztalnál történő közös étkezéssel mehet végbe, tartalmaz valami nagy szabásút, ami az emberek korlátolt, önző és összeférhetetlen gondolkodásmódját - különösen vallási kérdésekben - világpolgári *morális közösség* eszméjévé tágitja, s jó eszköz arra, hogy közösségben fölélénkítse a testvéri szeretet benne megjelenülő erkölcsös érzületét. Ám ha azzal hetvenkednek, hogy Isten különleges kegyelmet kapcsolt emez ünnepség celebrálásához, s felveszik a hitcikkelyek közé azt a tételt, miszerint e pusztán templomi cselekvés ezen fölül még *kegyelmi eszköz is*, akkor ez olyan vallási agyrem, mely egyenesen ellene hathat a vallás szellemének. - A *klérus* tehát a papok bitorolt hatalma lenne a lelkeken, azáltal, hogy a kegyelmi eszközök kizárólagos birtokának tekintélyével ruházná fel magát.

\* \* \*

Vallási ügyekben minden ilyen mesterséges öncsalásnak közös oka van. A morális isteni tulajdonságok, a szentség, a kegyelem és az igazságosság közül az ember rendszerint közvetlenül a másodikhoz fordul, hogy ily módon megkerülje a másik kettő követelményeinek való megfelelés elriasztó feltételét. Fáradtságos dolog jó *szolgának* lenni (itt mindig csak kötelességekről hallani), ezért az ember szívesebben lenne *kegyenc*, akinek sok mindent elnéznek, vagy ha nagyon durván szegte meg kötelességét, mindent jóvátész helyette a legnagyobb mértékben kegyelt valaki, ő maga pedig marad, mint volt, semmittevő szolgának. De hogy e szándéka megvalósíthatósága felől valamilyen látszattal megnyugtassa magát, saját emberfogalmát (ami az ő alacsony érzületének felel meg) szokásos módon átviszi az istenségre. Emberi nemünkben pedig a törvényadó szigor, a jótékony kegyesség s a pontos igazságosság a legjobb előjáróknál sem elkülönülve és önmagukban hatnak az alattvaló cselekedeteinek morális

effektusára (ahogy pedig lennie kellene), hanem az emberi fejedelem gondolkodásában *összekeverednek*, mikor döntéseit hozza, s így az ember csak azon igyekezhethet, hogy e tulajdonságok egyikéhez, az emberi akarat törékeny bölcsességéhez hozzáférjen, hogy ezzel a másik kettőt engedelkenységre hangolja. A fentiekből következően azt reméli, ugyanezt elérheti Istennél is, amennyiben pusztán *kegyelméhez* fordul. (Ezért volt a vallás számára is igen fontos Isten vélt tulajdonságainak, azaz inkább az emberhez való viszonyának a hármasszemélyiség eszméjével történő elkülönítése, s ezzel analóg módon kell a kegyelmet is elgondolni, hogy a tulajdonságok mindegyike külön-külön megismerhető legyen.) Ezért buzgólkodik az ember minden elképzelhető formális obszervanciában, ezzel bizonyítandó, mennyire *tiszteli* az isteni parancsolatokat, hogy ne kelljen *engedelmeskednie* is azoknak; s hogy semmittevő kívánságai a törvényszegés jóvátételéül szolgáljanak, így kiált: „Uram! Uram!”, nehogy tennie is kelljen az „égi Atya” akaratát; s a különböző ünnepségekből, s ama eszközök használata során, melyeknek valójában a gyakorlati érzületek felélesztésére kellene szolgálniuk, így alkotja meg a maga számára a kegyelmi eszközök fogalmát. Sőt, odáig megy, hogy az eme instrumentumok kegyelmi eszköz voltába vetett hitet magát a vallás lényeges részének (a közönséges ember egyenesen a vallás egészének) nyilvánítja, s a legjóságosabb Gondviselésre hagyja, hogy jobb embert csináljon belőle, miközben ő maga a *jámborságban* (az isteni törvény passzív tiszteletében) buzgólkodik, s nem az *erényben* (ami saját erőink alkalmazását jelenti a tisztelt törvényeknek való engedelmeskedésben), mely utóbbi egyedül képes arra, *mindazonáltal az elsővel összekapcsolva*, hogy megalkossa azt az eszmét, melyet az igazi *jámborságon* (valódi *vallási érzületen*) értünk. - Ha az égtől való vélt kegyeltség e rögeszméje egészen odáig fokozódik az emberben, hogy fellejjáró módon érezni véli magában a különleges kegyelmi hatásokat (egészen az Istennel való beképzelt rejtett *érintkezés* bizalmasságának felfuvalkodottságáig), akkor a végén egyenesen undorítja az erény, s a megvetés tárgyává válik szemében. Ezért hát nem csoda, ha nyilvánosan panaszozzák, hogy a vallás még mindig oly keveset tett az emberek megjobbításáért, s a kegyelem e részeseinek belső fényessége („a véka alatt”) nem akar látható módon, jó cselekedetek által is ragyogni, méghozzá (mint ahogy pedig eljárásuk nyomán igazán megkívánható volna) *különösen* más természetesen becsületes emberek előtt, akik a jó életvitelben tevékenyen megmutatkozó erényes érzületnek nem helyettesítésére, hanem előmozdítására teszik magukévá a vallást. Az evangélium tanítója maga tette a külső tapasztalat e külső bizonyosságait próbakövé, melyen, mint az érzület gyümölcsén, megismerhetjük amaz érzületeket és magunkat. De mind ez ideig nem jöttek rá, hogy ama, véleményük szerint rendkívül kegyelt kiválasztottak semmivel sem kiválóbbak a természetes módon becsületes embernél, akiben bízni lehet az érintkezésben, az üzletben és a bajban, sőt, egészükben tekintve aligha állnák az összehasonlítást; s mindez azt bizonyítja, hogy nem az a helyes út, ha a kegyelemtől haladunk az erény felé, hanem ellenkezőleg, ha az erény felől közeledünk a kegyelemhez.



# PÁLYAMŰ A METAFIZIKA HALADÁSÁRÓL

## ELŐSZÓ

A Királyi Tudományos Akadémia ama haladás számbavételét kívánja, amely a filozófia egy bizonyos részében, a művelt Európa egy bizonyos részében s a jelen évszázad egy bizonyos részében végbement.

Ez könnyen megoldható feladatnak látszik, hiszen csupán a történelmet érinti, s mint ahogy az asztronómia és kémia mint empirikus tudományok, megtalálták immár haladásuk történetíróját, s a matematikai analízis vagy a tiszta mechanika egyazon országban való előrelépése is bizonynyal hamar megleli a maga krónikását, úgy tetszik, azonképpen az itt szóban forgó tudománnyal sem lesz több nehézség.

E tudomány azonban a metafizika, ez pedig teljességgel megváltoztatja a helyzetet. A metafizika parttalan tenger, amelyen a haladás semmilyen nyomot nem hagy, s melynek horizontján nem tűnik fel semmilyen látható cél, hogy fölmérhetnők, mennyire közelítettük meg. - E jobbára szinte csak az eszmében létező tudomány vonatkozásában tehát nagyon nehéz a kiszabott feladat, s erősen kétséges, megoldható-e, de még ha sikerül is, az ábrázolás rövidre szabottságának feltétele csak tovább fokozza e nehézséget. Lényegét és végcélját tekintve ugyanis a metafizika befejezett egész; minden vagy semmi. Tehát mindaz, ami végcéljához szükséges, nem tárgyalható fragmentarikusan, ahogy ez például lehetséges a matematikában vagy az empirikus természettudományban, amelyek vég nélkül haladnak előre. - Ám mégis kísérletet teszünk.

Az első és legfontosabb kérdés: mit is akar tulajdonképpen az ész a metafizikával?, milyen végcél lebeg ilyenkor a szeme előtt?, mert az ész spekulációjában kitűzhető nagy, talán legnagyobb, sőt egyetlen végcél a metafizika, hiszen többé-kevésbé minden ember munkálkodik rajta, s érthetetlen lenne, hogy e téren való fáradozásaik mindenkor megmutatkozó eredménytelensége mellett miért volt mégis hiábavaló a felszólítás, hogy hagyják végre abba e Sziszüphosz-kő görgetését, ha nem fűzné az ész mindennél bensőségesebb érdek a metafizikához.

Könnyen felfedezhető e végcél, amely az egész metafizika alapja, s e vonatkozásban megokolhatja annak definícióját: a metafizika az érzéki ismeretétől az érzékfeletti ismeretéig való ész általi haladás tudománya.

De nem csupán azt soroljuk az érzékihez, aminek képzete az érzékekhez kapcsolódik, hanem azt is, amié az értelemhez kötődik, ha az értelem tiszta fogalmait oly módon gondoljuk el, amint azokat az érzékek tárgyaira alkalmazzuk, tehát mint a lehetséges *tapasztalat* zálogait; így tehát, ami a tárgy általa való ismeretét illeti, a nem érzéki - például az okság fogalma -, ami az értelemben ered és székel, az érzéki, nevezetesen az érzéki tárgyak területéhez tartozónak nevezhető.

Az ontológia az a tudomány (mint a metafizika része), amely az összes értelmi fogalom és alaptétel rendszerét alkotja, de csupán annyiban, amennyiben e fogalmak és tételek az érzékek számára adott tárgyakra vonatkoznak. Nem foglalkozik az érzékfeletti, amely pedig a metafizika végcélja, így tehát csak propedeutikaként tartozik ide, mint a tulajdonképpeni metafizika előcsarnoka, s transzcendentálfilozófiának nevezzük, mivel tartalmazza minden a priori *ismeretünk* feltételeit és alapelemeit.

Arisztotelész kora óta nem sok haladás történt e tudományban. Mint ahogy a grammatika a nyelvi forma elemi szabályokra bontása, vagy a logika a gondolkodási forma fölbontása, azonképpen a transzcendentálfilozófia az ismereteknek ama fogalmakra történő lebontása, melyek az értelemben a priori nyugszanak s a tapasztalatban kerülnek felhasználásra; - olyan rendszer ez, melynek fáradságos feldolgozását bátran elhanyagolhatjuk, ha csupán a tapasztalati megismerés érdekében törekszünk e fogalmak és alaptételek helyes használatának szabályaira, hiszen a tapasztalat mindenkor igazolja vagy korrigálja e rendszert. Más a helyzet, ha az a szándékunk, hogy az érzékitől továbblépjünk az érzékfelettiig, ehhez ugyanis kellő részletességgel és gondossággal föl kell mérnünk az értelmi képességet és annak elveit, hogy megtudjuk, mely pontról és milyen mérték szerint merészelhet az ész a tapasztalati tárgyaktól túllépni a nem-tapasztalatiakig.

Ami az ontológiát illeti, ennek terén vitathatatlan érdemeket szerzett a hírneves Wolff ama bizonyos képesség taglalásának világosságával és határozottságával, de mivel sem járult hozzá az ontológiai megismerés kiszélesítéséhez, lévén hogy az anyag már ki volt mérítve.

A fenti definíció azonban csak azt mutatja meg, hogy mit *akarunk* a metafizikával, ám azt már nem, mi a teendő a *metafizikában*. E definíció ily módon a szó sajátos értelmében vett filozófiához, vagyis a bölcsességtanhoz tartozó útmutatás, mely csupán mint ilyen különbözteti meg a metafizikát más tantól, és csupán mint ilyen írja elő az ész feltétlenül szükséges gyakorlati használatának elveit. Ez pedig a metafizikának egy indirekt vonatkozása csupán, hiszen metafizikán bizonyos a priori teoretikus ismeretek skolasztikus tudományát és rendszerét értik, s közvetlenül ezzel szoktak foglalkozni. Ezért tehát az iskola fogalma alapján a következőképpen magyarázhatjuk a metafizikát: - a fogalmak általi tiszta, teoretikus észbeli megismerés minden elvének rendszere, vagy röviden: a tiszta teoretikus filozófia rendszere.

Ebben az értelemben a metafizika nem tartalmazza tehát a tiszta ész gyakorlati tanításait, de tartalmazza a teoretikusakat, amelyek az előbbieket lehetőségének alapját adják. Nem tartalmaz matematikai, azaz olyan tételeket, amelyek fogalmak konstrukciója útján észismereteket eredményeznek, de tartalmazza a matematika mint olyan lehetőségének az elveit. Ebben a definícióban azonban csakis az a priori, azaz nem-empirikus megismerés képességét értjük észben.

Hogy felmérhessük azt, ami a metafizikában *újabban* történt, egybe kell vele vetnünk azt, amit *régtől fogva* elvégeztek benne, s mindkettőt össze kell hasonlítani azzal, amit tenni kellett volna. - Mi azonban szándékosan és megfontoltan visszamegyünk a gondolkodásmód maximáig, s hogy utóbb előrehaladhassunk, ezt mint negatív haladást vesszük számba, mert így, még ha ez csupán egy meggyökeresedett s a továbbiakban szélteben terjedő tévedés kiirtását jelentené is, mégiscsak hozzájárulhatunk valamivel a metafizika javához, hasonlatosan ahhoz, aki a jó útról letérve visszatér oda, ahonnét elindult, hogy kezébe vegye az iránytűt - az ilyet legalább azért dicsérjük, mert nem ment tovább a helytelen úton, s egy helyben sem maradt, hanem visszatért kiindulópontjára, hogy tájékozódjék.

A metafizika első és legrégebbi lépései nem kétes és vakmerő kísérletekként, hanem teljes magabiztossággal történtek anélkül, hogy előzőleg gondosan megvizsgálták volna az a priori ismeretek lehetőségét. Mi volt az oka az ész eme önbizalmának? A vélt *siker*. Mert a matematikában a filozófusok minden várakozását meghaladóan jól sikerült az észnek a dolgok mibenlétét a priori megismernie; miért ne sikerülne ez épp ilyen jól a filozófiában is? Hogy a matematika az érzéki talaján mozog, mivel az ész képes arra, hogy az érzékiség számára fogalmakat konstruáljon, azaz azokat a szemléletben a priori ábrázolja, a filozófia ezzel szemben arra vállalkozik, hogy az ész ismereteit pusztán fogalmak útján bővítse, itt pedig nem állíthatjuk elő a tárgyat, hanem fogalmaink mintegy a levegőben lebegnek, ez nem tűnt fel a

filozófusoknak, s nem jutott eszükbe, hogy e hatalmas különbséget az a priori megismerés lehetőségének vonatkozásában megfontolás tárgyává tegyék. Röviden: az a priori megismerésnek a matematikán túl is történő, pusztá fogalmakkal való kibővítése s ennek igazságtartalma az ilyen ítéleteknek és alaptételeknek a *tapasztalattal* való megegyezéséből igazolódik.

S bár az érzékfeletti, amely pedig a metafizikában az ész végcélja, tulajdonképpen semmiféle talajt nem ad a teoretikus megismerésnek, a metafizikusok mégis nyugodtan haladtak tovább ontológiai elveik vezérfonalán, amely elvek eredetüket tekintve a priorik ugyan, de csak a tapasztalat tárgyaira érvényesek; s bár az ily módon állítólag megszerzett érzékfeletti ismereteket semmilyen tapasztalat nem igazolhatta, de éppen, mert az érzékfelettiire vonatkoznak, a tapasztalat nem is cáfolhatta őket; csak arra kellett vigyázni, hogy ellentmondások ne kerüljenek az ítéletekbe, amit meg is lehet valósítani, bár ezek az ítéletek s az alapjukat képező fogalmak különben teljesen üresek lehetnek.

A dogmatikusoknak ez az eljárása, amely Platón és Arisztotelész koránál régebbre nyúlik vissza, de még Leibniz és Wolff korára is érvényes, ha nem is helyes, de a legtermészetesebb, ha az ész céljára s arra a csalóka meggyőződésre gondolunk, hogy mindannak, amire az ész egy sikerült eljárás analógiája alapján vállalkozik, ugyanúgy sikerülnie kell.

Ezzel szemben a metafizika második, az elsővel csaknem egyidős lépése visszafelé tett lépés volt, amely bölcs s a metafizika számára előnyös lett volna, ha a kiindulópontig jut, de nem azért, hogy ott egy helyben maradjon, elhatározva, hogy többé semmilyen továbblépéssel sem próbálkozik, hanem hogy e továbblépést új irányban megkísérelje.

E minden további tervet megsemmisítő visszalépés minden metafizikai próbálkozás teljes *csődjén* alapult. De miről lehetett felismerni a nagy metafizikai tervek e csődjét és hajótörését? Talán a tapasztalat cáfolta meg őket? Semmiképpen. Mert amit az ész a tapasztalat lehetséges tárgyait illető a priori ismeretének kibővítéséről a matematikában és az ontológiában elmond, az mind valóságos előrelépés, s a térhódítás biztos. De nem, ezeket a hódításokat az érzékfölötti földjén akarják és vélik tenni, ahol a minden érzék számára felfoghatatlan abszolút természeti egészből, továbbá Istenről, szabadságról és halhatatlanságról van szó, s ami főként az utóbbi hármat illeti, az észnek gyakorlati érdeke fűződik hozzájuk; ezek vonatkozásában az ismeret kiszélesítésének minden kísérlete megghiúsul, ezt azonban nem úgy vesszük észre, mintha az érzékfeletti mélyebb ismerete, valami magasabb metafizika e vélemények ellenkezőjét tanítaná, az érzékfelettiivel ugyanis, mivel el nem érhetjük, nem vethetjük össze a rá vonatkozó nézeteinket, hanem úgy, hogy eszünkben olyan princípiumok nyugszanak, amelyek látszólag éppoly megalapozott ellentételt szegeznek szembe az e tárgyakról szóló kibővítő tételek mindegyikével, s így az ész maga semmisíti meg kísérleteit.

A szkeptikusoknak ez az eljárása természetesen valamivel későbből ered, de így is elég régi, ugyanakkor számos kitűnő koponyában máig él, bár egy másik érdek (amely nem a tiszta észé), sokakat arra késztet, hogy elleplezzék az ész e téren való tehetetlenségét. A kételkedés tanának az érzéki ismeretére, sőt magára a tapasztalatra történő kiterjesztését nem tarthatjuk komoly véleménynek, amely a filozófia valamelyik korszakában érvényesült volna, hanem talán kihívás volt a dogmatikusok számára, hogy bizonyítsák be a tapasztalat lehetőségének alapját adó a priori elveket, s mert erre nem képesek, hát kezeljék ezeket is kétségesekként.

A metafizika harmadik és legújabb lépése, amelynek döntenie kell a metafizika sorsáról, magának a tiszta észnek a kritikája, amely az emberi megismerés egyáltalán való, akár az érzékire, akár az érzékfelettiire vonatkozó a priori kibővítését illeti. Ha a kritika megtette azt, amit ígért, azaz meghatározta a megismerés terjedelmét, tartalmát és határait - ha ezt megtette

Németországban, mégpedig Leibniz és Wolff kora óta, akkor a Királyi Tudományos Akadémia kitűzte feladat meg van oldva.

A filozófiának tehát - a metafizikát megvalósítandó - három stádiumon kellett keresztül-mennie. Az első a dogmatizmus stádiuma volt, a második a szkepticizmusé, a harmadik a tiszta ész kriticismusáé.

Ez az időrend az emberi megismerőképeség természetében gyökerezik. Ha az első két lépést megtették, a metafizika állapota hosszú időn keresztül ingadozhat, az ész korlátlan önbizalmától egészen a határtalan bizalmatlanságig, az egyik végletből a másikba esvén. De képességének kritikája útján külsőleg és belsőleg egyaránt szilárd helyzetbe hozható, amelyben immár nincs szüksége sem nagyobbításra, sem zsugorításra, ami nem is volna lehetséges.

### **AZ ELSŐ VÁZLAT ELSŐ RÉSZÉBŐL** **Hogyan szerezhethünk objektív realitást** **tiszta értelmi és ész fogalmainknak?**

Egy tiszta értelmi fogalomnak a lehetséges tapasztalat valamely tárgyán elgondolhatóként való megjelenítése azt jelenti, hogy objektív realitást szerzünk neki, és egyáltalán ábrázoljuk. Ha erre nem vagyunk képesek, a fogalom üres, azaz semmilyen ismerethez nem elégséges. E cselekvést, ha a fogalom objektív realitását egyenesen (directe) a neki megfelelő szemlélet adja, azaz a fogalom közvetlenül ábrázolódik, szkematizmusnak nevezzük; ha azonban nem ábrázolható közvetlenül, hanem csak következményeiben (indirecte), a fogalom szimbolizálásának hívhatjuk. Az első az érzéki fogalmainál történik, a második az érzékfölötti fogalmi számára való szükség parancsolta segédeszköz, az érzékfölötti fogalmi tehát tulajdonképpen nem ábrázolható és semmilyen lehetséges tapasztalatban nem adható meg, ám szükség-szerűen hozzátartoznak a megismeréshez, még ha ez csupán gyakorlatiként lehetséges is.

Egy eszme (vagy észfogalom) szimbóluma a tárgy analógia szerinti, azaz a bizonyos következményekhez való azonos viszony szerinti megjelenítése, vagyis a tárgynak a saját következményeihez és az önmagában való tárgynak a maga következményeihez való viszonyát azonosként ábrázoljuk, habár maguk a tárgyak teljességgel különböző fajtájúak; például ha a természet bizonyos produktumait, így a szerves dolgokat, állatokat vagy növényeket úgy ábrázolom az okukhoz való viszonyban, mint egy órát létrehozójához, az emberhez való viszonyában; látjuk, a kauzalitás általános vett viszonya mint kategória a kettőben teljesen azonos, ugyanakkor e viszony szubjektuma belső minőségét tekintve ismeretlen marad számomra, csakis a viszony ábrázolható, a szubjektum egyáltalán nem.

Ily módon ugyan tulajdonképpen nem lehet teoretikus ismeretem az érzékfölöttiről, például Istenről, ugyanakkor mégis bírhatok analogikus ismerettel, s az ész kénytelen is elgondolni ezt az analógiát, amelynek alapjául a kategóriák szolgálnak, mivel szükségszerűen hozzá tartoznak a gondolkodás formájához, irányuljon az akár az érzékire, akár az érzékfölöttire, bár ugyanakkor, s éppen azért, mert önmagukban nem határoznak meg tárgyat, nem jelentenek ismeretet.

## AZ ELSŐ VÁZLAT MÁSODIK RÉSZÉ

### Arról, hogy a leibnizi-wolffi korszak óta mit végeztek a metafizika tárgya, azaz végcélja ügyében

A metafizika haladását ebben az időszakban *három stádiumra* oszthatjuk: *először* a teoretikus-dogmatikus *haladás* stádiumára, *másodszor* a szkeptikus *veszteglésre*, *harmadszor* útjának gyakorlati-dogmatikus *befejezésére*, amikor a metafizika végcéljához ér. Az első csupán az ontológia határai között mozog, a második a transzcendentális avagy tiszta kozmológián belül, ez mint természettan, azaz alkalmazott kozmológia, a testi és a gondolkodó természet metafizikája, s az előbbi mint a külső érzék, az utóbbit mint a belső érzék tárgyát tekinti (*physica et physiologia rationalis*), aszerint, ami rajtuk a priori megismerhető. A harmadik stádium a teológiáé, mindama a priori ismeretekkel, amelyek teológiához vezetnek, s azt szükségyszerűvé teszik. Az empirikus pszichológiát, amit az egyetemi használatban epizodikusan be szokás iktatni a metafizikába, itt joggal hagyjuk figyelmen kívül.

#### *A metafizika első stádiuma a fent nevezett idő- és országhatárok között*

Ami a tiszta értelmi fogalmak és a tapasztalati megismerésben felhasznált a priori alaptételek taglalását mint ontológiát illeti: itt nem vitathatjuk el a két fent nevezett filozófustól, különösen a hírneves Wolfftól, azt a nagy szolgálatot, amelyet azzal tettek, hogy világosabban, határozottabban dolgoztak, és jobban törekedtek a demonstratív alaposságra, mint ahogy ez a metafizika dolgában Németországon kívül valaha is történt. De anélkül, hogy kárhozhatni akarnók a teljesség hiányát, hiszen a kritika még nem állította föl a kategóriák szilárd elv szerinti táblázatát, meg kell állapítanunk, hogy hiányzott, s mint elv, teljesen ismeretlen volt minden a priori szemlélet, sőt, Leibniz intellektualizálta, azaz megannyi zavaros fogalommal változtatta e szemléletet, s bizony ez volt az oka annak, hogy amit nem tudott pusztán értelmi fogalmakkal ábrázolni, azt lehetetlennek tartotta, s így olyan alaptételeket állított föl, amelyek erőszakot tesznek a józan értelmén, s tarthatatlanok. A következőkben néhány példával szemléltetjük az ilyen elvekből adódó tévutat.

1. A megkülönböztethetetlenek azonosságának alaptétele (*principium identitatis indiscernibilium*) azt állítja, hogy tévedünk, ha A-ról és B-ről, amelyek minden belső meghatározottságuk (minőségük és mennyiségük) tekintetében egyformák, úgy alkotunk fogalmat, mint két dologról, mert ezeket egy és ugyanazon dologként (*numero eadem*) kell fölfognunk. Hogy ezek térbeli helyük szerint mégiscsak megkülönböztethetők, mivel teljesen hasonló és egyforma terek képzelhetők el egymáson kívül, anélkül, hogy azt mondhatnók, ez egy és ugyanazon tér, hiszen így az egész teret egy köbhüvelyknyire vagy még kisebbre zsugoríthatnók, ezt Leibniz nem ismerhette el, mert csupán a fogalmak általi distinkciót engedte meg, s tudni sem akart egy ezektől specifikusan különböző megjelenítési módról, nevezetesen a szemléletről, mégpedig a priori szemléletről, sőt, azt hitte, ezt fel kell oldania a koegzisztencia vagy a szukcesszió fogalmaiban, s így a józan értelem ellen cselekedett, mert ez soha nem engedi meggyőzni magát arról, hogy ha egy csepp víz egy bizonyos helyen van, akkor ez megakadályoz egy teljesen hasonló cseppet egy másik helyen való létezésben.

2. Az elégséges alapról szóló tétel - mivel úgy vélte, ezt az alapot nem helyezheti semmiféle a priori szemléletre, s ez alap képzetét pusztán a priori fogalmakra vezette vissza - azzal a következménnyel járt, hogy eszerint metafizikailag tekintve minden dolog realitásból és negációból, létből és nem-létből tevődik össze, mint ahogy Démokritosznál a világtérben minden dolog atomokból és ürből áll együvé, s a negáció alapja semmi más nem lehet, mint az, hogy semmilyen realitás, azaz semmiféle olyan alap nincs jelen, ami által állítunk valamit,

s ily módon minden úgynevezett metafizikai Rossznak a Jóval való egyesítése útján egy csupa fényből és árnyékból álló világot hozott létre, nem gondolva arra, hogy egy tér beárnyékolásához jelen kell lennie egy testnek, tehát valami reálisnak, amely nem engedi a fényt a térbe hatolni. Szerinte a fájdalom csupán a kedv hiánya volna, a bűn csupán az erényöszön hiánya, s egy mozgó test nyugvó helyzetének csupán a mozgatóerő hiánya lenne az oka; hiszen pusztán fogalmak szerint a *realitás* = *a* nem a *realitás* = *b*-vel, hanem csakis a *hiány* = *o*-val állítható szembe, nem veszi figyelembe, hogy a szemléletben, pl. a külső a priori szemléletben, azaz a térben, lehetséges egy reálisnak (a mozgatóerőnek) valamely másik reálissal, mondjuk egy ellenkező irányba ható mozgatóerővel történő szembeállítása, s ugyanígy, a belső szemlélet analógiája szerint, egymással ellentétes reális mozgatórugók kapcsolódhatnak össze egy szubjektumban, s a realitások e konfliktusának a priori felismerhető következménye negáció lehet; ehhez azonban egymással szemben álló irányokat kellett volna föltennie, ezek viszont csakis a szemléletben jeleníthetők meg, de a pusztá fogalmakban nem, s létrejött a józan értelemmel, sőt még a morállal is ellenkező elv, miszerint minden rossz mint alap = *o*, pusztá korlátozás, vagy ahogy a metafizikusok mondják, a dolgokban levő formális. Így aztán az elégséges alapról szóló tétele, mivel ezt az alapot pusztá fogalmakban látta, mit sem segített neki abban, hogy túljusson az analitikus ítéletek alaptételén, az ellentmondás elvén, s a megismerést ész által, a priori szintetikus módon kiszélesítse.

3. Az előre elrendelt harmónia rendszerének, bár Leibniz tulajdonképpen lélek és test közösségét akarta megmagyarázni vele, legelőször általánosságban kellett megmagyaráznia a különböző szubsztanciák közötti ama közösség lehetőségét, amely által a szubsztanciák egészet alkotnak, s jószerivel elkerülhetetlen volt, hogy erre a rendszerre jusson, mivel a szubsztanciákat már fogalmuk által is, még ha semmi egyéb nem járul is a fogalomhoz, egymástól teljesen izoláltan kell elképzelni; mert szubsztanciájuknál fogva egyetlen olyan akcicens sem tartozhatik hozzájuk, amely egy másik szubsztanciából származik, így ha léteznek is más szubsztanciák, az semmiképpen sem függhet ezektől, még akkor sem, ha ezek mind egy harmadiktól (az őslénytől) függenek, mégpedig oly módon, mint a hatás az októl, így hát alaptalan úgy vélekedni, hogy a szubsztanciák akcidenceinek e minőségük vonatkozásában valamely hasonló, külső szubsztancián kell alapulniok. Ha tehát mint világszubsztanciáknak közösségben kell is lenniök, ez a közösség csakis ideális lehet és nem reális (fizikai) hatás, mert ez fölteszi a kölcsönhatás lehetőségét, mintha az a szubsztanciák pusztá meglétéből adódna (holott nem így van), azaz a meglét alkotóját olyan művészként kell elképzelni, mint aki ezeket az önmagukban teljesen izolált szubsztanciákat vagy alkalmilag, vagy már a világ kezdetén úgy modifikálja vagy eleve úgy alakítja, hogy a hatás és ok kapcsolatának megfelelően oly módon harmonizáljanak egymással, akárha valósággal befolyásolnák egymást. Így hát, mivel az alkalmi okok rendszere nem látszik olyan megfelelőnek az egyetlen elvből való magyarázathoz, mint az utóbbi, létre kellett jönnie a *systema praestabilita harmoniae*-nek, a legfurább agyszüleménynek, amit a filozófia valaha is kitalált, - pusztán azért, mert mindent fogalmakból akartak megmagyarázni és megértetni.

Ezzel szemben, ha fölteszük a tér tiszta szemléletét, ahogy ez a priori minden külső reláció alapja, s tér csak egy van, akkor ezáltal minden szubsztancia olyan viszonyok szerint kapcsolódik össze, amelyek lehetővé teszik a fizikai hatást, a szubsztanciák egészet alkotnak, s a lények, mint térbeli dolgok összessége, együttesen is csak egyetlen világot tesznek, s nem lehetséges egymás mellett több világ; míg a világ egységének e tétele, ha pusztán fogalmilag, a szemlélet alapulvétele nélkül konstruáljuk, végképp nem bizonyítható.

4. Monadológiája. Pusztán fogalmak szerint tekintve a világon minden szubsztancia vagy egyszerű, vagy egyszerűből van összetéve. Mert az összetétel csupán viszony, amelynek híján az összetett dolgok ugyanúgy szubsztanciaként léteznének tovább; ha minden összetételt

megszüntetek, az egyszerű marad. A testek tehát, ha a fenti, pusztán intellektuális módon gondoljuk el őket, azaz szubsztanciák aggregátumaiként, úgy egyszerű szubsztanciákból állnak. De az egymáshoz való viszonyon s ama erőkön kívül, amelyek útján hathatnak egymásra, a szubsztanciáknak bizonyos belsőleg hozzájuk tartozó reális határozmányokkal is rendelkezniök kell; nem elég tehát csupán külső viszonyokból álló akcidenseket csatolnunk hozzájuk, hanem pusztán a szubjektumra vonatkozó, azaz belső akcidenseket is kell nekik tulajdonítanunk. De a képzeteken s ezek függvényein kívül nem ismerünk egyetlen olyan reális belső határozmányt sem, amelyet egy egyszerű szubsztanciának tulajdoníthatnánk. Ugyanakkor, mivel a testeknek nem tulajdoníthatjuk ezeket, az egyszerű részekhez tartozóknak kell tekintenünk őket, ha nem akarjuk azokat mint szubsztanciákat belsőleg teljesen üresnek tartani. A képzetek képességével rendelkező egyszerű szubsztanciákat pedig Leibniz monászoknak nevezi. A testek tehát monászokból állnak, amelyek a mindenség tükrei, azaz megjelenítőerővel bírnak, s amelyek csak a tudatosság hiányában különböznek a gondolkodó szubsztanciáktól, s ezért szunnyadó monászoknak nevezzük őket. E szunnyadó monászokról nem tudhatni, a sors vajon nem ébreszti-e fel őket egyszer, vagy nem ébresztette-e már föl számtalanszor, és engedte újra meg újra álmukba visszahullani, hogy majdan ismét föl-ébredjenek, s mint állatok fokról fokra az emberi lélekig, majd még magasabb grádicsokra kapaszkodjanak. Egyfajta elvarázsolt világ ez, s ennek elfogadására csak az indíthatta a hírneves férfiút, hogy az érzéki képzeteket mint jelenségeket nem a fogalmaktól teljesen különböző megjelenítési módnak, nevezetesen szemléletnek tartotta, ahogy pedig kellett volna, hanem fogalmi, csak éppen zavaros ismeretekként fogadta el őket, amelyeknek nem az érzékiségben, hanem az értelemben van a székhelyük.

*A megkülönböztethetetlen azonosságának tétele, az elégséges alap elve, az előrerendelt harmónia rendszere s végül a monadológia* adják együttesen azt az újat, amit Leibniz, majd őt követően Wolff, aki a gyakorlati filozófiában jóval nagyobb metafizikai érdemeket szerzett, megpróbáltak bevezetni a teoretikus filozófia metafizikájába. Hogy e kísérletek rászolgálnak-e arra, hogy a metafizika haladásaként tartsuk számon őket, annak eldöntését e stádium végén azokra hagyjuk, akiket nem tévesztenek meg a nagy nevek, bár mindenesetre nem vonjuk kétségbe, hogy Leibniz és Wolff előkészítette a haladást.

\* \* \*

A metafizika teoretikus-dogmatikus részéhez tartozik még az általános racionális természet-tan, azaz az érzéki tárgyokról szóló tiszta filozófia, amelynek részei: a külső érzék tárgyait taglaló racionális testtan és a belső érzék tárgyairól szóló racionális lélektan, miáltal az egyáltalában vett tapasztalat lehetőségének elveit kétféle módon alkalmazzuk az észleletekre anélkül, hogy valami más empirikusat is alapul vennénk azon kívül, miszerint két ilyen tárgy létezik. - A két elmélet csak akkor lehet tudományos, ha alkalmazható bennük a matematika, azaz a fogalmak konstrukciója, ezért a fizika tárgyainak térbelisége több a priorira képes, mint az időforma, amely a szemléletnek a belső érzék útján szolgál alapjául, s csak egy dimenziója van.

A teli és az üres térről, a mozgásról és a mozgatóerőkről való fogalmak a racionális fizikában a priori elveikre hozhatók és hozandók, ezzel szemben a racionális pszichológiában csak a gondolkodó szubsztancia immaterialitásának fogalma, továbbá a szubsztancia változásának és a személy eközben való azonosságának fogalma jelent a priori elvet, az összes többi empirikus pszichológia, sőt, csupán antropológia, mivel bizonyíthatóan lehetetlen tudnunk, vajon az emberben lakozó életelv (a lélek) a test nélkül képes-e valamire a gondolkodásban, és ha igen, mire. Itt minden az empirikus megismerésre fut ki, azaz olyan megismerésre, amelyre ebben

az életben, tehát a léleknek a testtel való közösségében szert tehetünk, s így alkalmatlan a metafizika végcéljára: az érzékitől az érzékfelettihez történő túllépés kísérletére. Ezzel a túllépéssel a filozófia tiszta észbeli kísérleteinek második korszakában találkozunk, amelyet most fogunk taglalni.

### *A metafizika második stádiuma*

A metafizika első stádium azért nevezhető az ontológia stádiumának, mert nem arról tanít, hogy a dolgokról való fogalmaink lényegét miképpen mutathatjuk fel e fogalmak jegyekre-bontásával, ami a logika dolga, hanem arról, hogy miképpen és milyen fogalmakat alkotunk a priori a dolgokról abból a célból, hogy azt, ami a szemléletben egyáltalán adott lehet, a fogalmak alá szubszumáljuk, ez pedig megintcsak nem történhetik másképpen, hanem csakis annyiban, amennyiben a szemlélet a priori formája a térben és az időben nem önmagukban való dolgokként, hanem pusztá jelenségekként teszi megismerhetővé számunkra e tárgyakat. Ebben a stádiumban, az egymásnak alárendelt feltételek sorában, amelyek újfent vég nélkül feltételezettek, az ész arra érez késztetést, hogy szakadatlanul haladjon a feltétlen felé, mert minden tér és minden idő csakis úgy képzelhető, mint egy még nagyobb adott tér vagy idő része, s hogy eljussunk a feltétlenhez, meg kell keresnünk ezekben annak feltételeit, ami minden szemléletben adva van számunkra.

A metafizikának tulajdonított másik nagy előrelépés a lehetséges tapasztalat tárgyain található feltételezettől a feltétlenül való eljutás, s e tárgyak ismeretének eme sort végigjáró ész-általi (mert ami mindeddig történt, az értelemmel és ítélőerővel történt) kibővítése. Ezért azt a stádiumot, amelyhez most a metafizika eljutott, a transzcendentális kozmológia stádiumának nevezhetjük, mivel a teret és az időt a maguk teljes nagyságában minden feltétel gyűjtő-fogalmaként tekinti s minden összekapcsolt dolog tartályaként ábrázolja, s így ezek egészét, amennyiben a teret és az időt kitöltik, a világ fogalmába foglalja.

Itt a feltételezethez keresik a dolgok lehetőségének szintetikus feltételeit (principia), azaz ennek meghatározó okait (principia essendi), mégpedig a felszálló sor totalitásában, amelyben egymásnak alá vannak rendelve, hogy eljussanak a feltétlenhez (principium qui non est principium). Ez szólítja arra az ésszt, hogy eleget tegyen önmagának. A feltételtől a feltételezethez tartó leszálló sorban nincs ilyen kényszer, mert az észnek itt nincs szüksége semmilyen abszolút totalításra, s ez mint következmény mindig beteljesületlen maradhat, mivel a következmények önmagukból adódnak, ha legfőbb alapjuk, amelytől függnek, adva van.

Azt találjuk, hogy a térben és időben minden feltételezett, s a feltételek felszálló sorában teljességgel elérhetetlen a feltétlen. Csupa feltételezett dolog abszolút egészének fogalmát feltétlenként elgondolni ellentmondás; a feltétlen tehát csak a sor tagjának tekinthető, amely e sort mint alap körülhatárolja, ő maga nem valamely más okból származó következmény, s a kategóriák minden osztályát átható kimeríthetetlenség, amennyiben ezeket a következményeknek okukhoz való viszonyára alkalmazzuk, az ésszt soha nem csituló vitába keveri önmagával - mindaddig, amíg a tárgyakat a térben és az időben önmagukban való dolgoknak s nem pusztá jelenségeknek tekintjük, ami viszont a tiszta észkritika korszaka előtt kikerülhetetlen volt, s így a tétel és az ellentétel szakadatlanul megsemmisítették egymást, s az ésszt szükségképpen a legreménytelenebb szkepticizmusba taszították. Ezért a szkepticizmusnak a metafizika szempontjából szomorúan kellett végződnie, mert ha ez még az érzéki tárgyaknál sem tud eleget tenni a feltétlenre vonatkozó követelményeknek, akkor egyáltalán nem lehet az érzékfelettihez történő túllépésre gondolni, ami pedig a metafizika végcélja.<sup>97</sup>



Ha tehát a feltételezettől a feltétlenhez tartó felszálló sorban haladunk egy világegészben, hogy eljussunk a feltétlenhez, akkor az ész következő valódi vagy csupán látszólagos önellentmondásaival találkozunk, amelyek egy adott világegész teoretikus-dogmatikus megismerésekor lépnek föl. *Első* csoportjuk az egyszerű dolog összetevésének és részekre bontásának matematikai eszméi kapcsán, a *második* a feltételezett létezését a feltétlen létezésére alapozó dinamikus eszméknél jelentkezik.

I. A világ *extenzív nagyságának* tekintetében, tehát amikor egynemű és azonos egységeket adunk össze, hogy meghatározott fogalmat nyerjünk a világról, mégpedig a) térbeli és b) időbeli nagyságáról, amennyiben mindkettő adva van, az utóbbinak tehát tartamának elmúlt idejét kell mérnie; az ész pedig egyformán jogosultán állítja a tér- és időbeli nagyság végtelenségét és végességét. De - bármilyen furcsa! - egyik tétel bizonyítása sem történhetik direkt módon, hanem csakis apagogikusan, azaz az ellenkező tétel cáfolatával. Tehát

a) a *tétel*: nagyságát tekintve a világ a térben végtelen, mert ha véges volna, az üres térnek kellene határolnia, amely maga is végtelen, de önmagában nem létezik, mindazonáltal előfeltételezi valaminek mint a lehetséges észlelet tárgyának a létezését, tehát egy olyan térét, amely nem tartalmaz semmi reálisat, de ugyanakkor tartalmazza a reális határait, azaz a térben egymást határoló dolgok végső észrevehető feltételét, ez pedig önellentmondás, mert az üres tér nem észlelhető s (érzékelhetően) nem is létezhet. - b) Az *ellentétel*: a világ az elmúlt idő szerint is végtelen. Mert ha kezdete lenne, előtte üres idő telt volna el, amely ily módon a lehetséges tapasztalat tárgyává teszi a világ s az ezt megelőző semmi létrejöttét, ez pedig önellentmondás.

II. Az *intenzív nagyság*, azaz ama fok vonatkozásában, amelyben a világ a teret vagy az időt kitölti, a következő antinómia mutatkozik. a) *Tétel*: a testi dolgok a térben egyszerű részekből állnak, mert ha ennek ellenkezőjét tesszük föl, akkor a részek szubsztanciák lennének ugyan, de ha minden összetételük puszta relációban oldódnék föl, akkor csak a puszta tér maradna mint minden reláció egyetlen szubjektuma. A testek tehát nem szubsztanciákból állnának, ez pedig ellentmond az előfeltevésnek. - b) *Ellentétel*: a testek nem egyszerű részekből állnak.

Az előbbieken antinómiára bukkantunk, ha a világban levő dolgok nagyságának fogalmában, térben és időben egyaránt, az általánosan feltételezett adott részekről szálltunk föl az összetétel feltétlen egészéig, és akkor is, ha az adott egésztől felosztás útján szálltunk le a feltétlenként elgondolt részekig. - Ami az elsőt illeti, feltehetjük, hogy a világ a térben és az elmúlt időben végtelen, s azt is, hogy véges - mindenképpen elkerülhetetlenül önellentmondásba bonyolódunk. Mert ha a világ, továbbá az általa elfoglalt tér és az elmúlt idő végtelen nagyságként van adva, akkor ez olyan adott nagyság, amely soha nem adható meg teljesen, ez pedig önellentmondás. - Ha a dolgok állapotának változása közepette minden test vagy minden idő egyszerű részekből áll, akkor, lévén hogy a tér és az idő egyaránt a végtelenségig osztható (ezt a matematika bizonyítja), megadható egy végtelen mennyiség, mely azonban fogalmából következőleg soha nem lehet teljes egészében megadva, s ez azonosképpen önellentmondás.

Ugyanez a helyzet az eszmék második osztályával, amely a dinamikusan feltétlennel foglalkozik. Mert egyfelől ezt halljuk: nincs szabadság, hanem a világban minden a természeti szükségesség szerint történik. Mert a hatások okokra vonatkoztatott sorában végig a természeti mechanizmus uralkodik, ti. minden változást predeterminál a megelőző állapot. Ezzel az általánosan elterjedt megállapítással szemben áll azonban az ellentétel: némely eseményt szabadság által lehetségesként kell elgondolnunk, s nem állhat minden a természeti szükségesség törvénye alatt, mert különben minden csak feltételezetten történne, s így az okok

sorában egyetlen feltétlent sem találunk, de a feltételek csupa feltételezettből álló sorának totalitását fölteni - ellentmondás.

Végül pedig az a dinamikus osztályhoz tartozó tétel, amely különben kellően világos a tekintetben, miszerint az okok sorában nem lehet minden esetleges, s lennie kell valamilyen teljességgel szükségszerű lénynek, abban az ellentmondásban szenved, hogy egyetlen általunk elgondolható lény sem képzelhető más, e világban való lények teljesen szükségszerű okaként, s e kontroverzia azon alapul, hogy ha e lény a világ dolgaival együtt az okok és okozatok felszálló sorának tagja volna, amely sorban egyetlen kauzalitás sem feltétlen, ennek kauzalitását mégis feltétlennek kellene elfogadnunk, ez pedig önellentmondás.

*Megjegyzés:* Ha az a tétel, amely szerint a világ önmagában végtelen, azt akarja jelenteni, hogy minden számnál nagyobb (egy adott mértékkel való összevetésben), akkor e tétel hamis, mert a végtelen szám ellentmondás. - Ha azt mondjuk, a világ nem végtelen, ez igaz ugyan, csak akkor éppen azt nem tudjuk, mi is hát. Ha azt mondom: véges, akkor ez az állítás is hamis, mert a világ határa a lehetséges tapasztalatnak nem tárgya. Azt mondom tehát, hogy minden kijelentés, amely az adott térre és az elmúlt időre vonatkozik, csak a szembeállításához kívántatik. S akkor mindkettő hamis, mivel a lehetséges tapasztalatnak nincs határa, de végtelen sem lehet, s a világ csak mint jelenség tárgya a lehetséges tapasztalatnak.

\* \* \*

Itt még a következő megjegyzések kíváncsiak.

*Először* is az a tétel, amely szerint minden feltételezethez adva kell legyen egy teljességgel feltétlen, minden dolgok alaptételeként érvényes - amennyiben kapcsolatukat tiszta ész által, azaz mint önmagukban való dolgok kapcsolatát gondoljuk el. Ám amikor e tételt alkalmazzuk, azt találjuk, hogy nem alkalmazható ellentmondás nélkül a tér- és időbeli tárgyakra: így ebből az ellentmondásból nincs más menekvés, mint föltennünk, hogy a tárgyak a térben és időben, mint a lehetséges tapasztalat tárgyai, nem önmagukban való dolgoknak, hanem pusztán jelenségeknek tekintendők, melyek formáját szemléletünk szubjektív mibenléte határozza meg.

A tiszta ész antinómiája tehát elkerülhetetlenül visszavezet minket megismerésünk e korlátozottságára, s amit előzőleg a priori dogmatikusan bebizonyítottunk az analitikában, azt itt ellentmondást nem tűrően megerősíti a dialektika az ész kísérletével, amelyet saját képességén végez. Térben és időben nem lelhető föl az ész által szükségelt feltétlen, s nincs más hátra, mint a feltételekhez tartó szüntelen haladás, anélkül, hogy reménykedhetnénk ennek befejezhetőségében.

*Másodszor:* tételeinek ez az összeütközése nem az analitikus szembeállításból (contradictorie oppositorum) következő, csak logikai, tehát pusztán ellentmondás, mert ez esetben az egyik tétel igazsága esetén a másiknak hamisnak kellene lennie és fordítva. Például az, hogy *a világ a térben végtelen*, összehasonlítva az ellentétellel, ti. hogy *a világ a térben nem végtelen*, analitikus, ezzel szemben a következő a szintetikus oppozíció (contrarie oppositorum) transzcendentális tétele: *a világ a térben véges*. Ez ugyanis többet mond, mint amennyi a logikai szembeállításához szükséges, mert nem pusztán azt állítja, hogy a feltételekhez való haladásban nem találhatunk rá a feltétlenre, hanem még azt is, hogy az egymásnak alárendelt feltételek e sora mindazonáltal abszolút egész; s ebben az esetben mind a két tétel hamis lehet - mint a logikában két ellentétesként szembeállított ítélet (contrarie opposita) -, s valóban hamisak is, mert a jelenségekről mint magukban való dolgokról beszélnek.

*Harmadszor:* lehetséges, hogy a tétel és az ellentétel kevesebbet állítson, mint amennyi a logikai szembeállításához megköveteltetik, s így mindkettő igaz legyen - mint a logikában két olyan ítélet, amelyeket csupán szubjektumuk különbözősége állít szembe (judicia subcontraria) -, s valójában az a helyzet a dinamikus alaptételek antinómiájánál, ha a szemben álló kijelentések szubjektumát a két kijelentésben más-más értelemben használják. Ilyen például az ok mint causa phaenomenon fogalma a következő tételben: *az érzéki világban a jelenségek minden kauzalitása alá van vetve a természet mechanizmusának*, amellyel ellentmondásban látszik lenni az ellentétel: *e jelenségek némelyik kauzalitása nincs alávetve e törvénynek*, mindazonáltal ez az ellenmondás nincs szükségképpen jelen, mert lehetséges, hogy az ellentételben a szubjektum más értelemben szerepeljen, mint a tételben, nevezetesen ugyanaz a szubjektum elgondolható causa noumenonként, ekkor pedig mindkét tétel igaz lehet, s ugyanaz a szubjektum magában való dologként ment lehet a természeti szükségszerűség szerinti meghatározottságtól, jelenséggént pedig, ugyane cselekvés vonatkozásában, nem. Ugyanez a helyzet a szükségszerű lény fogalmával.

*Negyedszer:* a tiszta ész szkeptikus veszteglését szükségképpen létrehozni látszó antinómia végül, a kritika segítségével, a tiszta ész dogmatikus előrehaladásához vezet, nevezetesen, ha kiderül, hogy az ilyen noumenon, mint önmagában való dolog, bár érzékfeletti, valóságosan és saját törvényei szerint megismerhető, legalábbis gyakorlati tekintetben.

Ez az érzékfeletti az akarat szabadsága, s a morális törvények által a szubjektumban nem csupán valóságosan adott, hanem gyakorlati tekintetben, az objektum vonatkozásában is meghatározó, amely objektum teoretikusan nem lenne megismerhető, s mely végre is a metafizika tulajdonképpeni végcélja.

Az ész dinamikus eszmékkel történő ilyenfajta előrelépésének lehetősége azon alapszik, hogy ezekben az eszmékben a hatás és ok vagy az esetleges és szükségszerű tulajdonképpeni kapcsolatának összetétele nem lehet egynemű dolgok kapcsolata, mint például a matematikai szintézisben, hanem az alap és a következmény, a feltétel és feltételezett különböző fajtájú kapcsolata lehet, s így lehetséges elvi átlépést találni a feltételezettől a feltételhez, az érzékitől az érzékfelettihez mint legfőbb feltételhez történő haladásban.

\* \* \*

A két dinamikus antinómia kevesebbet állít, mint amennyi az oppozícióhoz szükséges, olyanok, mint két partikuláris tétel. Ezért mindketten igazak lehetnek.

A dinamikus antinómiákban elfogadhatunk feltételül valami nem azonosat. Hasonlóképpen van valamin, amivel az érzékfeletti (Istent, akire a cél irányul) megismerhetjük, mivel adva van a szabadság törvénye mint érzékfeletti.

A végcél a világban való érzékfeletti (a lélek szellemi természetére) és a világon kívül valóra (Istenre), tehát a halhatatlanságra és a teológiára irányul.

### ***A metafizika harmadik stádiuma Gyakorlati-dogmatikus túllépés az érzékfelettihez***

Mindenekelőtt szem előtt kell tartani azt, hogy a jelen akadémiai feladatnak megfelelően a metafizikát egész értekezésünkben pusztán mint teoretikus tudományt, vagy, ahogy másként nevezhető, mint a *természet metafizikáját* értjük, ezért hát ennek a természetfelettihez való túllépése nem egy egészen más, nevezetesen morális-gyakorlati észtudományhoz, az *erkölcsök metafizikájához* való túllépésként értendő, mert ezzel egészen más terepre tévednénk

(μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), bár ez utóbbinak is valami érzékfölötti - mégpedig a szabadság - a tárgya, de nem aszerint tekintve, ami ez az érzékfölötti önmagában, hanem aszerint, hogy a magatartás vonatkozásában milyen gyakorlati elveket alapoz meg.

A második stádiumban végzett kutatások szerint a természetben, azaz az érzéki világban egyáltalán nem lelhető föl az érzékfeletti, bár szükségképpen el kell fogadni. De az érzékfelettiről nincs teoretikus-dogmatikus ismeret (noumenorum non datur scientia). A természet metafizikájának gyakorlati-dogmatikus túllépése tehát önellentmondásnak látszik, s ezért lehetetlennek tetszik a metafizika e harmadik stádiuma is.

Csak hogy a természet bárminémű megismeréséhez tartozó fogalmak között megtaláljuk egy különleges minőség fogalmát, amely által nem azt értjük meg, ami a tárgyban van, hanem azt, amit behelyeztünk, éppen és csakis azért, mert magunk helyeztük bele, amely tehát tulajdonképpen nem is alkotórésze a tárgy megismerésének, ennek ellenére a teoretikus, bár nem dogmatikus megismerés alapja és ész adta eszköze: ez pedig a természet *célszerűségének* fogalma, s mivel e célszerűség tárgya lehet a tapasztalatnak, fogalmunk immanens és nem transzcendens. Olyan, mint a szem és a fül struktúrájának fogalma, bár e struktúráról a tapasztalat vonatkozásában csak annyi az ismeretünk, amennyit Epikurosz megengedett a róla való fogalomban, nevezetesen, hogy miután a természet megalkotta a szemet és a fület, mi látásra és hallásra használjuk. De nincs bizonyítva, hogy létrehozó okuknak szándékában állott volna, hogy e struktúrát a fent nevezett célnak megfelelően alakítsa ki, mert maga a cél nem észlelhető, hanem csak okoskodással vezethető be, csupán azért, hogy az ilyenfajta tárgyakban felismerjünk valami célszerűséget.

Rendelkezőnk tehát a természet teleológiájának fogalmával, mégpedig a priori, mert különben e fogalmat nem helyezhetnők bele a tárgyakról való képzetünkbe, hanem csak ez utóbbiból mint empirikus szemléletből vehetnők, s egy ilyen, bár nem ismeretértékű elképzelésmód a priori lehetősége azon alapul, hogy önmagunkban észleljük a célszerű kapcsolat (nexus finalis) képességét.

S noha tehát a fizikai-teleológiai (természeti célokról szóló) tanok soha nem dogmatikusak, s még kevésbé adhatják kezünkbe a végcél, azaz a célok sorában levő feltétlen fogalmát, - a szabadság fogalma, mint ahogy érzéki-feltétlen kauzalitásként magában a kozmológiában is előfordul, szkeptikus részről támadva bár, de meg nem cáfolva, továbbra is áll, s ugyanez a helyzet a végcél fogalmával, amely morális-gyakorlati tekintetben kikerülhetetlen, bár objektív realitását, mint egyáltalán az adott vagy elgondolt tárgyak célszerűségének objektív realitását teoretikusan-dogmatikusan nem lehet biztosítani.

A tiszta gyakorlati ész e végcélja a legfőbb jó, már amennyire ez a világban lehetséges, amely azonban nem merül ki a természet által létrehozható jóban, így a boldogságban (az öröm legnagyobb mennyiségében), hanem egyben a legfőbb kíváncsálomban, azaz abban a feltételben is keresendő, amely nélkül az ész a világban élő eszes lényeket nem tarthatja méltónak a boldogságra, nevezetesen ezek erkölcsileg legtörvényszerűbb magatartásában.

Az ész e tárgya érzékfölötti, a hozzá mint végcélhoz való előrehaladás kötelesség; így hát kétségtelenül lennie kell e túllépés és haladás számára egy metafizikai stádiumnak. Ez azonban nem lehetséges elmélet nélkül, mert a végcél nincs teljesen a mi hatalmunkban, ezért a magunk használatára teoretikus fogalmat kell alkotnunk e végcél forrásáról. Ugyanakkor ez az elmélet nem jöhet létre aszerint, amit az objektumokban megismerünk, hanem csakis annak nyomán, amit mi magunk helyezünk beléjük, mivel a tárgy érzékfeletti. - Elméletünk tehát csak gyakorlati-dogmatikus tekintetben lesz érvényes, s a végcél eszméjének is csupán e vonatkozásban biztosíthatunk elégséges objektív realitást.

Ami a cél fogalmát illeti, ezt mindenkor mi magunk alkotjuk, és a végcél fogalmát az észnek kellett a priori létrehoznia.

E csinált fogalmak, vagy jobban mondva - teoretikus tekintetben - transzcendens eszmék, ha analitikus módszerrel állítjuk föl őket, hárman vannak, mégpedig: az érzékfölötti *bennünk*, *fölöttünk* és *utánunk*.

1. Az első a *szabadság*, ennek kell a kiindulópontot jelentenie, mert a világban való lényeknek csakis ebből az érzékfeletti konstituenséből ismerjük meg a morális törvényeket a priori, tehát dogmatikusan, bár csak a végcélt egyedül lehetővé tevő gyakorlati tekintetben, e törvények szerint a tiszta gyakorlati ész *autonómiáját* egyben mint *autokráciát*, azaz mint arra való képességet tesszük fel, hogy minden akadály ellenére, amit velünk, mint érzéki lényekkel szemben a természeti hatások támasztanak, mint egyidejűleg intelligibilis lények még e földön elérjük e végcélt; tehát az *erényben való hit* a legfőbb jó elérésének *bennünk* lakozó princípiuma.

2. A második *Isten*, a *fölöttünk* való legfőbb jó mindenható princípiuma, aki mint morális világalkotó, az erkölcsiségnek megfelelő evilági boldogságra mint végcélra való képtelenségünket a materiális feltétel vonatkozásában is kiegészíti.

3. A harmadik a *halhatatlanság*, azaz létezésünknek *utánunk* mint földi halandók után való folytatása, ideértve a morális magatartásunknak megfelelő, a végtelenben folytatódó morális és fizikai következményeket.

Az érzékfeletti gyakorlati-dogmatikus megismerésének ugyanezek a mozzanatai, ha szintetikus módszerrel fejtjük ki őket, a legfőbb eredeti Jó korlátlan birtokolásával kezdődnek, szabadság által továbbhaladnak az érzéki világban levő levezetethez, s az emberek ez objektív végcéljának folyományaival egy elkövetkezendő intelligibilis világban, azaz Isten, szabadság és halhatatlanság szisztematikus kapcsolatának rendjében végződnek.

Nem szorul bizonyításra, milyen fontos az emberi észnek, hogy e fogalmakat valóságos megismeréshez rendelje, s ugyanígy nem szorul igazolásra a metafizika azért, hogy az ész szükségletének megfelelő, elkerülhetetlen bűvarkodássá vált, s szünet nélkül dolgozik az ész e céljának megvalósításán. - De vajon az érzékfölötti terén, amelynek megismerését végcéljának tekinti, végzett-e valamit a metafizika a leibnizi-wolffi korszak óta, s ha igen, mennyit?, s egyáltalán végezhet-e valamit is? Erre a kérdésre kell válaszolnunk, ha metafizikánk arra a végcélra irányul, amelynek eléréséhez egyáltalán szükségünk van rá.

## AZ AKADÉMIAI FELADAT MEGOLDÁSA

### I. Milyen haladást tehet a metafizika az érzékfeletti vonatkozásában?

A tiszta ész kritikájával kellően bebizonyítottuk, hogy az érzékek tárgyain túl egyáltalán nem lehetséges teoretikus ismeret, s mert ez esetben mindent a priori fogalmak útján kellene megismerni, ezért teoretikus-dogmatikus ismeret sem lehetséges, mégpedig azon egyszerű oknál fogva, hogy minden fogalomnak valamilyen szemléleten kell alapulnia, mivel csakis így biztosítható számára objektív realitás, csak hogy minden szemléletünk érzéki. Más szóval ez azt jelenti, hogy semmi olyasmit sem ismerhetünk meg az érzékfölötti tárgyak, azaz Isten, szabadságunk képessége és (a testtől elválasztott) lelkünk természetéből, ami e dolgok

létéhez, e lét következményeihez és hatásaihoz tartozik, amelyek akár a legcsekélyebb mértékben is megismerhetővé és megmagyarázhatóvá tennék e dolgok jelenségeit és ezek princípiumát, magát az objektumot.

Ezek után már csak azt vizsgálhatjuk meg, hogy mindennek ellenére nem lehetséges-e emez érzékfölötti tárgyak gyakorlati-dogmatikus megismerése, amely a metafizika egész célját beteljesítő harmadik stádium volna.

Ebben az esetben az érzékfölötti dolgot nem aszerint kellene vizsgálnunk, ami önmagában, hanem csakis abban a vonatkozásban, amelyben el kell gondolnunk, és amilyenként mibenlétét fel kell fogunk, ha a magunk számára meg akarunk felelni a tiszta erkölcsi princípium gyakorlati-dogmatikus objektumának, azaz a végcélnek, amely a legfőbb Jó. Itt nem kutatnók ama dolgok természetét, amelyeket - bár pusztán szükségszerű gyakorlati célból - mi magunk alkotunk, s amelyek eszménken kívül esetleg egyáltalán nem léteznek, sőt talán nem is létezhetnek (még ha róluk való gondolatunk nem is tartalmaz ellentmondást). Ha ezt tennők, könnyen szertelenségbe tévednénk. Csak azt akarjuk tudni, amire, az eszünk által elkerülhetetlenül szükségessé tett eszmének megfelelően, a cselekedetek morális alaptételeihez szükségünk van. A tárgy mibenlétéről való ismeretünk és tudásunk ekkor gyakorlati-dogmatikus természetű lesz, s teljesen lemondunk a teoretikus megismerésről (*suspensio iudicii*). Ennél az előbbi ismeretfajtánál szinte az az egyedüli kérdés, hogy miképpen nevezzük igaznak-tartásunk modalitását, hogy szándékunkhoz képest ne tartalmazzon túl keveset (mint a puszta vélekedés esetében), de túl sokat se, nehogy a szkeptikusnak eleve nyert ügye legyen velünk szemben.

A meggyőződés állapota olyan igaznak-tartás, amelyről az ember maga sem tudja, vajon pusztán szubjektív vagy objektív alapokon nyugszik-e, ellentétben a csupán érzett bizonyossággal, amelynél a szubjektum azt hiszi, hogy bizonyos a fenti alapokban és azok elégségességében, bár megnevezni nem tudja azokat, s így nem jöhet tisztába az objektumhoz való kapcsolatukkal; ám mindenesetre egyik sem sorolható az igaznak-tartás modalitásai közé, sem a teoretikus-dogmatikus, sem a gyakorlati-dogmatikus ismeretben, mivel ennek elvekből folyó ismeretnek kell lennie, tehát alkalmasnak kell lennie a világos, érthető és közölhető megjelenítésre.

Ennek az igaznak-tartásnak, amely különbözik a vélekedéstől és a tudástól és a teoretikus szándékon alapul, jelentését csakis a *hit* kifejezés adja vissza, hiten pedig olyan elfogadást, előfeltevést (*hypothesis*) értünk, amely egyedül azért szükséges, mert a magatartás egy olyan objektív szabálya képezi szükségszerű alapját, amelynek esetében elméletileg nem vagyunk ugyan képesek megérteni, hogyan lehetséges a szabály követelte cselekvés, s hogyan lehetséges a cselekvés eredményeképpen létrejövő magában való objektum, szubjektíve mégis fölismerjük azt az egyetlen módot, ahogy ezek a végcélnek megfelelhettek.

Az ilyen hit egy teoretikus tétel gyakorlati ész általi igaznak-tartása, pl.: *van Isten*; és ebben az esetben, miközben a törekvésünk és a legfőbb jó közötti összhang mint végcél egy teljességgel szükségszerű gyakorlati, azaz morális szabály alatt áll, amelynek hatását csakis egy eredeti legfőbb Jó létezését előfeltételezve gondolhatjuk el lehetségesként, a tiszta gyakorlati ész felől tekintve a priori arra kényszerülünk, hogy e legfőbb Jót gyakorlati aspektusban elfogadjuk.

Így a közönségnek az a része, amelynek semmi dolga a gabonakereskedelemmel, csupán *véli* esetleg, hogy rossz lesz a termés. Természetesen, ha egész tavasszal aszály pusztított, akkor *tudja* is. A kereskedő viszont, akinek az a célja és a dolga, hogy nyerjen az üzleten, *hiszi*, hogy rossz lesz a termés, tehát kímélnie kell készleteit, mert a dolog ügyleteibe és üzleteibe vág, tehát valamilyen tette kell magát elhatároznia, de ennek az okosság szabályai alapján hozott döntésnek a szükségszerűsége csupán feltételezett, míg az erkölcsi maxima alapján hozott döntés teljességgel szükségszerű princípiumon nyugszik.

Morális-gyakorlati tekintetben a hit azért bír önmagában is morális értékkel, mert szabad elfogadást tartalmaz. A tiszta gyakorlati ész hitvallásának három cikkelyében a *Credo*: hiszek egy egyetlen Istenben, mint minden világban való jó ősforrásában, mint e jó végcéljában; - hiszek annak lehetőségében, hogy amennyiben ez az emberen múlik, összhangba kerülhetünk e végcéllal, a világban való legfőbb jóval; - hiszek az eljövendő örök életben, mint annak fel-tételében, hogy a világ szakadatlanul közeledjék a benne lehetséges legfőbb jóhoz; - mondom, e *Credo szabad* igaznak-tartás, s enélkül nem is lenne morális értéke. Nem enged meg tehát semmilyen imperatívuszt (semmi crede-t) s helyességének bizonyító alapja teoretikusan tekintve nem bizonyítéka e tételek igazságának, objektíve tehát nem tanítja e tárgyak való-ságosságát, hiszen az érzékfölötti vonatkozásában ez lehetetlen, hanem csupán szubjektíve, mégpedig gyakorlatilag érvényes és e tekintetben elégséges tanítás arról, miszerint úgy kell cselekednünk, mintha tudnók, hogy e tárgyak valóságosak. Ezt az elképzelésmódot még technikai-gyakorlati tekintetben mint okosságtant (jobb túl sokat elfogadni, mint túl keveset) sem szabad szükségesnek tartanunk, különben ugyanis a hit nem lenne őszinte; elképzelés-módunk csupán morális tekintetben szükséges, mégpedig ahhoz, hogy törekedjünk arra, amire már magunktól is kötelezve vagyunk, nevezetesen a világban való legfőbb jó előmozdítására, s ennek lehetőségéről szóló elméletéhez, bár csak pusztá észideák által, hozzáfűzzünk egy kiegészítő részt, amennyiben ezeket az objektumokat - Istent, a gyakorlati szabadságot és a halhatatlanságot - a hozzánk szóló morális törvények követelésének folyamányává tesszük, s önként teremtünk nekik objektív realitást, mert biztosítva vagyunk arról, hogy ezekben az eszmékben nem található ellentmondás, s elfogadásuk megerősítően hat vissza a moralitás szubjektív princípiumaira, s így magára a magatartásra, s ezzel intenciójában morális.

De vajon e hitbeli tanítások igazságáról nem kellene-e teoretikus bizonyítékoknak is lenniük, amelyekről elmondható lenne, hogy belőlük következően *valószínű*, hogy van Isten, hogy a világban föllelhető az Ő akaratának és a legfőbb jó eszméjének megfelelő erkölcsi viszony, s hogy minden ember számára van eljövendő élet? - A felelet: a valószínűség kifejezésnek ez az alkalmazása teljességgel értelmetlen. Ugyanis az valószínű (probabile), ami rendelkezik magában az igaznak-tartás valamilyen alapjával, amely nagyobb az elégséges alap felénél, te-hát az igaznak-tartás modalitásának matematikai meghatározásával, ahol ennek részeit egyen-értékűekként kell elfogadni, s így lehetséges a bizonyosság megközelítése, ezzel szemben a többé vagy kevésbé látszólagosnak (verosimile) az alapja egyenlőtlen okokat tartalmaz, s épp ezért nem ismerhető meg az elégséges alaphoz való viszonya.

Az érzékfeletti pedig magában a speciesben (toto genere) különbözik az érzékileg megismer-hetőtől, mert túl van minden számunkra lehetséges megismerésen. Nincs tehát olyan út, amelyen oly módon jutnánk el hozzá, ahogy az érzéki területén bizonyosságot remélhetünk, e bizonyossághoz tehát közelebb sem juthatunk, s nem lehetséges olyan igaznak-tartás, amely-nek logikai értékét valószínűségnek nevezhetnők.

Teoretikus tekintetben az ész legmegfeszítettebb erőlködésével sem jutunk akár valamelyest is közelebb az Isten létéről, a legfőbb jó létéről és a ránk váró eljövendő életről való meggyőző-déshez, mivel az érzékfölötti tárgyak természetébe nem láthatunk bele. Gyakorlati tekintetben azonban magukat e tárgyakat is mi csináljuk saját használatunkra, amennyiben úgy látjuk, eszméjük segítségére van tiszta eszünk végcéljának, s úgy lehet, e morálisan szükségszerű végcél eredményezi azt a csalódást, hogy ami szubjektív vonatkozásban, azaz az emberi sza-badság használatában realitással bír, mivel a törvénynek megfelelő cselekedetekben a tapasztalat elé tárul, azt az e formának megfelelő objektum létezését illető ismeretnek tartjuk.

Mindezek után a metafizika harmadik stádiumát a tiszta észnek a végcélja felé tartó haladásában jelölhetjük meg. E stádium kört alkot, amelynek határvonala önmagába visszatér, s így az érzékfölötti ismeretének egészét tartalmazza, s rajta kívül egy lépéssel sem mehetünk tovább, ugyanakkor mindaz benne van, ami kielégítheti az ész szükségletét. - Miután megszabadult minden empirikustól, amely az első két stádiumban még fogva tartotta, továbbá a tárgyakat számára csupán a jelenségben ábrázoló érzéki szemlélet feltételeitől, s a tárgyainak önmagukban való létük szerinti szemléletét megalapozó eszmék álláspontjára helyezkedett, leírja a metafizika horizontját, amely teoretikusan-dogmatikusan a szabadságból indul ki, mint érzékfeletti, de a morál kánonja segítségével megismerhető képességből, s ugyanoda tér vissza gyakorlati-dogmatikus úton, azaz a végcélra: a világban megvalósítandó legfőbb jóra törekedve, és e jó lehetőségét kiegészíti az Istenről, halhatatlanságról s a szándék sikerébe vetett erkölcsösség diktálta bizalomról való eszmékkel, s így a legfőbb Jó fogalmának objektív, ám csak gyakorlati realitást teremt.

Van Isten; a világ természetében jelen van a morális célszerűséggel való összhang eredeti, bár megfoghatatlan képessége; az emberi lélekben van egy olyan képesség, amely alkalmassá teszi az e célszerűséghez tartó szakadatlan előrehaladásra; - ha e tételeket teoretikusan-dogmatikusan be akarnók bizonyítani, egyenesen fejest ugranánk a szertelenségbe, bár a második tételnek a fizikai, a világban fellelhető célszerűséggel történő magyarázata erőteljesen elősegítheti a morális célszerűség elfogadását. Ugyanez áll az igaznak-tartás modalitására, a vélt megismerésre és tudásra, amelynél elfelejtik, hogy amaz eszméket önkényesen csináltuk, s nem az objektumokból vezettük le, tehát nem is jogosítanak fel többre, mint hogy ezeket teoretikus tekintetben *feltegyük*, ugyanakkor gyakorlati vonatkozásban e feltevés ésszerűségét is állíthatjuk.

Ebből mármost az a furcsa következmény adódik, hogy a metafizika számára a harmadik stádiumban, a teológia terén a legkönnyebb az előrehaladás, éppen mert a végcélra irányul, s bár itt az érzékfeletti foglalkozik, nem téved szertelenségbe, s a közönséges emberi ész számára éppoly érthető, mint maguk a filozófusok számára, olyannyira, hogy ez utóbbiak - a szertelenséget elkerülendő - e közönséges ész szerint kénytelenek tájékozódni. A filozófiának mint bölcsességtannak ez az előnye a filozófiával mint spekulatív tudománnyal szemben nem másból származik, mint a tiszta gyakorlati észképességből, azaz a morálból, amennyiben a szabadság fogalmából mint bár érzékfeletti, de gyakorlati, a priori megismerhető elvből vezetjük le.

Hiábavalók a metafizika mindama kísérletei, amelyek a végcél, az érzékfeletti területén teoretikus-dogmatikus úton akarják kibővíteni az ismeretek körét: *először* az isteni természet mint a legfőbb eredeti Jó megismerésének vonatkozásában; *másodszor* ama világ természetének megismerésében, amelyben és amely által a legfőbb levezetett jónak lehetségesnek kell lennie; *harmadszor* pedig abban a megismerésben, amely az emberi természetre mint az e végcélnak megfelelő előrehaladáshoz szükséges természeti adottságra vonatkozik. Minden, a leibnizi-wolffi korszak lezáródásáig tett, s bármilyen ezután következő ilyenfajta kísérlet szükségszerű csődjének azt kell most igazolnia, hogy a metafizika nem juthat el végcéljához teoretikus-dogmatikus módon, s e területen minden vélt ismeret transzcendens, tehát teljességgel üres.

...



### *A metafizika továbblépése az érzékfelettihez a leibnizi-wolffi korszak után*

Az érzékfelettihez, mint minden feltételezett legfőbb feltételéhez, így a természet elméleti alapjához történő metafizikai továbblépés első lépcsőfoka a teológia, azaz Isten megismerése - bár csupán a róla mint értelmes lényről, mint minden dolgoknak a világtól lényegileg különböző ősokáról való fogalom analógiája szerint. Ezt az elméletet az ész nem teoretikus-dogmatikus, hanem pusztán gyakorlati-dogmatikus, tehát szubjektív-morális szándékkal hozza létre, következésképpen nem azért, hogy megalapozza az erkölcsiség törvényeit és végcélját, hiszen ez utóbbiak önmagukban megállnak, s ekként ők maguk jelentik az alapot, hanem azért, hogy a képességünket objektíve és morálisan meghaladó, a világban lehetséges legfőbb Jó ez eszméjének erre a jóra való vonatkozásban, azaz gyakorlati tekintetben realitást teremtsen, ehhez pedig elégséges egy ilyen lény pusztán elgondolhatósága, s lehetségessé válik ehhez az érzékfelettihez történő továbblépés és a róla való ismeret, bár csupán gyakorlati-dogmatikus aspektusban.

Ez mármint jó érv Isten mint morális lény létezésének elégséges bizonyításához, azaz a morális-gyakorlati emberi ésszel való elfogadásához s az érzékfelettihez szóló elmélet megalapozásához, ez az elmélet azonban csak gyakorlati-dogmatikus továbblépésként érvényes, tehát nem jelenti Isten létének egyáltalán való (simpliciter) bizonyítását, hanem csak egy bizonyos vonatkozásban (secundum quid), mégpedig a morális ember végcéljának vonatkozásában igaz, s így pusztán egy ilyen lény létezése *elfogadásának* ésszerűségét bizonyítja, ami aztán feljogosítja az embert arra, hogy egy, morális elvek alapján maga alkotta eszmének olyan befolyást engedjen döntéseire, mintha egy adott tárgyból vette volna.

Ily módon persze a teológia nem *teozófia*, azaz nem megismerése a számunkra elérhetetlen isteni természetnek, de megismerése akaratunk kifürkészhetetlen meghatározó alapjának, amennyiben ezt a bennünk levő alapot nem találjuk elégségesnek végcéljához, s ezért egy másik, a fölöttünk való legfőbb lényben tételezzük föl, hogy a gyakorlati ész adta parancsok követését előmozdítandó, egy érzékfölötti természet eszméje által megszerezzük az akaratnak azt a kiegészítést, amellyel a teória nem szolgálatott.

A morális argumentumot tehát *κατ' ἀνθρώπων*-nak nevezhetnők, amely általában az ember mint világban élő eszes lény számára, és nem pusztán az egyik vagy a másik ember esetlegesen elfogadott gondolkodásmódja számára érvényes, s amely szükségképpen különbözik a *κατ' ἀλήθειαν*-tól, ami többet állít bizonyosként, mint amennyit az ember tudhat.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Az ember szerepe tehát egyenesen nem természetes. Hogy mi a helyzet más bolygók lakóival s ezek természetével, nem tudjuk, ám ha a természet e megbízását jól elvégezzük, akkor azzal hízeleghetünk magunknak, hogy a világegyetemben nem a legutolsó helyet foglaljuk el szomszédaink között. Lehetséges, hogy ezeknél minden individuum képes arra, hogy rendeltetését a maga egyéni életében teljesen elérje. Nálunk másképpen van, a cél elérésében csupán a nem reménykedhetik.
- <sup>2</sup> A régi történelmet csupán valamilyen, a kezdettől máig megszakítás nélkül fennálló *művelt közösség* hitelesítheti. Ezen túl minden *terra incognita*, s a kívülre élt népek története csak azzal az időponttal kezdődhetik, amikor beléptek e művelt közösségbe. Ez történt a zsidó néppel a Ptolemaioszok korában, a görög bibliafordítás jóvoltából, amely nélkül nemigen bíznánk a róluk való *izolált* híradásokban. Ettől kezdve (miután ezt a kezdetet előzőleg sikerült kinyomozni) tudjuk követni történeteiket. S ugyanez a helyzet az összes többi néppel. Thuküdidész első lapja (mondja Hume) minden valódi történelem egyetlen kezdete.
- <sup>3</sup> *A császár nem áll a grammatikusok felett.*
- <sup>4</sup> Ma olvasom a Büsching-féle Heti Hírek szeptember 13-i számában az e havi Berlinische Monatschrift-ről szóló jelentést, mely említi Mendelssohn úr ugyane kérdésre adott válaszát. Ez még nem került a kezembe, különben visszatartottam volna a magamét, amely így most csupán annak próbájaként állhat itt, hogy a véletlen mennyiben eredményezheti a gondolatok összhangját.
- <sup>5</sup> Először az *önközlés ösztönének* kellett arra indítania a még egyedülálló embert, hogy tudassa létezését a többi élőlényvel, kiváltképpen azokkal, amelyek hangot adnak ki, mely utánoszható, s utóbb névként szolgálhat. Ugyanez ösztön hasonló megnyilvánulásával találkozunk a gyermekeknél s a gondolatlan embereknél is, akik zörgéssel, kiabálással, fütyüléssel, énekléssel s egyéb zajos szórakozásokkal (s gyakran hasonló ájtatosságokkal) zavarják a közönség gondolkodó részét. Ennek ugyanis semmilyen más mozgató okát nem látom, mint azt, hogy szélteben-hosszában tudatni akarják létezésüket.
- <sup>6</sup> Hogy érzékeltessem az ellentmondást egyrészt az emberiségnek a maga morális rendeltetésére való törekvése, másrészt a természetének durva és állati állapotából eredő törvények változatlan követése között, néhány példát említek.

A természet 16-17 évben állapította meg a nagykorúság, azaz a fajfenntartási ösztön és képesség kezdetét, ez az az életkor, amelyben, a nyers természeti állapotot tekintve, az ifjú betű szerinti értelemben férfivá lesz; ettől fogva rendelkezik azzal a képességgel, hogy fenntartsa magát, fajtát továbbplántálja, s a született gyermekeket feleségével egyetemben eltartsa. Szükségleteinek egyszerűsége ezt könnyűvé teszi számára. Ezzel szemben kiművelt állapotok között számos jövedelmi eszköz kívántatik ehhez, mind az ügyesség, mind a különböző kedvező külső körülmények terén, így ez a kor a polgári életben átlagosan legalább 10 évvel kitolódik. Ám a természet a társadalmi pallérozódás előrehaladtával sem változtatta meg az érés időpontját, hanem makacsul követi az emberi nem mint állatfaj fenntartására vonatkozó saját törvényét. Ebből az következik, hogy a természeti cél és az erkölcsök elkerülhetetlenül összetűzésbe kerülnek. A természeti ember ugyanis egy bizonyos életkorban már férfi, ugyanakkor a polgári ember (aki mindazonáltal nem szűnik meg természeti lénynek is lenni) még ifjú, sőt, csupán gyermek, hiszen így nevezhetjük azt, aki éveinek számából következően (polgári állapotok közt) nem képes arra, hogy önmagát, fajáról nem is beszélve, eltartsa, bár megvan benne az ösztön és a képesség, s ezzel a természet hívó szava a faj továbbnemzésére. Mert a természet bizonyosan nem azért ültetett ösztönöket és képességeket az eleven teremtményekbe, hogy ez utóbbiak harcoljanak ellenük és elnyomják őket. Ez az adottság tehát egyáltalán nem a pallérozott állapotra, hanem pusztán az emberi nem mint állatfaj fenntartására volt szabva; a civilizált állapot tehát elkerülhetetlenül ellenkezésbe kerül az utóbbival, s ezt csak egy tökéletes polgári berendezkedés (a kultúra végső célja) oldhatná fel, mivel jelenleg ama bizonyos időköz általában bűnökkel s azok következményeivel: mindenféle emberi nyomorúsággal terhelődik.

Ama tétel igazságának bizonyítására, amely szerint a természet két különböző célt szolgáló két képességet oltott belénk, nevezetesen az emberiségre mint állatfajra és mint erkölcsi nemre való képességet, további példaként említendő a hippokratészi mondás: *ars longa, vita brevis*. A tudományokon és művészeteken sokkal nagyobbat lendíthetne egy rájuk termett koponya, ha hosszú gyakorlat és a megszerzett ismeretek által az ítélet kellő érettségére jutott, mint teljes tudósgenerációk egymást követő teljesítményei, feltéve, hogy szelleme kezdeti fiatalos erejével élné végig azt a kort, amely e generációknak együttesen jut osztályrészül. Csakhogy a természet jól láthatóan nem a tudományok gyámolításának szempontját követte, amikor döntött az emberi élettartamról. Mert éppen mire a szerencsés koponya az ügyességétől és tapasztaltságától remélhető legnagyobb felfedezések partjára ér, beköszönt az öregség; eltompul, s a következő generációra (amely megint csak az ABC-től indul, s a már megtett utat újra végigjárja) kell hagynia, hogy a kultúra haladásához egy arasszal hozzájáruljon. Úgy tetszik hát, szüntelenül megszakad az emberi nem haladása rendelésének elérése felé, s nemünk ama folytonos veszélyben forog, hogy visszahullik régi nyerseségébe, így hát nem egészen alaptalanul panaszkodott a görög filozófus: *kár, hogy akkor kell meghalunk, mikor éppen kezdünk rájönni, hogyan is kellett volna élnünk*.

Harmadik példa lehet az emberek közötti *egyenlőtlenség*, mégpedig nem is a természeti adottságok vagy a szerencse javai, hanem az általános *emberi jog* egyenlőtlensége: olyan egyenlőtlenség ez, melyet *Rousseau* sok igazsággal panaszol, de amely mindaddig nem választható el a kultúrától, amíg ez tervszerűtlenül halad (ami pedig hosszú ideig elkerülhetetlen). Maga a természet nyilvánvalóan nem egyenlőtlenségre rendelte az embert, hiszen szabadságot adott neki, s ész is, hogy e szabadságot csakis saját általános külső törvényadásával - ezt nevezzük *polgári jognak* - korlátozza. Az embernek magának kell kilábalnia természeti adottságai nyerseségéből, ugyanakkor, miközben adottságai fölé emelkedik, vigyáznia kell, nehogy vétsen ellenük; ez olyan jártasság, amelyet csak későn s számos félresikerült kísérlet után várhatunk, a közbeeső időben pedig ama bajok alatt nyög az emberiség, amelyeket maga okozott tapasztalatlanságával.

<sup>7</sup> Az arab *beduinok* még mindig egy valamikor volt *sejk*, törzsük alapítója gyermekeinek nevezik magukat (mint pl. Béni Haled stb.). Ez semmiképpen sem *úr* rajtuk, s nem hatalmaskodhat fölöttük önkényesen. Egy pásztornépben ugyanis, amelynek semmilyen ingatlan birtoka nincs, amit ott kellene hagynia, bármely család eltávozhat törzsétől, ha rosszul érzi magát, hogy egy másikat erősítsen.

<sup>8</sup> *Jacobi*: Levelek *Spinoza* tanításáról. Boroszló 1785. - *Jacobi* Mendelssohnnak a spinozai tanításról írott leveleket illető vádjá ellen. Lipcse 1786. - A *Jacobi*-i és *Mendelssohn*i filozófia *eredményei* az elfogulatlan kritikai vizsgálat fényében. Uo.

<sup>9</sup> Az általában vett gondolkodásban tájékozódni annyit tesz tehát, mint az ész objektív princípiumainak elégtelensége folytán magának az észnek valamely szubjektív princípiuma szerint meghatározni, hogy mit tartunk igaznak.

<sup>10</sup> Mivel az észnek a realitást adottnak kell vennie, ha elfogadja a dolgok összességének lehetőségét, s mivel az ész a dolgoknak a rájuk vonatkozó tagadások általi különbözőségét pusztán korlátozásnak tekinti, így arra kényszerül, hogy egyetlen lehetőséget, nevezetesen egy korlátlan lény lehetőségét vegye eredeti alapul, s minden egyebet úgy tekintsen, mint ami abból levezetett. S mert minden egyes dolog általános lehetőségét is minden létezés egészében kell fellelni - legalábbis a mindent átfogó meghatározás alapelve csak így módon teszi lehetségessé eszünk számára a lehetségesnek a valóságostól való megkülönböztetését -, ezért következésképpen: megtaláljuk a szükségszerűség szubjektív alapját, azaz saját eszünk ama szükségletét, hogy egy mindennél reálisabb (legfőbb) lény létét tegyük minden lehetőség alapjává. Így jön aztán létre Isten létének *kartéziánus* bizonyítása, ahol az észhasználat (amely alapjában véve mindig csupán tapasztalati használat) céljára történő előfeltételezés szubjektív alapjait objektíveknek - azaz a *belátás szükségleteinek* - tartják. S ami ezzel, ugyanaz a helyzet a *Mendelssohn*nak a tiszteletreméltó Hajnalórákban adott minden bizonyításával. Ezek mit sem nyújtanak valamely demonstráció céljaira, de ettől még semmiképpen sem haszontalanok. Mert nem beszélve arról, hogy az észhasználat szubjektív feltételeinek e fölöttébb

éles elméjű fejtegetései milyen szép ösztönzést adnak e képességünk teljes elismerésére, s e téren maradandó példák: ha objektív alapokkal nem rendelkezünk, ugyanakkor ítélni kényszerülünk, az észhasználat szubjektív alapjaiból következő igaznak-tartás *még* mindig igen nagy fontosságú; csak éppen nem szabad a *kényszerű* feltevést szabad *belátásnak* kiadnunk, nehogy dogmatizálásba bocsátkozva szükségtelenül támadási felületet nyújtsunk ellenfelünknek, aki aztán ezt rovásunkra kihasználhatja. Mendelssohn bizonyosan nem gondolt arra, hogy az érzékfeletti területén a tiszta ész útján történő *dogmatizálás* egyenes út a filozófiai rajongáshoz, s egyedül éppen emez észbeli képesség kritikájával háríthatjuk el a bajt. A skolasztikus módszer fegyelme (pl. a Wolffé, amelyet Mendelssohn éppen ezért javasolt is), mivel itt minden lépést alaptételekkel kell igazolni, egy ideig valóban akadályozhatja ezt a szabadosságot, de képtelen annak teljesen gátat vetni. Mert milyen jogon akarják megóvni az eszt attól, hogy továbbmenjen azon a területen, amelyen saját bevallásuk szerint már olyan sok minden sikerült neki?, s hol a határ, amelynél meg kell állnia?

- <sup>11</sup> Az ész nem érez, belátja hiányosságát, s a *megismerési ösztön* útján hozza létre a szükséglet érzését. Ily módon ez hasonlatos a morális érzéshez, amely nem okoz semmilyen morális törvényt, hiszen a törvény teljességgel az észből származik, hanem a morális törvény s ezzel az ész okozza vagy hozza létre, mivel az ingatag, de szabad akaratnak meghatározott alapokra van szüksége.
- <sup>12</sup> A hit *szilárdságához* hozzátartozik *változtathatatlanságának* tudata. Mármost teljességgel bizonyos lehetek abban, hogy senki sem cáfolhatja meg tételemet, amely szerint: *van Isten*; mert honnan is venné e felismerést? Az észhittel másképp áll tehát a helyzet, mint a történeti hittel, ez utóbbinál ugyanis mindig lehetséges, hogy bizonyítékokat találjanak az ellentételre, itt tehát mindig fönn kell tartanunk a véleményváltoztatás jogát arra az esetre, ha tárgyi ismeretünk esetleg kibővülne.
- <sup>13</sup> Szinte érthetetlen, hogy az említett tudósok miképpen láthatják a Tiszta ész kritikájában a spinozizmus támogatását. A Kritika az érzékfölötti tárgyak megismerése dolgában teljességgel lenyesi a dogmatizmus szárnyait, a spinozizmus pedig ebben annyira dogmatikus, hogy a bizonyítás szigorúságában akár a matematikával vetélkedik. A Kritika bebizonyítja, hogy a tiszta értelmi fogalmak táblázatának a tiszta gondolkodás minden anyagát tartalmaznia kell; a spinozizmus önmagukat elgondoló gondolatokról, tehát egy olyan akcicensről beszél, amely önmaga számára egyben szubjektumként létezik: ez olyan fogalom, amely egyáltalán nem lelhető föl az emberi értelemben, s abba bele sem vihető. A Kritika megmutatja: egy maga elgondolta lény lehetőségének állításához távolról sem elegendő az, ha fogalma nem tartalmaz ellentmondást (bár szükség esetén mindenestre megengedett e lehetőség feltételezése); a spinozizmus viszont azzal kérkedik, miszerint képes fölismerni egy olyan lény lehetetlenségét, amelynek ideája csupa tiszta értelmi fogalomból áll, amely utóbbiakról lehántottak minden érzéki feltételt, s így az eszmében semmilyen ellentmondás sem lehetséges - de e minden határt túllépő hivalkodását mivel sem képes alátámasztani. S éppen ezért vezet a spinozizmus egyenesen a rajongáshoz. Ezzel szemben éppen a tiszta észképesség határainak a Kritikában adott meghatározása a legbiztosabb eszköz mindenféle rajongás gyökerestül való kiirtására. - Egy másik tudós *szkepszist* lát a Tiszta ész kritikájában, holott a Kritika éppen azt célozza, hogy megismerésünk terjedelmét illetően valami bizonyosat és határozottat állapítson meg a priori. Ugyanígy, a *dialektika* is arra irányul e kritikai vizsgálódásokban, hogy megszüntesse s egyszer s mindenkorra kiirtsa azt az elkerülhetetlen *dialektikát*, amelybe a dogmatikusan kormányzott tiszta ész belebonyolódik. A neoplatonikusokra emlékeztetnek ezek az ellenvetések, a neoplatonikusokra, akik eklektikusoknak nevezték magukat, mert értettek hozzá, miképpen mutassák ki a régebbi szerzőkből ama saját bogaraikat, amelyeket előzőleg maguk értelmeztek beléjük - ennyiben tehát nincs új a nap alatt.
- <sup>14</sup> *Öngondolkodásnak* nevezzük azt, ha az igazság legfőbb próbakövét önmagunkban (azaz saját eszünkben) keressük, s az önálló gondolkodás e maximája a *felvilágosodás*. Ez egyáltalán nem foglal magában olyan sokat, mint ahogy azok képzelik, akik a *felvilágosodást* az ismeretekben látják: mivel a felvilágosodás tulajdonképpen az emberi megismerő képesség használatának negatív alapelve, s gyakran előfordul, hogy aki különösen bővelkedik ismeretekben, használatukban a legkevésbé sem felvilágosodott. A saját eszünkkel élés semmi egyebet nem jelent, mint azt, hogy

valahányszor el akarunk fogadni valamit, fölteesszük magunknak a kérdést: vajon ajánlatos-e az elfogadás alapját vagy az elfogadott tételből következő szabályt észhasználatunk általános alapelvévé tennünk. Ezt mindenki kipróbálhatja önmagával, s azt fogja látni, hogy e vizsgálatnál pillanatok alatt elillan babona és rajongás, mégha különben egyáltalán nem rendelkezik is azokkal az ismeretekkel, amelyekkel e kettőt megcáfolhatná. Mert pusztán az ész *önfenntartásának* maximáját alkalmazza. Igen könnyű tehát az *egyes szubjektumok* felvilágosodását a neveléssel megalapozni, csak elég korán kell kezdeni az ifjú elmék rászoktatását e reflexióra. Egy egész *korszak* felvilágosítása azonban igen hosszadalmas munka, mivel számos olyan külső akadály találtatik, amely e nevelési módot részint tiltja, részint nehezíti.

<sup>15</sup> Azok, akik a kötelesség fogalmában nem találják elégségesnek a pusztán formális meghatározó okot, mindenesetre bevallják, hogy ez az alap nem lehet a saját *jólétre* irányuló *önszeretben*. Ezután azonban csupán két meghatározó alap marad: egy racionális - azaz a saját *tökéletesség*, s egy empirikus - a más *boldogsága*. - Ha az első nem a morális tökéletességet értik (tehát a törvénynek feltétlenül engedelmeskedő akaratot), amely az egyetlen lehetséges tökéletesség, akkor az ember természeti tökéletességére kell gondolniok, amennyiben az fokozható, s amelynek több fajtája lehetséges (a tudományokban és a művészetekben való ügyesség, az ízlés, a testi jártasság stb.). Ez azonban mindig csak feltételesen jó, azaz csak ama feltétellel, hogy használata nem áll szemben a morális törvénnyel (amely egyedül feltétlenül parancsoló); célja téve tehát nem lehet a kötelesség-fogalom princípiuma. Ugyanez érvényes a más emberek boldogságára vonatkozó célra. Egy cselekedetet ugyanis mindenekelőtt önmagában kell megmérni a morális törvény mérlegén, még mielőtt mások boldogságára irányul. Ennek elősegítése tehát csak feltételes kötelesség, s nem szolgálhat a morális maximák legfőbb elvéül.

<sup>16</sup> *Az a tétel*, hogy létezik egy Isten, azaz létezik a világon valami legfőbb Jó, ha (mint hittétel) pusztán a morálból származik, szintetikus a priori; s habár csak gyakorlati vonatkozásban fogadjuk el, mégis túlmegy a morál tartalmazta kötelesség fogalmán (mely nem előfeltételezi a döntés tartalmát, hanem pusztán formális törvényeit), abból tehát analitikusan ki nem fejthető. *De hogyan lehetséges a priori egy ilyen tétel?* A minden ember morális törvényadójának pusztá eszméjével való összhang azonos ugyan a kötelesség morális fogalmával, ennyiben tehát az eme összhangot parancsoló tétel analitikus lenne, de e törvényadó létének elfogadása többet jelent, mint egy ilyen tárgy pusztá lehetőségét. E feladat megoldásának kulcsát, illetve amit megérteni vélek belőle, itt csak jelezni tudom, anélkül hogy részletesen kifejthetném.

*A cél* mindenkor valamely vonzódás, azaz egy tárgy birtoklására vonatkozó közvetlen vágy tárgya, amelyet a cselekvés közvetít; a *törvény* pedig (amely gyakorlatilag parancsol) a *tisztelet* tárgya. Objektív, azaz olyan célnak, amellyel bírnunk kell, azt nevezzük, amelyet a pusztá ész mint olyan tűz élénk. Az a cél, amely tartalmazza az összes többi szükséges és egyben elégséges feltételét, a *végcél*. A világban való eszes lények számára a boldogság szubjektív végcél (amely érzeki tárgyaktól függő természetünkől következően mindannyiunkban *megvan*, s amelyről képtelenség lenne azt mondani: meg *kell lennie*), s mindazon gyakorlati tételek, amelyek e végcélon alapulnak, szintetikusak, ám egyben empirikusak. Az viszont, hogy mindenkinek a világban lehetséges legfőbb *jót* kell *végcéljává* tennie, a priori szintetikus gyakorlati kijelentés, mégpedig olyan objektív-gyakorlati tétel, amelyet a tiszta ész ad feladatul, ti. túlmegy az evilági kötelességek fogalmán, s hozzáteszi azok következményét (egy hatást), amely morális törvényeinkben nem foglaltatik, következésképpen azokból analitikusan ki sem fejthető. Ezek ugyanis feltétlenül parancsolnak, a következményre való tekintet nélkül, sőt, az egyes cselekvéseknél szinte kényszerítenek az attól való elvonatkoztatásra, s ily módon a kötelességet a legnagyobb tisztelet tárgyává teszik anélkül, hogy célt (és végcélt) tűznének elének, amely kötelességünk teljesítésére ösztönözne. Az emberek elégséges ösztönzővel rendelkezhetnének, ha (mint tenniük kellene) a törvényben pusztán a tiszta ész előírásaihoz igazodnának. Mi szükségük arra, hogy tudjanak morális magatartásuk következményéről, amelyet a világ folyása idéz elő? Számukra elégséges, hogy megteszik kötelességüket, még ha a földi élettel vége is mindennek, abban pedig talán soha nem találkozik az érdem és a boldogság. Egyike azonban az ember és gyakorlati észbeli képessége elkerülhetetlen korlátainak, hogy minden

cselekedeténél foglalkoztatja annak kimenetele, az utóbbiban valami olyat keresvén, ami céljául szolgálhatna, s egyben a szándék tisztaságát bizonyíthatná, mert a cél a megvalósításban (nexus effectivo) a végső ugyan, de a képzetben és szándékban (nexus finali) az első. Még ha a pusztán ész adja is a célt, az ember keres benne valamit, amit *szerezhethet*. A törvény tehát, amely pusztán *tiszteletet* önt belénk, ha nem ismeri is el a szükségletet, mégis kibővül e célból, s az ész morális végcélját meghatározó okai közé fogadja. Ez azt jelenti, hogy a következő tétel: tedd végcéloddá a világban lehetséges jót - szintetikus a priori tétel, amelyet maga a morális törvény vezet be, miáltal a gyakorlati ész tágabb lesz a törvénytől, ami úgy lehetséges, hogy azt az ember ama természeti tulajdonságára vonatkoztatja, amely arra kényszeríti, hogy minden cselekedetéhez - túl a törvényen - valamilyen célt is gondoljon (s ez a tulajdonsága teszi a tapasztalat tárgyává). Ez csak úgy lehetséges (akárcsak a teoretikus s egyben szintetikus a priori kijelentések), hogy egy szabad döntés meghatározó okai a priori ismeretének elve megvan a tapasztalatban, amennyiben ez - a moralitás okozatait azok céljaiban kifejtve - az erkölcsösség mint világban való kauzalitás fogalmának objektív, habár csupán gyakorlati realitást teremt. - Ha azonban a morális törvények legszigorúbb követése gondolható a legfőbb Jó (mint cél) előidézésének okaként, akkor - mivel az embernek nem áll tehetségében a világban való boldogságot az arra való érdemesség arányában megvalósítania - fel kell tenni egy mindenható morális lényt a világ uraként, aki gondoskodik erről; a morál tehát elmaradhatatlanul a valláshoz vezet.

- <sup>17</sup> Aetas parentum, peior avis, tulit  
Nos nequiores, mox daturos  
Progeniem vitiosiore. - (Horatius)

*(Elődeinknél már szüleink kora  
satnyább, s mi náluk is silányabb  
atyjai még gonoszabb fiaknak!  
[Lator László fordítása])*

- <sup>18</sup> Gyógyítható bűnökben szenvedünk, s ha meg akarunk gyógyulni, a természet segít minket, jóra születettetek.
- <sup>19</sup> Az, hogy a morális maximák elfogadásának szubjektív alapja kikutathatatlan, már abból is belátható, hogy, lévén ez az elfogadás szabad, ennek alapját (például, hogy miért egy rossz maximát fogadtam el, s nem inkább egy jót) sohasem valami természeti hajtórugóban, hanem megint - csak valamilyen maximában kell keresni; s mivel ennek is alappal kell bírnia, a maximán kívül azonban a szabad döntés számára semmilyen *meghatározó alap* nem adandó és nem adható meg, a szubjektív meghatározó okok sorában végtelen regresszushoz jutnánk, anélkül, hogy az első alapot elérnők.
- <sup>20</sup> Ha a jó = a, akkor ennek kontradiktórikus ellentéte a nem-jó. Ez pedig vagy a jó alapjának hiányából származik, és = o, vagy pedig a jó ellentétének pozitív alapjából, vagyis = -a. Az utóbbi esetben a nem-jót pozitív rossznak is nevezhetjük. (Az élvezet és fájdalom tekintetében valóban létezik hasonló közép: az élvezet = a, a fájdalom = -a, az az állapot, amelyből mindkettő hiányzik, a közömbösség = o.) Ha a bennünk lakozó morális törvény nem lenne a döntés mozgató rugója, a morális jó (a döntésnek a törvénnyel való összhangja) = a, a nem-jó = o, ez viszont csupán a morális hajtórugó hiányának következménye = a · o lenne. Mivel azonban megvan bennünk ez a hajtóerő, mely = a, következésképpen a döntés ezzel való egyezésének hiánya (= o) csak a döntés egy ezzel valóságosan ellentétes, szemben álló meghatározásának, tehát egy rossz döntésnek a következtében lehetséges, mely = -a. A jó és rossz érzület (mint a maximák belső elve) között, amely a cselekedet morális megértésének zsinórmértéke, nincs középső eset. Egy morálisan közömbös cselekedet (adiaphoron morale) pusztán természettörvényekből következő tett lenne, amely tehát semmilyen vonatkozásban nem áll az erkölcsi törvénnyel mint a szabadság törvényével, nem tény, sem *parancs*, sem *tilalom*, sem *engedély* (törvényes jogosultság) nem áll fönn és nem szükséges vele kapcsolatban.

- <sup>21</sup> Schiller professzor úr *Kellem és méltóság a morálban* című mesteri kézzel megírt értekezésében (Thalia, 1793/3) helyteleníti a kötelező erő eme elképzelési módját, mintha ez valamilyen karthauzi lelkiállapotot vonna maga után. Mivel azonban a legfontosabb alapelvekben egyetértünk, itt sem látok nézeteltérést, feltéve, hogy gondolatainkat érthetővé tudjuk tenni egymás számára. - Szívesen bevallom, hogy a kötelesség-fogalomnak - éppen méltóságára való tekintettel - nem tudom társul adni a kellemet. E fogalom ugyanis feltétlen kényszerítést tartalmaz, amellyel a kellem egyenes ellentmondásban van. A törvény fensége (akár a Sínai-hegyen) hódolatot parancsol (nem pedig félelmet, amely visszariaszt, és nem gyönyörűséget, amely bizalmaskodásra invitál), amely hasonlatos az alattvalónak parancsolója iránti tiszteletéhez. Ebben az esetben azonban a parancsoló - mivel bennünk vagy - saját rendeltetésünk magasztosságának érzetét kelti bennünk, amely minden szépségnél jobban elragad minket. - Ezzel szemben az erény, azaz a kötelesség pontos teljesítésének szilárdan megalapozott érzülete következményeiben *jóleső* is, inkább mint bármi, amit természet és művészet e világon nyújtani tud, s az emberiség e nagyszerű képe már megengedi a *gráciák* kíséretét is, akik, amíg pusztán kötelességről van szó, tisztes távolságban maradnak. Ám, ha ama kellemes következményeket tekintjük, amelyeket az erény - ha általánossá válnék - világunkban elterjesztene, a morális irányultságú ész ott már az érzékiséget is beveszi a játékba (a képzelő-erő által). Hercules csak a szörnyek legyőzése után válik Musagetes-szé, maguk a derék nővérek visszarettek ettől a munkától. Venus Urania e társai buja nők Venus Dione kíséretében, amint belekeverednek e kötelesség meghatározásába, s maguk akarnak mozgatókkal szolgálni. - S nincs szükség válaszra, ha azt kérdi valaki, hogy milyen az *erény esztétikai* mibenléte és *temperamentuma*: bátor és derűs-e, avagy szorongva-görnyedő és levert? Az utóbbi szolgál kedély, s szükségképpen együtt jár a törvény rejtett *gyűlöletével*; a kötelességteljesítésben vidám szív (és nem a kötelesség kényelmes *elismerése*) pedig az erényes érzület valódiságának a jele. Ugyane derű van jelen a *jámborságban*, amelynek lényege nem a bűnbánó vétkező önostorozása (ami nagyon kétértelmű s általában pusztán belső szemrehányás, hogy vétett az okosság szabályai ellen), hanem a szilárd elhatározás, hogy az elkövetkezendőkben jobban fogja tenni dolgát; ez pedig a jó előmeneteltől buzdítva feltétlenül derűs kedélyállapotot eredményez, ami nélkül soha nem lehetünk biztosak abban, hogy a jót *meg is szeretjük*, azaz felvettük maximánkba.
- <sup>22</sup> A régi morálfilozófusok, akik úgyszólván mindent kimerítettek, ami az erényről csak mondható, ugyancsak nem hagyták érintetlenül a fenti két kérdést. Az elsőt így fogalmazták meg: Meg kell-e tanulni az erényt (tehát az ember természettől indifferens-e erénnyel és bűnnel szemben)? S a másodikat: Több erény van-e (azaz nem lehetséges-e, hogy az ember egyes részeiben erényes, másokban pedig bűnös legyen)? Rigorisztikus határozottsággal tagadták mindkettőt, s joggal; az erényt mint olyat ugyanis az ész eszméjében tekintették (azaz, hogy milyennek kell lennie az embernek). Ha azonban ezt a morális lényt, az embert, mint jelenséget akarjuk megítélni, azaz, ahogy a tapasztalatban megismerjük, akkor mindkét feltett kérdésre igenlő feleletet adhatunk; ez esetben ugyanis nem a tiszta ész mérlegén (isteni ítélőszék előtt), hanem empirikus mérték szerint (emberi bíró előtt) ítélünk. A továbbiakban még szó lesz erről.
- <sup>23</sup> Ezek egyike sem tekinthető úgy, mintha az előző fogalmában már benne foglaltatnék, hanem mindegyik szükségképpen külön hajlamként kezelendő. Abból ugyanis, hogy egy lény eszes, belátásunk szerint egyáltalán nem következik, hogy rendelkezik annak képességével, hogy döntését maximái minősítésének pusztán képzele révén általános törvényadásra rendelje, tehát önmaga számára gyakorlati legyen. A világ legeszesebb lényének is szüksége lehet döntése meghatározásához a hajlam tárgyaiból származó mozgatókra, s mindehhez arra, hogy észbeli megfontolásokat tegyen az ösztönzők és az azok meghatározta cél eléréséhez szükséges eszközök tekintetében; anélkül, hogy akár sejtelve is lenne az önmagát legfőbb ösztönzőnek hirdető, feltétlen kötelező erejű morális törvény lehetséges voltáról. Ha e törvény nem lenne adva bennünk, eszünkkel sehogyan sem okoskodnók ki mint olyat, s akaratunkra sem tudnók rátukmálni; mégis, egyedül e törvény tudatosítja bennünk döntésünknek minden egyéb ösztönzőtől való függetlenségét (szabadságunkat), s ezzel egyben minden cselekedet megítélhetőségét.

- <sup>24</sup> A hajlandóság tulajdonképpen predispozíció egy olyan élvezet megkívánására, amelyet ha a szubjektum megtapasztal, e predispozíció hajlamot teremt rá. Így a vadembereknek hajlandóságuk van a mámorító szerekre, mert habár sokan közülük egyáltalán nem ismerik a mámort, s ily módon nem is kívánhatják az azt előidéző dolgokat, ha csak egyszer is módot adunk nekik kipróbálásukra, kiirthatatlan vágyakozás támad bennük. - A hajlandóság és a kívánság tárgyának ismeretét feltételező hajlam között helyezkedik el az *ösztön*, amely az arra érzett szükséglet, hogy olyasvalamit élvezzünk, amiről még nincs fogalmunk (mint az állatok művészi ösztöne vagy a nemi ösztön). S a hajlam után a megkívánó képesség végső foka a *szenvedély* (nem pedig az *affektus*, mert ez utóbbi a kedv és rosszkedv érzéséhez tartozik), ez olyan hajlam, amely nem tűr maga fölött más hatalmat.
- <sup>25</sup> *Hiba nélkül nem születik senki.*
- <sup>26</sup> Mint ahogy bizonyos észak-amerikai indián törzsek állandó háborújának pusztán egymás legyilkolása a célja. A vadak a harci bátorságot vélik a legfőbb erénynek. E tulajdonság kiműveltebb állapotok között is csodálat tárgya, s alapja ama kiváló tiszteletnek, amelyet az a rend kíván meg, amelynek ez az egyetlen érdeme; s ez nem is egészen értelmetlen. Mert hogy az ember képes valamely tulajdonságát céljává tenni, ezt (a becsületet) életénél is többre tartani, s közben minden egyéni haszonról lemondani, ez adottságának bizonyos fennkölségét bizonyítja. Ám e megelégedettségéből, amellyel a győztesek hőstetteiket (az ellenfél könyörtelen összekaszabolását, ledöfését stb.) magasztalják, kiviláglik, hogy csupán a leigázásra és rombolásra képesek, és semmi más céljuk nincs, amire büszkék lehetnének.
- <sup>27</sup> Ha történetüket pusztán az emberiség, számunkra nagyrészt rejtett belső képességeinek jelenségeként tekintjük, a természet bizonyos gépiesen célszerű menetét figyelhetjük meg, ám e célok nem a népek, hanem a természet céljai. Minden állam arra törekszik, hogy, ha olyan szomszédja van, amelynek legyőzésében reménykedhetik, annak leigázása által egészen egyetemes monarchiává növekedjék, amelyben minden szabadság s ezzel együtt (illetve ennek következtében) az erény, ízlés és tudomány szükségképpen megszűnnék. Ez a szörnyeteg (amelyben a törvények lassan erejüket veszítik) a szomszéd államok elnyelése után végül önmagától felbomlik, s felkelés és viszályok útján sok kisebb államra szakad. Ezek azonban, ahelyett, hogy államszövetségre (szabadon szövetező népek köztársaságára) törekednének, megint előről kezdik az egészet, s így soha meg nem szűnik a háború (az emberi nem e korbácsa), amely ha nem is olyan gyógyíthatatlan rossz, mint az általános egyeduralkodó (vagy mint az olyan népszövetség, amelynek a despotizmus egyetemes fenntartása a célja), mindazonáltal - mint egy bölcs mondta - több rossz embert teremt, mint ahányat elvisz.
- <sup>28</sup> A morálisan bíráló ész eme kárhóztató ítéletének tulajdonképpeni bizonyítása nem ebben, hanem az előző szakaszban foglaltatik, ez csupán a tapasztalati megerősítést tartalmazza. A tapasztalat azonban soha nem tárhatja föl a szabad döntésnek a törvényre vonatkozó legfőbb maximájában a rossz gyökerét, ez ugyanis, mint *intelligibilis tett*, minden tapasztalatot megelőz. - Ebből, azaz a legfőbb maximának önmagát az egységes törvényre vonatkozó egységből belátható, hogy az ember tisztán intellektuális megértésének alapelve miért zárja ki a jó és a rossz közötti közbülső minőséget; a *szenzibilis tettekből* (a valóságos magatartásból) kiinduló empirikus megítélésnek az az alapelve, hogy van középső eset a két szélsőség között: mind a kibontakozatlanság indifferenciájának negatív, mind jó és rossz keveredésének pozitív értelmében. Ez azonban csupán az ember jelenszinten való morálisának megítélése, és a végső elbírálásban alá van vetve az intelligibilis megítélésnek.
- <sup>29</sup> *Nemünket, őseinket s mindazt, amit nem magunk cselekedtünk, aligha tartom a magunkénak.*
- <sup>30</sup> A három ún. magasabb fakultás (a főiskolákon) a maga módján értelmezi ezt az átöröklést: vagy mint eredendő betegséget, vagy mint eredendő vétkességet, vagy mint eredendő bűnt. 1. Az orvosi fakultás az öröklődő rosszat úgy képzelné, mint valamiféle galandférget, amelyről - tekintvén, hogy semmilyen rajtunk kívüli közegben, sem (ebben a formában) más állatokban meg nem található - néhány természettudósnak valóban az a véleménye, hogy már az összülőkben meg kellett lennie.



2. A jogi fakultás úgy tekintené, mint a tőlük származó, ám súlyos bűnökkel terhelt hagyaték öröklését (megszületni ugyanis nem egyéb, mint a föld javainak - amennyiben fennmaradásunkhoz szükségesek - használatára szert tenni). Ezért tehát fizetnünk (vezekelnünk) kell, ám birtokunkból végül a halál által mégis kivettünk. S jog szerint ez igazságos! 3. A teológiai fakultás úgy látná, mint őszüleink személyes részvételét egy elvetemült lázadó *bukásában*; ebben vagy együttműködtünk egykor mi is (habár ma már nem emlékezünk erre), vagy pedig most, e lázadó (a világ jelenlegi ura) uralma alatt születvén, nagyobb örömről leljük a világi javakban, mint az égi úr parancsaiban, nincs elég hűség bennünk a „Gonosztól” való elszakadáshoz, s ezért majdan sorsában is osztoznunk kell.

<sup>31</sup> A morális törvénnyel szemben való olyan tiszteletet, amelynek során az ember a törvényt magát nem tekinti önmagában elégséges, a maximában a döntés minden területén uralkodó mozgatóerő: képmutatás; s az erre való hajlandóság belső álnokság, azaz hajlandóság arra, hogy a morális törvény értelmezésében annak hátrányára csapja be önmagát (3; 5). Ezért a Biblia is (az Újszövetségben) a rossz szerzőjét kezdettől hazugnak nevezi, s eszerint jellemzi az embert is a benne lakozó rossz fő okának tekintetében.

<sup>32</sup> *Megváltoztatott névvel rólad szól e történet.*

<sup>33</sup> Az itt mondottak nem tekintendők írásmagyarázatnak, az ugyanis kívül esik a pusztá ész hivatásának határain. Megmagyarázhatjuk, hogy egy történelmi elbeszélés hogyan hasznosítható morálisan, anélkül, hogy eldöntenők, vajon az volt-e egyben az író elgondolása is, vagy pedig mi magyarázzuk bele - ha egyszer önmagában és minden történelmi bizonyítás nélkül igaz, s egyben az egyetlen olyan értelem, amelyet megjobbulásunkra tudunk fordítani az Írás egy helyéből, mely különben csupán történelmi ismereteink terméketlen szaporítását jelentené. Szükségtelen olyasmiről és annak történelmi tekintélyéről vitatkozni, ami semmivel sem járul hozzá ahhoz, hogy jobb emberek legyünk, akárhogyan értelmezzük is, ha egyszer e hozzájárulás lényege történelmi bizonyítás nélkül is megismerhető, sőt, éppen anélkül kell megismernünk. Az olyan történelmi ismeret, amely a megjobbulásra semmilyen belső, mindenre érvényes vonatkozást sem tartalmaz, agiaphoron, s mindenki úgy kezelheti, ahogy neki a leginkább megfelel.

<sup>34</sup> Az adottsága szerint jó fa még nem ténylegesen jó, mert ha az lenne, akkor valóban nem teremhetne rossz gyümölcsöket. Az embert csak akkor nevezhetjük jó embernek (a fát teljességgel jó fának), ha felveszi maximájába a morális törvényre való ösztönzöt.

<sup>35</sup> Az olyan szavak, amelyeknek két, teljességgel különböző jelentésük lehet, gyakran hosszú időre megzavarják a meggyőződést. Mint ahogy a *szeretet* általában, az *önszeretet* is felosztható a *jóakarat* és az *önelégtelenség* (benevolentia et complacentia) önszeretetére, s magától értetődően mindkettőnek ésszerűnek kell lennie. Hogy az első fölvevesszük maximánkba, az természetes (mert ki ne akarná, hogy mindig jól menjen dolga?). Ám csak annyiban ésszerű, hogy részint csupán olyan célt választ, amely összeegyeztethető a legnagyobb és legtartósabb jóléttel, részint pedig a boldogság minden összetevőjéhez a legalkalmasabb eszközt keresi ki. Az ész itt csupán a természetes hajlam szolgáloja, az elfogadott maximának azonban semmi köze a moralitáshoz. Ha azonban a döntés feltétlen princípiumává tesszük, akkor az erkölcsiséggel való beláthatatlan összeütközések forrása lesz. - Az *önmagunkkal való elégedettséget* mint ésszerű szeretetet úgy értelmezhetjük, hogy a természeti hajlam kielégítését célzó - már föntebb megnevezett - maximákban leljük tetszésünket (amennyiben a célt szerencsésen elérjük), ez mintegy azonos az önmagunk iránti jóakarat szeretet-fajtájával, az ember oly módon tetszik magának, mint a kereskedő, akinek üzleti spekulációi jól sikerültek, és örül annak, hogy maximái jó elgondoláson alapultak. Csakhogy egyedül a *feltétlen* (a cselekvés következményeiből származó nyereségtől vagy veszteségtől független) *tetszés* önszeretetének maximája lehet elégedettségünk belső princípiuma, ez pedig csak azzal a feltétellel lehetséges számunkra, hogy maximáinkat alárendeljük a morális törvénynek. Egyetlen ember - akinek számára a moralitás nem közömbös - sem lelheti tetszését önmagában, sőt, keserűen el kell ítélnie magát, ha tudatában van olyan maximáknak, amelyek nem egyeznek a benne lakozó morális törvénnyel. Ezt önmaga *észbeli szeretetének* nevezhetnők, amely megakadályozza, hogy a

cselekedetek következményeiből származó elégedettség okai (az így létrejövő boldogság neve alatt) belekeveredjenek a döntés mozgatórugóiba. Az utóbbi a törvény iránti feltétlen tiszteletet jelzi, miért akarják hát az *ésszerű*, de csupán ez utóbbi feltétel mellett *morális* önszeretet kifejezésével oktanul megnehezíteni a princípium világos megértését, miközben körben forognak (mert az ember csak úgy szeretheti magát morális módon, ha tudatos benne az a maxima, hogy a törvény iránti tiszteletet döntése legfőbb mozgatójává kell tennie)? Természetünkből következően számunkra, mint az érzékiség tárgyaitól függő lények számára, a boldogság az, ami után feltétlenül vágyakozunk. Ám megint csak természetünkből következően (ha egyáltalán így nevezhetjük azt, ami velünk született), mint ésszel és szabadsággal felruházott lények számára nem ez az első (s nem is lehet feltétlenül maximánk tárgya), hanem a *boldogságra való méltóság*, azaz maximáinknak a morális törvénnyel való összhangja. Hogy objektíve ez a feltétele annak, hogy a boldogság kívánása összhangban lehessen a törvényadó ésszel: ez a lényege minden erkölcsi előírásnak, s az érzület, hogy ezt csak ilyen feltétellel kívánjuk: az erkölcsös gondolkodásmódnak.

- <sup>36</sup> Hogy a döntés szabadságának fogalma nem előzi meg bennünk a morális törvény tudatát, hanem éppen akaratunknak ez utóbbi mint feltétlen parancs által való meghatározhatóságából következhetünk rá, arról hamarost meggyőződhetünk, ha feltesszük magunknak a kérdést: vajon bizonyos és közvetlen tudatában vagyunk-e ama képességeinknek, hogy szilárd elhatározással legyőzzük magunkban a törvénszegés legerőteljesebb mozgatóit is (Phalaris licet imperet ut sis falsus et admoto dictet periuria tauro) (*hamis esküd bár követelje ott Phalaris, s a bikát odahozva ijesszen a rosszra* [Muraközy Gyula ford.]). Be kell vallanunk: *egyikünk sem tudja*, hogy hasonló esetben nem rendülne-e meg elhatározásában. Ugyanakkor a kötelesség feltétlen parancsa: szilárdnak *kell* maradnunk, s ebből joggal *következtethetjük*, hogy szükségszerűen *képesek* is vagyunk erre, s ily módon akaratunk szabad. Akik azt a látszatot keltik, hogy e kifürkészhetetlen tulajdonság teljességgel megérthető, szemfényvesztést üznek a *determinizmus* kifejezéssel (amelynek lényege a döntés belső, elégséges okokkal való meghatározásának tétele), mintha a nehézség abban állna, hogy ezt egyesítsük a szabadsággal, amire pedig senki sem gondol. A valóságos nehézség a következő: hogyan állhat fenn együttesen a *predeterminizmus* - amely szerint az akaratlagos cselekvéseknek mint eseményeknek *időben előjeles* meghatározó okaik vannak, s az, amit az elmúlt idő tartalmaz, nem áll többé hatalmunkban - és a szabadság, amely szerint a történés pillanatában mind a cselekvés, mind annak ellentéte a szubjektum hatalmában kell hogy álljon. Ez az, amit az ember meg akar érteni és mégsem fog soha.

Nem okoz semmilyen nehézséget a *szabadság* fogalmának Istennek mint szükségszerű lénynek az eszméjével való összeegyeztetése, a szabadság lényege ugyanis nem a cselekvés esetlegessége (ti., hogy semmilyen ok nem determinálja), azaz nem az indeterminizmus (amely szerint Isten a jó és rossz cselekvésre egyaránt képes kell legyen, ha cselekvését szabadnak akarjuk nevezni), hanem az abszolút spontaneitás, amely csak a predeterminizmusnál kerül veszélybe, ahol is a cselekedet meghatározó oka az *elmúlt időben* van, s ezzel engem, mivel cselekvésem nem saját hatalmamban, hanem a természet kezében van, ellenállhatatlanul meghatároz. Mivel azonban Istenben nem gondolhatunk el időbeli sorrendet, ez a nehézség elesik.

- <sup>37</sup> Az írásunk minden fejezetéhez kapcsolódó általános megjegyzések közül ez az első. E megjegyzések a következő címet viselhetnék: 1. a kegyelmi hatásokról; 2. a csodákról; 3. a titkokról; 4. a kegyelmi eszközökről. Ezek a tiszta ész határain belül való vallás parergonjai, nem tartoznak bele, de illeszkednek hozzá. Az ész tudatában van annak, hogy képtelen eleget tenni morális szükségletének, s olyan szertelen eszméig terjeszkedik, amelyek kiegészíthetnék hiányosságait, anélkül azonban, hogy magáévá tehetné őket. Nem vitatja ez eszmék tárgyainak lehetőségét vagy valóságát, de nem foglalhatja őket gondolkodásának és cselekvésének maximáiba. Inkább arra számít, hogy ha a természetfölötti kifürkészhetetlen birodalmában több van, mint amennyi megérthető, s e többlet a morális tehetetlenség szükségszerű kiegészítője, akkor ismeretlenül is segítségére van a jó akaratnak. E hit, melyet a lehetőségre *reflektáló* hitnek nevezhetnénk, tisztességtelennek és vakmerőnek tartja az önmagát tudásként hirdető *dogmatikus* hitet; ama nehézségek elhárítása ugyanis, amelyek egy önmagában (gyakorlatilag) fönnálló létezővel kapcsolatban transzcendens kérdéseket illetnek,

csupán mellékes ügy (parergon). E morális-transzcendens eszmék, ha be akarjuk vezetni őket a vallásba, a négy fent említett osztály rendjében a következő hátrányos hatásokat okozzák: 1. a vélt belső tapasztalat (kegyelmi hatások) *rajongását*; 2. az állítólagos külső tapasztalat (csodák) *babonáját*; 3. a természetfelettire vonatkozó értelmi megvilágosodás (titkok) *illuminatizmusát*, a beavatottsági rögeszmét; 4. a természetfölötti befolyásolását célzó merész kísérletek (kegyelmi eszközök) *taumaturgiáját*. Mindez az önnön határain túlmenő ész eltévelyedése, amely ráadásul morálisnak (Istennek tetszőnek) hiszi magát. - Ami mármost értekezésünk első fejezetének ezen általános megjegyzését illeti, el kell mondanunk, hogy a kegyelmi hatások rajongó keresése éppen ilyenfajta eltévelyedés, s az ész - ha határai között akar maradni - nem foglalhatja maximájába, mint ahogy általában semmilyen természetfölöttivel sem teheti, mivel éppen ott szűnik meg az észhasználat. - Ennek az az oka, hogy lehetetlen *teoretikusan* kimutatnunk, hogy az adott dolog nem természeti, hanem kegyelmi hatás, ok-okozat fogalmunk ugyanis nem tágítható a tapasztalat tárgyain, azaz a természetén túlra; az eszme gyakorlati felhasználásának föltevése viszont önellentmondó. A használatban ugyanis feltételezné annak szabályát, hogy nekünk magunknak mi jót kell *tennünk*, hogy valamit is elérhessünk; egy kegyelmi hatásra való várakozás azonban ennek ellentétét jelenti, ti. eszerint a morális jó egy másik lény tette és nem a miénk, mi tehát azt pusztán *semmittevéssel érhetjük el*, ez pedig ellentmondás. E kegyelmi hatást elismerhetjük tehát, mint valami felfoghatatlant, de sem teoretikus, sem gyakorlati használatra nem foglalhatjuk maximánkba.

<sup>38</sup> Általános morális princípiumukat e filozófusok az emberi természet méltóságából, a szabadságból (mint a hajlamok hatalmától való függetlenségből) vették; ennél jobb és nemesebb alapvetést nem is találhattak volna. A morális törvényeket közvetlenül az egyedül törvényadó s feltétlenül parancsoló észből merítették, s ily módon minden adva volt ahhoz, hogy e törvényeket habozás nélkül maximánkba foglaljuk, mind objektíve, ami a szabályt, mind szubjektíve, ami az ösztönzőket illeti - feltéve, hogy az embernek romlatlan akaratot tulajdonítunk. Ám épp ez utóbbi feltevésben volt a hiba. Akármilyen korán vesszük is szemügyre erkölcsi állapotunkat, azt látjuk, hogy immár nem *res integra*, s azzal kell kezdenünk, hogy kikergetjük birtokából a már belénk fészkelte rosszat (s nem fészkelhetett volna belénk, ha maximánkba nem fogadtuk volna). Az első jónak, amit tehetünk, a rosszból kell tehát kiindulnia, s e rossz nem a hajlamokban, hanem az elfajult maximában, tehát magában a szabadságban keresendő. Azok csupán megnehezítik az ellentétes jó maxima megvalósítását, a tulajdonképpen rossz azonban abban áll, hogy az ember *nem akar* ellenállni a törvényszegésre csábító hajlamoknak, s valójában ez az érzület az igazi ellenség. A hajlamok (akár jók, akár rosszak) csupán az alaptételeknek mint olyanoknak ellenségei, s ennyiben a moralitás ama nemes princípiuma (a hajlamok mint olyanok megfegyelmzésével) igen jó előgyakorlat a szubjektum alaptételek által való irányításához. Amennyiben e princípiumot specifikusan az erkölcsi jó alaptételeinek kell adniuk, de maximává nem válnak, akkor föl kell tennünk a szubjektumban egy ellenséget, amellyel az erénynek meg kell küzdenie; e nélkül az erények - miként amaz egyházatya mondja -, ha nem volnának is fénylő bűnök, de mindenesetre fénylő silányságok lennének, mivel így a lázadás, ha többször lecsillapodik is, maga a lázadó legyőzetlen s kiirtatlan marad.

<sup>39</sup> A morálfilozófiában teljesen szokásos feltevés, hogy az erkölcsi rossznak az emberben való jelenléte könnyeden megmagyarázható, mégpedig egyfelől az érzékiség hajtórugóinak hatalmából, másfelől az ész (a törvény iránti tisztelet) mozgatóinak tehetetlenségéből, tehát a *gyengeségből*. Akkor viszont a morális adottságunkban lakozó jót még könnyebben megmagyarázhatnók - a két megértés ugyanis feltételezi egymást. Mivel azonban teljességgel megmagyarázhatatlan az ész ama képessége, hogy a törvény pusztán eszméje által megzabolázza az összes ellentétesen ható ösztönzőt, ugyanígy felfoghatatlan az is, hogy hogyan lehetnének úrrá az érzékiség mozgatói egy ilyen tekintéllyel parancsoló ész fölött. Ha mindenki a törvény előírásai szerint cselekednék, azt mondanók, hogy minden a természetes rendben megy, és eszébe sem jutna senkinek ennek okára kérdezni.

<sup>40</sup> A keresztény morálnak az a sajátossága, hogy az erkölcsi jót az erkölcsi rossztól nem mint mennyet és földet, hanem mint mennyet és poklot választja el - nem csupán képszerű, s mint ilyen felemelő, hanem egyben értelem szerint, filozófiailag is helyes. - Célja, hogy megóvjon ama elképzeléstől, amely szerint a Jó és a Rossz, a Fény és a Sötétség birodalma határos, és fokozatos átmenetekkel

mintegy egymásba mosódik; s hogy lássuk, mérhetetlen szakadék választja el őket. Ama alaptételek teljes különbözősége, amelyek nyomán az egyik vagy másik birodalom alattvalóivá válunk, továbbá az a veszély, amely az egyikre, illetve a másikra kvalifikáló tulajdonságok közeli rokonságának képzetében rejlik, jogossá teszi ezt az elképzelési módot, amely bár borzalmas, de egyben fölöttébb fennkölt is.

<sup>41</sup> Feltehetően az emberi ész leküzdhetetlen korlátja az, hogy egy személy cselekedeteinek csak úgy tudunk számottevő morális értéket tulajdonítani, ha egyben azokat vagy megnyilvánulásait emberi módon szemléletessé tesszük a magunk számára. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy önmagukban (κατ' ἀλήθειαν) is ilyenek a dolgok, de természetfeletti minőségek felfogásához szükségünk van bizonyos természeti analógiákra. Így például egy filozófiai költő a létezők morális ranglétráján magasabbra helyezi az embert, akinek le kell küzdenie önmagában a rosszra való hajlamot (feltéve, hogy ez valamelyest sikerül is neki), mint az ég lakóit, akik természetük szentségénél fogva eleve mentek minden kísértéstől. (A világ s száz baja jobb, mint az angyalok tehetetlen hada; Haller). - Az Írás is alkalmazkodik ehhez az elképzelési módhoz, midőn Isten ember iránti szeretetének mértékét a legnagyobb önfeláldozásként szemlélteti, amelyet egy szerető lény csak vállalhat, hogy boldoggá tegye az arra méltatlanokat („Annyira szerette Isten a világot...” stb.); bár nem alkothatunk észbeli fogalmat arról, hogy egy mindenható lény hogy áldozhat fel valamit abból, ami saját boldogságához tartozik, s hogyan foszthatja meg magát saját tulajdonától. A magyarázathoz nem nélkülözhetjük az *analógia sematizmusát*. Ám ha ezt a *tárgymeghatározás sematizmusává* (megismerésünk kiszélesítésévé) változtatjuk, az már *antropomorfizmus*, amely morális tekintetben (a vallásban) hátrányos következményekkel jár. Itt csak mellékesen jegyzem meg, hogy az érzékitől az érzékfelettihez való felemelkedésben szükségképpen *sematizálunk* ugyan (egy fogalmat érzéki analógiával teszünk érthetővé), de nem következtethetünk per analogiam arra, hogy ami az előbbinek, az egyben az utóbbinak is tulajdonsága (s ily módon nem bővíthetjük ki fogalmát). Mégpedig abból az egészen egyszerű okból, hogy egy ilyen következtetés ellentmondana minden analógiának, mivel egy számunkra szükséges fogalmi sémából azt a következtetést akarná levonni, hogy ez a tárgynak is szükségszerű predikátuma. Nem mondhatom például azt, hogy mert egy növény (vagy bármelyik szerves teremtmény, vagy akár a célszerű világ) okát csupán egy mester művéhez (például egy órához) való kapcsolatának analógiája szerint tudom *elképzelni*, tehát úgy, hogy értelmet tulajdonítok neki, azért az oknak magának (a növény, a világ okának) *értelmesnek kell lennie*. Ha értelmet tulajdonítok neki, ez pusztán annak feltétele, hogy felfogjam, s nem annak is, hogy egyáltalán ok lehessen. A sémának fogalmához, s ugyane sémának a tényleges dolog fogalmához való viszonya között nincs semmilyen analógia, hanem csupán erőszakos ugrás (*μεταβασις εις ἄλλο γένος*), amely egyenesen vezet az antropomorfizmushoz - mint ezt már másutt bizonyítottam.

<sup>42</sup> Vigyázat, ez nem azt jelenti, mintha az érzület *pótolná* a kötelességszerűnek a hiányát, azaz a tényleges rosszat javítaná meg e végtelen sorban (ellenkezőleg, feltesszük, hogy valóban megtalálható benne az ember Istennek tetsző morális minősége); hanem azt, hogy a végtelen megközelítés során a totalitását helyettesítő érzület csak az időbeli lények lététől elválaszthatatlan ama fogyatkozást pótolja, hogy soha nem lehetnek teljesen azzá, amivé lenni akarnak. Ami pedig az e haladás során előforduló törvényszerűségek jóvátételét illeti, azzal a *harmadik* nehézség megoldásánál fogunk foglalkozni.

<sup>43</sup> Vannak még ezen kívül is olyan kérdések, amelyekből a kérdező, még ha lehetséges lenne is felelet, semmi értelmes tanulságot nem vonhatna le (ezeket éppen ezért *gyermeki kérdéseknek* nevezhetnők), például: a pokol büntetései véges vagy örök büntetést jelentenek-e. Ha az elsőt tanítják, gondot okoz, hogy némelyek (mint mindazok, akik hisznek a tisztító tűzben, vagy mint ama bizonyos matróz, Moore utazásaiban) így szólnának: „Remélem, azt majd csak kibírom”. Ellenben, ha a másodikat tanítják, és így szimbólumként tartják számon, akkor sokak ama elképzeléseivel gyűlik meg a bajuk, amely szerint a leggyalázatosabb élet után is teljes büntetlenséget lehet remélni. Mert az élet utolsó pillanataiban való bűnbánat esetében a tanácsért és vigaszért kért lelkész mégiscsak borzalmasnak és embertelennek kell találja, hogy a bűnbánónak örök kivettetést

hirdessen; s ha ez és a teljes felmentés között nem tesz fel valami középső esetet, akkor az utóbbira kell biztatnia, tehát azt kell ígérnie, hogy bűnbánatával azonnal Istennek tetsző emberré lett; s ilyenkor - mivel a jó életvitelre már nincs idő - a bűnbánó vallomások, hitformulák s a vég esetleges kitolódásának esetére tett, új életet ígérő fogadalmak jelentenék a megfelelő eszközöket. - Mindez elkerülhetetlen következmény akkor, ha az életvitelnek megfelelő sors *örökké tartó voltát dogmaként* tanítják, ahelyett, hogy arra intenék az embert, hogy eddigi erkölcsi állapotából alkosson fogalmat a jövőről, s arra, mint természetesen várható következményre, *saját maga* következtesse. A Rossz uralma alatt várható következmények sorának *beláthatatlansága* ekkor ugyanazt a morális hatást fogja tenni (arra fogja ösztönözni az embert, hogy a megtörténteke hatásuk kijavítása vagy pótlása által még halála előtt lehetőség szerint meg nem törtéنتé tegye), mint amit egy meghirdetett örökkévalóságtól várhatnánk, de nem hozza magával ez utóbbi dogmájának hátrányait (e dogmatizálásra különben sem észbeli belátás, sem szövegmagyarázat nem jogosít), ahol is a rossz ember már előre számít a könnyen megszerezhető bocsánatra, vagy pedig élete végén úgy vélekedik, hogy az isteni igazságosság igényeit pusztá szavakkal is kielégítheti; ugyanakkor az emberek jogai kielégítetlenül maradnak, és senki sem kapja vissza azt, ami az övé (a bűnbánat e fajtájánál ez olyan megszokott eredmény, hogy ellenkező példa szinte nincs is). - De ha valaki attól fél, hogy esze és lelkiismerete túl szelíden ítélné meg, úgy vélem, erősen csalódik. Az ész ugyanis, éppen mert szabad, s az emberről magáról kell ítéletet mondania, megvesztegethetetlen. S ha ilyen helyzetben azt mondjuk az embernek, hogy legalábbis lehetséges, hogy rövidesen bíró elé kell állnia, nyugodtan átengedhetjük saját gondolkodásának, amely minden valószínűség szerint a legnagyobb fokú szigorral fogja őt megítélni. - Ehhez még fűznék néhány megjegyzést. *Minden jó, ha a vége jó* - e közkeletű mondást alkalmazhatjuk ugyan *morális* kérdésekben, de csak úgy, ha a jó végen azt értjük, hogy az ember valóban jó emberré válik. Ám hogyan ismerheti magát jónak, ha erre csak az ezután következő állhatatosan jó életvitelből következethetne, arra viszont az élet végén már nincs idő? Jobban vonatkoztatható e mondás a *boldogságra*, de arra is csak ama álláspont alapján, amelyen az ember nem a kezdetből, hanem a végből, visszatekintve szemléli életét. A kiállott szenvedések nyomán nem marad kínzó emlék, ha az ember már biztonságban érzi magát, inkább valami vidámság, amely a bekövetkező boldogság élvezetét annál jobb ízűvé teszi. A gyönyör és fájdalom (mivel az érzékiséghez tartoznak) időbeli dolgok, az idővel maguk is eltűnnek, s nem tartoznak együvé az ezután való életörömmel, hanem ez, mint utánuk következő, kiszorítja őket. Ám e tételt addigi élete morális értékének megítélésében alkalmazván nincs igaza az embernek, ha úgy véli, hogy élete nagyon is jó volt. Az életünk megítélésének alapjául szolgáló *érzület* morális szubjektív princípiuma (lévén érzékfeletti) létét tekintve nem osztható fel időbeli szakaszokra, hanem csupán abszolút egységként gondolható; mivel pedig az érzületre csak a cselekedetekből (mint annak jelenségeiből) következethetünk, e becslés tekintetében az élet csupán *időegységként*, azaz *egészként* jöhet számba, ebből pedig az következik, hogy az élet első részét (a megijebülés előtt) illető gáncsok éppoly erővel esnek latba, mint az *utolsó* részére vonatkozó tetszés, s nagyon is letompítják a diadalmas hangot: minden jó, ha a vége jó. - Végül pedig, a büntetések másvilági tartamáról szóló tanításnak, ha nem is azonos vele, de közeli rokona egy másik, amely így szól: „A bűnöknek itt kell bocsánatot nyerniök”, az élet végével végképp lezárul a számla, és senki sem remélheti, hogy az itt elmulasztottak ott még jóvátehetőek. Ezt az elméletet azonban éppúgy nem hirdetjük dogmaként, mint az előzőt; csupán olyan alaptétel, amellyel a gyakorlati ész előírja magának az érzékfeletti-re vonatkozó fogalmainak a használati szabályát, belátván, hogy annak objektív mibenlétéről mit sem tud. Tulajdonképpen jelentése csak ennyi: csupán életvitelünkből következethetünk arra, hogy Istennek tetsző emberek vagyunk-e vagy sem, s mivel életünkkel ennek is vége, számlánk is lezárul, s végeredményét az adja meg, hogy igaznak tarthatjuk-e magunkat vagy sem. - Egyáltalán, ha az érzékfeletti tárgyak megismerésének *konstitutív* princípiumai helyett (hiszen e tárgyakba úgy sincs betekintésünk) ítéletünket a *regulatív*, tehát az azok lehetséges gyakorlati használatával megelégedő princípiumokra korlátoznók, akkor sok tekintetben jobban állnánk az emberi bölcsességgel, nem lennének vélt ismereteink arról, amiről alapjában véve mit sem tudunk, s nem agyalnánk ki alaptalan, ideig-óráig csillogó, de végső soron a moralitásnak hátrányára váló okoskodásokat.

<sup>44</sup> Azt a hipotézist, amely szerint a világban levő összes baj általában az elkövetett törvényszegések büntetéseként tekintendő, nem tarthatjuk egy teodicea vagy egy papi vallás (kultusz) céljait szolgáló kitalálásnak (túl elterjedt ahhoz, hogy mesterséges elgondolás lehessen). Inkább valahol az emberi ész közvetlen közelében kell keresnünk, amely hajlik arra, hogy a természet folyását a moralitás törvényeihez kapcsolja, s így nagyon természetes módon jut arra a gondolatra, hogy előbb meg kell próbálnunk jó emberekké lennünk, mielőtt meg akarnánk szabadíttatni az élet bajaitól, vagy azokat a túlsúlyban levő jóléttel kívánnók semlegesíteni. - Ezért, a *törvényszegés miatt* ábrázolja a Szentírás az első embert arra ítélve, hogy dolgoznia kell élelméért; asszonyát, hogy gyermekeit fájdalommal között kell szülnie, s mindkettejüket, hogy meg kell halniok; habár nem belátható, hogy ha a bűnt nem követték volna el, miképpen várhattak volna más sorsot ezek az állati, és éppen ilyen testalkattal ellátott teremtmények. A *hinduk* az embereket egykor elkövetett bűnökért állati testbe zárt szellemeknek (ún. dévák) tekintik, s egy filozófus (*Malebranche*) inkább egyáltalán nem akart lelket és érzéseket tulajdonítani az esztelen állatoknak, hogysem elismerje, hogy a lovaknak annyi nyomorúságot kell elviselniök, „anélkül, hogy ettek volna a tiltott szénából”.

<sup>45</sup> Az emberben mint evilági lényben a legtisztább morális érzület sem eredményez egyebet a tett tekintetében (ami az érzéki világban található), mint folyamatos fejlődést az Istennek tetsző szubjektum felé. Minősége szerint (mivel érzékfeletti *megalapozottságúnak* kell gondolnunk) ugyan szent és példaképének megfelelő kell legyen és lehet is, mértékben azonban - mivel cselekedetekben nyilvánul meg - mindig fogyatékos marad, s végtelen távolságban van mintaképétől. Mindazonáltal ez az érzület, mivel magában foglalja az e fogyatékoság kiegészítésében való folyamatos haladás alapját, megvalósulásában egységes intellektuális egészként képviseli a *tettet*. Az egyetlen kérdés: lehetséges-e, hogy „akiben semmi elítélendő nincs”, megigazultnak vélje magát, de egyben az egyre nagyobb Jó felé vezető úton rázúduló szenvedéseket *büntetésnek* tartsa, s ily módon büntetendőséget, tehát valamilyen Istennek nem tetsző érzületet ismerjen el magában? Igen; de csak az olyan ember minőségében, melyet fokozatosan levetkez. Ami e minőségében (a régi emberében) büntetesként illetné meg (azaz az élet bajai és szenvedései egyáltalán), azt új emberi minőségében örömmel, pusztán a Jó kedvéért vállalja. Következésképpen az ő esetében ezt nem is számíthatjuk büntetésnek; a kifejezés jelentése csak annyi, hogy mindama rázúduló bajokat és szenvedéseket, amelyeket a régi embernek büntetesként kellett volna felfognia, amelyeket, ha meghal a Rossz számára, akként is tart nyilván, új emberi minőségében jó érzülete próbájának és bizonyításának megannyi alkalmaként készséggel vállalja. A büntetés egyszerre hatása és oka ennek, s egyben ama elégedettségnek és *morális boldogságnak*, amelynek lényege a jóban való előrehaladás tudata (e haladás a Rossz elhagyásával azonos aktus). Ezzel szemben a régi érzületben ugyane bajok nem csupán büntetésnek számítanak, de annak is *érezné* őket az ember, mivel pusztán bajként tekintve élesen ellentétesek mindazzal, amit ilyen érzületében mint *fizikai boldogságot* egyetlen céljává tesz.

<sup>46</sup> Azok, akik életük végén lelkeszt hívatnak, szokás szerint *vigasztalót* keresnek benne, mégpedig nem *fizikai* szenvedéseik ellen, amelyeket a végső betegség és természetes halálfélelem okoz (ezek ügyében ugyanis megvigasztalhat maga a halál is, amely végüket veszi), hanem a *morális* kínokkal, ti. a lelkiismeret vádjaival szemben. A lelkesz dolga itt tulajdonképpen az lenne, hogy *felzaklassa* és *élesebbé tegye* a lelkiismeretet, hogy el ne mulassza megtenni a még lehetséges jót, s hátramaradó következményeiben megsemmisíteni (kijavítani) a rosszat a figyelmeztetés szerint: „Járj kedvében ellenségednek (akinek jogigénye van veled szemben), amíg még úton vagy vele (azaz amíg még élsz), hogy ne adjon át téged a bírónak (a halál után) stb.”. Ehelyett azonban ópiumot adni a lelkiismeretnek bűn a halni készülővel és az őt túlélőkkel szemben egyaránt, s teljességgel ellentmond annak a végcélnak, amelyhez szükségesnek tartjuk a lelkiismeret segítségét az élet végén.

<sup>47</sup> Charlevoix páter arról tudósít, hogy amikor irokéz katekizmustanítványának felsorolta mindama rosszat, amit a gonosz szellem hozott a kezdetben jó teremtésre, s hogy miképpen igyekszik állandóan megghiúsítani a legjobb isteni rendelkezéseket, az indián felháborodva kérdezte: de hát az Isten miért nem ütötte agyon az ördögöt? A páter nyíltszívűen bevallja, hogy a kérdésre hirtelenében nem talált feleletet.

<sup>48</sup> A rosszra való velünk született hajlandóságtól ment személy lehetőségének akképpen való elképzelése, hogy szűz anyától született, olyan ész eszméje, amely alkalmazkodik egy nehezen megmagyarázható, mindazonáltal letagadhatatlan morális ösztönhöz; a természetes nemzést ugyanis olyasvalamiként szemléljük, amiért *szégyenkeznünk* kell, tekintvén, hogy nem történhetik a felek érzéki élvezete nélkül, s így az emberi méltóság tekintetében nagyon is közeli rokonságra látszik hozni minket az állatokkal általában. Így tehát valami immoralis, az emberi tökéletességgel össze nem egyeztethető, mindazonáltal természetünkbe oltott és így az utódokra rossz diszpozíciót örökítő dolognak tetszik. Nyilván ez az elképzelés lett az oka a szerzetesi állapot vélt szentségének is. - E homályos (egyfelől pusztán érzéki, másfelől azonban morális, tehát intellektuális) elképzelésnek nagyon is megfelel egy semmilyen morális hibával nem terhelt gyermek nemi kapcsolattól nem függő (szűzi) születésének eszméje, bár nincs híján bizonyos teoretikus nehézségeknek (gyakorlati tekintetben viszont egyáltalán nem szükséges, hogy valamit teoretikusan meg lehessen határozni). Az epigenezis hipotézise szerint ugyanis a szüleitől természetes nemzés útján születő anyában mégiscsak meglenne ama morális hiba, s ezt természetfeletti nemzés esetében is legalább félig átörökítené gyermekébe; így tehát, e következményt elkerülendő, el kellene fogadnunk a csírák szülőkből való *preegzisztenciájának* rendszerét, ám kifejlődésüket csupán a *férfiúnál* tételezhetnők, a *nőnél* nem (nem ovulorum, hanem animalcorum spermaticorum), a nő része így természetfeletti nemzésnél eselnék - ily módon az eszme teoretikusan is védelmezhető lenne. - De minek bármilyen teória, akár mellette, akár ellene, ha egyszer a gyakorlat számára elégséges, hogy amaz eszmét, mint a rosszra való kísértésen felülemelkedő (annak győzelmesen ellenálló) emberiség szimbólumát példánkul ábrázolja?

<sup>49</sup> Nem mintha *kereste* volna a halált (mint D. Bahrdr ezt regényesen elképzelte), hogy egy jó célt feltűnést keltő fényes példával támogasson; ez öngyilkosság lett volna. Az embernek szabad valamelyest kockáztatnia életét, s akár a halált is eltűrnie más kezétől, ha ez elkerülhetetlen, s ezzel még nem lesz hűtlenné elhanyagolhatatlan kötelességéhez, de életével nem rendelkezhetik eszközként, bármilyen célt tegyen is fel, nem lehet saját halálának *előidézője*. - Az sem igaz, hogy (mint a wolfenbünneni fragmentista gyanítja) életét nem morális, hanem pusztán politikai, de tilos szándékkal tette kockára, azaz meg akarta dönteni a papi kormányzatot és világi hatalommal maga akart volna annak helyébe lépni. Ennek ugyanis ellentmond a tanítványaihoz intézett intelem a vacsorán, amikor már feladta az életben maradás reményét, hogy cselekedjék azt az ő emlékezetére. S ha egy rosszul sikerült világi szándékra kellett volna emlékezniök, akkor olyan intelligenciával lett volna dolgunk, amely szerzője ellen ingerel, s így ellentmond önmagának. E megemlékezés ugyanúgy vonatkozhatott arra a kudarcra, amely még a Mester életében érte azt a nagyon jó, tisztán morális szándékot, hogy a minden morális érzületet elnyomó ceremóniális hitnek és papjai tekintélyének megdöntésével *általános* forradalmat idézzon elő a vallásban (s talán e célt szolgálta az, hogy húsvétra összegyűjtötte az országban szétszórtan élő tanítványokat). S bár a mai napig sajnálhatjuk, hogy ez nem sikerült, mindazonáltal meg sem hiúsult, hanem halála után a vallás csöndben, de sok szenvedés közepette elterjedő átalakulásába ment át.

<sup>50</sup> Mindenesetre elismerhetjük, hogy a lelt értelem nem az egyetlen lehetséges értelem.

<sup>51</sup> Követik e maximát ama vallástanáítók is, akik hitcikkelyeikben a kormányzat autoritásához alkalmazkodnak (ortodoxok). Pfenninger úr, mikor barátját, Lavater urat védelmezi, amiért az lehetségesnek tartja az újonnan történő csodákban való hitet, joggal vet következtetlenséget ezek szemére (az e pontban *naturalistán* gondolkozókat nyomtatékosan nem sorolja ide) rámutatván, hogy a mintegy 17 évszázaddal ezelőtti keresztény közösségben valóságosan létezett csodákat tesznek fel, most viszont egyet sem akarnak többé statuálni, anélkül, hogy az írásból bizonyíthatnák, hogy a csodáknak egyáltalán és valamikor végük szakad, és e bizonyítással máig adósak (az az okoskodás ugyanis, amely szerint nincs többé szükség rájuk, olyan belátás bitorlása, amellyel az ember nem rendelkezik). Következésképpen csupán az ész maximája, hogy ma nem teszünk fel csodákat, nem pedig objektív felismerés, mert olyan nincs. Ám e maxima, amely itt a polgári állapot számára aggasztó rendbontásra tekint, nem érvényes-e ugyanígy egy hasonló zűrzavar veszélyére, egy filozófáló és egyáltalán értelmesen gondolkodó közösségben? - Akik a *nagy* (feltűnést keltő) cso-

dákat nem ismerik el, a *kicsiket* azonban a *rendkívüli direkció* neve alatt bőkezűen megengedik (mivel ez utóbbiak, pusztán irányításként, kisebb erő kifejtést kívánnak a természetfeletti októl), nem gondolnak arra, hogy itt nem a hatásról és annak nagyságáról, hanem a világ menetének formájáról van szó, azaz arról a módról, ahogy az *történik* - természetesen vagy természetfeletten, s hogy Isten számára nem gondolhatunk könnyűt és nehezét. Ami viszont a természetfeletti befolyás titkosságát illeti: egy ilyen esemény fontosságának szándékos elleplezése még kevésbé alkalmas feltevés.

<sup>52</sup> Azaz a csodákban való hitet nem veszi fel sem a teoretikus, sem a gyakorlati ész maximái közé, bár lehetőségüket vagy valódiságukat nem támadja.

<sup>53</sup> Akik a könnyen hívőket *mágikus* mutatóványokkal szédítik, vagy legalábbis arra törekszenek, hogy ezeket általánosságban elhitessék velük, mentsésképpen rendszerint arra hivatkoznak, hogy a természetkutatók bevallják ez ügyben való *tudatlanságukat*. Azt mondják, nem ismerjük a nehézkedés, a mágneses erő stb. okát. - Csakhogy ugyanezek törvényeit kellő alapossággal megismerjük, vizsgálódásunkat ama meghatározott feltételekre korlátozva, amelyek elengedhetetlenül szükségessé bizonyos hatások létrejöttéhez; ez pedig elégséges mind ez erők észbeli felhasználásához, mind jelenségeik megmagyarázásához, secundum quid, *lefelé*, a törvények felhasználásához, ha simpliciter és *fölfelé*, az e törvények szerint ható erők okainak megismeréséhez nem is. - S ez megmagyarázza az emberi értelem ama belső jelenségét, hogy miért fogadja örömmel az ún. természeti csodákat, azaz a kellőképpen hitelesített, bár az értelemmel szemben álló jelenségeket és a dolgoknak váratlanul megmutatkozó, az eddigi ismert természettörvényektől eltérő jelenségeit, s miért *vidám* a kedély, amíg természetesnek tartja őket, s miért *szomorodik* meg, ha valóságos csodáknak mutatkoznak meg. Az első eset ugyanis kilátást kelt arra, hogy az ész új táplálékot kap, nevezetesen: új természettörvények felfedezése remélhető, a második pedig azt az *aggódalmat* kelti, hogy a már ismerként elfogadott törvényekbe vetett bizalmunk is elvész. Ám, ha az ész megfosztjuk a tapasztalat törvényeitől, akkor semmi haszna többé egy ilyen elvarázsolt világban, még a kötelességteljesítés morális vonatkozásában sem, mivel immár nem tudni, hogy erkölcsi mozgató rugóinkat tudunkon kívül nem csodák változtatják-e meg; e változásokról senki sem tudja megmondani, hogy saját magának vagy valamilyen egyéb, kifürkészhetetlen oknak tulajdonítsa-e őket. - Azok, akiknek ítélőereje úgy van hangolva, hogy úgy vélik, csodák nélkül nem segíthetnek magukon, oly módon akarják enyhíteni az ész ebbéli megütközését, hogy felteszik: csodák csak *ritkán* történnek. Ha ezzel azt akarják mondani, hogy ez már a csoda fogalmában benne foglaltatik (mivel ha egy ilyen esemény gyakorta megtörténnék, nem tartanók csodának), akkor elengedhetjük nekik a szofisztikát (amelyben a dolog mibenlétére vonatkozó objektív kérdést arra a szubjektív kérdésre cseréli, hogy mit jelent a dolgot jelentő szó), s megkérdezhetjük: *milyen ritkán?* Száz évenként egyszer, vagy azelőtt igen, de ma már egyáltalán nem? A tárgy ismeretéből ezt nem határozhatjuk meg, hanem csupán észhasználatunk szükségszerű maximái alapján: vagy *mindennapos* (bár esetleg természetes történésként leplezett) előfordulásukat kell feltennünk, vagy *mindenkorra* tagadnunk kell őket, s ez utóbbi esetben sem észbeli magyarázatainknak, sem cselekedeteink rendszabályainak nem szolgálhatnak alapul. S mivel az első teljességgel összeegyeztethetetlen az ésszel, nincs más hátra, mint az utóbbi maxima elfogadása - ez az alaptétel ugyanis csupán a megítélés maximája, nem pedig teoretikus megállapítás. Senki sem tarthatja olyan nagyra önnön megértő képességét, hogy el merhesse például dönten: a növény- és állatfajok fennmaradása, az, hogy minden új példány maradéktalanul, a mechanizmus belső tökéletességével és (mint a növényeknél) a színek minden szépségével reprodukálja eredetijét, anélkül, hogy a zord őszi és téli időjárás alkalmával a szervetlen természet romboló erői valamit is árthatnának magjuknak e tekintetben, mindez a természettörvények tiszta következménye-e, vagy ellenkezőleg, nincs-e szükség mindenkor a Teremtő közvetlen odahatására? - Ezek azonban tapasztalatok, *számunkra* tehát nem egyebek természeti hatásoknál, s nem is *szabad* őket másként megítélnünk, ezt kívánja az ész szerénysége. Túlmenni e határokon nem egyéb, mint az igények elbizakodottsága és szerénytelensége, bármennyire is azt állítják némelyek, hogy éppen e csodák elfogadása jelzi a gondolkodásmód alázatosságát.



- <sup>54</sup> Hobbes tételében: „Status hominum naturalis est bellum omnium in omnes” (*Az ember természeti állapota mindenki harca mindenki ellen*) csak annyi a hiba, hogy „est status belli”-nek (*hadiállapot*) kellene állnia. Mert ha azt nem ismerik is el, hogy a külső és közös törvények alatt nem álló emberek között mindenkor valóságos ellenségeskedés uralkodik, mindazonáltal állapotuk (status juridicus), azaz ama viszony, amelyben és amely által képesek a jogokra (azok megszerzésére és megtartására) - olyan állapot, amelyben mindenki maga akar másokkal szembeni jogainak bírója lenni, ezek viszont másoktól csak annyira vannak biztonságban és azoknak sem nyújtanak több biztonságot, mint amennyire kinek-kinek az ereje ér. Ez pedig hadiállapot, amelyben mindenkinek állandó harcészültségben kell lennie mindenki ellen. A második tétel: *ex eundem esse de statu naturali (a természetes állapotból kell kiindulni)*, az elsőből következik, ez az állapot ugyanis - az ember ama jogtalan igénye folytán, hogy bíró legyen a maga dolgában, a többieknek viszont semmilyen biztonságot ne hagyjon a magukéban, hanem pusztán saját önkényét - nem egyéb mindenki más jogainak folytonos sérelméről.
- <sup>55</sup> Ez minden külsődleges jog princípiuma.
- <sup>56</sup> Amint valamit kötelességünknek ismerünk meg, még ha egy emberi törvényadó pusztá önkénye szabta kötelesség is, egyben isteni parancs, hogy eleget tegyünk neki. A polgári köztörvények nem nevezhetők ugyan isteni parancsolatoknak, ám ha jogszerűek, ugyancsak isteni parancs, hogy tiszteletben tartsuk őket. E tétel: „Istennek inkább kell engedelmeskedni, mint az embereknek” csupán azt jelenti, hogy ha ez utóbbiak valami önmagában gonosz parancsolnának (olyat, ami közvetlen ellentmondásban van az erkölcsi törvénnyel), akkor nem szabad és nem kell engedelmeskedni. Ám fordítva, ha egy politikai-polgári, önmagában nem immorális törvénnyel szembeállítanak egy vélt statutarikus isteni törvényt, akkor jó okunk van az utóbbit koholtnak tartani, hiszen ellentmond egy világos kötelességnek; s mert empirikus jegyek alapján soha nem igazolható kellőképpen, hogy valóságos isteni parancsról van szó, nincs is jogunk különben meglevő kötelességünk arra való hivatkozással történő áthágására.
- <sup>57</sup> A morál rendje szerint fordítva kellene lennie.
- <sup>58</sup> E kifejezést használjuk minden olyan kívánt vagy kívánandó dologra, amit nem láthatunk előre, s amit a tapasztalat törvényei szerint törekvésünk nem tud előidézni, s így, ha meg akarjuk nevezni okát, azt csak a jószágos Gondviselésben adhatjuk meg.
- <sup>59</sup> A mongolok (lásd *Georgius*: *Alphab. Tibet*, 11. o.) Tangut *Chadzarnak*, azaz a házban lakók országának nevezik Tibetet, hogy ily módon különböztessék meg azokat maguktól, mint sátorlakó pusztai nomádoktól. Innen származik hát a chadzarok neve, s ebből keletkezett az eretnekeké (Ketzer), ezek ugyanis a tibeti lámahitét vallották (ez megegyezik a manicheizmussal, sőt talán abból is ered), s Európába be-betörvén elterjesztették azt. Ez az oka annak, hogy a *haeretici* és *manichaei* elnevezést hosszú időn keresztül azonos jelentésben használták.
- <sup>60</sup> Hogy ezt példával szemléltessük, gondoljunk csak az 59. zsoltár 11-19. versére, ahol egészen riasztóan messzemenő *bosszúért* való *fohászt* találunk. Michaelis (*Moral*, II. rész. 202. o.) méltatja ezt az imádságot és hozzáfűzi: „A zsoltárok *ihletettek*, s ha büntetésért imádkoznak bennük, az nem lehet igazságtalan, s nekünk *nem lehet szentebb morálunk a Bibliánál*. Ennél az utolsó kifejezésnél maradok, és felteszem a kérdést: vajon a morált kell-e a Biblia alapján értelmeznünk, s nem megfordítva, a Bibliát a morál alapján? - Anélkül, hogy utalnék az újszövetségi passzusra: »A régieknek az mondatott..., én azonban azt mondom nektek: szeressétek ellenségeiteket, s *áldjátok azokat, akik átkoznak titeket* stb.«; s ha megkérded, ez mint ugyancsak ihletett írás hogyan állhat meg az előbbivel együtt, megkísérlem összeegyeztetni önmagukért való erkölcsi alaptételeimmel (oly módon, hogy itt nem testi, hanem annak jelképe mögött a számunkra sokkalta ártalmasabb láthatatlan ellenségek, nevezetesen a gonosz hajlamok értendők, amelyeket sarkunk alá hajtani valóban hő kívánságunk kell legyen). Ha pedig ez nem megy, akkor inkább azt teszem fel, hogy ez a részlet egyáltalán nem morális értelemben veendő, hanem azt a viszonyt példázza, amelyben a zsidók Istennel mint politikai uralkodójukkal lenni véltek. Ugyanígy értendő a Biblia egy másik helye is,

ahol ezt olvassuk: »A bosszú és megtorlás az enyém - mondja az Úr.« Ezt általában az önbíráskodástól óvó intésként magyarázzák, holott valószínűleg csupán arra a minden államban érvényes törvényre utal, hogy a sérelmekért való elégtételt az uralkodó ítélőszékénél kell keresni, ahol a panaszos bosszúvágyát semmiesetre sem méltányolják, még ha a bíró megengedi is neki, hogy olyan szigorú büntetést kérjen, amelyet csak akar.

<sup>61</sup> Melynek e személy létezését történeti bizonyítékokra kell alapoznia.

<sup>62</sup> Ezt a következőképpen értelmezhetjük: senki sem mondhatja meg bizonyossággal, hogy mitől jó az egyik és mitől rossz a másik ember (összehasonlítva), mivel e különbség alapja gyakran látszólag már a születésben fellelhető, sokszor meg az élet olyan esetlegességein múlik, amelyekről senki sem tehet; s ugyanígy azt sem tudhatjuk, hogy kiből mi válik. Ez ügyben tehát a Mindentlátóra kell bízunk az ítélkezést, s az idézet ezt úgy fejezi ki, mintha születésük előtt döntene az emberekről, s mindenkinek kijelölné azt a szerepet, amelyet majd játszania kell. A jelenségek rendjében való *előrelátás* a világ létrehozója számára, ha őt magát is antropomorfisztikusan gondoljuk el, egyben *előre való döntést* jelent. A dolgoknak a szabadság törvényei szerinti, természetfeletti rendjében azonban, ahol nincs idő, ez csupán *mindentlátó tudás*, anélkül, hogy meg lehetne magyarázni, miért cselekszik az egyik ember így, a másik pedig ellentétes alapelvek szerint, s a magyarázatot egyben összhangba lehetne hozni az akarat szabadságával.

<sup>63</sup> Anélkül, hogy megtagadnók vagy megtámadnók szolgálatát, az egyházi hitnek csak mint hordozónak tulajdoníthatunk hasznos hatást, ezzel szemben meg kell fosztani minden lehetséges befolyásától a tulajdonképpeni (a morális) vallás fogalmára, mert e tekintetben nem egyéb az istentiszteleti kötelességről való rögeszménél; s ily módon az egyetlen észvallás alapelvei útján a statutarikus hitfajta minden különbözősége ellenére összeférhetőséget lehet teremteni híveik között. A tanítónak itt az a dolga, hogy e hitfajta előírásait és obszervanciáit az észvallásra tekintve értelmezzék. Ez mindaddig érvényes, míg idővel, az igazi felvilágosodás (a morális szabadságból származó törvényesség) elterjedésével lehetségessé válik, hogy a lealacsonyító, kényszerítő eszközt a morális vallás méltóságának megfelelő egyházi formára cseréljék, nevezetesen a szabad hit formájára. - Az egyházi hitegység és a hitbeli dolgokban való szabadság összeegyeztetése olyan probléma, melynek megoldására - hozzá fűződő morális érdekünk által - folytonosan sarkall minket az észvallás objektív egységének eszméje. Mindazonáltal, ha megkérdézzük az emberi természetet, hogy megvalósítható-e ez egy látható egyházban, kevés remény mutatkozik. Ez az ész eszméje, melynek a neki megfelelő szemléletben való ábrázolása lehetetlen számunkra, ennek ellenére mint gyakorlati regulatív elv objektív realitással bír, s így járul hozzá a tiszta észvallás egységének céljához. Ezzel ugyanaz a helyzet, mint az államjog politikai eszméjével, amennyiben azt egy általános és *hatalommal bíró* népjogra kell vonatkoztatni. A tapasztalat itt minden reményünköt megfoszt. Úgy tetszik, az emberi nemből hajlandóság van arra (talán szándékosan helyezték is belé), hogy minden egyes állam, ha kedve úgy hozza, megpróbálja leigázni az összes többi, s egyetemes monarchiát igyekezzék létrehozni, de ha már elért egy bizonyos nagyságot, magától is államokra szakadjon. Ugyanígy minden egyháznak az a dölyfös igénye, hogy általánossá váljék, ám ahogy elterjedt és uralkodóvá lett, a felbomlás és szétválás princípiuma hamar megmutatkozik a szektaképződésben.

Az államok túl korai s ezáltal (mivel hamarabb történik, mintsem az emberek morálisan megjavultak volna) káros egybeolvasztását - ha szabad feltételezésekbe bocsátkoznunk a Gondviselés szándékáról - mindenekelőtt két súlyosan ható ok akadályozza: a nyelvek különbözősége és a vallásoké.

<sup>64</sup> S ezzel végződik nyilvános története (amely mint ilyen, általában példával szolgálhatott az utódok számára). *Feltámadásának* és *mennybemenetelének* (ami, ha pusztán észbeli ideaként tekintjük, egy másik élet kezdetét, az üdvösség birtokába való bemenetelt, azaz az összes jókkal való közösséget jelentené) titkosabb, csupán bizalmasainak szeme előtt lejátszódott története, történelmi értékelésétől függetlenül, nem használható fel a pusztán ész határai közötti valláshoz. Nem azért, mert történeti elbeszélés (hiszen a megelőző is az), hanem azért, mert szó szerint értelmezve olyan fogalmat tesz föl, amely ugyan nagyon is megfelel az emberek érzéki képzeletének, az ész számára azonban

fölöttébb terhes a jövőbe vetett hitnél, nevezetesen az összes, világban való lény materialitását, mégpedig mind az ember *személyiségének materializmusát* (a pszichológiai), mintha az csupán egyazon test feltétele alatt valósulna meg, mind egy világban általában való *jelenlét materializmusát* (a kozmológiai), amely e princípium szerint csakis *térbeli* lehetne. Ezzel szemben az ész számára kedvezőbb a világban való értelmes lények spiritualitása, ahol a test holtan a földben marad, s ugyanaz a személy mégis elevenen jelen van, s az ember szellemileg (nem érzéki minőségében) az üdvösség birtokába juthat, anélkül, hogy a földet körülvevő (égnek is nevezett) végtelen tér valamely helyére kellene kerülnie. E hipotézis nemcsak azért megnyugtatóbb, mert lehetetlen valamilyen gondolkodó anyagot értelmesen elképzelni, hanem elsősorban azért, mert halál utáni létezésünket az esetlegességnek tenné ki, ha pusztán egy marék anyag bizonyos formában való együttmaradásán kellene nyugodnia, ahelyett, hogy egy egyszerű szubsztancia önnön természetére alapozott maradandóságaként gondolhatnók el. - Ez utóbbi (spiritualista) előfeltevés mellett azonban az észnek nem lehetne érdeke, hogy a testet, mely akármennyire megtisztult is, mégiscsak a szervezete alapját alkotó anyagból kell legyen, s melyet az életben sem szeretett igazán, magával cipelje az örökkévalóságba, s azt sem magyarázhatja meg, hogy mi keresnivalója ennek a darab földnek (amiből a test van) az égben, azaz a világ egy más táján, ahol feltehetően más anyagok alkotják az élőlények létezésének és fennmaradásának feltételeit.

<sup>65</sup> *Mennyi rosszra ösztönözhetett a vallás!*

<sup>66</sup> E hajlandóság egyik oka a biztonság princípiumában nyugszik, ti., hogy egy olyan vallás hibáiért, amelybe beleszülettem, amelyben felneveltek, s amelynek oktatása nem az én választásomtól függött, s amelyen az én saját okoskodásom mit sem változtatott, nem én tartozom számadással, hanem nevelőim és a hivatalos tanítók. Ez az egyik oka annak, hogy miért nem helyeslik általában, ha valaki nyilvánosan vallást változtat, bár ehhez még egy másik (mélyebben fekvő) ok is járul, mégpedig az, hogy mivel mindenki bizonytalanságot érez afelől, hogy a sokféle történeti hit közül melyik az egy igazi, hiszen a morális vallás mindenütt ugyanaz, fölöttébb szükségtelennek tartják ez ügyben a feltűnéskeltést.

<sup>67</sup> Ha egy állam tagadja, hogy lelkiismereti kényszert alkalmazna, mondván, csupán azt tiltja meg, hogy valaki *nyilvánosan mondja el* vallási véleményét, viszont senkit sem akadályoz abban, hogy magában azt *gondolja*, amit jónak lát, akkor általában tréfálkoznak ezen, mondván, hogy ez éppen nem az állam nyújtotta szabadság, mivel az nem is tudja ezt meggátolni. Csakhogy amire nem képes a legfőbb világi hatalom, képes arra az egyházi: nevezetesen megtilthatja a gondolkodást, s akadályozhatja is; olyannyira, hogy saját hatalmas tisztségviselőire is rákényszerítheti azt a tilalmat, hogy az előírton kívül még csak ne is gondoljanak egyebet. - Ugyanis az embereknek a hűbéres istentiszteleti hitre való hajlandósága miatt, s mert hajlanak arra, hogy azt ne csupán a morális hitnél (ami azt jelentené, hogy kötelességünknek mint olyannak engedelmeskedve szolgáljuk Istent) tartsák többre, hanem mindennél fontosabbnak s minden fogatkozás ellensúlyozójának véljék, az igazhitűség őrzőinek mint lelkipásztoroknak könnyű jámbor rettenetet kelteni nyájukban a történeten alapuló hittételektől való legcsekélyebb elhajlással és minden azokra irányuló vizsgálódással szemben, s így még arra sem merészkedik senki, hogy akár gondolatban is kételkedni kezdjen a rákényszerített tételekben, hiszen ez azt jelentené, hogy hallgat a gonosz szellem szavára. Igaz, az ember nem tehet többet, csupán akarhatja, hogy megszabaduljon e kényszertől (ama fejedelmi kényszernél viszont a nyilvános hitvallás tekintetében nem ez a helyzet); csakhogy éppen ez az akarás az, amit belülről eltorlaszolnak. Ez a tulajdonképpeni lelkiismereti kényszer meglehetősen rossz dolog ugyan (mert belső színleléshez vezet), de még mindig nem olyan rossz, mint a külső vallásszabadság akadályozása. Az előzőnek ugyanis fokozatosan meg kell szűnnie önmagától az ember morális belátásának és szabadsága tudatának előrehaladtával, a kötelesség iránti igazi tisztelet pedig csak a szabadságból származhat; az utóbbi ezzel szemben megakadályoz minden önkéntes előrehaladást a hívők etikai közösségében, amely az igazi egyházat alkotja, s formáját teljesen politikai rendelkezéseknek veti alá.

<sup>68</sup> Ha eltekintünk a titokzatostól, a minden lehetséges tapasztalat határain túlnyúlótól, a pusztán az emberiség szent *történetéhez* tartozótól, s így minket *gyakorlatilag* nem érintőtől, akkor e kifejezést úgy érthetjük, hogy a történeti hit, amelynek mint egyházi hitnek az emberek járszalagjául szüksége van egy szent könyvre, ám éppen ezáltal akadályozza az egyház egységét és egyetemességét, magától megszűnik, s tiszta, az egész világot egyként megvilágosító vallási hitbe megy át; következésképpen már most szorgosan munkálkodnunk kell azon, hogy a jelenleg még nélkülözhetetlen burokból kifejtsük a tiszta észvallást.

Nem az a feladat, hogy a történeti hit megszűnjék (hiszen mint vehikulum talán mindig hasznos és szükséges lesz), hanem hogy megszűnhessék, amin csupán a tiszta morális hit belső szilárdságát értjük.

<sup>69</sup> Isten országa itt nem valamely különös szövetségnek megfelelően (nem messianikusnak), hanem *morális* birodalomnak (puszta ész által megismerhetőnek) van ábrázolva. Az elsőnek (regnum divinum pactitum) a történelemből kellett szereznie megerősítését, s ily módon az *Ó-* és *Újszövetség* szerinti *messiási* birodalomra oszlik. Igen figyelemreméltó, hogy az első tisztelői (a zsidók) - bár az egész világban szétszóródva - fenntartották magukat, míg más vallási közösségek tagjai általában hitükben is összekeveredtek azzal a néppel, amelyben elvegyültek. E jelenség sokak számára oly csodálatosnak tetszik, hogy azt nem a természet rendje szerint lehetségesként, hanem egy különös isteni szándék rendkívüli rendelkezéseként ítélik meg. - Csakhogy egy írott vallással (szent könyvekkel) rendelkező nép hitben soha nem keveredik olyannal (mint a római birodalom - akkor az egész művelt világ), amelynek nincsen ilyenje, hanem csupán szokásai vannak; ellenkezőleg, hosszabb-rövidebb időn belül prozelitákat szerez. Így a babiloni fogság után, amikor, úgy tűnik, szent könyveik először váltak nyilvános olvasmánnyá, nem éri többet a zsidókat az idegen istenek utáni szaladgálás hajlandóságának vádja; az alexandriai kultúra pedig, amelynek rájuk is kellett hatnia, jól jött ahhoz, hogy ezeknek az írásoknak szisztematikus formát adjanak. Így Zoroaszter vallásának hívei, a *párszik* is, szétszóródásuk ellenére máig megtartották hitüket, mert deszturjaiknak ott volt a Zendaveszta. Ezzel szemben a *hinduk*, akik cigányoknak nevezve a szélrózsa minden irányába szétszóródtak, nem kerülhették el az idegen hittel való elkeveredést, mivel a nép aljából (a páriák közül) származtak, akiknek egyenesen tiltva van a szent könyvek olvasása. Amit pedig a zsidók maguk nem tehettek volna meg, azt megtette a keresztény, majd később a mohamedán vallás (főképp az előbbi), mivel mindkettő feltételezi a zsidó hitet s az ahhoz tartozó szent könyveket (még ha az utóbbi úgy tartja is, hogy a szent könyvek meg vannak hamisítva). Így a zsidók, ha bolyongásaik közben sokszor elveszítették is az olvasásukban való jártasságot s ezzel a birtoklásukra való kedvet is, és csupán annak emlékezete maradt meg köztük, hogy valamikor régen voltak ilyen könyveik, a belőlük kiindult keresztényeknél újra meg újra fellelhetők régi dokumentumaikat. Ezért aztán a keresztény és mohamedán országokon kívül, ha a malabári partokon élő kevesektől és az egy kínai közösségtől eltekintünk (de ezek között is az előbbieket állandó kereskedelmi kapcsolatban állhattak arabiai hittestvéreikkel), nem is találni zsidókat, habár nem kételkedhetünk abban, hogy más országokban is letelepedtek, csak hogy mert hitük semmilyen rokonságban nem volt az ottani hitfajtákkal, teljesen elfeledték a magukét. Ám nagyon fonák vállalkozás épületes szemlélődéseket alapozni arra, hogy a zsidó nép és vallása az oly kedvezőtlen körülmények között is fennmaradt, mivel itt mindkét fél a maga számítását véli megtalálni. Az egyik az őt egy leendő földi birodalom számára tartogató jóságos Gondviselés művét látja népének, és a szétszóródás ellenére tisztán maradt régi hitének fennmaradásában; a másik pedig csupán egy szétszórt, a beköszöntő mennyei birodalomnak ellenszegülő állam figyelmeztető romjaiként tartja számon, amelyen még így is jelen van a különleges gondviselés: részint, hogy megőrizze az e népből származó Messiásra vonatkozó jövődőlés emlékezetét, részint, hogy példáját statuálja a büntető igazságságnak, mert e nép csökönyös módon politikai és nem morális fogalmat alkotott Messiásáról.

<sup>70</sup> Így a világban való minden anyag nehézségének *oka* ismeretlen számunkra, olyannyira, hogy ráadásul még azt is beláthatjuk, hogy meg sem ismerhetjük, mivel már fogalma feltételezne egy elsődleges és feltétlenül hozzátartozó mozgatóerőt. Ennek ellenére nem titok, hanem mindenki számára nyilvánvalóvá tehető, hiszen *törvényét* kellőképpen ismerjük. Mikor Newton ezt az erőt az isteni mindenütt-jelenvalóság jelenségeként (omnipraesentia phaenomenon) ábrázolja, akkor ez

nem magyarázási kísérlet (hiszen Isten térbeli léte ellentmondás), hanem magasztos analógia, amelyben valamilyen nem anyagi okra támaszkodva a testi létezőket világegyésszé akarja egyesíteni. Ugyanez lenne a helyzet egy olyan kísérlettel, amely a világban lakó értelmes lények etikai államban való egyesülésének önálló okát akarná megérteni, s amaz államot ezzel megmagyarázni. Csupán a kötelességet ismerjük meg, amely ahhoz vonz minket, de a szándékolt hatás lehetőségessége még akkor is túl van minden belátásunkon, ha ama kötelességnek egyként engedelmeskedünk. Vannak titkok, rejtett dolgok (arcana) a természetben, lehetségesek továbbá a politika titkai (titokban tartás, secreta), mely utóbbiaknak nem *kell* nyilvános ismereteknek lenniük, ám amennyiben empirikus okokon alapulnak, a titkok e mindkét fajtáját megismerhetjük. Nem lehetséges titok annak (ti. a morálisnak) tekintetében, amit megismerni általános emberi kötelesség; ám amit csak Isten tehet meg, amihez valamivel is hozzájárulnunk túlhaladja képességünket s így kötelességünket is, annak tekintetében valóban lehetséges a vallás tulajdonképpeni, azaz szent titka (mysterium), amelyről csak annyit hasznos tudnunk és értenünk, hogy van, viszont nem szükséges megérteni.

<sup>71</sup> A végső dolgokról jövődőlő szent történet a *világ bíróját* (tehát tulajdonképpen azt, aki a jó princípium birodalmához tartozókat, mint övéit, uralma alá fogadja és kiválasztja) nem Istennek, hanem az Ember Fiának ábrázolja és nevezi. Úgy tetszik, ez arra mutat, hogy e kiválasztáskor *maga az emberiség* ítélkezik, tudatában önnön korlátainak és esendőségének; ez olyan jóság, amely mindazonáltal nem sérti az igazságosságot. - Ezzel szemben az emberek bírója, ahogy az általunk elismert szent törvény és saját felelősségünk szerint szól lelkiismeretünkhöz, a maga istenségében elképzelve (a Szentlélek), csak a törvény szigora szerint ítélkezőnek gondolható el, mert mi magunk egyáltalán nem tudhatjuk, hogy mi írható mentségünkül esendőségünk számlájára, hanem csak azt látjuk, hogy szabadságunknak és a kötelesség teljesen minket terhelő megsértésének tudatában vétkeztünk, s így semmi okunk arra, hogy a fölöttünk mondott ítélettől jóságos elnézést várjunk.

<sup>72</sup> Hogy miért egyezik meg oly sok régi nép ebben az eszmében, azt nem magyarázhatjuk meg mással, csak azzal, hogy ha el akarjuk gondolni, valamely nép kormányzását és (ennek analógiájára) a világ kormányzását, ez az idea jelen van az általános emberi észben. *Zoroaszter* vallásának három isteni személye Ormuzd, Mitrasz és Ahriman, a *hinduizmusé* Brahma, Visnu és Siva (a különbség csak az, hogy az *előbbiben* a harmadik személy nem csupán a *baj* létrehozója, amennyiben az büntetés, hanem a morálisan *rosszé* is, amiért az ember büntetetik; Sívát viszont a hinduk csupán ítélkezőnek és büntetőnek ábrázolják). Az *egyiptomi* vallásnak megvolt a maga *Phtahja*, *Knephje* és *Neithje* - amennyire e nép ősi történetének homályos híradásaiból kihámozható, az első az anyagtól különböző szellemet jelentette mint *világteremtő*, a második princípium a megtartó és *kormányzó* jóságot, a harmadik az ezt korlátozó bölcsességet, azaz az *igazságosságot*. A *gótok Odint* (a mindenség atyját), *Freiat* (másképpen Freient, a jóságot) és *Thort*, az ítélkező (büntető) Istent tisztelték. Úgy tetszik, hierarchikus alkotmányuk (berendezkedésük) utolsó periódusában maguk a *zsidók* is követték ezeket az eszméket. Mert amikor a farizeusok azzal vádolják Krisztust, hogy *Isten Fiának* nevezi magát, akkor nem a tanítást kárhoztatják, amely szerint Istennek egyáltalán fia van, hanem csak azt, hogy *ő* akar Isten fia lenni.

<sup>73</sup> A vallásoktatásban általában minden meggondolás nélkül elvárják a tanulóktól a titkokban való hitet, mivel az, hogy nem *fogjuk fel* a titkokat, azaz nem vagyunk képesek belátni tárgyuk lehetőségességét, éppoly kevésbé jogosíthat fel minket elfogadásuk megtagadására, mint ahogy nem tagadható meg a szerves anyagok szaporodási képességének elfogadása, holott egyetlen ember sem érti e képességet, s ugyanúgy titok számunkra s az is marad. Csak hogy nagyon is jól értjük, mit akar mondani ez a kifejezés, s tárgyáról empirikus fogalmunk van, amelyet az a tudat kísér, hogy nem tartalmaz ellentmondást. - Minden olyan titoktól, amelynek hitét elvárják tőlünk, joggal kívánhatjuk, hogy *érthető* legyen, mit akar jelenteni; ez pedig nem úgy történik, hogy az értelmező szavakat egyenként megértjük, azaz jelentést kapcsolunk hozzájuk, hanem úgy, hogy azok egy fogalomba összefoglalva megengednek még egy (átfogó) jelentést, s nem tesznek lehetetlenné minden gondolkodást. - Nem képzelhető el, hogy Isten mintegy belénk önthetné ezt az ismeretet, feltéve, hogy kellőképpen kívánczunk rá; mégpedig azért nem, mert, értelmünk természete alkalmatlan lévén rá, ez soha nem lehet bennünk inherens.

<sup>74</sup> Így hát gyakorlati vonatkozásban (ha kötelességről van szó) igen jól megérthetjük, mi a szabadság, teoretikus tekintetben azonban, ami kauzalitását (s egyben természetét) illeti, ha nem akarunk ellentmondásba keveredni, még csak nem is gondolhatunk arra, hogy megpróbáljuk megérteni.

<sup>75</sup> E Lélek, mely egyesíti Istennek mint Üdvözítőnek szeretetét (pontosabban: ennek megfelelő viszonzszeretetünket) a vele mint törvényadóval szembeni istenfélelemmel, azaz a feltételezettet a feltétellel, s amely így „mindkettejükből származónak” ábrázolható, túl azon, hogy „Ő vezet minden igazsághoz” (a kötelesség tiszteletéhez), egyben az emberek tulajdonképpeni bírása (lelkiismeretük színe előtt). A bíraskodást ugyanis két jelentésben érthetjük: vagy mint a szolgálat érdeme és fogyatozása, vagy mint véték és vétlenség fölötti ítélkezést. A *szeretetnek* tekintett Isten (Fiában) úgy ítéli meg az embereket, ahogy tartozásukat kiegészítheti egy érdem, s e szerint mond minket *méltóknak* vagy *méltatlanoknak*. Sajátjaiként választja ki azokat, akiknek még ez beszámítható. A többiek üres kézzel távoznak. Ezzel szemben a bíró mint *igazságosság* (e név tulajdonképpeni viselője a Szentlélek) azokról mondja ki a vétkekesség, illetve vétlenség, azaz az elítélés vagy a felmentés szavát, akiknek semmilyen érdem sem számítható be. - Az első esetben az ítélkezés a díjra (az üdvösségre) egyaránt pályázó érdemesek és érdemtelének *szétválasztását* jelenti. Ám *érdemen* itt nem a törvényt tekintő moralitás kiválósága értendő (e vonatkozásban ugyanis kötelességteljesítésünk semmiképpen sem múlhatja fölül kötelezettségünket), hanem más emberekkel, az ő morális érzületükkel való összehasonlításként magyarázandó. A *méltóságnak* mindig is csupán negatív jelentése van (nem méltatlan), nevezetesen az e jóságra való morális fogékonyságot jelenti. - Aki tehát az első minőségben (mint brabeuta) bíraskodik, az két, díjért (az üdvösségért) vetélkedő személy (vagy párt) között választ ítéletében; aki a másik minőségben (s ez a tulajdonképpeni bíró), az az ítélőszék (a lelkiismeret) előtt *egy és ugyanazon* személyről mond végzést, s védő és vádló között tesz igazságot. - Amikor tehát föltesszük, hogy minden ember a büntartozás terhe alatt áll ugyan, de egyeseknek közülük javukra szólhat egy idegen érdem, akkor a *szeretetből* való bíró ítéletével van dolgunk, s ha ez az érdem nem lenne, minden ítélet *elutasító* volna, ennek pedig kikerülhetetlen következménye volna az *elítélés* (ahol aztán az ember az igazságosságból való bíró áldozatául esnék). Véleményem szerint így egyesíthető a két, egymásnak látszólag ellentmondó kijelentés: „Eljő a Fiú, hogy ítéljen eleveneket és holtakat” s „Isten nem azért küldte őt a világra, hogy ítélje e világot, hanem hogy üdvözüljön e világ Őáltala.” (János Ev. 3; 17.). S ugyane kijelentések ily módon összhangban lehetnek a következővel: „Aki nem hisz a Fiúban, már elítéltetett”, mégpedig ama Lélek által, akiről írva van: „megítéli a világot a bűnökért és az igazságosságért”. - A pusztaság területén, amelynek kedvéért itt tulajdonképpen tárgyaltuk az egészet, könnyen haszontalan és terhes szörszálhasogatásnak lehetne tartani e distinkciók aggályoskodó gondosságát, s valóban nem is lenne más, ha az isteni természet kikutatására irányulna. De mert az emberek állandóan hajlanak arra vallási ügyeikben, hogy vétkeik miatt az isteni jósághoz forduljanak, igazságosságát azonban ki nem kerülhetik, az egy és ugyanazon személyként képzelte *jóságos bíró* viszont ellentmondás, így jól látszik, hogy az emberi fogalmak gyakorlati tekintetben is nagyon zavarosak, ezért tehát gyakorlatilag is igen fontos, hogy rendet rakjunk köztük s pontosan meghatározzuk őket.

<sup>76</sup> E definícióval elejét vesszük nem egy téves értelmezésnek, mely a vallás mint olyan fogalmára irányul. *Először*: a vallásban, ami a teoretikus ismeretet és hitvallást illeti, nem kívántatik asszertorikus tudás (még Isten létének asszertorikus tudása sem), mivel, az érzékfeletti tárgyakat át nem láthatván, már maga a hitvallás tettetett lehetne. A dolgok legfőbb oka tekintetében spekulatív csupán *problematikus* elfogadást (hypothesis), annak tekintetében azonban, amit morálisan parancsoló eszünk tevékenységünk tárgyául jelöl ki, végcéljának megfelelő hatást ígérő, tehát szabad, *asszertorikus* hitet teszünk fel; a hitnek csupán az *isteneszmére* van szüksége, s végső soron minden, a Jóra irányuló morálisan komoly (s ezért hívő) munkálkodásnak el kell jutnia ehhez az eszméhez, anélkül, hogy oktalannul azzal kecsegtetné magát, hogy elméleti megismeréssel biztosíthatja annak objektív realitását. Az ismeret *minimuma* (lehetséges, hogy van Isten) szubjektíve már elégséges ahhoz, ami minden embernek kötelességévé tehető. *Másodszor*: a vallás, mint olyan e definíciója segítségével elejét vesszük annak a téves elképzelésnek, amely szerint a vallás nem

egyéb, mint *különleges*, közvetlenül Istenre vonatkoztatott kötelességek gyűjtőfogalma. Ezzel egyben megmenekedünk attól, hogy az etikai-polgári emberi kötelességeken kívül (tehát az emberek emberekkel szembeni kötelességein túl) még *udvari szolgálatokat* is vállaljunk, s az előbbi tekintetében való hiányosságainkat az utóbbiakkal próbáljuk jóvátenni. Egy általános vallásban nem léteznek külön Istennel szembeni kötelességek, mert Isten mit sem kaphat tőlünk; nem befolyásolhatjuk, és semmit sem tehetünk érte. Aki ilyen kötelességgé akarja tenni az iránta való köteles tiszteletet, az nem gondol arra, hogy e tisztelet nem külön vallási cselekvés, hanem maga a minden kötelességszerű cselekvésünkénél jelenlevő vallásos érzület általában. S ha írva vagyunk is, hogy „Istennek inkább kell engedelmeskednünk, mint az embereknek”, ez csupán annyit jelent, hogy ha a statutarikus parancsok, amelyek dolgában emberek lehetnek a törvényadók és bírák, összeütközésbe kerülnek azokkal a kötelességekkel, amelyeket az ész feltétel nélkül előír, s amelyek követéséről és megszegéséről egyedül Isten ítélkezhetik, akkor az előbbieknél meg kell hajolni ezek előtt. Ám ha valaki egy egyház isteni parancsként előadott követeléseit értené azon, aminek dolgában inkább Istennek, mint az embereknek kell engedelmeskednünk, akkor ez az alaptétel könnyen a polgári többségük ellen lázadó, álszent és uralkodni vágyó papok jól ismert csatakiáltásává válhatnék. Mert az a megengedett dolog, amelyet az utóbbi parancsol, *bizonyosan* kötelesség; és nagyon is kétséges (legalábbis nagyrészt), hogy valami önmagában megengedett, de általunk csupán isteni kinyilatkoztatás útján megismerhető dolog valóban Isten parancsa-e.

<sup>77</sup> Végképp felfoghatatlan, miért tartják a vallási tanítók olyan jelentőség nélkülinek azt a világos tilalmat, amely a polgári bíróság előtti vallomás kikényszerítésének pusztá babonán és nem a lelkiismeretességén alapuló eszköze ellen irányul. Hiszen, hogy itt általában a balhit hatására számítanak, már abból is kiviláglik, hogy az olyan emberről, akiről nem teszik fel, hogy az igazat fogja mondani egy ünnepélyes kijelentésben, amelynek igazságán az emberek jogáról (az e világon való legszentebbről) való döntés nyugszik, azt hiszik, hogy egy formulával máris az igazság kimondására készítetik - se formula az említett kijelentésen kívül nem tartalmaz semmi egyebet, csak annyit, hogy Isten büntetését hívja a maga fejére (egy ilyen hazugságért amúgy sem kerülheti el a büntetést), teljesen úgy, mintha tőle magától függne, hogy számot ad-e eme legfelsőbb törvényszék előtt, avagy sem. - A megerősítés e módját az Írás idézett helye *dőre* elbizakodottságnak tartja, amely bizonyos dolgokat varázsigékkel akar valóságossá tenni, amikkel pedig nem rendelkezünk. - Ám jól látjuk, a bölcs tanító, aki ott úgy szól, hogy ami az igazság megerősítésében túlmegy az igen! igen! és nem! nem! beszédén, a gonosztól való, látta azokat a rossz következményeket, amelyeket az eskü maga után von: ti. azt, hogy az eskünek tulajdonított nagyobb fontosság majd-hogynem megengedetté teszi a közönséges hazugságot.

<sup>78</sup> A *szűk kapu* s az élethez vezető keskeny út a jó életvitel, a *tág kapu* és a széles út, amelyen sokan járnak, az egyház. Nem mintha az egyházon vagy intézkedésein múlték, hogy elvesznek emberek, hanem mert a *templomba járást* és az egyház statútumainak vallását avagy szokásainak celebrálását vélik Isten tulajdonképpeni és általa megkívánt szolgálatának.

<sup>79</sup> A jövőről semmit sem tudunk, s nem is kell kutakodnunk semmi egyéb után, ami nincs ésszerű kapcsolatban az erkölcsösség hajtórugóival és céljával. Ide tartozik az a hit is, hogy nincs olyan jó cselekedet, amely az eljövendő világban ne járna jó következményekkel végzőjére nézve; következőképpen bármilyen elvetendőnek véli is magát az ember élete végén, ez ne tartsa őt vissza attól, hogy amennyire tehetségében áll, legalább még *egy* jó cselekedetet tegyen, s ezt téve okkal remélheti, hogy a cselekedet, a benne levő tiszta jó szándék mértéke szerint, még mindig értékeesebb, mint azok a tétlen bűnbánatok, amelyek a tartozás csökkentése nélkül a jó cselekedetek hiányát kívánják pótolni.

<sup>80</sup> Mendelssohn ügyesen használja ki a kereszténység szokásos elképzelésének e gyenge oldalát arra, hogy teljességgel elutasítson minden olyan rábeszélést, hogy Izrael fiai változtassák meg vallásukat. Mivel - mondja - még a keresztények bevallása szerint is a zsidó hit az a fundamentum, amelyen a kereszténység építménye alapszik, így a kitérés olyan, mintha valaki le akarná bontani a földszínt, azért, hogy megtelepedhessék a második emeleten. Ezen az érvelésen jól áttetszik a szerző igazi

véleménye. A következőket akarja mondani: küszöböljétek ki *vallásotokból* mindenekelőtt magát a zsidóságot, s akkor fontolóra foghatjuk a kitérésre vonatkozó javaslatotokat. (Valójában akkor nem maradna más, mint a statútumoktól ment, tisztán morális vallás.) A mi terhünkön mit sem könnyít a külső obszervanciák igájának levetése, ha a helyébe másokat kapunk, egy szent történet hitvallását, ami a lelkiismeretes embert még keményebben gyötri. E nép szent könyvei egyebekben, ha nem is a vallás gyámolaképpen, de a tudományosság számára mindenkor megmaradhatnak és tiszteletnek örvendhetnek; mivel egyetlen nép története sem adatolható olyan régről (egészen a világ kezdetétől) az elmúlt történelemben, azaz az ismert profán történelemben, mint ez, s ily módon kitölthető a különben üresen tátongó űr.

<sup>81</sup> A rögeszme az a csalódás, amely egy tárgy tiszta képzetét azonosítja magával a tárggyal. Így a fukar gazdagoknál a *zsugoriság* rögeszméje nyilvánul meg abban, hogy azt a gondolatot, miszerint ha úgy akarnák, élvezhetnék gazdagságukat, elégséges pótléknak tekintik azért, hogy valójában soha nem élvezik. A *megbecsülés* rögeszméje a többiek magasztalását tekinti értéknek, pedig ez alapján csupán külső megjelenése tiszteletüknek (s nem biztos, hogy belsejükben is táplálják), holott csakis a valóságos benső tiszteletet tekinthetné értékesnek. Ide tartozik a cím- és rangkórság is, ami nem egyéb, mint a másoknál való előbbrevalóság külső képze. (...) - Egy bizonyos célt szolgáló eszköz birtoklásának tudata (még az eszköz használata előtt), csupán képzeletben való birtoklás, s ezért, ha valaki megelégszik a pusztá tudattal, mintha az egyenértékű lenne a tényleges birtoklással, az *gyakorlati rögeszme*; itt csupán erről fogunk beszélni.

<sup>82</sup> Gyanúsan hangzik bár, de semmiképp sem tilalmas azt mondani, hogy minden egyes ember *Istent csinál* magának, sőt, morális fogalmak alapján (s ama végtelenül nagy tulajdonságokkal kísérve, amelyek ahhoz a képességhez tartoznak, hogy a világban szemléltesse az e fogalmaknak megfelelő tárgyat) kell is egy ilyet csinálnia, hogy benne tisztelhesse azt, *aki őt alkotta*. Mert bármilyen módon hirdettek is vagy írtak is le egy lényt mint *Istent*, s még ha egy ilyen megjelent is valakinek (ha ez lehetséges), e képzetet mégis mindenekelőtt össze kell vetni ideáljával, hogy megítélhessük, vajon alkalmas-e rá, hogy istenségnak tartsuk s akként tiszteljük. Ha e fogalmat a maga tisztaságában nem tesszük *előzőleg* próbakövé s fundamentummá, a pusztá kinyilatkoztatásból nem lehet vallás, s az istentisztelet csak *bálványimádás* lehet.

<sup>83</sup> Azok számára, akik mindama helyeken, ahol nem látják elég világosnak az érzéki és az intellektuális megkülönböztetését, önellentmondásokat vélnek találni a *Tiszta ész kritikájában*, itt jegyzem meg, hogy amikor az intellektuális (a tiszta morális érzület) támogatására való érzéki eszközökről vagy az előbbinek az utóbbiak által történő akadályoztatásáról beszélek, akkor e két olyannyira különböző princípium befolyását soha nem szabad *direktként* elgondolni. Mint érzéki lények ugyanis az *intellektuális princípiumnak*, azaz fizikai erőink tetteiben megmutatkozó *szabad döntés* általi meghatározásának *jelenségeiben* a törvény ellenére vagy annak javára cselekedhetünk; s ily módon az okot és a hatást ténylegesen hasonló természetűnek ábrázoljuk. Ami azonban az érzékfelettit (a bennünk lakozó moralitás szubjektív elvét, amely a szabadság megfoghatatlan tulajdonságában van elrejtve), pl. a tiszta vallási érzületet illeti, ennek törvényén kívül (ami azonban elégséges is) semmit sem tudhatunk meg az emberben levő ok és hatás viszonyáról, azaz nem *magyarázhatjuk meg* az ember morális minőségéből a cselekedetek mint az érzéki világban lejátszódó események lehetőségét, éppen azért, mert szabad cselekedetek, viszont minden esemény magyarázó okait az érzéki világból kell merítenünk.

<sup>84</sup> *Nép, mely szívesen fecseg, a sok cselekvéssel mégsem tesz semmit.*

<sup>85</sup> Sajátos pszichológiai jelenség, hogy az olyan vallás hívei, amelyben a viszonylag kevesebb statútumot kell hinni, ezáltal rögtön nemesebbnek és felvilágosodottabbnak érzik magukat; pedig hát éppen elég megmaradt ahhoz, hogy (ellentétben tényleges gyakorlatukkal) egyházi elvakultságukban ne nézzenek megvetéssel felebarátjukra a tisztaság vélt magaslatairól. Ennek az az oka, hogy bármilyen csekély is a különbség, ezzel mégis közelebb érzik magukat a tiszta morális valláshoz, bármennyire foglyai maradnak is annak a rögeszmének, amely a vallást jámbor obszervanciákkal akarja kiegészíteni.



<sup>86</sup> Ez az elnevezés, amely pusztán a szellemi atya (πάπα) tekintélyét jelzi, csak a minden, a legigénytelenebbként és legnépszerűbbként fellépő egyházi formában is megtalálható szellemi despotizmus járulékos fogalma által bír gáncsoló jelentéssel. Épp ezért a világért sem akarom, hogy úgy értse nek, mintha a különböző szektákat kívánnám szembesíteni, és az egyiket a maga szokásaival és rendelkezéseivel kisebbiteni akarnám a másikhoz képest. Egyforma tiszteletet érdemelnek, amennyiben formájuk csupán szegény halandók kísérlete, hogy Isten országát megjelenítsék a földön, és egyforma feddést, ha ez eszme megjelenítését (egy látható egyházban) magának a dolognak tartják.

<sup>87</sup> „Szelíd a járom, s könnyű a teher”, ahol a mindenkire vonatkozó kötelesség úgy tekinthető, mint amit az ember maga szabott magára saját esze által, amit tehát önként vállal. Am ebbe a fajtába csupán a morális törvények mint isteni parancsok tartoznak, egyedül ezekről mondhatja a tiszta egyház alapítója: „Az én parancsolataim nem nehezek”. E kifejezés csupán azt jelenti, hogy nem *terhesek*, mivel mindenki magától belátja követésük szükségességét, következésképpen semmit sem kényszerítenek rá; ezzel szemben a despotikusan parancsoló ránk szabott rendelkezések, még ha javunkra vannak is, mivel nem eszünk adta őket és hasznukat nem láthatjuk, pusztán zaklatások (vesződségek), amelyeknek csak kényszerből veti alá magát az ember. Önmagukban véve azonban, forrásuk tisztaságát tekintve, a morális törvények parancsolta cselekedetek esnek az embernek leginkább neheze, s ezért van, hogy a legerheesebb jámbor vesződségeket is szívesen nyakába venné, ha lehetséges volna, hogy tettek helyett ezekkel fizessen.

<sup>88</sup> A különböző hitfajták lassanként olyan külsőleg szembeötlő jegyekkel ruházzák föl a népeket polgári állapotukban, amelyeket utóbb olyan természetes módon tulajdonítunk nekik, mint valamely vérmérsékleti sajátosságot. Így vonta magára első berendezkedéséből következően a *zsidóság* az *embergyűlölet* vádját, mint az összes többi néptől minden elképzelhető, olykor kínos obszervancia által elkülönülő s a velük való keveredést elhárítani akaró nép. A *mohamedanizmus büszkesége* által különbözik minden mástól, azzal, hogy csodák helyett a győzelmekben s a népek leigázásában találja hite megerősítését, s ájtatossági szokásai is mind a merészségből adódnak.\* A *hindu* hit az előzőkkel éppen ellentétes okokból a *kishitűség* jellemvonásával ruházza fel híveit. - Bizonyosan nem a keresztény hit belső minőségéből, hanem a kedélyekhez való közelítésének módjából adódik az, hogy hasonló szemrehányás tehető némelyekkel szemben, akik pedig éppen szívük teljes komolyságával vallják, de az emberi romlásban fölüllemelkedni akarván s minden erényben kételkedvén kizárólag a *jámborságban* (melyen itt a magasabb erőtlől várt Istenben-való boldogság tekintetében megnyilvánuló szenvedőleges magatartás alaptétele értendő) látják vallási princípiumukat; ezek ugyanis soha nem bíznak magukban, folytonos aggályoskodással tekintgetnek a természetfeletti segítség után, s úgy vélik, épp ez az önmegvetés (amely nem alázat) lehet a jóindulat elnyerésének megfelelő eszköze - ennek külső megnyilvánulása (a pietizmusban avagy jámborkodásban) *szolgai* gondolkodásmódot jelez.

\* E sajátos jelenség (hogy ti. egy tudatlan, bár értelmes nép büszke hitére) talán alapítójának ama képzelgéséből is származik, mintha a világon egyedülként ismét fölújította volna Isten egységének és érzékfeletti természetének fogalmát; ez pedig a képimádattól s a sokistenhit anarchiájától való megszabadítás által tényleg népe megnevelése lenne - föltéve, hogy ama vallásalapító joggal követeli magának az említett érdemet. - Ami a vallásos társulások harmadik osztályát illeti, s amelyre a rosszul értelmezett alázat alapelve tétele jellemző, elmondható, hogy a morális értékünk felbecsülésében mutatkozó önhittség letörését nem az önmegvetéssel, hanem azzal az eltökéltséggel kell véghezvinni, amely a bennünk lakozó nemes adottságnak megfelelően a törvénynek való egyre fokozódó megfelelésre irányul. Ehelyett az történik, hogy az erényt, ami az erre való bátorságot jelenti, mint önhittséggel gyanúsítható elnevezést eleve a pogányság körébe utalják, s a csúszó-mászó kegyhajhászást magasztatják. - Az *ájtatoskodás* (bigottság, devotio spuria) az a szokás, amely az Istennek tetsző (az összes emberi kötelesség teljesítésében megnyilvánuló) cselekedetek helyett a tiszteletteljes félelem tanúsításával történő közvetlen Istennel való foglalkozásban látja a jámborság gyakorlásának fundamentumát; ezt a gyakorlást aztán *hűbéres szolgáltnak* (opus operatum) kell számítanunk, amely a babonához ráadásul a vélt érzékfölötti (mennyei) érzések rajongó rögeszméjét is hozzáteszi.

<sup>89</sup> *Amit kétesnek tartasz, ne tedd!*

<sup>90</sup> *kényszerítetek belépni*

<sup>91</sup> Bevallom, nemigen tudok mit kezdeni azzal a különben bölcs emberek által is használt kifejezéssel, miszerint egy bizonyos nép (amely el akarja érni a törvényes szabadságot) nem érett a szabadságra, egy földesúr jobbágysai még nem érettek a szabadságra s ráadásul: egyáltalán az emberek még nem érettek a hit szabadságára. Ilyen előfeltevések mellett soha nem fog beköszönteni a szabadság, mivel az ember erre nem *érhet meg*, ha előzőleg nem kerül a szabadság állapotába (szabadnak kell lennie, hogy erőit a szabadságban célszerűen használhassa). Az első kísérletek mindenesetre nyersegek és közönségesek lesznek, terhesebb és veszélyesebb állapotokkal fognak járni, mint amikor az ember még mások parancsa, de egyben azok gondoskodása alatt állt; de hát az észre sehogymásképp, hanem csakis *saját* kísérletekkel lehet megérni, s az embernek szabadságában kell álljon a kísérletek megtétele. Semmi kifogásom sincs az ellen, hogy azok, akiknek a hatalom a kezükben van, különböző körülmények kényszere folytán alaposan kitolják a három bilincs széttörésének időpontját. De ha alapelve teszik azt, hogy alattvalóiknak egyáltalán nem felel meg a szabadság, s joguk van őket az idők végezetéig távol tartani attól, ez nem egyéb, mint beavatkozás magának az istenségnek királyi jogaiba, aki az embert szabadságra teremtette. Persze kényelmesebb úgy uralkodni az államban, a háztartásban és az egyházban, ha sikerül elismertetni egy ilyen alapelvet. De vajon igazságosabb is?

<sup>92</sup> Annak, aki elég kevély azt mondani, hogy *átkozott az*, aki nem hiszi becses igazságként ezt vagy azt a történeti tanítást, ezt is ki kellene tudnia mondani; *átkozott legyek*, ha nem igaz, amit itt elbeszéltek nektek. - Ha lenne valaki, aki képes volna ilyen rettenetes kijelentésre, azt tanácsolnám, tartsuk magunkat vele kapcsolatban a *hadzsikról* szóló perzsa közmondáshoz: ha valaki (mint zarándok) megjárta egyszer Mekktát, költözzél ki a házból, amelyben együtt laktok, ha kétszer volt ott, költözzél ki az utcából is, de ha háromszor, akkor hagyd el azt a várost, sőt azt az országot is, amelyben ő él.

<sup>93</sup> *Ó, egyenesség*, te Ástraea, te ki a földről az égbe menekültél, hogy hozhatnánk vissza téged (minden lelkiismeret s így minden benső vallás alapját) ismét közénk? Elismerhetem ugyan, miszerint fölötte sajnálatos, hogy a nyíltszívűség (amely az általunk tudott *teljes* igazság elmondását jelenti) nem található meg az emberi természetben. De feltétlenül szükséges, hogy az *egyenesség* (azaz, hogy *mindazt, amit mondanak*, becsületesen mondják) minden embertől megkövetelhető legyen, s még ha nem is lenne meg természetünkben az erre való képesség (holott valójában csupán művelését hanyagoljuk el), az emberi nemnek önnön szemében még akkor is a legmélyebb megvetés tárgyát kellene képeznie. - Ám ama megkövetelt tulajdonság számos kísértésnek van kitéve, s nem csekély áldozatba kerül, ezért hát morális erőt, azaz erényt (amit meg kell szerezni) is kíván, amely utóbbi ápolását minden másnál korábban kell kezdeni, mert a vele szemben álló hajlandóságot, ha túrjuk, hogy belénk gyökerezzék, a legnehezebb kiirtani. - Tessék összehasonlítani ezt a mi nevelési módunkkal, főként a vallás, vagy jobban mondva a hittan pontjában, ahol a vonatkozó kérdések megválaszolásában az emlékezet hűségét, anélkül, hogy a hitvallás hű voltát is tekintenék (ezt soha nem vizsgálják), máris elégségesként fogadják el ahhoz, hogy hívő legyen valakiből - hívő, aki egyáltalán nem érti azt, amit szentül erősítget; ha mindezt meggondoljuk, nem csodálkozhatunk többé az egyenesség hiányán, mely hiány csupa benső színlelőt eredményez.

<sup>94</sup> *L. az első rész általános megjegyzését.*

<sup>95</sup> Abban a kívánságban, amelyet az imádság szellemének tekinthetünk, az ember csupán önmagára akar hatni (hogy *Isten eszméjének* közvetítésével élénkítse fel érzületét), emebben azonban, melyben szavakkal, tehát külsőleg nyilatkozik, Istent akarja befolyásolni. Az első értelemben az imádság teljes egyenességgel történhetik, még ha az ember nem merészkedhetik is arra, hogy Isten jelenlétét teljesen bizonyosnak állítsa. A második formában, mint *megszólításban*, a legmagasabb tárgyat személyesen jelenlevőként tekinti vagy legalábbis úgy hangolja magát (belsőleg is), mintha megbizonyosodott volna jelenlétéről, úgy vélvén, hogy ez, még ha nincs is így, legalábbis nem árthat, sőt kedvezést szerezhet; következésképpen az utóbbi (szavakba öntött) imádságban soha nem lelhetünk

olyan tökéletes egyenességet, mint az elsőben (ennek pusztá szellemében). - Ez utóbbi megjegyzés igazságát mindenki megerősítve fogja látni, ha elgondol egy jámbor és tisztességes gondolkodású, de az ilyen tiszta vallási fogalmak tekintetében korlátozott embert, akit ha nem is hangos imádságban, de akár az erre utaló viselkedésben meglep valaki. Anélkül, hogy mondanám, nyilvánvaló: az illető zavarba és tanácstalanságba fog kerülni, mintha szégyenkeznie kellene állapotáért. De miért van így? Ha egy embert önmagával hangosan beszélgetve találunk, az a gyanúnk támad, hogy kisebbfajta örültségi rohama van, s ugyanígy ítéljük meg (nem egészen jogtalanul), ha olyan foglalatosságon vagy viselkedésen kapjuk egyedül, amely csak olyankor lehetséges, ha az illető önmagán kívül még valakit lát, a feltett példában pedig nem ez a helyzet. - Az Evangélium tanítója egészen kitűnően fogalmazta meg az imádság lényegét egy olyan formulával, amely nélkülözhetővé teszi az imádságot és ezzel önmagát is (mint betűt). Nem lelünk benne egyebet, mint a jó életvitel szándékát, amely esendőségünk tudatától kísértve azt a folytonos kívánságot tartalmazza, hogy Isten országának méltó polgárai legyünk, tehát semmi tulajdonképpeni kérést, amelynek teljesítését Isten a maga bölcsességében meg is tagadhatná, hanem egy olyan kívánságot, amely, ha komoly (tevékeny), maga hozza létre tárgyát (az Istennek tetsző emberré válást). A létünk napi fenntartásának eszközére (a kenyérre) vonatkozó kívánság is, mivel kifejezetten nem létünk tartósságára irányul, hanem a pusztán állati módon észlelt szükséglet hatása, inkább annak megvallása, amit a *természet* óhajt bennünk, mintsem annak jól átgondolt kérelmezése, amit az *ember* akar - ilyen lenne a másnapi kenyérért való könyörgés, ami viszont itt kellő nyomatékka ki van zárva. - Az ilyenfajta imádság, amelyet morális (csak Isten eszméjével felélénkített) érzülettel mondanak, tekintvén, hogy az imádság morális szelleme maga hozza létre tárgyát (az Istennek tetszést), csakis *hitben* történhetik; ez utóbbi annyit jelent, mint a kérés *meghallgatását* bizonyosnak tartani, ilyen kérésünk pedig csakis moralitásunkra vonatkozólag lehetséges. Mert ha a kérésben, akár csak a mai kenyérről van szó, senki sem lehet bizonyos a meghallgatásban, azaz abban, hogy Isten bölcsességéhez szükségképpen hozzátartozik, hogy megadja, hiszen e bölcsességnek talán jobban megfelel, ha engedi, hogy e kenyér hiányában már ma elpusztuljunk. Képtelen s egyben vakmerő rögeszme az is, ha a kérés követelőző erőszakosságával megkísérlik eltéríteni Istent (a jelenlegi előnyért) bölcsességének tervétől. Tehát egyetlen olyan imádságot sem tarthatunk bizonyossággal meghallgatásra kerülőnek, amelynek tárgya nem morális, tehát az ilyesmiért nem is imádkozhatunk *hittel*. Sőt: ha a tárgy morális ugyan, mindazonáltal csak természetfölötti behatás útján lenne lehetséges (vagy legalábbis csak onnan várnók, mert magunk nem akarunk fáradozni érte, mint például a gondolkodásmód megváltozása, az új emberré válás, amit újjászületésnek neveznek), akkor nagyon is bizonytalan, hogy Isten a maga bölcsességével megegyezőnek fogja-e tartani (magunk okozta) fogyatékoságunk természetfölötti kiegészítését, s inkább arra van okunk, hogy az ellenkezőjét várjuk. Az ember tehát ezért sem imádkozhatik hittel. - Ebből magyarázható meg, hogy mi is a helyzet a csodatévő hittel (amely egyben mindig benső imával is járna). Mivel Isten nem adhat az embernek erőt arra, hogy természetfölötti módon cselekedhessék (mert ez ellentmondás), mivel az ember nem határozhatja meg saját, e világban lehetséges jó céljainak fogalma alapján azt, hogy miképpen ítél erről az isteni bölcsesség, tehát a magában és maga által létrehozott kívánság közvetítésével nem használhatja fel az isteni hatalmat a maga céljaira, ezért nem is képzelhető el betű szerinti értelemben („ha annyi hitetek van, mint egy mustármag” stb.), hogy valakinek megadatik a csodatétel olyan képessége, hogy az emberen magán múlik, rendelkezik-e vele vagy sem. Az ilyen hit tehát, ha egyáltalán jelent valamit, nem egyéb az ember morális minőségének kitüntetett fontosságáról való pusztá eszménél: ha az Istennek tetsző teljes tökéletességben rendelkezünk az erkölcsiséggel (amit azonban soha nem érhetünk el), akkor, az Isten magasabb bölcsességében lehetséges egyéb mozgatóokokon túl, jó okkal bízhatnánk abban is, hogy, ha *egészen morálisak* volnánk vagy egyszer azzá lennénk, s ilyenné kell és lehet (állandó közelítésben) lennünk, akkor a természet engedelmeskednék kívánságainknak, amelyek persze ez esetben soha nem lennének értelmetlenek.

Ami viszont a templomba járástól várt lelki *épülést* illeti, arról elmondható, hogy a nyilvános imádság semmiképpen sem kegyelmi eszköz, mindazonáltal etikai ünnepség, akár a hit-himnusz egyesült elénekelésével, akár csak a lelkész szája által történik, aki az egész gyülekezet nevében, az ember minden morális dolgát magában foglaló *fohászban* szólítja meg Istent. E megszólítás

ugyanis, mivel nyilvános alkalomként jelentkezik, amelyen az egyesek kívánsága mindenki kívánságával azonos célra (Isten országa megvalósítására) egyesültnak képzelendő, nem csupán arra képes, hogy a megilletődöttséget erkölcsi lelkesedéssé fokozza (szemben a személyes imádságokkal, amelyek nem tartalmazzák a fennkölt eszmét, s a megszokás erejénél fogva egyre inkább elveszítik a kedélyre való befolyásukat), hanem az elsővel összehasonlítva sokkal több észoka van arra, hogy az imádság szellemét képező morális kívánságot formális fohászbba öltöztesse, ám anélkül, hogy a legfőbb lény megjelenítését vagy a retorikai fordulat saját különös erejét kegyelmi eszköznek gondolná. Itt tudniillik a különös szándékkal van dolgunk, hogy egy külsődleges, *minden ember egyesülését* az Isten országára vonatkozó közös vágyakozásban megjelenítő ünnepséggel a legnagyobb mértékben megmozduljanak minden egyes morális hajtórugói, ez pedig úgy történhet a legbiztosabb módon, ha ez ország fejét olyképpen szólítjuk meg, mintha e helyen kiváltképpen jelen volna.

<sup>96</sup> Ha keressük az e kifejezésnek megfelelő jelentést, az csakis úgy adható meg, hogy az *áhitatnak* a *szubjektumot* érintő *morális következményét* értjük rajta. De ez nem a meghatódásban áll (mint ami már benne foglaltatik az áhitatosság fogalmában), bár a legtöbb vélt ájtatos ember teljességgel ebben látja (akiket ezért *ájtatoskodóknak* is hívnak); az *épülés* szó tehát az áhitatnak az ember tényleges megjavulására vonatkozó *következményét* kell jelentse. Ez azonban nem sikerülhet másképp, hanem csakis úgy, hogy rendszeres munkához látunk, jól megértett fogalmakba foglalt szilárd alaptételeket vésünk szívünkbe, s ezekre építjük rá, a rájuk vonatkozó kötelességek eltérő fontosságának megfelelően, az érzületeket, megóvjuk és biztosítjuk őket a hajlamok kísértéseivel szemben, s *így felépítjük* az új embert, mint *Isten szentegyházát*. Nyilvánvaló, hogy ez az épület csak lassan növekedhet, de legalább annyinak kell látszania, hogy valami azért *készült*. Ám vannak emberek, akik úgy vélik, kellőképpen megépültek (hallgatás, olvasás vagy éneklés útján), holott az égvilágon semmi sem *épült*, sőt, a munka egyáltalán meg sem kezdődött, feltehetően azért, mert azt remélik, hogy ama morális épület, hasonlatosan Théba falaihoz, a sóhajok és szenvedélyes kívánságok zenéjének hatására magától szökken a magasba.

<sup>97</sup> Hamis az a tétel, amely szerint az idő- és térbeli feltételek egésze feltétlen. Mert ha a térben és időben (bennük) minden feltételezett, akkor semmilyen egész nem lehet belőle. Akik tehát feltesznek egy olyan abszolút egészet, amelyet csupa feltételezett feltétel alkot, akár mint körülhatároltat (végest), akár mint korlátlant (végtelent), önmaguknak mondanak ellent; mégis, a tér és az elmúlt idő egyaránt ilyen egésznek tekintendő.