Kant és a vallás

SÁNDOR PÁL

Kant hosszú életének nyugalmát csupán egyetlen — de könnyen végzetessé válható — incidens zavarta meg, mégpedig a vallás kérdésében elfoglalt filozófiai álláspontjából következően.

Wöllner, II. Frigyes Vilmosnak a liberális Zedlitz helyébe lépő új igazságügyminisztere, akinek az egyházi ügyek is a hatáskörébe tartoztak, 1788. július 9-én kiadta hírhedtté vált vallási edikumát; és még ugyanez év december 19-én az új cenzúrarendeletét — Poroszországban is érezhetővé váltak a Franciaország felől fújdogáló forradalmi szelek. Ha nem tör ki a következő évben a francia forradalom, akkor könnyen lehetséges, hogy ezek a rendeletek csupán papíron maradtak volna. Közvetlen hatásuk ugyan alig volt érezhető. Spalding és Teller, koruk ismert liberális teológusai, a prédikációikban még kevésbé tartották magukat ahhoz, hogy a szentírás tanaitól való minden eltérés törvénnyel büntetendő és állásmegfosztással jár, mint az ediktum előtt, és maga az ediktum is azzal a fenntartással élt, hogy előírásainak csak abban az esetben kell érvényt szerezni, ha a teológusok nyilvánosan hirdetik a dogmáktól eltérő tanaikat és nem ügyelnek eléggé arra, hogy „másokat hitükben ingadozókká" ne tegyenek.

A francia forradalom eseményeivel párhuzamosan, illetve ezek következményeképp azonban megerősödött a porosz reakció, ami magával hozta a Wöllner-féle ediktumok végrehajtását. Wöllner — I. T. Hermes teológia professzor és superintendens közreműködésével — 1790. dec. 3-án kiadta a minden teológiai kandidátusra kötelező ún. *Schema examinationist*, amely lényegileg dogmatikus lelkiismereti kényszert gyakorolt a leendő teológusokra

További megszorításokat jelentett az 1791 májusában életrehívott „Immediat-Examinations-Kommission", élén Oberkonsistorialrat Waltersdorffal, aki a legfőbb forrása volt azoknak a híreszteléseknek, amelyek szerint a kormány Kant írói és alkotói tevékenységének betiltását tervezi.[1] Ami késett, nem múlott — de ehhez Wöllner és társai egyrészt még további anyagot gyűjtöttek, másrészt kiadták a korábbi cenzúrarendeletet szigorító 1792. március 5-i új ediktumot, melynek alapján azután felléphettek „az ártalmas kanti filozófia"[2] ellen.

Mindennek tudatában Kant a tervezett valláskritikai művének, a *Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*nak, melyet a tudományra, az erkölcsre

[1] Vö.: Kiesewetter 1791. jún. 14-i levelét Kanthoz. *Briefwechsel von Im. Kant.* München 1912. 2. Bd. 225. o.

[2] Woltersdorf szavai Jakobnak Kanthoz intézett 1792. jan. 24-i levele tanúsága szerint. *Uo.* 274. o.

és a művészetre vonatkozó három kritikai mű kiegészítésének, illetve befejezésének szánt, első részét, *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* c. tanulmányát, a *Berlinische Monatsschrift*nek küldte be. Sőt bár ebben az időben a folyóiratot Jénában, tehát a porosz cenzúra szempontjából külföldön nyomták, és így nem esett a Wöllner-féle ediktum hatálya alá, írását óvatosságból a berlini cenzúrának is benyújtotta. Innen az engedélyt meg is kapta, mivel „ez az írás, mint a többi kanti mű is, csak gondolkodó, kutatásra és különbségtevésre képes tudósok számára, nem pedig általában minden olvasó számára készült és élvezhető".[3] A további fejezeteket azonban a berlini cenzúra már nem engedte kinyomatni.

Kant ezek után az egész művet a jenai cenzúra jóváhagyásával — bár königsbergi kiadónál — jelentette meg 1793-ban. A következő év elején simán megjelent a második kiadás is, de 1794. május 18-án már így ír a *Berlinische Monatsschrift* szerkesztőjének, Biesternek: „Sietve küldöm Önnek az ígért tanulmányt, mielőtt bekövetkezik az én és az ön írói tevékenységének a vége . . . Köszönöm a hozzám juttatott hírt. Meg vagyok róla győződve, hogy mindenkor lelkiismeretesen és a törvénynek megfelelően cselekedtem, nyugodtan nézek ezért e különös intézkedések kimenetele elé . . . Az élet rövid, különösen az, ami a megélt 70 esztendő után még fennmaradt; hogy ezt gond nélkül végigvigyem, bizonyára akad a föld egy sarka számomra."[3a]

Valószínű, hogy Biester a király Wöllnerhez intézett 1794. márciusi leveléről tájékoztatta Kantot, melyben többek között ez áll: „Kant ártalmas írásait sem kell tovább tűrni."[4] A folytatást[5] azután megtudjuk Kant saját közléseiből, amelyeket utolsó műve, a *Streit der Fakultäten Előszavá*ban tett közzé, II. Frigyes Vilmos 1797-ben bekövetkezett halála után egy évvel. (Ennek, mint látni fogjuk, a biográfiain túlmenő, elvi jelentősége lesz.) A király „különleges parancsára" Kant Wöllner aláírásával felszólítást kapott, hogy „hagyjon fel a Szentírás és kereszténység alaptanításainak eltorzításával és becsmérlésével, . . . ellenkező esetben, renitenciája folytatása esetén kellemetlen megrendszabályozásban fog részesülni".[6]

Válaszában Kant filozófushoz méltó színvonalon mutatta ki a vád alaptalanságát. Egyben azonban, mint írta, a csekélyebb gyanú elkerülésére a legbiztosabbnak azt tartja, ha „mint a király őfelsége leghűbb alattvalója" ünnepélyesen kijelenti, hogy a jövőben mind a természetes, mind a kinyilatkoztatott vallást érintő mindenféle nyilvános megnyilatkozástól szóban és írásban egyaránt tartózkodni fog. Ugyanakkor pro domo készített feljegyzésében nyilatkozatát így értelmezi, hogy hallgatási fogadalma csak II. Frigyes Vilmos személyének szól, s hogy az uralkodó halála után visszanyeri a vallási kérdésekben való megnyilatkozás szabadságát. Álláspontját a *Streit der Fakultäten* előszava egyik lábjegyzetében[7] a nyilvánosság előtt is leszögezi, de tervezett vallásfilozófiai előadásaira az egyetemen — leromlott egészségi állapota miatt — már nem került sor.[8]

[3] Vö.: Im. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Leipzig 1922. *Bevezetés,* XXXII. o.

[3a] Briefwechsel von Im. Kant. 3. kötet 26—27. o.

[4] Idézi: Karl Vorlaender: *Im. Kants Leben.* Leipzig 1911. 180. o.

[5] Az egész konfliktus anyagát Kant eredeti szövegeivel részletesen ismerteti: *A klasszikus német filozófia* (Gondolat, 1966).

[6] Im. Kants *Werke* VII. köt. Berlin 1922. 316. o.

[7] *Uo.* 320. o. lábjegyzet.

[8] Lásd: Sándor Pál: *A filozófia története* I. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 511. o.

I.

Kant a családi otthonban külsőségekhez, szertartásokhoz ugyan alig kötődő, de érzelmileg annál elmélyültebb s szigorúan valláserkölcsi, éspedig pietista irányzatú nevelésben részesült. Ennek hatását aláhúzta a család barátja és „lelkiatyja", Fr. A. Schultz prédikátor és professzor. Kant, a plebejus nyergesmester fia, az ő — nem ritkán anyagiakban is megnyilvánuló — támogatásának köszönhette, hogy felvették a Fridericianumba, a jómódú gyermekek gimnáziumába.

Itt az oktatást, mely reggel 5-től este 9-ig folyt, teljesen áthatotta a vallás. A nap hajnali 1/2 5-kor félórás imádkozással kezdődött, este 9-kor imával fejeződött be, a görög és latin nyelvet nem a klasszikusok műveiből, hanem az Újtestamentum szövegei alapján tanították, és a történelmet, sőt a földrajzot is bibliai, vallási vonatkozások töltötték meg. Ehhez járult a vasárnapi istentiszteleteken való kötelező részvétel, az intézeti „magábaszállási" és „épülési" napok, az ezekre való felkészülés hosszú hetei, és a sorozatosan visszatérő „rendkívüli" lelkigyakorlatok. Kant kiszabadulva e nyomasztó szellemi légkörből, az egyetemen szakított a pietizmussal. Eltávolódása nem volt nyílt és határozott — ezért is volt sokáig vita tárgya, hogy eredetileg valóban a teológiai fakultásra iratkozott-e be. Választása ellenére azonban ténylegesen főleg matematikát, természettudományokat és filozófiát hallgatott. Oktatói közül leginkább logika- és metafizika- tanára, a fiatal Martin Knutzen hatott rá, aki egyénileg is sokat foglalkozott vele, Newton műveire is ő hívta fel Kant figyelmét. Az eredmény: Kant 1747—1762 között írt munkái — kivéve a Leibniz—Wolff-féle filozófiai felfogásban és tárgykörben írt disszertációját — természetbölcseleti problémákkal foglalkoznak. Jellemző, hogy Schultz, midőn volt tanítványát tanári állásra ajánlotta, szükségesnek tartotta, hogy feltegye neki a kérdést: valóban lakozik-e szívében istenfélelem?

A *Kritika* előtti periódusában Kant két terjedelmesebb írásában foglalkozik teológiai kérdésekkel. Az egyik a *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), a másik a Berlini Akadémia pályázatára írt *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1764), amellyel egyébként Mendelssohn jutalmazott pályaművével szemben alulmaradt.

Az első írás az ún. ontológiai istenbizonyíték egy finomított formáját fogalmazza meg. Kant itt egyfelől hangsúlyosan cáfolja a többi „istenbizonyítékot", másfelől viszont a saját álláspontja mögül is minduntalan kiütközik a szkepticizmus. Így pl. rámutatva arra, hogy a természettudomány területén kívül alkalmazva még a matematika egzakt módszere is könnyen téved a metafizika süppedős talajára, egyértelműen célzó analógiájával — „Kétlem, hogy bárki valaha is helyesen magyarázta volna meg, mi a tér"[9] — általában megkérdőjelezi a Dasein (reális lét) meghatározhatóságát. Hasonló szkepszis hatja át a természetben tapasztalható rend és harmónia magyarázatára vonatkozó fejtegetéseit. Az egyik lehetséges magyarázat, írja, a természet törvényeinek szükségszerű voltát tételezi, aminek alapján azt a következtetést kell levonni, hogy azok „a testi világban mechanikusan játszódnak le",[10]

[9] *Im. Kants Kleine Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie.* II. köt. Leipzig 1902. 20. o.

[10] *Uo.* 65. o.

a másik pedig, a szabadságból eredő cselekvéseket magyarázva, eljut a „véletlenhez", „ennek természete azonban nem látható be kellőképp",[11] és nem is fér össze a szilárd törvényszerűségeket követő természettel. A továbbiak során pedig már nem is istenről, hanem „az istenségnek az ideájáról" van csupán szó, amelynek bizonyossága „nem matematikai, hanem morális" természetű.[12] Ami pedig azt illeti, hogy a természetben uralkodó rend egy fölötte levő „isteni terv"-re[13] vezethető vissza, Kant nemcsak az ellen tiltakozik, hogy a csillagvilág épülete ennek a tervnek *közvetlenül* alá lenne rendelve, mégpedig azzal, hogy egy ilyen alárendeltség magában hordaná a befejezettséget (vagyis a természettudományi és természetbölcseleti műveiben már kifejtett és igazolódott fejlődéselvnek mondana ellent) — hanem megállapítja, hogy az emberalkotta gépezetek mintájára elgondolt törvényszerű világ egy antropomorfikus istenképzetet involválna: az isten ügyes (a legügyesebb) mester lenne, aki a meglevőből konstruál.

A probléma, mint ezt Kant jól érzékeli, az, hogy a fenti gondolatmenet, ha következetes akar lenni, odavezet, hogy istennek a semmiből kellett teremtenie a világot, ezzel viszont elhagytuk minden tudományos gondolkodás szféráját. Az a felfogás, mely istent kézművesnek (Werkmeister)[14] tekinti, lényegileg egy „finomabb ateizmust" takar[15] — a semmiből teremtő isten tételezése viszont a „csodák" világába[16] visz, és a természeti szükségszerűség helyére a véletlent, az önkényt, a szubjektív akaratot állítja.

Kant e dilemmából úgy keres kiutat, hogy a létezés kategóriájával szembeállítja a lehetséges kategóriáját. Ez viszont azzal jár, hogy isten fogalmát ki kell zárnia a tapasztalati fogalmak köréből,[17] egyébként is (s ez majd a *Tiszta ész kritikájá*nak egyik főgondolatává válik) a létezés nem tulajdonság. Ha viszont a logikai eljárásra bízzuk magunkat, akkor azt találjuk, hogy „semmiféle szigorú bizonyíték,"[18] megtámadhatatlan ítélet nem lehetséges. Marad tehát a végső konklúzió: „Feltétlenül szükséges, hogy az ember meg legyen győződve Isten létéről, de éppen nem szükséges, hogy azt bizonyítsa."[19] A bécsi cenzúra értelmessége mellett szól, hogy levonta ebből a tételből — a mű minden teológiai frazeológiája ellenére — a logikus konzekvenciát: a könyvet indexre tette.

Szóban forgó másik írása, mint címe is utal rá, inkább módszertani problémákkal foglalkozik, s kevésbé teológiai vagy erkölcsi kérdésekkel.

E munkája alapgondolatának, illetve tendenciájának demonstrálására elegendő egy megállapítását és egy gondolatmenetét idézni. A megállapítás így hangzik: „A metafizika kétségtelenül a legsúlyosabb valamennyi emberi belátás között; csakhogy még soha meg nem írták."[20] Említett gondolatmenetében pedig arra mutat rá, hogy ha a metafizika is igényli a bizonyosságot és

[11] *Uo.*
[12] *Uo.* 73. o.
[13] *Uo.* 102. o.
[14] *Uo.* 79. o.
[15] *Uo.*
[16] *Uo.* 71. o.
[17] *Uo.* 116. o.
[18] *Uo.* 124. o.
[19] *Uo.*
[20] Idézi Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Berlin, III. köt. 1924. 527. o.

egzaktságot, akkor nem marad más lehetőség számára, mint hogy ugyanolyan módszert alkalmazzon, mint amilyent Newton bevezetett a természettudományba, ti. a tapasztalatokat kell elemeznie és a jelenségeket az így kapott szabályok segítségével kell magyaráznia, de arra még így sem támaszthat igényt, hogy a dolgok végső alapjaiba betekintést nyerhessen. (Emögött kifejtetlenül, inkább csak futó gondolatként, a jelenségnek és magánvalónak később a *Tiszta ész kritikájában* kifejtett viszonya jelenik meg.)

A munka tulajdonképpeni tartalmával, ti. azzal kapcsolatban, hogy egy legmagasabb lény szükségszerű létezése az evidencián alapszik, elsősorban azt kell megjegyezni, hogy itt az evidencia nem úgy értendő, mint Descartesnál, akinél ez a clare et distincte fogalmak képzésének a képessége, hanem az a — feltételezett — képesség, amely az ember számára lehetővé teszi, hogy a lényeget közvetlenül is megragadja. (Ennek a képességnek a filozófiatörténet során különböző formái jelentkeznek: Arisztotelésznél „a szellem érintése", a végső principiumok „megismerésének" módja, a katolikus filozófiában az extázis, Cusanusnál a visio intellectualis, Bergsonnál az intuíció, Husserlnél a Wesensanschauung stb.) A továbbiakban azután kiderül, hogy Kantnál ez a képesség nem is marad meg sem az ismeret-elmélet, sem a hagyományos értelemben vett metafizika területén — vagyis nem várja tőle a legfőbb lény megismerését —, hanem áttolja a morál szférájába, itt az evidencia a legfőbb lénnyel kapcsolatosan tanúsítandó magatartás szabályaivá válik, és végeredményben az elkötelezettség posztulátumává alakul át. Hogy ez az elkötelezettség viszont már nem az égiekhez való viszonyra céloz, az kiviláglik abból, hogy a jó megismerésére való képesség elemzése során Hutchesont emlegeti, akinél a moral sense egy természetes érzés, hajlam a jóakaratra, amely az általános — emberi — boldogságra irányul, és nem tételezi cél gyanánt az abszolútot (azaz az istent), hanem csupán a „megközelítést", ami az erkölcsi magatartással egyértelmű.

Még világosabb — és szkeptikus-gúnyos — a transzcendencia megkérdőjelezése a *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* c. munkájában (1760), amelyben az akkoriban divatos spiritiszta Schwedenborg elméletét állítja pellengérre, és leleplezi „a szellemlátó álmainak" csalárdságait és abszurditását. Álláspontja kifejezetten naturalista-racionalista: ezek a víziók egy beteg fizikai jelenségnek tűnő agy képzelgései. A következtetése pedig az, hogy „a dolgok alapfogalmai mint okok az erők és cselekvések alapfogalmai, ha nem a tapasztalatból erednek, teljesen önkényesek, és sem bizonyításra, sem cáfolásra nem alkalmasak".[20a]

Ez a „sem-sem" lesz az alapgondolata a *Tiszta ész kritikája* harmadik részének, a *Transzcendentális dialektikán*ak, amely olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyek a vallást mint a tapasztaláson túli világ szféráját érintik. Már a *Träume eines Geistersehers*ben utalás van egy „metafizikai pneumatológia" csúfolkodó felvázolásával kapcsolatban arra, hogy a szellemeket olyan anyagtalan lényeknek kellene elképzelnünk, amelyek egyfelől a testekkel állnak kapcsolatban, másfelől pedig olyan „hyperfizikai kapcsolatokat" tartanak fenn, amelyek nincsenek a tér és idő kötelékeihez csatolva. Ez a szellem megfelel a *Tiszta ész kritikája* emberének: két világ polgára, egyfelől, mint tapasztalati lény, a mundus sensibilisé, másfelől, mint tiszta észlény, a mundus

[20a] Im. Kant: *Träume eines Seistosches erläutert durch Träume der Metaphysik.* Leipzig é. n. 64. o.

intelligibilisé. Vagyis az ember phaenomenon és noumenon egyben — persze nem valóságosan, hanem csak módszertanilag, transzcendentálisan.

A megismerés a jelenségekre vonatkozik, a phaenomenon-világra, nem pedig a mögöttük rejlő Ding an sichre, a noumenonra, amelyről semmi egyebet nem tudhatunk, mint azt, hogy a változatosság-egység viszonylat korrelatív fogalma, helyesebben olyan határfogalom, amely nem engedi, hogy az érzéki szemlélet hatáskörét túllépjük. Csakhogy a megismerőben megvan ez a törekvés: a phaenomenonokra vonatkozó fogalmakat alkalmazni akarja a noumenonokra, túl akar menni a tapasztalat körén, el akar jutni a transzcendenciába.

E transzcendencia fogalmai a Kant előtti metafizika alapfogalmai: minden zavar, tévedés és ellentmondás forrása. Az emberi tudásvágy ugyanis nem áll meg azon a határvonalon, amelyet az értelem meghúz, hanem arra törekszik, hogy „az értelem feltételes ismeretéhez megtalálja a feltétlent" — e feltétlen megismerésének eszköze viszont már nem az értelem, hanem az ész, azaz olyan tiszta fogalmakat tartalmazó képesség, amelyek sem a szemléletből, sem az értelemből nem származnak. Ahogyan az értelemnek megvannak a maga kategóriái, ugyanúgy vannak a tiszta észnek ideái, amelyekből az ész princípiumokat alkot. Az ész mint a princípiumok képessége tehát nem közvetlenül vonatkozik a tárgyakra, hanem csak az értelemre és ennek ítéleteire. Az emberben azonban megvan az az előítélet, hogy az ideáknak létet tulajdonít, azaz az értelem kategóriáit az abszolút megismerésre igyekszik alkalmazni. A kategóriák e hamis alkalmazásából keletkezik a transzcendentális látszat, amely a tiszta értelem működését a tapasztalaton túlra akarja irányítani. A transzcendentális látszat leleplezése, a transzcendencia megismerhetőségének az illúziójával való leszámolás a transzcendentális dialektika feladata.

Előre kellett mindezt bocsátani ahhoz, hogy kellő ismeretelméleti megalapozást kapjon Kant elmélete a transzcendenciának mint a tudomány tárgyának az elutasítását illetőleg. Az ész ideái három csoportot alkotnak: ezek a pszichológiai, a kozmológiai és a teológiái ideák. Bennük a „transzcendentális látszat", vagyis az észnek ez az optikai csalódása különböző módokon mutatkozik. A pszichológiai eszméknél az ész téves következtetéseket von le (a tiszta ész paralogizmái), a kozmológiai ideáknál az ész szükségképpen ellentmondásokba, antinómiákba keveredik, a teológiai ideáknál az ész üres eszményeket alkot magának.

Bennünket jelen összefüggésben csupán ez a harmadik terület érdekel közelebbről. A „racionális teológia" bírálatánál Kant az isten létére vonatkozó érveket veszi bírálat alá, éspedig az ontológiai, a kozmológiai és a fizikoteológiai bizonyítékokat, amelyek lehetetlenségét, illetve elégtelenségét kimutatván arra a következtetésre jut, hogy a „legmagasabb lény" felvétele az észnek csupán spekulatív használatára szolgáló eszménye, amelynek objektív realitását azonban sem bebizonyítani, sem megcáfolni nem lehet. A *Träume eines Geistersehers* konklúziójával való ez a megegyezés a *Tiszta ész kritikájá*ban annyiban nagy előrelépés, hogy Kant nem pusztán arra a következtetésre jut, hogy a racionális teológia, és egyben a transzcendentális dialektika egyéb kérdései is, vagyis isten, szabadság és halhatatlanság, nemcsak hogy tudományosan nem igazolhatók, hanem kijelöli a helyüket is: mindezek nem konstitutív, hanem regulatív princípiumok, vagyis nem a tudomány tárgyai, hanem hittételek, és mint ilyenek nem a tiszta ész, hanem a gyakorlati ész területére tartoznak.

A magunk részéről megelégszünk ennek a megállapításával, hogy majd később ebből bizonyos következtetéseket vonjunk le, és nem megyünk oly messzire, mint a neokantiánus színezetű pozitivizmust valló H. Vaihinger, aki az ész fogalmait nem hipotéziseknek,[21] hanem „heurisztikus fikcióknak"[22] — azaz nem olyan előfeltételezéseknek, amelyek igénylik az igazolást, s ha ez nem sikerül, akkor elvetendők —, tudatosan hamis, de célravezető, hasznos előfeltételeknek tekinti. A transzcendentális dialektika ezek szerint nem is ideákkal, hanem ideálokkal, azaz „tárgynélküli képzetekkel"[23] foglalkozik, „csak gondolatban létezőkkel",[24] üres ábrándokkal, s így Vaihinger szerint Kantnak ezt az elméletét helyesen Illusionstheorienek[25] kellene elnevezni, vagyis — tárgyunkra vonatkoztatva, mivel „isten fogalmát a mi eszünk csinálta"[26] — Vaihinger Kantot, bár kimondatlanul, de az ateisták közé sorolja, amivel persze éppoly kevéssé lehet egyetérteni, mint azokkal, akik Kantot egyháza hű fiának vagy legalábbis hivőnek akarják beállítani.

II.

Kantnak a francia forradalom kitörése előtt írt tanulmányai, melyek a *Berlinische Monatsschrift*ben jelentek meg, a vallás vonatkozásában is a francia enciklopédisták és felvilágosítók ideológiáját tükrözik vissza.

A *Was ist Aufklärung?* már címével is jelzi a propagandaszándékot, és ha nem is olyan kemény szavakkal fordul az egyház ellen, mint azt a franciáknál látjuk, de lényegileg éppoly határozott az álláspontja, mint az övéké. Megkülönbözteti a papokat, akik az egyház hivatalnokaiként abban látják funkcióik értelmét, hogy a dogmákat magyarázzák és begyökereztessék a hívőkben, azoktól a hittudósoktól, akik a kritika szabadságával élnek nemcsak a dogmákat illetőleg, hanem minden vallási szimbólummal szemben is, és kétségbevonja bármiféle egyházi intézmény jogát arra nézve, hogy e szimbólumok érintethetetlenségét, változtathatatlanságát tételezze és ilyen felfogásra kötelezze papjait.

A dogmaellenességen túl — amely ismeretelméletileg már a *Tiszta ész kritikájá*ban eléggé határozottan kifejezésre jutott — e nézet jelentőségét a történelmiség felé való tapogatódzásban látjuk, amely bizonyos tekintetben meghaladása már a francia felvilágosítóknak is.

Emellett szól nemcsak az ugyanebben az évben (1784) írt történelembölcseleti műve *(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)*, hanem Herder történetbölcseleti munkájáról írt recenziója is, különösen pedig a *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), amelyben az Ószövetséghez kapcsolódva, de egyáltalán nem bibliai-vallási felfogásban, hanem Rousseau történelemszemléletét magáévá téve — de nála is sokkal konkrétabban — az emberiség történetében olyan fejlődést lát, amelynek során a pusz-

[21] Lásd Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, a *Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen* c. fejezet. Leipzig é. n. 790. o.
[22] H. Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob*. Leipzig 1922. 619. o.
[23] *Uo*. 621. o.
[24] Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. 632. o.
[25] H. Vaihinger: *id. mű* 621. o. lábjegyzet.
[26] *Uo*. 626. o.

tán állati teremtményből, a nyers erő és az ösztön érvényesüléséből fokozatosan kiemelkedik az ember, akinek tetteit mindinkább az értelem irányítja.

A fejlődés vonalát a természet nyűgének fokozatos lerázásában és a szabadság elnyerésében rajzolja meg, minden baj és szenvedés ezt a fejlődést szolgálja, beleértve a háborúkat is, amelyek nem kifejezetten államok közötti harcot jelentenek, s így magukban foglalják a nemzeteken belüli harcokat, a forradalmakat is. A bajok és szenvedések ugyanakkor csak az egyének vonatkozásában azok, mert az általános fejlődés „a rossztól a jobb felé halad".

S végül említsük meg az immár a francia forradalom idejére eső, 1791-ben a *Berlinische Monatsschrift*ben megjelent tanulmányát, az *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*-t, amelynek nyílt állásfoglalást kifejező címe is már a forradalommal való együttérzés számlájára irandó.

Kant a teodicea alapkérdését illetőleg a legfőbb bölcsességgel a világ célszerűtlenségét állítja szembe, és a hagyományos ellenvetéseket három csoportban foglalja össze: annak bizonyítására, hogy amit mi a világban célszerűtlennek ítélünk, valójában nem az; hogy a célszerűtlenséget egyrészt nem faktumnak, hanem „a dolgok természetéből eredő elkerülhetetlen következménynek kell tekintenünk";[27] másrészt nem minden dolog legfőbb teremtője tényének, hanem az emberek tényének foghatjuk fel. — Ahhoz, hogy a mindenség célszerűségére vonatkozólag ítéletet mondhassunk, általában nem emberi, hanem „mindentudás" (Allwissenheit) lenne szükséges,[28] vagyis az emberi ész annak a viszonynak a belátására, amely a tapasztalatunk tárgyául szolgáló világ és a legmagasabb bölcsesség között fennáll, teljességgel képtelen. „Az istenről alkotott fogalomnak, ahhoz, hogy a vallás számára alkalmas legyen, róla mint morális lényről szóló fogalomnak kell lennie, mivel ez a fogalom, amily kevéssé a tapasztalaton alapszik, éppoly kevéssé alkotható meg egy abszolút szükségszerű lény transzcendentális fogalmából: így eléggé kitűnik, hogy egy ilyen lény létezésének bizonyítéka semmi más nem lehet, mint morális",[29] annál is inkább, mivel „a természet magyarázásához, azaz spekulatív célból, nincs rá szükségünk".[30]

Világos ugyanis, hogy a világ célszerűtlenségének három fajtája — 1. az abszolút célszerűtlenség a bölcsesség által sem mint cél, sem mint eszköz nem hagyható jóvá; 2. a feltételesen célszerűtlen, ha nem is cél, de mint eszköz összefér egy akarat bölcsességével; 3. mint a bűn és büntetés aránytalansága elgondolható célszerűtlenség kollizióba kerülne a legfőbb lény három tulajdonságával. Éspedig a szentségével az erkölcsi rossz, a jóságával az értelmes világi teremtményeket érő bajok és szenvedések, mint a legfőbb bíró igazságosságával pedig az a visszásság, hogy a bűnös nem vagy csak aránytalanul lakol a bűnért.

E három tulajdonság — melyek egyike sem vezethető vissza a másikra, „mint az igazságosság a jóságra vagy az egész egy kisebb számura" — adja „isten morális fogalmát".[31] Így nem marad más hátra, mint az észt az elméleti megismerés szabályainak megfelelően használni, azaz a világ folyását a

[27] *Im. Kants Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie.* II. köt. 135. o.
[28] *Uo.* 136. o.
[29] *Uo.* lábjegyzet.
[30] *Uo.*
[31] *Uo.* 137. o. lábjegyzet.

természet rendje szerint tekinteni: „Hiszen miféle más vezérfonállal rendelkeznék az ész az elméleti sejtelmei számára, mint a természeti törvénnyel?"[32] És ha az ész a dolgok folyását a természet rendje szerint önmagában bölcsnek, illetve nem bölcsnek észlelte, milyen alapon tehetné fel, hogy a jövőben ez nem bölcs, illetve bölcs lesz. Ha tehát a teodiceát úgy fogjuk fel, hogy az a természetnek mint isten akarata megnyilvánulásának a magyarázata, akkor ez az igyekezet negatív eredménnyel zárul, minthogy isten akaratába „senki halandó nem pillanthat be".[33] A teodicea vizsgálódása tehát csupán morális jellegű lehet, és „feladatát nem a tudomány, hanem csak a hit javára töltheti be."[34]

Arra a várakozásra, mely Kant kriticizmusának a vallásra vonatkozó alkalmazását megelőzte, jellemző Fichte első nyomtatásban megjelent művének, a *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*nak sajátos sorsa és fogadtatása. Ehhez előzményként talán csak annyit, hogy Fichtének a — filozófiai fejlődésében oly nagy szerepet játszó — kanti filozófiával való megismerkedése annak a véletlennek köszönhető, hogy mikor magántanításból tengődött, egy egyetemi hallgató arra kérte, tanítsa őt Kant filozófiájára.

Fichte, aki ebben az időben Kantról mindössze annyit tud, hogy „egy pár könyvet írt, amelyeket senki sem ért",[35] nekifekszik Kant írásainak. Ezek az írások szinte megváltásként hatnak rá. „E filozófiának szentelem életemnek legkevesebb néhány évét és mindaz, amit a következő éveken keresztül írni fogok, erről fog szólni" — írja menyasszonyához intézett egyik levelében.[36]

Kant szabadságtana az, amely ily hatással van rá: a szabadság intelligibilis világában megtalálja azt a helyet, amely igazi énje otthonául szolgál, amelyben biztosnak érzi magát, történjék bármi is a külső világ forgatagában tapasztalati énjével. Programja megvalósításához hozzá is fog: *Aphorismen über Religion und Deismus* c. munkáját, mely a Kant-hatás következtében már túlhaladott felfogását tartalmazza, abba is hagyja (1790), és a Kant filozófiájának — elsősorban a *Kritik der Urteilskraft*nak — a közérthetőségét szolgáló kommentárját próbálja megírni.

A nehézségek, melyekbe e munkálatai során ütközött, arra késztetik, hogy Königsbergbe utazzék, hogy Kant előadásait hallgathassa. Kantnak szóló ajánlólevélként öt hét alatt megírja *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* c. művét, mely teljesen Kant eszmekörében mozog. Kant az első oldalakból ezt mindjárt meg is állapítja — a többit még később sem olvassa el —, barátságosan elbeszélget vele, állást, és könyvének kiadót szerez. A kiadó — állítólag hanyagságból — a szerző nevének feltüntetése nélkül, azaz névtelenül jelenteti meg a művet, de már kevésbé hihető, hogy az előszót is, amelyből kitűnt volna, hogy egy fiatal szerző első művéről van szó, Fichte értesítése nélkül, szintén véletlenségből hagyta volna el.

A következmény az lett, hogy a közvélemény, beleértve a *Jenaer Allgem. Literatur-Zeitung* kritikusát is, a művet Kanténak tartotta, hiszen végső konzekvenciája akként szól, hogy egy kinyilatkoztatás lehetősége ugyan nincs

[32] *Uo.* 143. o.
[33] *Uo.* 145. o.
[34] *Uo.* 149. o.
[35] Lásd Fritz Medicus: *Fichtes Leben.* Leipzig 1922. 21. o.
[36] Lásd Sándor Pál: *A filozófia története* I. köt. 549. o.

kizárva, de bizonyíték nem lehetséges rá, és a benne való hitet senkitől sem lehet megkívánni. Végül is a vallás feloldódik az erkölcsiségben, ami teljesen kanti gondolat.

Mindezek után Kant a jénai folyóiratban nyilatkozik, hogy a mű szerzője nem ő, hanem Fichte — akit egyébként nem kis iróniával „ügyes embernek"[37] nevez —, aki ezzel egy csapásra hírnevet szerez magának.

Így vált Kant Fichte karrierjének útegyengetőjévé, annak a Fichtének, akiről később úgy nyilatkozik, hogy „Tudománytanát egy teljesen tarthatatlan rendszernek tartom."[38]

III.

Ha mármost közelebbről szemügyre vesszük Kantnak a *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* c. vallásbölcseleti főművét, nem nehéz arra a megállapításra jutnunk, hogy ennek a három kritikai főművéhez hasonló szerkezete pusztán a kanti rendszer teljességére való igény külsőleges motívumaiból fakadt, talán ez is az oka annak, hogy gondolatgazdagságban, mélységben és a meggyőződés intenzivitásában azokat meg sem közelíti.

Az, hogy a *Die Religion* . . . jelentőségében alatta marad a többi háromnak, nyilvánvalóan nem szerzője képességei hanyatlásának tulajdonítható, hiszen Kant még ezután írt olyan jelentős műveket, mint a *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* és a *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, hanem inkább a tárgyának, és nem is annak, hogy gondolatai szabad szárnyalását esetleg feszélyezte az a társadalmi nyomás, amelyet a vallás témáival kapcsolatban már a korábbiakban is éreznie kellett. Sokkal inkább annak, hogy a polgári eszmeiség a rendszer betetőzését a vallásfilozófiától várja. Ami a rendszer teljességének kérdését illeti, arra vonatkozólag egyébként birtokában vagyunk Kant nyilatkozatának, amely szerint „az a törekvés, amellyel nekem olyan szándékot tulajdonítanak, hogy én csupán a transzcendentálfilozófia propedeutikáját, nem pedig ennek a filozófiának a rendszerét akartam nyújtani, felfoghatatlan számomra, . . . hiszen én már a *Tiszta ész kritikájá*ban a tiszta filozófia befejezett egészét mint igazsága legjobb jelét értékeltem".[39]

A kanti kritikai rendszerben tehát „függelék"-jelleget kap a *Die Religion* . . ., és hogy szerzője vele kapcsolatban nem is igényli a „kopernikuszi fordulatot", arról tanúskodik az a levél, amellyel Reuss würzburgi professzornak megküldte a művet: „Ügyeltem rá —, írja —, hogy egyetlen egyházat se botránkoztassak meg, amennyiben nem arról van szó, hogy milyen hite lehessen általában az embernek, hanem csak arról, hogy az, aki pusztán az észre támaszkodik, . . . még nem zárja el a szívét az empirikus hit elől . . ."[40] A *Streit der Fakultäten Előszavá*ban is, amelyben — mint említettük — a könyve miatti megrendszabályozására visszatér, lábjegyzetben igyekszik magyarázatát adni a műve címében jelzett megszorításnak: „Ez a cím szándékosan jött létre, hogy ne úgy értelmezzék a tanulmányt, mintha a vallást a puszta *észből* (kinyilatkoztatás nélkül) akarná magyarázni; . . . hanem, hogy én csak

[37] *Im. Kants Werke.* VIII. köt. Berlin 1923. 511. o.
[38] *Uo.* 515. o.
[39] *Uo.*
[40] *Kants Briefwechsel in 3 Bdn.* II. köt. München 1912—13. No. 542.

azt, ami a kinyilatkoztatott vallás, ami a biblia szövegéből a puszta ész *által is* megismerhető, itt ebben az összefüggésben akartam ábrázolni."[41]

S ha nem is lehet elfogadni a neokantiánus marburgi iskola feje, Herman Cohen merev álláspontját, aki szerint Kant művének alaptendenciája a hit és a tudás, a bibliai kereszténység és az ész egymással való összebékítése,[42] az engedmények és fenntartások nem a megrendszabályozástól való félelemre, de nem is a kanti rendszer pusztán belső logikai struktúrájára vezethetők vissza, hanem — amire még visszatérünk — sokkal általánosabb társadalmi determinánsokra.

Hogy ezt az állítást alátámasszuk és megvilágítsuk, nézzük előbb — nagy vonásokban — magát a művet. Mindjárt az 1793-i első kiadás előszavában határozottan kitűnik a korábbi vallásbölcseleti írásaiban is vázolt az az álláspontja, hogy nem a vallásra alapítja az erkölcsöt, hanem fordítva. Az erkölcsnek ugyanis ahhoz, hogy a kötelességünket felismerjük, nincs szüksége sem egy felette levő más lény eszméjére, sem más ösztönzőkre, valamiféle törvényre — „semmiképpen a vallásra, minthogy a tiszta gyakorlati észnél fogva önnönmagának elég".[43] Ugyanakkor azonban „a morál elkerülhetetlenül elvezet a valláshoz, miáltal kiszélesedik egy az emberen kívüllevő hatalommal bíró morális törvényhozó eszméjévé, akinek az akaratában (a világteremtés) ama végcélja rejlik, amely egyben az ember végcélja lehet és legyen".[44]

Ám ezzel a vallással is kétfélekép lehet foglalkozni: mint bibliai vallástannal és mint tisztán filozófiai teológiával. Ez a megkülönböztetés azonban nem jelenti azt, hogy egyik ne használhatná fel a másikat, sőt bizonyos pontokon még találkozhatnak is. Az elkülönüléssel nyer a tudomány, és ha a bibliai teológus azt hiszi, hogy a filozófust cáfolnia kell, vagy pláne őt mint istentelent rossz hírbe akarná hozni, akkor ez olyan szegénységéről tanúskodik, amely csak rá vet rossz fényt. A kétféle álláspont összekeveredése viszont az alaposságnak olyan hiányára mutat, amely miatt végül is senki sem tudja, hogyan is állunk a vallástannal.

A második kiadáshoz írt előszavában (1794) azután még élesebben aláhúzza a megkülönböztetést: a kinyilatkoztatott vallás mint „történelmi rendszer" csupán töredékes lehet, ezzel szemben a „tiszta észvallás" a priori principiumokból levezetve absztrahál minden tapasztalattól.[45] S hogy ez észvallásnak a kritikai műveihez való kapcsolatát formailag is hangsúlyozza, annak megválaszolását tűzi ki céljául: „Hogyan lehetséges a dogmatika egyházi rendszere a maga fogalmaiban és tantételeiben a tiszta (elméleti és gyakorlati) ész szerint?"[46]

E „filozófiai vallástan" első feladata annak tisztázása, hogyan fészkelődött be a rossz principiuma a jó mellett. Ez felveti ugyan azt a kérdést, hogy vajon az ember természettől adottan jó-e vagy rossz, de ha ez a kérdés az első ok feltárására irányul, akkor a válasz csak az lehet, hogy a morális maximák alapja kikutathatatlan. Az ilyen vagy olyan természet veleszületettsége ugyanis csak olyan értelemben vehető, hogy a szabadságnak a tapasztalatban adott használatát, nem pedig a morális törvénynek ezt vagy azt a maximáját

[41] *Kants Werke* VII. köt. 316—317. o. lábjegyzet.
[42] Lásd Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik.* Berlin 1910. 455—497. o.
[43] Kant: *Die Religion* . . . 1. o.
[44] *Uo.* 4—5. o.
[45] *Uo.* 11. o.
[46] *Uo.* 13. o.
[47] *Uo.* 21. o. lábjegyzet.

tesszük cselekvésünk alapjává. De ki kell zárni az ember megítélésének harmadik lehetőségét, az indifferensséget is, minthogy „egy erkölcsileg közönyös cselekvés pusztán a természet törvényeiből következő cselekvés lenne, amelynek tehát semmi vonatkozása nem lenne az erkölcsi törvényhez mint a szabadság törvényéhez".[47]

A két lehetőségre leszűkített kérdés megvizsgálásának menete Kantnál azután abban áll, hogy előbb szemügyre veszi az emberi természetnek a jóra irányuló eredendő hajlamát, majd a rosszra való hajlamot, hogy azután arra az időleges eredményre jusson, hogy az ember természettől adottan rossz, és megvizsgálván e rossz eredetét, megkísérelje, hogy a jóra való eredendő hajlandóságot helyreállítsa.

Ami mármost a részleteket illeti, az ember rendeltetésének három eleme van: 1. az embernek mint élőlénynek állati mivolthoz kötöttsége, amelynek megnyilvánulásai az ön- és fajfenntartás és a társas ösztön, amelyek elfajulásai a tobzódás, a kicsapongás és a vad törvénytelenség; 2. az emberiséghez való tartozás — amelyben, ellentétben az előbbivel, már az észnek is szerepe van — és ennek kifejeződései: az „összehasonlító önszeretet", mások véleményének értékelése, az egyenlőség tudata, és mindennek végső eredménye, a kultúra (elfajulásai a féltékenység, a vetélykedés, az irigység, a hálátlanság, a káröröm stb.); 3. s végül a személyiség mint az erkölcsi törvény tisztelete iránti fogékonysággal rendelkező ember beszámíthatósággal bíró észlény mivolta.

Ezek az elemek eredendőek, minthogy az emberi természet lehetőségeiben rejlenek. Ám, mint a fentiekből is látható, érvényesülésük a rossz irányába is fordulhat, éspedig az emberi természet gyarlósága, nemtelensége és gonoszsága miatt, aszerint, amilyen arányban keverednek benne az erkölcsös és erkölcstelen indítékok. Amikor azután Kant Horatius egyik szatírájára utal, és idézi, hogy „vitiis nemo sine nascitur" (senki sem születik hiba nélkül) — akkor előtérbe állítja a második tételt, és arra mutat rá, hogy e tétel, hogy az ember természeténél fogva rossz, semmi mást nem állít, mint azt, hogy az ember tudatában van az erkölcsi törvénynek és mégsem ennek megfelelően cselekszik. Ezt a rosszat Kant radikálisnak nevezi, éspedig nemcsak azért, mert az az emberi természetben gyökerezik, hanem azért is, mert a morális indítékok fent jelzett ellentétessé fordulásai a maximák motívumait is megrontják.

A rossz eredete elvben kétféle lehet: ész- és időbeli; az időbeliség azonban ellentmondásokra vezet, minthogy a rossz cselekedet is szabad cselekvés eredménye, ezért minden rossz ész-eredetű, minthogy egy cselekvés időben előttejáró oka a szabadság álláspontjáról nézve nem képzelhető el. Az időbeliség elejtése magában foglalja azt is, hogy a rossz nem örökletes.

E ponton Kant szembekerül a bibliai bűnbeesés-felfogással, ellensúlyozásul igyekszik ezt erkölcsi értelemben átalakítani, mondván, hogy nem szándékozik szentírásmagyarázat igényével fellépni, minthogy ez már „a puszta ész határain kívül esik". Felvilágosítást lehet ugyanis adni arról, hogyan lehet hasznosítani morálisan egy történeti előadást, anélkül, hogy eldöntenénk, vajon ez magának a szerzőnek az értelmezése-e vagy pedig csupán mi tulajdonítunk-e neki olyan értelmet. Egyébként is céltalan az ilyen vita, ha nem járul hozzá, hogy jobb emberek legyünk, „csupán történelmi ismereteink terméketlen gyarapítását" szolgálnánk vele.[48]

[48] *Uo.* 46. o. lábjegyzet.

További zavarokat okoz, hogy a szentírás a rosszat a világ kezdetére helyezi — de nem mint az emberben, hanem mint egy szellemben meglevőt —, és ezzel „minden rossz első kezdete számunkra felfoghatatlanná válik",[49] hiszen honnan származik ama szellemnél a rossz? Hasonlóképpen meghaladja fogalmainkat az is, hogyan teheti magát egy természettől rossz ember jóvá? A helyzet mégis az, hogy az ember ugyan természettől rossz, de a jóra is van valami eredendő hajlama, éspedig természeténél fogva — itt azonban fel kell figyelni arra, hogy itt a „természetnek" kettős jelentése van, és ez teszi lehetővé Kantnak az ellentmondásból való kikerülést.

A rossz esetében ugyanis az általános, egyetemes természetről van szó, a jóra való hajlam esetében viszont a természet nem egyéb, mint a szabadság használatának szubjektív alapja, éspedig úgy, hogy a morális törvény iránti tisztelet is érvényre jut. Ez a folyamat azonban nem mehet végbe „fokozatos reform" útján, hanem csakis az ember gondolkodásmódjában és érzületében bekövetkező „forradalom" révén.[50] Az ember morális kialakítása nem a szokások megváltozásával, hanem a gondolkodásmód átalakulásával és a jellem kiművelésével kezdődik, éspedig „saját erőfeszítése árán",[51] vagyis „önnönmagunk javulása" útján.

Ez a szubjektív idealista felfogás azonban a teista objektív idealizmusnál nemcsak haladóbb, hanem — óvatos fogalmazással — eretnekség is. Kant ugyanis itt ismét szembeállítja a kultikus vallást a morálissal. Előbbi alapján az embert lényegileg isten teszi jobbá, éspedig anélkül, hogy ehhez az ember maga bármivel is hozzájárulna, legfeljebb csak „könyörgéssel", és ez arra irányul, hogy — esetleg puszta hízelgéssel — az isten „kegyét elnyerje".[52]

Az utóbbinak viszont az az alapelve, hogy mindenkinek annyit kell tennie, amennyi csak erejéből kitelik, hogy jobb ember legyen. Bár ez esetben is — és itt ismét találkozunk Kant kompromisszumra hajlásával — legfeljebb csak „remélheti, hogy amire nem futja saját képességeiből, egy magasabb közreműködés által kiegészül".[53] Hogy ez mi módon történik, azt az embernek nem szükséges tudnia — „De annál inkább tudnia kell, mit kell neki magának cselekednie, hogy erre a támogatásra méltó legyen."[54] És ha Kant a mű második kiadásához egy „általános megjegyzést" hozzá is fűz, amelyben a „kegyelem hatásairól és eszközeiről" beszél, ebben is több az elutasítás, mint a közelítés, mivel itt nem annyira a kétféle vallás különbségeit húzza alá, hanem inkább az érintkezési pontokat keresi, a kegyelem hatásával kapcsolatban a rajongást és ábrándozást emlegeti, a csodát pedig a babonával hozza párhuzamba, a természetfelettire való kísérleteket egy „thaumaturgiában" foglalja össze, és mindezt kifejezetten a „saját korlátain túlhaladó ész eltévelyedéseinek" minősíti.[55] És a tagadással egyértelmű az a megállapítása, hogy a kegyelem hatását *teoretikusan* lehetetlen elfogadni, hiszen az ok és okozat fogalmának a használata a tapasztalat tárgyain, vagyis a természeten túlmenően nem engedhető meg. A jót a kegyelem hatásától elvárni *praktikusan* éppen az ellenkező eredménnyel járna — ezzel ugyanis a jó nem a mi, hanem egy másik lény cse-

[49] *Uo.* 47. o.
[50] *Uo.* 51. o.
[51] *Uo.* 56. o.
[52] *Uo.*
[53] *Uo.*
[54] *Uo.* 57. o.
[55] *Uo.* lábjegyzet.

lekedete lenne, „mi tehát a *semmitevéssel* szereznénk azt meg, ami *önellentmondás*".[56]

A könyv második része a jó és a rossz princípiumainak a küzdelméről szól, arról, hogy vajon melyik győz és uralkodik az ember felett. A kérdésfeltevés inkább a teológiára, mint a filozófiára utal — ám a kifejtés nemcsak hogy az előbbitől való éles elkanyarodást, hanem bizonyos mértékig még azok számára is meglepetést jelent, akik a *Gyakorlati ész kritikája* alapján a kanti etikát mint szigorú rigorizmust fogják fel, és az etikai cselekvést a hajlamból történő cselekvés kontradiktórius ellentétének tekintik.

Kant ugyanis gondolatmenetének — szinte főtételül — élére állítja, kiindulópontjául teszi, hogy „a természetes hajlamok önmagukban tekintve jók, azaz el nem vethetők, és nemcsak hiábavaló, hanem káros és hibás törekvés lenne, ha őket ki akarnánk irtani; inkább csak kordában kell őket tartani, hogy egymást ne morzsolják fel, hanem összhangba kerüljenek egymással egy egészben, amit boldogságnak nevezünk."[57] Azt az észt — teszi hozzá —, amely ezt teljesíti, okosságnak nevezzük. Vagyis a harcnak nem a jó hajlamok, hanem a rossz princípiuma ellen kell folynia.

A világ célja nem lehet más, mint az emberiség, azaz az „eszes világlény", a maga teljes erkölcsi tökéletességében, amelynek legfőbb feltétele és egyben közvetlen következménye a boldogság. Az olyan embert, aki ezt önmagában megvalósítja, nevezzük istennek tetsző embernek. Másfelől pedig az ember, hogy e célt konkrétabban követhesse, a jó princípiumát, az eszményképet megszemélyesíti, így válik az Újtestamentumból vett képzet segítségével „isten fia" ezzé az eszménnyé, utánzásra méltó példaképpé. Ennek az eszménynek az objektív realitása nem történelmi bizonyítékokra épül, hanem „az emberi ész ama korlátjának" tulajdonítható, hogy „semmi jelentős morális értéket nem tudunk anélkül elgondolni, hogy a cselekvőt vagy cselekvést ne emberi módra képzeljük el, . . . hogy az érzékfeletti tulajdonságokat felfoghatóvá tegyük, mindig szükségünk van természeti lényekkel való bizonyos analógiára",[58] bármennyire is belátjuk, hogy ez az antropomorfizmus morális tekintetben, különösen a vallás vonatkozásában, „a leghátrányosabb következményekkel jár".[59]

Kant egy sor nehézségre mutat rá, melyek abból keletkeznek, hogy a rosszból kiindulva az eszményképet önmagukban megvalósítani olyan végtelen út, amelyet időbelileg képtelenek vagyunk megtenni. Ami elérhető, az csupán „haladás a hiányos jótól a jobb felé.[60]

Ilyen nehézséget jelent az is, hogy a „fizikai boldogság" és a „morális boldogság" között feszültség van; e ponton azután Kant — futólag és kifejtetlenül — olyan kérdést érint, amely később, a modern valláspszichológiában és vallásszociológiában (pl. Durkheimnél) nagy szerepet játszik; hogy ti. a vallásos érzés nem a „félelemre és remegésre" vezethető vissza, hanem a magasabb hatalomba vetett „bizalomra".[61]

S végül említsük meg azt a nehézséget, amely az igazságosság antropomorf felfogásából származik. Az a hipotézis, hogy minden rossz a világban

[56] *Uo.* 58. lábjegyzet.
[57] *Uo.* 62—63. o.
[58] *Uo.* 71. o. lábjegyzet.
[59] *Uo.*
[60] *Uo.* 73. o.
[61] *Uo.* 75. o.

általában elkövetett bűnök büntetéseként jelenik meg, nem tulajdonítható teljesen a pozitív vallások tanításainak. Forrása valószínűleg magában az emberi észben van, amely hajlamos arra, hogy „a természet menetét a moralitás törvényeihez kapcsolja”,[62] és ebből azt a gondolatot kelti, hogy igyekeznünk kell előbb jobbakká válnunk, mielőtt még az élet bajaitól megszabadultunk.

Más oldalról viszont az ész az emberi mivoltnak az állatihoz való kapcsolódása, hasonlatossága miatt „szégyenkezik”,[63] a kettőt nem tartja összeegyeztethetőnek az ember tökéletességével. Erre vezethető vissza sok olyan képzet, amelyeket a Biblia valóságosnak ábrázol, és amelyek nehezen „magyarázhatók”, de mégis „letagadhatatlanok”.[64] Ezekről Kant ugyan nem mondja ki, hogy szimbolikusan értendők, de nem hagy kétséget az iránt, hogy nem realitásokról, hanem ideáltípusokról van szó. Így felhozza a szűzanya képzetét mint az emberi értelemnek arra irányuló törekvését, hogy megkülönböztetést tegyen ember és állat között.

Hasonlóképpen említést tesz azokról a problémákról, az epigenezis és a preegzisztencia-felfogás egybevetésével, amelyek a nemi érintkezés nélküli születéssel kapcsolatban és az így született gyermek örökölt vagy örökölhető tulajdonságait illetőleg felmerülnek, hogy azután azzal utasítsa el mindezeket a kérdéseket, hogy „Mi célja van az ilyen elméletek pró és kontra taglalásának, hiszen a gyakorlat számára elegendő, ha ezeket az eszméket mint jelképeket a gonosz kísértései fölé emelkedő (ennek győzelmesen ellenálló) emberiség példaképeivé avatja.”[65]

Ha tehát az „erkölcsi vallás” nem dogmákon és hagyományos előírásokon alapszik, hanem az emberek meggyőződésén és érzületén, és a kötelességek nem mint isteni parancsok, hanem mint belső sugallatok teljesíttetnek, akkor nyilvánvaló, hogy ez „a csodákban való hitet is nélkülözhetővé teszi”.[66] De ettől függetlenül is nehéz elképzelni, hogy „megfoghatatlan dolgokban való hiedelem és azok hirdetése” miért tenné az embereket jobbakká, és miért véljük, hogy ez az egyetlen mód „isten tetszését elnyerni”.[67]

Hogy ez a csodákban való hit milyen labilis alapokon nyugszik, mutatja az is, hogy régi csodák megtörténtét elfogadják, *új* csodákat azonban nem engednek meg. Egyébként ez az álláspontja minden bölcs kormányzatnak, minthogy az előbbiek nem okoznak a társadalomban zavarokat, „új csodatevők miatt azonban aggódnak, ama hatások miatt, amelyeket a köznyugalomra és a bevezetett rendre gyakorolhatnának”.[68]

Gyakorlatilag az élet egyéb vonatkozásaiban sem hiszünk a csodákban. A bíró, ha a templomban hívő is, a vádlott védekezésének, amely szerint ördögi kísértés áldozata, semmi hitelt nem ad. Hasonlóképen viselkedik az orvos is, amikor azt mondja, hogy itt már csak a csoda segíthet, ami csupán más kifejezése annak, hogy nem remél gyógyulást. Sőt még egy értelmes pap sem hisz a csodákban, és a mindennapi életben is általában csodáról beszélni nem egyéb, mint üres frázis. Éppen úgy, ahogyan a természetkutató a természeti törvényeket és a jelenségek közötti okozati összefüggéseket tanulmá-

[62] *Uo.* 81—82. o. lábjegyzet.
[63] *Uo.* 90. o, lábjegyzet.
[64] *Uo.*
[65] *Uo.* 91. o. lábjegyzet.
[66] *Uo.* 95. o.
[67] *Uo.*
[68] *Uo.* 96—97. o.

nyozza, ugyanúgy az is, akinek feladata az emberek erkölcsi javítása, nem veszi fel a csodahitet a maximáiba, hanem „amennyiben hallgat az ész szavára, úgy jár el, mintha minden változás és javulás kizárólag az ő saját munkálkodásától függne".[69]

Könyve második kiadásához fűzött megjegyzéseiben Kant kitér még azokra az esetekre is, amikor a könnyen hívőket a mágikus művészetekkel tévesztik meg, számítva a természet törvényeinek a nem ismerésére. Itt lényegileg nem a természeti törvények alól való kivételekről van szó, hanem csupán az eddigi általános ismeretekkel nem egyező új jelenségek olyan felmutatásáról, amelyekben az okozati összefüggés eltitkolása révén szemfényvesztést követnek el.

Ez persze nem jelenti azt, hogy mostmár minden természeti törvény ismert lenne, de az új, feltételezett törvényekhez való viszonyulás is kétféle lehet és éppen ebben játszik negatív szerepet a csoda kérdése. Mert ha a természetkutató az új, ismeretlen törvények feltételezésében a felfedezésükre törekszik, akkor magatartásában kifejezésre jut a *remény;* ha ellenben az ismeretlennel való szembenézés a csodahitet táplálja, akkor *aggodalom* támad az illetőben, hogy a már felfedezett törvényekhez való bizalmát is elveszítheti, hiszen a csoda nem egyéb, mint eltérés ezektől a törvényektől.

Ami tehát azt a kérdést illeti, vajon a keresztény vallás bevezetését eredetileg csodák kísérték-e, azt Kant nyitvalevőnek tekinti. A jelenre vonatkozólag azonban álláspontja határozott és világos: „Számunkra nincs más, mint természeti hatások, és ne is legyen más megítélése ezeknek; ezt akarja az ész szerénysége; ezeken a határokon túlmenni elbizakodottság és szerénytelenség; eltekintve attól, hogy a csodákról szóló állításokban egy alázatoskodó és önnönmagát elidegenítő gondolkodásmódról való bizonykodás rejlik."[70]

A mű harmadik része a jó princípiumának a rossz feletti győzelmét, ennek előfeltételeit és konzekvenciáit tárgyalja. Ennek a problémának a megoldási kísérlete Kantot új szférába viszi, a társadalmiság közegébe, amennyiben a jó princípiumának az érvényesülése csak a társadalom erénytörvények szerinti berendezkedése által képezhető.

Ez a társadalom a jogi-polgári társadalommal ellentétben etikai közösség, szervezeti formájában etikai állam, azaz az erény (a jó princípiumát megvalósító) birodalma. Ez a birodalom etikai természeti állapotnak felel meg, minthogy nem kényszer által jön létre és valamennyi embert magában foglaló egészet reprezentál — ez különbözteti meg a politikai közösségtől. De még ez az állapot sem teljes, az embernek ebből az etikai természeti állapotból ki kell törnie és egy etikai közösség tagjává kell válnia, ami annyit jelent, hogy az egyeseknek, akik ennek a morálisan magasabb lénynek a létrehozatalához nem rendelkeznek elegendő erővel, úgy kell viselkedniök, hogy közös hatásra egyesítsék erejüket.

Ez akként érhető el, hogy minden egyes tag a maga szabadságát annyira korlátozza, hogy ez a szabadság általános törvénynek megfelelően fennmaradhat, azaz az általános akarat nem külső kényszert alkalmaz, hanem a fenti törvény a cselekvések belső moralitását mozdítja elő. Az ilyen törvényt nevezhetik azután isteni törvénynek, de hogy ez az Isten parancsa-e, azt „tapasztalati motívumokkal sohasem lehet kielégítően igazolni".[71]

[69] *Uo.* 100. o.
[70] *Uo.* 101. o. lábjegyzet.
[71] *Uo.* 113. o. lábjegyzet.

Kant természetesen tisztában van vele, hogy egy ilyen etikai közösség tökéletesen sohasem valósul meg, minthogy „egy olyan görbe fából, amilyen az emberi természet, nem várható, hogy valami teljesen egyenest lehessen faragni".[72] Nem véletlen, hogy ez a mondat szó szerint szerepel a még 1784-ből való *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* c. történelembölcseleti munkájában,[73] amely arról szól, hogy az ember, aki természeti lény, hogyan győzi le az ezzel összefüggő tulajdonságait, hogyan válik társadalmi lénnyé, emberré. Míg azonban az ehhez való közeledésnek itt naturalista motívumai vannak — a társiatlan társiasság —,[74] és az elérendő, de soha el nem ért cél egy „törvényszerű külső államviszony problémájától függő tökéletes polgári alkotmány"[75] — addig a vallásbölcseleti műben az etikai közösség létrejövetelének előfeltétele az egyház konstituálása; és pedig, amennyiben az „lehetséges tapasztalatnak nem tárgya," akkor „láthatatlan egyház", egy olyan eszmény, amely minden becsületes derék embert egy isteni, közvetlen, de morális világkormányzat alatt egyesít, ha ellenben tapasztalatilag adott, akkor „látható egyház", amely „az emberek valóságos egyesítése egy egésszé".[76]

Ez a látható egyház „isten (morális) birodalma a földön",[77] amelynek követelményeit és egyben ismérveit akként sorolja fel, hogy ezzel nemcsak a történelembölcseletébe illeszti be koncepcióját, hanem a *Tiszta ész kritikája* ítélettáblázatával megegyezően rendezi is. Így a mennyiségnek az általánosság, vagyis a „numerikus egység" kritériuma felel meg, tehát egyetlen egyházról lehet csak szó, amely a szektákra való szakadást kizárja. A minőségnek a „tisztaság" felel meg, azaz mentesség „a babona ostobaságaitól és a rajongás őrületétől.[78] A reláció a szabadság princípiuma által érvényesül, a tagok egymás közti belső kapcsolata és az egyháznak a politikai hatalomhoz való külső kapcsolata útján, és mindkettőre a „szabad állam" nyújt lehetőséget, amely nem tűr sem hierarchiát, sem „illuminalizmust", amelyben tehát minden egyes ember másoktól különböző gondolkodású lehet. S végül a modalitás szempontjából az egyháznak alapjában változtathatatlannak kell lennie, de azzal a megszorítással, hogy részleteiben kornak és körülményeknek megfelelő változtatások lehetségesek.

Az egyház tehát mint etikai közösség isten állama puszta reprezentánsának tekintendő, semmi olyan alapelv nincs, amely a politikai alkotmányokhoz tenné hasonlóvá. Azaz sem nem monarchikus (egy pápa vagy a patriarchák uralma alatt álló), sem nem arisztokratikus (püspökökkel és prelátusokkal az élén), sem nem demokratikus, amikor szektás illuminátusokra bomlanék. Ha már a meglevő, történelmi közösségi formákhoz akarjuk hasonlítani, akkor leginkább valamiféle házközösségnek, nagycsaládformának felel meg, amelynek élén egy láthatatlan, morális atya áll, akinek akaratát a többi tagokhoz egy fiú közvetíti, de e tagok a fiúban az atyát tisztelik, egymás között pedig önkéntes, általános szívbéli kapcsolat áll fenn.

Itt tehát egy tiszta vallásos hitről, azaz ész-hitről van szó, és a tényekre alapozott történeti hit nem terjesztheti szélesebbre a befolyását, mint amennyi

[72] *Uo.* 114. o.
[73] Vö.: Kant: *Egy világpolgár gondolatai.* Európa Könyvtár 1. sz. Bp. 1926. 23. o.
[74] *Uo.* 17. o.
[75] *Uo.* 24. o.
[76] Kant: *Die Religion* . . . 115. o.
[77] *Uo.*
[78] *Uo.* 116. o.

időbeli és helyi körülményeknek megfelelően egyáltalán e tényekből elhitető. Ha ezen túlmenő jelentőséget juttatunk neki, az az emberi természet gyengeségéből fakad. Erre a gyengeségre vezethető egyáltalán az is vissza, hogy a tisztán morális vallás helyét istentiszteleti, szertartásokkal, dogmákkal kapcsolatos hit foglalja el.

Feltételezve egy isteni akaratot, az ennek megfelelő tiszta morális törvények fogalma csak egyetlen isten és egyetlen vallás elgondolását tűrné meg, mégpedig olyanét, amely maga is teljesen morális jellegű. Hogy kinyilatkoztatás, szentírások, azaz történeti jellegű hozzáadások szerepelnek, az azzal függ össze, hogy a tisztán morális törvények mellett „statuárius" törvények[79] is vannak, és ezt a tiszta vallásos hittel ellentétes „egyházi hitet"[80] az a „bitorolt tekintély"[81] tartja fenn, amelynek segítségével „a tömegre igát akasztanak".[82] Hogy tehát ezt az egyházat isten vagy az emberek alapították-e, azt illetőleg kétségek merülnek fel, tény azonban, hogy „az egyház csupán eszköz lehet".[83] És az is bizonyos, hogy „a szent könyvek éppen azok körében élveznek legnagyobb tiszteletet, akik nem tudnak olvasni".[84]

Ezek a megállapítások azután a megfelelő értékre szállítják le Kantnak azt a tételét, hogy „minden egyes egyház konstituálása egy történelmi (kinyilatkoztatásos) hitből indul ki, amelyet egyházi hitnek nevezünk, és ez leginkább egy szentíráson alapszik".[85] Így azután az sem érthető félre, miért állítja Kant, hogy „(igazi) vallás csak egyetlen lehet — hit azonban sokféle";[86] — minthogy itt a különböző hitek az egyes történelmi vallásokra vonatkoznak, míg az egyetlen vallás azt az észvallást jelenti, amely a maga tisztaságában egyetlen egyházi vallásban sem jut kifejezésre, és amely lényegileg a lelkiismereti szabadságban valósul meg. Ennek viszont semmi köze sincs azokhoz a vallási harcokhoz, „amelyek a világot oly gyakran megrendítik és vérrel mocskolták tele".[87]

Hogy mily messzemenően történelmi Kant felfogása az egyes vallásokat illetőleg, arra művéből számos utalás és példa meríthető. S hogy ez a történelmiség materialista jellegű, és önkéntelenül asszociálja Marx elemzését, aki rámutat, hogy az „általános" eredetileg a „közös földet" jelentette, a „különös" pedig a kiszakított földterületet — arra találó párhuzam, ahogyan Kant taglalja az eretnek, *haereticus* szó eredetét: a mongolok a pusztában, sátrakban lakó nomádéletet éltek, Tibetet „Tangut-*Chadzar*"-nak, vagyis házakban lakók országának, a tibetieket tehát chadzaroknak (eretnekeknek) nevezték.[88]

Ami pedig a bosszúért való könyörgést, imát illeti, amely Kantot „borzadállyal tölti el",[89] Michaelist idézve, aki szerint ne legyen szentebb morálunk, mint a Biblia, nem kis nyomatékkal veti fel a haereticus-kérdést: „vajon a morált kell-e a Biblia szerint vagy a Bibliát a morál szerint magyarázni?"[90]

[79] *Uo.* 119. o.
[80] *Uo.* 120. o.
[81] *Uo.* lábjegyzet.
[82] *Uo.*
[83] *Uo.* 121. o.
[84] *Uo.* 122. o.
[85] *Uo.* 117. o.
[86] *Uo.* 123. o.
[87] *Uo.* 124. o.
[88] *Uo.* lábjegyzet.
[89] *Uo.* 126. lábjegyzet
[90] *Uo.*

És ismét csak a történelmiség szempontja jut nála érvényre akkor, amikor a zsidók istenében politikai vezetőt lát, és a bibliai mondást — „A bosszú az enyém; én akarok megtorolni, mondá az Úr!" — akként értelmezi, hogy itt az önbíráskodástól visszarettenteni akaró morális követelményről van szó.

Más kérdés, hogy az állam szívesen látja, ha írástudók, elsősorban költők, hiedelmeket terjesztenek, és ezeknek a nagyobb nyomaték és hatás kedvéért misztikus értelmet tulajdonítanak: az állam érdeke, hogy ezek néphitté terebélyesedjenek és begyökerezzenek, minthogy ezekben kevesebb veszélyt lát az államra, mint az ateizmus elterjedésében.[91] Jellemző azonban az is, hogy Kant az emberi kötelességteljesítés és a moralitás magasabb szankcióit „isteni parancsnak",[92] nem pedig Isten parancsának jelöli meg, és egészen a voltaire-i felfogás közelébe jut („ha isten nem lenne, ki kellene találni"), amikor az egyházi hitet mint néphitet nem tartja elhanyagolandónak, „mivel a nép nem látszik alkalmasnak olyan változatlan normán alapuló tan befogadására, amely a puszta észre van alapozva".[93]

A vallás vonatkozásában azonban Kant nemcsak a tudatlanságot és a tudást, a korlátoltságot és az észt, hanem az érzelmet és az értelmet is szembeállítja egymással, mégpedig az utóbbiak javára; a hitben is kell lenni ismeretnek, márpedig az olyan hit, amely az egyes ember öröm- vagy fájdalomérzésével függ össze, nemcsak hogy semmi ismeretet nem nyújt, de „magának az emberi természetnek sem válik becsületére".[94] Másfelől pedig nincs morális értéke az olyan cselekedetnek, amely félelemből vagy reményből kifolyólag megy végbe — hiszen ilyen cselekedetet gonosz ember is végrehajthat —, s így az nem lehet istennek tetsző. Az is eléggé különösen hat, hogy a papok a bűnbánati eszközök útján hajlandók a legnagyobb bűnök megbocsátásánál az „istenséggel való kibékülésben"[95] közreműködni és magának az istentiszteletnek nemcsak olyan funkciót tulajdonítani, hogy „a népet az éggel kibékítsék", hanem hogy ezzel az „államtól a bajokat elhárítsák".[96] Mindezek a jelenségek valósággal „salto mortaléi" az emberi észnek.[97]

A történelmiség szempontja érvényesül Kantnál ama kérdés megválaszolásában is, hogyan jut el az emberiség az egyházi hittől a tiszta hitig. A válasza ismét párhuzamba hozható az *Idee* . . . történelembölcseleti elmélkedésével, amely szerint a végső cél, a végleges otthon, a boldog megvalósulás nemcsak hogy nem remélhető, hanem éppen az ellenkezőjét kell tételezni. De nem is az a lényeges, hogy elérjük a célt, hanem csak az, hogy közelebb jussunk hozzá; a célt illetőleg a helyzet bizonytalan, de nem baj: „csak a közeledést tette a természet kötelességünkké".[98]

Ugyanez a helyzet a vallás vonalán is: a tiszta vallásos hit, az észvallás érvényre jutása, amelynek csak más kifejezése „Isten birodalma",[99] sohasem érhető el — csupán a hozzá való közeledés a feladat. Ehhez a közeledéshez azonban szükségszerű eszköz az egyházi vallás, és maga az egyház is.

[91] *Uo.* 127 o.
[92] *Uo.* 126. o.
[93] *Uo.* 129. o.
[94] *Uo.* 131. o.
[95] *Uo.* 138. o.
[96] *Uo.*
[97] *Uo.* 139. o.
[98] Kant: *Egy világpolgár gondolatai.* 23. o.
[99] Kant: *Die Religion* . . . 132. o.

Ez a gondolat — hasonlóképen történetbölcseleti összefüggésében — megtalálható Augustinusnál is. A civitas terrena és a civitas dei közötti harcban az egyház a főeszköz arra, hogy a civitas dei számára a lelkeket megnyerje. Ennek a látható egyháznak mint a láthatatlan egyház empirikus képmásának az a célja, hogy átalakuljon ideálja, a láthatatlan egyház formájára, tehát a konkrét, tényleges állapotának meg kell szűnnie. Azaz: a földi egyháznak saját maga megszüntetésén kellene fáradoznia — ez következik a koncepcióból, még ha Augustinus nem is vonja le ezt a végső következtetést.

Kantot azonban egy ilyen konzekvencia nem riasztja vissza. Az egyházi hit „átmeneti",[100] az a szerepe csupán, hogy „az embereket a jó előmozdítására egyesítse", de ennek folyamatában attól fokozatosan meg is szabadulnak, hiszen a szertartások, dogmatikus hitelvek, szimbólumok lényegileg az emberi nem gyermekkorához szabottak, és mihelyt ebből kinőtt, mindez nemcsak „egyre inkább nélkülözhető", hanem egyenesen „bilinccsé" válik.[101]

A tökéletességhez való közeledés azonban nem ugrásszerű, hanem folyamatos, mivel a forradalom „veszélyessé" válhat, amennyiben nem „az igazi szabadsághoz," hanem „anarchiához" vezet.[102] A forradalmak az előrehaladás idejét megrövidíthetik ugyan, de a szabadsághoz való közeledésben nem mindig érvényesül a „tervszerűség".

Ebben a folyamatban azonban nem csupán a politikai-polgári tényezők akadályozó hatásával kell számot vetni, hanem egy olyan jelenséggel is, amelynek mását Kant szintén a történelemből veszi. Minden állam arra törekszik ugyanis, hogy a többi állam legyőzésével egy egyetemes államot, „Universalmonarchiát"[103] létesítsen. A helyzet azonban az, hogy egy bizonyos nagyságot elérve apró államokra darabolódik szét. Hasonlóképen minden egyház azt a büszke igényt támasztja, hogy egyetemes legyen — mihelyt azonban kiterjesztette hatáskörét és uralkodóvá vált, hamarosan a felbomlás és a különböző szektákra való szakadás stádiumába jut. Itt Kant szerint nem is analógiáról, hanem reális összefüggésről van szó — amennyiben az egyetemes állam kialakulását nem kis mértékben akadályozza „két hatalmasan érvényesülő ok: a nyelvek és a vallások különbözősége".[104]

A jó princípiumának az érvényesülése a földön leírható a vallások történeti alakulásával is. A zsidó vallásban elsősorban nem hitbeli, hanem társadalmi képződményt lát, amely nem egy egyház, hanem egy világi állam kialakulásának irányában fejlődik. Parancsai is egy politikai alkotmány részei, és ez a jelleg megmutatkozik abban is, hogy kényszertörvényekként kerülnek alkalmazásra. Vallás nem gondolható el a túlvilági életbe vetett hit nélkül — és ez a vonás is hiányzik a zsidó vallásból.

Ha tehát a vallással szemben alapvető követelményül azt állítjuk fel, hogy ne politikai, hanem morális legyen, akkor egy általános egyháztörténetet a kereszténységgel kell kezdenünk. Ennek a történetnek nem szükségszerű tartozékai az olyan hagyományok, mint a feltámadás és a mennybemenetel, sőt „a puszta ész határain belüli vallás" történeti értékelésén ezek elhagyása miatt nem esik csorba. Éspedig nem csupán azért, mert ezek történeti elbeszé-

[100] *Uo.* 140. o.
[101] *Uo.* 140. o.
[102] *Uo.* 140—141. o.
[103] *Uo.* 142. o. lábjegyzet,
[104] *Uo.*

lések és olyan fogalmak, amelyek az emberek érzéki képzeteinek alátámasztására ugyan jó szolgálatot tesznek, de a jövőbe vetett hitről lévén szó, az észt feleslegesen terhelik, hanem elsősorban azért, mert belső ellentmondás rejlik mögöttük. Az ilyen képzetek ugyanis minden világlény materialitását tételezik, „mind az ember *személyiségének a materializmusát* (a pszichológiait), amely csak *teste* feltételei között létezhet, mind pedig a világban való *ittlét* materializmusát (kozmológiait), amely ezek szerint nem lehet más, mint *térbeli*".[105] Ezzel szemben a teológiai felfogás olyasféleképp jelentkezik, hogy a test holtan a földben marad, és mégis ugyanaz a személy elevenen létezik, továbbá az ember a szelleme szerint, tehát érzéki minőségek nélkül, a boldogok helyére kerül, egy olyan helyre a végtelen térben, amely a földet körülveszi és amelyet a vallás égnek nevez.

Az ellentmondásokat még tovább lehetne sorolni — elégedjünk meg itt Kantnak ama megállapításával, hogy „az égben, vagyis egy más világterületen a lét feltételeit és eleven lények fennmaradásának biztosítékait valószínűleg más anyagok szolgáltatják",[106] ami eléggé világosan kifejezésre juttatja Kantnak a vallásos mítoszok és képzetek iránti szkepticizmusát, sőt bátran mondhatni: materialista beállítottságát.

Megerősíti ezt az a kijelentése is, hogy „a remete- és szerzetéseletben uralkodó misztikus rajongás és a cölibátus szentségének a tisztelete az emberek nagyszámát a világ számára haszontalanná teszi, és az ezzel összefüggő állítólagos csodák a népre a vak babona súlyos bilincseit rakják".[107] S aligha véletlen, hogy a materialista Lucretiust idézi: „tantum religio potuit suadere malorum" (annyi bajnak vált a vallás a forrásává).[108]

Ha pedig ezeket a történeteket, illetve általában az egyháztörténetet abból a szempontból vizsgáljuk, hogy mennyiben segítik azt a fejlődést, amely isten láthatatlan birodalmának a földön való megvalósulására irányul — akkor nem nehéz konstatálni, hogy a szent történetek „az erkölcsi maximák elfogadására abszolút semmi befolyással nem lehetnek".[109] Az ellenkező hatás annál inkább lehetséges, amennyiben, amire nem képes a világi legfőbb hatalom sem, azt teljesíti az egyházi: „a gondolkodást megtiltani és valóban akadályozni",[110] és ez nemcsak a külső vallásszabadságot gátolja, hanem az erkölcsi belátás előrehaladását és a szabadság tudatának a megerősödését is, és ahelyett, hogy a hívők etikai közösségének az önkéntes előrehaladását biztosítaná, ami az igazi egyház lényeges funkciója lenne, „egészen a politikai rendelkezések alá veti magát.[111]

Az egyházi hit tehát, amely szentkönyvekre és a vallásos élet egyéb külsőleges tartozékaira támaszkodik, inkább akadályozza, mintsem elősegíti azt a folyamatot, amely a mindenki számára belátható igazi vallásos hitet valósítja meg. Az ilyen értelemben vett isten országa ezért nem lehet messzia- az ztikus, hanem csak — a puszta ész által megismerhető — erkölcsi világ. nisE világ elválaszthatatlan a legfőbb jó ideájától, amelynek megvalósításán fáradozni a gyakorlati ész feladata. Ennek ugyan tartozéka a „boldogság", de

[105] *Uo.* 148. o. lábjegyzet.
[106] *Uo.* 149. lábjegyzet.
[107] *Uo.* 150. o.
[108] *Uo.* 151—152. o.
[109] *Uo.* 153. o.
[110] *Uo.* 154. o. lábjegyzet.
[111] *Uo.* 155. o. lábjegyzet.

a lényege „az emberek szükségszerű egyesülése az egész cél érdekében”.[112] Ez a legfőbb, a véges teremtmények morális tökéletessége, az emberek számára teljesen soha el nem érhető cél: a törvény szeretete.”[113]

S végül, a negyedik rész csak látszólagosan ismételgeti a fentiekben kifejtetteket. A téma visszatérése, amelynek lényege abban foglalható össze, hogy „a vallás (szubjektív nézőpontból) kötelességeink mint isteni parancsok megismerése”,[114] nem csupán összefoglalásul, hanem újabb kérdések kiindulópontjául is szolgál.

Az összefoglalásnak egyébként az is erénye, hogy a szétágazó taglalással szemben az alapvető mondanivalónak határozott és éles profilt ad. Így világosan leszögezi, hogy a vallást illetőleg nincs asszertorikus, hanem csak problematikus tudás — még isten létére vonatkozólag is —, egyszóval hipotézis, és nemcsak annyit lehet állítani, hogy „lehetséges, hogy van isten”,[115] hanem azt is, hogy nincsenek „közvetlen istenre vonatkoztatott kötelességek”,[116] csupán „etikai-polgári emberi kötelességek”,[117] azaz „embereknek emberek iránti” kötelességei, ami már kétségtelenül túllépése az eddigi fejtegetéseknek, annál is inkább, minthogy a kinyilatkoztatások sem közvetlenül isten által, hanem emberek közvetítésével történnek, ez pedig azzal jár, hogy amit ezen a módon isten parancsolt, „az a legnagyobb mértékben bizonytalan”.[118] Ennek az emberi szférában maradó vallásnak tehát elsőrendű attributumává válik a jószándékú jó cselekedet, amely még mindig lényegesen többet ér, „mint ama tétlen bűntelenség, amely anélkül, hogy valamit is hozzájárulna a bűn csökkentéséhez, a jó cselekedetek hiányát van hivatva pótolni”.[119]

Ugyancsak meghaladása a korábbi megkülönböztetésnek, amely az ész-vallást a történeti vallással állította szembe, a „természetes” vallás és a „tudós”-vallás felosztás. A természetes vallás annyiban megfelel ugyan az ész vallásnak, hogy az „minden ember számára saját esze által felfogható és meggyőző”[120] — és ebben benne foglaltatik minden természetfeletti, csoda stb. elutasítása —, de az ész-vallással szemben, amely megelégszik formális határozmányokkal, a természetes vallás az előbbi kategóriáit, követelményeit emberi közelségbe hozza. Ha pedig a történeti vallásból tudós-vallás lesz, akkor az igazi istenszolgálatból téves szolgálat (Afterdienst), a vallásból paposkodás (Pfaffentum), a tiszta gyakorlati vallásos hitből antropomorfikus vallásos agyrém (Religionswahn) lesz, ami által erkölcsös életmód helyett más eszközökkel akarjuk isten tetszését elnyerni. Ebben az esetben azután az egyházban többé nem szolgák (ministri), hanem parancsoló magas tisztviselők (officiales) működnek, az egyházi szolgálat (ministerium) uralkodássá (imperium) alakul át,[121] s végül is a vallás nem istentiszteletté, hanem idolatriává (bálványimádás) válik.[122]

[112] *Uo.* 161. o.
[113] *Uo.* 168. o.
[114] *Uo.* 179. o.
[115] *Uo.* 179. o. lábjegyzet.
[116] *Uo.*
[117] *Uo.*
[118] *Uo.* 180. o. lábjegyzet.
[119] *Uo.* 189. o. lábjegyzet.
[120] *Uo.* 189. o.
[121] *Uo.* 193. o.
[122] *Uo.* 197. o. lábjegyzet.
[123] *Uo.* 215—216. o. lábjegyzetek.

Kant ennek a folyamatnak mind a történeti állomásait, mind pedig jellegzetességeit bőségesen illusztrálja. Ez utóbbiakra vonatkozólag kiemelnénk a varázslatot, a fetiskészítést, a kegyelem változatos eszközeit, mint a magányos imádkozás, a templombajárás, a megkeresztelés, az alamizsnaosztogatás, a zarándoklás stb. A történelmi alakzatokat illetőleg pedig megjelöli alapvető attributumaikat is, mint pl. a judaizmus jellemzőjét az embergyűlöletben, a mohamedanizmusát a büszkeségben, a hindu vallását a kishitűségben, a kereszténységét pedig a jámborságban, amely azonban jámborkodássá, szolgai alázatossággá torzul.[123]

Van előrelépés — a mű befejező részében — a történelmiség több ízben jelzett felfogásában is. A természetvallás elnevezés — mint az ész-vallás szinonimája — még a történelem naturalista nézőpontjára utal, ahogyan azt az *Idee* . . .-ben fejtegeti, amelynek alapvető eszméje, hogy a társiatlan társiasságon keresztül a természet az embert mint eszközt a maga szolgálatára rendeli, hogy a „természet rejtett tervét" megvalósítsa,[124] ami nem más, mint hogy az „összes természeti képességei . . . tökéletesen és célszerűen kifejlődjenek".[125] Nos, ez a „legmagasabb cél egy általános világpolgári állapotban"[126] realizálódik, amely tehát külsőlegességet jelent, „egy tökéletes polgári egyesülést".[127]

Az előrelépés abban áll, hogy ez a külső belsőlegessé válik. Ebben van szerepe Kantnál a természetes vagy észvallásnak, amely nemcsak hogy dogmákhoz, szertartásokhoz, egyházhoz nem kötődik, de még transzcendens eszmékhez sem. Ezt a vallást nem kívülünk, hanem bennünk kell keresni,[128] és ennek szellemi megnyilvánulásai nem a természetfeletti, hanem a szociális felé mutatnak. Így egy vallásos himnusz együttes éneklése „etikai ünnepélyesség" — és tulajdonképen nem istenhez intézett fohász, hanem „a megilletődéstől erkölcsi lelkesedésig" való fokozódás,[129] amely „minden ember egyesítését" eredményezi az általa kiváltott lelkületben.

A történelmiséget tehát a társadalmiságra konkretizálja, és ezzel közelébe jut annak a felfogásnak, amely a vallásnak mint társadalmi tudatformának társadalmasító, organizáló szerepet tulajdonít. Így az *Idee* . . . alapeszméjéből, amely a társadalomban jogi alakzatot lát — ez jut kifejezésre az *Örök béke* c. tanulmányában is —, vallásbölcseletének végső konklúziója „egy világpolgári morális közösség" ideáljának a megvalósulása.[130] Ez pedig nem más, mint a szabadság. S ha valakinek az a véleménye, hogy az emberek vagy „a nép még nem érett a szabadságra",[131] akkor Kant azt feleli erre, hogy egy ilyen előfeltételezés mellett a szabadság sohasem fog bekövetkezni: „hiszen erre nem lehet megérni, ha előbb már nem adatott meg a szabadság; szabadnak kell lennünk ahhoz, hogy erőinket a szabadságban célszerűen fel tudjuk használni".[132]

Teljesen egyet lehet érteni Kant e vallásos főműve kiadójával és *Bevezetése* írójával, Karl Vorländerrel, aki e részt tartja Kant műveiben a legszebb-

[124] Kant: *Egy világpolgár gondolatai* 29. o.
[125] *Uo.* 12. o.
[126] *Uo.* 32. o.
[127] *Uo.* 33. o.
[128] Kant: *Die Religion* . . . 195. o.
[129] *Uo.* 231. o. lábjegyzet.
[130] *Uo.* 234. o.
[131] *Uo.* 220. o. lábjegyzet.
[132] *Uo.*

nek.[133] Mert Kant a fent idézett lábjegyzetet a következő szavakkal zárja: „Az ember szabadságra teremtetett. Persze kényelmesebb az államban, a családban és az egyházban uralkodni, . . . a hatalom birtokában . . . De igazságosabb is?"[134]

IV.

Igyekeztünk Kant vallásbölcseletének főbb eszméit — e tárgykörben írt főműve, a *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* nyomán — felvázolni, és számot vetve azzal az óvatossággal, mellyel Kant a mű eredeti címét — *Die philosophische Religionslehre* — a fentire változtatta, és azokkal a torzításokkal, amelyeket Kant vallásbölcseletének már a maga korában, de később is el kellett szenvednie, törekedtünk gondolatmenete hűséges visszaadására, szó szerinti idézetekkel bőségesen illusztrálva, alátámasztva.

Nemcsak Kant könyvének sorsa és a hatóságokkal támadt konfliktusa int erre az óvatosságra, hanem azok az interpretációk is, amelyek az idők folyamán napvilágot láttak. Hiszen ha csak J. H. v. Kirchmann *Erläuterungen zu Kant: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* c. munkáját veszszük, amely nem kíván egyéb lenni, mint Kant szövegének magyarázata, közérthetővé tétele, a végén azonban mégis olyan megállapításokat tesz, hogy „Kant mindenütt csak az ellen a visszaélés ellen harcol, amelyet a hitetlenség az egyházi intézményekkel elkövethet, és erre a bizonyítékok egész sorát feleslegesen mozgósítja . . . Kant csak az árnyoldalakat látja . . . Az igazi álláspontot, amelyet a tudomány és filozófia a hittel és az egyházzal szemben el kell hogy foglaljon, Kant nem érte el . . . Kant, anélkül, hogy tudná, még a hiten belül áll, és éppen ezért olyan türelmetlen és kemény korábbi idők hitével szemben"[135] stb. stb. — akkor mit várhatunk azoktól a szerzőktől, akik nemcsak kommentálni, hanem elemezni és bírálni is akarják Kant művét.

Hogy milyen szélsőséges álláspontok — pró és kontra — alakultak ki Kant vallásfilozófiája körül, annak részletezése külön — terjedelmes — tanulmányt igényelne. Így csak néhány kirivó és történelmi súllyal bíró példát említünk annak a kavarodásnak a jelzésére, amelyet Kant műve keltett.

A rövidség kedvéért csupán néhány könyvcím. W. T. *Krug*, Kant követője és utóda a königsbergi katedrán, mestere szellemében, végkövetkeztetéseit is vállalva („mindenki törekedjék az erkölcsi ideálhoz közeledni") írta művét — *Levelek a kinyilatkoztatott vallás perfektibilitásáról, avagy Prolegomena minden pozitív vallástanhoz, amely a jövőben egy szigorúan megalapozott tudomány biztos útján fog tudni járni* (Jéna és Leipzig 1795.); J. Gottschick: *Kant bizonyítéka isten létezésére vonatkozólag* (Torgau 1878.) — ami persze, mint az előbbiekből láthattuk, elég merész állítás és túlbuzgóság, úgyhogy Kant bizonyára elejtett volna vele kapcsolatban néhány szarkasztikus megjegyzést; H. Romundt: *A Jézusról szóló tan helyreállítása Kant filozófiai reformja által* (Bohn 1883.); és hogy Kantot széles körben a protestantizmus megújítójának és megerősítőjének látták, arra vonatkozólag álljon itt I. Kaftan *Kant érdeme az evangélikus teológiát illetőleg (Die Wartburg* III. évf. 1904. 6. sz.) c. tanulmánya, vagy A. Ritschl állítása, amely szerint Kant „a protestantizmus gyakorlati helyreállí-

[133] *Uo. Bevezetés* XLVII. o.
[134] *Uo.* 220. o. lábjegyzet.
[135] J. H. v. Kirchmann: *Erläuterungen zu Kant: Religion* . . . Leipzig 1900. 66. o.

tója",[136] „a reformáció erkölcsi világnézetének megújítója".[137] G. Winter még a XX. században is kortársi szenvedéllyel száll síkra, könyve főcíméül is Kant-citátumot használ fel: *A csillagos ég felettem és az erkölcsi törvény bennem*, hogy azután alcíműl hozzátegye: *Gondolatok az isteni eszme feltámasztásáról ez istentől elidegenedett korban* (Dresden 1908).

S ha Kantot csak megfenyegették, egyes — kisebb — követői megrendszabályozása sokkal határozottabb formát öltött. Így Kant-könyvének *Bevezetésé*ben Vorländer beszámol arról, hogy Koller heidelbergi professzor Kantról szóló előadásaiban felállította azt a tételt, hogy pusztán spekulatív ésszel isten létét bizonyítani nem lehet. Midőn főhatóságai emiatt felelősségre vonták, nyilatkozatot adott ki, hogy emiatt a vallást nem éri sérelem, ellenkezőleg, csak nyer vele, és hivatkozott a mainzi és würzburgi akadémiákra, amelyeken a kriticizmust nagy sikerrel tanítják. Ez azonban nem segített rajta. Követelték tőle, hogy vonja vissza tanításait és tételét a nyilvánosság előtt cáfolja meg. Midőn ezt megtagadta, minden további nélkül eltávolították katedrájáról.[138]

Hasonló esetekkel bőségesen szolgál a történelem. Schiller, a költő, Kant követője, nagyon is tisztában volt Kant igazi mondanivalójával, és ennek várható hatásával, minthogy amikor még kiadás előtt a nyomdában a művet olvasta, azt írta róla Fischenich nevű barátjának: „Sem teológusok, sem filozófusok nem mondanak köszönetet ezért az írásért, amely egyébként egészen méltó az ő szelleméhez." (1793. márc. 20.) S valóban igaza is lett. Arra a gyűlöletre, amelyet katolikus szerzetesek körében keltett, jellemző, hogy a heidelbergi lazaristák a kutyáikat Kantnak nevezték el,[139] vagy S. *Cellenbusch* aggódó levele Kanthoz,[140] amelyben naív őszinteséggel felveti a kérdést: „Mennyiben különbözik az ördög hite Kant úr hitétől?" Még nyíltabb J. *Plücker* levele Kanthoz,[141] amelyben megvádolja, hogy „a keresztény vallást ördögi gonoszsággal aláásni" igyekszik.

Talán nem érdektelen utalni a magyarországi Kant-vitára sem, hiszen ez nemcsak tartalmában világít rá arra a hatásra, amelyet Kant vallásbölcselete nálunk keltett, hanem arra is dokumentumot és tanulságot szolgáltat, hogy egy társadalmilag elmaradottabb ország hogyan reagál egy olyan elméletre, amely haladottabb társadalmi viszonyokat tükröz.

Ha ugyanis a XX. századi magyar katolikus filozófiatörténész, Kecskés Pál büszkén hivatkozik rá, hogy „a nyugati gondolkodás eszméi a mi szellemi életünk struktúrájába is beleszövődtek", és hogy „minden korban megtaláltuk az uralkodó filozófiai eszmék visszatükröződését",[142] akkor éppen szellemtörténeti alapon csak szégyenkezni kellene amiatt a szellemiség miatt, amelyebből a Kant-vitából kiárad. Ám ha meggondoljuk, hogy a kanti filozófia lényege a transzcendentális módszer, és ismeretelméleti kriticizmusa a feltörekvő, haladó polgárság társadalmi lényéből és igényéből táplálkozik, akkor természetesnek kell találnunk, hogy mindezeknek alig van nyomuk a magyar-

[136] Albrecht Ritschl: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung.* Bonn. 1870—74. I. köt. 410. o.
[137] *Uo.* 411. o.
[138] Kant: *Religion . . . Bevezetés* LVIII. o.
[139] *Uo.* LIII. o.
[140] *Kants Briefwechsel* . III. köt. 1794. dec. 26.
[141] *Uo.* 62. o.
[142] Kecskés Pál: *A bölcselet története főbb vonásaiban.* Bp. 1933. 614. o.

országi reagálásban. Hogyan is lehetne, hiszen abban az időben Magyarországon hol volt még ilyen polgárság, amelynek létét és törekvéseit filozófiai síkon a kantianizmus fejezte volna ki?

A feudális Magyarországon a teológia volt az uralkodó elmélet, s még a filozófia is teológiai köntösben jelent meg. Nem csoda tehát, hogy a kanti filozófiával való foglalkozás központi kérdése az lett, mennyiben szolgálja vagy támadja a vallást.[143] Így a kantiánus pap Putz Antal azt próbálja igazolni, hogy „senki az erkölcsi tudományt s vallást egész nagyságában, fényében, méltóságában és sérthetetlenségében úgy meg nem mutatá, mint Kant".[144] Sárváry Pál debreceni professzor, aki azt hiszi magáról — és mások is azt hiszik róla —, hogy Kant követője, Kant gyakorlati filozófiájának „hű" visszaadása ellenére a „moralitásba" egyszerűen behelyettesíti a „vallást".[145]

Márton István pápai főiskolai tanár, aki „Kant elveit először tolmácsolta irodalmunkban",[146] amikor *Keresztyén theológusi morál vagyis erkölcsi tudomány* (Győr 1796.) c. munkájában azt hiszi, hogy műve „a catholicizmus szellemében van írva", ugyanakkor hirdeti — anélkül, hogy az ellentmondásnak tudatában lenne —, hogy „isten, halhatatlanság, az akarat szabadsága nem a kinyilatkoztatás révén kerülnek lelkünkbe, hanem a magunk gyakorlati eszünknek egyenes követelései",[147] és megütközve, értetlenül volt kénytelen tudomásul venni, hogy a Helytartótanács általános intézkedését, amely a katolikus intézetekben megtiltotta Kant filozófiájának tanítását, egyházkerülete az ő oktatói tevékenységére is kiterjesztette.

Ezek után az sem meglepő, hogy Putz Antal, aki szerint Kant erkölcstana a legkitűnőbb érveket szállítja a vallás tételeinek a bizonyítására, menten mestere ellen fordul — *A vallás győzedelme a mai hitetlenek és új bölcselők ellen* (Komárom 1797.) —, amikor Kantnak a kinyilatkoztatással kapcsolatos álláspontját közelebbről megismeri.

Ha ilyen gyenge lábakon áll a Kant-hűség a Kantiánusok között, amikor a vallás dogmáiról van szó, ugyan mit lehet várni a Kant-ellenesektől? Így *Rozgonyi* József sárospataki tanár, aki a Kant-vitát nálunk még Kant vallásbölcseleti műve megjelenése előtt elindította és igyekezett is tudományos színvonalon tartani,[148] később, midőn a vita Putz és Marton iratai nyomán kifejezetten vallási térre terelődött, *A pap és a doctor a sinlődő Kant körül* címmel „epés kis vitairatot"[149] szerkeszt, azaz az eszközökben már kevésbé válogatós, hogy ellenfelei érveit megcáfolja.

Egy másik antikantiánus, *Budai* Ferenc kálvinista pap *A Kant szerint való filozófiának rostálgatása levelekben* (Pozsony 1801.) c. munkájában pedig addig megy, hogy Kantot ateistának bélyegzi, és mivel éppen ezért követőit alkalmatlannak tartja az oktatásra, valósággal felszólítja előljáróit, hogy tiltsák be Kant tanait. „Kant és a critica philosophia a vallásnak s morálnak legveszedelmesebb ellenségei — írja —, s maga a józan okosság is hajótörést

[143] V: Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól.* Bp. é. n. 73—75. o.
[144] *Tudományos Gyűjtemény.* 1818. XI. köt. 32. o.
[145] Sárváry Pál: *Moralis philosophia.* Pest 1802. 221. o.
[146] Lásd Mitrovics Gyula: *A magyar bölcseleti irodalom vázlata. Függelék. Schwegler Albert „A bölcselet története" c. művéhez.* Bp. 1912. 527. o.
[147] *Uo.* 528. o.
[148] Lásd: Rozgonyi József: *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani.* Pest 1792.
[149] Mitrovics Gyula: *id. mű* 531. o.

szenved Kant homályos és érthetetlen tanítmányain."[150] A *Tudományos Gyűjtemény* egy névtelen szerzője pedig egyenesen azt állítja, hogy „Kant morálja oka annak, hogy a mai tanulók a valóságos emberi méltóságot nem az erkölcsiségben, hanem a fényűzésben keresik".[151]

Ha mármost e szövevényből, amely persze csak egy szegmentuma az általános Kant-vitának — gondoljunk arra, hogy a két szélsőség, Schopenhauer és Fichte egyaránt azzal az igénnyel léptek fel, hogy a tévutra került kanti filozófiát helyes mederbe tereljék, arról a hét neokantiánus iskoláról nem is beszélve, amelyet Fr. *Überweg* a *Grundriss der Geschichte der Philosophie*-jában[152] megkülönböztet, és amelyet szinte tetszés szerint még szaporítani lehetne —, ki akarjuk emelni azt, ami valóban kanti, akkor a következő kétségtelen megállapításokra juthatunk.

Kant sem nem teista, sem nem ateista: vallásfilozófiájában a felvilágosodott polgár álláspontja jut kifejezésre. Alapgondolata a vallásnak az erkölcsi tudatra való visszavezetése, azaz nem az erkölcsöt alapozza a vallásra, ahogyan a pozitív vallások teszik, hanem fordítva. Isten kegyének elnyeréséért a pozitív vallások szertartásai szerint való udvarlás isten hamis tisztelete; az igazi vallásos érzület az a felismerés, hogy kötelességünk nem egyéb, mint isteni parancs. Ezáltal győz az emberben a „radikális rossz" felett a jó princípiuma, és e győzelem a biztosítéka annak, hogy isten országa megvalósul a földön. Ez pedig — vagyis a jó uralma — elválasztandó a vallás és a papság hamis tiszteletétől. Az erkölcs és a vallás e ponton már egyenesen ellentmondanak egymásnak: minél fejlettebb az ész, minél jobban képes felismerni és követni az erkölcsi alapelveket, annál kevésbé van szüksége az egyházi dogmákra, de annál inkább megközelíti isten országát.[153]

Nem nehéz rámutatni, hogy ebben az álláspontban is mennyi ellentmondás rejlik. Mert ha az erkölcsnek, ahogyan műve első kiadásához írt előszavában Kant leszögezi, „nincs szüksége egy másik lény eszméjére maga felett, hogy kötelességét felismerje",[154] akkor miért vezetne ez az erkölcs „elkerülhetetlenül" a valláshoz.[155] Hiszen minden ember számára „elegendő, ha teljesíti kötelességét", „ha pusztán a tiszta ész előírásaihoz tartja magát"[156] stb.

Ezek a megállapítások azonban csak formállogikailag ellentmondások, szociálisan viszont annál következetesebbek. És Kantnak az ellene irányuló támadásokkal és a kormányrendszabályokkal szemben tanúsított magatartása arról tanúskodik, hogy fejtegetései nem szubjektív „kompromisszumok", nem taktikai meggondolásokból születtek, és bonyolult szövegei nem igazi mondanivalójának eltakarására, a cenzúra kijátszására szolgálnak.

Hiszen az a tervezet, amelyet Kant — valószínűleg — a königsbergi egyetem teológiai fakultásának szándékozott benyújtani, hogy a *Religion* . . . számára megszerezze a nyomtatási engedélyt, elég világosan és határozottan megformulázza álláspontját, amely szerint műve „alapelveit nem mint objek-

[150] Lásd Sándor Pál: *A filozófia története*. I. köt. 546. o.
[151] *Tudományos Gyűjtemény: „Egy agg bölcselő"* V. köt. 1824. 71. o.
[152] Fr. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin 1923. IV. k. 417. o.
[153] Lásd Sándor Pál: *A filozófia története*. I. köt. 530. o.
[154] Kant: *Die Religion* . . . 1. o.
[155] *Uo*. 4. o.
[156] *Uo*. 5. o. lábjegyzet

tív, hanem csak mint szubjektív érvénnyel bírókat, azaz mint maximákat kell érteni".[157]

Egy másik tervezetben, amelyet *Előszó*nak szánt, pontosan meghúzza a határt, hol végződik a filozófus kompetenciája: amikor már „nem avatkozhatik bele a kinyilatkoztatási hitbe", másrészt pedig „a privilegizált céhnek, — amelyen a papságot érti — is be kell tartania a határokat, hogy ne avatkozzék bele a filozófia szabad művelésébe és ne akarja a hittételeit a filozófiával bebizonyítani".[158]

Persze itt nem a kettős igazság elve valamiféle modern változatáról van szó — hiszen az eleinte a természettudomány művelői menedékéül szolgált, hogy ne tegyék ki magukat az egyház üldözésének, később pedig az egyház és teológia keresett általa kibúvót, hogy a természettudományok nyilvánvaló eredményei, igazságai ellenére is kitarthasson a teológia változatlan igazságai mellett —, hanem inkább arról az új funkcióról, amelyet a polgári társadalomban a vallás betölt.

Mert nyilvánvaló, hogy nem az egyház „ügyességén", „rugalmasságán", az új viszonyokhoz való alkalmazkodóképességén múlt csupán, hogy a feudális hatalmak támaszából a burzsoázia győzelemre jutása után a kapitalizmus támaszává tudott átalakulni. Az egyháznak és a teológiának is sokat kellett változnia az új helyzetben. A feltörekvő burzsoázia egyházellenességét, a deizmustól az ateizmusig terjedő különféle formákban jelentkező támadásait kivédenie egyrészt, hogy azután fokozatosan visszaszerezze anyagi és szellemi birtokállományát, másrészt — mint protestantizmus, reformáció stb. — a polgár racionális gondolkodásához símulva az ésszerűtlen dogmákról kellett lemondania, hogy uralma megerősödésekor és megerősítésére új dogmákat fejlesszen ki magának.

Nem véletlen, hogy a kapitalizmus és protestantizmus kétségtelen összefüggése alapján a polgár (ezúttal Max Weber) a reális viszonyok camera obscurai szemléletéből az elsőt a másodikból eredezteti. S a dekadens polgárság, szkeptikusan viszonyúlva a pozitív vallásokhoz, a legkülönfélébb módokon keresi vallásos igényének a kielégítését — a magasabb hatalmaktól való Schleiermacher-féle érzelmi függőségtől kezdve az immanenciába sülyesztett bergsoni metafizikán keresztül az egzisztencialista „vallásos ateizmusig" —, jeléül annak, hogy a polgári társadalom ellentmondásossága és létbizonytalansága elegendő forrás ahhoz, hogy bizonyos irracionális transzcendencia-szükséglet a legkülönbözőbb formában jelentkezzék.

A feltörekvő polgárság számára egyik markáns képviselője, Kant, a filozófia és a teológia illetékességi köreinek elhatárolásával, a történelmi-egyházi hit és észhit kettősségével ama kettős funkciót juttatja kifejezésre, amelyre ennek a polgárságnak szüksége van: egyik oldalról a transzcendencia-igénye kielégítésére az ész-hittel, a racionális szkepticizmustól a bensőségessé válásnak addig az attitüdjéig, amely úgy formulázható, hogy „hiszek, csak nem tudom, miben" — a másik oldalról az egyházra, a dogmákra, a szertartásokra, az imára stb. mint a polgárság uralmi eszközeire az alulról jövő támadások megfékezésére, mint — rövidség kedvéért a marxi kifejezést használva — a nép ópiuma jogosságának az elismerésére.

[157] *Uo.* a csatolt mellékletek között, LXXIX. o.
[158] Kant: *Erster Entwurf zur Vorrede der Religion* . . . Uo. LXXXII. o.

Ehhez az általános jellegzetességhez járul Kantnál még egy speciális mozzanat, amely azzal függ össze, hogy az akkori német polgárság még elég messze van attól, hogy birtokban levőnek tekinthesse magát. Ezért az első számú funkcióban még bennerejlik a fennállóval szemben való támadó-magatartás, a viszonylag gyenge erők összefogására, mozgósítására való törekvés. Ez azután a kanti ész-vallás-filozófiában úgy jelentkezik mint alkalmazott morál.

Mint műve ismertetéséből kitűnik, ez a filozófia „alapelvekre kell hogy épüljön",[159] ez a filozófia természetesen, mint idéztük, nem „asszertorikus tudás", hanem csupán „problematikus feltevés",[160] de mindenesetre a megismerés területére tartozik, és ennyiben az ész követelményeinek tesz eleget — másfelől azonban etikai, minthogy a vallás — mint ugyancsak rámutattunk már — „valamennyi kötelességünk mint isteni parancs megismerése".[161]

Hogy az ész-vallást illetőleg mily mértékben szekularizál, az kitűnik a *Streit der Fakultäten*ből, amely egyben annak is világi magyarázatát adja, sőt nem is támaszt nagyobb igényt, mint hogy hasonlatul szolgáljon arra, hogy miért hozza kapcsolatba a kötelesség-elvet az isteni paranccsal (ismételjük: nem az Isten parancsával). „A vallás — írja ez utolsó, legkiérleltebb művében — sohasem alapulhat tételeken . . . A vallás nem tárgya szerint különbözik a moráltól, hiszen ez is általában a kötelességekre utal, hanem a különbség pusztán formális, azaz a vallás az ész törvényalkotása, hogy a morálra, istennek az ész által alkotott eszméjével az emberi akaratra kötelességei teljesítése érdekében hatást gyakoroljon."[162] A kötelesség pedig — miként Kant ezt a *Gyakorlati ész kritikájá*ban definiálja — nem egyéb, mint „egy cselekvés szükségessége a törvény iránti tiszteletből".[163]

Ez a törvény nem állami vagy egyéb külsőleges előírás, hanem belső, a személyiség autonóm parancsa, szankciója magában a cselekvőben van, vagyis erkölcsi törvény, amely lényegében a tiszta ész határozmánya, és csak azért ölt parancsoló, imperatív formát, mert közvetlenül nem az észlényhez, hanem a pszichológiai, tehát hajlamokkal, érzelmekkel, vágyakkal bíró emberhez fordul. Az erkölcsi észhit alapján így lesznek a tiszta ész regulatív princípiumaiból a gyakorlati ész posztulátumai. Ezeket a posztulátumokat az emberi érzület igényli, így ezek nem a bizonyosságnak, hanem a vígasztaló reménynek a tárgyai.

A morális kérdés — mit kell tennem? — és az ész-vallás kérdése — mit szabad remélnem? — között akapcsolatot Kant erénytana teljesíti. Az erénytan — melyet a *Religion* . . . mellett a *Metaphysik der Sitten* II. része, a *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* taglal — nemcsak a valóság problémái iránti sokkal nagyobb érzékről tesz tanúbizonyságot, mint apriorisztikus, a formálisra irányuló törekvéseiből Kant maga is gondolja, hanem pontosan tükrözi azt a bizonyos mértékig még harcias és társadalmi szerepének tudatában levő, tehát a feudalizmus ellen küzdő, az angol puritanizmus forradalmi lendületét német „tisztes"-re szelidítő polgár arculatát, amelyről korábban említést tettünk. Ne engedjétek jogotokat megtorlás nélkül másoktól lábbal tiporni — ne csináljatok adósságot, amelyre nem tudtok teljes biztosítékot

[159] Kant: *Die Religion* . . . 205. o.
[160] *Uo.* 179. o. lábjegyzet
[161] *Uo.* 179. o.
[162] *Im. Kants Werke* VII. k. 347. o.

nyújtani — ne fogadjatok el jótéteményt, amelyet ne tudnátok nélkülözni — ne legyetek ingyenélők vagy hízelkedők, de különösen ne koldusok: legyetek gazdaságosak, hogy el ne szegényedjetek stb. — mindezek a példák eléggé amellett szólnak, hogy Kantnál itt nem a *Gyakorlati ész kritikája* etikai rigorizmusának tett engedményekkel állunk szemben, hanem a polgári öntudat kialakulását kell látnunk ez intelmekben.

Így az etikai gyakorlat nem a szerzetes aszketizmusa, hanem a moralitást fenyegető veszélyekkel szembeni helytállás kérdése, hogy ezáltal bátrak, és az elnyert szabadság tudatával boldogok legyünk. Ha tehát ezek a posztulátumok vallási mezt öltenek, amit Kant a *Streit der Fakultäten*ben akként formuláz, hogy „vallás az a hit, amely isten minden tiszteletének lényegét az emberek moralitásába helyezi",[164] hozzátéve, hogy „egy érzékfeletti tapasztalat (értve ezen mindenféle kinyilatkoztatást — *S. P.)* lehetetlenség"[165] — akkor ez pusztán történelmi, azaz azt a szükségletet fejezi ki, amely a polgárnál a hatalom meghódításakor felmerül: olyan erkölcsi erő ez, amely még képes „megragadni a tömegeket". Ebben a fázisban tehát a polgár számára még nem aktuális a következetes ateizmus, mert ez az ő szemében egyértelmű lenne „a tömegek ész nem kormányozta követelései előtt való kapunyitással".[166]

A polgárság tehát, amikor osztályharcát vívja, a feudális hatalmak elleni küzdelmében támadja és tagadja az uralkodó egyházat minden vallási tartozékával egyetemben. De nem tagadja a vallást mint eszmét, amely a nyomába lépő alsóbb osztályok mozgósítását és egyben határok közé szorítását, adott körülmények között áltatását szolgálja. Saját szükségletei kielégítésére pedig olyan elméletet hoz létre, amely nem a valóság objektív törvényszerűségeinek a feltárását segíti elő, hanem egyrészt saját társadalmi létének szükségszerűségét és a priori elveiben örökkévalóságát juttatja kifejezésre, másrészt pedig irracionális vonásai révén teljesíti azt a feladatot, hogy tudománya eredményei ellenére ezek konzekvenciáit ne kelljen levonnia sem a megismerésben, sem az erkölcsi magatartásában.

S ezzel adódik nemcsak a polgárságnak a valláshoz való társadalmi viszonya, amelyet a történelem e szakaszában Kant fejez ki, hanem az a különbség is, amely megmutatkozik eközött és a proletariátus és vallás közötti viszonyban. Ennek pozitív kifejtése helyett, minthogy ez külön tanulmányt igényel, de már eddig is nagy irodalma van, csupán a fentiekből egyenesen adódó konzekvenciát vonjuk le: a proletariátus nemcsak az egyház ellen harcol, mint az uralkodó osztály egyik hatalmi bázisa ellen, hanem abból az alapvető tényből, hogy forradalmi elmélete a tudományok mindenkori eredményeire támaszkodik, és érdeke s célja a valóság objektív törvényszerűségeinek a megismerése, és egyben ez „cselekvése vezérfonala" (tehát nem formális, hanem tartalmi-reális etikai princípium), ez az elmélet nem tűr semmi irracionálisat, semmi transzcendenst, s így a vallás legszublimáltabb formái sem kaphatnak helyet világnézetében.

[163] *Im.* Kant: *Kritik der praktischen Vernunft.* Leipzig é. n. 105. o.
[164] *Kants Werke* VII. köt. 360. o.
[165] *Uo.* 358. o.
[166] Lásd: Sándor P.: *A filozófia története* I. köt. 530. o.

КАНТ И РЕЛИГИЯ

П. Шандор

Работа намечает те внешние и внутренние узловые точки философской деятельности Канта, которые связаны с проблематикой религии. Ссылается на те горячие споры и конфликты, которые должен был перенести философ на своём в общем мирном жизненном пути из-за занятой им по отношению к религии позиции. Показывает те общественные корни, которые служили питательной почвой его мышлению, и ту функцию, которую выполняла в направлении прогресса развивающаяся немецкая буржуазия в своей классовой борьбе. Автор старается документировать дефиницию Канта, согласно которой «религия — это вера, которая помещает суть всякого почитания бога в человеческую моральность», и отвергает все те крайности, которые объявляют Канта теистом или атеистом.

Конечные выводы статьи можно обобщить тем, что в философии религии Канта находит своё выражение точка зрения просвещённого буржуа. Основная идея Канта — возвращение религии к моральному сознанию, т. е. он не мораль основывает на религии, как это учат позитивные религии, а наоборот. Снискание божьего молосердия через соблюдение обрядов позитивных религий является ложным почитанием бога. Истинное религиозное чувство есть признание того, что наши обязанности являются ни чем ным, как божьим приказом. Благодаря этому над «радикальным плохим» в человеке побеждает принцип хорошего, и эта победа является залогом грядущего осуществления царства божьего на земле. А это — т. е. господство хорошего — нужно отделять от фальшивого почитания религии и священства. Мораль и религия в этой точке соприкосновения прямо противоречат друг другу: чем развитее разум, чем больше способен он признать основные моральные идеи и следовать им, тем меньше он нуждается в церковных догмах, но тем быстрее приближает царство божие.

Статья не только показывает ценность и место, занимаемое философией религии в критической системе Канта, а проводит параллель между нею и философией истории, и благодаря этому выявляется, каким образом находит своё осуществление точка зрения историчности и в философии религии. Это продвигает Канта к общественности, превращая его в предшественника более поздних буржуазно-модернистских направлений, которые его трансценденцию делают имманентной, его онтологическое понятие бога — принципом, основной матегорией, так как вера у них — с гуманистическим выражением — из религиозной faith превращается в гносеологическую belief.

KANT AND THE RELIGION

P. Sándor

The paper outlines those external and internal turning points of Kant's philosophical career which are joined to the issue of religion. It refers to the conflicts and violent disputes which Kant because of his attitude towards religion could not avoid in the course of his otherwise peaceful life. It shows the social roots from wich his concept drew its force and the function it performed in the direction of progress during the class war of the ascending German bourgeoisie. It tries to document Kant's definition according to which „religion is the faith which puts all the essence of the respect of God in the moraliti of men" and repudiates the extremes, one of which considers Kant a theist, while the other an atheist.

Summing up the conclusions of the paper, Kant's philosophy of religion expresses the outlook of the enlightened bourgeois. Kant's leitmotiv is the reduction of religion to moral consciousness, that is he does not base morality on religion, as it is taught by positive religions, but religion on morality. Courtship in order to obtain God's graces according to the lithurgy of positive religions is a false respect of God.

The true religious feeling is the recognition that our duty is but a divine command. In this way the "radical evil" is overcome by the principle of good in man and this victory is the pledge for the realization of God's kingdom on earth. And this — that is the rule of good — is to be separated from the false reverence of religion and clergy. At this point morality and religion contradict each other in a most direct manner: the more developed reason is and the better it is able to recognize and observe the moral principles, the less it needs ecclesiastic dogmas, and the nearer it approaches the kingdom of God.

The paper shows not only the place and value of Kant's philosophy of religion in his system of criticism, but also draws a parallel between it and his philosophy of history, rendering thereby evident how his historical outlook gets across in his philosophy of religion too. This then carries Kant to the principle of society, making him a precursor of tecalmodern bourgeois trends which consider transcendence to be immanent, the ontologier rlcn cept of God to be a principle, a basic category, whereby for them — using Hume's atom — belief becomes an epistemological belief from the religious faith.