

KAIS. KÖN. HOF- BIBLIOTHEK



58.581-B

Neu-



Österreichische Nationalbibliothek



+Z22252110.

AZ

ERKÖLCSBÖLCSESZET

ALAPVONALAI.



AKADEMIAI ELŐADÁSOKHOZ HASZNÁLATUL

IRTA

Dr. MARTENSEN H.

THEOL. TANÁRA KOPENHÁGÁBAN.

MAGYARITOTTÁK

HABERERN JONATHAN és MOLNÁR ALADÁR,

PESTI PROT. THEOL. TANÁROK.

58581-B.

PEST, 1864.

KIADJA OSTERLAMM KÁROLY.

Tájékoztató.

A bölcsészeti karban, ifjabb hallgatók számára, legközelebb tartott erkölcsbölcsészeti előadásaim szolgáltak alkalmul e művecske dolgozására és kiadására. Bár legközelebb a bölcsészeti tanfolyamban használás végett készült, — mindamellett úgy reménylem, hogy theologiai hallgatóim is használhatják, legalább addig, míg módomban lesz oly terjedelmesebb tankönyvet készíteni, a melyben az erkölcs tan theologiai mozzanatai is határozottabban s tüzetesebben ki legyenek emelve. Mivel theologiai erkölcs tanomban mind a rendszer alkata csak tüzetesebb pozitív keresztül vitele az itt fölállított általános schemának, mind pedig az alapfogalmak egymáshoz vonatkozása, s egymásból kifejtése ugyanaz, a mi itt, reménylem hogy rendes theologiai leckéimen is e dolgozattal mind hallgatóimat, mind magamat megkímélhetem az időrabló dictálástól.

Ez levén e műnek legközelebbi rendeltetése és külső célja, tájékoztató még azon tudományos szempontokat is föl kell említenem a melyek írásában vezettek.

Gyakran halljuk azt az észrevételt, hogy napjainkban (1845) a tudomány mivelői feltűnően kevesebbé érdeklődnek

az ethika — mint a tudomány egyéb ágai iránt. Mig a legjelentékenyebb tehetségek és erők tisztán metaphysikai és logikai vizsgálódásokra szentelik magukat; mig a dogmatika, aesthetika, politika és természettudományok problemainak megfejtésével a kor legnagyobb elméi foglalkoznak, az erkölcsi-ség tudományos feldolgozása iránt aránytalanul kevés részvétet látunk. És e miatt sokan korunk philosophiáját vádolják. Az uralkodó bölcsészet — mondják — mely a gondolatot és a metaphysikai fogalmat teszi mindenné, kevés gyakorlati impulsust foglal magában, s inkább csak arra törekszik, hogy a világfejlődés szükségességének tétlen szemlélőket, scholasticus elmélkedőket képezzen, mintsem hogy erőteljesen akaró, s erőlyesen cselekvő embereket. A tudomány jelenlegi művelői az elméleti gondolkodás labirinthjébe annyira beletévedtek, hogy a moral gyakorlati vizsgálódásai iránt még érzéküket is elvesztették. A jelen nemzedék, bár mennyire büszkélkedik is Kant és Fichte fölött tett speculativ előhaladásában, bár mennyire kevélykedjék is Isten- és világismeretében, de egy fődologban messze mögötte maradt ama kornak, t. i. az erkölcsi önismeretben. A mai irodalomban hiányzik az a férfias, jellemsszilárd komolyság, az az ébresztő és tisztító lelkesültség, a melylyel ama nagy gondolkodók (Kant, Fichte) saját korukat felvillanyozták!

Ha az irodalom tüneményeit csak külsőleg tekintjük, e panaszok látszólag méltók és jogosultak, de ha a jelenkori tudománynak a lényegét, tartalmát és irányát vizsgáljuk, igaztalanok. Nem hogy napjaink speculativ tudományától teljességgel idegen volna az ethica iránti érdek, de sőt valódi ethica is csak a metaphysika azon átható reformja folytán keletkez-

hetett, a melyet korunk nagy gondolkodói méltán neveznek saját művüknek. Semmi sem lehet alaptalanabb mint az a nézet, hogy egy oly metaphysika, a mely legfőbb feladatául azt tűzi ki, hogy az élő valóságot áthassa, és a mely az igaz valódiságot az elméleti és gyakorlati eszme egységeül határozza meg, — hogy az ily tudomány az ethika iránt közönyös volna, vagy hogy minden gyakorlati impulsus hiányoznék belőle. Ha Hegel kevesebbé tartotta is szem előtt az erkölcsi lelkesítést mint Kant és Fichte, de azért náluknál nem kevésbé alapos. Azonban az csakugyan feltűnőnek látszik, hogy Hegel kortársainak nem irt ép oly önállólal kidolgozott ethikát, a minő p. o. aesthetikája és vallásphilosophiája. Mert azt mégis nem lehet eléggé belátni, hogy — a mint sokan vélik — államtana pótolná az ethikát. Igaz ugyan, hogy e művében az erkölcsiség viszonylagos álláspontjainak classicus kifejlődésével találkozunk, de mégis nem mutatja föl az erkölcsiséget a maga teljes, absolut jelentőségében. Az erkölcsi tudat célja szinte az absolutumban van, s lényegében épen oly ideal és végetlen, mint az aesthetikai, — a speculative, — és a vallásos tudat, s ezért ép oly méltó és szükséges egész az absolut szellem köreig fölvezetni, s illetőleg onnét fejteni ki, mint amazokat, bár természetesen az erkölcsi tudat nem oly kizárólagosan az absolutum körében honol, mint a speculativ és vallásos gondolat, hanem ép annyira a tapasztalati végeség hazájában él. — Az egyáltalán különös volna, hogy az ujkori gondolkodó — az ó kor világnézetével egyezőleg — az erkölcsiséget csak az államéletre akarta volna szorítani, s az erkölcsiség eszményét csak a polgári jogosságban s igazságosságban helyezte volna, bár ugyancsak Hegel volt az, a ki

IV

minden elődeinél erősebben és világosabban kimutatta, hogy mind a jogéletet, mind az államot magasabb erkölcsi szempontból kell felfogni, mint előtte a tudományban is közönségesen tekinteni szokták. Én úgy látom, hogy Hegel saját műveiben föltalálhatjuk ama főlebbi szemrehányó vélemény cáfolatát. A ki vallásphilosophiáját és aesthetikáját figyelemmel tanulmányozta, annak elég alkalma volt a felől meggyőződhetni, hogy Hegel csakugyan ismert magasabb erkölcsiséget is, mint a mely végcélját már az államban eléri. E műveiben egy magasabb erkölcsi ismeretnek a legtisztább jeleivel találkozunk, s különösen aesthetikájában figyelemre méltó adalékok vannak, a melyek mintegy utasítanak bennünket az erkölcsi személyiség tiszta eszményi jelentőségének a felfogására. Hogy Hegel semmi kimerítő ethikát sem irt, annak tán inkább abban rejlik az alapja, hogy ő kiválóan arra érezte magát hivatva, hogy az egyoldalú subjectivitás rendszereit, — s velük a tartalmatlan moralt — döntse meg. Ezért mindennek előtt a tárgylagosság elméleti hű megismerésébe merülve, az állam és vallás, — tudomány és művészet létező, történetileg kifejlett formáinak a felfogásába mélyedve, a legnagyobb súlyt kiválóan és annyira ama nevezetes tételére kellett helyeznie, hogy „das Wirkliche das Vernünftige ist,“ — hogy e tétel gyakorlati kiegészítését, (t. i. hogy nekünk magunknak meg az észszerű valódiságot létesítenünk kell) kevésbbé hangsúlyozta. Neki akkor szükségkép a substantialitás oldalát kellett erősebben kiemelnie, mint az egyéniséget és személyiséget, mert ama kor nézeteiben élő üres, alaki személyiséget elébb meg kellett semmitenie, mielőtt az igaz, valódi személyiséget föllállithatta volna. — Ámde általában, a mint mind jobban elszoknak arról,

hogy ez egész bölcsészetet egészen elkészült, teljesen bevégzett eredménynek tekintsék, (a mely nézet e rendszernek ugy barátai mint ellenségei részéről annyi félreértésre adott alkalmat, s miatta mindkét részről sokan egészen holt, fatalisticus felfogásba estek); minél inkább belátják, hogy Hegel bölcsészetét, az egész korábbi philosophiai működés resultatumaúl csak akkor értjük meg igazán, ha egyszersmind azt uj tovább fejlődés élő kezdetpontjául foghatjuk fel: annál jobban ki fog tűnni, hogy e philosophia elve a szabadság; annál gazdagabban ki fognak fejlődni a benne foglaltatott nagy és mély erkölcsi nézetek; és annál határozottabban fog az a személyiség eszméjére, mint a gondolkodás sulypontjára utalni.

Ekkor fog teljes jelentőségére emelkedni az ethika is, mint az absolut gyakorlati eszme előadása, mint a személyiség — saját idealjához — a tárgylagosság ész-szükségessége által való önkifejlődésének a tudománya. Mind tudományos és költészeti irodalmunkban, mind szabadságra törekvő valóságunkban az erkölcsi elemeknek oly gazdag bősége van, hogy csak eszmélnünk kell reájuk, hogy tulajdonaink legyenek.

Ha általában szabad e művecskének reményleni, hogy a tudomány előhaladásához némi csekély adalékot szolgáltasson, ez csak abban állhat, hogy az ethika sajátlagos feladatának tisztább megismerését tán némileg elősegítheti.

Benne azt az alaptypust kísérlettem megvázolni, a hogy kellene — meggyőződéseim szerint — e tudományt kifejteni. Bár e munka sokkal rövidebb vázlat, mint benne a tárgy kimerítő előadását nyújthatnám, bár minden fejezetet részletesebben s teljesebben kellett volna kidolgozni, de annyit, ugy vélem, mégis sikerült előadnom, hogy a szakértő olvasó megítélheti,

hogy legközelebb mire törekedtem. A szakértők e vázlatot, természetesen nem pusztán lehetőségnek, hanem valóságnak is fogják tekinteni. És habár még nagy lépés van is a lehetőségtől — a valósáig, az elvtől — az elv keresztülviteléig, de másfelől azzal a gondolattal vigasztalom magamat, hogy a philosophiában ha minek lehetőségét kimutathattuk, ez a philosophiai lehetőség, már magában mint ilyen is realitás.

Igyekeztem mindazt felhasználni, a mit az újabb irodalom e téren felmutat, s különösen Schleiermachernek, Daubnak, Micheletnek és Rosenkranznak a művére voltam tekintettel. Daubnak a morálról tartott felolvasásai a legkimerítőbbek mindazok között, a mit csak e tudományban az új iskola producált, de még nem jelentek meg teljesen, s ezért az egészről még nem szólhatunk. Mindamellett az már az eddigiekből is kitűnik, hogy nagyon sok tanulmánnyal írt, gondolat-gazdag mű, a minek még ezen kívül az a szép előnye is van, hogy benne az olvasó mindenütt szerzőnek erélyes, az erkölcsiség eszméjétől áthatott lelkesítő egyéniségével találkozik. Azonban úgy látszik, hogy Daubnak eredetileg Kantféle műveltsége erősebb volt, minthogy újabb műveltsége egészen átható befolyással lehetett volna a mű egészének alakítására. — Michelet moralja, csak történeti bírálati mű, s — nekem legalább úgy tetszik — látköre nagyon szűk. Rosenkranz csak egyes utasításokat, s irányjelzéseket adott. Schleiermacher etikájában — mint várható — az egyes részletekben sok finom észrevételek s mély megjegyzések vannak, de az egész, a jelenkori tudomány előtt nehezen tarthatja fön jelentőségét, valamint a saját korában epochát csinált bírálati sem (Kritik der bisherigen Sittenlehre). E művészileg összeállított ethikai rendszerben hasztalan kere-

sünk nagy, termékeny eszméket s felfogást, és ennek oka, nem csupán abban rejlik, mivel már álláspontja túl van szárnyalva, mert ugyanez az eset van Kant és Fichte moral-philosophiai műveinél is, és mégis ezeket — kivált Fichte műveit — senki sem tanulmányozhatja a nélkül, hogy mindannyiszor új lelkesedésre ne ragadtatnék általuk. — A szabadság fogalmának a kifejtéséhez nagyon szép adalékokat talál-
tam Daubnak a „szabadságelméleteiről“ — Freiheitshypothesen — írott művében. Fischernek — metaphysikájában — a szabadság fölötti szellemdús vizsgálódásaiban is sok „fermenta ethices-t“ fedeztem fel. Valamint szinte mindazt figyelembe vettem, a mit csak az akarat szabadságáról saját (dán) irodalmunkban több éveken át írtak.

Hogy az erkölcsstan bölcsészeti typusa is ugyanaz, a mely szerint kell a theologiai erkölcsant is kifejteni, e nézetem a philosophiának a pozitív tudományokhoz való amaz általános viszonyán alapul, a mely naponként inkább létre jó. Ha a philosophia többé nem üres „a priori“ szerkesztés, hanem a valóság hű felfogása, és ha a pozitív tudományok is magukat mind-
inkább áthatni engedik a bölcsészeti módszer által, úgy a régi ellentétnek el kell enyésznie. Egy oly „ethica naturalis“ írása, a mely az erkölcsnek más fajtát és módját adná elő, mint a keresztyén moral, oly kísérlet volna, a melylyel régen fölhagytak. Ha van valamely tudomány, a melynek az élő, létező valóságban kell gyökeredznie; bizonyosan mindenekelőtt a gyakorlati philosophia az. De az az erkölcsbölcsészet, a mely a keresztyénséget ignorálja, magát a valódi erkölcsiséget ignorálja, s ezzel csak önmagát teszi gyakorlatiatlanná. Ha pedig a moral a keresztyénség elvétől van áthatva, nem mulaszthatja

el, hogy az erkölcsiségnek azon vallásos mozzanataira is ki ne terjeszkedjék, a melyeket korábban kizárólag a theologia körébe tartozóknak vélték, minők p. o. a törvény- és evangéliom viszonya, a megtérés és Krisztus követése, — a kegyelem taná stb. — És ha mégis van valami különbség a philosophia és theologia között, ez csak abban állhat, hogy a philosophia inkább az elvek egyetemességénél marad, míg a theologia az ide vonatkozó bibliai-, egyház történeti- és dogmaticai mozzanatok kiemelésével, különösen a vallás-erkölcsi pontot igyekezik kiképezni. Nem a philosophiától különböző módszer, hanem az egyetemes tartalom concret egyénítése az, a mi a szorosabb értelemben vett positiv theologiai eljárásnak sajátlagos jellemet és hangot kölcsönöz. Azonban az erkölcsstan nem szorítkozhatik az erkölcsiségnek csupán vallásos elemeire, hanem a világi oldalát is fel kell ölelnie. Így p. o. igaz ugyan, hogy mind a család, mind az állam bizonyos vallásos elemeket foglalnak magukban, de jelentőségüket még sem közvetlenül vallásos, hogy ne mondjam, bibliai kategoriák képezik. A mily bizonyos az, hogy maga a keresztyénség működése sem szorítkozik csupán a vallás és vallásos-erkölcsiség körébe, hanem az idők folyamában egyszersmind bizonyos oly világi erkölcsiséget is fejtett ki, a melynek vég- de épen ezért nem legközelebbi alapja a vallásban gyökeredzik; ép ily bizonyos az is, hogy az erkölcsstan sem maradhat meg a csupán vallásos körben. Az erkölcsiségnek viszonylagos önállóságát és a vallástól való függetlenségét a protestantismus ismerte fel, s gyakorlatilag az államnak az egyháztól való emancipációjában érvényesíté. A protestans tudományban, az erkölcsstan és dogmatica egymástól elkülönítésének ugyanez a felfogás szolgál alapjául, míg a katho-

licismus csak következetesen jár el, midőn az erkölcsant a dogmatikába olvasztja be, vagy legalább közvetlenül a dogmatikából vezeti le, s az egész erkölcsstanban elejétől végig dogmatizál. Az erkölcsstan autonómiaja Kant és Fichte rendszereiben érte tetőzetét, a kik úgy vélték, hogy az erkölcsi fogalmak önállóul önmagukban feltétlenül érvényesek, s ezért követelték, hogy az erkölcsi fogalmak egészen saját tisztaságukban, és ne a vallás színezett fényében terjesztessenek elő. Ez mindenesetre egyoldalúság, de ezért a benne rejlő igazságot nem lehet félreismerni. Ha pedig más felől a theológiának érdekében áll, hogy a vallást ismerje az erkölcsiségnek alapjául és elvéül; az, (t. i. hogy az erkölcsiségnek ily központja a vallás); tudományosan csak úgy igazolható, ha philosophiai szükségszerűséggel kitudjuk mutatni, hogy az erkölcsiség viszonylagos világi formái, a vallásos-erkölcsiségre, mint legmagasabb igazságukra fejlődnek ki, valamint viszont azt is ki kell mutatnunk, hogy még a vallási erkölcsösségnek is teljes valósága a véges világi életben kereendő. Az erkölcsiség vallásos és világi mozzanatainak ime dialectikai kölcsönhatásában előrehaladva kell megalakulnia az erkölcsstan rendszerének, és az elvek bölcsészeti egyetemességének megfelelőleg, ugyanazon mértékben fejtheti ki főlebb említett theologiai egyéniségét is.

Az erkölcsstan vallásos mozzanatainál fogva benső viszonyba jő a dogmatikával. De hogy a dogmatika és ethika határait kelleetlenül össze ne zavarjuk, az itt fölmerülő vallásos tanokat (dogmákat) csak gyakorlati jelentőségükben kell tekintetbe vennünk. Az erkölcsstanban a dogmák inkább külre (ad extra) hatásukban, az akarásra való vonatkozásukban fogandók fel, s nem annyira saját metaphysikai mivoltukban. Ezért maga

X

az a legmagasabb metaphysikai igazság is, a melyen az ethika egész rendszere nyugszik, az ethika körén belől nem igazolható, és nem fejthető ki teljesen, bár (vagy épen ezért) annak érvényességére maga az ethika is indirect bizonyítékul szolgál.

Ezeket véltem szükségesnek előrebocsájtani, mintegy előleges válaszul a legközelebb érhető ellenvetésekre.

Martensen.

TARTALOM.

Lap
I

Tájékoztató I

Bevezetés.

A moralphilosophia fogalma 1

(1. §. Mi az erkölcsbölcselet? — 2. §. Mit tesz fel előre? — 3. §. Mily különbözik az erkölcsi jó a vallási jótól? — 4. §. Hogy különbözik az anthropológiától? — 5. §. Miben a jogtántól? — 6. §. Minő módszerrel adandó elő?)

**Az erkölcs észtanának előfeltétele, vagy: az ember szabad-
akaratairól szóló tan 6**

(7. §. Mi a szabadság? — 8. §. Minél fogva akaró lény az ember?)

A szabadakarat alapelemei 7

(9. §. Mi a lényeges és subjectiv akarat? — 10. §. Választó akarat. — 11. §. Az akarat természeti korlátai. — 12. §. Az akaratnak Isten akaratától függése.)

**A szabadakarat tagadása. Az önkény és kényszerűség
tana. (Indifferentismus, determinismus és fatalismus.) 10**

(13. §. Az akarat negatioja. — 14. §. Az indifferentismus. — 15. §. A determinismus. — 16. §. A fatalismus. — 17. §. Pantheista — 18. §. Theista fatalismus.)

A szabadakarat affirmatiója. Az isteni gondviselés. A jó 15

(19. §. A gondviselés. — 20. §. Az erkölcsi jó. — 21. §. A személyiség. — 22. §. Az erkölcsi rossz. — 23. §. Az erkölcsbölcselet felosztása.)

Az erkölcsbölcselet rendszere.

	Lap
A) A jó mint törvény	21
(24. §. Mi a törvény?)	
a) A törvény benső viszonya az akarathoz	22
α) A kötelesség	—
(25. §. Mi a kötelesség? — 26. §. A törvény végelve. — 27. §. Az akarat joga. — 28. §. Hányféle a kötelesség?)	
β) A lélekismeret. (29. §.)	24
γ) A kötelesség betöltése	25
(30. §. A kötelesség határa. — 31. §. A kötelesség körében vannak-e adiaphorák vagy supererogatoriák? — 32. §. A kötelességek összetettközése. — 33. §. A casuistica.)	
b) Az akarat önelhatározása a törvényhez viszonyában	28
A cselekvés és beszámítás	—
(34. §. A cselekmény. — 35. §. A bűn.)	
Az akarat meghasonlása és kibékülése a törvénnyel.	
A véték	29
(36. §. A bűn. — 37. §. Hol a bűn eredete? — 38. és 39. §. Hányféle a véték?)	
A büntetés és megtérés	32
(40. §. A büntetés. — 41—42. §. A bűnbánat. — 43—44. §. A vallásos bűnbánat és megnyugvás. — 45. §. A megtérés gyümölcse.)	
B) A jó mint eszmény (ideal)	36
(46—47. §. Az erény.)	
a) Az isteni eszmény. (48. §.)	37
α) Istennek és embernek mysticus és moralis egysége	38
(49. §.)	
β) Isten és ember személyes egysége	39
(50. §. Személyes egység. — 51. §. Krisztus követése)	
b) A világ-ideal	41
(52. §. Az ember gyakorlati feladata.)	
A jelen és jövő. (53. §.)	42
Optimismus és pessimismus. (54. §.)	43

	Lap
<i>A romantikai (55. §.) és humoristikai (56. §.) világnézet.</i>	43
(57. §. A természet — 58. §. A történet erkölcsi felfogása.)	
c) <i>Az egyediség ideálja.</i>	47
(59. §. Az üdvösség. — 60. §. Hány az erény? — 61. §. Miben nyer valódi alakot? — 62. §. Lehet-e az erényt tanítani? — 63. §. Az érdem. — 64. §. Az erény jutalma.)	
<i>A tevékenység és élv. (65. §.)</i>	50
(66. §. Az igazságosság örök törvénye. — 67. §. Önfegyelem. — 68. §. Az erény és külvilág összeütközése, s ennek — 69. §. eszélyes, — 70. §. stoicus — és 71. §. keresztyén megoldása. — 72—73. §. Az erénynek az akaratban rejlő antinomiája. — 74—77. §. Az askesis. — 78. §. Az erény előmozdításának helyes eszközei.)	
C) A jó mint a személyiség országa (79. §.)	59
a) <i>Az erkölcsi személyiség országának közvetlen alakja</i>	60
<i>A család</i>	—
(80. §. Mi a család? — 81. §. Az ó kor minöül tekintette a családot? — 82. §. A nő. — 83. §. Az egynejlőség. — 84. §. A házasság minö viszony? — 85. §. Az erkölcsi háztartás, gyermekek, szolgák. — 86—87. §. Társas viszonyok.)	
b) <i>Az erkölcsi személyiség országa, reflectált valóságában. (88. §.)</i>	65
<i>Az állam</i>	66
(89—90. §. Állam és nép. — 91. §. Az állam egybefüggése a jó eszméjével. — 92. §. Társadalmi osztályok s a honszeretet. — 93. §. Az egyén és az állam.)	
<i>A művészet</i>	70
(94. §. A szépség világa. — 95. §. A művészet ágai. — 96. §. A művészet és ethica ellentéte. — 97. §. A művészet erkölcsi hatása.)	
<i>A tudomány</i>	73
(98. §. Idealismus. — 99. §. A tudomány rendszere, — 100. §. módszere. — 101. §. Az államhoz, — 102. §. az egyházhoz viszonya; — 103—104. §. erkölcsi hatása.)	

c) A személyiség országa, abszolút valóságában.	Lap 76
---	-----------

Az egyház: Istenország mint ilyen —

(105. §. Erkölcsi jelentősége — 106. §. Láthatatlan és látható egyház.
— 107. §. A világeletnek az egyház iránti önállósága. — 108. §. A
confessionalis különbség erkölcsi jelentősége. — 109–110. §. A
kultus.)



Bevezetés.

A moralphilosophia fogalma.

1. §.

Mivel bármely tudomány jól felállított fogalma nem lehet különböző azon tudomány teljesen kifejtett tartalmától, ezért az sajátkép nem is a tudomány kezdetén, hanem csak a rendszer végén érthető meg igazán. Mind a mellett lehető, s ép azért szokás is, a rendszerek kezdetén némi előleges leírását adni a tárgyalandó tudománynak.

A moralphilosophia vagy ethica tartalma a jó, a mint az az ember gyakorlati munkásságának legmagasabb feladatát képezi, s a mint az a szabad akarat ideális törekvésében megvalósul. A törekvéseink célját képező erkölcsi feladat az embert mint szabad egyént elválaszthatlan egységbe fűzi össze a szabad társas — vagy közélettel; innét a jó tudománya nem csupán kötelesség- és erénytan, hanem kifejtett rendszerében magában foglalja az erkölcsi világrend tanait is.

Jegyzet. Ujabb időben különbséget szoktak tenni „Moral” és „Éthika” között; az utóbbi — mely a hajdankorból jött át — tárgyalja a jót, mint a társas élet erkölcsi elveinek rendszerét; a moral pedig ujabb nyelvhasználat szerint a jót, mint az egyes ember erkölcsi életének alapját és célját adja elő. Jelen műben mindkét szempont — mint a jó kifejlődésének különböző fejlődési fokozatai s irányai — egyesítve van.

2. §.

A moralphilosophia előre felteszi az erkölcsiség tényleges létezését, a mely minden nemzeteknél szoros egybefüggésben van a vallással, mivel abban gyökeredzik végalapja. Az erkölcsi eszmélkedésnek első közvetlen nyilvánulásai a gyakorlati ételszabályok, példabeszédek, gnomák, melyekben a nép saját erkölcsi tapasztalásait fejezi ki. A legrégibb hajdankorban azon férfiak, kik ily erkölcsi gondolatok szabatos előadásával tűntek ki, a melyekben a nép saját erkölcsi tudatát ismerte föl, bölcsenek tartattak. Azonban a műveltség fejlettebb, magasabb körében már az erkölcsi elmélkedés lényegesen az általános műveltséghez tartozik. Ez erkölcsi elmélkedés, okoskodás azonban magában még nem moralphilosophia; mert az erkölcsbölcsészet nem elégszik meg az egyes erkölcsi nézetek begyűjtésével és aphoristicus előadásával, hanem az erkölcsiség egész körét vizsgálja, hogy azt a fogalom teljességében mint rendszert fogja föl.

3. §.

Az erkölcsphilosophia saját köre és tudományos határa, szabatosabban megismerhető annak a más rokon tudományokhoz viszonyából. A moralphilosophia tárgya a jó eszméje (vagyis az eszme mint jó) s ugyanez a vallástudományban is tárgyalatik, csak hogy más szempontból. A vallásphilosophia ugyanis úgy adja elő a jót, a mint az a vallásos tudatban vagy a hitben jelentkezik; a vallásos hit pedig úgy fogja föl a jó eszméjét, mint a mely már eredetileg teljesen megvalósulva van Istenben, s mint a melyben a világ ki van engesztelődve. Az erkölcsi tudásnak ellenben elsőben is az élet alap ellentéteit — melyek a vallásos tudatban már kiegyenlítették tudatnak — kell a feladatok egész rendszerén keresztül fokozatosan megoldani. Az erkölcsi és vallásos tudat oly viszonyban vannak egymáshoz, mint az élet küzdelmei és fáradalmai, a benső szívbeli béke és nyugalom boldog pillanataihoz. *Ora et labora!* Különbözőségük dialecticai s e különbözőségnek ép oly szükség létezni, mint a különböző oldaloknak

egy magasabb egységre emeltetni. Minél erősebben fejezi ki az erkölcsi tudat az ideal követelését, annyival hatalmasabb leendő a kiengesztelődés szükségének vallásos érzete; és viszont minél mélyebb a már meglevő kibékülésről tudat a vallásban, annál érezhetőbb a törekvés, hogy a vallás igazsága az életben is érvényesíthető és a gyakorlatban keresztül vitessék. Törvény és evangelium a legélesebb ellentétben látszanak állni egymással; holott az egész életet átható egy és ugyanazon eszme az, melyet a véges szellem e kettős alakzatában ismer föl. E mondottaknak felel meg a vallástudomány és a moral előadás módjának ép úgy különbsége mint egyezete.

4. §.

Az anthropologia felmutatván, hogy mi az ember közvetlenül a természet ölében, s mit tehet eredeti lényegének következtében, — azt vizsgálja, hogy az ember a jót mikép valósíthatja meg akaratának szabad önelhatározása által. Az embernek az erkölcsi világrendbe való belépése, egyszersmind kiemelkedése a természeti állapotból, hol a jó csak pusztán képesség, lehetőség. Az anthropologia az embert a természeti világszervezet (organisatio) egy tagjául fogja fel; az ethica pedig egy oly világrendszer tagjául tekinti, a melyet a szellem önmagából alkotott meg, s mely különböző momentumainak teljességében a szabadság rendszerét (család, állam, egyház) képezi.

5. §.

A moral mint gyakorlati bölcsészet, a jogtántól is különbözik. A jog eszméje sajátképp a szabadság külső létezésének eszméje, s e külső létezésnek oly felfogása, mint mely az okosság szükségképeniségén alapul. A tárgyilagos jogrend az államban valósul meg s az állam a szabadság külső viszonyainak egész rendszerét magába öleli. Az egész emberi élet, erkölcsiség és vallás, művészet és tudomány mind az állam körén belől élnek és érdekeinek tárgyai. Az állam jelszava: „nil humani a

me alienum puto.“ De bár célja mindent magában öszpontosítani látszik is, mégis korlátolt, véges; korlátoltsága éppen abban áll, hogy a szabadság életének csak külső oldala. A jogcél mélyebb alapja a szabadság abszolút céljában, vagy a jóban van; ez oka, hogy minden időben a népek közszellemében uralkodó erkölcsi és vallásos elvek határozzák az állam sorsát.

6. §.

Minő módszerrel adandó elő a moralphilosophia? e kérdés más szóval azt teszi, hogy mikép kell e tudomány igaz tartalmát oly formában kifejtetni, hogy az a gondolkodást teljesen kielégíttesse. A reflectáló gondolkodás egy erkölcsi alapelvnek vagy dogmaticai vagy kritikai uton felállításával kísértette meg a moralt mint tudományt megalapítani s kifejtetni, azaz: egy oly gyakorlati alaptétel felállításával, a mely az emberi akarat legfőbb célját és legmagasabb határozmányait fejezze ki. Ebből kellendett azután a kötelességeknek és erényeknek egész rendszerét lekövetkeztetni. Csakhogy ily általános alaptétel elvont és taütoлогия, s semmi positiv tartalmat nem képes magából szülni. Positiv tartalmat csak úgy nyer a moralphilosophia, ha azt a mi erkölcsi, nem csupán az okosság egyéni elvont követelményeül állítja fel, hanem ha világtörténeti valóságul ismeri meg. Az erkölcsiségnek a mennyire az az egyes individuumoktól létre hozatik, ép annyira azok által a történeti közéletben már készen is kell találtatnia. Ép úgy mint az egyének céljainak mindig bizonyos meghatározott műben kell helyeztetniök s mint ezen műben helyezettet megismerni. Hogy az erkölcsi tartalom magában a világtörténetben létezik és fejlődik, ennek megismerése közvetlenül a gondviselésben helyezett vallásos hitben nyilvánul; tudományos kimutatása pedig az alanyiség és tárgyilagosság, gondolás és lét, gyakorlati és elméleti okosság egységének szemléleti felfogásában alapul. A származtató módszer helyett (mely az egyes tételből akarja a moralis elvek teljességét lekövetkeztetni) álláspontunkon a dialecticai módszert alkalmazzuk, melyben minden egyes tétel az egésznek tagjául tűnik fel s nem csak saját egyenkénti értékében,

hanem az egésznek fénye által megvilágítva látható be. Az egyes ismeretek egyes momentumokként tűnnek föl s nem csupán nyugalomukban, hanem folytonos mozgásukban, változásaik folyamában vizsgáljuk őket, váltakozva emeltetnek ki ellentéteikben s azok egységében, küzdéseikben s az ellentétek megoldásaiban. Az elvek ezen vitája — melyben minden viszonylagos igazság határozott helyén és körében tűnik fel — eredményezi a szabad, mindent magába ölelő és átható teljes ismeretet, vagy a fogalmat.

Jegyzet. Azon philosophok, kik egy bizonyos erkölcsi elv felállítását kísérelték meg, két irányra különülnek, a szerint a mint vagy a tapasztalati, vagy a rationalis utat követték. Az elsők leginkább a francia és angol moralphilosophok, kik az erkölcsi elvet az ember ösztönei és érzéseiből vezették le. Mind a mellett, hogy ez uton az erkölcsiség lényegébe semmikép sem hatolhatni, e törekvéseknek azon igazság szolgált alapjául, hogy az erkölcsi határozmányokat az ember saját természetéből, nem pedig valamely külső tekintélytől akarták kikövetkeztetni. Csakhogy az ember igaz természetét nem az ösztönök és érzés formájában, hanem a gondolkodásban kell felfogni. Ezt látta be Kant s reformálta a moralphilosophiát az által, hogy az erkölcsiség elvét visszavitte az okosság általános szükességére és érvényességére. Ő felismerte a törvénynek feltétlen önálló becsét s a természeti ember ösztöneitől és hajlamaitól való függetlenségét, és az emberi cselekvés egyedül érvényes motivumánul a kötelességre való zavartalan figyelmet tette. De a mennyiben Kant a gyakorlati ész (metaphisicai elveinek következtében) egyoldaluan különválasztotta az elméletitől, a moralt nemcsak a valláshoz, de az egész valódisághoz igen félszeg viszonyba helyezte.

Spinoza ethicája nagy, általános alapvonásait állítja föl a moralis idea szemléleti előadásának, a mely erkölcsi eszmét ő az isteneszméveli egységében fogja föl. Nála a gyakorlati ész elválaszthatlan egységben van az elméletivel, és az alanyi gondolat egész értékét, a gondolat állagos tartalmában keresi. Istent, mint legfőbb jót, ismeri meg, előtte a szabadság a gondolkodó akarataknak az isteni lényeggel egysége és az időv — az erény. De Spinoza ethicája a tiszta gondolat szintelen általánosságánál marad, s nem jő a valódi emberélet felismeréséhez, mivel az ő istene nem jelentheti ki magát a történetben;

mivel a legfőbb jó csak az egyes gondolkodóval és nem a gyűlekezettel közli magát. Az ethica életet és teljességet csak egy részről azon föltét alatt nyerhet, hogy a legfőbb jó a történetben személyes emberré lett, és más felől a keresztyénség által alapított gyülekezeti közélet fölismerésével.

Az erkölcs észtanának előföltéte,

vagy:

az ember szabadakaratáról szóló tan.

7. §.

Minden erkölcsi fogalmak élő központja az ember szabadakarata. Minden philosophiának alaphézagát az akarat szabadságáról szóló tana határozza meg. A szabadság a fogalom általánosságában gondoltatva, minden idegen causalitástól független elv, feltétlen önállóság, végnélküli önelhatározás, öntevékenység. A szabadság nem közvetlenül levő avagy keletkező. Ép úgy különbözik a „dolgok“ világától, a holt tárgyaktól, mint a természeti élettől, mennyiben ő maga határozza meg önlétét és keletkezését. A szabadság kifejlődése nem olyan mint a növény növekedése, vagy mint az állat ösztönszerű életképződése, hanem a szabadság csak az és azzá lesz, mivé önmagát teszi. A szabadság fogalma egy a szellemnek, az öntudatnak, az énnek fogalmával. Minden külsőülése a szellemnek, külsőülése a szabadságnak, az öntudat minden mozzanata, a szabadság mozzanata.

8. §.

A szabad szellem az által, hogy saját öntevékenységét tűzi ki célul, s arra törekszik, hogy gondolatait megvalósítsa, — önmagát akaró lénynek emeli. A szabadakarat tárgyilagossítja magát cselekvényekben. Szabadakarat nélkül nincs cselekmény, hanem csak esemény, tény (factum).

A szabadakarat alapelemei.

9. §.

A szabadakarat önelhatározása nem csupa formai tartalomtalan és határozatlan munkásság, hanem csak a szellemi lényeg önelhatározásául gondolható. A lényeges akaratnak örök általános érvényű tartalma van; és csak immanens célja (azaz: saját eszméje és így saját szükségessége) által határoztatik. Azonban a szabadság mint lényeges, magában még nem valódi is; valódi csak akkor lesz, ha az ember subjectiv akaratába megy át, azaz: ha az ember általános vagy okos akarata egy lesz egyéni akaratával; más szóval, ha az egyes egyén azt akarja, a mi általános, — okos akarat. A szabadság ugyan sohasem készen létező képesség az emberre nézve, de mindazáltal oly képesség, mely benső szükségességgel valódiságát is magába rejt. Az embernek szükségkép kell szabadságát valósitania, de ezen kötelező szükség nem physikai kényszerűség, hanem metaphysikai és erkölcsi szükségesség.

Jegyzet. Az embert lényeges akarata szerint gondolva, azt kell mondanunk, hogy minden embernek van akarata a jóra, az okosra. Mindazáltal ez neki nem számíttathatik be érdemtől, mivel őt tisztán metaphysikai minőségénél fogva mint szabad szellemet illeti. A jó akaratnak csak akkor van erkölcsi és személyes bece, ha az az embernek oly alanyi akarata, a mely az okos-tól át van hatva. Az alanyi akarat, a vallás tanítása szerint, természeti állapotában gonosz. Ha az embernek a gonosz volna állaga, ugy a vétekről és bűnről, büntetésről és beszámításról, tündről és kárhozatról való fogalmaknak nem volna értelmük. Mindezen fogalmak azon föltétlen alapulnak, hogy az ember lényege a jó, vagy mint a vallás kifejezi, az ember Isten képére teremtetett.

10. §.

Az akarat nem haladhatna át a szabadság valódi kifejlődésén, ha nem volna képes saját lényegét megtagadni. Az alanyi

akaratra a lényegestől el kell magát különíthetni, a szabadság ideájától el kell pártolhatnia.

Innét az akaratra mindenek előtt választó akaratra vagy választási szabadságnak kell lennie, azaz: oly képességre, mely az ellentétes célok között választhat. Hogy az akarat egy részről csak saját eszméje által határozathat, és más részről mégis azt megtagadhatja, e két állítás között levő antinómiát a gondolkodás úgy oldja meg, hogy ez utóbbit amaz első igazság megvalósulásának föltételéül tekinti. A szabadság csak ellentétének és ez ellentét lehetőségének legyőzése által létesülhet valóban.

11. §.

Az akaratra szabadsága valóstítására törekvésében a feltételek és korlátok egész rendszerével kell szembeszállnia. Nem csupán a természeti hatalmak és világi viszonyok képezik a szabadság korlátait, hanem az embernek természetisége által határozott saját egyedisége is. Azon antinómia, mely a szabadakarat és természeti szükségesség között van, azzal a felfogással oldható meg, hogy a természet rendeltetése, miszerint a szellem kijelentésének eszközeül szolgáljon. A természeti egyediség, a külső ember, csak az anyag, melyben a belső embernek mintegy erkölcsi műremeket (Sokrates) kell magát kiképeznie; a külső természetnek csak az a feladata, hogy a szellem templomának eleméül, épület anyagául szolgáljon. Ámde a szabadság úgy a külső, mint a belső természeti szükségesség felett kivívandó győzelmet csak sorozatos és fokozatos előhaladásában érheti el, s az emberi akarat, bár lényege szerint abszolút szabad, de mint időbeni külső jelenség (phänomen), többé kevésbé szabadtalan. Szabadtalansága abban áll, hogy korlátolt s annak is kell lennie, hogy határozott akarat legyen és mindaddig szabadtalan, míg őt határozó korlátai magán kívül vannak, s azokat nem fogadta föl benső immanens határozóíul, mint saját okos szükségyszerűségét.

Jegyzet. Fichte halhatatlan érdeme, hogy egyszer mindenkorra kiemelte (evidentiába hozta), miszerint a nem-én nem

magáért, hanem csak az én-ért létezik, s hogy az énnak nincs oly korláta, melyet szabadságával egyáltalában le ne győzhetne. Csakhogy Fichte félreismerte a természetet, midőn azt csak a szellem negatív korlátaul fogta fel, s nem ismerte fel, hogy a természet maga is az okosság fejlődése, s ezen minőségénél fogva benne is keresztül vonul valamely homályos ösztön a szabadságra, s hogy így a természet tényleges bizonyossága is az emberi szabadságnak. Ennek felismerése Schelling érdeme.

12. §.

A mennyiben az ember szabadakarata nem gondolható minden előfeltét nélküli abszolút akaratnak, hanem az istenség teremtető akaratát, mint az ő legbensőbb határozó alapját előfeltétel-lezi, ismét antinomia van az emberi szabadságnak Istentől függése és feltétlen önelhatározása között. Csakhogy ezen Istentől függést mint magát a szabadságot kell megismerni. Ugyanis a mennyiben az emberi akarat lényegesen a teremtető akaratától határoztatik, neki azt valószínűsíteni kell, — de a mennyiben az emberi akarat itt önmagát határozóul határoztatik meg, mint abszolút szabad határoztatik. Más szóval, a mennyiben az ember Isten akaratát teszi, egyszersmind saját lényeges okos akaratát teljesíti.

Jegyzet. Ez antinomia a legélesebben tűnik fel a Spinoza és Fichte közti ellentétben. Spinoza ezen tételt helyezte egész rendszerének alapjául, hogy: Isten egy és minden, hogy Istenen kívül semmi nincs (*praeter deum nihil*). Innét szerinte az emberi én nem bir semmi valódi, önálló léttel, semmi igaz önmunkassággal, hanem csak átmeneti, mulékony módosulata a nem személyes isteni állagnak, mely munkál mindent mindenekben. Spinoza ellentéte Fichte; szerinte az én egy és minden (*praeter me nihil*) és minden az én önmunkasságának *productuma*. Fichte én-je, mint abszolút, előfeltét nélküli nem más, mint az önmagát és mindent tevő én = Isten. Ezen antinomia keresztül vitt megoldása a keresztyén személyes Istenről tan kifejlődésében keresendő, a személyes Isten felfogásában, ki magát a szabad szellemek országában jelenti ki.

A szabadakarat tagadása.

Az önkény és kényszerűség tana. (Indifferentismus, determinismus és fatalismus.)

13. §.

Ha a főlebb felmutatott antinomia egyik oldala emeltetik csak ki, s annál megállapodva azt olyanul gondoljuk, a mely az ellentétes oldalt kizárja, ekkor a szabadság való fogalmának negatívója származik. Azonban minden tagadása a szabadságnak nem más, mint a fogalom egy egyes oldalának izoláltan kiemelése, s így a szabadságot tagadó álláspontnak is van bizonyos (bár részleges és viszonylagos) igazsága. A szabadság igaz fogalmát két módon lehet kétségbevonni, vagy épen megtagadni, a szerint, a mint egyik vagy másik tényezőjét vesszük egyoldaluan, t. i. vagy tagadjuk a szükségességi momentumot, mint a szabadsággal össze nem férőt, s marad a szabadság tisztán formai oldala, az önkényes önelhatározás. Ez az indifferentismus álláspontja, melyen az akarat érdekeletlen és határozatlan a cselekvés minden tárgylagos indokai iránt (libertas indifferentiae). Vagy tagadjuk az akarat korlátlan önelhatározását, s létrejő a mindent határozó elvont szükségesség. Ez a determinismus és fatalismus álláspontja.

14. §.

Az indifferentismus az akarat szabadságát annak föltétlen választó képességében és önkényében helyezi, vagy is abban, hogy az akarat minden pillanatban az ellenkezőt teheti, úgy vélekedvén, hogy maga a moralitás fogalma is csak ezen előfeltét alatt érvényesülhet. Jóllehet a tapasztalás tanítja, hogy az emberi cselekvények az erkölcsiség eszméjével nem hangoznak össze; erre úgy vélekedik az indifferentismus (név szerint theologiai alakjában mint pelagianismus), hogy az akaratnak minden pilla-

nalban ép úgy tehetségében álljon a törvény betöltése, mint annak áthágása. És arra hivatkozik, hogy a törvény szakadatlanul megújítja követeléseit az emberhez, s ez ellenmondás volna, ha az ember képes nem volna ezt minden pillanatban kielégíteni. Hivatkozik a közvetlen erkölcsi tudatra, és utal a beszámításra és bűnbánatra, mint annak bizonyítékára, hogy az embernek nem csupán másképp kellett volna cselekednie, hanem hogy másképp is cselekedhetett volna.

Az akarat szabadságának ezen fogalma igaztalan gondolat, mert az akaratot ép úgy az ember lényegétől, mint a természetileg határozott individuumtól elvontan tekinti. E rendszer nem látja be, hogy az önkénynek és választó szabadságnak pusztán átmeneti, dialecticai jelentősége van, és csupán az a feladata, hogy a jellem kifejlődésében a szabadságnak átmeneti mozzanatául szolgáljon, hogy az erkölcsi élet öszhangzatos egységének tényezőjévé súlyosztassék. Az indeterminismus nézete szerint, — ha t. i. az embernek megengedhető minden pillanatban másképp cselekedni, mint cselekszik, az erényes minden pillanatban csak úgy akarhatja a rosszat és alacsonyt, mint a bűnös a nemeset és nagyot. E szerint az egyed cselekvései szétesett egyenkénti pontok esetleges sorozatául tűnnek föl, a melyekből hiányzik a folytonosság egybekötő fonala. A törvény elutasíthatlan követeléseiből azok betöltésének képességére vagy lehetőségére vont következtetése egyáltalán igaz és helyes; de a liberum arbitrium egyoldalú védői tévednek az alkalmazásban, mennyiben a lényeges képességet felcserélik a tapasztalattal. Az indifferentismus szinte nem elég mélyen gondolja át a bűnbánat és beszámítás tényeit. Az igazán bűnbánatos tudat nem azt kérdezi legelsőben, valjon képes lett volna-e tapasztalatilag másképp cselekedni? hanem a bűnbánatban az a fődolog, hogy a vezeklő azt érzi és tudja, miszerént úgy cselekedett, a mint nem kellett volna.

15. §.

Az önkény álláspontjával ellentétben a determinismus a principium rationis sufficientis-ből indulva ki, az akarat teljes

függését állítja. A nyers közvetlen determinismust tanítja, hogy az emberi jellem csak külső körülmények producuma, természeti és történeti okok eredménye. A szabadakarat külső feltételét mint annak okát és alapját adja elő. A műveltebb determinismus nem úgy fogja fel a jellemet, mint külső összehatások gyümölcsét, hanem mint az ember saját szellemi organisatiojának természeti szükségességgel kifejlődését; és az emberi cselekvények sorozatát, mint az egyed szükséges önkifejlődését. De a tapasztalati ismeret csak az egyediség küllétét ismeri meg, s nem hatol be annak általános lényegébe, mely egy magával a szabadsággal. Ezt felismeri a szemléleti determinismus, mely a lényegesben, de csakis a lényegesben megegyez a valódi szabadság tannal. A szemléleti determinismus az eszmének szükségességét ismeri el egyedül igazul, és a mennyiben azt az egyed saját szükségességeül tekinti, a lényeges szabadság biztosítva van; de szem elől téveszti, hogy az egyed lényeges szabadsága csak választó szabadsága által közvetítve emelkedhetik valódi személyes szabadságra. Ha pedig a választó szabadság dialecticai értékét nem vesszük figyelembe, az erkölcsi jellem kifejlődése egyoldalú természeti jelleget nyer.

Jegyzet. A szemléleti determinismus csak az isteni kegyelemről és az emberi bűnösségről való keresztyén tanban fejthető ki teljesen. Történetileg az augustinizmusban jött létre, mely a szabadság eszméjeért küzdött, de mivel a választó szabadságot tagadja, az eszmének semmi csatlakozási pontja sincs az ember tapasztalati akaratahoz. A pelagianizmus a választó szabadságot emeli ki, de a helyett, hogy ezt csak az isteni kegyelemnek az emberhez való csatlakozási pontjául fogná fel, olyanul tekinti, mely a szabadságnak egész lényegét képezi. Újabb időben a szemléleti determinismust Schleiermacher elevenítette fel. Schleiermacher a szabadság fogalmának érvényét nemcsak nem tagadja, de sőt a szabadságnak minden emberi egyedben megvalósulását a történet végcéljául tekinti. Ő csupán az önkényt és választó szabadságot tagadja. Nála a szabadság örök lehetősége valósággá lesz, a nélkül, hogy a választó szabadság krisist átélte volna.

16. §.

A determinismus utolsó alakzata a fatalismus. A principium rationis sufficientis nem vihető keresztül a nélkül, hogy a természeti egybefüggés és véges okozati viszonyokon túl magának a természeti egybefüggésnek mindent határozó alapjához és okához, azaz: az istenséghez ne emelkedjék. Az istenséget oly abszolút hatalomul veszi, melyben elvész az emberi akarat önállósága, — oly sötét kényszerűségnek tekinti, a melynek kérlelhetlen urasága alá van az ember elkerülhetlenül helyezve. E szerint ez isteni hatalom és szükségesség az ember felett csupán sors vagy végzet (*ἑμαρμένη*). A determinismus kosmológiai és anthropológiai, a fatalismus mythológiai és theologiai álláspontból indul ki. A fatalismusnak van Isten tudata és hite, de az ő istene daemoni hatalom, hite vakhit, babona. Két irányban fejlődhetik ki. Ugyanis, ha a fatalis hatalom a világ immanens alapjául tudatik, úgy pantheistikus, — ha pedig az a világ transcendens és természetfölötti okául vétetik — theista — fatalismus. A fatalismus közvetlen vallásos alakja minden tapasztalati, — közelebbi okokat átugorva, a világviszonyokat és emberi cselekvéseket közvetlenül az istenség ellenállhatlan bemunkálásából származtatja. (Ez így van megírva a sors könyvében, a csillagokban így van elhatározva!) A fatalismus a philosophiai gondolkodásban, a determinismus teljes kiképződésében nyilvánul.

Jegyzet. A fatalismus jellemző ismérve: a vak sors. Innét az esetlegesség, szerencse és szerencsétlenség, fatalis istenségek. — Mindazon philosophia, mely valódi teleológiai világ nézetre nem bír fölemelkedni, s Istent nem örök bölcseségül ismeri meg, részben fatalismust foglal magában, mert gondolata utoljára alaptalan szükségességnél állapodik meg, melyben sem tervet, sem eszközt, sem célt nem láthatunk. Hol semmi *τελος* nincs, ott az embernek a fölfogásról, — fogalomról le kell mondania, s meg kell elégedni azon tautológiai ismerettel, ez így van, a mint van, s azért mert így van.

17. §.

A pantheismus, mely nyers alakzatában az istenséget a világ öntudatlan alapjául s a világot ez alapszükségképi következményeül tekinti, a világot csak örök természeti fejlődéseül foghatja föl, s ép azért erkölcsi szempontból tekintve = fatalismus. Ugyanis szerinte az emberi egyedek csak az istenség önmunkásságának önállóttan átmeneti pontjául tekinthető, s ekkor a szabadság és beszámítás fogalma elenyészik. — Így nem az ember az, ki cselekszik, hanem a kényszerűség istene, ki munkál mindent, mindenben, s így következetesen az egyes individuumok állapota, erénye és vétke, boldogsága és boldogtalansága csak azoknak kikerülhetlen sorsául vehető.

Jegyzet. A pantheisticus fatalismus minden pogány vallásrendszerekben kimutatható; de egyszersmind e vallásrendszerek történeti fejlődésében azon törekvést is láthatjuk, hogy e fatalisticus hatalomtól az ember megszabaduljon, már a pogány vallásos nézetek tisztulásában lassanként kiténik a szeretet Istenének bár homályos sejtése, s az ember lényeges szabadságának a keresése. A fatalismus legerősebb és legvisszataszítóbb alakzata kelet vallásrendszereiben jelent meg. — A görög vallásban ellenben, (mely a pogányságnak a szabadságra fejlődésében legmagasabb köre) a fatumbani hit tisztább és világosultabb alakban tűnik föl. — Istennek a keresztyénségbeni kijelentése azon első világosság, melyben semmi sötétség nem levén, a fatum elenyészik.

18. §.

A theista fatalismus Istennek mint világteremtőnek és világkormányzónak gondolásából indul ki; s mivel kizárólag Istennek mindenhatóságát és kinyomozhatlan bölcsességét gondolja mindent határozó természet fölötti okul, a világ önállóságát lát-szattá süllyeszti, s tagadja az akarat szabadságát.

Jegyzet. A vallás történetében ez elv, az I s l a m b a n jutott történeti létezésre. Az islam tapasztalati tudatában a fatalis-

mus csak az akarat tárgyilagosa oldalára szorítkozik, de az akarat-szabadság subjectiv momentumát megtartja. Más szóval, elismeri az ember képességét az akarásra és elhatározásra, de tagadja az akarat azon képességét, hogy az magát szabad cselekvényekben tárgyilagossítsa, mert mindent a mi történik, az embertől függetlenül és közvetlenül Allah változtathatlan akaratok okoz, melyet ő öröktől fogva elhatározott. Megengedi ugyan, hogy a szándék szabadsága hatalmában van az akaratnak, de a szándék tetteles kivitele valamint minden cselekmény, közvetlenül az isteni eleve elhatározástól tétetve függővé, s közvetlenül abból származtatván le, az akarat lényegtelen s tehetetlen elvé válik, míg más oldalról az ember és külvilág közti minden organicus összefüggés és élő kölcsönhatás szétbomlik.

A theista fatalismus, eszményi idomában, a keresztyénység körén belül is fölmerült. Itt a gondolkodás figyelme legközelebb nem a külső emberéltre, nem az eseményekre és tényekre, hanem az ember bensejére irányul. Itt az isteni mindenhatóság lényeges tárgyai az emberi szív, maga az akarás legbensőbb mozzanataiban és legtitkosabb szándékaiban. Ha a bűnről és isteni kegyelem működéséről való keresztyén tan úgy fogatik föl, hogy az emberi akarat önállósága semmítettik, úgy az Isten általi elválasztásról való fatalis tan jó létre. Ezen tan szerint Isten végéremehetetlen tanácsának és elhatározásának következtében néhány embereket a hitre és üdvre, másokat a hitetlenségre, engedetlenségre és kárhozatra előre elválasztott. — Mint a főnebbi fatalisticus theoriák, ezen rendszer is az akarat lényeges szabadságát ismeri félre, a mely szerint minden embernek nemcsak feladata az üdv, a boldogság, hanem benső, immanens indíttatása és határozatása is van az üdvre.

A szabadakarat affirmatioja. Az isteni gondviselés.

A jó.

19. §.

A szabadságot tagadó mind e rendszerek, mint önállók s ez önállóságukban igaztalanok, elenyésznek a gondviselés keresztyén fölfogásában, de mint alárendelt mozzanatok és tényezők, a keresztyén világnézetben is befoglaltatnak. A keresztyén

gondviselésről tudományban az ember lényeges szabadsága az istenivel egyesül, a nélkül hogy egyik a másiknak fölládoztatnék. A fatalismus istene tehetetlen arra, hogy világának szabadságot adjon; de a gondviselés istene szabad szeretetből úgy a természetnek, mint az emberi életnek szabad létezést hagyott, és bölcseségének örök végzését maga az emberi szabadság dialecticája által viszi ki.

1. *Jegyzet.* A gondviselés nem zárja ki az emberi önkényt, sőt azt sem gátolja meg, hogy magát az isteni törvénnyel ellentétbe helyezze. Hanem arról gondoskodott, hogy ezen ellentét kibékíttessék, megoldassék, a mennyiben t. i. ez ellentét már eredetileg magában az emberi szabadság saját lényegében meg van oldva. Mert ez (t. i. az ember lényegében rejlő szabadság) nem engedi, hogy az akarat részleges irányzatában megmaradjon, hanem szakadatlanul űzi azt a saját általános természetével való egyesülés keresésére. Ekkép a gondviselés nem csupán az embernek, hanem az ember külvilágának is — mint élő, szabadon működő erők rendszerének — önálló létezést adván, nem zárja ki az emberi egyednek a természettől és történettől való függését. Esetlegesség és sors vagy történet realis, csak hogy nem abszolút hatalmakul tekintetnek. Vallásos és erkölcsi tekintetben egyik kedvezőbb csillagzat alatt született mint a másik, de a természeti és történeti korlátok a gondviselés eszméjében csak muló mozzanatokképen tűnnek föl, csak eszközök a teleologiai világ kormányzatban; vagy más szóval, ezek az emberi szabadság fogalmában muló mozzanatok és eszközök arra, hogy az akarat saját igazi céljára, okos rendeltetésére határozza el magát.

2. *Jegyzet.* A gondviselés helyes és teljes fölfogása magában foglalja az ember megváltásának és megszabadulásának a képzetét, valamint azon gondolatot is, hogy Isten Krisztusban személyes emberré lett és istenországa a véges és bűnös világra eljött. Istenországa teljes megvalósulása és kijelentése a gondviselésnek, mert az istenországában levő emberek hisznek a gondviselésben, és ezen hittel cselekesznek. Ezen hit pedig és a belőle folyó cselekvés magának a gondviselésnek egy mozzanata; csak ez élő hitben jő kifejezésre a gondviselés. Mit sokan a gondviselésbeni hitnek neveznek, valójában nem egyéb, mint öntudatlan fatalismus. Nem igen gondolják meg, hogy a gondviselés akarata csak az emberi törekvés által közvetítve valósul, az isteni segílyt csak fatalis sors- és nem

kegyelemképen akarják. A kegyelem és tudv az emberi szabadság munkásságát magukban foglalják, a sors pedig kizárja.

20. §.

A szabadakarat megismerésével adva van a jó eszméjének ismerete is. „Semmi sem mondható jónak, a jóakaraton kívül“ mondja Kant. A jónak általános képzete, a végetlen célnak a képzete, ámde a végetlen cél csak a szabadságért és az által valósulhat meg, és csak a szabadság lehet öncél, saját végcélja, az egyetlen, melyre önmagáért kell törekedni. A jó tehát maga a szabadakarat, vagy jóakarat, saját lényegében, teljes kifejelettségében gondoltatva, s így a jó eszméje összeesik az isteni akarat eszméjével. Senki sem jó, hanem csak az egyetlen, az Isten. Ámde az isteni akarat csak az által jelenti ki magát, hogy önlényegét az emberrel közli, s a jó közelebből úgy határozható meg, hogy az, az emberi akaratnak az isteni akaratvaló egysége, s ez lényeges előfeltétele az ember subjectiv akaratának és törekvései végetlen céljának. A jó, mint az életnek mindent magába ölelő eszméje és mint az ember törekvéseinek oly célja, mely minden egyéb céljait magába foglalja, — az ember rendeltetése. Minden embernek a jó alakjában (azaz: mint jót) kell nyilvánítania (és képes is reá) minden szellemi munkásságát, s általában mind azt, a mi szellemi, mert a jó nem csupán egyoldala az életnek, hanem az egész embert áthatja, s az egész életet magába foglalja.

21. §.

Az egyéni akarat a jó eszméjéhez való benső viszonyában gondoltatva: személyiség. Személyiség alatt a szabadon akaró én-t értjük, s pedig az egy-én annál fogva személy, hogy egyességében is benső általános lényegét tudja, és tudatosan képviseli, s külválóságában és egész tapasztalati életkörében az egész szellemi élet egyetemes célját munkálja. A személyiség tehát nem az embernek sajátlagos talentuma, természete, speci-

alis életviszonyai stb. által meghatározott egyediségében áll, hanem az egyén, annyiban és annál fogva személy, a mennyiben ezen sajátlagos egyediségében, ezen bizonyos életviszonyaihan egyszersmind a szabadság egész rendszerének tudatos és munkás tagjául tekintetik. Az tehát, hogy az emberi egyedet a személyiség kategóriája alatt (mint személyt) tárgyaljuk, annyit tesz, hogy az egyed különböző életviszonyainak és tevékenységeinek egész összegét, magasabb egyetemes szempontból s az emberiség általános céljaihoz viszonyítva vizsgáljuk. Az emberben tehát, mint erkölcsi személyben, nem egyedi sajátlagosságait vizsgáljuk, hanem azt keressük, hogy az élet általános alapkvá-nalmainak mikép felel meg, s hogy önmagában és önéletkörében saját tevékenységével mikép oldja meg a szellemi élet általános feladatát.

22. §.

Valamint semmi jó sincs a jóakaraton kívül, viszont semmi erkölcsi rossz sincs a rosszakaraton kívül. Az erkölcsi rossz, vagyis: a gonosz (mely nem csupán mennyiségi, hanem minőségi ellentéte is a jónak) nem egyéb, mint az isteni akaratnak az emberi oldalról való megtagadása, vagyis az embernek az ő saját — azaz: a szabadság — eszméjétől elpártolása. Ennek alapja s lehetősége a subjectív akaratban van, a mely magát, mint az általános akaratnak ellenében álló egyéni akaratot, érvényesíti, s itt megmaradva egoismus.

1. *Jegyzet.* Minden oly elmélet, mely a gonosz eredetét a teremtett akaraton kívül vagy Istenben vagy a természetben keresi, fatalisticus. Ezzel találkozunk a pogányságban, ellenben a kijelentett vallás a gonoszt a teremtett szellem subjectív akaratából származtatja. Igaz ugyan, hogy a vétek úgy adatik elő, hogy az, az embernek paradicsomába kívülről természeti alakban hatolt be a kigyó képében. De a vallásos képzet azt is mondja, hogy az csak alak volt, melybe a gonosz szellem öltözött, s így tehát a gonoszakarát természeti organuma volt.

2. *Jegyzet.* Ha tehát a gonosz csak subjectív, s belőle minden substantialitas hiányzik, úgy abszolút tehetetlen a jónak

ellenében, s csak időszerinti és átmeneti jelentősége van. A gonosz csak negatív, — és semmi pozitív személyiséggel nem bírhat „Le mal ne peut pas prendre nature.“

3. *Jegyzet.* Az erkölcsi rossz, azaz: a gonoszt nem kell a rosszal vagy bajjal fölcserélni. A rossz (schlecht) legközelebb nem a végesnek a jó eszméjétől való elpártolását jelenti, hanem általában csak az eszmétől elhajlást. — A természetben p. o. sok rossz lények vannak, de erkölcsileg rossz egy sincs. A szellem országában ellenben a rossznak e két értelme egymásba átmegy. Ha főleg mondtuk, hogy a gonoszból minden substantialitas hiányzik, azt is mondhatjuk, hogy a rossz baj is. Azon philosophok, kik a rosszat az eszmétől elhajlott végességgel azonosítják, csak a baj képzetét tarták szem előtt, miért is a rosszat csak mint valótlan határozzák meg. Azonban szem elől tévesztik, hogy a subjectiv akaratban mint olyanbán is van már bizonyos valódiság. — Az akaratban a baj vagy közönséges rossz, és a gonosz összeolvadnak, s közbeszédben is egyértelműen mondják: „rosszakarat“, vagy „gonoszakarat.“

23. §.

A moralphilosophia fölosztása azon alapviszonyoktól függ, a melyekbe jöhet a jó eszméje az ember egyéni akaratához.

Első: a jó tiszta általánosságában és tárgyilagossági szükségképeniségében, — az ember subjectiv akaratával szemközt gondolatva: a jó mint törvény.

De továbbá a jó nem maradhat ez ellentétes viszonyban az alanyi akaratnál. Az egoismus legyőzése és megsemmítése által az egyén az általános jót, saját akaratának is lényegeül ismeri meg, s a jó eszméje élő, személyes alakot nyer az emberi személyben.

Hanem a jóval való ime benső alanyi egyesülés is még hiányos, azért szükséges annak a társas közelet által tárgyilagossági formában is kifejlődnie. Az erőnyes egyed feladatát csak az erkölcsi személyiség országában érheti el, eszményét csak az erkölcsiség világában valósíthatja.

Jegyzet. Ha az itt fölmutatott hármas fölosztás a vallás és dogmatica kategóriáira vitetik vissza; 1) az első rész megfelel

az atya országának, melyben az ember a törvény és bűn ismerete által fejlik a fiúságra, vagy vezettetik. 2) A fiuhoz, a második Ádámhoz, kiben az emberi természet ideálját szemlélheti és saját személyes tökélyét kell elérnie. 3) A harmadik részben pedig vizsgáljuk a szentlélek országát. Az erkölcsiség országának vallásos kifejezése a szellem országa vagy az Isten országa, mint olyan, mely az egész világeletet magába öleli és áthatja.

Az erkölcsbölcsészet rendszere.



A)

A jó mint törvény.

24. §.

Az erkölcsi tudat az ártatlanságnak, vagy a szellem természeti életének (melyben a jó és gonosz közötti ellentét nem volt még meg) fölbomlásával kezdődik. Mihelyt az ember szemei fölnyiltak, s betekint a szabadság világába, a törvény áll vele szemben, mint az okosság parancsoló szükségyszerúsége, mely az ő természeti önző akaratával ellentétben áll. E törvénnyel az ember legközelebb a közélet létező okosságában, a közszellem gyakorlati bölcsességében találkozik; a mely a nép- és család-élet megállapított rendjében jó kifejezésre, s az egyes individuum figyelmének és tiszteletének tárgya. Azonban a törvény, csak akkor igazán erkölcsi (szorosabb értelemben), ha nem csupán a külső tekintély pozitív formájában tűnik föl, hanem ha az egyes azt, saját öntudatában is föltalálja, ha „a törvény az ember szívébe van írva.“ És ekkor a tárgylagos törvény is olyanul tűnik fel az egyén előtt, mint a mely nemcsak kényszerítő hatalom, hanem az önmagában és önmagáért jönnek a törvénye. A törvény e fölfogása a keresztyénségből született meg, s ez szolgál tárgyalásának is kiindulási pontjául.

a)

A törvény benső viszonya az akarathoz.

α) A kötelesség.

25. §.

A törvénynek és az ember subjectiv akaratának egymás-közi immanens, erkölcsileg szükséges viszonya = a kötelesség. — A kötelesség képze az is magában foglalja, hogy a jónak betöltése, az emberi akaratra nézve lényegesen szükség-szerű; s innét előfeltételezi az akarat és jó azonságának lehetőségét (potentialis azonságát). Az ember azon kötelezettsége, hogy kötelességét teljesítse, önmaga elleni köteleztetése.

Jegyzet. A kötelesség iránt azon magas lelkestiltés, melyet Kant ébresztett kortársaiban; a törvénynek mint az emberi szellemben levő immanens hatalomnak fölismeréséből származott. Az embernek a törvény iránti figyelme, vigyázata, tulajdonképen a legtisztább önmagára vigyázás. A keresztyénségnek a törvény bensőségéről vagyis a kötelességről való tana, ellentéte a zsidóság törvényszerűségének, s a görögök állampolgári erkölcsiségének.

26. §.

Bár a törvény az emberi tudatban benlakik, mindamellett annak végelvét még sem lehet az emberi tudatban keresni. Az alanyi autonomia nem mehet túl (mint a stoicuskoknál és Kantnál) a kötelesség parancsának általánosságán és formalismusán. Mivel ezen öntörvényadás positiv tartalmat nem adhat magának, ez által korlátoltságáról önmaga ad bizonyosságot. A törvény vég-alapja ép oly kevésbé található fel a történeti emberi nemnek (vagy a világtörténetnek) substantialis okos akaratában; mert a tárgyilagos szellem, vagyis az emberiség szelleme, csak úgy mint az egyenkénti egyedé, természeti kifejlődésének van alá-

vetve és csak successive jó tudatára annak, a mit ő sajátkép akar, miért is ő a legszorosabb értelemben, nem lehet törvényadó. A törvényadó akarat csak úgy gondolható, mint önmagát gondoló teremő akarat = Isten. Ezen fölfogással a kötelesség erkölcsi előadása a vallásiba megy által. Minden népeknél a törvények eredete az istenekhez vitetik vissza.

1. *Jegyzet.* Azzal, hogy a törvény Isten akaratában alapul, nem azt akarjuk mondani, hogy a törvény az isteni önkény productuma. Ha azt mondjuk: hogy valami jó mert Isten akarja; megfordítva ép úgy mondhatjuk, hogy azt Isten azért akarja, mert az önmagában jó.

2. *Jegyzet.* Hogy a törvény Isten akaratában alapul, azzal az nem szűnik meg az emberi akaratnak saját törvénye lenni. A kötelesség fogalmának valódi vallásos fölfogásában rejlik, hogy a törvény sem elvont isteni (mint a zsidók tíz parancsolata), sem elvont emberi (mint Kantnál), hanem isten-emberi törvény. Magasabb állásponton az isteni és emberi törvény ellentétének semmi értéke.

27. §.

Az akarat kötelessége nem gondolható az akarat joga nélkül; vagyis az akaratnak a külszabadság iránt az okosságban alapuló igénye, s ez igény elismerése nélkül. Mi egyik szempontból tekintve kötelességből, — ugyanaz más szempontból jogból van, mivel mindkét fogalom egy és ugyanazon szabadság szükségképi valósulásának kifejezése. A keresztyénség, mivel az emberi szellemet legmélyebb köteleztetéseire utasította, ép ez által emancipálta azt eredeti jogaihoz.

28. §.

Tisztán általánosságban tárgyalva, a kötelesség csak egy, de az egy kötelesség az emberi élet és tevékenység különböző körei szerint több kötelességekre (vagyis a kötelesség több irányzataira) oszlik föl, s így lesznek sok kötelességek, melyek a külvalóság rendszerétől nyerik határozott tartalmukat. A köteles-

ségek régi fölosztása, t. i. Isten, mások és önmagunk irántiakra, helyes, mennyiben az élet alapviszonyaiból indul ki, s a kötelesség az egyedi — a tárgyilagos, — és az abszolút szellem szempontjából tárgyalatik. Csak az ember egyediségében és annak az állam és egyházban levő valódi életében fejlődhetik ki konkrét tartalma a kötelességnek.

1. *Jegyzet.* A kötelességnek pozitív és negatívra, tökéletes és tökéletlenre stb. való fölosztása tisztán formai.

2. *Jegyzet.* Hogy minden kötelesség, Isten iránti kötelesség, ez sajátkép azt akarja mondani, hogy az egész világeletnek Istenhez kell visszavitetnie, vagyis: hogy az ember világtudata elvégre istentudatában állapodik meg. De épen mivel a kötelesség csak vég alapját találja a vallásban, nem kell felejtetni, hogy az ember világ iránti kötelességei rendszerének is viszonylagos önállósága van, s így azoknak nem közvetlenül a vallásból kell levonatniok, hanem benső kifejlődésükben a valláshoz kell visszavezettetniök. A kötelességnek mélyebb fölfogása az Isten és ember közti személyes közösség gondolatán alapul.

3. *Jegyzet.* A természet iránti kötelességek is indirecte a szellem iránti kötelességek, s nem annyira az egyenkénti természeti lényeket illetik, mint inkább a bennök kifejezésre jövő eszme iránti kötelességek.

β) A lélekismeret.

29. §.

Az embernek a jóról, a kötelességről, a jogról, mint az akarat abszolút realitásáról való közvetlen bizonyossága — a lélekismeret. A lélekismeret nem pusztán az egyénnek a jóról való tudata önmagában, hanem az egyszersmind együtt-tudás az erkölcsi köztudattal és együtt-tudás Istennel a vallásban. E momentumoknak teljes egysége az igaz lélekismeret, vagyis a lélekismeret fogalma. Ha a lélekismeretet közvetlen tudásnak mondjuk is, nem kell felednünk, hogy annak valódi közvetlensége és biztossága épen az igaz, átható közvetítés által jöhet létre; s a lélekismeretnek e közvetlen bizonyossága, az élet zajában való

gazdag és tevékeny élet eredménye. A lélekismeret nem csupán alanyi, hanem tárgylagos tartalommal teljes.

1. *Jegyzet.* Ugy van a lélekismerettel is mint az érzellemmel, ép úgy lehet a legalacsonyabb, mint a legmagasabb, a szerint a mint természeti nyersségében vagy kiműveltségében tekintjük. — Az utolsó esetben a lélekismeret annak kifejezése, hogy az eszme, az önmagában okos, az emberi egyénnel összeolvadt, s így az isteni és emberi legbensőbb egysége. A pusztá subjectív lélekismeret ellenben atomisticus, felekezetes és fanaticus. Az atomisticus lélekismeret jogtalan s a legjobb esetben csak türelik.

A lélekismeret csak akkor csálhatatlan, ha az embernek alanyi tudata a jóról, egy, lényeges tudatával.

2. *Jegyzet.* E tétellel: „Inkább kell Istennek, mint az embernek engedelmeskedni“ általában az ember azon jogát szokták kifejezni, hogy az, kizárólag lélekismeretét követheti; ez állításnak azonban csak akkor van igazsága, ha a lélekismeret az isteni — vagy általános tartalommal van eltöltve. Legmagasabb értelemben, a világtörténeti collisiokban láthatjuk a lélekismeretre, mint Isten ítélőszékére való ime hivatkozást, midőn a dolgok új rendje ellentétbe jött a régivel, s a főnálló világrend már csak a régiség jogával küzd az új eszmék ellen. Így az apostoloknál és Luthernél. Ezen férfiak lélekismerete nem atomisticus volt, hanem az általános és örök érvényű igazsággal volt eltelve. Isten országa volt az igaz közszellem, mely az ő egyediségüket áthatotta.

γ) A kötelesség betöltése.

30. §.

A kötelesség és lélekismeret az embernek egész szabadság-életét áthatják s magukba foglalják és azt kívánják; hogy az emberi élet erkölcsi egységet képezzen, a melyben a szellemi munkáságnak egyetlen olyan mozzanata ne legyen, a mi a törvény által ne volna határozva. Ezért a kötelesség, nem csupán elvont parancsok körében áll, hanem az, az egyéniség mindent határozó szellemi törvénye, vagyis saját ideálja; parancsoló formában fejezve ki. A kötelesség szellemi fölfogása kívánja tehát, hogy az

egyed élete erkölcsi műremek legyen, melyben még a magokban esetlegeseknek is, az eszme rajtok átsugározása által kell megvilágíttatniok. Innét félszeg azon nézet, a mely szerint az erkölcsi életben akármi is lehetne „megengedett” vagy „közönyös” (adiaphoron); s csak a konkrét kötelesség hiányos ismeretéből származhatik.

Jegyzet. Az erkölcsileg adiaphoronok körének az azokkal összefüggő erkölcsi licentiának tágabb vagy szűkebb volta, mindig az előrehaladó műveltség mérvétől függ. (A mit a társasági életben conveniensnek nevezünk, e szempontból van erkölcsi értelme.) A nyers embereknél a kötelesség a parancsolatok bizonyos mennyiségére szorítkozik, melyeket gyakran lélekismeretesen megtartanak, de azontúl legnagyobb licentiával élnek. — A kiképzett, plastikai jellemeknél a legesetlegesebbnek és egyértékűbbnek látszó apróságok is magasabb szükségesség jellegét veszik föl. Ha mindazáltal egy ember sincs, ki gyakorlati életében az erkölcsi adiaphoronoktól teljesen megszabadulhatna, ez csak azt mutatja, hogy egy egyén sincs, ki ideáljának megfelelne.

31. §.

A mily kevésbé gondolható a szabadakarat körében valami oly csekélynek, hogy a kötelesség által ne határozthatnák, ép oly kevésbé gondolható valami annyira magasnak, hogy a kötelesség formájában ki ne fejeztethetnák. A kötelesség a moralitás abszolút zsinormértéke s ép úgy nem enged adiaphoronokat, mint opera super erogationis-t. Az oly moralitás, mely cselekvéseiben a kötelesség kívánalmait túl akarja haladni, nem szabadság, hanem önkény, s tartózkodás nélkül mondható kötelességsértésnek vagy szükségesség elhanyagolásának.

32. §.

Az adiaphora és opera super erogatoria által az akarat tevékenységének tágasabb tér nyittatik, mint a minőt a kötelesség kijelöl, a kötelességek összeütközése által pedig az akarat

működési köre úgy megszoríttatik, hogy nem csupán oly helyzetbe jut, melyben kötelességét nem töltheti be, de sőt kötelességének betöltése válhatlanul össze van kötve kötelességének áthágásával. — A kötelességek összeütközése lehet csak subjectiv és látszólagos is s ez esetben tisztább, tökéletesebb belátás által kiegyenlíthető; de lehet tárgyilagoss is, azaz: lehet hogy a kötelességek összeütközése magában a világeletnek és az eseményeknek oly szerencsétlen bonyolódásában alapul, a melyet a cselekvő egyén nem kerülhet el, s általa mind környezetével, mind önmagával meghasonlásba jó.

Jegyzet. A legtöbb moral-rendszerben a kötelességeknek csak alanyi összeütközését ismerik el, mivel lehetetlennek vélik, hogy az okosság önmagának ellentétes parancsok által ellentmondana; s egy sereg szabályt szoktak fölállítani az összeütközések megoldására, de mely szabályoknak is az a hibájuk szokott lenni, hogy egymással maguk a szabályok is gyakran collisioba jönek. Tárgyilagoss collisio nélkül sem világtörténet, sem drámai költészet nem volna. Mind a tragodia, mind a comoedia a collision alapul. A collisio lényegének mélyebb átgondolása a világelet végességének gondolatára vezet. A pogányság a tragikus collisiot mint sorsot tekintette, a keresztyénség pedig az általános bűnösségből s az egész emberi nem bűnéből következtetvén ki, ez által a közvetlen erkölcsnél magasabb fölfogás körét tárta föl.

33. §.

A szabadosnak a határai, és a collisio kötelességszerű megszüntetése fölötti reflexio hozta létre a casuisticát, a melynek az a célja, hogy a lélekismeretnek az egyes esetekben való kétértelműt eloszlassa. Hanem az esetlegesek és egyenkéntiek mint olyanok nem képezhetik a tudományos előadás tárgyát, azért a casuistica nem is valódi tudomány, hanem inkább a tudomány határainak félreismerése; erkölcsi atomistica, mely az egyenkéntieket az élet individualis egységének folytonosságából kiszakítja. Az egyes esetekbeni elhatározást, eltökélést nem lehet valamely adott egy szabályban keresni, hanem az egyed saját szabadságában, erkölcsi genialitásában s tapintatosságában.

Jegyzet. A casuisticát különösen a jezsuiták fejtették ki, s a lélekismeret kételyét a probabilismus tanával igyekeztek eloszlatni. Általában a casuistica inkább honos a catholicismusban, mint a protestantismusban, mivel ott a positiv törvény és erkölcsi szabály, nem pedig a szellem benső törvénye uralkodik. A régi világban különösen a zsidóknál képezték ki. A mennyiben a betű szerint írott törvénynek az élet egyes eseteire is kellett irányulnia, a casuisticai kérdésnek is föl kellett merülni, melynek megoldása a rabbi élelműség feladatává lőn.

b)

Az akarat önelhatározása a törvényhezi viszonyában.

A cselekvés és beszámítás.

34. §.

Az akarat elhatározása és külvilágba lépése által jó létre a cselekvés. A cselekmény az eseménytől az által különbözik, hogy elve a szabadság, a ténytől pedig az által, hogy előre föltett céllal és szándékkal tétetik.

35. §.

A cselekvéssel adva van a beszámítás is, a mi azt teszi, hogy a cselekvés alanya, a szabad öntudatos akarat, mely mint ilyen a törvény előtt felelős. Az alanyi beszámítás föltételezi a választó szabadságot és a megkísértést. A megkísértés magában még nem erkölcsi rossz, gonosz, hanem az akaratnak megpróbálása és bizonyítása, átmeneti pont, az akaratnak a jóban megerősítéseért.

Jegyzet. A választó szabadság és beszámítás a keresztyén-ség által nyert teljes értelmet. Mind az első, mind a második Ádám megkísértetett s választania kellett a jó és rossz között. Herkules mythosában a szétváló utnál ugyanez az eszme látszik a pogány világnézetben is, de általában náluk nincs meg-

különböztetve cselekmény és tény s az alanynak beszámíttatott a tény is, minden tekintet nélkül arra, hogy valjon szándékosan tette-e vagy nem? (Oedypus). A beszámításnak és választó szabadságnak elszigetelten önállókul gondolása egyoldalúság, mely a keresztyénség körén belől a Pelagianismus álláspontja.

Az akarat meghasonlása és kibékülése a törvénnyel.

A véték.

35. §.

Az akarat meghasonlása a törvénnyel, tisztán erkölcsi álláspontról tekintve, az akarat saját szabad választása folytán származik. De bár az egyes cselekvénynek is van viszonylagos önállósága és függetlensége, mind a mellett az a jellemtől nem szakítható külön; s viszont a jellem az egyediség természeti alapjától nem választható el. A cselekvő akaratnak a törvénnyeli meghasonlása arra mutat, hogy köztük eredetileg bizonyos meghasonlás van. Itt a rosznak erkölcsi tárgyalása átmegy az eredeti bűnösségről vagy eredendő bűnről való vallásos tanba, mely kimondja, hogy a subjectiv akarat minden szabad választás előtt vagyis természettől gonosz.

Jegyzet. Épen mivel a keresztyénség oly élesen emeli ki a választó szabadságot, az ellentétes oldalt is kiemeli, vagyis azontant, hogy az emberben úgy a jó mint a rossz, az ő szabad akaratától független. Az első oldal az individualitást fejezi ki, a második a nemi általánost. Az egyik a szorosabb értelemben vett erkölcsi, a másik a vallási szempont. A keresztyénség erkölcsi tekintetben „cselekményt“ kíván a régi világ „tényei“ helyett, függetleníti az egyént egész környezetétől és sorsát saját kezeibe teszi le. Hanem ezen erkölcsi állásponton keresztül és ez által a vallásos álláspontra vezeti azt, tanítván, hogy az embernek legbensőbb bece nem azon alapul, a mit ő tesz, hanem a mi ő maga, a gyümölcs mivolta a fa gyökerétől függvén.

Ekkép az egyént viszont egyesíti, — mintegy visszavezeti neméhez, a bűn és megváltás egyetemességéhez, a mi viszont az által van feltételezve, hogy az egyén előbb nemétől külön-

válva volt. Csak az önálló, személyes elhatározásában magára hagyott egyén fogja a megkísértés küzdelmeiben tapasztalhatni, hogy a bűn és kegyelem általános hatalmak, melyek a lélek bensejében mozognak, s az egyedet oldhatlan összefüggésbe teszik egész neméhez. A Pelagius és Augustin közti antinomia ezen; az egyén és neme, valamint a bűn s beszámítás elvont erkölcsi és vallási fölfogása között levő ellentétben alapul. — A pelagiusi nézet ezt mondja: „csak a szabad cselekmény lehet vétkes, s nekem nem lehet mást beszámítani bűnül, mint ha mit én határoztam, el is vittem véghez.“ — Augustin ellenben: „Mi mindnyájan vétkeztünk Ádámban s az ő súlyedése nekünk is bűnül számíttatik be.“ Tehát nem az egyed, hanem az egész nem vétkezett, a nem általános természete az, mely az egyedben vétkezett. — Mindkét állítás csak egyesítve, egymást áthatva igaz. A régi világ mitse tud ez antinomiáról, s valamint nem ismeré az emberi nemnek ily általános eszméjét, hanem csak a különböző nemzetek eszméjét; ép úgy nem ismeré a szabad, személyes egyént sem. — A személyes szabadság sohasem nyilvánul a hajdankorban az egyeseknek teljes önállóságában, mivel az egyén csak a népnek vagy az államnak tagjául tudta magát. Az ő kor csak a tények jogosultságát vagyis a polgári jogosultságot ismerte, de akár a kötelességtudatnak erkölcsi jogosultsága, akár a vallási = Isten előtti jogosultság, előtte ismeretlen.

37. §.

Hogy a gonosz bűn, már ez jelenti, hogy sem Istenben, sem a természetben, hanem egyedül az emberi akaratban van eredete. Hogy az akaratnak szabad választásától független természeti romlottsága vétek, s az egyednek bűnül számíttatik be, ez azon alapul, hogy az akarat az, mely romlott, nem pedig az akarattól és éntől valami különböző (p. o. a tény). Épen mivel az emberi akarat az én, a bűnt nem háríthatja el magától sem Istenre, sem a természetre. A vétek nem anyag, nem valamely dolog, hanem az akarat mozgása. A vétek csak annyiban létezik, a mennyiben akarva volt, de az akaraton kívül egyáltalában nem. Én és nem más az, a ki gonoszat gondol és akar. „Mi mindnyájan menthetetlenek vagyunk.“ Az akarat

eredeti romlottságának mint bűnnek beszámítása, már nem erkölcsi beszámítás. A lényeges szabadság a subjectiv akaratnak összes természeti és tapasztalati létezése és határozottsága fölött kárhóztató ítéletet mond.

38. §.

A mennyiben a vétek is az általánosság szempontjából tárgyalandó, mondhatjuk, hogy minden vétek egyenlő. Ámde a bűn általános fogalma, csak a különböző bűnökben nyilvánul. A bűn és bűn között levő közvetlen különbség a mennyiségi, a fokozat különbözősége. De ez átmegy a minőségi vagy lényeges különbségbe is, s a bűn különböző fokozata, a gonosznak az öntudatban való kifejlődéseül tekintendő.

39. §.

Az első alak, a melyben az egyén akarata a törvénnyel meghasonlik, az, midőn a törvény iránti figyelem s tisztelet, a természeti és világi érdekek s a földi élet szükségéi mellett háttérbe szorul. A rossz reflexioja és idealismusa elsőben is az által kezdődik, hogy az egyén akarata alanyi meggyőződésére, a tiszta szándéokra és jó szívre támaszkodva, önmagát csalja meg a jónak látszatával, s a jó iránt vélt érdekből mellőzi a tárgyilagos törvény elismerését és teljesítését. Ha pedig az egyén belátja, s legalább önmaga előtt nem tagadhatja meg a törvény szükségességét és egyetemességét, de az egyéni akarat önérdekét még sem akarja föladni, úgy önmaga előtt már gonosz, de mások előtt még jónak akar látszani. E szerint az önző öntudat a jót és igazat pusztá látszattá, álarcá sülyeszti. Ez a tettetés, csalás és hazugság. Innét fejlik ki az ördögi álláspont, melyen a gonosz szellem önmagát mint olyat teszi célul, s a jót alapjából akarja kiűzni, mivel maga fölött semmi magasabb hatalmat nem tűr, hanem abszolút ur és mester akar lenni. Az ördögi részint a titani dachban, részint a mephistophelesi ironiában nyilvánul.

A büntetés és megtérés.

40. §.

A gonoszakarat ama törekvése, hogy a jótól való függésből kiszabaduljon, absolute gyümölcstelen. A gonoszakarat a jó szükségességét megsértette, s a szükségességnek, vagyis az isteni igazságosságnak helyre kell állíttatnia. A gonosz nem kerülheti el büntetését. A büntetés épen mivel a bűnösnek igaztalan s jogosulatlan voltát kijelenti, s egyszersmind meg is semmisíti; ez által őt ismét jogossá teszi, ezért a bűnösnek ép' ugy kötelessége, mint joga is, hogy bűnhődjék, s a mennyiben a büntetés a bűnös szégyenét fölfedezi, ez által egyszersmind becsületessé is teszi. A büntetés realis lehetősége azon alapul, hogy a jogosság, igazságosság szükségessége egyszersmind az öntudat szükségessége is, hogy az isteni törvény az ember lényegének is saját törvénye. A bűn nem csupán következményei által büntetetik meg, hanem a gonosz tudat közvetlenül magában hordozza a büntetést mint benső meghasonlást és belső ellenmondást, mint a valódi elégtétlenség hiányát, és positive, mint boldogtalanságot. De ez még csak tárgyilagos oldala a büntetésnek, subjectiv odala: a bűnösségnek és büntetésre méltó voltának tudata, a véték beszámításának benső elismerése; azaz: a bűnbánat. Innét fejlik ki a megtérés, és a büntetés bocsánattá lesz.

41. §.

Ha a gonosz egyén tudata nem emelkedik fel törekvései ürességének és lényegtelenségének, valamint saját méltatlanságának és bűnösségének megismeréséhez, úgy az ő saját boldogtalanságát csak mások látják büntetéseül, de nem maga érzi és tudja; így a bűn csak a kívül álló szemlélők által számíttatott be, s a büntetés nem volna valódi, erkölcsi büntetés, a mihez a subjectiv oldal, vagyis az önbeszámítás elkerülhetlenül szükséges. Hanem az öntudatnak fogalma szerint nem szabad magát elbur-

kolni, de sőt állátszóvá, nyilvánvalóvá kell magát tennie. Nem maradhat előtte elrejtve önmivolta, s épen, mert ő maga igaz mivoltában fölfogva jó, a jót saját lényegéül kell tudnia. A bűn megismerése az első mozzanat a tudat belső krisisében, a mi által teljessé lesz a jó és gonosz, a világosság és sötétség közötti különválás. A bűn elismerésének gyakorlati oldala az önbeszámítás, a bűn és büntetés magára vállalása, mi által a bűnös egyén az Isten igazságát ismeri el.

A keresztyült vitt önbeszámítás: a bűnbánat. A büntetés ezen alanyi oldalának egészen benső mozgását egyszersmind a megtérés mozzanataként kell fölfognunk, a bűnbánatban a jónak a lélekben való helyreállítását s a bocsánat közeledését látjuk.

42. §.

A megbánásban, mint a teljes önbeszámításban culminál a büntetés; de épen azért a bűnbánat a büntetésnek bevégeződése és valódi kezdete a bocsánatnak. A bűn fölötti élő igazi szomor-kodásban az akarat eltaszítja magától a gonoszt, és az isteni akarattal és saját lényegével egyesül. A bűnbánat tehát dialecticai átmenet a bűnösségről a kegyelem állapotába, az isteni igazságosságból az isteni szeretetbe, a bűnhödésből a kiengesztelődéshez. De épen, mert csak dialecticai átmenet, a bűnhödés még nem emeltetett a teljes kiengeszteltségre, s azért nem szabad a bűnbánatnál megmaradni, hanem a lelki furdalás válságait a nyugalomnak kell fölváltani az új emberben.

1. *Jegyzet.* Azon philosophok, kik — mint Spinoza és Fichte — a megbánást elvetik, mert a megtörténtet nem lehet nem-történtté tenni, s az embernek nem szabad időt vesztegetni a bánkódásra, ép oly egyoldaluak, mint azok, kik a bűnbánatot a bűn fölötti szakadatlan és eredménytelen tépelődéssé teszik. Mindkettő szem elől téveszti azt, a mire sajátképen vezet a bűnbánat, t. i. a bűnbánatnak dialecticai jelentőségét, s azt, hogy az, csak mint átmeneti pont, szükséges.

2. *Jegyzet.* Azon nézet, hogy a bűn olyan volna, mit nem lehet megbánni, egy ama nézettel, hogy a bűn önbeszámítását és a vétket itt nem lehetne keresztül vinni. Ezen nézet szerint,

a büntetés és megigazítás egyoldaluan, csupán tárgyilagos oldaláról hajtatik végre. A csupán objectiv büntetés a bűnös alanyra többé kevésbé a fatalis hatalom jellegével nehezednék, s csak magasabb szempontból tekinthető büntetésnek, t. i. mint a szabadság világrendjében az igazságosság helyreállítása. A pusztán tárgyilagos büntetés fogalmán alapul a pokolbeli örök büntetés képzete.

43. §.

A vallásos megbánás az által különbözik a csupán erkölcsitől, hogy a vallásos bánat nem csupán egyes bűnök, tények vagy cselekvények, vagy egyes életkörülmények fölötti fájdalom, hanem az akarat természeti romlottsága fölött érzett fájdalom. Vallásos állásponton az egyed egynek érzi s tudja magát nemével, s az emberi természet romlottságát magának úgy számítja be, mint saját benső személyes bűnét. A subjectiv és viszonylagos beszámítás átmegy az abszolútba. Itt nem az egyed szabad szándékát és ismeretét kérdezik, nem azt, hogy valjon másképp tehetett volna-e vagy nem? Valjon a véték elkerülhető volt-e? stb. mert a szabadság eszméje s annak kívánalmai az egyed subjectiv tudatától függetlenül érvényesek, mivel a szabadság általános eszméje az ember lényeges természete. A tapasztalati akarat nem vonhatja ki magát az alól, hogy az ő általános mértékével ítéltessek meg, a mely nem azt kérdi mit tesz az akarat, hanem hogy mi az? Az eredeti igaztalanság, az emberi természet belső ellentétessége, a vallásos mély fájdalom és töredelem által semmítetik.

Jegyzet. A bűnösség vallásos elismerése és megbánása mindig megfoghatatlan azon állásponton, mely csupán a cselekvés és alanyi beszámítás terén marad. Ez az eset a jezsuiták felszínes moraljánál is, mely a vétket úgy határozza meg, hogy az „Isten parancsának szabad, önkényes áthágása.” Minél kevesebb a vétékröli tudat, annál csekélyebb a bűnösség és beszámítás. A mely mértékben vakíttatik el az ember belátása szenvedélyeitől, a mely mértékben veszti el önmaga fölötti uraságát, ugyanazon mértékben enyészik a beszámítás és tágl a bűnösség köre. Tehát a törvénynek rám nézve való érvénye és kötelező ereje, az én törvény-

röli tudatomon alapul. Ha tehát az alanyi akarat anynyira változékony, s az emberi okosság határai úgy kiszabotnak, hogy nem merészelteti magát elhatározni arra, a mi önmagában és önmagáért igaz és jó, úgy meg kellene elégedni az erkölcsi probabilitással, vagyis a valószínűség tanával. De a keresztyénség a törvény érvényességét nem teszi függővé az alany tudatának esetlegességétől. Egy hajszálát sem enged a törvénytől, hanem sürgeti azt egész szigorúságával. A törvény, azért hogy én nem tudom, nem szűnik meg az én törvényem lenni, azért az isteni igazságosságnak az én személyem iránti követelése az. „A szolgál, ki az ő urának akaratát nem tudta is, de mi büntetésre méltót tesz, kevesebbé büntetessék“ (Luk. 12. 48.), ez egyszersmind azt is teszi természetesen, hogy kevesebb büntetést érdemel, mint azon szolgál, ki tudja az ur akaratát, s még sem azt teszi, melylyel egyszersmind adva van a subjectiv beszámítás és mentegődzés viszonylagos bece is.

44. §.

A vallásos bánat megnyugvását s üdvét a Krisztusban (mint az emberiségnek Isten előtti tárgyilagossá megigazulásában) helyzett hitben éri el. Ezen fölfogást a szemléleti theologia viszi keresztül, a mely az embernek istenneli kibékülését, egyedül a hit általi megigazulását, törvény és evangéliumi ellentétét s annak megoldását adja elő. Itt már az erkölcsiség álláspontja tul van szárnyalva. A bűnösök között az erkölcsi állásponton mutatókozó különbség a vallásos állásponton megszűnik. Mindnyájan vétkeztek és senkisérvendhet azon dicsőségnek, a melyben Isten előtt kellene állania. Itt semmi különbség. Rom. 3, 23.

Jegyzet. Ezen tételnek, „minden bűnösök egyenlők“, legmagasabb szemléleti értelme egyedül a hit általi megigazulásról való tanban van. A rabló a keresztfán és az Ur apostola a keresztfán egyenlők, mennyiben a hit általi megigazulás szempontjából tekintetnek, mert mindketten a hit által váltátnak meg saját tetteik nélkül. — De az üdv és erkölcsiség szempontjából tekintve, s a viszonylagosság körébe állítva, lényeges különbség van a kettő között.

45. §.

Az új emberben az egoismus elve meg van törve, s a subjectiv akarat a lényeges okos akarattal ki van békülve. A jó az akarat természetévé lett, az akarat viszonya a jóhoz, nem csupán a benső függés viszonya, hanem az azonosság viszonya, a szükségesség, a kötelesség a szabadsággal kibékült. Az ember gyakorlati törekvése előtt a jó most már saját „eszményeül” tűnik föl.

B)

A jó mint eszmény (ideal.)

46. §.

Ha az emberi szellem az akarat abszolút célját vagy a legfőbb jót saját lényeges céljául ismeri meg, úgy a jót, saját ideáljául tekinti. Csakis szabadságra nézve létezik ideal, s hol a szabadság realitása tagadtatik, az ideálban hitnek is el kell nyésznie. Az ideálnak a szabadságon kívül semmi határozott léte sincs, s az eszmény csak annyiban van, mennyiben a szabadságra törekvés által létrehozatik. Az eszmény tehát egy oldalról az ember legmagasabb lelkesültségének és ohajtásának, s más felől legmélyebb köteleztetésének a tárgya, a melylyel tőle az isteni törvény valósítása követeltetik. Az akaratnak az időalrai irányzata: a z e r é n y.

1. *Jegyzet.* A kötelességből és lelkesültségből cselekvés között emlegetni szokott antinomia elenyészik, mihelyt belátjuk, hogy a kötelesség nem egyéb, mint a szükségesség momentuma a lelkesedés és szeretet szabadságában. Az oly ideálra törekvés, melyre én nem vagyok kötelezve, csak hamis önteremtette képzet után vágyódás.

2. *Jegyzet.* A kötelesség és törvény álláspontja közötti antinomiának csak akkor van értelme, ha a kötelesség csupán

elvont szabályul, külső törvény parancsképen tekintetik. Ezen szempontból emelkedik túl a keresztyénség a zsidó törvényen; a protestans tudat a catholicismus hagyományos írott szabályain, s az élő erkölcsi egyediség jogosítva érzi magát az elvont erkölcsi kategoriák ellenében. „Nem az ember van a törvényért, hanem a törvény az emberért.” (Jakobinak Fichtéhez küldött levele.) De a szeretet mint magáért levő, nem hogy kizárná a törvényt, sőt inkább a törvény beteljesítése, s a legemelkedettebb kötelességtudatot foglalja magába.

47. §.

Valamint a kötelesség, úgy az ideal is három szempontból tárgyalható, a mennyiben mind az Isten, mind a világ, mind az egyed, szemlélhetők az „eszmény” alakjában. Ugy hogy Istent, világot és egyedet, mint az ember gyakorlati tevékenységének „eszményét”, az erényes törekvésben kell megvalósítani. Más oldalról pedig az erényes törekvés is a vallásos hiten és azon meggyőződésen alapul, hogy az „eszményi” már eredetileg valósulva van, hogy az örök valóság az emberi életben is azért valósítható. Ezért az ideal határozott tartalmának, mint történeti világnézetnek, kell kifejlődnie.

a)

Az isteni-eszmény.

48. §.

A keresztyéni életnézetben Isten nem csupán teremő kezdete az életnek, hanem annak eredménye is, mindent magába foglaló végcélja. Mint ilyent, vagyis mint legfőbb jót, akarja az emberi szabadság megvalósítani. Az isteni cél Istentől magától nem különböző, s Istennek az emberekhez intézett kíváncsima azt jelenti, hogy ő az emberi egyénben személyes alakot akar öltetni. Isten önmaga az, mit ő parancsol, minden kötelesség-parancs csak önmagát célozza. Isten szeretetet, igazságosságot, jó-

szívúséget stb. parancsol, de mind ez ő maga. Isten, vagy a legfőbb jó akar tehát emberré lenni, s így minden emberből Isten-embert követel. De ezen követelés üres és semmit mondó volna, ha az isteni és emberi természet eredetileg egy nem volna, s épen az emberi és isteni természetnek ez eredeti, benső eszmei egysége teszi egyedül lehetővé az embernek Istennel való tényleges egyesülését is.

α) Istennek és embernek mysticus és moralis egysége.

49. §.

Istennek és embernek valódi egysége nem a mysticus egység. Mert a mysticus egység csupán a közvetlen, elvont, lényeges egység, a melyben az Isten és ember közti különbözőség nincs kellően kiemelve; az ember egyéni akarata és természeti egyedisége absorbealtatnak. Ezen egység mind a keresztyénség előtti, mind a keresztyénség körén belől levő mysticusoknál pantheismusba ment át, mely a moral gyakorlati oldalát megsemmíti. De ép ily egyoldalú az elvont erkölcsi egység is, a melynek csupán abban kellene állania, hogy az ember Isten akaratát cselekeszi. Az ember Isten akaratát Isten lényegétől nem választhatja el, és az embernek mindörökké elérhetlen Isten akaratát betöltenie, ha Istennek nincs lényeges benléte az emberi szellemben. Az igaz „eszmény“ a mysticus és erkölcsi egység egyesülését, — s ennek az ember természetileg határozott egyediségében való kiképződését kívánja. Ekkép az emberinek és isteninnek az egysége: személyes egység.

Jegyzet. Spinoza ethicájában a legfőbb jót Istennek veszi, és az embernek istenneli egységét intellectualis szeretetnek, a mely egy része ama végetlen szeretetnek, a melylyel Isten önmagát szereti. E nézet egyáltalán lehet keresztyén tan, csakhogy az egész rendszer pantheisticus jelleméhez hűn, ezen intellectualis szeretetet csupán lényeges, mysticus egységnek veszi, nem pedig személyes egységnek. Ekkép Spinoza kizáróan a substantia gondolatánál maradván meg, a világtól és embertől minden önhállóságot megtagad, s ez által az embert

minden idealra; minden szeretetre képtelenné teszi. Mert az eszmény a törekvő akarat szabad önállóságát föltételezi, az „eszmény“ a véges és végtelen között realis különbözőséget és ellentétet tételéz föl, és a szeretet azon egység, a melyben e kettőség él és kibékül. — Ezen kettőség hiányzik Spinoza rendszerében. A személytelen állag nem szerethet, ezért Spinoza oly büszke, hogy istenétől semmi viszont-szeretetet nem kíván. Az ő intellectualis szeretete tehát egyoldalú, s nem következik belőle, mint a keresztyénségben, hogy elsőben Isten szeretett minket.

Mindamellett, hogy Fichte, Spinozával ellentétben, az emberi akarat szabad önállóságát a legerősebben emeli ki, az ő erkölcsi világnézete is legmagasabb kifejlődési pontján a mysticába megy át. Mert ha szerinte Isten = az erkölcsi világrend, a mely actu csak az emberi egyéniség erényes törekvésében valódi; — ha az Isten csak „az erkölcsi cselekmények sorozatakép“ létezik, és csak annyira, mennyire az emberi munkásság őt producálja: úgy hiányzik Istennek és embernek oly lényegegysége, a mely a köztük különbséget is magába foglalja, s elenyészik az Istennek és embernek közös összeműködése. Isten itt sem mint ideal gondoltatik, s itt sem jó létre semmi személyes egység.

β) Isten és ember személyes egysége.

50. §.

A vallásos ideal absolute valósult Istennek Krisztusban személyes emberré léte által, a második Ádám történeti megjelenése által. Az ő Istenneli egysége nem csupán az akaratbani morális öszhangzás, hanem metaphysikai lényegegység. Krisztusnak Istennel való lényegegysége: örök, a történetnek fölötte álló (=nem az időszerű történetben fejelet ki) és nem mint az első Ádám utódainál, tényleges külvalóságával és természeti egyediségével való küzdésben fejelet ki. Ezért kell Krisztusnak Istenneli egységét természet feletti uton származottúl gondolni. A második Ádám bűn nélkül születik; közvetlen rendeltetése az, hogy az Istenség teljességének fénye- és a történelemben a szabadságnak új teremtés pontja legyen. De más oldalról Krisztus Istennel egy-

ségét ép annyira szükséges olyanul is gondolni, mint a melyet szabadságának subjectiv önmunkássága által való kifejtésével szerzett meg. A megkisértésben emeli az istenneli eredeti egységet szellemi=önmunkássága által kivívott egységgé, s életének minden pontján küzdelmeivel valósítja meg saját egyéniségében az istenneli eredeti lényegegységet személyes egységgé.

Jegyzet. Ha Krisztus Istenneli egysége csak substantialis lényegegység volna, úgy csupán egy mysticus lett volna, mint Fichte előadja, de nem az örök *λογος* megtestesülése. Ha pedig pusztán erkölcsi egység lett volna, a melyet önmagának kellendett kiktüzdenie ellenálló természetiségének legyőzésével, a természeti romlottság alá vetett egyediség megnemesülésével, úgy csak egy Socrates tökélyesb kiadása leendett. Vagy pedig ha istenneli egysége csak közvetlen természeti volt, a nélkül, hogy azt a szabadság eszményének mozzanatául láthatnánk, úgy csak Dalai Lama leendett, s istenemberségének semmi erkölcsi tartalma nem lett volna, s csupán a pogányság megtestesülései között foglalna helyet. De mindezen momentumok, a melyek az első Ádám utódainál szétदारabolva, szétszórva voltak, az új Ádamban szétदारabolhatlan egységben és benső áthatottságban egyesültek. Általában Krisztus személyiségét csak akkor ismerhetjük meg teljes fényében, ha őt a háromság egy Isten kijelentésének központjául fogjuk fel. Az ethica Krisztust nem tárgyalhatja tisztán metaphysikai jelentőségében, hanem csak gyakorlati jelentőségében, vagyis a mint az ő személyisége a világ gyakorlati életére új világot derít.

51. §.

Krisztus mint Isten és ember között közvetítő, mint az emberi nem eszményi személyisége és mint az, a ki egyedül képes az emberi akaratot romlottságától megszabadítani, a hit föltétlen vonzalmának tárgya. Gyakorlati tekintetben az eszmény a Krisztus követésében valósul. De Krisztus valódi követése csak abban állhat, hogy az egyed valamely specialis életfeladatot old meg Istenországában. Ez által függ erősen össze a vallásos élet a világi élettel, s a vallásos eszmény ez által hatja és alakítja át a világelet egész rendszerét.

Jegyzet. Ha azt nézzük, hogy Krisztus követése a történetben mikép képződött ki, változott és alakult, egy oldalról közvetlen gyakorlati fölfogást látunk, személyének hittel való követését, de eszméje tiszta tudatának hiányával (mint az apostoloknál a szent lélek kitöltése előtt); más oldalról elvont szellemi fölfogást, az eszmére törekvést, a személy háttérbe szorításával. A tapasztalati követés szélsőségét láthatjuk sok mártyroknál, kik arra igyekeztek, hogy Krisztus szenvedéstörténetét érzéki módon utánozzák; a barátok egész életének (p. o. Assissi szent Ferencz; kinek folytonosan azon célja volt, hogy Krisztust kopirozza) végre azon protestans felekezeteknél, kiknél az evangelium betű szerint beltöltendő zsidó törvény, és a kik ezentúl semmi erkölcsi igazságot, semmi bizonyosságot nem ismernek, s csupán azon vannak, hogy valamely bibliai helyet idézzenek, vagy tapasztalatilag Krisztus valamely példájának megfelelőt mutathassanak föl. S ha a világlelet különfélesége az ő keresztyénségüket nem engedi oly közvetlen módon gyakorolni, kételkedésbe, meghasonlásba jutnak. A világlelettől visszavonulnak, s a megváltót az érzelm homályos útján követik. Az elvont spiritualis követők részint mysticusok, kik csupán Krisztus lényegével akarnak összeolvadni; részint moralisták, kik csak Krisztus példái- és tanaiból a mindenütt s mindenkor érvényeseket akarják követni. Az első különösen a középkorban fejlett ki a mélyebb természeteknél, mint a barátélet legmagasabb eredménye; az utóbbi a 18-dik században lett uralkodó Kant által. Az itt Krisztus követésének fogalmában fölmutatott ellentét gyakorlati oldala a történeti és ideális Krisztus közötti dogmaticus ellentétnek.

b)

A világ-ideál.

52. §.

A vallásos ideálban helyezett igaz hit a világ történetének, mint Istenországa kifejlődésének a felfogására vezet. Innét az embernek az a feladata, hogy a világot Istenországává változtassa át, vagyis azt az ő ideáljának megfelelővé emelje. De ez

nem csupán a vallásos tevékenység (apostoli, missionariusi) által történik, hanem minden oly szabad működés által, a mely a történet abszolút céljához közreműködő mozzanat lehet. — A világideált fejlesztő ime törekvés megkívánja a történet jelen fejlettségi körének ismeretét; a világviszonyokban való élénk és minden oldalú érdeklődést s részvétet és a világ érdekeinek az egy végetlen célhoz vezetését. Egy egyed sincs kizárva abból, hogy a történet feladatában részt vegyen. Az erkölcsi világrendben minden egyesnek munkássága számbavétetik.

A jelen és jövő.

53. §.

A történetet, mint a szabadság időszerénti fejlődését, az ideál successiv kifejlődéseül kell tekinteni. Ezért az egyénnek a valóságban létező eszményt is föl kell ismernie; de hogy azt olyanul ismerhesse meg, minőül az ideál, mint örök valóság az ő képzetében él; neki is tettelegesen kell arra munkálnia, hogy az eszménynek legalább egy momentumát saját munkakörében megvalósítsa, s a szabadság külső korlátait legyőzze.

Jegyzet. Hegel ismeretes kíváncsága, „hogy az embernek a valóságban az okosat kell megismerni“, elválaszthatlan, azon kíváncsalomtól, hogy magát az okos valódiságot meg tényleges létezésre kell hozni. Ellenkező esetben tétele a szabadság és ideál negatioja volna. Hegelnek azon erőa polemiája, melyet a subjectiv önkény ellen kitűzött, azért, hogy az a világban létező eszményt nem akarja megismerni, minden időkre szól, mivel mindig vannak emberek, kik az okosságot és igazságot nem akarják úgy fölfogni, a mint az önmagából a világban nyilatkozik, hanem vallást, philosophiát, államot, saját egyéni képzetük szerint akarnak ismerni. A jelenkor ily félreismerésével mindig kapcsolatba vannak a jövő iránti phantastikus és kedvenc remények. Nem csupán a vallás körében, hanem minden más körökben vannak téves messiási várakozások és chiliasticus remények.

Optimismus és pessimismus.

54. §.

A világ-eszmény erkölcsi szemlélete nem egyeztethető a pogány optimismussal, a mely a földi élet tökéletlenségét, rossz-szaságát és romlottságát ignorálja s a jelenkori életben teljes ki-elégülését találja, s a dolgok jelen állapotát úgy nézi, mint a melyben minden tökéletesség valósulva van (quod petis, hic est). De az erkölcsi nézettel ép úgy nem egyező a pessimismus sem, a mely a rosztat és gonoszt valamely legyőzhetlen korlátnak tekinti s az embert tehetetlen panaszban vagy részvétlen resignatioba süllyeszti, vagy végre a rossz ironiájában enged csak kielégülést keresni. Mind az optimismus, mind a pessimismus elzsibbasztanak minden energicus törekvést, és tagadják az ideálbani igaz hitet.

A romantikai és humoristicus világnézet.

55. §.

Mind az optimismus, mind a pessimismus pogány világnézeten túl emelkedik a keresztyénség. A keresztyénség romantikai világnézete az ideál és valódiság ellentétén alapul. A megváltás, kibékülés a világban ugyan lényegében már teljességre ment, de a világ tényleges valósága nem felel meg lényeges igazságának. Ha mindemellett is a szemlélet — ha csak nem valamely határozatlan ábrándos gőzzé oszlik föl — a valóságot a lényeg successiv kijelentéseül ismeri meg; de a világ jelen állapotában is az eszmény elrejtett uraságát tudja, a mely ideál az időszerintiség álarcát vagy kérgét még nem törte át. Ezért habár a jelen optimistice nem elégíthet is ki, de ez is a világ örök ideálja valósulásának átmeneti pontjául tekintendő. A romantikai világnézet tehát azon dialecticái ellentétén alapul, hogy Isten-országa már eljött és a jelenben még sem találjuk föl teljesen.

Azért vegyül a keresztyén kedélynek az Istenországa fölötti örömebe fájdalom is, a világ végessége és bűne fölötti aggodalom; ezért vágyódnak a tisztultabb szellemek a köznapiságból kiemelkedni, s ezért epednek a tiszta eszményi után. — E világnézet egyáltalán nem gyakorlatiatlan, sőt inkább a legerősebb erkölcsi impulsust, ingert rejt magába az élet ideáljaérti lovagias küzdelemre. Semmi korlát sem legyőzhetlen, mert a lényeges győzelem már meg van nyerve.

56. §.

Ha a romantikai tudat elmélyed az ideál győzelme, vagy mi mindegy, az örökkévalóságnak az idővel lényeges kibékülése fölött érzett contemplatív örömebe, létrejő a humoristicai világnézet, mely a célt, melyhez az egész élet törekszik, már mint elértet anticipálja. Mit a romantikai vágy még csak a reményben hordoz, a humoristicus öröm mint jelent veszi. A világ ideálja és valósága közti ellentétet, — melynek föloldását a romantikai tudat ohajtja, kívánja, a humoristicai tudat által veheti megoldottul, mivel e megoldás s kibékülés az ő bensejében már megtörtént. A humorost joggal nevezi Jean Paul „világot megvető eszmének“, mivel az mindenben kiemeli, élére állítja a végesség és semmiség mozzanatait, és a külvalóságot fölfordult világnak veszi, de nem csupán világot megvető és kárhoztató, hanem a világot megszabadító, megváltó eszme is az, mivel ezen világgali lényegegységét megismeri és a végességben saját végetlenségét sugározza le. Ez a legfőbb jónak és az örökszeretnek a kiadására, mely a végesség ellentétét nem nélkülözheti, és a mely örömet mindent megbocsájt és eltúr, mivel ez által gazdagságának fölöslegét árasztathatja ki. Minden keresztyén világnézetnek legmélyebb háttére (belalapja): a humoristicai. Hol az az élet nyüzsgése és mozgása között fölbuzog, ott teljesen szabadítva és oldva hat, mivel a valóság minden korlátait tulcsárnyalja, s a lelket egy üdvösség világában hagyja lélekezni. De a mennyiben ezen világ fölötti öröm a fejlődés legmagasabb eredményének az anticipatioja, és a mennyiben benne az élet az

üdvözült szellem álláspontjáról szemléltetik, ez csak egy mozzanatképen tűnhetik föl, s csakis úgy tekinthető, mivel a küzdés még tart, s a valóság megoldatlan feladataihoz és egyes céljaihoz komoly cselekvésre hív fel.

Jegyzet. Az antik világnézet nem ismeri sem a sajátképi romanticait, sem a humorost, (a romantico-comicust, mint Jean Paul nevezi) mivel nem ismer két világot mint a keresztyén-ség, hanem csak egyet, s csupán a közvetlen optimismusban süllyed. Fölemelkedik ugyan egyoldalú optimista világnézete fölötti ironiához, de ez ironiából hiányzik az evangelium öröme, s legszellemdeusabb kifejezéseiben is van valami mellék ize a pesszimusnak. Hasonlóul idegen a humoros a zsidó hypochondriától is, a mely a predicator panaszában oly keserűen nyilvánul, mondván: „minden hiábavalóság.“ A keresztyén humor sem ironia, sem hypochondria, hanem speculativ optimismus, mivel az élet egész átgondolt reflexióját magába foglalja, és a csalódások fata-morganájának tapasztalatai után is a jelenkor minden szellemi és természeti nyomorainak mély érzete mellett sem veszi el az abszolút jó — mint ezen világ állaga — fölötti örömét. Innét e világnézet épen azon korban tűnhetett föl, mely a reflexio által szét tépott életet a kiengesztelés, megoldás békéjéhez vezette vissza; s az egyes egyénnél különösen azon korban nyilvánul, mely az élet sok tapasztalásai által megerősítette az idealban helyezett hitét. A humoristicai, mint közvetlenül gyakorlati élet-nézet, ugyanaz, mi a tudományban a speculatio mint fölfogó elmélet. A speculatio a világ folyását az örökkévalóság nyugalmaiban szemléli, s gondolatban mindent mint jelent vesz, mi a tapasztalati létben a jövőbe esik is. De ez még csak egyik, a lényeges oldala a speculationnak, mert más felől ennek is szinte követelnie kell, hogy a végesség az ideallal valóban kiengesztelődjék; (tehát ugyanazt, a mit a romantikai világnézet is tesz.)

57. §.

A történet abszolút célja; az erkölcsi szabadság országa. Ugyde a szabadság nem lehető a természet nélkül, innét a természetet is a világuideál egy momentumául kell megismerni. A keresztyénység a természetbe jóslatot lát magára s arra, hogy a

természet a mulandóság szolgálatától megszabadíttassék az Isten gyermekeinek szabadságára. Ezért az embernek feladata, hogy a természetet is erkölcsi szempontból, — erkölcsi céloknak, tehát saját feladatának valószínűsítésére rendeltetettül tekintse. A természethez való erkölcsi viszony a természetnek mind materialis istenítését, mind spiritualis megvetését kizárja.

Jegyzet. A pogány vallásokban az érzéki természet-tisztelet a természettől teljes elfordultsággal váltakozik. Mig az ember saját rendeltetését igazán föl nem fogja, a természetet sem foghatja föl.

58. §.

A világ eszményének keresztyén előterjesztésével elenyésszik az emberiném történetének oly fölfogása, a mely szerint az akár csupán tautologiai körben futás volna, valóban előrehaladó fejlődés nélkül, akár pedig végnélküli progressusban előrehaladó oly fejlődés volna, a mely soha célját nem éri. Sőt inkább a történet célját éri, ha Isten országa nem mindig csak mint az örökkévalóságból csupán közeledő jövődő tudatik, hanem az ő teljességében kijelentetik, mint az idvezült egyediségnek istenbeni élete.

1. *Jegyzet.* Fichte tana szerint a történet végnélküli folyamatát meg kell tartani, mivel szerinte a szabadság-élet tespedne, ha az tevékenysége előtt nem találna mindig új korlátokat. A szabadságnak szünet nélkül küzdeni kell, különben meghal. Tehát az eredmény nélküli tevékenység a legmagasabb s a jelenkori életben csak azon kilátás nyit valamely erkölcsi üdvöcsarnokot, hogy az üdvösség küzdelemben áll. Mit Fichte subjectiv álláspontból vitt keresztül, objectiv álláspontból is érvényesült. A világegyetemben az élet nyugalomban állna, ha állandóul nem fejlődnek, s ha ezen fejlődésben mindig új negatív momentumok (Fichte „korlátai“) nem merülnének föl, melyeket az eszme szorgalmazhat valamely új dialectica létrehozására. A történet az az ellenmondás, hogy az teleologiai fejlődés és mégis az ő telossa, célja örökké rajta kívül van. Mindig elégtelentlenül töri saját épületét, hogy egy magasabb formába újra alkossa, de a mely ismét az általános ellen-

tétekkel lesz tele. (Igy, okoskodik egy töredéke a Hegeli iskolának.) A világtörténetnek mint oly meg nem nyugvó „levés-“ nek a fölfogása, hol a tökéletes mindig csak eljövendő, de sohasem létesült valamely valóságában, (épen mint Fichte szünetlenül működése), a végetlen és véges előre föltett, föloldhatlan dualismusán alapul, egy elrejtett mechanizmuson. A végetlen csak követeli a végesseli egységet, de a nélkül, hogy ezen követelés kielégítenék. Azonban fölösleges az a félelem, hogy a cél elérése az életet és mozgást megakasztja s valamely holt eredménynyé változtatja. Nem csupán mindig harcoló és küzdő, élő és elhaló, hanem benső harmonicus teljességében, örökké újjászülő, újra születő és megifjuló élet is gondolható.

2. *Jegyzet.* A természeti és erkölcsi között levő összeköttetést, mely nélkül a keresztyénség világidealját nem vihetné tökéletességre, belátta Kant, a mennyiben ő is szükségesnek látta a természet és szabadság országa között jövő harmóniat postulálni.

c)

Az egyediség idealja.

59. §.

Az egyed a világidealt realisálva, realisálja egyszersmind saját eszményét. A mennyiben önmagát szemléli az ideal képében, az ő saját üdvösségét látja benne, vagyis az ő örök és időszerinti egyedisége külső és belső emberisége közt levő ellentét kiegyenlítését. Az üdvösséget a hit álláspontjáról az egyén tetteitől egészen függetlenül kell tárgyalni, gyakorlati álláspont-ról ellenben olyanul kell azt tekinteni, a melyet maga az egyén saját tevékenysége által vív ki. Ezen önmagában halhatatlan törekvés (mely az ő nyugpontjában „állapot“nak nevezhető): a z erény. Erkölcsi szempontból az erény nem különböző az üdvösségtől, a legfőbb jónak alanyi momentuma az.

Jegyzet. A keresztyén erény lényegesen különbözik az aniktól, mely nem ismeri a belső és külső ember, a szellem

és érzikiség mély ellentétét és a boldogságnak (üdv) mint a legélesebb ellentét megoldásának ez ellentéttel összefüggő gondolatát. Az antik erény az ösztönök harmonicus kielégülésén, s az ember érzeki és okos természetének közvetlen aesthetikai egyensúlyán alapul, s így egészen exotericus és phenomenalisanis jelleme van, a mi kitűnik az erénynek Aristoteles által föllálistott s ismeretes meghatározásából is, t. i. hogy az „a két szélsőség közötti kellő közép.” Ez azonban az erénynek csak mennyiségi, nem pedig minőségi meghatározása. A pogány erénynek nem képezi előfeltételét a természet romlottsága és kibékítése a szellemmel, hanem közvetlenül saját autonómiájával kielégül. Ezért mondhatá, az a keresztyén gondolkodó, ki a keresztyénség előtti világot nem azon kor saját viszonylagos, hanem abszolút mértékével mérte, „hogy a pogányok erényei fénylő bűnök.”

60. §.

A kérdésre, valjon egy erény van-e vagy több erények, épen azt felelhetjük, a mit a kötelesség egységét illető kérdésre, t. i. hogy az lényegében egy, de az élet különböző viszonyai szerint több erényekre különül. Az erénynek négy sarkerényre való beosztása csak azon kísérlet, hogy a „psychologiai alapmomentumok nyilvánuljanak az erényben is. A középkor még oda csatolta a három ugynevezett theologiai erényt, hogy amaz általános erénynek a legmagasabb szellemi minőséget adja meg ezekkel.

Jegyzet. E szerint a bölcsesség vagyis a legfőbb jó ismerete, a hitre vihető vissza, az igazságosság vagyis a bölcsesség gyakorlati oldala a szeretetre, a bátorság vagyis a külső korlátok s akadályok legyőzésében való állhatatosság a reményre és az eszmélkedés σοφροσυνη vagyis a benső önuralkodás az alázatosságra. A keresztyén sarkerények közül az alázatosság nem hiányozhatik. Mert minden keresztyén erények között ez az, mely a pogánysággali ellentétet legközelebb s legélesebben fejezi ki, mivel közvetlenül az emberi természet képtelenségére utal s annak az isteni kegyelemre való szükségére.

61. §.

Az erény valódi alakot a jellemben nyer. A jellem nem csupán a belső érzés- és gondolkodásmódban áll, hanem az, maga a kiütemített akarat, a belső és külső ember egysége. A valódi jellem nem csupán formális következetessége az akaratnak, melylyel gyakran fölcseréltetik, hanem plasticai kiképzése valamely örök általános becsű tartalomnak. Minél inkább az általános érvényűnek organumául tekinthető a jellem, s minél inkább az élet objectiv hatalmai által határoztatik az, annál szabadabb s benne az erény annál sokoldalúbban nyilvánulhat.

62. §.

Mivel a gondolkodás önállósága és az akaratelhatározás eredetisége elválaszthatlan az igaz jellem fogalmától, az erény nem tanulható. Az erény minden emberi egyednek sajátlagos feladata (problem), s nem lehet valamely általános elméleti formában kifejezni. Az erény tanítás és elmélet által közvetítve a lélekben csak felköltethető, de mennyiben az egyéni eszménynek a productuma, inkább isteni műnek s eredetisége isteni kegyajándokul tekinthető.

Jegyzet. Az erény önállósága és originalitása ritkán valami szembetűnő és szokatlan. Ily közvetlen és szokatlan formában csak azon hősöknél láthatjuk, a kik az erkölcsi világrend kifejlődésének nagyszerű fordulatpontjain lépnek föl. Ezek azok, a kik a történet drámájának szorosabb értelemben vett eszményi alakzatai; ők szükségkép ellentétet képeznek a megszokottal, s egyszersmind érzéki, közvetlen kijelentései is az ideálnak. Ilyen ideális alakok p. o. az apostolok, Luther stb.; mert nekik a dolgok új állapotát kellett létre hozniok, a mi sajátképi feladata a hősöknek. Ha a dolgok ez új állapota megalapítva s az új közélet rendezve van, az egyenkénti érzéki eszmény ismét háttérbe lép a szellem egyetemes működése elől. Ekkor az egyéneknek csak az egészszel, az összeséggel közreműködésben áll a feladatuk, s egyedi sajátságuk nem a külső közéletben, hanem csak önbensejűkben s szűk egyéni életkörükből képződhetik ki s érvényesülhet. És ily idealításra törekvés oly

korban, midőn azt már a világállapot szükségtelessé tette, nevetséges. Don Quixotte hí képviselője azon lovagoknak, kik történeti nagyság és hír után törekeshnek, a valóságban pedig semmi tért nem találhatnak.

63. §.

Az erény csak a választó szabadság és subjectiv beszámítás szempontjából tekinthető érdemnek. De mivel e szempont nem öleli fel a szabadság egész eszméjét, melyet legmagasabb kifejlődésében az isteni természet szükségességével vagy a kegyelemmel egynek kell gondolni; ezért az érdemnek csak viszonylagos jelentősége van. Abszolút szempont az, a mely szerint az erénynek föltétlen becsé van.

Jegyzet. Épen mivel az erény föltétlen becsű, semmi bér vagy jutalom által föl nem serkenthető. Díjja csak annak van, a mi véges és személytelen s így sohasem feltétlen.

64. §.

Az erény jutalmának a képzetét nem kell csupán a szolgálatra s érdemre szorítani, hanem az erény becsére viendő az vissza. Csak az erény helytelen fölfogásából származhatik az a nézet, a mely szerint az erény fogalmán kívül volna keresendő annak jutalma. *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus* (Spinoza). — De azon nézet is egyoldalú, mintha az erény önmagában, saját becsének tudatában már ki-elégülhetne, mert az erény nem lehet elégtűl s így holdog oly világ nélkül, a melyben a jó nem csupán lehető, hanem valóban létező is. Ezért az erény jutalmául azt kívánja, hogy célt érjen, azaz: hogy önfogalmát valósíthassa, tárgylagos létre emelhesse.

A tevékenység és élvezet.

65. §.

Mivel a legfőbb jó ép úgy valósult, mint valósítandó is egyszersmind; az erénynek, mint a legfőbb jó subjectiv oldalának,

élvezetben és egyszersmind tevékenységben kell állania. Ha az erény lényegét egyoldaluan a tevékenységbe, az ellenálló korlátok legyőzésébe helyezzük, úgy az élet reflexióját tesszük mindenné, és sohasem érünk az élet paradicsomához, vagyis a közvetlenség momentumához. Ha pedig az endemonismussal az erény lényegét egyoldaluan az élvezetben, bizonyos harmonicus állapotban helyezzük, a melyben minden korlátok megszüntetvék, akkor nem vesszük figyelembe, hogy az igazi közvetlenséget mindig reflexiónak kell eredményezni, hogy az élet paradicsoma csak az élet törekvéseiből jó létre, és hogy magának az élvezetnek is, hogy az szellemi legyen, productivitásban kell állnia. Az erényes és boldog élet, a munkásság és élvezet rythmicus változásában áll. A munkásság nem csupán az élvezetért, s az élvezet nem csupán a munkásságért van. Bár kölcsönösen egymásra utalnak, mégis mindegyiknek önmagáért föltétlen érvénye van. Az embernek ép úgy kötelessége élvezni, mint küzdeni és fáradozni.

Jegyzet. Fichte férfiass de egyoldalú gondolkozása az erény lényegét kizárólagosan a tevékenységbe helyezte, s következetesen minden, még az aesthetikai élvezetet is, csupán újabb munkára ösztönzőnek s eszköznek kellett tekintenie. De így az élet szűk korlátok közé szorított gyakorlati komorság színébe borul, s hiányzik belőle az élénk ironia és humor. Míg Fichte a bűn lényegét is a lomhaságban és henyeségben kereste; az ő erényes tevékenységével ellenkezőleg Schlegel Frigyes az erény legmagasabb idealját, a „dolce far niente”be, bizonyos genialis henyeségbe, valamely „isteni lustaságba” helyezte, melynek példányképe az epicurei istenek közt van, s így tulajdonképen a boldogság abban állana, hogy midőn az ember másokat dolgozni hágy, az egész fölött genialis ironiával mulat. Göthe gyakorlati bölcsességében, a tevékenységnek és élvezetnek szép összhangzó egymásba olvadását láthatjuk.

66. §.

Az erkölcsi világrendben tevékenység és élvezet kölcsönhatásban vannak egymással. A jogosság és igazságosság örök törvénye az, hogy csak a munkásnak van megnyugvása, és

hogy csak a ki keres, az találhat. Egyedül a boldogságért munkálkodó szellemre várakozik a szabadulás, s kibékülés vigasza és Isten kijelentése fölötti öröm; csak a lelkesült törekvés előtt tárja föl a tudomány és művészet a valósult eszmék egész világát, és csak a föláldozó szeretet és hűség ismeri a közélet boldogságát s javait. Oly egyén számára, ki szabad elhatározásának és hatásának a körében is megadja magát, s visszavonul a szabadságért küzdéstől, — csak szellemtelen kéjt nyújt az élet.

67. §.

Az erkölcsi tevékenységnek és élvezetnek az önmagáért jó képezi célját és tartalmát, de a mely épen mivel önmagában jó, a cselekvő alannak is igazi java. A jó eszméjeért való igazi önfeledtséggel együtt jár a legtisztább önmagára való tekintet. Az csak illusio, hogy az ember önzetlenül csupán olyan substantialis dolgokban találjon élvezetet, a melyekbe saját énje nincs befoglalva, s így abban önmagát nem élvezi; vagy hogy az ember egészen csak az eszménynek áldozza fel életét, de a nélkül, hogy abban magasabb értelemben saját énjét is szolgálná.

Jegyzet. Valamint a vallásos buzgóságban az egyén, midőn Istent keresi, nem egyedül az Istent keresi, hanem egyszersmind saját énjének Istenben örök létét és üdvét; az önmaga iránti érdeklődés hasonlóul keresztül vonul az élet minden céljain. — És valamint a vallásos egyén arra törekszik, hogy Isten előtt elismerésre találjon, hasonlóul törekszik az erkölcsi egyén is arra, hogy a közszellem előtt elismerést érdemeljen és nyerjen. A mi az örök boldogság áhitása a vallásos életben, ugyanaz az egyén becsületének a kíváncsi a világi körben. Nyilvánulhat ez befolyás, hatalom és társadalmi állás vagy hivatal kívánásában, vagy élet-egészség és vagyon utáni törekvésben. Ezen javak iránti érdeklődés, ugy a vallás mint a világi élet körében, lehet ugyan önző is, de önmagában jogosított. Mert az igaz érdekelttség nem csupán önvadászat, hanem egyszersmind az én öntagadása. A boldogság e végetlen önérzetének benső határa az alázatosság, melyben az

egyén az általános, az egyetem ellenében érzett semmisségét ismeri el. Az üdvösség és alázatosság érzete, egy és ugyanazon lélekállapot pozitív és negatív momentuma. A miben helyzi az egyén becsületének vagy jogának a társaságban elismerését, ugyanabban rejlik alapja szerénységének is, vagyis annak a megismerése, hogy neki az egészben korlátolt és viszonylagos jelentősége van stb.

A szabadság és jüggés.

68. §.

Az eszmény és tényleges valóság között még mindig létező ellentét miatt elkerülhellen, hogy az erény, külvilágával collisióba ne jöjjön, és hogy a szabadsága *τα εφ ἡμῖν* és *τα οὐκ εφ ἡμῖν* (1 Kor. 3, 23.) közti antinomiába ne bonyolódjék.

69. §.

A gyakorlati eszély a subjectiv és objectiv collisiót az által igyekezik megszüntetni, hogy a mennyire csak lehető, s az ellentétes oldalak egyezetét igyekszik kiemelni, s magának a boldogságot ekkép biztosítani. De az eszélyes is csakhamar tapasztalhatja, hogy a viszonylagos harmonia fölbomlik, s arra kényszeríti őt, hogy a végetlent törekedjék helyreállítani, és ha nem akarja a bölcseséget föladni, s a szabadságot kockáztatni: e boldogságtannak a stoicus gondolkodásmódra kell eljutnia.

Jegyzet. A régi világban Aristipp képviseli a világ eszély erényét. Epicur boldogságtana a stoicismussal végződik, mint eredményével.

70. §.

A stoicus gondolkodásmód, a benső szabadság és függetlenségnél való egyoldalú megfenekléssel vágja szét a csomót. Az igaz bölcsem lemond minden boldogságról, azért, hogy magát e világ változatos hányattatásaitól megszabadítsa, széttép minden

kötélékeket, melyek őt a tárgyilagos világhoz csatolják. Az élet sympathicus momentuma megsemmíttetik, s az én csak önmagát, mint valamely mozdulatlan atomot, igyekszik erősen tartani. Minden, még a vallásos érzelemnek és indulatnak is ki kell oltatni a kebelből, mert az érzelemben a lélek szenvedő és valamely idegen hatalom befolyása alatt van. Ezen szabadság csak negatív, s még a függéstől sem tudott megszabadulni, mert ellentéte, mint legyőzetlen és kibékíthetlen korlát, rajta kívül és előtte van. Ezen álláspont az abstract függetlenségre való következetes törekvésében magának az egyediségnek is föladásához vezet.

Jegyzet. A régi világban ez álláspont a cynismusban, a sajátképi stoicismusban és scepticismusban tűnt föl, mely minden, bármely tárgy vagy ügy iránti érdeklődés elfájtásával, csak az ataraxiát, vagyis a lélek belső biztosságát, önmagávali összhangzását törekedett megőrizni. A barátélet és az abból kifejezett mystica, ez álláspont újabb módosulása.

71. §.

Ez az ellentét csak a keresztyén tudatban van megoldva. *παντα ὑμῶν ἐστι* mondja az apostol (1 Kor. 3, 31.) a keresztyénekhez, és ez által a *τα ἐφ' ἡμῖν* és *τα ὅντα ἐφ' ἡμῖν* közti dualismust megszünteti. „Azoknak, kik az Istent szeretik, minden javukra szolgál.“ (Rom. 8, 28.) Mig a pogány tudat előtt az eszmény és valóság közti ellentét, fatalisticus szükségességgé tűnt föl, a keresztyén tudat vele kibékült. Fájdalom, szenvedés és halál a szabadság saját szükségességeül, az egyén örök boldogságának eszközeiül tekintetnek. „Nyomorgattatás által kell az istenországába bemennünk.“ (Csel. 14, 22.) Az ideal és valóság közti ellentét, sőt maga a kereszt is nagy momentum a keresztyén ohajtásban (opticismus). A stoicus resignatiót itt a szeretetnek a személyes gondviselés karjaiba önoadaadása váltja fel. Az idő szerinti boldogságnak csak viszonylagos és muló jelentősége van, mert a keresztyén scepticismus a lelket minden véges valósághoz tapadástól megszabadítja. Csakhogy a keresz-

tyén scepticismus a hit és tudás tartalomdus bizonyosságán alapul. Fölismeri a lényeket a látszatban az időszerintiség legtünékenyebb alakzataiban is fölfedezi az örökkévalóság képét és a világ hiuságában az istenországának elrejtett csiráját. A munkában és élvezetben, szenvedésben és gyönyörben, életben és halálban, megőrzi a keresztyén bölcs a lélekbékéjét, a mely tőle el nem vehető, mivel lelke mélyében, bensőjében egyesült azon hatalommal, mely a világot legyőzi, és az örök személyiséggel, melyet a világegyetemben abszolút realitásul tud.

72. §.

Mivel az erény egyoldalról az akarat legszabadabb elhatározásaul tekintendő, másoldalról pedig az egyéniség eredeti talentumán alapul, s legmélyebb értelemben isteni kegy ajándok, új alakban ismétlődik a *τα εφ' ἡμῖν* és *τα ὅντα εφ' ἡμῖν* közti antinomia. Az ellentét itt az erény saját fogalmában rejlik. Itt már nem az az erény, a mely a külső szükségességgel küzd, s azért kereshet valamely kihatót a resignatióban, s szabadságának belső tudatában. Itt az erény a törekvő szabadság, mely önmagához mint olyanhoz vonatkozik, a mi nincs saját hatalmában. Pedig az erény és az eszmény az az egyetlen, a melyről az akaratnak nem szabad lemondania.

73. §.

Ez antinomiából a legközvetlenebb kiható az, hogy a subjectum megnyugszik azon gondolatban, hogy „valamire“ csak mégis képes az akarat, és hogy tőle senkisémm kívánhat olyat, a mire képes nem volna. „Ultra posse nemo obligatur.“ De ez által az ideal abszolút törekvése leszállítottatik és az erény egyezkedésre lép a természet gyengeségével.

Jegyzet. Valamely viszonylagos „valami“ általi önkielégítés általános a catholicismus moraljában. S midőn azt tanítja, hogy az igaz ideálnak az emberi szabadság és isteni

kegyelem egységében kell állania semipelagianismusának következtében, ez alatt nem a valódi azonságot érti, hanem külön veszi a szabadságot és külön a kegyelmet. A szabadság is tesz valamit, a kegyelem is tesz valamit, s így a *τα εφ' ἡμῖν* és *τα οὐκ εφ' ἡμῖν* csak mechanice köttettek össze, egymás benső áthatottsága nélkül.

74. §.

Ha ellenben a subjectum nem akar lemondani az ideal tökéletességéről és saját ügyetlensége, gyengesége és bűnössége fölötti reflexióba mélyed; a vallásos és erkölcsi töprenkedés, s a lélek belső állapotával való oly tépelődés következik be, a mely az embert a közélettől visszavonja. Az egyetlen gondolat, mely az egyedet eltölti, saját üdvössége, s az egyetlen gyakorlat, mely előtte értékkel bír, saját erényeért és tökéletességeért dolgozni. De ekkor még az egyed nem erényes, mert erénye és tökéletessége önmagán kívül van, mint törekvésének absztrakt tárgya; ezen törekvés vagy az a „valami“, a mivel az egyén üdvösségéhez járul, csak negatív mód. — Ez nem a valódi erényes törekvés, hanem csak elősegítő eszköz, gyakorlat, előiskola az erényhez. Csak askezis, erkölcsi dieta és gymnastica, melynek célja az, hogy az erénynek a lélekbe meghonosulását megkönnyítse azon akadályok elhárításával, a melyeket a világi elv az emberben és az emberen kívül utja elé gördít.

Jegyzet. A barátélet keresztül vitt askesise az egyediségnek földadásával végződik, az istenneli mysticus egyesülésben. Az ideal, melyet végre áthat, csak elvont lényeg lehet, mivel az asceticus alany magát is a szabadság abstractumává tette. A test előlése itt egyszersmind szellemi ürességgé válik. A katholicismusban az asceticus szigor együtt jár világi könnyelműséggel. Egyoldalról a test sanyargatását és előlését látjuk, s más oldalról a test gyengesége mentségül szolgál az erény hiányában. E moralban az emberi egyénnek mind pessimista, mind optimista fölfogása egyoldaluan van befoglalva. A középkor közvetlen askesise az ujjabkor pietismusában ismétlődik eszményített alakban.

75. §.

Mindkét egyoldalúság, úgy a természet gyengeségén megnyugvó világi könnyelműség, mint asketicus szigor és a természetet csupa ellenséges korlátul tekintő pietista szórszálhasogatás elenyészik az „eszmény“ álláspontján, mivel itt a kegyelem és szabadság egymást áthatják. Minden mi a szabadsághoz tartozik, istené, és minden mi istené, a szabadsághoz tartozik. Ide illő az apostol mondata is: Minden a tietek! Igaz, hogy ezen abszolút szabadság az erénynek csak lényeges principiuma, s az erény mint törekvő a *τα ερ ἡμῖν* és *τα ουκ ερ ἡμῖν* közti ellentétet nem kerülheti ki. De mivel ezen ellentét az ideal álláspontján lényegileg (lényegében) már meg van oldva, az akarat eszményi törekvésében lassanként és fokozatosan egyesíti a szabadság „valami“-ét, a kegyelem „mindenével.“

76. §.

A személyes tökély successiv megvalósulása nem csak nem érhető el az askesis útján; de sőt az inkább elvezet tőle. Az asketicus törekvés csupán a lemondásban áll, s tartalma csupán az elvont eszmény, az üres erény, s az egyedül önmagával foglalkozó én. De az egyénnek saját tökéletessége és üdvössége iránti érdeklődése egoisticus és jogosítatlan, erényéből hiányzik a becs, ha az nem egyszersmind valamely közegyetemes érvényű tartalomra, irányul s az iránt nem képes öntagadásra és önátadásra. A szabadság útja csak mozgékony, tartalomgazdag élet által vezet Istenhez, s az egyén önszabadságát csak úgy találhatja fel, ha a közélet zajába lép, s egész nemének az eszményért való küzdelmében munkás részt vesz. Az egyénnek a világtörténeti állagtól kell áthatva lennie, a melyet a családban, államban és az egész közszellemi világban és művelődésben talál fel. Mennyiben az egyén e substantialis hatalmak szolgálatába lép, szabadon működik, megszabadulva még öntermészeti állapotának hatalma alól is az által, hogy ekkép természeti ösztöneit (p. o. családban)

erkölcsösíti, s így azok erkölcsi szabadságának természetí, jogosított tényezőjévé válnak.

77. §.

Habár a valódi erkölcsiség körén belől is megengedhető bizonyos asketicus momentum (mivel lehetnek oly esetek, a melyekben az egyénnek bizonyos tekintetben szüksége van arra, hogy életét bizonyos szabályok szerint rendezze, s némely bajok vagy szenvedélyektől megmenekülhetéseért bizonyos formaságok alá vesse magát, hogy ez által életének erkölcsi céljaira alkalmassabbá váljék), de maga az asketicus élet nem tekinthető az erény fogalmával egyezőnek, s csak oly ideiglenes, — az erény álláspontjára átvezető — eszközképen engedhető meg, a melynek épen az a rendeltetése, hogy minél hamarabb szükségtelen legyen, s elmuljék. Az eszmény álláspontján az életnek egy mozzanata sem lehet pusztá eszköz, hanem az élet minden momentumának önmagában végetlen erkölcsi jelentősége van.

78. §.

Az asketika, mint az erényt elősegítő eszközök tudománya, a tudomány és egyéniség lényegének félreismeréséből származik (valamint a casuistika is). — A közvetlen egyenkénti nem határozható meg általános szabályok által. Az erénynek egyedül általánosan érvényes elősegítő eszközei: a család, állam, művészet, tudomány és vallás, mivel itt mind az, a mi az erény eszköze, annak egyszersmind legmagasabb célja is. A szabadság ez országában a célszerű munka és tartalomteljes élvezet, a helyes és egyetlen *καθαρις*-sa a léleknek; az erénybeni gyakorlata itt nem üres gymnastica, hanem valódi cselekvés és szellemi üzlet, az iskola egy az étellel. Az asketicának az objectiv erkölcsstanban kell átmennie.

C)

A jó mint a személyiség országa.

- 79. §.

A szabadság rendszerét bár egy oldalról minden egyes egyén szabadsága műveül kell tekintenünk, de más felől az mégis önmagát föltételező és kifejtő teljességül, az egyesektől független s azoknak fölötte álló világrendül gondolandó. Az erkölcsi közélet a családban, nemzetben, az államban, a művészetben és tudományban nyilvánul s fejlődik, mignem ezeken keresztül az egyházban a szentek közösségévé emelkedik. E tárgyilagos életformák mindegyike tekinthető ugyan az egyénnek, az eszményhez törekvésében használandó tanulmányaul és az egyén személyes kötelessége valóstításának eszközeül; csak hogy habár az egyén végetlen jelentőségénél fogva mondhatjuk is, hogy a köz s erkölcsi intézmények az egyénért (az egyén üdveért) vannak; de ép oly joggal mondhatjuk azt is, hogy az egyén van a közért, az egyén él e magasabb erkölcsi világrendért. Mert amaz életkörök mindegyikében örök Istenségek — lényeges és önmagukban érvényes hatalmak — uralkodnak, a melyek az egyed föltétlen tiszteletének és áldozatkészségének tárgyai. — Ez általános erkölcsi hatalmak az egyént áthatják s azt saját örökkévalóságuknak s boldogságuknak részesévé teszik; de más felől tőle teljes lemondást és önmegadást kívánnak s tiszteltetni és szerettetni akarnak önmagokért.

Jegyzet. Ha az egyházat az abszolút megváltás országául tekintjük, mindazon körök, a melyek mintegy lépcsőként szolgálnak az egyházi életre; a megváltás, a szabadulás, relativ formáinak vehető, a mennyiben t. i. mindegyiknek célja a természeti embert az ő önmagától és a világtól való igaztalan függésétől megszabadítani, ez oly megszabadítás, mely teljes fényében csak az egyház álláspontján tűnik föl.

a)

Az erkölcsi személyiség országának közvetlen alakja:

A család.

80. §.

A jó világregdjének legközvetlenebb alakja a család, mivel ez épen annyira a természetnek, mint a szellemnek a műve; s mert tagjai ép annyira a vér és természeti rokonérzés kötelékeivel, mint az erkölcsiség egyetemes érvényű ereje által fűződnek egymáshoz. A család a személyiség bölcsője, nem csupán a természeti egyed, hanem a szellemi egyén is benne születik. Az egyed valamint a család természeti típusával jó világra, hasonlóul jellemének első elemei is a család erkölcsi szelleméből képződnek ki. A családszellem, mint valamely plastikailag működő hatalom, szellemi bélyeget is nyom tagjaira, s különösen a gyermekekre, de a melyet mégis nem kell elválasztani az egyed önmaga általi határoztatásától s önkifejtetésétől.

81. §.

A család, mint a közélet első rendszere, már magában foglalja a legmagasabb végcélt is. Az antik (görög-római) világban, a közélet csak az államéletre szorítkozván, a család csupán a politikai élet kezdő, kiindulási pontjául tekintetett. A keresztyénység pedig különbséget tévén a belső- és külső-ember között, s a közéletnek is végcéljául a szabad személyiség világát tekintvén, a családot is az államtól független, önálló jelentőségre emelte, s benne a családélet mély bensőségi jellemet nyert. A családnak a természeti és szellemi együttélésben a személyiség örök feladatát kell kifejezni. A családszellem elemeit képező tisztelet és kegyelet, bizalom és szeretet által kell az ezeknek megfelelő vallásos elemeknek is meggyökereztetniök és kifejtetniök. És a mennyiben

ekkép a vallás is az ember legtermészetesebb társas érzelmében gyökeredzik, annyiban a családélet az egyházi élet alapjául szolgál.

Jegyzet. A családnak s névszerint a házasságnak Plato „köztársaságában” kifejtett amaz elmélete, — melyszerint az egyedek pusztán az állam eszközei, — nekünk paradoxonnak látszik, mivel mi egészen más szempontból tekintjük az ember rendeltetését, s szerintünk a közélet nem az államban, hanem az egyházban zárul be. Ettől eltekintve, a platói „köztársaság” egészen érthető.

82. §.

A család központja a házasság. A házasság alapzatául (basis) a nemi különbség szolgál, mely az egyedeknek nem csupán természeti különfélesége, hanem egyszersmind szellemi határozományaiknak és rendeltetésüknek is különbözősége. A házasság két egyednek egy személyiséggé egyesítése által a nemi különbségben létezett úgy természeti mint szellemi egyoldalúságokat emel egységre és egészít ki. Ép oly helytelenség a házasságot egyedül természeti, mint kizárólag szellemi oldaláról fogni föl. Ez utóbbi nézetel a házassági szeretet elveszti sajátos határoltágát, s nem leend különböző a szeretet egyéb alakjaitól. Mind a férfi, mind a nő egész természeti rendeltetésének épen a házasságban kell erkölcsi jelentőségre emelkednie.

83. §.

Az egynejlűség szükségessége a házassági szerelem fogalmában alapul, a melyben az egyedeknek természeti rendeltetése szellemi rendeltetésükkel elválaszthatlanul egyesül. Az emberi egyének egyoldaluan csak természeti egyedül felfogásán alapul a polygamia, melyben a szerelem személytelen, mivel az egyed csupán nemét képviseli, azt szolgálja, s meg van fosztva önszemélyes becsétől. Itt az emberi egyed az állati egyeddel van egy színvonalra állítva, s csupán a nem föntartásának eszközeül s

a nem életének átmeneti pontjául tekintetik. Ámde a szabad erkölcsi egyén csak addig s annyiban lehet nemének eszköze, a meddig ez által nincs megsértve egyéni föltétlen önbecse. A keresztyénség az élet minden körében megóvja az egyént a nem- és természeti élet általánosságába való beolvadásiától, s ezért a keresztyénségben fejlett ki a személyes vagy egyéni (monadicus) szerelem, a melyben a szerető feleknek teljes odaadása s föltétlen bizalma szükséges. Az egyneű házasság behozatala által érvényesítette a keresztyénség a nő emancipációját. A házasságnak szabad választás által létesítése lőn magának a házasságnak kiindulási pontjává.

84. §.

A házasság az egyedeknek nem csupán egymáshoz, hanem egyszersmind a család tárgylagos eszméjéhez való viszonyuk. A szeretetnek egyetemesérvényű erkölcsi létért való együttélés által kell kifejlődnie. Ezért a nőnek az erkölcsi háztartás rendező központjává kell lennie, s a férfinak, mint családfőnek, az élet küzdelmei és fáradalmai által töltenie be feladatát. A szeretet maradandó létezését ép az alapítja meg, s az emeli igazán érvényre, hogy ha a valóság egész rendszerével összefüggésbe hozatik. Az egyének ép az által szerzik meg egymásra nézve valódi jelentőségüket, ha egyéni sajátosságukban az egyetemes erkölcsiséget fejezik ki és szolgálják. A szeretet igazi mélységet csak a valóságnak komolysága által nyer.

1. *Jegyzet.* Az u. n. hajlam- és ésházasságok között levő antinomia, a házasság helyes fölfogásával oldható meg. A házasság fogalmában mindkét oldal befoglaltatik. Ép annyira az egyének vannak a házasságért, mint a házasság az egyénekért.

2. *Jegyzet.* A házassági elválás tilalma nem csupán azon alapul, hogy az egyének egymás iránt lekötelezvék, hanem hogy egyszersmind az erkölcsi világrend iránt is lekötelezték magukat. Az csak beteges, ernyedtt boldogságtanból indokolt oka az elválásnak, hogy az egyed nem érzi magát szerencsés-

nek. Az elválás csak ott engedhető meg, de ott egyszersmind kötelesség is, a hol a házasság erkölcsi feladatának betöltése nem csupán subjectiv, hanem objectiv tekintetekből is lehetetlen.

3. *Jegyzet.* A catholicismus, midőn a cöelibátust az erkölcsi életnek a házassági életnél magasabb köréül tartja, ezzel azt tanusítja, hogy a házasságot nem mint eszmét fogja föl, hanem csak természeti szempontból tekintí. Hogy e mellett a házasságot meg sacramentumnak veszi, ezzel már csak azt látszik megkísérteni, hogy a másik kézzel visszaadja, a mit az egyikkel elvett.

85. §.

Az erkölcsi háztartás közelebből a szülők és gyermekek — és az uraság és szolgák viszonyában fejlődik ki. A keresztyénség általában a gyengébbnek, s a világtól megvetettnek fogván pártját, valamint a nőt, úgy a gyermekeket és sclavokat is emancipálta lényeges emberi jogaikhoz. A család a gyermekek nevelése által érvényesíti a társadalommal, állammal és egyházzal való összefüggését.

1. *Jegyzet.* A gyermeknek a keresztyén családban levő végtelen jelentősége a keresztelésben fejeztetik ki (a mely egyszersmind a keresztyén állam gondoskodásának is tárgya). A gyermek rendeltetése nem csupán a család szűk körére szorítkozik, hanem már a családban megszületésekor az állam és egyház nagyobb rendszereibe is bekebeleztetik a keresztség szertartásával. A szabadság rendszerének magasabb körei (a melyekhez a gyermek épen úgy hozzájuk tartozik, mint azon családhoz, a melyben született) mindjárt születésénél is munkások. A gyermek egy actus (a keresztség) által egy felől mint a családhoz tartozó a családi szeretet gondjainak adatik által, de más felől a család hatalma alól meg emancipáltatik, s ama magasabb világ tagjául jegyeztetik el.

2. *Jegyzet.* Minden családéletnek bizonyos egyedi typusra kell ugyan kiképződnie; de egyszersmind azon is igyekeznie kell, hogy egyetemes társadalmi elemeket fogadjon fel magába. A családtudat szellemtelemné válik, ha az egyetemes társadalom tartalma nem termékenyíti. Az egyoldalú család-szeretet korlátoztá teszi s elszorítja a lelket, és előli az esz-

mény iránti érzéket; míg a valódi családszeretet a lélekben rokonszenvet gerjeszt mindaz iránt, a minek csak az életben becse van.

86. §.

Mind a családoknak, mind az egyéneknek egymáshoz kölcsonös viszonya által a szabadabb társas viszonyoknak egész csoportja képződik ki, a melyek a vendégszeretletben, barátságban és társaságkedvelésben nyilvánulnak. Mind e viszonyokat a kölcsönös szellemi közlekedés és a személyiségnek bennük s általuk fejlődő tartalma emelik erkölcsi jelentőségre. A társasélet ez említett alakjainak külső határait, vagyis terjedelmét, a műveltség különböző fokai jelelik ki, benső határai pedig az egyedek egymásiránti rokonszenvétől függenek.

1. *Jegyzet.* Az emberszeretet közvetlenül csak specialis társasviszonyokban nyilvánulhat, mint bizonyos egyének iránti szeretet. Ha pedig szeretetünkben minden embert fel akarunk ölelni, szeretetünk vagy türes abstractionná foszlik, vagy pedig csak az emberiség eszményei iránt érzett intellectualis szeretetnek tekinthető. Valamint vannak oly egyének, kik leginkább a tapasztalati emberszeretetet képezték ki, s ezért a család vagy valamely személyes viszonyok képezik tulajdonképi életkörüket, egészen azoknak és azokban élnek; viszont láthatunk oly egyéneket, a kiket az egész emberi nem iránt táplált magas intellectualis szeretet lelkesít, s szeretetüket a művészet vagy tudomány, állam és egyház eszményeiért folytatott önfeláldozó tevékenységben tüntetik ki; de a kikkél meg a bizonyos személyek iránti szeretetet nem látjuk ugyanazon mérvben kifejlődve. Az istenországa után való keresztyén törekvés a szeretetnek mind e két oldalának kiművelését magában foglalja.

2. *Jegyzet.* A specíficus személyes-társas viszonyokban az a feladat, hogy minden viszonyokban kiképezzük ama specíficumok iránti érzéket, s közvetlen bizonyosságot és tapintatosságot szerezzünk minden viszonyainknak kellő határaiban való felismeréséhez. A mit jó „tonus”nak, „delicatesse”nek s „discretio”nak neveznek, épen ezen, a kellő határok megtartásában való biztosságot alapszik, s ezt a legbensőbb szeretet és legbizalmasabb barátság viszonyaiban is ép úgy megkívánjuk, mint a pusztán formális társalgásban és társaságban.

87. §.

Az egyéni társasviszonyok (a melyekben a különféle alanyi érdekek érintkeznek), az okosságnak magasabb, állagos világrendjére utalnak, a mely a műveltség egész világában tükröződik vissza. Valamint egy felől a műveltség az az általános életelelem, a melyben mozognak az egyéni viszonyok is, más felől viszont magának a műveltségnek is a kort mozgató political és tudományos, művészeti és vallásos élet adja meg tartalmát és színezetét.

b)

Az erkölcsi személyiség országa, reflectált valóságában.

88. §.

Hogy a személyiség minden oldalaiban teljesen kifejlődhessen, ki kell lépnie a szeretetnek, a közvetlen egyéni rokonszenvnek és kegyeletnek a köréből, s általános tartalmát mind gyakorlati, mind elméleti tekintetben tiszta tárgylagossággában kell kifejtienie és tudatára hoznia. Be kell lépnie az állam, művészet és tudomány világába, a melyeknek eszménye annyiban viszonylagos ellentétben áll a jó eszményével, mert ezek egyike sincs oly határozott tekintettel az egyén alanyi akaratára. Mind-ezen körökben meg van ugyan a jó, de csak indirecte. A jó nem közvetlenül önmaga tűnik föl, hanem valami más által (mint a mi ő maga), közvetítve nyilvánul, tehát reflectált valóságában. De a jónak e szétesett, reflectált valósága csak átmenet, a melyen keresztül igaz valóságára, az istenországában elérendő vallásos gyülekezeti életre emelkedjék.

1. *Jegyzet.* A család és a „gyülekezet” (egyház) a közélet rendszerének végpontjai, és a közösségnek azon egyedüli egyetemes formái, a melyekben a jó eszméje közvetlenül nyilvánlik. De hogy a jónak igaz szellemisége, egész tartalmi

gazdagsága kifejlődhessék, szükséges a reflexionak főlebb említett átmeneti álláspontja is. Ha ez annyira hiányzik, hogy a család és gyűlekezet közvetlenül egyivé esnek, az csupán patriarchalis és idylli állapot.

2. *Jegyzet.* Némelyek szerint az államnak tisztán erkölcsi céljának kell lenni, és a művészet s tudomány is abban a mérvben felelnek meg feladatuknak, a mely mérvben az élet erkölcsi és vallásos tartalmát fejlesztik. Mások szerint ellenben, mind e munkaköröknek, az erkölcsiségre és vallásra való minden melléktekintet nélkül, egészen önállóan s önmagukért kell kifejlődniök. Az itt kimutatott fölfogásban mindkét nézet közvetítve van. Mert a szellemnek mindezen körei (állam, művészet, tudomány) csak úgy tűnnek fel, mint a jó eszméjének mássai, másként léte, de a melyek a jóval való lényegegységet szinte magukba foglalják. A személynek nem csupán a közvetlenül jót kell keresnie mint sajátját, hanem épen az által kell a jó iránti önzéstelen szeretetre és önodadásra neveltetnie, hogy azt (t. i. a jót) más, indirect alakzataiban szemléli. A jót, közvetlen nyilvánulásaiban, könnyű megismerni, midőn egyenesen személyünkhez fordul, akár mint vezető vagy parancsoló törvény, akár mint vigasztaló s oltalmazó szeretet; de a jót indirect olyszzerű nyilvánulásaiban is fölismeri, a melyekben személyiségünket látszólag ignorálja, (p. o. az egyéniségünkre nem figyelő történet szükségszerűségében, vagy a subjectiv ohajtásaink és reményeink iránt közönyös tudomány szigorú rendszerében, vagy a szemlélővel nem törődő művészet szépségében), ez már nehezebb, s magasabb műveltség kell hozzá.

Az állam.

89. §.

Az állam az erkölcsi személyiség országának alaki egyetemességében és szükségszerűségében való létesülése. Az egyének joga, szabadságuk rendszeres korlátozása által egyetemes szabadsággá — és szükséges egyenlőtlenségük által általános egyenlőséggé valósul. Az állam élete a különböző rendekben, s a kormány és alattvalók közti viszonyban szerveződik. Az államhatalomban kifejtett rendszere == az állam alkotmánya.

90. §.

Az állam fogalma elválaszthatlan a nép fogalmától. A népszellemek, a melyeknek a nyelvek (?) képezik természetes határvonalait, külső jogi létezésre az államokban emelkednek. Valamely nép csak akkor jut szellemi vagyonának igazi birtokába, ha valódi, jól rendezett jogállapotra emelkedik, csak ekkor érzi és tudja magát nemzetnek. A népéletből képződik ki az állam egyéni typusa. De az egyes népszellem csak annyiban fejlesztheti ki egyéni sajátosságát, a mennyiben magát a népszellemek rendszerének tagjául tekinti, és a többi népszellemekkel való eleven kölcsönhatásban résztvesz a történelem egyetemes haladásában.

Jegyzet. Azon magasabb szellemi tartalom és élet által, a melyet a népek a keresztyénségből merítettek, az állam is magasabb jelentőséget nyert a puszta nemzetinél. Az ó kor államai ellenben mind csak nemzetiek, bennük egész az istenig minden nemzeti. Az újabb korban is felmerülő azon törekvések, hogy a „népfajiság“ legyen (alsóbb értelemben vett nemzetiség) mindennek föltötte álló, s mindent magába foglaló szempont; csak a zsidóság és pogányság utóhatásaul tekinthető. De ép oly egyoldalú és fonák észjárás az is, a mely a kosmopolitismust a nemzetiségtől külön akarja szakítani.

91. §.

Az állam összefüggése a jó eszméjével abban nyilvánul, hogy a külső igazságosság mélyebben, az egyesek bensejében gyökeredzik, hogy a jogosság rendszere, a közönség erkölcsi meggyőződése, benső jogérzete, közgondolkodása és elismerése, és a kölcsönös bizalom által biztosittatik.

Mindemellett az állam még sem a teljes szabadság és szeretet országa. Az állam mint állam, csak a tényleges igazságosságot valósítja és lépteti életbe az észszerű formákban és intézményekben. Valamint az alkotmány a közerkölcsöktől függ, úgy viszont a közerkölcsök az alkotmánytól, egyik a másikat tételezi fel. Az államban kifejezett törvényszerűség és szük-

ségszerűség szemlélete fejleszti az egyéni jogtudatot, de ép úgy gyengíti és homályosítja is, ha az államban a jogosságot önálló, az egyéni önkénytől független erkölcsi hatalomnak nem látja.

92. §.

Az egyénnek, hogy a polgári erényeket kifejthesse, bizonyos állásban kell lennie, s bizonyos társadalmi osztályhoz kell tartoznia. Ekkép a polgári erény, bizonyos munkakörben kifejtett erélyes s ügyes tevékenységben és a megfelelő hűségben áll. Az állam különböző munkakörein alapuló különböző osztályok azonban nem kastok. Az egyes osztályok tevékenységének csak az egészért és azzal való közreműködésben kell állania, s ezért a polgári erény magába foglalja a kiművelt közösség tudatát. A polgári erénynek alaptényezői: az igazságosság és honszeretet.

Jegyzet. A honszeretet nem csupán érzelem és közvetlen ösztönöztetés, nem csupán oly hatalom avagy szokás, a mi minket egy bizonyos természethez, egy bizonyos népülethez láncol; hanem szabad, tudatos élet a világeletem eszményeért. A világeletem okos céljának, vagyis eszményének a fölismérésében kell a népnek is saját valódiságát és rendeltetését fel fognia s méltányolnia; s ebben van a természeti honszeretnek is helyes mértéke és határa. A mit az elődöktől öröklöttünk, mindannak csak annyiban van értéke, a mennyiben a népszellem lényege van benne kifejezve, és a történeti visszaemlékezések csak annál fogva s annyiban keltenek igaz lelkesedést, a mennyiben a népet magasabb önismeretre ébresztik. Az újabb kor népeszményei nem különbözők az egész emberi nemnek az eszményeitől. A honszeretet tehát nem egyéb, mint ezen magasabb, egyetemes szeretetnek szellemi természetalakja. A nemzetiség szent, mivel az a közvetítő (medium), a melylyel mind az, a mi az emberiségnek önmagában szent, örök és egyetemes érdeke, sajátíttatik, és a népéletben való sítatik. Ha a szellemet valódi birtokunkká akarjuk tenni, hazai, nemzeti alakban kell azt sajátítanunk s létesítenünk.

A honszeretettől elválhatlan a nemzet nagy egyénei iránti kegyelet és bámulat. A bámulatban egyfelől azon nagysághoz mérten, a melyre féltünk, saját semmiségünket és törpe-ségünket éreztük, de másfelől ugyancsak e csudálás önmagun-

kon tul emel, és saját eszményünk valódisága felől biztosít. A nagy szellemek csudálása magában foglalja a velük való segítségünket is. A csudált hősök a mieink, testvéreink, saját lényegünk az, a mi fényükben ragyog. Ha velük szellemileg egyesülünk, magával az eszménnyel egyesülünk bensőbben. Ha valámely nép elveszti nagyjai iránt kellő kegyeletét és csudálatát, ez által önszellemét tagadja meg, s nemesebb önbecsítélését veszti el.

93. §.

Az egyének rendeltetése nem olvad föl az állami közéletbe, mert az egyén az állam által közvetítve is az abszolút eszményinek az országával áll viszonyban, azon országgal, a hol az eszmények tiszta idealitásukban valódiak. A művészet, a tudomány, vallás, mint azon körök, a melyekben a népszellem a végetlennek a tudatára emelkedik, államcélok, de úgy, hogy midőn az állam e célokat maga elé tűzi, egyszersmind elismeri benső önállóságukat, és szolgálja őket, s ez által önmagán tulra utal.

Jegyzet. A keresztyénség valamint az egyénben saját kettős létéről, a külső és belső emberről való tudatát ébresztette fel, (de a mely kettősséget az emberben nem csak megkülönböztet, hanem egyesít is), hasonlóul a közösségtudatát (s illetőleg a közéletet) is két körre különítette, u. m. az állam külső világára, és az abszolút eszményinek belső világára. Ez utóbbiban ismét a művészet és tudomány inkább szellemi külsőségnek, és a vallás a legmélyebb bensőségnek tekintendő, mivel amazok az ideálnak tisztán tárgylagos — emez subjektív és személyes valódiságát képezik. A közösség tudatának ezen belre irányuló, önmagába visszatérő fejlődése által különbözik a keresztyén kor az antikik világtól, a melyben az egész élet közvetlenül csak ad extra nyilvánult, a nélkül hogy bensejében mélyebb mysteriuma lett volna. Ez oka, hogy az ideálnak teljes valódisága csak az államban helyeztetett. Legvilágosabban ki van fejtve e nézet Platonak az államról írott művében. Vallás és költészet, művészet és tudomány csak alárendelt momentumoknak, eszközöknek tekintetnek a politícai mester-műben.

A művészet.

94. §.

A művészet vagyis a szépség világában az abszolút eszményt mint valódit szemléljük, de úgy, hogy e valóság az ideál lényegének és küljelenségének vagyis látszatának ime kibékülése, maga is csak látszatos (phänomenalis). A szépség világa csak a látszatvilág, de e látszat magának az ideálnak, magának a szabadságnak a látszata. Minden nemzet művészete a szabadság ideáljáról való tudatának felel meg. A szabadság különböző felfogásán alapul az antikk és keresztyén művészet közötti különbség.

95. §.

Mivel minden szellemi szépségnek a szabadság az elve, az egyes különböző művészeteknek épen abban áll a jelentősége, hogy az ideál szép kiképezésének különböző fejlettségi fokozatait szolgálnak. A költészet a legmagasabb, egyetemes művészet, a melyet egy művelt nemzet sem nélkülözhet, mivel a költészet tartalma a szellemi személyiség. A többi művészetek tartalma inkább csak jóslat a személyiség kijelentésére, de nem maga a személyiség, és ezért úgy vonatkoznak a költészetre, mint a jóslat a beteljesedésre. A költészethen fejt ki a művészet egész tartalmi gazdagságát, teljes lényegét.

Jegyzet. A szabad személyiség művészi valósága, legmagasabban a drámai művészetben van kifejezve. A drámai műremek előállításának élő, népszerű organuma a színház.

96. §.

A művészet — mindamellett hogy a szabadság képezi legbensőbb lényegét, mégis tiszta ellentétet képez a szorosabb értelemben vett erkölcsivel. A művészet élvezetében elfelejti az em-

ber saját tényleges tapasztalati tökéletlenségét, saját hiányos erkölcsösségét, és csak lényeges dicsőségünk szemléletébe mélyedünk el, egészen elmerülünk abba az örömbe, hogy a szabadság minden lehetőségeinek, mint valóságoknak birtokában vagyunk a — képzelet országában. Ellenben az erkölcsi eszme — mint olyan — határozottan magába foglalja az ember tapasztalati mivoltának komoly practicus szemelőtt tartását, s nem elégszik meg a csupán lényeges és képzelt dicsőséggel.

Mindamellett maga az ethica kívánja, hogy a művészet független és önálló legyen. Ha nem volna szabad, önálló művészet, vagy a művészet csak moralis célok eszköze volna; az ember nem szabadulhatna meg a jótól való közvetlen alárendelt függéséből, a saját véges személyiségére való korlátolt reflexiótól, és sohasem jutna el az ideal tökéletességének szemléletében élvezhető tiszta örömré. Ezért szükség, hogy a jó, széppé alakuljon át, s az élet gyakorlati komolyságát elleplezze.

1. *Jegyzet.* A jó, mint jó, s mind az, a mi erkölcsi és vallásos, mindig bizonyos argumentum ad hominem. Így p. o. a Krisztus fölötti tisztán vallásos elmélkedéstől elválaszthatatlan, hogy az elmélkedő vallásos lélek egyzersmind ön bűnösségéről, lelki szükségéről s Krisztushoz való viszonyáról is ne gondolkodjék; és a keresztyén predikatio lényegesen arra törekszik, hogy a hallgatót az igének önmagára való alkalmazására gerjessze. A mely mérvben elvonatkozunk ezen személyes tekintetektől, abban a mérvben szűnik meg elmélkedésünk vallásos lenni, s általános vagyis tudományos jellemet ölt magára. De másfelől azt is be kell látnunk, hogy ugyancsak az ethica kívánja azt is, hogy Krisztus dicsőségének aesthetikai szemlélete és tudományos vizsgálása is lehető; hogy Krisztus fölött másnemű örömet is élvezhetünk, mint a mit a bűnös érez megváltója irányában; és hogy ez örömré és vizsgálódásra jogosítva vagyunk.

2. *Jegyzet.* A művészet erkölcsi érvényének a tagadása, részint a jó iránti önző, elfogult szeretetből, részint az igazság nyers, korlátolt fölfogásából származik. Azonban lehető, hogy a művészetet az igazság magasabb tudatából is megtámadják, ha t. i. az több akarna lenni, mint az eszme látszatos (phänomenalis) valódisága. E szempontból tekintendő Plátónak a költészet elleni harca; Plátó eszményi államából ki

akarja zárni a költőket, mivel, ugymond, a népet valótlan-ságokra, és az istenekről hamis képzetekre tanítják. Az ó kor t. i. a költői képzelet alkotásainak közvetlen vallásos jelentősé- get tulajdonított. A művészet nem ismerte még föl saját körét s önmagát mint művészetet, és nem emelkedett az illusio lé- nyegének tiszta tudatára. Plátó polemikája tehát, a gondolat polemikája a mythologia ellen.

Ugyanezt a tüneményt látjuk ismétlődni a reformatio idejé- ben, midőn a reformatio elvetette a katolikus képeket, a melyek oly nagy szerepet játszottak az egyházi mythológiában. A catholicismusban és a pogányságban össze van keverve a művészet és a vallás, s ezen phantastikus világosságban tűn- nek fel a mythologia és babona alakjai. A protestantismusban láthatjuk elsőben, hogy a művészet saját önálló körében és kellő határaiban fejlődik, s csakis ezen elkülönözöttségében békülhet ki vele a vallás, és igazolhatja a tudomány.

97. §.

A művészet öncél ugyan, de éppen ezért egyszersmind igazi eszközlője az erkölcsös életnek. Az aestheticai élvezet — éppen mivel már magában önálló erkölcsi bece van, — általa egy- szersmind az erkölcsi tevékenységre indittatunk. Az ember lé- nyeges dicsőségének, a szabadságnak és szükségességnek, — a szellemnek és természetnek a művészetben szemlélt kibékült- sége fölött érzett öröm, szükségkép azt az igyekezetet kelti fel bennünk, hogy az eszményt ne csak a képzelet honába, hanem a valóság körébe is létesítsük, hogy azt a mi aestheticus, erköl- csivé alakítsuk át. A művészet, hallgatagon azt követeli az em- bertől, hogy az életben érvényesítse s vigye keresztül azt, a minek ő csak jóslata, s a művészet maga, a practicus világéletre utasítja az embert. A kik csak aestheticus élvekben akarják az életet átálmadozni, a kik csak az eszmény varázsló látszatában, költői fényében akarnak gyönyörködni, de e mellett kerülik a komoly valóság fáradalmas munkáját; azok ép oly kevésbé fog- ták föl a művészet jelentőségét, mint az élet fontosságát. Csak azok éreznek az aestheticai eszmény fölött valódi örömet, a szép világa csak azokat ragadhatja igaz lelkesedésre, a kik mind ön- bensejükből, mind a külvalóságban a szabadságért élnek.

A tudomány.

98. §.

A tudományban az abszolút eszmény levetkezte az érzéki látszatot, s a személyiség a gondolat és fogalom tiszta alakjaiban tárgylagosul. A tudomány, mint az eszmény valódiságának, a szabadság abszolút valóságának gondolkodva felfogása: idealismus.

99. §.

Az egész tartalmi gazdagságában kifejtett idealismus-rendszerében különböző tagok (egyres tudományágak), viszonylagos egészet képeznek a szabadság abszolút megismerésében. A speculativ logica, a szabadságnak, mint oly határozmánynak (kategoria) a megismerésével végződik, a mely a gondolkodás egész rendszerét magába zárja. A teleologiai gondolatot, mint mindent átkaroló oly alapgondolatot ismerjük meg, a mely az egész valóságot megérthetővé, felfoghatóvá teszi, mivel ő maga az észszerű, a felfogható. A természetbölcészetben a gondolkodásunk a természet belső idealismusát reproducálja, az anyagban a szellemet, a szükségességben a szabadságot deríti ki, de végre vizsgálódásunknak az az eredménye, hogy be kell látnunk, miszerint a teleologiai gondolat nem érvényesülhet a természet körén belől, s hogy a természetnek végcélja rajta kívül van. A szellembölcészetnek tárgya, maga a személyiség, azt adja elő kifejlődésének különböző stadiumain, s Istenországának mint olyannak a megismerésével végződik, a mely az egész mindenségnek középpontja, s bevégzett tökéletes fogalma.

100. §.

A mi a művészetben a szép alak, ugyanaz a tudományban a módszer szabad szükségessége. A-tudománynak a tárgya

iránti érdeke nem subjectiv egyéni érdek, hanem logikai és metaphysikai érdek. A jó-nak tisztán a tudomány szempontjából csak annyiban van bece és jelentősége, a mennyiben benne a legfőbb igazságot, mint a legmagasabb metaphysikai valódiságot ismerjük meg. A tudomány, e tisztán elméleti, minden gyakorlati céltól független szabadságban, az állam és egyház ellenében is megtartja önállóságát.

101. §.

Ha a tudomány csak az állam céljaira való eszköznek tekintetik, ez practicus barbarismus. A művelt állam elismeri a szabadonszületett tudomány jogát, azt öncélnak tekinti, s ép ezáltal húz a tudományból valódi hasznót. A tudomány körében a tisztán tudományos, egyszersmind az egyedül gyakorlati. Az államnak mindazon polgárai, a kik nem csak alárendelt, részleges munkakörökben foglalkoznak, hanem egyetemes célokat szolgálnak, a kik oktatólag, vezetve és rendezőleg hatnak az életre; szükséges hogy működéseiket és feladatukat elveiben ismerjék, s hogy belátásukat és ismereteiket az eredeti élő forrásból gazdagíthassák. Az igaz elveket pedig nem a fél-tudományosságból, hanem az egész tudomány önálló szabad haladásából lehet megszerezni. Hogy valamely állam mily jelentőséget tulajdonít a tudománynak, az, gyakorlatilag az egyetemhez és az irodalomhoz való viszonyából tűnik ki.

102. §.

Ha a tudomány csak az egyház eszközévé teszi magát, — ez scholasticus, középkori barbarismus. A protestans egyházban, — hol a hit felszabadult a látható egyház tekintélye alól, a hol az ídvezítő bizonyosság a hit saját boldogító erején alapul, — a hit szabadságától elválaszthatlan a gondolat szabadsága. Ugyanazon egyházban találkozunk a tudomány legélesebb kételyeivel, a hol a hitet is legmélyebb bensőségében tapasztaljuk. De a mily kevésbé szabad a tudománynak a látható egyház tekintélyére

támaszkodni — mint tón a scholastica —; ép oly kevésbé szabad azt pietistice a hívő egyéniség kedélyállapotaira és érzelmeire építeni. A pusztán „épületes“ tudomány, csak a hitnek a viszhangja és tautologikus körülírása; a helyett, hogy a hit valóságát és szabadságát alapítaná meg, a mi ép azáltal történhetnék biztosan, ha más, ellenkező uton, és más hang is bizonyítja a hit igazságát, mint csupán a hit saját hangja. — Az igazságot kettős uton kell megismerni, t. i. egy felől a hitnek és az életnek gyakorlati álláspontjáról, és másfelől magának az igazságnak saját szempontjából. Az a nézet, a mely szerint az embernek csak hinni kötelessége, nem pedig tudni; megtagadja az embernek azt a jogát, hogy az igazságot tudja.

103. §.

Mivel a tudományos elmélkedés és elmélet, már magában lényegesen erkölcsi praxis, ezért azt az impulsust is magába foglalja, hogy a megismert eszménynek egyéni életkörünkben való valóítására, mintegy belealakítására indít. A művészetben inkább csak benne rejlik a gyakorlati tevékenységre való buzdítás, de a tudomány szabatosan és világosan követeli a megismert igazság valóítását, a mennyiben nem csupán elméleti — hanem gyakorlati tudomány = ethica is. Az ethica, bár mennyire a gondolat tiszta egyetemességében állapítja is meg követeléseit, mégis minden pontjában egyszersmind argumentum ad hominem, mivel az egyéntől azt követeli, hogy az ideálnak a puszta gondolati létből, önmunkásságában élő, személyes valóságot adjon. A tiszta gondolatnak a tiszta szívben kell újra születnie, a gondolat idealismusának az akarat idealismusává kell átalakulnia.

104. §.

Az akarat ez idealismusa, hatalom a világ fölött, mivel az egész tárgylagosságot a személyiség működésébe központosítja. Az akarat ez eszménysége a Krisztus által szerzett kibékülést és megváltást tételezi fel, s csak a keresztyén gyülekezeti életben,

a szent akarat országában érhető el. Az akarat mysterioruma az egész keresztyénség előtti korban ismeretlen. A pogány világ csak a politikai, művészeti és tudományos idealba merült el, de nem volt képes a világ dicsőségét a tiszta szívből, az akarat belső, rejtett emberéből származtatni, s ugyanoda vezetni vissza. Izrael népe a vallásos eszményhez fordult ugyan, de vallásos-gyülekezete is csak a politikai népszellem korlátaiba mozog, s tulajdonképen politikai testület. Istenországa még csak nagyon elrejtve s elburkolva létezett.

c)

A személyiség országa, abszolút valódiságában.

Az egyház: Istenországa, mint ilyen.

105. §.

Az Istennek és embernek Krisztus által kijelentett személyes egysége, a hívők közösségében fejlődik. Az Istenországa a második Ádámtól, mint a szent akaratnak a történelemben való megszületési pontjától indul ki és terjed. Ez Istenországa terjedésének és növekedésének egyenes célja az emberiségnek nem csupán művelődése és fölvilágosodása, hanem megváltása és üdvössége, vagyis boldogsága. Midőn az emberi nem, mint Isten gyülekezete, mint az urnak mysticus teste, újra és újjászületik, nem csupán az ismeretnek fejlődik magasabb fokára, hanem új, magasabb életkörbe emelkedik. Isten, mint szentlélek, az emberinembe száll, benne lakozik, és a mennyiben minden egyes hívő lelkében oszlatlanul és egész teljességében benn van, s működik, önmagát mint örök szeretetet egész teljében kijelenti. Az ur egyháza, a teremtés telőzete, az a pont, a melyben a világ fejlődése végét, célját éri, mert az élet itt érvényesül egész teljességében.

106. §.

Az egyház, — mint a hitnek és szeretetnek az a közössége, a melynek élete magában Istenben rejlik, — láthatatlan. De az egyház láthatatlan lényegét láthatóvá teszi az által, hogy bizonyos confessioban és kultusban külsőül, s ezzel egyszersmind az állammal is határozott viszonyba lép.

107. §.

Hogy az Istenországa, mint az egész világetlet központja, nyilvánulhasson, a világetletnek is saját szabad önállóságában kell fejlődnie, mint olyannak a mely más, mint a tulajdonképeni Istenországa. A gyülekezet fejlődésének is feltétele az államnak, a művészetnek és a tudománynak szabad fejlődése. A kegyadományok, a hit, remény és szeretet is azon mérvben hathatnak, és árasztathatják szét az életre égi erőiknek egész gazdagságát, a mely mérvben növekedik a világtudat mindenoldalu kiképződése.

1. *Jegyzet.* A dolog természetében fekszik, hogy az első apostoli gyülekezet, habár lényegére nézve minden későbbi korokban is a keresztyén egyháznak mintaképeül szolgál, de alakjára nézve nem lehet az egyház fejlődésének eszményképe, mert a gyülekezet kezdetben csak a család típusában alakulhatott meg. Annak az állapotnak, a mely Csel. 4, 32-ben oly szépen van rajzolva, mégis csak átmeneti jelentősége lehetett. — Midőn a gyülekezet mint testület, benső viszonyba lép az állammal, fejlődésének minőségében nagy haladást tesz, s a gyülekezet tényleges (positiv) egyházzá lesz.

2. *Jegyzet.* Az állam keresztyénisége nem azon alapul, hogy közvetlenül vallásos jellemet öltön magára, mint p. o. a katholicismus és a pietisták követelik; hanem azon, hogy ugyanaz az egyetemes elv érvényesüljön és fejlődjék az állam saját kategoriai alatt, a melyet az egyház a vallás kategóriáiban fejleszt. A szellemszabadság hiányára mutat, ha a keresztyén elvet nem gondolhatjuk, és nem ismerhetjük meg más alakokban, mint csupán a vallásos formákban.

108. §.

A katholicismus és protestantismus között levő confessionalis különbség az által lesz erkölcsi jelentőségüvé, hogy mindkettő különbözőleg határozza meg a szellem fejlődésének fogalmát, és az eszmény és valóság közötti viszonyt. A katholicismus csak quantitativ fejlődést ismer el, mert lényegileg az eszmény fejlődésének viszonylagos fokozatán, bizonyos történelmi alakzatnál megállapodik. Nem veszi figyelembe a haladás negatív mozzanatát, s nem akarja egy bizonyos időszerű alakzatát, időszerű létét feláldozni azért, hogy az örökké valót megnyerje. A protestantismusban minden haladás miségi is, a tartalom is idomul; az eszmény folytonos halál és feltámadás által fejlődik félbe nem szakított átalakulásban. A protestantismus azon erkölcsi komolysága, a melylyel a gondolkodás és az akarat terén szakadatlanul előre tör, annak a mély tudatából keletkezik, hogy a tényleges valóság mily nagyon távol van az eszménytől.

Jegyzet. A confessiok különbsége olyan a vallásban, mint a nemzeti különbség a világi életben. Habár magából a vallásos eszméből fejlődik is a confessiok különbsége, az mégis bensőleg összefügg a nemzeti különbségekkel. Ugy látszik, a katholicismus rokonabb a déli nemzetek szellemével, a protestantismus az északiakéval.

109. §.

A confessiohoz csatlakozik a kultus, a melyben a gyülekezet a világi élet zajából és szétszórtságából mintegy összeszedi magát, hogy Istenországának közvetlen jelenlétében épüljön. Istenországának a kultusban való élő és valódi megjelenése a predikatio — és a sacramentumok által eszközöltetik. Az egyházi beszéd nem valami subjectiv bölcsesség előterjesztése, hanem az evangéliom igazságának hittel való hirdetése, az üdvösség kieszközlése végett. A sacramentumok nem csupán aethetici jelképek, hanem élő kegyeszközök, a melyek

által az ember a kibékülésnek, a szeretetnek titkába személyesen részesül.

A prot. kultus abban különbözik a katholikustól, hogy arra törekszik, miszerint a vallás saját lényege által hasson, s az aesthetikai hatásnak az egyházban csak viszonylagos és alárendelt jelentőséget enged; a kath. istentiszteleten ellenben az aesthetikai élvezet mellett háttérbe szorul az épülés.

Jegyzet. Igaz ugyan, hogy a keresztyén egyházi beszédnek nem az a rendeltetése, hogy akár a bölcsészetnek, akár a költészetnek szolgáljon, s azokkal hasson a gyülekezetre; de mégis benső viszonyban kell lennie a gyülekezetnek tudományos és aesthetikai tudatával. Csakhogy az egyházi beszédben is (valamint az isteni tisztelet többi oldalaiban) a speculativ és művészi elemnek elrejtve, mintegy elleplezve kell befoglaltatnia; és csakugy nem szabad a művészetnek és tudománynak a vallásos formák rovására önállóan szerepelni a vallásos kultusban, mint nem szabad a vallásnak és az erkölcsnek a művészetben önállóan, a művészeti szép alárendelésével uralkodni.

110. §.

Istenországának a kultusban való közvetlen jelenléte, egyzsersmind az örökéletnek, mint valami jövőnek az ígérését is magába foglalja. A vallás ígéreteihez erkölcsi kötelezettségek vannak kapcsolva. Az egyház hívóit visszaküldi a világeletbe, hogy ott, ama reménytől lelkesítve, miként Istenországa jó, közeledik, — küzdjenek, és munkások legyenek.

Nyomatott Kecskeméten, Szilády Károlynál. 1864.

