

JOHANN BENJAMIN ERHARD

VÁLOGATOTT TANULMÁNYAI ÉS LEVELEI*
(1786–1796)

TARTALOM

I. Ifjúkori írások

Az emberi gondolkodás végső eredményei

Dogmatika és misztika

Az emberi nem művelődése

2. Recenziók

Brastberger úr vizsgálódásai A tiszta ész kritikájáról

Válasz Rehberg úr Reinhold-bírálatára

Aenesidemus Reinhold professzor úrról írott könyvéről

Schmid Morálfilozófiai kísérlet című könyvének 2. kiadásáról

Schelling Az énről mint a filozófia princípiumáról című könyvéről

III. Társadalomelméleti írások

Meggondolások La Boetie beszédéről és az egyeduralomról

Az egyeduralom felülvizsgálata

A nép joga a forradalomhoz

* A fordítás az OTKA PS 044650 számú program keretében készült.

IV. Orvostudomány és filozófia

Az orvostudományról

Válasz Hufeland jénai tanácsos úr hozzászólására

V. Levelezés

Reinhold Erhardhoz (Jéna, 1792. június 18.)

Herbert Niethammerhez (Klagenfurt, 1794. május 6.)

Erhard Niethammerhez (Nürnberg, 1794. május 19.)

Niethammer Herberthez (Jéna, 1794. június 2.)

Niethammer Erhardhoz (Jéna, 1794. október 27.)

Erhard Niethammerhez (Nürnberg, 1794. november 2.)

Niethammer Erhardhoz (Jéna, 1794. december 26.)

I. Ifjúkori írások

Johann Benjamin Erhard 1766. február 8-án született Nürnbergben; a család megélhetését édesapja drótkészítő helye biztosította. Szerény körülmények között nőtt fel, 11-től 22 éves koráig édesapja helyében dolgozott. Tanulmányait nagyrészt édesapja vezetésével, majd autodidaktaként végezte: jól megtanult rajzolni, némi zenei műveltségre is szert tett, de a helyesírással egész életében problémái voltak.¹ Autodidaktaként kezdett el foglalkozni a filozófiával is; röviddel az 1780-as évek közepe előtt ismerkedik meg a kor iskolafilozófiájával, majd 1785-ben befogadja a kanti filozófia tanulmányozásába. 1785. október 11-én már a következőket írja barátjának, Osterhausennek: „Mostanában teljesen a filozófiában élek és mozgok. Kant írásai és Mendelssohn *Morgenstundenja* alkotják a töprengéseim tárgyát. A ketten századunk legnagyobb filozófusai Wolff után. Kant az a filozófia számára, ami az emberi társadalom számára a legfeljés volt; az emberek már korábban is minden teremtményhez képest fölényben voltak; ez alapozta meg a totális uralmukat, és fektette le az alapját a föld megmivósulásának, tekintet nélkül a melegre és a hidegre. Így Kantnak köszönhetően a filozófia fölénybe került minden tudományhoz képest, és nem kell többé aggódnia a saját hasznossága felől. Ha Kant nem épít elég szilárd talajra, akkor majd én fogok.”² Ez a levél egy alig húszesztendővel fiatalabb fiatalembertől származik; a rendkívül zavaros vonások mellett néhány meglepő gondolattal is találkozhatunk benne. (1) Kant jelentőségének felbecsülése még messze nem egyértelmű, Erhard előbb Mendelssohnnal állítja egy sorba, és Wolff után helyezi el. (A wolffiánus filozófia ilyen kitüntetése és ünneplése mindenekelőtt magára Mendelssohnra vezethető vissza.) Azután jön a Prométheuszhoz való hasonlítás. Kant kritikái közül ebben az időben még csak *A tiszta ész kritikájának* első kiadása jelent meg; mindenesetre még nem indult útjára az a széles körű recepció, amelynek eredményeként a kanti filozófiát majd egyedülálló teljesítményként fogják ünnepelni. (2) Kant teljesítménye Erhard szerint mindenekelőtt abban áll, hogy biztosította a filozófia fölényét minden tudománnyal szemben. A második kiadásból már egyértelmű lesz, hogy a filozófia fölényéről

legfeljebb abban az értelemben beszélhetünk, hogy *régebbi* minden más tudománynál, miközben a tudományos mintát a kor egzakt természettudományai szolgáltatják. Teljesen érthetetlennek t nük továbbá az is, hogy hogyan eredményezhetné a kanti filozófia a föld megm velésének kiterjesztését.³ (3) És végül kiderül, hogy a föld nem megm velend területként, hanem szilárd bázisként szerepel. A mez gazdaság helyett az építés jelenik meg paradigmaticus tevékenységként. Ebben az utóbbi esetben egyértelm en egy újszövetségi példázatról van szó. „Aki hallgatja szavamat és tettekre is váltja, az okos emberhez hasonlít, aki sziklára építette a házát. Szakadt a zápor, ömlött az ár, süvített a szél, és nekizúdult a háznak, de nem d lt össze, mert szikla volt az alapja. Aki hallgatja ugyan tanításomat, de nem váltja tettekre, a balga emberhez hasonlít, aki házát homokra építette.”⁴ Nagyon fontos, hogy pontosan rögzítsük e gondolat jelentését: Erhard a bibliai példabeszéd nyomán „bölc” próbál lenni, Kant csak a „szavakat” mondta el, a „tettekre váltás” feladata még vissza van. Nagyon tanulságos az is, ahogy Erhard kijelöli a „tettekre váltás” perspektíváit: el ször az ész elméletét, pontosabban legfontosabb tulajdonságait kell összefoglalni, aztán ennek vallási következményeit kell feltárni. — Az alábbiakban közölt három tanulmány tézisszer : Erhard életbölcességeket, végs igazságokat próbál megfogalmazni. Az autodidakta filozofálás közvetlen érintkezésbe lép a dilettantizmussal. A három tanulmány közül az els ben a szerz nek még határozottan problémái vannak a filozófiai gondolatok megfogalmazásával, a harmadik pedig a német felvilágosodás egyik jól ismert témájára készített variáció. Igazi jelent séggel — véleményem szerint — a második tanulmány rendelkezik, amely azt állítja, hogy a kanti filozófia tanulmányozása elé be kell iktatni egy el készít korszakot. Vagyis egyel re nem a szilárd bázis keresésér l, hanem a filozófiát el készít filozófia megalkotásáról van szó. (Ez a programaticus gondolat majd meghatározó jelent ség lesz Erhard érett koncepciójában.)

Az emberi gondolkodás végső eredményei⁵

1. Az észleléseink mindig térben és időben létező jelenségekre vonatkoznak. Az érzékiség általános formái által a jelenségek számára kijelölt feltételek alkotják az általános természettörvények és mindenem *a priori* megismerésének lehetőségének alapját.

2. Az észleléseink egyedi benyomások lennének, és nem objektív ismeretek, ha nem egymásra vonatkoztatva gondolnánk el őket. Az egyes észlelések közötti viszonyok hozzák létre az objektum fogalmát, és az összes objektum viszonya adja a természet fogalmát.

3. Mivel csak jelenségeket észlelhetünk, amelyekben csak az elte, a mellette és az utána viszonyai állhatnak fenn, de egy szemernyi belső viszony sem található, ezért ezt a saját észleléseinkben sem tudjuk azonosítani. Az észleléseket mi magunk kötjük össze a gondolkodásunk törvényei és a lelkünk tevékeny ereje szerint. E törvények formái adják az értelem (a kategóriák) tiszta fogalmait, és teljes egészében levezethetők az ítéleteink logikai funkcióiból, melyeknek meg kell találniuk a saját külső alkalmazásaikat.

4. Ezek az értelem általános fogalmai, önmagukban véve a gondolkodás puszta formái, amelyek nem tudnak számunkra ismereteket nyújtani, ezért az érvényességük a külső dleges észlelésekre épül; ha ezek az észlelések megszűnnek, a fogalmak elvesztik tárgyaikat. A fogalmak szükségszerű érvényességét az összes jelenség összekapcsolásának sémája nyújtja, vagy pedig a természet fogalma, amely a szükségszerű időbeli meghatározásokat mint axiómákat tartalmazza.

5. Az ész, mint az ismereteink átható egységének princípiuma azt követeli, hogy ismereteink összhangban álló egészet alkossanak. Az észleléseinkben azonban csak annyi összhang lehet, amennyit a kategóriákkal beléjük helyeztünk; a kategóriák viszont csak az egyes objektumokra és azok viszonyaira vonatkoznak, a természet fogalma pedig puszta sémát ad, melynek terjedelme a végtelenségig tágítható anélkül, hogy eljutna a totalitáshoz. Vagyis az ész sehol sem tudja megtalálni az egészre vonatkozó átható egységet, és mégis követeli azt, így a követelésének princípiumai szükségképpen benne magában nyugszanak, és a következtetés összefüggéseivel hasonlóan. Ezeket a princípiumokat tehát éppúgy fel lehet tárni, mint a kategóriákat — és tulajdonképpen ezeket jelöljük az eszme elnevezéssel.

6. Méltóságának félreismerése alapján az ész nagyon gyakran a maga meghatározó eszméit a kategóriákból próbálja kihámozni, és így ellentmondásba kerül önmagával. Ezzel magyarázható, hogy a spekulatív filozófiában különböző szekták alakulnak ki.

7. Mivel az ész meghatározó eszméi nem fordulnak el a jelenségekben, hanem rájuk épülnek, ezért a jelenségekben l sem egyesként, sem áttekinthet egészként nem vezethet k le. Éppen fordítva kell eljárunk: a jelenségeket az ész eszméi alapján kell feltárni és elrendezni.

8. Mivel az átható egység eszméje (vagyis a legmagasabb rend ismeret) az észben található, ezért semmi sem állhat az ész fölött. Ennek következtében a tiszta ész kritikája, vagyis a tapasztalataink fölött elhelyezked realitás megvilágítása az ismereteinkben, a *priori* lehetséges tudomány. Mindaz, amit eddig elmondtunk ennek alapja és ugyanakkor következménye.

9 Az ész spekulatív használata a princípiumokra épül teljes egységet, a gyakorlati használata viszont a célokra épül átható egységet követeli.

10. Mivel ezt kell a legmagasabb rend követelésnek tekintenünk, ezért az ész nem ismerhet magasabb törvényt — erre épül az autonómiája.

11. Az ész autonómiájának tudata a szabadságának eszméje. A szabadságnak ezt a fogalmát az eszme nevével illelhetjük; ha viszont a szabadság alatt a céltalan és értelmetlen elhatározások képességét értjük, akkor az eszme pusztá agyrémmé alakul át. Egyedül az eszme garantálhatja a szabadságot, mivel a tapasztalatból nem tudjuk felismerni, hiszen minden tapasztalat (legyen az bels vagy küls) a kívülállóval a gondolkodásunk törvénye szerint van összekötve, s t ez alapján lehet a kívülállóval való kapcsolatot megkülönböztetni az álomtól (és nem a kategóriák alapján, amelyek a tapasztalatra irányulnak). Az eszmék a maguk spekulatív használatában a tapasztalat összefüggésének princípiumai, és gyakorlati értelemben k a legmagasabb rend ek; de mivel sem a tapasztalatból, sem a fogalmakból kiindulva nem lehet eljutni hozzájuk, ezért nem is lehet megtagadni vagy tagadni ket, mivel k alkotják a tagadás és a helyeslés minden aktusának alapját.

12. A halhatatlanság szükségképpen következik a szabadságból; ha ugyanis a lelket az ilyen törvények szubsztrátumának (szubjektumának)

tekintjük, amelyek függetlenek a természeti törvényektől, akkor nem is eshet a hatályuk alá, nem múlhat el és nem is keletkezhet.

13. Mivel az ész átható egységet követel, ezért nem elégszik meg azzal, hogy eljusson a jelenségek totalitásához, hanem ezt a szabadsággal is szeretné összhangba hozni, vagyis: célok szerint szeretné elrendezni. Ez azonban csak abban az esetben lehetséges, ha a minden-ség egyetlen alkotó észműve, így jön létre az istenség eszméje, melynek bizonyíthatósága tekintetében (kevés változtatással) mindazt el lehet mondani, amit a szabadságról már elmondtunk.

14. Mindebből következik, hogy a természettel összhangban és szabadon élni egy és ugyanaz. Ez képezi az átmenetet az erkölcsök metafizikájától a pragmatikus erkölcsstanhoz.

15. A legmagasabb rendű szabadság a több emberből álló társadalomban az erkölcsök ideálja. A legtökéletesebb erkölcs tehát az összes ember teljesen szabad cselekvésén keresztül jön létre; és ezen keresztül jön létre a természettel való teljes összhang is. Ebből kiindulva kell átmenni az erkölcsök metafizikájából a politikába.

16. Az emberi bölcsesség az erkölcsök ideáljának jelenléte a lelkünkben, ezen a ponton végződnek a gondolkodásunk eredményei, amelyek tantételekben, maximákban, ismeretekben, vélekedésekben, sejtésekben és álmokban oldódnak fel.

Dogmatika és misztika⁶

1. Az ész csak akkor juthat eredményekre, ha önmagába megy vissza, és megpróbálja megvilágítani a saját kijelentéseinek helytállóságát, és minden eszméje számára kijelöli azokat a határokat, amelyeken belül érvényes. De mivel ez az út fáradságos és sem az érzéki képzelőerő, sem a döntő értelem számára nem túl vonzó, ezért az ész a maga eszméit minden vizsgálat nélkül, mint objektíve érvényeseket fogadja el, és ezen ugrás eltakarása érdekében vagy az értelem tiszta fogalmaiban keres bizonyítékot (melyeket abszolút világtörvényeknek tekint) vagy a tapasztalatból próbálja kibúvászni, vagy közvetlen szellemi szemléletként próbálja minden ellenvetés fölé emelni.

2. Az ész eszméi ezért vagy objektív tantételekké válnak, ez hozza létre a dogmatikát a filozófiában, vagy pedig realitást kapnak, ez hozza

létre a misztikát. Az, aki élvezi a közösséget ezekkel a dolgokkal, misztikus; az a gyakorlati tanítás, hogy velük közösségbe jussunk, a misztika, a szó tulajdonképpeni értelmében.

3. A dogmatikus vagy az érzéki világra tekintettel megáll a pusztá tantételeknél, és megelégszik a természet sémájával, vagy pedig ebből egy áttekinthető egészet próbál megformálni, és a végtelenbe való elrehaladást egy önmagában szükségszerű okkal zárja, melyet a legáltalánosabb és a legreálisabb predikátumokkal ruház fel. Az elbbit ateistának, az utóbbit teistának nevezzük; mindketten abban különböznek a misztikustól, hogy nem a közvetlen belső kinyilatkoztatásra esküsznek, hanem egy bizonyított tantételre.

4. A teista az absztrakt fogalmakat vagy pusztán sok dologra érvényes ismertet jegyeknek, és a tantételeket a dolgok természetéből adódó szabályoknak tekinti, vagy pedig isteni értelemben létező lényegi formáknak és törvényeknek tekinti őket. Az elbbit nominalistának, az utóbbit realistának nevezzük. A dogmatikusnak az egyik vagy a másik mellett el kell köteleznie magát, mert a következő kérdésre feltétlenül válaszolnia kell: melyek a dolgok lehetőségei Istenben? És egy dolog lényegéhez többet kell-e követelnünk, mint az Istenben való lehetőség?

5. Az ateista és a teista rendszerből össze lehet állítani egy közbeeső rendszert: ha a teista rendszerben szereplő szükségszerű okok szubjektum nélküli predikátumait egyesítjük az ateista rendszerben szereplő természet sémájával — így jön létre a panteizmus rendszere. Mivel ez a rendszer, anélkül hogy sokat törődne egy olyan szubjektum kijelölésével, amelyhez hozzá lehetne rendelni azokat a predikátumokat, amelyekre szükségünk van ahhoz, hogy a világ egészét valóban el tudjuk gondolni, ezeket egyúttal a természetre is ráaggatja, ezért az összes dogmatikus rendszer közül ez áll a legközelebbi rokonságban a misztikával. A rendszerek a rokonság erősségének szintje alapján széthasadnak spinozizmusra és averroanizmusra. A dogmatikus rendszerre vonatkozó tanításnak a szofisztika nevet adhatnánk.

6. A misztikus vagy megmagyarázza az érzéki világ függetlenségét és keletkezési módját az első okokból: ez a teozófia; vagy pedig megpróbálja megadni az érzéki tárgyak különbségének belső alapjait, és megpróbálja megtalálni ennek abszolút anyagát: ez az alkímia. E két rész szisztematikus összekapcsolásával jön létre a pánszofia; és aki ezzel foglalkozik, az vagy beavatott, vagy mágus. E pont részletes kifejtésekor

beszelnünk kell a szimpátiáról és végig kell vennünk a kozmogóniai rendszereket.

7. A misztikus vagy maga rendelkezik a saját eszméinek szemléletével, ebben az esetben látnok vagy próféta; vagy pedig megbízik egy látnok kijelentéseiben, ebben az esetben hív . Az a hív , aki a tulajdonképpeni misztika el írásai alapján látnokká próbál felemelkedni: a remete.

8. Azon tanítások összessége, amelyek a legfels lénnyel kapcsolatban a látnok számára szemléletessé válnak, a kinyilatkoztatás.

9. Nem minden dogmatikus rendszer zárja ki teljesen a misztikát; a dogmatikus rendszernek a misztikához f z d rokonsága a következ - képpen jellemezhet : az ateisztikus rendszerben ez a rokonság nem lép fel, a teisztikus rendszer (ha következetes) nem ismerheti el a küls jelekre épül kinyilatkoztatást, de nem tudja kizárni a bels szemléletet, amely azonban e rendszer különböző válfajai szerint materializmussá, idealizmussá stb. alakul át. A panteisztikus rendszerben viszont (mivel ez megadja számunkra a világegész eszméjét, és mivel megköveteljük e világra vonatkozó eszme teljességét, a bennünk kialakuló teljesség fokozatainak viszont nincsenek kijelölt korlátai) nem vagyunk megfosztva attól a reményt l, hogy felemelkedjünk ehhez a teljes eszméhez, és a létezésünk jelent ségét azonossá tegyük a világ létezésének jelent ségével. Az egoistává vált panteista eljárása a misztikuséhoz hasonlít, mihelyt e rendszer érzéki elképzelésében a legkisebb probléma merül fel, szinte azonnal átmegy a misztikába. Ez a rendszer minden misztika racionális alapja, a küls jelekre épül kinyilatkoztatást azonban kizárja. Err l többet fogok mondani, mihelyt a rendszereket közelebb l is szemügyre veszem.

11. Egy olyan kinyilatkoztatást, amely küls jegyek alapján igazolja magát, kinyilatkoztatott vallásnak nevezzük. Nincs azonban olyan következetes rendszer, amely megengedné a kinyilatkoztatott vallást, mert mindegyik megköveteli a világban lév átható és ésszer kapcsolatokat, és kizárja az öletszer változtatásokat, ezért az ész tagadása minden kinyilatkoztatott vallás maximája. Mivel a misztika nem követeli meg az ész következetes használatát, ezért jól összeegyeztethet minden kinyilatkoztatott vallással, és mivel a misztika azt ígéri, hogy szemléletesen alátámasztja a kinyilatkoztatás tanításait, ezért maga is létrehoz egyfajta kinyilatkoztatott vallást.

12. Mivel a kinyilatkoztatott vallás az ész tagadására épül, ezért szemben áll az emberiség méltóságával, és ebben az értelemben antimorális.

13. A természetes vallás akkor jön létre, ha a teisztikus rendszer kijelentéseiből Isten vonatkozásában megpróbálunk levezetni néhány viselkedési maximát. Amennyire a teizmus, annyira a misztika is összeegyeztethető vele. De a misztika sohasem jöhet létre belőle, habár a misztika annyira megtisztulhat, hogy hasonlatossá válhat hozzá, ezért minden kinyilatkoztatott vallás, ha elveszük belőle azt, ami szembenáll az ésszel, át megy a természetes vallásba.

14. A természetes vallás azonban nem követeli meg az ész megtagadását, és ezért nem áll szemben az ember méltóságával, nem szünteti meg a cselekvésünkben rejlő moralitását.

15. Mivel a gondolkodásunk eredményei összeegyeztethetők a természetes vallással, ezért a természetes vallás a legkézenfekvőbb út az igazi moralitáshoz.

16. A fokozatok, amelyeken az emberek a gyakorlatban végigmennek, a következők: kinyilatkoztatott vallás, természetes vallás, moralitás. Ugyanez az út az elméletben: pánszofia (misztika), szofisztika (dogmatika), filozófia.

17. Az embereket tehát előbb fel kell világosítani a dogmatikáról és a misztikáról, mielőtt meg tudnák érteni *A tiszta ész kritikájának* eredményeit.

Az emberi nem művelődése⁷

1. A lelkierőinket az érzékek ébresztik fel, aztán az érzéki benyomásokat objektív ismeretekké alakítjuk át, és végül az ész belőlük rendszereket alakít ki. Ez az individuális megismerés útja, de még nem az egész emberi nem útja; azt a kérdést, hogy lehet-e az egyikből a másikra következtetni, a következőkben fogom tárgyalni.

2. Minden embernek az érzékiség legalacsonyabb fokán kell kezdenie. Az emberiséget a maga egészében tehát sohasem lehet kiművelni.

3. Ha többféle tárgyat hozunk létre, többféle ügybe bonyolódunk bele, a tevékeny szenvedélyeket gyakoribb kihívásokkal szembesítjük,

akkor fel lehet gyorsítani az emberi erkölcs kifejlődését, és az érzékiség legalsó szintjén való elidőzést lényegesen le lehet rövidíteni.

4. Az embernek az intézményeken keresztül megvalósuló erkölcsi nevelését nevelésnek nevezzük; ettől függ tehát az emberi nem tökéletessége.

5. Ha a világ adottságait és eseményeit objektumoknak nevezzük, amelyeket a gondviselés helyez az emberi képességek kifejlődésének útjába, akkor ebből már levezethető az emberi nem isteni nevelésének eszméje. Ennek az eszmének az alapjai a teodiceába tartoznak. (Később erről még többet fogok mondani.)

6. Az egyes ember erkölcsi fejlődésében tapasztalható gyors elrehabilitáció és az ebből létrejövő erkölcsi tökéletesedés a maga egészében az emberi nem erkölcsi fejlődésének története.

7. Annak felismerése, ami az ember belső és külső állapotában található, ami ezt képessé teszi a tökéletesedésre, és azoknak az eseményeknek az elbeszélése, amelyeken keresztül ennek a valaminek a hatását támogatjuk vagy gátoljuk, az emberiség története.

8. Mivel az emberek erkölcsi fejlődése a nevelésen keresztül történik, ezért minden intézménynek felvilágosítólag kell hatnia az emberekre; itt azonban gondosan meg kell különböztetnünk a készségek pusztán fejlesztésére irányuló tanítást az igazi neveléstől, az emberben rejlő emberiség elmozdításától.

9. Valamivel hozzájárulni az ember neveléséhez, ez a gondolkodó emberhez legméltóbb tevékenység, és ezért meg kell vizsgálnunk annak módjait, ahogy erre képessé válhat.

10. Ezeknek két csoportjuk van: az egészben való közlés, és az egyessel való tanítás. Az általánoshoz három csoport tartozik: a) példák ismertetése, b) a tévedések felfedezése és c) az egyes emberek felvilágosítása. Az egyes emberek értékét a következők alapján határozhatjuk meg.

11. A példák csak az eszme megvalósítását mozdíthatják el, de nem képesek az eszme létrehozására, mert ha az eszme nem adott, akkor a példákat sem lehet felidézni. A példák tehát sohasem taníthatják meg az igazságot, hanem csak a kérdésre hozhatják azt. Az a bölcs tehát, aki pusztán a példákkal szeretne tanítani, nem növelné embertársai belátását, hanem csak hatékonyabbá tenné a törekvésüket arra, hogy egykori belátásaiknak megfelelően cselekedjenek. A példákra tehát

szükség van a nevelésben, de nem alapozhatják meg a nevelést, hanem csak beteljesíthetik azt.

12. Az igazságok elterjedésének hatása általában bizonytalan, és nehezen határozható meg előre; a tévedések feltárása általában lehetetlen, mivel csak akkor juthatok egy tévedés tudatára, ha valaki megmutatja, hogy ellentmondásba keveredtem önmagammal. Ha valaki nem lát be egy igazságot, amelyen keresztül visszaszoríthatunk egy tévedést, akkor magát a tévedést sem fogja felismerni. Ahhoz, hogy valakit meg tudjunk szabadítani egy tévedéstől, szükséges, hogy ismerjük az igazságot, és legyen fogalmunk arról, amit az illető tud, és ebből kiindulva elvezessük az igazsághoz, amely szemben áll a tévedéssel. És csak a legutolsó lépésben fogjuk feltárni előtte a tévedést.

13. Ebből már következik, hogy a harmadik módszer a legkimerítőbb, és a kérdés most a következő: hogyan lehet az egyes embereket a leggyorsabban felvilágosítani? Erre a kérdésre úgy válaszolhatunk, hogy az összes felvilágosult embernek a lehető leggyorsabban össze kell fognia.

14. Ez pedig a következőket jelenti: a) a felvilágosultaknak fel kell ismerniük egymást, b) valóban felvilágosultaknak kell lenniük és maradniuk, és menteseknek kell lenniük mindenféle önző szenvedélytől, c) birtokában kell lenniük a legjobb módszereknek. Az első pont az ember általános jellemvonásai közé tartozik: egy olyan tudományra van szükség, amely csak a bensőséges barátok közös erőfeszítésével juttatható elő a tökéletesség közeli állapotba. A második pont az emberek belső természetétől, és az új tagok gondos kiválasztásától függ, valamint attól az aszketizmustól, amelyet a szövetség természete vált ki. A harmadik pedig megköveteli, hogy egyesítsük az erőnket ahhoz, hogy elérjük céljainkat.

15. Egy ilyen szövetség lenne az a középpont, amelyből kiindulva az emberekre vonatkozó felvilágosodás elterjedhet, és amelyre a szétszórt ismereteket vonatkoztathatjuk.

II. Recenziók

Erhard édesanyja 1787-ben meghalt, édesapja ezután újra megházasodott. A m hely nem volt elég nagy ahhoz, hogy két családot is eltartson, így Erhard huszonkét évesen elszánta magát az egyetemi tanulmányokra. El bb (1788 és 1790 között) a würzburgi egyetemen orvostudományt tanult, majd nem sokkal kés bb egy jómódú nürnbergi kereskedő lányával kötött házasságának köszönhetően másfél éves utazásba kezd, melynek során eljut Jénába, ahol megismerkedik a korabeli kantianus filozófia legjelentősebb m helyével. 1790/91 telén Erhard Jénában Carl Leonhard Reinholdon kívül megismerkedik Schillerrel és Reinhold néhány tanítványával. „Jénában Reinhold nagy hatást gyakorolt rám a képzetalkotó képességre l szóló elméletével; azt reméltem, hogy a vele folytatott beszélgetéseim során a filozófiai ismereteim ki fognak tágulni, ezért úgy döntöttem, hogy a telet Jénában töltöm. Reinhold olyan szeretetre méltó volt, mint ahogy azt elképzeltem magamnak, a háza volt a legkedvesebb tartózkodási helyem.”⁸ A Reinhold-tanítványok közül Erhard Franz de Paula von Herbertet emeli ki. „[Jénában] találkoztam a klagenfurti Herbert báróval, aki a tudás iránti szeretete miatt jött ilyen messzire, és aki ezért a teljes figyelmemet magára vonta.”⁹ (Herbert a későbbiekben folyamatos és jelentős anyagi támogatásban fogja részesíteni Erhardot.) A Jénában eltöltött hónapokat követően Erhard tovább utazott Königsberg irányába, hogy Kantot is meglátogassa. „Elhatároztam, hogy tovább utazok, és megvalósítom a legkedvesebb álmomat, meglátogatom Kantot, és beszélni fogok vele.”¹⁰ Azt mondhatnánk, hogy Erhard filozófiai tanulóévei és vándorévei (inkább hónapokról kellene beszélnünk) a lehető leghosszabbban összefonódtak. Aligha férhet hozzá kétség, hogy Erhard filozófiai szocializációjára a legnagyobb hatást a személyes beszélgetések és találkozások gyakorolták; ezek hatására vált az igazi filozófiai m fajává a recenzió. (Ebben azonban valószínűleg nagy szerepet játszottak azok a „disputációs gyakorlatok” is, amelyeket a kamasz Erhard apja m helyében és annak környékén folytatott a hasonló korú fiúkkal.) Mindenesetre rendkívül meglepő, hogy mindössze öt évvel a némileg dilettáns feljegyzések után Erhard a kor egyik legjelentősebb filozófiai recenzió-írójává válik. Az alábbiakban közlésre kerül öt recenzió Erhard recenzió-írói munkásságának legjelentősebb terméke.

A recenziókban mindenekelőtt a gondolatmenetek logikai élessége a legmeglepőbb: Erhard a lehető legnagyobb figyelmet fordítja a szükségszerűség és a lehetőség megkülönböztetésére, az egyedi és az általános ítéletek elhatárolására stb. A recenziók következő fontos vonása a hallatlanul precíz felkészültség és a kiváló memória: Erhard a lehető legpontosabban emlékszik Kant és Wolff megfogalmazásaira. A recenziók legfontosabb tulajdonsága mégis az összefoglalás és a lényeg megragadásának teljesen egyedi képessége: Erhard nagyon sokszor szinte egyetlen csapással rendez el a zavaros és burjánzó gondolatmeneteket. Első látásra talán csak egy valami hiányzik ezekből a recenziókból: az eredetiség. (Igaz, a recenzió általában nem az eredeti gondolatok kifejtésének legalkalmasabb módja.) Ha az alábbiakban (időrendi sorrendben) közölt recenziók ívét kidolgozzuk, akkor egy sajátos (implicit) filozófiai program körvonalaira bukkanhatunk. Ennek bemutatása előtt azonban mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy ezek a recenziók (közvetlenül vagy közvetetten) mindannyian a reinholdi koncepcióra utalnak. Az első két recenzió (mindkettő 1791 második felében jelent meg) kifejezetten védekező jellegű: Reinhold és a háttérben álló Kant gondolatainak rendkívül éles elméjének megvédéséről van szó. Kulcsjelentősége azonban a Gottlob Ernst Schulze által írt *Aenesidemus-könyvről* készült recenzióknak van: ebben a Reinholddal való küzdelem új szintre jutott. Az Aenesidemus-recenzió már közel sem védi meg Reinholdot olyan egyértelműen, mint a korábbi recenzió. Az embernek néha az az érzése, hogy Erhard kimondottan szimpatizál Schulze átfogó bírálatával. 1793 februárjában Erhard szemében — bár még nem vallja be magának nyíltan — a reinholdi koncepció alapvetően megingott, az elementár-filozófiához már semmiféle lelkesedés sem kapcsolódik. Az utána következő recenzió, amely Schmid híres morálfilozófiájáról szól, egy kiutat vázol fel: Erhard azt sugallja, hogy az elméleti filozófia helyett a moralitás elméletével és a jogfilozófiával kell foglalkozni, ezek ugyanis sokkal jobban elmozdíthatják az emberiség boldogságát (amiről a recenziókban viszonylag sok szó esik). Az utolsó recenziót pedig egy alternatív kiút bírálatának kell tekintelnünk: Erhard valószínűleg első sorban nem Schellinggel, hanem a háttérben álló Fichtével küzd, és azt akarja megmutatni, hogy a Reinholdon való átlépés nem maradhat meg az elméleti filozófián belül.

Brastberger úr vizsgálódásai *A tiszta ész kritikájáról*¹¹

Kantnak csak kevés ellenfele vette magának a fáradságot, hogy olyan alaposan tanulmányozza *A tiszta ész kritikáját*, mint ahogy azt Brastberger úr tette. Tulajdonképpen az könyvét tekinthetjük az egyetlen igazi felülvizsgálatnak, mivel Schulze kitűnő írása csak a kritika eredményeit tette próbára. Szerzőnk azonban nemcsak a kritika tanításaival és eredményeivel foglalkozik, hanem azt az utat is megvizsgálja, amelyen Kant eljutott ezekhez, és ezért lépésről lépésre nyomon követi a kritikát. A recenzens azonban természetesen nem tarthat lépést Brastberger úr írásával, az ítéletét csak általában fogalmazhatja meg, és csak a leglényegesebb pontok kiemelésével támaszthatja alá, hogy ily módon szembeszálljon a hatalmi igény látszatával. Eközben nem engedheti, hogy úrrá legyen rajta a félelem, mivel a legkevésbé sem szeretné, hogy valakit ez a jelentés felmentsen a könyv elolvasása alól. Ez a könyv a kanti filozófia szellemének ismeretiségi számára nem fog új anyagot és váratlan kétségeket nyújtani, de mégis tartalmaz néhány értékes útmutatást a kritikai filozófia népszerűsítése számára. Ehhez a szerző valóban adott néhány mintaszerű példát. Ennek az írásnak a belső értékét biztosan fellendítette az, hogy nem korábban jelent meg, de a külső érdemét jelentősen csökkentette, hogy sok minden, ami a kritikában még nincs pontosan meghatározva (amire Brastberger úr helyesen rá is tapintott, ahogy azt a recenzens az alábbiakban majd megpróbálja megmutatni) *Reinhold a képzetalkotó képességre vonatkozó elméletében* már pontosan és egyértelműen kifejtette. A hangnemet, amellyel a szerző Kanttal beszél, sokan túlzottan fanyarnak fogják tekinteni. A tudományok szerencséje, hogy az édeskés és szimuláló udvari hangnem még nem vált általánossá az írói világban, de mégis van egy elfogadott hangnem, melynek az írók számára is szentnek kell lennie, mert a kíméletlen keresztyél, amelyet megkövetel, a szívvel felkészíti az igazi toleranciára, és a fül figyelmén keresztül (amellyel mindenkit meg kell ajándékoznunk, aki még nem követett el megbocsáthatatlan bűnököt) a kedélyt el készíti a meggyőzésre. Egy olyan férfiú, akinek hatalmas érdemeihez nem férhet kétség, és valóban általánosan elismert, joggal követelheti azt, hogy tisztelettel viszonyuljanak hozzá azok, akik csak most kezdik pályájukat. Milyen hatást

várhat Brastberger úr a következő és a hozzájuk hasonló kifejezésektől: játszadozás, a méltóság porát hinteni, pretenziókat támasztani, ezt nevezem tisztességes cáfolatnak, misztikus homály stb. stb.? Ez rendkívüli módon megnehezíti, hogy Kant meggyőződéssel és tisztelettel igazságosak legyenek a szerzővel szemben; és ugyanakkor Kant komoly ellenfelei (akik a jelentőségét egyébként elismerik) számára is kellemtelen, hogy ily módon mintegy megszegyenüljenek, ugyanúgy ahogy Brastberger úr is szégyellné magát, ha azt látná, hogy a méltóságvesztés csakis annak örül, hogy végre van egy tanult elme, aki belekapcsolódik az átszűrődő ordítózátsába.

Igazságtalanok lennénk Brastberger úrral szemben, ha azt mondanánk, hogy félreértette a *Kritikát*, de mégis azt kell mondanunk, hogy félreismerte! Kant nem állítja, hogy ne bízhatnánk az ismereteink indikációjában (a szerző kifejezése), vagy hogy ez hamis lenne, hanem csak azt, hogy ennél meg is kell állnunk, mivel azok az ismeretek (és nem az eszmék), amelyek túlmennek a tapasztalaton, csak félrevezetnek bennünket. Ha azonban — mondja Brastberger úr — Kant nem bizonyította, hogy ez az indikáció hamis, akkor semmi újat sem mondott. Kevesen fognak Brastberger úrral egyetérteni abban, hogy ezt tekintsék az egyetlen újnak, amit a filozófiának még nyújtania kell; úgy tartják, hogy Brastberger úr minden mást már elintézettnak tekint. Azt gondolom, hogy csak akkor támaszthatja ezt a követelést, ha a következő módon okoskodik. Brastberger úr, úgy tartják, sokat dolgozott a maga szinkretizmus-elméletén, amely szerint minden rendszerben kell lennie valami igaznak, és úgy gondolta, hogy ezt a közös mozzanat médiumán keresztül lehet megtalálni, és ily módon valóban utat talált a *Kritika* egyik aspektusához. Ezen az úton fogékonyvá válhatott volna a kritikával szemben, mivel valóban beléle kiindulva lehet a legkönnyebben bemutatni a lehetséges következetes rendszereket; de más útra tért, és így egy olyan rendszerrel találta magát szemben, amely a többiekhez való hasonlóság mozzanatából jött létre, és ezt tekintette a rendszer igazságkritériumának. Ezért nálá minden rendszer összefolyik, és csak azt tudja újnak tekinteni, ami semmit sem tartalmaz a saját rendszeréből. Teljesen érthetetlennek találja, hogy Leibniz és Locke hogyan vitatkozhatott egymással, mivel úgy mutatja be a rendszereiket, hogy minden köztük lévő különbség elesik. Ha azonban azt feltételezzük, hogy valamely szerző csak azt állíthatta, ami a saját

rendszerében igaz, akkor könnyen ki lehet mutatni, hogy a kanti filozófia már Kant el tt is megvolt. Ennek bizonyítása azonban olyan, mintha azt, hogy egy épít mester nem hozott létre új épületet, úgy próbálnánk megmutatni, hogy lépésr l lépésre kimutatjuk, hogy az egyes részek anyaga és formája tulajdonképpen már a régi épületekben is jelen volt. Senki sem mutatta meg olyan világosan, mint Reinhold úr (akit biztosan nem sorolhatunk Kant ellenfelei közé), hogy egy filozófiai rendszer csak akkor tarthatja fenn magát, ha összhangban van a *Kritika* eredményeivel. Brastberger úr szerint azonban a *Kritikának* csak akkor tulajdoníthatnánk bármiféle érdemet, ha valami olyasmit sikerült volna bizonyítania, amit még szem nem látott, fül nem hallott, és még egyetlen embernek sem jutott eszébe. És mivel a *Kritika* ezt természetesen nem tudta nyújtani, ezért Brastberger úr szerint semmiféle érdeme sincs, leszámítva az általa keltett szélvihart, amely arra ösztönözhet, hogy elgondolkodjunk az új építkezési módról.

Ahol Reinhold úr a félreértések forrását látja, ott a szerzőnk egy olyan hasadékot pillant meg, amelybe csak egy jó emel t kellene beilleszteni, hogy az egész építményt fel tudjuk borítani. És ezzel nem is veszítenénk sokat, mert az egész épület nagyrészt a megismer kéesség elemzéséb l (analíziséb l) áll, és így (Brastberger úr véleménye szerint) tautologikus.

Brastberger úr felfigyelt arra, hogy a *Kritika* elején a tárgy szónak kett s értelme van; itt még nincs meghatározva, hogy a tárgyak alatt a magában való dolgokat vagy a képzeleteinkben megjelen tárgyakat kell-e értenünk. Ebb l kiindulva aztán azt próbálja megmutatni, hogy abból, hogy a tárgyban van valami, amit a megismerésünkben nem tudunk levezetni, még nem következtethetünk arra, hogy ez a megismer kéességünk terméke, mert lehetséges egy olyasfajta adottság, amit csak magából a megismerésben lév tárgyból nem tudunk levezetni. Erre alapozza aztán azt a kijelentését, hogy még akkor is, ha el kellene ismernünk, hogy a megismerésünk nem a magában való dolgokra vonatkozó ismereteinkb l áll, mégis nyugodtan hihetünk a magában való dolgok indikációjában, és ezáltal valódi realitást tulajdoníthatunk az ismereteinknek.

Ha megállunk a *Kritika* pusztá bet jénél, akkor erre nehéz bármit is mondani; de a szellemét tekintve a *Kritika* gondolatmenete nem erre épül, hanem sokkal inkább arra, hogy ha az általa megfogalmazott a

priori kijelentések valamiféle adottságok lennének, akkor egyetlen tárgy tudata sem lenne lehetséges a megismerésben. A *Kritikának* természetesen egy jól ismert elképzelésből kellett kiindulnia, mivel a maga nemében az első kísérlet volt. Ha a *Képzetalkotó képesség elmélete* (amely ebből az alaphoz kiindulva evidens módon elvégzi a bizonyítást) a *Kritika* előtt jelent volna meg, akkor a szokványos és az újabb filozófia (melynek a jövőben mindenféle jelzés nélkül kell állnia) között egy olyan mély szakadék tátongana, hogy talán senki sem merne arra vállalkozni, hogy átugorja, vagy hidat építsen fölötte. Brastberger úr szófordulatát használva, az lenne a *Kritika* tisztességes cáfolata, ha megkövetelnénk tőle, hogy az eddigi filozófia határozatlan nyelvéről kiindulva már semmiféle határozatlanságot se tartalmazzon, ha a betébe kapaszkodunk, ha mindazt, amit a megismerési képességünk természetének fejlődéséből vezethetünk le, tautológiának nyilvánítjuk, és mindezt egy olyan agyrém miatt, amit a megismerés indikációjának nevezünk, anélkül hogy meghatároznánk, hogy ez tulajdonképpen mit is jelent, és hogy mit várhatunk tőle. Ugyanakkor jótékony tündérként idézzük meg, aki a varázst, amellyel Kant a vérből és életerés ismereteinket légies alakká változtatja, újra szétbomlasztja, és hússal és vérrel telíti.

A tárgy eme kétértelmeségére vonatkozó megjegyzés alkotja minden további vizsgálódás alapját. A szintetikus ítéletekről szóló elemzésekben ezen keresztül kifejti, hogy minden szintetikus ítélet csak az analízis bázisán lehet szükségszerű (természetesen csak az alapján az előfeltevés alapján, hogy a prioritás kizárólagos alapja az, hogy nincs levezetve egy megismerésen belüli tárgyból); mert abból, hogy valami a megismerés tárgyává válik, az következik ugyan, hogy valaminek meg kellene előznie, ami tőle ezzé teszi, de ez nem szükségképpen a kedély által meghatározott, lehetne egy tárgyon keresztül is adott, anélkül hogy egy elképzelt tárgyból, a maga adottságát tekintve levezettük volna. A szintetikus kijelentések, ha a priori módon képzeljük előket, mégiscsak olyan analitikus és identikus kijelentések, amelyek csak annyit mondanak, hogy ha az ismeretnek ez a tárgya, akkor lennie kell valaminek, ami tőle ezzé a tárggyá teszi. Ebből pedig az következik, hogy az, ami most posteriorius (például a megismerésünk, amennyiben az objektum által meghatározottnak tekintjük), egy más tekintetben szükségképpen prius (például a megismerésünk, amennyiben az objektumot általa meghatározottnak gondoljuk elő), mindössze azzal a

különbséggel, hogy ami posteriorius, az mindig szintetikus, és ami prius, az mindig analitikus. Valójában nem szükséges erről részletesebben szólnunk, mert *A képzetalkotó képesség elméletében* részletesen ki van fejtve. A recenzens csak a 27. oldal kapcsán szeretne elmondani egy-két dolgot, mert az itt leírtak sokak számára megütközést kelthetnek. Ha Brastberger úr a $7+5$ -öt már egy fogalomban gondolja el, akkor a $7+5$ már analitikus ítélet; de a $7+5$ -öt csak akkor lehet elgondolni egy fogalomban, ha a 7-et és az 5-öt a szemléletre vezetjük vissza, ami azonban már egybeesne a 12 fogalmával. A miatt a szintézis miatt, amelyet végre kell hajtánunk ahhoz, hogy a 7-et és az 5-öt a $7+5$ fogalmában el tudjuk gondolni, a $7+5=12$ -öt szintetikus ítéletnek nevezzük, amely, miután a $7+5$ -öt egy fogalomban egyesítettük, az analitikus ítélet formáját ölti magára. Ez jó példaként szolgálhat arra is, hogy tulajdonképpen minden eredeti ítélet szintetikus, de mindig az analitikus ítélet formáját ölti magára, amennyiben a predikátum mint ismertet jegy bekerül a szubjektum fogalmába.

A szerző hasonló pontossággal vizsgálja végig a transzcendentális esztétika egészét. A 67. és a 68. oldalon röviden bemutatja a leibnizi—wolffi rendszert; ez a bemutatás azonban biztosan nem áll összhangban a szerző szándékával, mert Leibniz a *Monadológiában* nemcsak azt akarta tanítani, hogy mik a dolgok a *számunkra*, hanem azt is, hogy miknek *kell* lenniük.

Annak részletes magyarázatába, amit a szerző a kanti kategóriákról mond, itt felesleges lenne belebocsátkozni, mivel a kritika céljának félreértésére és a tautologikusságra mint ellenvetésre épül, amelynek széles értelmére már a korábbiakban is hivatkoztunk. A szerző elismeri a kategóriák teljességét és helyességét, csak a dedukciójukat és a korlátozásukat próbálja megtámadni; a kategóriák szerinte nem a gondolkodás általában vett formái, hanem mindössze a megfigyelt gondolkodás törvényei.

Ugyanakkor a szerző kénytelen-kelletlen helyesli az eszmék kritikájáról szóló gondolatmenetet; ennek viszont arra kellett volna bátorítania t, hogy ne állandóan a betőn rágódjon, és mohón lesse a hibákat, hanem inkább belássa, hogy ha a *Kritika* testének van is néhány beteg tagja, attól a szelleme (amely az egésztestet áthatja és életben tartja) még tiszta és egészséges lehet. Az antinómiákról szóló kanti vizsgálatok bemutatásakor sok olyan elemmel találkozhatunk, amelyek nagy

öröme lehetnek mindazoknak, akik e rendszer népszerűsítésének lehet ségeit keresik. A transzcendentális eszményt Brastberger a lehet legrövidebben intézi el, és végül azzal zárja a fejtegetéseit, hogy az ismereteink indikációjába vetett bizalmat (amely ezen kívül pusztá illúzió lenne) szükségszerű nek kell tekinteni.

Szerzőnk kiváltképp azért tekinthet a *Kritika* ellenfelének, mert úgy gondolja, hogy a *Kritika* teljesen érvénytelenné akarja tenni a megismerés indikációját valami olyasmi vonatkozásában, ami kívül áll a megismerés hatókörén. Ugyanakkor sohasem mondja el világosan, hogy mit szeretne ezzel nyerni, és hogy meddig szabad követni ezt a célkitűzést. Én azt gondolom, hogy az elméleti észhasználatunk számára ezzel semmit sem nyerhetünk, ez ugyanis — ahogy azt Brastberger úr maga is belátja — nem kívül ki ezáltal, a gyakorlati észhasználatot pedig Kant kielégítően tárgyalta. A fenti félelemre épül azonban az az ellenvetés, hogy Kant az emberi megismerést pusztá árnyjátékká alakította át. Az árnyjáték azonban csak azáltal téveszt meg bennünket, hogy olyan alakokat mutat a számunkra, amelyeket nem találunk, ha utánuk nyúlunk. A megismerésüket Kant csak akkor tudta volna átalakítani, ha azt állította volna, hogy minden gondolkodásunk és megismerésünk semmisnek bizonyul, ha ezek szerint akarunk cselekedni; de ebben az esetben pusztá látszat lenne az, amit Kant tagad. Brastberger úr maga is elismeri, hogy nem tudja bizonyítani ennek az indikációnak az érvényességét, hanem csak azt állítja, hogy Kant maga sem bizonyította, hogy érvénytelen lenne. De éppen azáltal, hogy bizonyítás nélkül érvényesnek tekinti, bevallja, hogy a feltételezésének hátterében egy érdek áll, és nem az elméleti ész (amely nem ismeri az érdeket), hanem a gyakorlati ész mozgatja.

Brastberger úr írása mégis feltétlen tiszteletet érdemel, mert felhívta a figyelmet arra, hogy a *Kritika* néhány ponton, a megszokottból való kiindulás miatt, elkerülhetetlen határozatlanságokat és nem-kielégítő magyarázatokat tartalmaz, és ezzel rámutatott arra, hogy a *Kritikában* az igazi filozófia ugyan már benne rejlik, de még nincs benne megalapozva, a filozófia elementár-tana már fel van tárva benne, de még nincs kidolgozva. Röviden, a *Kritika* csak az, amiért Kant megadta nekünk, erre azonban néhány kantiánus mintha teljesen megfeleledkezne.

Válasz Rehberg úr Reinhold-bírálatára
(Megjelent az Allgemeine Litteratur-Zeitung 1791. évi
26. számában)¹²

Bevezetés

A filozófia az emberi nemnek még messze nem hozta meg azt a jót, amelyet az már régóta vár t le. Az eddigi legszebb gyümölcssei civakodások kiváltó okai, amelyek megosztották az embereket; a felfedez k valószínűleg nem sejtették eredményeik szörny következményeit, de biztos, hogy nem szándékosan váltották ki ket. A *végtelen lény* fogalma például, amelyben az emberiségnek a legfontosabb kérdések tekintében megnyugvást kellett volna találnia, azóta, amióta csak elkezdtek rajta gondolkodni, sokféle és sz nni nem akaró viszályok tárgya. Azok a képzetek, amelyeket e lény természetének közvetlen kutatásából próbáltak meríteni, mindig a Nap képeihez hasonlítanak, amelyek az elkápráztatott szemben visszamaradnak, ha a pillantását bele merte meríteni a hatalmas sugártengerbe. Minden *látó* ragaszkodik ahhoz, hogy a fehér, fekete vagy színes üveget, amely a szemei el tt lebeg, a többi kutató is fogadja el a nap igazi képeként. Hatalmas szócsaták alakultak ki azok körül a nevek körül, amiket az emberek a *kinézetnek* adtak; olyan hevesen kezdtek elveszekedni az *istenség*, a *természet*, az *s-er* stb. szavakról, hogy közben teljesen elfelejtették a meghatározott *fogalmakra* vonatkozó gondolkodást. Sokan vannak, akik úgy gondolják, hogy ket megilleti az az el jog, hogy ezt a lényt a közvetlen *kinyilatkoztatáson* keresztül ismerjék, és ha a kijelentéseik nem állnak összhangban a világ eseményeivel és a természeti törvényekkel, akkor az istenséggel szembeni ellentmondást egy ellenséges lelkület hatalom m vének tekintsék. Mások (akik számára az érthetetlen vagy félreértett erkölcsi törvény utált kényszer, akik gyermekkoruktól kezdve azt tanulták, hogy ez a törvény egy olyan lény pusztán önkényes parancsa, melynek semmisségét a küldötteinek és képvisel inek ellentmondásai bizonyítják) az öncélú vágy követelményeit tekintik a legmagasabb törvénynek. Az erkölcsiséget az emberek között inkább az emberi természett elválaszthatatlan öntevékenység mozgatórugói tartják fenn, mint a filozófiai meggy z dések; inkább a cselekv , mint a gondolkodó ész, inkább a megragadhatatlan, de csalhatatlan érzés, mint a helyes

fogalmak. És egyedül az erkölcsiség volt az, amely az egyes emberek *belátásait*, az emberiség legfontosabb ügyei tekintetében, felemelte a nagy tömeg tévelygései fölé.

Az önálló gondolkodók, akik számára fontos volt, hogy a meggy z déseiket mind a támadásokkal, mind a saját kételyeikkel, mind az idegen támadásokkal szemben bebiztosítsák, olyan tan-építményeket húztak fel (megannyi er dítményként), amelyekben azt, ami számukra igazságnak t nt, megpróbálták megmenteni, és amelyek számukra annál szilárdabbnak t ntek, minél inkább a régebbi épületek romjait használták a megalapozáshoz. Mások, akik vonakodtak az építés vagy a lebontás veszélyét l és fáradságától, a gondolat nélküli érzelmek szakadékába menekültek, amelyb l olyan orákulumokat merítettek, melyeket a saját hajlamaik és kívánságaik (amelyeket természetesen mindig az érzelmeik határoztak meg) szerint értelmezhettek. De még ezekben a szakadékokban is, ugyanúgy, mint a mesterséges építményekben még mindig valóságos küzdelem uralkodott a feltartóztathatatlan kétellyel (vagy az ett l való félelemmel) szemben; ez a kétely id r l id re beáramlik a metafizikai spekuláció hidegebb tájairól, és áthatja a szakadékokat és megrázkódtatja az építményeket. Mindeközben az a gondolat bukkant fel talán a legritkábban, hogy az emberi gondolkodás területén talán még van egy felfedezetlen tájék, ahol a morális szükségletek örök tavaszra és kielégít termékenységre találhatnak. Talán még van egy hely, ahol a lakók felül tudnak emelkedni a viszálykodáson, és megkíméltetnek attól a fáradságtól, hogy vagy elbújjanak a saját gondolataik el l az érzelmek sötét éjszakájában, vagy pedig örökké a romos épületeik javíthatásával foglalkozzanak, vagy a bed lt épületek romjaiból újakat húzzanak fel, amelyek már az elkészültük el tt hasonló sorsra vannak ítélve. Aki reménykedik egy ilyen tájék létezésében, és szeretné felkeresni, mert az erkölcsi törvényeken keresztül megsejtette létezésének szükségszer ségét, azt (mihelyt a tervét hangosan is megfogalmazza) a többiek (akik az összes véleménykülönbségük ellenére abban egyetértenek, *hogy az újnak meg kellene halnia*) üldözni kezdik. Azok a kevesek, akiknek sikerült el renyomulniuk ennek az idegen országnak a határáig, hosszú id re ennek az életveszélynek teszik ki magukat, ha arra merészked nek, hogy azt a keveset, amit a magaslatból megláttak, a metafizikusok és a hiperfizikusok országában hirdessék. Talán mondhatjuk azt, hogy mára már

megszűnt az életveszély, miután az emberek belefáradtak az ostromokba és a csatákba, és mind a régivel, mind az újjal szemben kellően közömbössé váltak. Ugyanakkor úgy történt, mintha a viszálykodás hevével együtt eltűnt volna a tájkép iránti vágy és a rá irányuló gondolat is; míg végre Kant fellépett, és *els ként* behatolt ebbe, és magával hozta az ígéret földjének *részletesen kidolgozott térképét*. Csak kevesen tudták elszánni magukat rá, hogy kövessék ezt a meglehetősen göröngyös ösvényen, hogy a saját szemükkel győződjenek meg ennek az országnak a valódi természetéről. A nagy tömeg ellenérzései és ellenvetései ellenére nem kevesen hitték a szavának, hirdették tovább az üzenetét, magyarázták a térképét — és közben megfélemlítkeztek magáról az országról. Ha feltételezhetjük, hogy ez az ország létezik, akkor minden azon múlik, hogy az ehhez vezető utat (amelyet a feltalálója kijelölt) járhatóvá tegyünk, vagy újabb és rövidebb utat találjunk. Minden kísérlet, az egyik vagy a másik elvégzésére ezért fontos, és megérdemli mindazok figyelmét, tiszteletét és gondos felülvizsgálatát, akik képesek az önálló gondolkodásra. És ugyanez érvényes a kísérlet nyilvános megítélésére is, ha magukon hordják egy ilyen vizsgálat külső lenyomatát, és hozzájárulnak a jó hatások felgyorsításához, és a rosszak megakadályozásához. Ebben a szellemben írtam az itt következő tanulmányomat.

A reinholdi elementár-filozófia bírálatának felülvizsgálata

A bevezetésben a recenzens igazságot szolgáltat a szerzőnek, amikor ezt állítja: „Az *Adalékok* állítólag első sorban *A képzetalkotó képességek elméletére* épül, mint bázisra, és nem pusztán a *kanti filozófia* magyarázatát vagy lerövidítését nyújtja, hanem *ennek* néhány pontját teljesebben is kifejti. És ugyanakkor — fűzi hozzá — a princípiumok saját rendszerét tartalmazza, amelyre a kanti filozófia épül, mégpedig olyan princípiumokat, amelyeket Kant maga sohasem adott el, és amelyek mind a kanti filozófia tartalmától, mind a módszerétől teljesen eltérnek.” Be kell vallanom, hogy a szerző elméletében nem találtam olyan eredményeket, amelyek lényegesen eltérnének attól, amit Kant eddig

el adott (a filozófiai rendszerére¹ ugyanis még várnunk kell), és ugyanakkor érthet nek tartom azt is, hogy a szerz elméletének a princípiumokat és a módszert tekintve nem kell eltérnie *A tiszta ész kritikájától*. Az alábbiakban — ahol a recenzens erre alkalmat ad — mindkett t megpróbálom igazolni a szerz ellenvetéseivel szemben.

Azok közül a megjegyzések közül, amelyeket recenzens a filozófia fogalmának szentel, a következ nek nem tudok kielégít értelmet tulajdonítani: „A szerz néhány utalására a filozófia eddigi definícióinak védelmez i jó okkal azt válaszolhatják, hogy a definíciónak nem kell magában foglalnia annak kritériumait, hogy mi tartozik a definíció alá.” Volt-e valaha valaki, aki egy olyan definíciót, amely nem tartalmazta a definiáltra vonatkozó kritériumot, tudatosan definíciónak tekintette volna?²

Egyetértek a recenzensnek azzal a megállapításával, hogy „a filozófiából ki kell zárni a matematikát, és ezt Reinhold definíciója meg is tette”. Reinhold úr a matematika magyarázatát a következ képpen vezette le a filozófia értelmezéséb l: „A matematika annak tudománya, amit a pusztá képzetalkotó képességen keresztül határozunk meg.” „A formális elméleti filozófia el ször is annak tudománya, ami levezethet a szemléletnek a pusztá eljáráson keresztül meghatározott formáiból, tekintettel az általában vett érzéki szemléletre. Ez a matematika.” Csakhogy ez a tudomány nem az *általában vett érzéki szemléletre* vonatkozik, hanem csak arra a szemléletre, amely képes vagy a szám, vagy a térbeli konstrukció megalkotására, és csak ebben a tekintetben beszélhetünk matematikai tárgyokról. A matematikának vannak olyan részei, amelyek csak az ábrázolás fogalmán *keresztül* válnak lehetségessé, ilyen például a pozitív és a negatív nagyságok fels bb analízise és dinamikája. Aztán a matematikának vannak olyan tanításai, amelyek inkább *technikaiak*, mint *szcientisták*, például a logaritmus elmélete, a

¹ Erhard úr itt a tukajdonképpeni *metafizikai rendszerre* gondol, amelynek a kritika pusztá *propedeutikája*.

² A recenzensnek err l a számomra is teljesen új és érthetetlen állításáról, én is (és biztosan mindenki más is), aki eddig a definíciót a *lényeges vonások*, és ennek következtében a sajátos jellemvonások, a kritériumok és az elképzelt objektumok megadásának eszközeként értelmeztem, szívesebben olvastam volna részleteket.

képletek átalakítása, a végtelen sorokban való kifejtés és ehhez hasonlók. De anélkül, hogy elvesznénk a részletekben, megfogalmazhatunk egy kritériumot a matematikai és a filozófiai tudományok elkülönítésére. A filozófiai tudomány nem más, mint a már megtalált demonstrációja; de azt, amit benne megtalálhatunk, nem lehet levezetni a princípiumokból. A princípiumok közvetlenül terméketlenek a filozófia számára, és csak ennek logikai lehet ségét határozzák meg; ami benne *valóságos* és tulajdonképpen megismerhet , azt eredetileg a transzcendentális képzel er szabad játékának köszönheti, amelynek konstrukcióit (ha ezek már adottak) elemzi és átalakítja, és új tanításokat próbál bel le levezetni. A pusztá képzetalkotó képességben csak a lehet ség és a szükségszer ség létezik, és semmi sem lehet a maga valósága szerint megalapozott. A matematikusnak ezzel szemben szüksége van a konstrukció *valóságára*, és ezt a maga posztulátumaiban kifejezésre is juttatja. Nem azt mondja, hogy egy kör lehetséges, egy vonal lehetséges vagy szükségszer , hanem felszólít arra, hogy valóban konstruáljunk meg egy kört, valóban húzzunk meg egy vonalat, és csak ez alapján a feltétel alapján állhatunk neki valamit bizonyítani. A recenzensnek ezért igaza van, ha azt mondja, hogy a matematika helyett tulajdonképpen *transzcendentális esztétikáról* kellene beszélnünk. Ezt aztán feloszthatnánk a *térr l* és az *id r l* szóló tanításra, aszerint, amit bennük *valóban* el kell gondolnunk; miközben *A képzetalkotó képesség elmélete* a teret és az *id t* csak a lehet ségük szerint meghatározott formák alapján (csak az általában vett érzéki képzet vonatkozásában) tárgyalja. Ett l az elmélet l teljesen eltér (vagy független t le) a *transzcendentális képzel er lehetséges sematizmusáról* szóló fejtegetés, amely kifejti és meghatározza a szám és a konstrukció fogalmait, felvázolja a *matematika* általános és tiszta részeinek (az aritmetika, a geometria és az analízis) *lehet ségét*, bebizonyítja a matematika eljárásának helyességét és szükségszer ségét. A racionálisan alkalmazott matematika, amely nem kísérletekre épül, vagyis a *dinamika*, a maga lehet ségeit tekintve csak a *fizikai természet metafizikája* után fejthet ki.

A recenzensnek az a megjegyzése, amely szerint a filozófia reinholdi definíciója már feltételezi a képzetalkotó képesség általa használt fogalmát, természetesen helyes; de mivel Reinhold úr ezt a definíciót nem használja arra, hogy levezesse bel le a képzetalkotó képesség fogalmát, ezért ez a megjegyzés csakis a definíció ellen irányulhat. És

ugyanakkor az elementár-filozófiát nem a filozófia fogalmára építi, hanem a tudat tételére.

Reinhold úr szerint „addig nem lehetséges a filozófia, amíg hiányzik az erre vonatkozó határozott fogalom; mivel a filozófia az ész m ve, ezért ennek lényegi formája és határozott fogalma a lehet legszorosabban összefonódik”. A recenzens viszont a következőket állítja: „Engedtesse meg, hogy ezzel egy olyan megjegyzést szegezsek szembe, amely *A képzetalkotó képesség elméletében* gyakran el fordul, hogy tudniillik az egész képzetalkotó képesség, mint a tudat tárgya, és így mint a filozófia tárgya valamiféle adottság. Ahogy egy általában vett ember csak az ész törvényei szerint tud gondolkodni anélkül, hogy tudatában lenne a törvények absztrakt alakjának, ugyanúgy a filozófus is rendelkezhet a maga tudományának *teljes* elméletével anélkül, hogy ennek teljes terjedelmét egyetlen fogalomban meg tudná adni.” Reinhold urat a saját szavaival szeretnék rávezetni valamire. De mire? Talán csak nem arra, hogy a filozófia tárgyát nem adhatja meg annak definíciója? Ezt Reinhold úr sehol sem mondta, és biztosan sohasem gondolta. Akkor talán inkább arra, hogy a filozófia teljesen meghatározott fogalma *elválaszthatatlan* az igazi és egyedül lehetséges filozófia meglétét l? De ez a megállapítás nagyon is összeegyeztethet azzal a másikkal, hogy „a képzetalkotó képesség formái adottak”. Cselekedhetünk az ész formái szerint anélkül, hogy ismernénk ezeket, éppen azért, mert ez a forma *adott*. De nem rendelkezhetünk tudományos filozófiával anélkül, hogy err l meghatározott fogalmunk lenne, mert a filozófia nem valami *adott*, hanem mindenkor *létrehozott*. Gondoljuk csak meg a recenzens alábbi következtetését: mivel *képesek vagyunk* arra, hogy használjuk az észet anélkül, hogy egy elvont szinten ismernénk a törvényeit, ezért rendelkezhetünk a tudományos filozófiával anélkül, hogy rendelkezniénk egy erre vonatkozó határozott fogalommal. Használni egy olyan képességet, amely számunkra teljes határozottsággal adott, és ezen a képességen keresztül ismereteket szerezni, amelyeknek megvan a maguk határozott tárgya — két olyan különböző dolog, hogy az egyikb l nem következtethetünk a másikra. Ebben az esetben a következő következtetés is helyes lenne: „Mivel használhatom a karjaimat anélkül, hogy ismerném az izmok mozgástörvényeit, ezért ezekkel létrehozhatok egy m alkotást anélkül, hogy lenne fogalmam arról, hogy mi is egy m alkotás.”

A filozófia általános érvény els alaptételének lehet ségér lés szükségességér l és A filozófia mint szigorú tudomány lehet ségér l cím értekezésekr l a recenzens a következ ket írja: „Reinhold úr erre a gondolatmenetre (hogy minden filozófiának a képzetb l kell kiindulnia) építi az elementár-filozófia szükségességét, amelynek meg kell el znie azt, amit eddig *philosophia primana*knak nevezünk. Ennyiben Reinhold úr összhangban van *A tiszta ész kritikájával*, amelyben ez a minden filozófiát megel z elementár-tan ki van fejtve.” Erre az *Adalékok* és ezen belül *A képzetalkotó képesség elméletének viszonya A tiszta ész kritikájához* cím értekezésében a szerz maga válaszol; mivel azonban a recenzens nem szentel különösebb figyelmet ennek a tanulmánynak, ezért szükségesnek tartom, hogy ezen a ponton néhány megjegyzést tegyek.

1. Meg kellene vizsgálnunk, hogy ellentmond-e egymásnak az a kijelentés, hogy *A tiszta ész kritikájában* kifejtésre kerül a filozófia elementár-tana Kant ama állításának, hogy az m ve még semmiképpen sem a tiszta ész organonja (és még kevésbé a *teljes filozófia* elementár-tana).

2. Kant tulajdonképpen azt a feladatot t zte maga elé, hogy felül kell vizsgálni a spekulatív ész túlzott igényeit a *metafizikában*. Ezért elégedhetett meg azzal, hogy a képzetalkotó képesség természetébe csak annyira hatoljon be, amennyire ehhez a maga célja szempontjából szüksége volt.

3. Kantnak ezért sem a kategóriák táblájának teljességét nem kellett bizonyítania, sem pedig a képzetek *a priori* meghatározott formáit nem kellett levezetnie az átfogó princípiumokból, hanem csak a lehetséges tapasztalat fogalmából. És abból a zavarból, amely elkerülhetetlenül fellép, ha a képzeteket a *magában való dolgokra* alkalmazzuk, le kellett vezetnie a képzetek helyes értelmezését.

4. Ezért *A tiszta ész kritikája* nem meríti ki a forma, a képzet és a tapasztalat stb. fogalmait; ez egy olyan körülmény, amely nélkül nem lehetne megérteni a tudományos igény elementár-filozófiát. *A tiszta ész kritikája* ezért sem Kant saját tanúsága, sem a célja szerint, sem a tartalma szerint nem tekinthet a filozófia elementár-tanának.

A recenzens megjegyzése a szerz ama kijelentésér l, „hogy az igaz filozófiától és ebb l következ en az elementár-filozófia els alaptételét l függ az emberiség jogainak világos felismerése, és ezzel együtt az

államok jóléte is”, megérdemelne egy külön vizsgálatot.³ „A szerz nek ez a megállapítása — mondja a recenzens — jól látható módon közeli rokonságban áll egy olyan alapos, de mégis egyoldalú politika-filozófiával, amely úgy látszik egyre nagyobb befolyásra tesz szert, és a tartalmát és a következményeit tekintve túl fontos ahhoz, hogysem egyszer en át lehetne siklani fölötte, ahogy azt a recenzens tette.” Én viszont azt nem értem, hogy mit jelenthet az a filozófiában, hogy valami egyszerre *alapos* és *egyoldalú*. Amennyire ismerem a nyelvhasználatot, *alaposnak* azt nevezzük, amit helyes princípiumokból vagy kétségbenvonhatatlan tapasztalatból vezetünk le és bizonyítunk. De hogyan lehetne ezt egyidej leg egyoldalúnak is nevezni? Talán arra hivatkozva, hogy nem használtuk fel az összes szükséges princípiumot és tapasztalatot? Még akkor is, ha ez a helyzet, de a következtetésben szigorúan járunk el, nem hamis, hanem csak a dolgot tekintve nem kimerít állításhoz juthatunk el. De mihelyt ezt az állítást a dolog szempontjából kimerít nek tekintjük, akkor már nem nevezhetjük alaposnak, mivel tartalmaz némi csalárdságot. Egy ítéletet csak akkor nevezhetünk egyoldalúnak, ha a tárgyat csak egy bizonyos perspektívából vesszük szemügyre és döntünk fel le, miközben ezt a teljes megközelítésnek adjuk ki, vagyis ha nem vagyunk *alaposak*. Ha félretoljuk a döntési

³ *Számomra* úgy t nik, hogy ez nem így van. Azt hiszem ugyanis, hogy a fogalmak összezavarása, amelyet a recenzens ezen a ponton megengedett magának, a gondolkodó olvasóknak szemet fog szűrni. Én semmit nem állítottam abból, amit itt a recenzio cáfol; sem azt, hogy az els alaptételek alkalmasak lennének arra, hogy a gyakorlati életben biztos vezet ül szolgáljanak, sem azt, hogy egyedül és kizárólag a filozófia els alaptételét l függnek a morál és a nevelés els alaptételei, sem azt, hogy a pozitív törvényhozást az ész tiszta princípiumaiból kell levezetni. Mindebb l, és következésképpen abból, amivel szemben a recenzens tiltakozik, nekem semmi sem jutott eszembe. Én csak azt állítottam, hogy egy els általános érvény alaptétel *nélkül* nem lehetséges az elementár-filozófia, és *enélkül* nem lehetséges az elméleti és a gyakorlati filozófia mint szigorú tudomány sem, és enélkül a jog és a jogtalanság *teljesen meghatározott* princípiumai *sem lennének lehetségesek*, amelynek a pozitív törvényhozás *jogszer ségének* (amennyiben ez nem függ a tapasztalat adataitól) alapjául kell szolgálnia. Hogy ezt én milyen értelemben állítottam, az az *Adalékok* minden elfogulatlan olvasója számára olyan világos, hogy az ismétlések teljesen fölöslegesek lennének.

alapok elégtelenségét, akkor ez lehet találó, de sohasem lehet alapos. Az alaposságot és az egyoldalúságot egy fogalomban talán csak egy definícióval lehetne összekötni, ami viszont *nem adná meg annak kritériumát, amit definiálunk*. Ha viszont a recenzens a szavakat találóan, de egyoldalúan (az alaposság helyett egyoldalúan) használta, ahogy arról szinte teljesen meg vagyok győződve, úgy még sincs más eszközünk, mint a filozófia, hogy az egyoldalúságot felfedezzük, vagy annak elejét vegyük. A filozófia természetesen nem teheti fölöslegessé a tapasztalatot; de meg kell mondania, hogy *hol* és *mennyiben* van szükségünk a tapasztalatra, és mi az, amit a tapasztalatból, és mi az, amit az észből kell merítenünk.

A recenzens így folytatja: „Az olyan kijelentések, mint amelyeket most említettünk, ha nincsenek a legtökéletesebb evidenciával igazolva, gyakran megütközést és gúnyolódást váltanak ki, éppen azok körében, akiket meg akarunk győzni az elmélet nélkülözhetetlenségéről. Ez pedig képtelenség, mert az állítás önmagában bizonyíthatatlan és túlfeszített.” A tömörség kedvéért a recenzens nem egyszer en a szerző bizonyításainak hiányosságait mutatja fel, hanem maga is megpróbálja bizonyítani a bizonyíthatatlanságot.

El kell ismernünk a szisztematikus tudományok értékét. „Csakhogy — folytatja — az elsősorban alapítóalaptételek sohasem elegendőek arra, hogy a gyakorlati világban irányítsanak bennünket.” Ezt egészen biztosan nem lehet tagadni; de a szerző sehol sem állítja, hogy ezek elegendőek lennének, hanem csak azt, hogy nélkülözhetetlenek, és nem is közvetlenül a cselekvés számára nélkülözhetetlenek, hanem a tudomány számára, és a cselekvés számára csak annyiban, amennyiben az igazi és a téves tudomány jó és rossz hatással van a cselekvésre.

A szerző sehol sem állította, hogy csak az igaz és szilárd filozófia teszi lehetővé a becsületességet és a boldogságot, hanem azt állította, hogy ahol ezek megtalálhatóak, ott az igazi filozófia *garantálja* őket, és ha tudatos szervezéssel *akarjuk* elérni őket, akkor *feltétlenül szükségünk* van az igazi filozófiára.

A recenzens így folytatja: „Először is szükségünk lenne még egy kritériumra, amiből föl lehetne ismerni, hogy milyen alárendelt alapítóalaptételek tartoznak a legfelső princípium alá. Egy ilyen kritérium azonban (mint ahogy általában az ítélestervezés vonatkozó kritériumok) természete szerint lehetetlen, és az ember egész nevelésének és

m vel désének rendszere, amelynek a tudományos belátásból kell kiindulnia, elméletileg hamis és kivitelezhetetlen.” A felső tételek, ha helyesek lennének, egy sokkal általánosabb következtetésre jogosítanának fel, mint amilyenrel a recenzens megelégszik. Ezekből nemcsak az következne, hogy a nevelés minden rendszere, hanem hogy minden tudomány elméletileg hamis, és kivitelezhetetlen lenne. A recenzenssel együtt a következőképpen következtethetnénk: az aritmetika első alaptételei sohasem elégségesek ahhoz, hogy a gyakorlati számítások irányítójaként szolgáljanak. Ehhez szükségünk lenne még egy kritériumra, amely megadná, hogy milyen alárendelt alaptételeket lehet a legfelső axióma alá sorolni. Egy ilyen kritérium azonban (mint ahogy általában az ítélesterre vonatkozó kritériumok) természete szerint lehetetlen. A számolás minden részének egész rendszere (melynek a tudományos belátásból kell kiindulnia) ezért elméletileg hamis és kivitelezhetetlen. Az ítélesterre lehetetlen kritériumának — „hogy valamely eset vajon egy meghatározott szabály alá tartozik-e” — összecserélése azzal a lehetséges kritériummal — „hogy egy alaptétel a legfelsőbb alaptételek közé tartozik-e” — kiváltja azt a vigasztalan következményt, hogy minden tudományos elméletnek megbízhatatlannak (ha nem hamisnak) kell lennie. Itt tehát csak a következőképpen lehet helyesen következtetni: a princípiumok alkalmazásának nincs olyan kritériuma, amely minden tévedést kizárna, ezért az ember nevelésének és minden részének tudományos rendszerét nem lehet megóvni mindenféle tévedéstől. Erről ugyanúgy meg vagyok győződve, mint arról, hogy minden lapos és hamis rendszer szükségképpen tévedéshez vezet.

A recenzens így folytatja: „Másodszor a valóságos világ egészen egyetlen tekintetben sem támaszkodik egyetlen princípiumra, hanem inkább különböző, egymást korlátozó princípiumokra. Egy szigorú rendszer, amely természeténél fogva szükségképpen egyetlen princípiumból indul ki, nem alkalmazható tisztán. Ez olyan eszme, amely a valóságos világgal csak többé-kevésbé van összefüggésben. Az az állítás, hogy minden, ami megtörténik, és aminek meg kell történnie, szembenálló princípiumokra épül, amelyek egymást korlátozzák, közvetlenül az ember természetéből következnek, amely észlelés és érzékiességből van összeállítva, és minden olyan tudományban visszaigazolódik, amely valóságos tárgyakkal foglalkozik.” Ahhoz, hogy ezt a következtetést meggyőző erejét vagy gyengeségét megvizsgálhassuk, természetesen

tudnunk kellene, hogy a recenzens azt, ami megtörténik, vagy aminek meg kell történnie, az egész valóságos világra, vagy csak az emberek világára vonatkoztatta-e; és hogy princípium alatt azt értette-e, ami a tudományos megismerésben, vagy azt, ami a dolgokban magukban az els . Még az a megállapítás is, hogy „*az ember észb l és érzékiségb l*, mint két szembenálló princípiumból van összeállítva”, kétféle módon értelmezhet . 1. Jelentheti azt, hogy az ember természetét két, a megnyilvánulásukat tekintve különböző predikátumra vonatkoztatva kell elgondolnunk: például ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a test természete a mozgékonyaságból és az áthatolhatatlanságból van összeállítva. 2. De jelentheti azt is, hogy az ember természete objektíve valóban két princípiumból áll össze, mintha azt mondanánk, hogy a semleges só savból és alkálóból van összeállítva. A *szembeállítás* ismertet jegyét szükségképpen a következő mondat alapján kell elgondolnunk: az ember természete az ész és az érzékiség két princípiumából áll össze; mert egyébként a recenzens nem tudna neki értelmet tulajdonítani. Ha viszont érvényes lenne az a következtetés, hogy az ember természete az érzékiség l és az észb l, mint két szembenálló princípiumból áll össze, és ezért a *tudomány* (amely egyedül az ész t l függ), s t talán az egész valóságos világ természete szembenálló princípiumokból áll össze. A recenzens valószínűleg nem az elbbire gondolt, mivel maga is azt mondja, hogy minden szigorú rendszernek *egyetlen* princípiumból kell kiindulnia. Ebben az esetben az egész világ természetét l lenne szó, és a *princípium* a reális objektív jelentésében szerepelne. Csakhogy ebben az esetben a kedély-képességek szembenálló természetéb l semmiképpen sem következtethetünk a magában való dolgok szembenálló természetére, amely a világ, mint a jelenségek összességének alapjául szolgálhat. Elismerve azt, amit természetesen nem tagadhatunk, hogy a *reális princípiumok* (amennyiben felismerhet k) bekorlátozzák egymás *er it*; így ebb l semmiképpen sem következik, hogy a tudományoknak nincs szükségük, és nem is lehetséges végs , közös princípiumuk, de még kevésbé az, hogy az akarater nek ne lehetne egy olyan fels gyakorlati princípiuma, amely ne lenne alávetve

semmiféle korlátozásnak.⁴ Meglehetően azonban, hogy a recenzens a maga módján csak azt akarta mondani, amit én a saját szavaimmal így szeretnék kifejezni: a legjobb szabályok esetében ezek alkalmazását mindig át kell engednünk ama személy megítéléréjének, akinek ki kell fejtenie. Ezért az alappal rendelkező rendszer sem óvhat meg minden tévedést, és egyedül ettől nem várhatjuk az emberiség felvirágoztatását. A világban csak igen kevés dolog történik az alaptételek szerint. Az ember nemcsak észszerű, hanem érzéki lény is; ezért nemcsak az ész, hanem az érzékiség szerint is élnie kell. Az ember e két képesség által meghatározott értelemköveteléseiken keresztül gyakran kollízióba kerülnek egymással. Gyakran nem kérdezik meg az észet, és különösen abban, ami megengedett, vagy amit annak tekintünk, az ész nem dönthet egyedül. Ebben az esetben az érzékiségnek kell — illetékesen vagy illetéktelenül — döntenie; és ezt az önkény némileg véletlenszerűen vagy elsietve rögzíti. Ezek a döntések a törvényhozásban és a valóságos életben meghatározzák a megnyilvánulás önálló princípiumát, amely annyiban szembenáll az ész princípiumával, hogy ez semmit sem fogadhat el csak azért, mert így és így van bevezetve. Mivel azonban az ész minden tapasztalat híján, és a maga sajátos törvénye szerint csak az *akarat irányát*, egy emberi cselekvés *szándékát* határozhatja meg, de semmiképpen sem ennek *anyagát*; és az, ami az akarat irányát meghatározó törvényen keresztül nincs megtiltva, annak másféle szabályokra van szüksége: a megjelenítés princípiuma így mindig meg fogja tartani a maga érvényességét. Egy olyan rendszer, amely az embernek csak azt írja elő, ami az ész princípiumaiból egyedül felismerhető, ezért nem lehet kielégítő a gyakorlati élet számára, és mivel csak

⁴ Hacsak nem azt állítanánk, hogy az emberi ész nem *gyakorlati*, hanem pusztán nézője a cselekvéseknek és az *eseményeknek*; az ész ebben az esetben az akaratnak nem ad törvényeket, csak a valahonnan máshonnan származó törvényeket mutatja be neki. Ha a recenzens ezen a véleményen van, akkor engem olyan princípiumok alapján ítél meg, amelyek éppen azt, amiről vitatkozunk, az ész természetét mint bizonyosat (mégpedig olyan módon, amelyet én egészen vemmél tagadni próbálok) már el feltételezik. Mivel én a gyakorlati ész realitását a kritika filozófia egyik fő mozzanatának tartom és az észre vonatkozó *spinozai* elképzelésmódot a *helyesen értelmezett kanti princípiumokkal* összeegyeztethetetlennek, az *enyémek által* azonban megcáfoltnak tekintem.

az ésszer természetre mint olyanra van tekintettel, ezért sohasem lehet tisztán alkalmazni. Ha a recenzens erre gondolt, akkor egyetértek vele; ebben az esetben teljes összhangban vagyunk Reinhold úr véleményével, hogy az emberiség java az igazi filozófiától függ, és ha ezt megpróbálják el idézni, akkor az egyedül a filozófia irányítása alatt történhet. A recenzens nincs megelégedve azzal a társasággal, amely „a törvényalkotás tökéletes elméletét az ész evidens princípiumából próbálja levezetni”. De talán lehetséges lenne a kibékülés, ha a recenzens elszánná magát arra, hogy megkülönböztesse a törvényhozást magát és a törvényhozás elméletét (és ennek különösen azt a részét, amely a *morálisan érvényes pozitív törvények princípiumait* állítja fel). Lehetnek olyan pozitív törvények, amelyek ugyan politikailag valóságosak, de morális tekintetben mégis képtelenségek; a pozitív törvények kényszerre épül parancsait az ész maga megtilthatja. A természetjog a moralitás tiltó törvényeinek összességéb l áll, amely az államot éppúgy, mint az egyes embereket, a törvényhozókat éppúgy, mint az alattvalókat összeköti egymással.

Én most átugrom azt a helyet, ahol a recenzens Reinhold urat (aki a törvényhozást és ezen keresztül az emberiség javát *morális tekintetben* biztos princípiumokra szeretné alapozni) a demonstráló filozófusok örökletes hibájában marasztalja el. Az hibájuk azonban nem az volt, hogy valamit *bebizonyítottak*, hanem inkább az, hogy ezt *nem tudták* megtenni, és mégis azt hitték, hogy megtették. Ez a vád Reinhold úr mellett Kantra is vonatkozik, aki *A gyakorlati ész kritikájának* végén a lehet leghatározottabban kimondja, hogy „csak a *tudásban* található az emberiség igazi nyugalma”.

Most pedig áttérek arra az ítéletre, amelyet a recenzens magáról az elméletre l fogalmazott meg. A következő ket mondja: „Reinhold úr elmélete abban különbözik *A tiszta ész kritikájától* (ahogy azt maga kifejezetten mondja is a saját elméletének *A tiszta ész kritikájához* való viszonyáról), hogy ugyanazokat az eredményeket teljesen sajátos módon próbálja bizonyítani. Kant végighalad egy teljes eljáráson, annak minden részletén, és ennek során megmutatja, hogy az ész csak a valóságos tapasztalatra való alkalmazáson keresztül tehet szert valódi ismeretekre, és bemutatja, hogy ez hogyan történik.”

Nem emlékszem arra, hogy Kant valahol azt mondta volna, hogy „az ész egyedül a lehetséges tapasztalatra való alkalmazással juthat

igazi ismeretekhez”, vagy valami olyasmit, ami ezzel azonos jelentés lenne. Azt persze tudom, hogy az ész megfosztja a reális objektumok megismerést I, és attól a képességtől, hogy a képzeteket egy lehetséges tapasztalatban ábrázolva realizálja; hogy szerinte az elméleti ész a tapasztalat vonatkozásában csak úgy alkalmazható, mint ami a *fogalmak szisztematikus egységének* létrehozásában áll. És ez nagyjából az ellenkezője annak, amit a recenzens *A tiszta ész kritikájában* felfedezni vélt. Ez az eltérés szerintem nagyon jelentős. Ha az ész a lehetséges tapasztalatra való alkalmazáson keresztül *valódi ismeretekre* tehetne szert, akkor ezek az ismeretek az ész lenyomatát, a *feltétlen egységet* hordoznák, és az érzéki megismerésen kívül még a reális objektumok érzékfeletti megismerésére is képesek lennének. Ez azonban homlokegyenest szembenáll a kritikai filozófia egyik legfontosabb belátásával, amely szerint a reális objektumok megismerését a jelenségekre, a tiszta ész megismerését viszont a képzet formáira kell lesz kíteni. Ennek a belátásnak a félreértése természetesen döntően rányomta a bélyegét arra az összehasonlításra, amelyet a szerző *A tiszta ész kritikája* és *A képzetalkotó képesség elmélete* között állított fel.

A recenzens továbbá ezt állítja: „Kant elemzése mindenütt arra korlátozódnak, hogy megmutassák, az emberi megismerési képességben van valami, és hogy ez hogyan létezik. Reinhold úr pedig azt mutatta meg, hogy ennek így is *kell* lennie.” A szerző *A képzetalkotó képesség elméletének* egyetlen helyén sem ígéri, hogy minden korlátozás nélkül bizonyítani fogja, hogy a megismerési képességünknek ilyennek *kell* lennie, hanem (ahogy Kant a tapasztalat lehetőségeinek feltételeiből kiindulva, úgy a tudat lehetőségeinek feltételeiből kiindulva) azt próbálja bizonyítani, hogy a *tudat* általa megadott *faktumait* feltételezve, a képzetalkotó képességet nem tudjuk másként elgondolni.⁵

A recenzens aztán így folytatja: „Kant nyitva hagyja, hogy egy másik tudatban (amely talán nem is az emberé?) egy másfajta megismerés is lejátszódhat; Reinhold úr viszont azt próbálja bizonyítani, hogy mindez

⁵ A *lenni-kell* az én elméletemben sem fordul el más értelemben, mint a *Kritikában*. Eszerint is a megismerési képességnek olyan szerkezetnek *kell* lennie, ahogy azt már Kant meghatározta, mert egyébként a *tapasztalat*, az a *faktum*, amelyet ez a világ-bölcs a maga rendszerének alapjává tett, *lehetetlen* lenne. Amit a recenzens az egyik esetben elfogad, azt a másikban is méltányolnia kellene.

nem is lehetne másként, mint ahogy az emberi képzetalkotó képességben lejátszódik.” Reinhold úr azonban kizárólag az *emberi tudatról* beszél, ahogy azt már a könyvének címe is hirdeti, és ezért ugyanúgy mint Kant nyitva hagyja, hogy milyen jellegűek lehetnek és kell lenniük azoknak a megismerési képességeknek, amelyek egy olyan tudatot feltételeznek, amely különbözik az emberitől, és amely ezért más névvel is rendelkezne. Reinhold úr gyakran ismétli azt az állítást, „hogy a képzetalkotó képesség működése nem gondolható el másként, mint ahogy az a képzetalkotó képességben lejátszódik”; ez azonban csak az *emberi tudat tényének* elteltevése alapján lehet érvényes.

Azt, hogy a recenzens félreértette a reinholdi elmélet fundamentumát, még világosabban láthatjuk abból, amit ennek az elméletnek a fundamentális mondatáról mond. „Reinhold úr maga is elmondja, hogy a legfelső alaptételek a többi mondatnak csak a formáját, de nem az anyagát, a többi ítéletnek csak a szubjektumát és a predikátumát, de nem az összekapcsolását határozzák meg. Ugyanakkor elisáruja a saját kijelentését, amikor minden filozófia legmagasabb és legelső alaptételének a következő mondatot tekinti: a képzetet a tudatban meg kell különböztetni az elképzelttől és az elképzelttől, és mindkettőre vonatkoztatni kell. *Mert mégiscsak ez az alaptétel határozza meg vitathatatlanul minden emberi elképzelés tartalmát, de nem a formáját.*”⁶ Ez a mondat azonban semmi olyasmit sem fejez ki, ami a legcsekélyebb mértékben a *képzetek tartalmára* utalna, hanem csak annyit mond, hogy a képzeteket — bármi is legyen a tartalmuk — mind az elképzeltre, mind az elképzeltre vonatkoztatni kell. És csak ezen a mondaton, és a *képzet fogalmának* általa közvetített tartalmán keresztül lehet meghatározni a *képzet fogalmát*. Végül emlékeztetnünk kell a recenzenst arra, hogy Reinhold úrnak az a *kijelentése*, hogy „az alaptételeken keresztül csak a formát, de nem a tartalmat határozzuk meg” a *mondatok* formájáról, és nem a

⁶ Ez az alaptétel határozza meg természetesen, ahogy azt *A képzetalkotó képesség elméletében* és az *Adalékokban* is mondom (amire a recenzens a maga feltételezett tévedhetetlenségével hivatkozik) a *tartalmat* — de melyiket? Csak a *képzet fogalmát*, amelyet a recenzens itt összezserül az *általában vett képzet* és *minden képzet* tartalmával; ez pedig némi *sietősségre* utal a felülvizsgálatban.

képzetek formájáról szól; és Reinhold úr, még akkor is, ha a *tudat* tétele csak a *képzetek tartalmát* határozná meg, ezt az *igényt sohasem tagadta volna meg*.

Ha az ember a recenzensnek azt a megállapítását olvassa, hogy „az összes emberi képzet alaptétele, amely meghatározza a formáját, az ellentmondás tétele”,⁷ akkor azt kívánná, hogy vegye jobban figyelembe, amit a szerző valóban mondott. Mivel erre nem kerül sor, ezért csak azt szeretném megjegyezni, hogy az ellentmondás tétele a maga szokványos megfogalmazása szerint teljesen terméketlen. Mert tulajdonképpen nem mond mást, mint hogy „ami van, az van”, vagy „amit elképzelek, azt elképzelem magamnak”, amiből biztosan nem lehet levezetni semmit, sem a képzetek tartalmára, sem a formájára vonatkozóan. A Kant által javasolt formula és ennek általa meghatározott értelme szerint az ellentmondás tétele az elgondolhatóság logikai törvénye. Ha a recenzens ebben az értelemben az elképzelhetőség első alaptételévé teszi, akkor mégis csak bizonyítania kéne, hogy mindazt, amit elképzelhetünk, el is tudjuk gondolni, de aztán nehéz lenne megérteni, hogy az emberek a képzeteikben hogyan juthatnak el képtelenségekhez. Ha a recenzens rendelkezik e mondat valamiféle sajátos értelmezésével, akkor azt meg kellett volna adnia. Ehhez hozzáférni: „Reinhold úr alaptétele ezzel szemben *definíció*, és egy olyan filozófia, amely ebből a mondatból van levezetve, ki van téve mindazon elméletek kényelmetlenségének, amelyek egy definícióból indulnak ki.” De mit definiálna a reinholdi tudat tétele, mint definíció? A képzetet? A tudatot vagy az elképzelést? Bármelyiküket definiálhatná, de valójában egyiküket sem definiálja. A tudat tétele egy kétségbevonhatatlan faktumot fogalmaz meg, és ezért sem nem axióma (matematikai értelemben), sem nem definíció, és csak annyiban lehet *alaptételnek* nevezni, amennyiben a németben ez a szó nemcsak az axióma jelentésével rendelkezik, hanem minden olyan mondatra vonatkoztatható, amely képes arra, hogy több másik mondatot meghatározzon. Ha viszont a tudat tétele nem definíció, akkor

⁷ Azt, hogy az *ellentmondás tétele* határozza meg az *általában vett képzetek formáját*, olyan felfedezés, amely még a *kantiánusok* számára is teljességgel új, és amit ezért a recenzensnek valamivel részletesebben kellett volna tárgyalnia.

a recenzensnek az elmélettel szemben levont következtetései is rendre esnek.

Az *Adalékokban* Reinhold úr nem egyszer en azt állítja, hogy helyesen járt el, amikor *A képzetalkotó képesség elméletében* a nem fogalmát a faj fogalma *el tt* állította fel, hanem ezt be is bizonyította. A recenzens azonban azt hiszi, hogy ezeket a bizonyításokat már azáltal meg lehet cáfolni, hogy rámutat: nem lehet bizonyítás nélkül elfogadni azt, hogy a fajták elméletének *mindenkor* meg kell el znie a nem elméletét. Ugyanakkor például a görbe vonalak kiegyenesítésére és négyszögesítésére szolgáló integrálokat e vonalak fajtáinak integráljaiból próbálja meghatározni anélkül, hogy megtalálná ezek általános formuláit!

A recenzens a leibnizi metafizikáról szólva arra gondolt, hogy ez a *reflexiós fogalmak amfibóliájából* való keletkezéssel magyarázható, a szerz viszont (*A képzetalkotó képesség elméletében*) egyértelm en *A tiszta ész kritikájára* utalt.

Miért kellene *A képzetalkotó képesség elméletét* csak a 15–19. paragrafusokra korlátozni, amikor a 20. paragrafus még szorosan hozzátartozik? Az összes többi hamis lenne, és nem tartozna a képzetalkotó képesség elemzéséhez? Ha ez így is lenne, akkor ezt bizonyítani kellene, és nem egyszer en kijelenteni. Ha a recenzens azt állítja, hogy „egy olyan objektum *fogalma*, amely különbözik a képzett l, nem jelenhet meg az *eredeti* tudatban”, akkor igaza van. Reinhold úr azonban maga is ezt állítja: *A képzetalkotó képesség elméletében* valamely reális objektum *fogalma* csak az *értelmen* keresztül meghatározott *világos* tudat alapján válhat egy objektum fogalmává, de ugyanakkor csak az *észre* épül *érthet* tudatnak köszönhet en válhat egyáltalán lehetségessé. A recenzens itt tehát egyszer en összecseréli az objektum *képzétét* (a *reális objektum fogalmát*) és az *általában vett objektum fogalmát*.

A recenzens a következ kben úgy véli, hogy Reinhold úr azt állítja, hogy „minden képzetnek kell hogy legyen egy objektíve adott anyaga”. *A képzetalkotó képesség elméletében* azonban (az *a priori* képzetek kapcsán) ennek pont az ellenkez jét olvashatjuk. Lehet persze, hogy a recenzens *A képzetalkotó képesség elméletének* 28. paragrafusára gondolt, ahol a szerz azt bizonyítja, „hogy a képzet *valóságosságához* mindig hozzátartozik az objektív anyag”. Ennek a mondatnak a magyarázata azonban a következ képpen kezd dik: „Az általában vett képzet valóságossá-

gához mindig hozzátartozik az objektív anyag, de ez még nem jelenti azt, hogy *minden* képzetnek objektív anyaggal kellene rendelkeznie” stb.!! Ha a recenzens erre azt válaszolná, hogy szeretné kizárni a képzet *bels* feltételei közül mindazt, ami a *hatás* és a *szenvedés* fogalma alá tartozik, akkor meg kell kérdeznem, hogy mi marad még számunkra? A formát, mint a képzetalkotó képességtől függőt, és az anyagon keresztül létrehozottat, nem lehet *hatás* nélkül elgondolni, és az anyagot vagy a tartalmat, mint a képzetalkotó szubjektumban lévő adottságot csak egy szenvedően viselkedő képesség alapján tudjuk elgondolni. Ily módon sem az anyag, sem a forma nem tartozna hozzá a *képzet* *bels* feltételeihez, ha a hatásra és a szenvedésre vonatkozó képesség nem tartoznának hozzá a képzet *bels* feltételeihez. A *bels* és a *küls* feltételek összecserélése így mégis csak visszahullik a recenzensre.

A megismerésreinholdi elméletére vonatkozó megjegyzések kapcsán nem lehetünk teljesen biztosak benne, hogy a recenzensnek a dolog maga, vagy csak annak bizonyítása nem tetszik. Talán inkább az utóbbira hajlik, mert egy zárójelben megpróbálja pótolni azt a magyarázatot, amit a szerzőnél hiányol: „a tárgyat, mint a megismerés objektumát az értelem keresztül kell elgondolnunk”.⁸ Azt mondja, hogy „az értelem egyedül az objektum ismertetjegyeinek szükségszerű összekötését tudja bemutatnia, amivel megszűnik a kedély szubjektív állapotának lenni, és az általában vett tudat tárgyává válik”. De hogy kell értenünk ezt a magyarázatot? Az értelemnek azért kell *bemutatnia* az ismertetjegyek összekötésének szükségességét, mert ezek az objektumban is szükségképpen össze vannak kötve: így tulajdonképpen az érzékiség új fajtájához jutottunk el, vagyis ahhoz a képességhez, hogy az objektív szükségszerűség képes bennünket *afficiálni*. Vagy talán az értelemnek az ismertetjegyeket a saját természetén keresztül mint szükségszerűen összekötöttet kellene bemutatnia? Ebben az esetben azt kellene állítanunk, hogy minden ismeret a szükségszerűség

⁸ Hiányolja? De hiszen az értelem elméletében ezt a *hogyan*, *először* az objektív egységen keresztül, mint a fogalom legáltalánosabb formáját (és következésképpen mint a formának a fogalmon keresztül elképzelt objektumát), és *másodszor* e forma prioritásán keresztül (amitől a szükségszerűsége, mint egy elképzelt objektum ismertetjegye függ) oly részletesen kifejtettem.

karakterével rendelkezik anélkül, hogy megmutatnánk, hogy miért *kell* ezzel rendelkeznie. Mire gondoljunk, ha azt olvassuk, hogy „az objektum megsz nik a kedély szubjektív állapotának lenni, és az általában vett tudat tárgyává válik”? El lehet gondolni egyáltalán az objektumot szubjektív állapotként? A recenzens mindenekel tt az *ilyen* magyarázatokat hiányolja *A képzetalkotó képesség elméletéb* l. A kérdés maga azonban az *Adalékokban* és *A képzetalkotó képesség elméletében* kielégít en ki van fejtve.

Az *érzékiségnek* az az elmélete, amelyet a recenzens Reinholdnak tulajdonít, hogy tudniillik „ez a receptivitás afficiálásának útja és módja”, sem *A képzetalkotó képesség elméletében*, sem az *Adalékokban* nem található meg. Az el bbiben a szerz az *érzékiséget* azzal a képességgel magyarázza, hogy „a recepció afficiálásán keresztül *eljussunk a képzetekhez*”, az *Adalékokban* pedig azt olvashatjuk, hogy „a szemléletet — melynek anyagát a maga *objektív* természete szerint a képzetalkotóban a pusztá afficiáltság határozza meg — *érzékiségnek* nevezzük”. Ennek a magyarázatnak a következményei azonban élesen szembenállnak mindazzal, amit a recenzens Reinhold úrral szemben megfogalmaz.⁹

Most pedig sorra veszem az elmélet egyéb részeir l tett megjegyzéseket, amelyekkel a recenzens — ahogy állítja — teljesskör en alátámasztja eddigi ítéleteit.

El ször is a recenzens elégedett a képzet formájának kifejtésével. Csakhogy — mondja — „Reinhold úr tovább megy, és ebb l az általános fogalomból (a formából) kiindulva megpróbálja megmutatni, hogy a térnek és az id nek kell lennie a bels és a küls szemlélet formáinak. Ezt pedig azzal próbálja bizonyítani, hogy a bels és a küls szemléletet a sokféleség egymásellettiségeként és egymásutániságaként értelmezi.¹⁰

⁹ Erhard úr itt úgy válaszol a recenzensnek a képzet anyagának sokféleségére vonatkozó bizonyításom elleni ellenvetésemre, hogy a közvetlen bizonyítást *apagogikus* bizonyítássá alakítja át. Szeretném fenntartani magamnak a jogot, hogy az némileg nagyobb lépték ábrázolását néhány más barátom által közölt más megoldással együtt az *Adalékok* következ kötetében tárgyaljam és tárjam a publikum elé.

¹⁰ A bels és a küls szemléletnek az egymásmellettiséggel és az egymásutánisággal való magyarázatáról *én semmit sem tudok*; éppúgy nem, mint a tér és az id ama bizonyításáról, amely a képzet általános formájának fogalmából

Ez a magyarázat és az erre épített elmélet azonban (amely csak kevésbé különbözik a wolffitól), ki van téve mindazoknak az ellenvetéseknek, amelyeket Kant a wolffi filozófiával szemben megfogalmazott.” De mire gondoljunk, ha a küls és a bels szemlélet wolffi magyarázatáról hallunk? Én nem emlékszem, hogy Wolff bárhol is kifejtett volna olyan gondolatokat, amelyek a legcsekélyebb mértékben hasonlítanak az idézett magyarázatra. Wolff a *küls* szemléletet pusztán arra vonatkoztatja, amit *szemlél megismerésnek* nevez, a *bels* szemléletet pedig teljesen összekeveri a bels értelemmel, ami alatt az érzékelés és a vágyódás képességét, valamint a tudatot érti. És akkor hogy állunk a térrel és az idővel? Wolff ezeket a *magában való dolgok* objektív rendjébe is magyarázza. Itt sincs tehát semmiféle hasonlóság. De vajon a recenzens megtalálta-e a küls és a bels szemléletnek a recenzióban adott magyarázatát, és ha igen, hol? Az *Adalékok* 246–247. oldalán egy egészen másféle magyarázattal találkozhatunk, amely azonban teljes összhangban áll *A képzetalkotó képesség elméletében* a 361. és a 368. oldalon kifejtett magyarázattal.

Azt az ellenvetést, hogy az egymás-mellettség és az egymás utániség csak a téren és az időn keresztül érthető meg, a következőkkel szeretném cáfolni:

„Az az állítás, hogy a tér és az idő (amelyek Reinhold úr rendszerébe szinte észrevétlenül belopódnak)¹¹ a szemlélet formái, az egymásmellettséggel és az egymásutániséggel még egyáltalán nincs bizonyítva. A pusztán tér sokkal több, mint a sokféleség egymás mellettisége. A térnek azok a tulajdonságai, amelyeket Reinhold úr említ (mint például a folytonosság), természetesen bizonyíthatóak a képzet formájának fogalmából. De a tér többi tulajdonsága, mint például az, hogy három dimenziója van, egyáltalán nem következik a fogalmából, és ezért azt

indul ki. Ezért nem is értem, hogy hogy jutott el a recenzens ahhoz, hogy azt állítsa, én így magyarázok és bizonyítok.

¹¹ Arra kérem a kedves olvasókat, hogy üssék fel *A képzetalkotó képesség elméletét*. Én ebben azt próbáltam bizonyítani, hogy a tér és az idő sajátosságai, amelyeket Kant mint *faktumokat* a küls és a bels képzet elképzelt formáiként feltételezett, e formák attribútumai. Egyedül már ennek meg kellett volna mutatnia a recenzens számára, eltekintve az egyéb részletes kifejtéstől, hogy *hogyan lép fel* az én elméletemben a tér és az idő ahelyett, hogy egyszerűen belopódnának.

kell mondanunk, hogy Reinhold úrnak nem sikerült bizonyítania azt, hogy a tér nem más, mint a szemlélet formája.” Ez az ellenvetés természetesen Kantra is vonatkozik, aki szintén nem vezette le a tér fogalmából a három dimenziót. Mintha ez egy olyan követelés lenne, amelyet éppen azért nem lehet teljesíteni, mert a tér és az idő a szemlélet *elképzelt* formái. És e követelés teljesíthetlensége éppen annak bizonyítéka, hogy a pusztán tér, mint a szemlélet tárgya nem lehet más, mint egy külső szemlélet elképzelt formája? Ha a térre olyan magyarázatot tudnánk adni, amely nem pusztán általános, a pusztán szemléletek által elképzelt ismertet jegyet tulajdonítana neki, hanem amelyben a tér minden úgynevezett tulajdonsága levezethető, akkor a tér nem lehetne a szemlélet formája, melynek mint formának az egyéb sajátosságaiból le nem vezethető anyaggal kell rendelkeznie, mégpedig a képzet alakjával; a tér sajátosságait soha nem lehet felismerni a fogalmakból, hanem a fogalmak meghatározásait kizárólag a szemléletből lehet megtanulni. Ha a tér fogalmát teljesen le tudnánk vezetni a tér úgynevezett tulajdonságaiból, és ezeket a tulajdonságokat benne magában, és nem csak abban, amit belülről tudunk képzelni, kellene keresnünk, akkor a tér fogalma úgy viszonyulna a képzetalkotásunkhoz mint az anyag, és nem mint a szemlélet formája. A térben ábrázoltról semmiféle meghatározást nem tudunk adni, sem a tér fogalmából, sem a tárgy fogalmából kiindulva; ezt már korábban fel kellett volna ismernünk a szemléletben, vagy pedig a konstrukció feltételévé kellett volna tennünk (vagyis már bele kellett volna helyezni a térbe), ez annak a bizonyításnak a lényege, amellyel Kant azt a megállapítását próbálja alátámasztani, hogy a teret csak a külső szemlélet formájában lehet — a lehetőségét tekintve — megragadni. Reinhold úr, aki a pusztán képzetből indul ki, és nem a tapasztalatból vagy a matematikából, mint Kant, ezért ugyanilyen joggal következtet arra, hogy egyetlen képzetünk sem rendelkezik önmagában olyan ismertet jegyekkel, amelyek hozzárendelhetők a külső szemlélet formájához, amennyiben az pusztán térként képzelhető el, és ezért ez nem más, mint a külső szemlélet elképzelt formája. Az *egymásmellettiség*, amelyre e forma jellegzetességként már elzetesen felfigyeltünk, ugyan nem *szemlélhető* a tér nélkül; de ahhoz, hogy az egymásmellettiséget el tudjuk *gondolni*, mint a képzetből különbözőt, és ebből következően mint valóságos szemléletet, ahhoz a szemléletnek már meg kell előznie ezt a *fogalmat*. A tér fogalmát ezért

körkörös érvelés nélkül le lehet vezetni az egymásmellettség l, mint a küls szemlélet formájának jellegzetességéb l. Mivel a tér l csak annyiban tudunk fogalmat kialakítani, amennyiben hozzárendeljük az egymásmellettség ismertet jegyét, ezért a tér fogalmát csak ezen ismertet jegy meghatározása után lehet felállítani egy szintetikus módszerben.

Az a látszat, hogy a puszta tér *több*, mint a küls szemlélet formája, abból adódik, hogy az ábrázolás legáltalánosabb feltételei (a benne lév képzel er n keresztül), mint a lényegéhez hozzátartozók jelennek meg. De ezeket a feltételeket ugyanúgy nem lehet levezetni a tér fogalmából, mint ennek távolabbi következményeit. Azt, hogy a térben csak három dimenziót lehet elgondolni, éppúgy nem lehet levezetni a tér puszta fogalmából, mint azt, hogy a hiperbolának van aszimptotája, a parabolának viszont nincs. Ennek oka pedig abban rejlik, hogy a tér a küls szemlélet formája, aminek feltétele alapján ugyan minden ábrázolható, de amely (éppen azért, mert a szemlélet fogalmaként egyetlen fogalom alapján sem képzelhet el) csak abból ismerhet fel, amit alapul véve ábrázolunk. Az állításom magyarázatát szolgálhatja bizonyításom következő lépése, melyben azt próbálok megmutatni, hogy a térnek csak három dimenziója lehet.

A totális térben az empirikus vagy a transzcendentális képzel er által megjelenített teret *korlátozott*nak kell tekintenünk. A tér korlátozásával jutunk el a síkhoz, a sík korlátozásával a vonalhoz, a vonal korlátozásával a ponthoz. A síkok, a vonalak és a pontok ezért tulajdonképpen nem terek, hanem csak a meghatározott tér határai. A pont mindig ugyanaz, mert a korlátozásnak csak egyetlen egységes ismertet - jegyével rendelkezik. Ezért nincs meghatározott korláthoz kötve, és ezért a képzel er (mint lehetséges határt) a meghatározandó térben bárhová elhelyezheti. Ebb l jön létre a pont fogalma, amely még nem dimenzió. De mivel a tér mint szemléleti forma folytonos, így két pont között nem tudjuk megadni a legkisebb távolságot; a vonalat pedig (amit eredetileg a sík határaként ábrázoltunk) most mint a képzel er szintézisét, mint a pontok összekötött rendjét, a síkra való vonatkoztatás nélkül ábrázoljuk. Ha a pontoknak ezt a rendjét az ábrázolás során a síktól megszabadulva bárhová el lehet helyezni a meghatározandó térben, és ebb l az következik, hogy az *ilyen* pontok rendjének szintézise (még akkor is, ha a benne lév pontok közötti kapcsolatok a lehet

legélesebben eltérnek egymástól) ábrázolható anélkül, hogy a létrejövő vonal ebben szükségképpen benne lenne. A két pont által meghatározott egyenes vonal, a hosszúság fogalma, vagyis az első *dimenzió* fogalma. Amit a pontról és a vonalról elmondtam, az mind érvényes a síkra is. Ezt is önmagáért ábrázoljuk, és az egyenes vonal, amelyet a képzel er- szintéziséen keresztül, a hosszúság eredményeként létrehozunk, adja a szélesség fogalmát, vagyis a *második dimenziót*. Ugyanez érvényes a síkra és a testre is, és az az egyenes vonal, amely test a síkok szintéziseként létrejön, adja a *terület* fogalmát, vagyis a *harmadik dimenziót*. Mivel azonban a képzel er- e három dimenzión keresztül megteremtí a meghatározható teret, amelyben eredetileg is mindent ábrázolt, így negyedik dimenzió nem lehetséges. Mert ennek a téren keresztül valami más kellene megjelenítenie, mint a teret. Ha ezt a három dimenziót *nem* lehet a *puszta* térből kiindulva bizonyítani, hanem a bizonyítás már feltételezi egy *bizonyos* tér ábrázolásának *posztulátumát*, akkor hogyan lehet a puszta tér fogalmából való levezetést követelni? Az az ellenvetés, hogy a végtelen térnek is három dimenziója van, csak akkor tekinthet megalapozottnak, ha nem vesszük figyelembe, hogy a végtelen tér a maga *eredeti* végtelensége szerint (amely nem más, mint a határ negációja, melyben a puszta tér szemléletéből semmi sem jelenik meg) csak meghatározható, de nem valóságosan meghatározott.¹²

Ahhoz, hogy a recenzensnek az értelem elméletével szemben felhozott ellenvetéseit meggyőzően tudjam cáfolni, szinte szó szerint kellene másolnom Reinhold úrnak vének néhány részletét. Én itt csak néhány próbán keresztül szeretném megmutatni, hogy *hogyan* inti rendre a maga recenzensét. A szerző ezt írja: „A létrehozott objektív egységet a szemlélettel összekötni annyit jelent, mint analitikusan ítélni.” A recenzens pedig ezt írja: „Ez annyit jelent, mint egy fogalmat ábrázolni, és ha az ábrázolás *a priori* történik, akkor Kant kifejezését használva megkonstruáljuk a fogalmat.” A konstrukcióban azonban a

¹² Annak oka tehát, hogy a szemlélet által elképzelt *puszta* tér fogalmából miért lehet levezetni az egységet, a folytonosságot, a végtelenséget és a végtelen oszthatóságot, és miért nem lehet levezetni a *három dimenziót*, abban áll, hogy az elbbiek a puszta és meghatározható, az utóbbi viszont a kitöltött vagy üres, az empirikus vagy a képzel er- által *a priori meghatározott* térhez tartoznak.

szemléletet magát is csak egy fogalom alapján vázoljuk fel, és következésképpen az értelemben *a priori* módon meghatározott forma objektív egysége szerint hozzuk létre. Ez tehát a szintézishez tartozik, és a szerz. magyarázata szerint teljesen ki van zárva az analízisből. Aki *A képzetalkotó képesség elméletének* néhány szöveghelyét alaposan áttanulmányozza, beleértve az előkészítő és a következtetéseket levonó passzusokat is, az nem fog olyan nehézségekbe bonyolódni, mint a recenzens. Reinhold úr gondosan és kifejezetten kerülte a fogalomnak az ítélettel való összecserélését, amiben a recenzens pedig elmarasztalja; ezt a vádat ugyanakkor nem bizonyítja, és a későbbiekben sem találok nyomát egy ilyen bizonyításnak. „A szerz. maga is érezte azt a hibát, amely a fogalmak és az ítéletek összekeveréséből az értelem elméletében létrejön, ezért írja a következőket: a kategóriák vagy az ítéletek különös formái az általában vett képzetalkotó képesség tekintetében a szűkebb értelemben vett értelemhez, az érzékiség tekintetében pedig a tágabb értelemben vett értelemhez tartoznak. Ugyanakkor a 67. és a 68. paragrafus szerint a szűkebb értelemben vett értelem csak abban különbözik a tágabb értelemben vett értelemtől, hogy az előbbi magában foglalja az észet is. E szerint a magyarázat szerint tehát a kategóriák is az észhez tartoznának. (Micsoda zavar!)” Én azonban itt semmiféle zavart sem látok! A kategóriák valójában ugyanúgy hozzátartoznak az észhez, mint a szűkebb értelemben vett értelemhez. Az értelem számára a kategóriák *feltételesen*, sémákban jelennek meg, az ész számára *feltétlenül*, az eszmék formáiban.¹³

„*A tiszta ész kritikája* — véli a recenzens — az általános tapasztalati törvényeket a tapasztalat *a priori* felismerhető formáiból vezeti le.”¹⁴

¹³ A *zavar*, amely miatt a recenzens itt felsikolt, annak következménye, hogy egyrészt összecseréli a *képzel* *er t* (amely egyedül a *konstrukció* dolga) az értelemmel, és másrészt összecseréli az értelmet (amelyet én Kantot követve, mint a *közvetlen* ítéletek képességét mind az észetől, mind a megítélő-képességtől megkülönböztetem) az észszel. Aki (mint ahogy a recenzens) az *ítéletek* alatt a *különösnek az általános alá való szubszumációját* érti, az nem értette meg az értelem általam adott elemzését, és nem is fogja megérteni.

¹⁴ Szerintem a tapasztalat *a priori* felismerhető formái alatt nem lehet mást érteni, mint a tapasztalat általános törvényeit, amelyeket a recenzens szerint *A tiszta ész kritikájában* a tapasztalatból kellene bizonyítani.

Nehezen tudom elhinni, hogy ez lett volna a szerző jének szándéka, mivel a tapasztalatot tette alappá, és ennek a posteriori félreérthetetlen természetéből a kedélyben meglévő a priori meghatározott formákra következett. Éppen ezért kellett a Kritikában a sémákból következő alaptételeket is bebizonyítani, mivel azt kellett megmutatni, hogy a tapasztalat csak azon keresztül lehetséges, amit az alaptételek kifejezésre juttatnak, és ezeket ily módon objektív törvényeknek kell tekintenünk. A *képzetalkotó képesség elméletében* ezzel szemben, amelyben Reinhold úr ezeket a törvényeket a szélesebb értelemben vett értelem természetéből levezeti, és a tapasztalat természetét a maga formája szerint határozza meg, ezek bizonyítására nem volt szükség, és kör-körös érvelés nélkül nem is lett volna lehetséges. A következő részben az elmélet tartalmának összefoglalása *A tiszta ész kritikájával* való összevetéseket is tartalmaz. Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy az eddig kifejtettek alapján már világos, hogy a recenzens elvétette az igazi nézőpontot. Az egyéb ellenvetéseket ezért annál is inkább átugorhatónak vélem, mert ezeket az elméletből kiindulva könnyen meg lehet cáfolni; részben azonban olyan pontokra vonatkoznak, amelyek kapcsán az *Adalékok* további kötetében még részletes elemzéseket várhatunk a szerzőtől. ~~Nem~~ az a véleményem, hogy *A képzetalkotó képesség elmélete* minden főbb pontjában szilárdan áll, és a recenzens ellenvetései, legalábbis az én meggyőződésem szerint, cáfoltnak tekinthetők. A mű, amelyről itt szó van, véleményem szerint a legszigorúbb vizsgálatot és a leggondosabb ítéletet követeli meg, mivel az *egyetlen rendelkezésünkre álló úton* a tudomány elementár-tanát próbálja kidolgozni, amelynek közvetlen tárgya az emberiség legmagasabb érdeke. A jelenlegi vizsgálódásra kizárólag ebben a lelkületben szántam el magam, és foglaltam állást mindenféle elfogultság nélkül a szerző mellett és a recenzens ellen, akiket én egyformán igazságszeret és önálló gondolkodóknak tartok. Az egyiknek éppen úgy nem akartam hízelegni, mint ahogy a másikat sem akartam megsérteni, amikor a vizsgálatom eredményeként arra a vallomásra ragadtattam magam, hogy szerintem a Reinhold úr által kijelölt út, az egyedül járható, amely az igazi filozófiához vezet. Ezt véleményem szerint csak azáltal érhetjük el, hogy kimerítjük a megoldást adunk arra a feladatra, amely már több mint háromezer évvel ezelőtt a delphoi templomon állt: *Gnóthi szeauton*.

Az észkritika által kiváltott sokféle kísérlet között (amelyeket részben a cáfolat, részben a magyarázat érdeke vezérelt) csak a legritkábban találkozunk olyanokkal, amelyek (miután ezt felülvizsgálták, és megállapították, hogy nem tudja magát igazolni) vagy elbúcsúztatják anélkül, hogy egy másik filozófiát állítanának a helyébe, vagy pedig megpróbálják jobban megalapozni. A most tárgyalásra kerül írás szerzője talán az egyetlen, akit az előző csoportba kell sorolnunk. Az érthetőség és a pontosság érdekében a levelekbe öltöztetett írásnak az összes, hasonló tartalommal rendelkező írás között olyan rangot biztosít, amely megóvját a szokványos támadásoktól. A tárgy pedig Reinhold úrnak az a kísérlete, hogy a kantoni filozófiát mindenféle megismerés végső alapjaira vezesse vissza és minden félreértéssel szemben bebiztosítsa, megfogja emelni és megjelenti a jelentőségét.

A szerző nem veszi védelmébe az ész dogmatizmusát, hanem inkább maga is támadást intéz az ész dogmái ellen, és azt próbálja bizonyítani, hogy sem a dogmák, sem pedig a reinholdi erőfeszítések bizonyosságainak megerősítése, nem kényszeríti el a szkepticizmus elhagyására. Először is az igazi szkepticizmust vázolja fel. Ennek lényege — ahogy mondja — abban az állításban áll, hogy a filozófiában sem a magában való dolgok létéről vagy nem-létéről, sem a tulajdonságaikról, sem pedig az emberi megismerés korlátairól nem mondhatunk semmi olyasmit, ami vitathatatlanul biztos és általános érvény alaptételeken nyugodna. Hogy valóban ez a fogalom határozza-e meg a szkeptikusok tulajdonképpeni szektáját, az mindenekelőtt filozófiatörténeti kérdés. A szkepticizmus Sextus által adott meghatározása ettől lényegesen eltér; mivel maga a szkepszisét minden ismeretre kiterjesztette, és különösen a matematikusok ellen írott dolgozatában pusztán filozófiai köteledként lép fel.

Egy ilyenfajta szkepszist sokkal inkább *Platónban* lehetne felfedezni. A különösség, amelyet a szerző a dogmatikus szkeptikus kifejezésben vél megtalálni, nem arra vonatkozik, aki a szkepticizmust más alakban gondolja el, mert erre minden joga megvan, mint ahogy azt a hume-i szkepticizmus kitűnő bemutatása (amelyet a szerző későbbiekben ad) minden elfogulatlan olvasó számára bizonyítja. Ugyanakkor még a szerző ábrázolását is dogmatikusnak lehet nevezni, mivel nem azt

mondja, hogy „én nem azt gondolom, hogy a filozófia” stb., hanem „a filozófia még nem tette meg ezt és ezt” stb. A dogmatikus filozófiával szembeni különbségnek abban kell állnia, hogy azt állítja, hogy „a filozófia ezt és ezt nem tudja” stb. De miután egyértelműen elfogadjuk, hogy „a filozófia ezt és ezt még nem tette meg”, beleütközünk abba a kérdésbe, hogy vajon a filozófia erre egyáltalán nem is képes? Erre a kérdésre azonban (ha a szkeptikus követeléseinek eleget akarunk tenni) sohasem lehet igennel válaszolni anélkül, hogy ezt a tényekkel alátámasztanánk; a szkeptikus ugyanis a lehetőségre vonatkozó összes kijelentést, a tényekre épülő bizonyítékok nélkül érvénytelennek tekinti. Így ezeket a tényeket, vagyis az igazi filozófiát nem szabad ott keresnie, ahol nincs: ebben az esetben az illető természetesen nem dogmatikus szkeptikus lenne, hanem csak ésszerű lény. De az is előfordulhat, hogy kételkedik ennek lehetőségében: ha ezt mindenféle alap nélkül teszi, akkor nem dogmatikus szkeptikus, de nem is ésszerű lény, ha viszont megvannak a maga alapjai, akkor dogmatikusnak lehet nevezni. Ezek előlá következtetések elől csak úgy lehetne kitérni, ha megvizsgálnánk, hogy a filozófia teljesítette-e azt, amit ígért, és nem vállalkozott-e túlzottan sokra. De még ekkor sem tennénk többet, mint amit minden ésszerű lény végrehajt, és szkeptikusnak neveznénk azt, akinek ez a lehetőség jobban sikerülne — a szerző így megtiszteltetésekkel ruházta volna fel önmagát. Azt, hogy a szerző ebben az értelemben megérdemli a szkeptikus nevet, valószínűleg egyetlen elfogulatlan olvasó sem fogja kétségbe vonni. A recenzens átengedi Reinholdnak, és néhány más (a filozófia beteljesítésén fáradozó) nagyérdemű szerzőnek, hogy szkeptikus szerzőket megcáfolják, és csak néhány kétségre szeretne kitérni, és ezekhez rövid megjegyzéseket fűzni. A legerőteljesebb vizsgálatot — ahogy az helyénvaló is — a reinholdi tudat tételének kell kibírnia. A szerző megpróbálja kimutatni, hogy ez a tétel a képzelőerő tekintetében, amennyiben a reflexióban, és nem közvetlenül a tudatban fordul elő, érvényes. Továbbá azt is megpróbálja bemutatni, hogy Kant maga (miután elvetette ezt a következtetési módot) az analitikában arra a reális létre következtet, amelyet akkor kell elgondolnunk, amikor abból, hogy az a priori szintetikus ismeretek lehetőségét csak az érzékiségnek és az értelem-fogalmaknak a megismerőképességben közvetlenül adott formáiként lehet elgondolni, arra következtet, hogy ez így is van. Erre pedig azt lehetne válaszolni, hogy Kant valóban elveti ezt a következ-

tetési módot, amennyiben egy valóságos létet kellene bizonyítanunk, de nem annyiban, amennyiben a vitathatatlan lét magyarázatáról van szó, amely egyedül attól függne, amit ily módon elgondolunk.

Ez az ellenvetés fontosabb lesz a kantiánus morál tekintetében, ahol a szerző azt a találó ellenvetést teszi, hogy valamely követelés teljesítésének szükségessége a követelés adottságán keresztül csak akkor tekinthető következtetésnek, ha már előre feltételezzük a következtetés ésszerűségét. E nélkül az előre feltevés nélkül egy követelés csak akkor tekinthető ésszerűnek, ha meggyőző dünk róla, hogy a feltételei adottak. Ezen a ponton azonban talán a következőképpen válaszolhatnánk: ha az erkölcsi törvény követelése (a nem-önhasznú vágy), mint a tudat ténye teljesen egyértelmű, akkor a követelés reális létezése garantálja a teljesítéshez szükséges feltételek reális adottságát. Mert a kérdés most már nem a törvény lehetőségére vonatkozik, amely *visszavonhatatlanul* egyszer és mindenkorra adott, hanem az ész követelményei (mint a legmagasabb rendű) törvényének megragadhatóságára. Aki tagadja a morális törvényt, mint a tudatban közvetlenül előforduló tény, annak ezt természetesen nem lehet bebizonyítani; mert az egész kanti bizonyítás végső soron csak arra fut ki, hogy ezt a tényállást helyesen írja le. Egyébként a létezését sohasem lehet bizonyítani, ezt közvetlenül ismernünk kell: aki ezt tagadja, azt sohasem fogjuk tudni meggyőzni, de ugyanakkor meg tudjuk cáfolni a nem-létre vonatkozó bizonyításokat. Amíg tehát a filozófiában nem értünk egyet abban, hogy mi az, amihez mint faktumhoz elegendő feltárni az elgondolhatóságának feltételeit, és mi az, amit a princípiumokból kell bizonyítanunk, addig a filozófiai kijelentésekre vonatkozó vitáink parttalanok lesznek. De még ennek is megvan az a haszna, hogy előmozdítja az ész önmagára vonatkozó ismereteit.

Schmid *Morálfilozófiai kísérlet* című könyvének 2. kiadásáról¹⁴

Mivel ennek az oly becses kézikönyvnek az első kiadásáról egy másik recenzió már a mű jelentőségének megfelelő részletességgel szólt, és mivel az egész felépítése és a szerző alap gondolatai semmit sem változtak, ezért a mostani recenzió (főleg mivel teljesen egyetért a korábbi recenzióval a munka értékére vonatkozó ítéletével) nem akarja

megismételni a korábbi recenzióknak a szerző érdemeiről tett megjegyzéseit, hanem csak kiegészíteni szeretné ezt a recenziót.

Az új kiadás legkitűnőbb elemei a régebbi változatban kidolgozott tanítás részletesebb kifejtésének tekinthetők; csak a szabadságra vonatkozó tanítás került teljes átdolgozásra, miközben azonban a szerző fenntartotta alapvető elképzeléseit. Ez a tanítás azonban az új kiadásban sokkal erősebb hatást gyakorol a morál egyéb részeire, mint korábban, és legalábbis azokban a részekben, amelyek valóban szorosan összefüggnek vele, egy a kanti koncepciótól való teljes eltávolodáshoz vezetett. Ez azonban (a recenzió megítélése szerint) nem vált a rendszer javára, mivel ellentmondásba került a cselekvések morális értékeire vonatkozó ítéletekkel, amelyek pedig a legtöbb ember érzésével összhangban állnak. A recenzió csak erről az oldalról szeretné megfogalmazni a maga megjegyzéseit (és megfontolásra a szerző elé tárni), mivel a korábbi recenzió a metafizikai aspektusokat már kimerítően megvizsgálta.

Az a következtetési mód, amely a szerző Kanttól való eltérését a legvilágosabban mutatja, a legegyszerűbben a 249. paragrafusban található, ahol a következőket olvashatjuk: „A nem morális és az antimorális cselekvések lehetősége nem lehet azzal kielégítően megalapozni, amire az erkölcsös lelkek és az erkölcsös cselekvések lehetősége épül, vagyis az ember morális szabadságával, hanem sokkal inkább ennek hiányával.” Ez a következtetés már feltételezi, hogy az antimorális cselekedeteket el lehet gondolni úgy, hogy nem a szabadságban látjuk e cselekvések lehetőségének alapját, és hogy a morális cselekedetek egy eredendő képesség szükségszerű effektusai. Ez az elképzelés azonban önmagának mond ellent, mert ha az antimorális cselekvéseket csak a moralitáshoz megkövetelt képesség hiánya alapján lehet elgondolni, akkor ilyen cselekedetekre csak akkor kerülhet sor, ha a moralitás már teljesen eltűnt. Mivel aztán a morális cselekedeteket a szabadság szükségszerű effektusaiként gondoljuk el (hacsak nem áll valami idegen a szabadság útjában), ezért ebben az esetben is csak olyan kevés moralitás jöhet létre (amint ez a fogalom bele van helyezve a nem-szofisztikus ember szívébe), mint az idegen szemekkel való helyes látás esetében. A kifejtésnek ez a módja tulajdonképpen felfüggeszti a teljes moralitást, és közvetlenül szembe helyezkedik a kanti rendszerrel. Éppen ez az, amit a következő megállapításról is el kell mondanunk:

„Az ember abban az esetben, ha jogtalanságot követ el, soha sincs teljesen észnél, vagyis nem rendelkezik a maga morális szabadsága fölött.” De az hibája lenne, ha nem rendelkezik fölötté? Ha igennel válaszolunk, akkor az ember szabad, és a maga cselekvésében csak azért nem rendelkezhet a szabadság felett, mert ezt nem akarja; ha pedig nemmel válaszolunk, akkor az ember sohasem rendelkezett szabadsággal, és ezért semmi alapunk sincs arra, hogy morális lénynek tekintsük. Az ilyen megállapítások felszámolják a gyakorlati ész lényegét, és ha ezek egy kritika eredményeként jelennének meg, akkor a gyakorlati ész képessége képtelenséggé változna, ugyanúgy ahogy az elméleti ész kritikájában az erre vonatkozó ismeret pusztá látszatként lép fel. De vajon a szabadságra vonatkozó vizsgálódás általában (amennyiben nemcsak arra vagyunk kíváncsiak, hogy a spekulatív ész ellentmondása nélkül bízhatunk-e az erre vonatkozó bels tudatunkban, hanem amennyiben azt a módot is meg akarjuk határozni, hogy hogyan lehet a cselekvésünkhöz való viszonyát a tapasztalatban meghatározni) valóban a gyakorlati észbe tartozik-e, amelyben a szerz elhelyezi? A recenzens azt állítja, hogy nem! *A gyakorlati ész kritikájának* csak azzal kell foglalkoznia, hogy vajon az észnek az az igénye, hogy hatást fejtsen ki a *cselekedeteinkre*, megalapozottabb-e, mint az az igény, hogy az *ismereteinket* tapasztalat nélkül sokasítsuk. A kanti kritika eredménye a következő képpen összegezhető : az elméleti ész nem tudja igazolni a maga igényeit, mert megismerésének realitását nem tudja objektív módon alátámasztani, s t a maga belátásait még csak nem is tudja kapcsolatba hozni (a világ) realitásával és tapasztalatával; a gyakorlati ész azonban a saját követeléseit önmagán keresztül is meg tudja valósítani, és ezt a követelést felruházhhatja azzal a realitással, amely ha nem is egy másik szubjektum megismerését, de önmaga megismerését mégis csak szolgálhatja, amire az elméleti ész eszméi egyáltalán nem képesek. Mindaz, ami ezeken a eredményeken túl fekszik (legyen szó az elméleti ész arra vonatkozó el írásairól, hogy a tapasztalatokat szisztematikus egészé kell összekötni, vagy a gyakorlati ész ama törvényeir l, amelyek a cselekedeteket harmonikus egységbe rendezik) a metafizikába tartozik. Ezért a szabadság közelebbi elemzése is, amennyiben nem pusztán a gyakorlati ész követeléseiben rejli realitás feltétele, hanem mint a valóságos cselekedetek egyik elemét vizsgáljuk meg, az erkölcsök metafizikájába tartozik. Ahogy az elméleti ész eszméit

az értelem sematizmusára kell vonatkoztatnunk, ugyanúgy a gyakorlati ész követelményeit a vágyóképeség által felkínált anyagra kell alkalmazni. Az akarat fogalmának közelebbi meghatározása el tt tehát nem remélhetjük, hogy ennek szabadságáról valami biztosat mondhatnánk. A 252. paragrafus világosan mutatja, hogy ebben a tekintetben a szerző mennyire eltávolodik Kanttól, mégpedig azzal, hogy a tiszta akaratra viszi át azt, ami csak az alacsonyabb vágyóképeségre érvényes. Csak akkor, ha az embert ez az alacsonyabb vágyóképeség irányítja, lehet kimondani a következőt: „A gonoszt mint gonoszt sem nem akarhatjuk, sem nem vágyhatunk rá, csak az önmagában jót akarhatjuk, csak az érzékileg kellemesre és hasznosra vágyakozhatunk.” (Mit kell értenünk ebben az esetben az „önmagában jó” és a „gonosz mint gonosz” alatt? A lábjegyzetben a következőket olvashatjuk: „Nincs tehát olyan szabadság, olyan eredeti belső meghatározó alap, amellyel a gonoszt akarhatnánk. Ebben a tekintetben a pusztán függőség helyzetében vagyunk.” Ha ebben a passzusban a szabadság, a gonosz akarása és az *eredeti belső meghatározó alap* azonos jelentésűek, akkor a recenzensnek fogalma sincs arról, hogy egyáltalán mit érthet Schmid úr a szabadság alatt. Az a kiút, amelyet keres, hogy nagyjából összhangba kerüljön mindazzal, amit eddig a közönséges értelem a moralitás alatt értett, első sorban arra a megkülönböztetésre épül, amelyet a jelenségekben megjelenő én és a jelenségek intelligibilis éneje (amelynek meghatározásai nem az időbe tartoznak) között teszünk. *Ez az intelligibilis én csak annyiban szabad, amennyiben morális.* Enélkül az utolsó megállapítás nélkül a kiút megegyezne azzal, amit Kant is kijelölt, nem azért, hogy a moralitást megmentse a saját tanításától, hanem azért, hogy a saját moralitását megmentse az elméleti észtól. Ezek a megkülönböztetések, amelyekhez Schmid úr gyakran folyamodik azért, hogy a megállapításaitól elvegye a megütköztető jelleget, eddig a hajuknál fogva el rágatottnak tűnnek. Nézzük például a következő megállapítást: „Az *abszolútum* csak a feltételes komparativitással áll szemben, de nem a *korlátozott végessel*. Tehát el lehet gondolni a szabadság *fokozatait* anélkül hogy ezzel szétzúznánk az *abszolút szabadság* alapfogalmát.” Eltekintve a keresett kiutaktól, Schmid úr más helyeken megint nagyon következetes: „Közelebbre l tekintve tehát a rosszakaratú bűnök és a mulasztásos bűnök nem speciálisak, hanem fokozatok szerint különbözőek.” Aztán egy másik helyen: „A végtelenre

vonatkozó ítéletben tulajdonképpen nincs b n, hanem csak *több vagy kevesebb érdem*. A b n-re vonatkozó gondolat lehet sége szerint (az érdemmel való speciális ellentétben) az ész hatásának lehet ségére vonatkozó gondolatra épül, anélkül hogy feltételeznének ennek valóságosságát. Az istenség számára azonban nincs lehet ség ott, ahol nincs valóság; ennél fogva a b n elkövetésének alapja itt teljesen elesik. Ez elárulná az isteni mindent-tudás vagy igazságosság hiányosságait.” Hogy lehet érdemről beszélni ott, ahol nem lehetséges a b n? A szerzőnek a szabadságra vonatkozó tanítása mellett még első sorban a jogra vonatkozó tanítása az, amivel a recenzens nem tud egyetérteni. „Ami egy törvény ellentmondása nélkül [hangzik a 304. paragrafusban] megtörténhet (vagy elmaradhat), ami nem mond ellent semmilyen kötelességnek, amit megtehetek, vagy elmulaszthatok anélkül, hogy ártanék a kötelességnek, ami gyakorlatilag lehetséges: ez a jog.” A jognak ez a fogalma csak arra a kifejezésre vonatkoztatható, hogy valami *jogos* anélkül hogy teljesen kimerítené, és átfogná mindazt, amit a morál jóváhagy (*justum et aequum*), de nem határozza meg a jog (*jus*) jelentését a szó szélesebb értelmében, úgy ahogy ez a fogalom a természetjogban megjelenik. A 304. paragrafus b) pontjában olvashatjuk a következő meghatározást: „A jog morális értelemben az erkölcsi kötelességen keresztül mint *erkölcsileg* lehetséges, következésképpen mint *erkölcsileg szükségszerű jogkör* van meghatározva. A jog az erkölcsi szükségszerűség lehet ségének feltétele, az, amit fel kell tételeznünk ahhoz, hogy erkölcsösen tudjunk cselekedni”. Ez a meghatározás azonban még messzebb távolodik a jog fogalmától, amely eddig minden jogtudományi vizsgálat alapjául szolgált. A morális lehet ség ugyan mindannak az elengedhetetlen feltétele, amit (anélkül hogy az egyes esetekben a közelebbi meghatározásokra tekintettel lennénk, amelyeket gyakran át is engedünk a lelkiismeretnek) morális úton jogként egyáltalán el lehet ismerni; de ez még nem meríti ki a szóban forgó fogalmat. A morális szükségszerűség azonban szembenáll a joggal, és létrehozza a kötelességet. A jog nemcsak a morális lehet séget kívánja meg, hanem még azt a különös meghatározást is, hogy a jog esetében egy adott embert senki sem korlátozhatja. A jog nem egyszer en a kötelességek tagadása, hanem negatív kötelesség, nem a kötelességteljesítés lehet ségének pusztán feltétele, hanem egy arra vonatkozó felhatalmazás, hogy a szabadság elismerését, a jog tárgyának felhasznál-

lása során, mindenki mástól, mint kötelességet megkövetelhessem. Ha a kötelesség annyit jelent, mint az önkénynek a törvényen keresztüli korlátozása, akkor a jog nem más, mint az önkénynek a törvény általi elismerése. Schmid úr értelmezése szerint az embernek egyáltalán nem lennének jogai, csak azért tehetne meg valamit, mert meg kellene tennie. „Ezek szerint a jog reálfogalmának morális jelentése az, ami a kötelességnek mint lehet ség-feltételnek az alapjául szolgálhat.” De ezt a tulajdonképpeni jog teljesen megszünteti, hiszen ami a kötelességteljesítem feltétele, az számomra nem lehet többé jog, ebben a tekintetben ugyanis már semmiféle önkénnyel sem rendelkezem. Csak egy másik szempontjából, akinek ezt nélkülöznie kell, és úgy látja, ki van vonva az önkényének hatálya alól, jelenik meg, mint az én oldalamon álló jog. A valamire irányuló jog általában véve mint jogcím felismerhet a kötelességekben, de nem annak a kötelességében, aki rendelkezik a joggal, hanem annak kötelességében, akinek erről a jogról le kell mondania. A jogaim mindig valaki másra vonatkoznak, és ezért nem lehet ket a saját kötelességeimen keresztül feltárni, csak akkor, ha személyre vonatkoztatottan jelennek meg, vagyis ha közvetlenül emberi jogok. A jogaimat egyébként a kötelességeim oly kevésbé határozzák meg, hogy mindig lehetnek olyan jogaim, amelyek gyakorlását a kötelességeim megtiltják számomra, például, hogy az adósaim tartozásait minden körülmények között behajtsam. A jog szokásos fogalmától való eltérés Schmid urat más heterodoxiákra is csábította. Így például a 325. paragrafusban a jogot tiszta, formális és materiális, valamint alkalmazott jogra osztja fel. A jog azonban sohasem lehet pusztán formális, a jog mindig valamire, valami felett és valamihez való jogot jelent. Egy másik helyen ezt olvashatjuk: „Az át-nem-ruházható jog a tökéletes, az átruházható a tökéletlen jog.” (Ez minden eddigi jogtudománnyal szemben áll; a jog átruházhatósága éppen hogy annak tökéletességét jelzi. El lehet képzelni egy olyan esetet, hogy nincs teljes jogom egy házra: például lakhatok benne, de nem adhatom el. A tökéletes jogok csak abban az esetben elidegeníthetetlenek, ha a szerző dékötés jogát is megalapozzák, egyébként nem.) Az 542. a paragrafusban olvashatjuk: „Csak akkor szabad valakit kényszerítenünk, ha ez feltétlenül szükséges.” (A szabad szóhoz itt egy bizonyos kétértelműség tapad, ha annyit jelent, hogy senki sem akadályozhat meg valamiben, akkor a mondat nyilvánvalóan hamis. Ha azonban azt

jelenti, hogy morálisan valami csak bizonyos esetekben van megengedve nekem, akkor nem általánosan igaz, mert vannak olyan esetek, amelyeknek csak a megengedettsége, de nem a szabad-volta ismerhet fel — ezekben az esetekben a kényszer megengedett.) A szabadság fogalma, a jog fogalma, minden egyes fogalomnak az összes kategórián való óvatos végigvezetése, a negativitás mindmáig ingadozó filozófiai fogalmának fenntartása sok helyen ártott ennek a tankönyvnek, és ugyanakkor túlzottan eltávolította a morális értéket, a jog és a b n szokásos (és még nem megcáfolt) fogalmaitól, ugyanúgy mint a kanti tanítás egészét l. Azonfelül, amit már eddig is el adtam e kijelentés alátámasztására, további bizonyítékok helyett (amelyekre könnyen rábukkanhatnánk, már csak két példát szeretnék megemlíteni. Az első a halálbüntetésre vonatkozik, a második pedig a kegyelemre. Schmid úr több helyen is szót emel a *halálbüntetés* ellen. Általában vitatkozhatunk róla, de a különös esetekben a jogszer ségét nem lehet elvitatni, például a gyilkosságok esetében. A társadalom az er szakon keresztül garantálja számomra, hogy a jogaim nem veszhetnek el. Nyilvánvalóan meg van a jogom arra, hogy a gyilkost megfosszam az életét l, mielőtt megfosztana a sajátomtól. Az a véletlen pedig, hogy én el bb veszítem el az életemet, ezt a jogot nem teheti semmissé. És ha már semmi kétség sem állhat fenn abban a tekintetben, hogy az illet engem meg akart ölni, akkor ez a jog teljes erejével érvénybe lép vele szemben, és a társadalom arra van kötelezve, hogy ezt a jogot helyettem is érvényesítse ugyanúgy, mint ahogy arra is kötelezve van, hogy a tolvajtól elvegye az én javaimat, amelyeket én nem tudtam megvédeni vele szemben. Ha a halálbüntetésnek az az igazolása, amelyet Schmid úr Eberhard erkölcsstanából idéz (hogy tudniillik a b nöz e halálnak köszönhet en tökéletesebbé válna) lenne a végs menedék ennek megvédésére; akkor természetesen aligha lehetne komolyan érvelni mellette. De a társadalmon *kívül* sem lehet fellelni egy olyan *kötelességet*, hogy halállal büntessünk. Ugyanakkor azonban elegendő, ha kimutatjuk a halállal való büntetés jogát, a társadalom végrehajtási kötelezettségét már megmutattuk. A kegyelem fogalmát a szerz részben mint üreset, részben mint nem-morálisat és mint Istennel összeegyeztethetlent mutatja be. E szónak a szerz által megadott öt jelentése mellett azonban kiharadt a tulajdonképpeni jelentése: a kegyelem egy olyan jó, amit olyan valakit l kapok, akivel szemben semmiféle jogom sincs, és nem is

tehetek szert vele szemben ilyen jogra, aki tehát számomra semmilyen körülmények között sem válhat a jótékonykodás tárgyává. Ha csak a világi viszonyokra tekintünk, akkor a földbirtokos a rabszolgákkal, a korlátlan hatalmú uralkodó a maga alattvalóival szemben kegyelmes. A *kegyelem* szót ezért olyan embereknek kell tulajdonítanunk, akik más emberekkel szemben olyan viszonyban állnak, hogy kegyelmesek lehetnek. Ezen kívül azonban csak azt lehet kegyelmesnek nevezni, akinek *sohasem* volt szüksége más emberekre, és mégis tett valamit értük. Ezáltal nem sértjük a lejjebb állók méltóságát. Ha tehát azt tartjuk szem előtt, hogy egy ilyen viszony mennyiben egyeztethető össze az ember morális méltóságával (ha az egyáltalán lehetséges), akkor Istenen kívül senki sem kegyelmes.

Schelling *Az énre I mint a filozófia princípiumáról* című könyvére I

Mielőtt a recensens ítéletet merne alkotni az előtte fekvő írásról, az olvasót (amennyire ez lehetséges) szeretné megismertetni a tartalmával. Ezt megelőzően azonban bocsánatot szeretne kérni az olvasótól, ha az a benyomás alakulna ki benne, hogy a recensens hamis képet nyújtott neki a könyvről, és egyáltalán nem értette meg azt. A recensens abban a szerencsétlen helyzetben van, hogy a saját énjét, mint egy objektív tudás tárgyát már mindig is érthetetlennek találta, és ezért abból sem tud megérteni túl sokat, ha mások a saját énjükről bebizonyítanak neki valamit. Az előző megpróbálja megmutatni a filozófia princípiumaira vonatkozó további kutatások szükségletét, mondván, hogy az elméleti és a gyakorlati filozófia közötti egységet Kant még nem tudta létrehozni. A hangnem, amelyben az előző íródott, vonzó, és bizalmat vált ki a szerző igazságszeretete iránt, de ugyanakkor azt a félelmet is felkelti, hogy az igazságszeretet princípiuma inkább egy, a lelkesedés állapotában gyökerező érzelem, mint a tudás megalapozására alkalmas princípium. Az írás a tudásunk végső reális alapjának dedukciójával kezdődik. A végsőnek az emberi tudásban valami feltétlennek kell lennie, valaminek, ami csak önmagán keresztül, vagyis a saját létén keresztül gondolható elő. A feltétlennek önmagát kell megvalósítania, önmagát a maga gondolkodásán keresztül kell létrehoznia; létének és gondolkodásának princípiuma szükségképpen egybeesik. Egy objektum

realitását el tudom gondolni anélkül, hogy ezt létezésként tételezném. Az objektum mindig feltételez valamit, aminek számára objektum, vagyis a szubjektumot. A szubjektum maga azonban csak az objektum ellentéte, és így maga sohasem lehet a feltétlen: a feltétlent ezért sem az általában vett dologban, sem pedig abban, ami egyáltalán nem lehet dolog, nem lehet felfedezni. Vagyis a feltétlen (ha ez egyáltalán lehetséges) csak az abszolút émben nyugodhat. Az abszolút én létezését nem lehet teljességgel objektív módon, vagyis az énről, mint objektumról kimutatni. Én vagyok, mert vagyok. Az objektum maga eredetileg csak az abszolút énnel szemben, azaz pusztán mint az énnel szembenálló, mint *nem-én* határozható meg. Ebből a princípiumból adódnak a filozófia lehetséges rendszerei. Csak két egészen következetes rendszer van: a következetes dogmatizmus és a kriticizmus, az előbbi a minden éntel tétélezett nem-énből, az utóbbi pedig a minden nem-éntel tétélezett énből indul ki. A kiteljesedett dogmatizmus rendszerét Spinoza képviselheti. A kiteljesedett kriticizmus pedig egy olyan filozófia, amely felé a kanti koncepció mutat. Az énszformája a tiszta azonosság. A legfelső alaptétel az én vagyok, vagy az én én vagyok. Az énlényege a szabadság. Ennek a szabadságnak azonban nem juthatok tudatára, mert ez minden tudat feltétele. Az öntudat nem a változatlan énszabad aktusa, hanem a változékony énkicsikartörekvése. Az énnem lehet valamiféle fogalom révén adott. Az éntehát önmaga számára mint pusztán én az intellektuális szemléletben van meghatározva. Ez a szemlélet éppoly kevésbé valóságos, mint a tudat abszolút szabadsága. Az énteljességgel egység. Az énmagában foglal minden létet és minden realitást. Ha a szubsztancia feltétlen, akkor az énegységes szubsztancia. Az énszabszolút hatalom, és mint ilyen számára ismeretlen mindenféle kellés. Az én van, mert van, mindenféle feltétel és korlátozás nélkül. Ennek szformája a tiszta és örök lét. Ezekből a princípiumokból vezethetők le azután a szembenálló nem-énnel meghatározásai és a tétélezhetőségén által meghatározott formái, és hozható létre a morális és elméleti szubjektumhoz való átmenet. — Most pedig engedtesse meg, hogy a recenzens néhány megjegyzést tegyen az előtűnk fekvő rendszeréről. Amennyire képes ezt megérteni, ennek reális tárgyát csakis és kizárólag az intellektuális szemlélet garantálhatja, amely azonban annyiban problematikus, hogy benne semmit sem szemlélünk, hogy az egész belsejében semmit sem találhatunk, amire vonatkoztathatók

lennének az abszolút én predikátumai, hacsak nem azt a szándékosan gondolatnélküli állapotot tekintjük, amelybe akkor helyezkedhetünk bele, ha megállítjuk a képzel ér menetét, és nem érzünk semmi mást, csak önmagunk meghatározottságát. Ebben a különös érzésben van valami nagyon titokzatos, mert benne semmit sem lehet megkülönböztetni, és egy erre épülő filozófia nem futhatna ki másra, mint egy *senki* éleleírására, amelyben minden lehetségest el lehetne mondani, annak veszélye nélkül, hogy ez bármikor számon kérhető lenne, mert ha valamit megcáfolnak, mindig azt mondhatjuk, hogy tulajdonképpen nem is erre gondoltunk. De valószínűleg mégsem feltételezhetjük azt, hogy Németországban egy olyan filozófiát kellene felépítenünk, amelynek a semmibe való nagy elsüllyedéshez — amelyet néhány indiai szekta a legnagyobb jóként dicsőít — hasonló princípiuma és kifutása lenne; alighanem valami sokkal nemesebb kell kiindulnunk. És ez nem lehet más, mint a személyiségünk érzése. Ebben az érzésben (személyiségnek lenni) van valami nagyság, amellyel szemben az összes természeti erő hatástalannak bizonyul, és ha ezt a tudásunk számára (amely ezt először is lehet véteszi) érthetővé akarjuk tenni, akkor rögtön titokzatosává válik. De ezt most nem akarjuk megtenni: mint morális lények nem vagyunk a tudás tárgyai, hanem ezen a ponton már cselekednünk kell. A személyiség — ha a célszerűség princípiuma alapján ítéljük meg — semmivel sem titokzatosabb, mint a matematikai konstrukciók. A geometria konstrukciói és az aritmetika szintézisei tisztán a mi teremtményeink, és mégis évezredek tanulságokat szűrhetünk le belőlük. Hogyan teszünk szert arra a képességre, hogy olyan dolgokat alkossunk, amelyek az egész lehetséges természet-megismerésünk számára a legtökéletesebb célszerűséggel rendelkeznek, miután ezt a célszerűséget oly nehéz felismerni? Ha ezt a kérdést a tér és az idő realitásának feltételezése alapján megpróbáljuk megválaszolni, akkor arra kényszerülünk, hogy éppoly különleges dolgokat mondjunk a vonalokról, a körrel és a számokról, mint az énről, ha azt akarjuk, hogy ez a megismerésünk princípiumává váljék. Ha azt feltételezzük, hogy ez az én princípium, akkor ezáltal (mert az objektív predikátumok tekintetében teljesen meghatározatlan) megkapja az abszolútum látszatát. A saját magunk számára ezt mindenként vagy semmiként határozhatjuk meg; ha elfogadjuk az első meghatározást, akkor egy következetes antispinozista rendszerhez jutunk, amely mindent az énbe

helyez, mint ahogy a spinozista rendszer mindent az énen kívül elhelyezked szubsztanciába. Mindeközben azonban több empirikus én is azt szeretné, ha egy végtelen szubsztanciában (amely az középpontjából jön létre, és emelkedik föl — nem tudni hogyan — abszolút énné) alámerülhetne.

III. Társadalomelméleti írások

Erhard a francia és az amerikai forradalom lelkes híve volt, egy időben még az amerikai emigráció lehetőségét is fontolóra vette. (Az amerikai hadseregben szeretett volna katonaeorvosként állást vállalni; volt is egy közvetítő, aki azt ígérte, hogy segít egy ilyen állás megszerzésében, de végül a megbízási díjjal együtt eltűnt. Ezután Erhard egyenesen George Washingtonnak írt levelet, elpanaszolva az esetet, és a közbenjárását kérve, de választ természetesen nem kapott.¹⁵) Kimondottan elméleti szempontból azonban a francia forradalom jóval nagyobb hatást gyakorolt Erhard gondolkodására. Ha a nézeteit a francia viták fényében próbáljuk szemügyre venni, akkor a következőket mondhatjuk: Erhard írásai elsősorban a monarchisták álláspontját tükrözi. Nézeteinek általános irányát jól szemléltethetjük Mounier beszédének következő részletével: „Vitathatatlan igazság, hogy a szuverenitás alapja a nemzet. Minden hatalom ebből származik, de a nemzet nem kormányozhatja önmagát. Soha, egyetlen nép sem tartotta fenn önmagának minden hatalom gyakorlását. Hogy szabad és boldog legyen, minden népkénytelen megbízni bizonyos küldöttekben, ez a szakszervezet létrehozni a törvények betartására, és ezeket egy vagy több letéteményes kezébe adni.”¹⁶ Erhardtól alapvetően idegen volt az a radikalizmus, amely Sieyès beszédeiből áradt: „A törvény egyetlen ésszerű definíciója szerint a kormányzottak akaratának kifejezése. A kormányzók nem ragadhatják magukhoz sem egy részét, sem az egészét anélkül, hogy ne közelednének a despotizmus felé. Nem szabad elfogadni egy hatását tekintve ennyire veszedelmes elegyítést.”¹⁷ 1792. augusztus 10-én az önkéntes felkelők a királyt megfosztják trónjától; a vita Franciaországban eldőlni látszott. 1792. szeptember 21-én Roland belügyminiszter a következő szavakkal hirdette ki a Köztársaságot:

„Franciaország nem lesz többé egyetlen személy tulajdona [...]. Franciaország kijelenti, hogy nem akar többé királyt, s ezért e birodalomban mostantól senki sem ismer más urat és hatalmat, mint a törvényt. Szent, ugyanakkor pedig megtisztelt és édes iga ez, mindörökre kedvesebb és üdvösebb a számunkra annál, amelyet korábban tiszteltünk.”¹⁸ A francia forradalom lefolyása nem gyakorolt különösebb hatást Erhard nézeteire: a legfontosabb írásai mind 1792. augusztus 10-e után születtek. (1793 elején jelent meg Erhard és Wieland fordításában Étienne de La Boétie *Az egyeduralomról* című tanulmánya a *Der Teutsche Merkur* című folyóiratban, amely egyértelműen a monarchisták álláspontjának elzárkózásához tartozik.)¹⁹ Erhard írásainak erőssége azonban nem a politikai állásfoglalásokban rejlik,²⁰ hanem inkább a társadalomelméleti következmények levonásában. Erhard 1792. január 16-án, egy Reinholdnak címzett levelében a francia forradalom elemzését egy általános társadalomelméleti koncepció irányába próbálja meghosszabbítani. „A francia forradalom kapcsán én is gondoltam egyre és másra, amelyet majd közölni fogok Önnel. A legfontosabb tételeim, amelyekből az eredményeimet már előre láthatja, a következők.”²¹ És ezután — a korai tanulmányok mintájára — tézisszerűen fejti ki a legfontosabb gondolatait. „1. A természeti állapot az igazságtalanság állapota; és ezért kötelesség a polgári állapotba való átmenet, de ez nem egy szerződésen, hanem a szabad akaraton keresztül, a kötelesség alapján történik. 2. A polgári társadalom az emberek számára nem adhat, és nem vehet el jogokat, hanem csak garantálni tudja őket. 3. Az a mód, ahogy az emberek kölcsönösen garantálják egymás számára a jogokat, adja a különböző kormányzati formákat és polgári alkotmányokat, amelyeket meg kell különböztetni a polgári társadalomtól. Ha a megvédés és a büntetés hatalma egyetlen kézben van — akkor monarchiáról, ha egy többség kezében van — akkor arisztokráciáról, ha a nép szavazatainak többségéhez van kötve — akkor demokráciáról beszélünk. 4. Ha a kormányzó feladata nem mindenki fizikai erejének minden egyes ember védelmében való megérzése, hanem e hatalom önhatalmú birtoklása, akkor despotá, és az alattvalók megszűnnek polgárok lenni, nincs igazi tulajdonuk, és ezért rabszolgák. 5. A polgári társadalmat ezért két úton lehet megszüntetni: a jogok kölcsönös garanciájának felmondásával (vagyis az anarchiával), és ha a jogokat mások önkényétől tesszük függővé (vagyis a despotizmussal).

6. Amíg ez a felmondás nem következett be tényszer en, addig még nem sz nt meg a polgári társadalom, még akkor sem, ha nincs rögzített alkotmány. 7. A polgári alkotmány egyszerre ad és elvesz bizonyos jogokat. 8. Azokat a jogokat, amelyeket az alkotmány sem korlátozhat, emberi jogoknak nevezzük, a szó legsz kebb értelmében. 9. Egy olyan alkotmány, amely hozzá mer nyúlni az emberi jogokhoz, szétzúzza a polgári társadalmat, és ezért nem szabad elt rni. 10. Az általában vett polgári alkotmánnyal szembeni ellenállás nem más, mint a lázadás, egy bizonyos alkotmánnyal szembeni ellenállás (amely egy új alkotmány létrehozására irányul), nem más, mint a forradalom, a polgári társadalommal szembeni lázadásra viszont nem ismerek megfelel kifejezést. *Ebb l már láthatja, hogy egészében véve kedvez en vélekedem a francia forradalomról.*"²² Ez egy széles alapokon álló elméleti program rendkívül tömör kifejtése, amely els ránézésre nehezen értelmezhet . Az mindenesetre jól látható, hogy Erhard a francia forradalom megítéléséhez egy szélesebb elméleti kontextust keres. Ez a kontextus fog elvezetni egy szélesebb társadalomelméleti koncepció programjának felvázolásához, amelynek legfontosabb sajátosságai a következők: (A) Erhard a természeti állapotot nem tekinti normatív képnek, csak úgy tekinti, mint amelyen a lehet leggyorsabban át kell lépni, még hozzá az igazságtalansága miatt. A szerz és modelljének elutasítása azt sugallja, hogy a megegyezés helyébe az elhatározás lép. Az elhatározás pedig egy makro-szubjektumot feltételez, így a társadalmiság nem jelenhet meg olyan normatív összefüggésként, amely valamikor a történelem során eltorzult. (B) E normatív kép helyébe Erhardnál az „emberi jogok” lépnek; de ezek nem társadalmi fogalmak, hanem az individuális emberek sajátosságai vagy tulajdonai. A kormányzat így nem a társadalomból n ki, és nem azzal kerül szembe, hanem az emberi jogok nagy veszélyeztet jeként lép fel. (C) A „lázas” az emberi jogoknak a kormányzattól való visszakövetelése; ezen belül azonban Erhard különböző lehet ségeket különít el. Lehet harcolni az általában vett polgári alkotmány ellen, egy bizonyos polgári alkotmány ellen és végül a polgári társadalom ellen. A lehet ségek ilyen dimenzionalizálása azonban egyértelm en elméleti fogyatékosokra utal. A polgári alkotmány ellen általában csak akkor lehetne harcolni, ha ennek önállósulása nem lenne szükségszer , a polgári társadalom ellen irányított harc pedig teljességgel értelmezhetetlen. E fogyatékoságok

ellenére a program alapstruktúrája mégis igényesnek mondható. Erhard azonban újra és újra visszacsúszott a politikai elemzések szintjére, és újabb és újabb változatokban fejtette ki a monarchista álláspontot.

Meggondolások La Boetie beszédér l és az egyeduralomról
(a történelmi és a tapasztalati tanulságok fényében)²³

„Legyünk szabadok! Csak egy szavunkba kerül: nemet kell mondanunk, amikor parancsolni akarnak nekünk, és máris szabadok vagyunk!”

Boethius beszéde ezt az érzést próbálja el hívni, és lehet, hogy néhány olvasó esetében sikerrel is járt; de a nagy tömeg (amely minden változástól a maga hasznát várja) egy szónok lelkesítése nélkül is könnyen csatlakozni fog a felhíváshoz: legyünk szabadok! A bölcs ember azonban a következő kérdést fogja felvetni: és mit csinálunk azután, hogy szabaddá váltunk? Mint a vadállatok az erd ben összevissza akarunk kóborolni, és a szabadságunkat úgy értelmezzük, hogy átadjuk magunkat az állati ösztönöknek, vagy pedig ésszer embereként akarunk élni? Menekülni akarunk egymás el l, minden társas hajlamot megfojtva, és a szeretet minden kölcsönös megnyilvánulását nélkülözve; vagy pedig arra akarunk törekedni, hogy egymásnak jót tegyünk, és az er inket a jó és a szép céljából egyesítsük? Nem kell-e ezt megtennünk, ha nem akarjuk, hogy a szabadság az állati létbe taszítson vissza bennünket? Ha méltók akarunk lenni az ember névre, szabad emberként újra be kell lépnünk a társadalomba, ezért mielőtt szétszakítjuk azokat a társadalmi kötelekeket, amelyeket most hordozunk, érdemes lenne megvizsgálnunk, hogy „nem vagyunk-e már most is annyira szabadok, amennyire lehetünk”, és hogy azok lennénk-e, akik vagyunk, ha a társadalom, amelyben élünk, nem fogadott volna be bennünket, még mielőtt erre megkértük volna? Nem kellene-e az el tt, hogy azt kiáltanánk, „legyünk szabadok!”, azt kiáltanunk, hogy „legyünk emberek!”? Legyünk hálásak azoknak, akik emberekké formáltak bennünket! És nem kellene-e el zetesen megfontolnunk, hogy nem a ránk nehezed uralomnak köszönhetjük-e egész m veltségünket és jólétünket? E kérdések megválaszolása el l egyetlen ésszer ember sem térhet ki, mielőtt csatlakozna a kiáltáshoz: „legyünk szabadok”!

Az ember társadalmi létezését tekintve a történelem a legjobb tanító, ezért t le várhatunk a legtöbbet a fenti kérdés tekintetében is, és ha a szabadságot pusztán boldogságnak tekintjük, t le várhatjuk a legfontosabb kérdéseket. A történelemb l megtanulhatjuk, hogy egyetlen ország sem jutott el a kultúrának még egy mérsékelt szintjére sem, ha nem állt egy rendszeres uralom fennhatósága alatt. Egyiptom például, amely az összes ismert ország közül el ször jutott el a kultúra magasabb szintjére, és a legnagyobb birodalom volt az akkoriban ismert világban, még a maga virágkorában is, a királyok és a papok feltétlen uralma alatt állt. Az asszírok követték az egyiptomiakat, és ez a két nép már egy magas szint kultúrával rendelkezett, még mielőtt a kis államokra felosztott görögök eljutottak volna a kultúra alacsony szintjére. És még a sokat dics ítt szabad görögök is a m vel és els lépéseit a királyok alatt tették meg; a korai törvényeik (amelyek polgárokat csináltak bel lük) a gondtalan megélhetéshez szükséges m vészetek és ismeretek (mint a földm velés, az épít m vészet, a vadászat és a kereskedelem) a királyok alatt alakultak ki. És még az általuk oly istenien tisztelt Homérosz sem juthatott volna el hozzájuk Piszisztratusz tirannosz nélkül.

Az újabban fölfedezett természeti népek közül mindig azok voltak a legm veltebbek, amelyek egy uralkodónak voltak alávetve, és nagy birodalmat alkottak. A despotikusan uralt araboknak és szaracénusoknak köszönhetjük például, hogy a tudományok a barbár évszázadok során nem hunytak ki teljesen; mert még az is, amit a görögök riztek meg számunkra, az arabokkal való rivalizálás nélkül nem maradt volna fenn. És ha ebben kételkednénk is, nem kellene-e mégis elismernünk, hogy a keleti császárság korlátlan monarchia volt? A rómaiak, akiknek szabadságát a köztársaság ideje alatt általában példaszer nek szokás tekinteni, akiknek szabadságát azonban (ugyanúgy, mint a görögökét) még közelebb l is meg kell vizsgálnunk, a hatalmukat kezdetben a királyoknak köszönhették. Az alkotmányuk alapja (nevezetesen a centuriákra és a curiákra való felosztás, a választási és népszavazási gy lések elrendelése, a komiciák és a szenátus m ködése, a minden más nép számára oly impozánsnak t n formalitás, a polgárok összeszámlálása, a katonai rendszabályok és a taktikák, amelyek fölényt biztosítottak számukra a szomszédokkal szemben, az évkönyvek elkészítése, amelyek lehet vé tették számukra, hogy az egyedi eseményekb l tanulhassanak)

a királyoknak köszönhet. Csak közelebbre a szemügre kell vennünk a történelmet és azonnal látjuk, hogy csak egy meghatározott, korlátlan és szilárd felső uralom alatt tehet a kultúra eléréseket és jöhet létre a nyugalom és a biztonság állapota. Amennyire igaz, hogy minden embernek megvan a maga véleménye és érdeke, ugyanannyira igaz, hogy igen kevés embernek van világot-átfogó szelleme, és a mások jogára és boldogságára irányuló eleven érdeke. A legtöbb ember szereti azt, ha nyugalomban birtokolhatja a javait, és mindenféle különösebb veszély nélkül elérheti azt, amivel mások már rendelkeznek. A legtöbb ember csak akkor meri megtámadni mások tulajdonát, ha azt feltételezi, hogy mások ugyan ezt nem akarják jóhiszeműen átengedni, de igazából mégsem képesek az ellenállásra. Ha ez a feltétel teljesül, akkor ez a kísérlet újra és újra elfog fordulni; és az emberek csak akkor kezdenek el küzdeni, ha ebben megcsalva érzik magukat, és valóban tartaniuk kell a mások bosszújától. Ritkán adódik olyan férfiú, aki a más emberek tulajdonával nem csak azért törődik, hogy a sajátjává tegye; ha azonban egy ilyen férfiú felbukkan, akkor biztos, hogy mások állandóan segítségül fogják hívni, és a segítségére is fognak sietni, ha megint mások tulajdonát kell megvédeni, és így a barátságának köszönhetően az emberek szilárd biztonságban élvezhetik azt, amijük van. Ez a férfiú lesz a vezető, a bíró és a király. De csak akkor, ha kialakult egyfajta általános éberség, ha azt, aki nem akadályozza meg az idegen javakra irányuló támadást, annak támogatójaként felelőssé lehet tenni, jöhet létre egy olyan csendes élvezet, amely hozzátartozik az emberiség kultúrájához.

Az olyan emberek, akik valami közhasznút, szépet vagy nagyot tesznek, ami számukra nagy fáradtságba kerül, anélkül hogy tekintettel lennének az ezáltal elérhető haszonra és valamiféle élvezetet remélnének, rendkívül ritkák. Talán nem sértem meg az emberiséget, ha azt mondom, hogy ilyen embereket azért nehéz találni, mert ehhez mindenféle bölcsességre is kell gondolni. Amíg tehát a birtok nem kerül megvédésre (ami ezáltal tulajdonná alakul át), amíg nem lép fel egy ilyen ember, aki a maga tekintélyével és hatalmával ezt meg tudja védeni, addig a mivészetek nem tudnak közhasznú eléréseket tenni. Az emberek mivel véde ezért már feltételez egy olyan hatalmat, amelyet tiszteletben tartanak, és amelynek alávetik magukat; ennek a hatalomnak egyetlenné kell lennie, mert egyébként nem tudná elérni

ezt a célt. Az első kormányzat, amely boldoggá tette az embereket, ezért a monarchia volt, és a változások, amelyek lépésről lépésre lejátszódtak, abban álltak, hogy vagy az uralkodó viselte a felelősséget másokkal szemben, vagy többen osztoztak az uralkodó hatalmában és tekintélyében, vagy minden egyes ember igényt formált arra, hogy az uralkodót képviselje. Ebből már világosan lehet látni, hogy minden kormányzat háttérében a monarchia áll, és hogy a monarchia és az arisztokrácia az egyetlen igazi kormányzati formák. Mivel az úgynevezett demokrácia, ha nem a császári uralmát értjük rajta, nem más, mint olyan monarchia vagy arisztokrácia, amelyben az uralkodót bizonyos számú évre hatalmazzák fel (szavazattöbbséggel) az igazgatás feladatával. Minden kérdés tehát, amely a legjobb kormányzatra vonatkozik, a következőben foglalható össze: milyen módon lehet átruházni az egyeduralmat egy vagy több személyre anélkül, hogy ennek valamilyen hátránya lenne? De még mielőtt ezt megvizsgálánk, az a kérdés is felmerül, hogy mindig át lehet-e ruházni az uralmat. Nem magától jön-e létre a dolgok folyása szerint? És aztán senkinek se lenne joga azt megszüntetni? Kétségtelen, hogy ez az utóbbi, ha nem is teljesen általános, fordul el leggyakrabban. Ahhoz, hogy ezt bizonyítani tudjam, közelebbre is meg kell világítanom az uralom keletkezési módját.

Az uralom kialakulása mögött — minden bizonnyal — a birtok védelme áll, amiről fent beszéltem, mert a tulajdon, vagyis a birtok nélkül, amelyen keresztül az ember fenntarthatja önmagát, semmiféle kultúra sem jöhet létre. Az lesz az első király, aki a tulajdon védelmének keresztül kitünteti magát, és megkapja az emberektől azt a megbízást, hogy alkossa meg az ehhez szükséges intézményeket. A másik tulajdonának védelme és elismerése nélkül a tulajdon egyáltalán nem lenne lehetséges, vagyis az igazi tulajdon nem lehetséges uralkodó nélkül, és csak az uralkodó elismerésén keresztül válik tulajdonná. Vagyis a tulajdont a maga puszta valósága szerint a következőképpen lehet értelmezni: egy olyan birtok, amelyet egy általánosan elismert felső hatalom véd meg. Senki sem tud ezért elszakadni az uralkodótól anélkül, hogy ne veszítené el a maga tulajdonát, ha nem is a lelkiismeret törvényszéke, de mégis a puszta tények törvényszéke előtt (forum externum). Mert hiszen az uralkodón keresztül, annak elismerése révén birtokolta. Nem kételkedem benne, hogy ez az állítás sokak számára

paradoxnak fog t nni, habár egyáltalán nem új. Spinoza volt azonban az, aki (ismereteim szerint) elsőként tömör formában megfogalmazta; Hobbes az uralom szükségességét csak a békére tekintettel mutatta meg, de nem hozta összefüggésbe a valóságos tulajdonjoggal. Nem hiszem, hogy Spinoza neve egy gondolkodó ember el tt bárkinek is árthat. Annyi azonban bizonyos, hogy a tulajdonhoz feltétlenül hozzátartozik egy olyan jel, amin keresztül meg tudom mutatni, hogy az én elismert tulajdonomról van szó; és ilyen általánosan érvényes jelek nem lehetségesek, ha nincs olyan hatalom, amely az érvényességüket fenntartja. Ezt a hatalmat azonban nem lehet szavazattöbbséggel megválasztani, mert a szavazattöbbség már feltételezi a mások kényszerítésére irányuló hatalmat. Ezt a hatalmat csak egyhangúlag lehet elismerni, és magától kell létrejönnie, mert egyébként feltételezné a másra való átruházás hatalmát, amit még meg kell alapoznunk. A legfels hatalom egy nép esetében a gondviselés által kijelölt embereken keresztül mutatkozik meg, akiket a hivatásukban a többiek lépésről lépésre elismernek, és végül királyi birodalmak jönnek létre.

És mivel — mint láttuk — minden valóságos tulajdon az t elismer és védelmez fels bb hatalomtól függ, így ez a hatalom nem függhet a jogok tulajdonosaitól, akik erre a hatalomra támaszkodnak (és mihelyt ez a hatalom hiányzik, a jogok is érvényüket veszítik), és a hatalom nem lehet kisebb, mint a szétosztásra kerül jogokban megjelen hatalom. Ha a hatalom megadja a végrendelet-írás és a tulajdon-elidegenítés jogát, akkor ezzel a joggal neki magának is rendelkeznie kell, és ennek következtében is mindent, amivel rendelkezik, és ami szükséges a legfels hatalom gyakorlásához, átengedheti valaki másnak.

A védelem vagy a tulajdon bevezetéséb l származó legfels hatalom tehát korlátlan, elidegeníthet és örökölhet ; nem lehet tehát egyszer en valaki másra átruházni. Mivel ez a hatalom nem magától jön létre a pusztá önkényre támaszkodva, ezért ebben a vonatkozásban isteninek lehet nevezni, és a személyt, aki gyakorolja, amennyiben általa szankcionálódnak a jogok, szentnek. A legfels hatalom tehát nem engedheti át az önmaga felett való ítélkezés jogát valamiféle törvényszéknek (competentiam fori), csakis a morális törvénynek van alávetve. És mivel a morális törvény szerint egyedül a mindentudás ítélkezhet (a maga tisztasága szerint) minden tévedés felett, ezért mondhatjuk azt, hogy senki másnak nem tartozik számadással csak Istennek. Mivel

azonban lehetséges egy olyan eset, hogy a legfelső hatalom nyilvánvalóan igazságtalannak tartanak, ezért talán lehetne találni egy olyan embert, aki bíróvá emelkedik fel, és megbünteti. De mivel nem hivatott bíró, ezért a cselekedetét sohasem tudja igazolni az emberek előtt; e cselekedet révén kiszakad az emberek közül, vagy pedig meg kell kapaszkodnia a legfelsőbb hatalomban, és mint a gondviselés által kijelöltnek kell fellépnie. Ez volt a heroikus kor számos királygyilkosságának, és a gyilkos trónra kerülésének alapja. Ez a kor minden nép történetében fellelhető; és mivel a hatalom és a tekintély nem a választásra és a megítélt érdemre épül, hanem attól a bátorságtól függ, amellyel valaki ezt megszállja, joggal beszélhetünk heroikus korról. Mivel ebben a korban a hatalommal rendelkező emberek cselekedeteinek jogszerűségét nem a törvények, hanem egyedül a lelkiismeret garantálja (a rangjuk nem a választásra, hanem a bátorságra épül, a sorsukat pedig nem az előírásokra támaszkodó emberi rendelkezések, hanem a gondviselés dönti el), ezért ez a kor a képzelőerőnk számára hatalmas és megborzongató.

A legfelső uralom kialakulásának másik módja az, hogy sokan átengedik magukat egyetlen ember vezetésének, hogy így bosszút tudjanak állni az ellenségeiken. De ez már feltételezi, hogy az emberek társas állapotban élnek, kölcsönösen megvédik egymás jogait (miközben ezek a jogok már szankcionáltak) és már rendelkezésre áll a legfelső hatalom, amely azonban még viszonylag kicsi, és kevés számú emberre terjed ki; egy kis országban több felső hatalom van, amelyek egyetlen hatalomban egyesülnek. Miközben csak arra kell ügyelnünk, hogy az emberek egy meghatározott célhoz választottak-e egy vezetőt, és önmaguknak tartották-e meg a legfelső hatalmat, mint a görögök Trója előtt. Vagy az egész felső hatalmat egyetlen emberre ruházták-e át? Az első esetben nem változnak meg a legfelső hatalom sajátosságai; a második esetben megváltozik ugyan a hatalom terjedelme, de nem változik meg a lényege, és ezt a tulajdon garanciájára épül felső hatalomnak kell tekintenünk. Ezért az utóbbi hatalomra is mindaz érvényes, amit az előbbi elmondtunk.

Most még azt az esetet kell megvizsgálnunk, hogy egy ember az erőfeszítései révén (amelyek az emberhez méltó élet megteremtését szolgálják) olyan érdemeket szerzett és olyan tiszteletre tett szert, hogy mindenki hallgat rá, és egyszerein átengedik neki a legfelsőbb hatalmat.

Ebben az esetben a legfelső hatalom jogai (amelyek a tulajdon szankcionálásából adódnak) kiegészülnek még egy olyan különös joggal, amely az erők feszítéséből adódik, és így inkább több mint kevesebb joga van, mint az első csoportba sorolt legfelső hatalomnak. A legfelső hatalom tehát minden esetben a maga természete szerint korlátlan, elidegeníthető és örökletes. De az, hogy csak egyetlen személy fejtheti ki, nem következik ezekből a sajátosságokból, mert ezek az említett kialakulási módjaik miatt két vagy három személyre is vonatkoztathatók. A személyek száma azonban valószínűleg nem növelhető tovább, mert az eredeti felső hatalom egysége teljes egyetértést feltételez; ezek a személyek (mivel nincsenek bíráik) a jogukat csak a túlerő alapján tarthatják fenn, és így a legfelső hatalom mindig a győzteseké. Alkalmadtán azonban ezt átruházhatják egy személyre, és ezt meg is kell tenniük, ha azt akarják, hogy a vitás kérdéseik eldöntéséhez legyen egy döntő bírójuk.

Ezzel szemben azt az ellenvetést lehet megfogalmazni, hogy a legfelső hatalom az uralmon, az erőszakon és az elnyomáson keresztül is létrejöhet, és mivel igazságtalan, nem lehet korlátlan és örökletes. Én erre azt válaszolnám, hogy a pusztán erőszakon keresztül sohasem a legfelső hatalom, hanem csak egy rablógazdaság jöhet létre, mert a legfelső hatalmat csak az alapján a feltevés alapján ruházzuk fel uralkodói jogokkal, hogy rajta keresztül tulajdon jöhet létre. A pusztán erőszakon azonban, amely elsajátítja azt, amit szeretne, szembenáll a tulajdonnal, és így a legfelső hatalommal is. A legfelső hatalomnak ezért (ha fenn akar maradni) ki kell irtania a rablókat. Ebben a vizsgálatban azonban ezen az eseten átsiklunk.

Ezzel szemben pedig azt az ellenvetést lehet megfogalmazni, hogy mivel a legfelső hatalom a nép ruházza át (ezen az eseten is átsiklottunk), ezért a nép vissza is követelheti azt. Mielőtt erre válaszolnék, a következő kérdést szeretném felvetni: mi tesz egy népet néppé? Vajon az emberek tetszés szerinti tömegét már népnek nevezhetjük, vagy pedig e tömegnek egy bizonyos uralom alatt kell állnia ahhoz, hogy nép legyen? Nem kell-e valamiféle egyneműségnek fennállnia az erkölcsökben, a vallásban és a természetben ahhoz, hogy egy népről beszélhesünk? De anélkül, hogy itt elmélyednénk a nép fogalmában, csak azt szeretném megjegyezni, hogy semmi olyasmit sem lehet átruházni, amivel az ember nem rendelkezik; így tehát a népnek rendelkeznie

kellene a legfelső hatalommal, mielőtt átruházhatná. Eredetileg (a tulajdon bevezetése előtt) nincs legfelső hatalom, a legfelső hatalom azé, aki bevezeti a tulajdont; azok, akik körében a tulajdonjogok bevezetésre kerülnek, tesznek ki egy népet, és ezért a nép nem ruházhatja át a legfelső hatalmat. A legfelső hatalom csak akkor eshet a népre, ha az uralkodó meghal anélkül, hogy valakire átruházná azt; ezután a nép ruházhatja át a hatalmat, amely — mivel az feladata lesz az egyes emberek jogainak garantálása — ezen keresztül szuverén néppé válik. A legfelső hatalom létrejötte előtt azonban nem válhat szuverén néppé, amely a legfelső hatalmat a többségi elv alapján gyakorolja, mert a nép maga még nem létezhet. A nép általi megválasztás ezért nem tekinthető a legfelső hatalom eredeti keletkezési módjának. Az eredeti legfelső hatalom eszerint korlátlan, elidegeníthető és örökletes, nem megkapott, hanem megszerzett. Az a kérdés tehát, hogy hogy kell berendezni a legfelső hatalmat, eredetileg magától elválassza a hatalomtól függ. A kormányzat berendezésére vonatkozó összes kérdés ezért egy olyan korba tartozik, amelyben a legfelső hatalom a nép kezében van. Ilyen körülmények között tudja a nép a legfelső hatalmat egy vagy több emberre, határozott vagy határozatlan időre átruházni; ekkor lesz képes arra, hogy a legfelső hatalmat kitéve három hatalmi ágat (a törvényhozó, a bírói és a végrehajtó hatalmat) elválassza és egyesítse egymással. A rendelkezésünkre álló politikai vizsgálódások mindannyian erre a korra vonatkoznak, és ezt a kort (a jogok tekintetében) nem szabad összetévesztenünk az első korról, a legfelső hatalom kialakulásának korával.

Ebből az összecserélésből adódnak Spinoza és Hobbes tévedései, amennyiben a legfelső hatalom lényegi jogainak tekintenek olyanokat, amelyek pusztán véletlenszerűek, amelyek a legfelső hatalom eredeti keletkezési módjából adódnak.

A régebbi történelmünk csak a második korszakkal kezd megbízhatóvá válni, ezért egyedül rá támaszkodva csak keveset tudunk mondani a legfelső hatalom első korszakáról: ebben a korban a népek általában leigáztak, vagy egy olyan legfelső hatalomnak vannak alávetve, amely egy másik néphez tartozik, vagy egy maguk által választott legfelső hatalom alatt élnek, vagy egy még eredetinek tekinthető, de már különböző véletlenek alapján eltorzított legfelső uralom alatt állnak.

Most a történelemre támaszkodva azt szeretnénk megvizsgálni, hogy azok a népek, akik megszerezték a legfelső hatalmat, és ezt (tartósan) már senkire sem ruházták rá, valóban olyan boldogok voltak-e, mint amilyenek La Boetie beszéde alapján lenniük kellene. Én a régebbi történelemből egyetlen olyan népet sem ismerek, amely önként lemondott volna a jogszerű uralomról. A rómaiaknál (ha Lukrécia halálát csak a forradalmat siettet, kiváltó oknak tekintjük) Romulus a törvényhozó hatalmat a szenátusra ruházta, a királyoknak csak végrehajtó hatalmuk volt, ami nem volt örökletes. Tarquinius, aki ezt örökletessé tette, tehát átlépte a saját uralma számára kijelölt határt.

E népek közül, amelyekre az uralom ráruházódott, a görögök a legkiválóbbak, és (a szabadság szeretete miatt) a spártaiak mellett a leghíresebbek. De vajon az athéniak boldogabbak lettek volna, mint a királyok által uralt országok népei? Athén egész története ennek az ellenkezőjét bizonyítja; a legragyogóbb korszaka az volt, amikor valaki a tettei következtében a király magasságába emelkedhetett. A város a Piszisztratuszok uralma alatt kezdett el szépülni, alattuk indultak el szörvirágzásnak a tudományok és a művészetek, lendült fel elször a vízi és a szárazföldi kereskedelem. Ők építettek el ször jó utakat (ezeken különböző útjelzőket helyeztek el, amelyek a vándor számára mutatták az utat, amelyen haladnia kellett), és megteremtették Athén nyugalmanak feltételeit. Szolon bölcs tanácsait jobban megszívelték, mint bármikor máskor; és még a bölcs Szolon is belátta végül, hogy az athéniak csak egy szilárd felső hatalommal lehetnének boldogok, és élete végén már nem volt a Piszisztratusz ellenfele. Amint azonban Piszisztratusz fiai egy magánbosszú áldozatai lettek, Kliszthenesz megváltoztatta Szolon négy szekcióra való beosztását, és tizet csinált, ami az érdekeket jobban megosztotta, a szenátust megnagyobbította, és ezzel megsokszorozta a belső feszültségek lehetőségét. A legelső nép azonban továbbra is ki volt zárva a tanácsból, és semmiféle felső posztra sem juthatott, és ez a nép mégis legyőzte a perzsákat, és megmentette az országot a leigázástól; egységes volt, a törvénynek alávetett, amíg Arisztidesz szíve uralomra nem jutott az esze felett, és keresztül nem vitte azt a dekrétumot, hogy az alacsony nép számára is minden poszt nyitva legyen. Az állam szerencsétlensége azonban beteljesedett, mihelyt az emberek fizetséget kaptak azért, hogy a népgyűléseken részt vegyenek. A perzsák legyőzték a saját honfitársaikat

legnyomasztóbb despotáivá váltak, az ket fizet gazdagok rabszolgaivá, és az ket felheccel hizelg k követ ivé. A dekrétumok egyre gyakoribbá váltak, úgyhogy áttekinthetetlené váltak, és gyakran kerültek ellentmondásba egymással. A nagy férfiút, aki a demagógok útjában állt, szám zni kellett; és így az állam szép lassan hanyatlásnak indult. Az állam azonban valószínűleg már korábban hanyatlani kezdett: az el kel bb polgárok már korábban is elviselhetetlennek tartották, hogy életüket feláldozzák olyan háborúban (Athénban ugyanis mindenkinek el kellett mennie katonának), amelyeket a demagógok a saját magánérdekeik alapján indítottak el; ezek a háborúk tették szükségessé a tirannikus viselkedést a polgártársakkal szemben, és vezettek az okosság és az igazságosság háttérbe szorulásához. A cs cselék sokkal elszabadultabban tombolt volna, ha néhány körülmény nem korlátozta volna annak uralmát; ebben a legnagyobb szerepet a vallás kapta. A vallással a cs cseléket még kordában lehetett tartani, és még meg lehetett nyugtatni a kedélyeket, és így el lehetett kerülni a polgárháborút. Ezután következett (ehhez szorosan kapcsolódva) a hazaszeretet és a hozzá kapcsolódó nemzeti büszkeség kora, ami megszilárdította az athéniaknak a kormányzatukba vetett bizalmát. Gyakran visszariadtak azonban attól, hogy más népeknek, akik egy fels uralom alatt boldogok voltak, rossz példát adjanak arra, hogy milyen boldogtalan egy állam fels bb uralom nélkül. A nagy tömeg azonban a vallást inkább teherként mint jótéteményként élte meg, és pusztán a szerencsétlenségt l való félelem miatt fogadta el, de aztán lassan mégis függ vé vált t le. Végül pedig a tömeg már azt sem tudta elviselni, ha bizonyos férfiak a babonától mentesnek mutatkoztak, attól félt ugyanis, hogy az istenek megbüntetik, ha ezt megt ri; ezért nem beszélhetünk Athénban általános gondolatszabadságról, és még kevésbé lelkiismereti szabadságról. Aki nem vetette alá magát küls dleges az uralkodó vallásnak, azt üldözték; és egy felvilágosult férfiút gyakran még az sem tudta megmenteni az üldözést l, ha azt hitték, hogy felmentést kapott a magasabb lényekkel szembeni szolgai félelem alól, ami a babona következménye. Anaxagorasz és Szókratész, Xenophon és Arisztotelész jó példák erre. Az, hogy az athéniak Szókratész meggyilkolása után megbánást éreztek, pusztán jámbor mese. A szabad athéniak tehát az emberi jogokat éppolyan kevésbé ismerték el a maguk teljes terjedelmében, mint egy despotikus államban. Az athéniak ugyanis

ugyanazoknak a csapásoknak voltak kitéve: például a katonai szolgálatnak, anélkül hogy lett volna hozzá kedvük, a kereskedelmi tilalmaknak, sőt bizonyos népekkel még érintkezniük sem szabadott. Az athéniak ugyanolyan igazságtalanok voltak mások elnyomásában, mint a zsarnokok a saját alattvalóikkal szemben; és mégis ők alkották Görögország legkiválóbb szabad köztársaságát.

Nem tudom, hogy Spártát a szabad államok közé lehet-e sorolni. Örökletes királyaik voltak, akik a végrehajtó hatalmat gyakorolták, és akik a felügyelőkkel szemben felelősséggel tartoztak. A spártaiak szabadsága egyedül abban állt, hogy megválaszthatták a magisztrátus tagjait. A nép nem hozhatott törvényeket, mert ezeket nem lehetett megváltoztatni. A nevelést, az életformát és a házasságkötést az állam szabályozta. A spártaiak a legszigorúbb fegyelemnek voltak alávetve, és az életük semmiben sem különbözött a legrosszabb tirannus alattvalóinak életétől, és már ifjúságuktól kezdve hozzá volt szoktatva ehhez az életmódhoz. A lelkiismereti és a gondolati szabadság Spártában korlátozott volt, a szépművészeteket pedig szüntették. Boethius, aki a szabad spártaiakat olyannyira védelmezte, és akkora fölényt tulajdonított nekik a perzsákkal összevetve, biztosan észrevette volna a szabadság korlátait, ha mint tudásra éhes ifjúnak az időssebbekkel szemben el kellett volna némulnia, mert az ifjakkal szemben Spártában minden időssebb ember despotaként lépett fel; és csak az ifjakba beoltott *point d'honneur* teszi érthetővé ezt a szigorú alárendelést. A spártaiak egyetlen szabadsága abban állt, hogy mindezeket a szigorú szabályokat törvények határozták meg, és nem az emberi önkénytől függtek. Nem történhetne meg ugyanez a monarchiában is? Az előző törvényei itt nem ugyanúgy az utódok törvényei is? A spártaiak szabadsága azonban még kevésbé csillogó lesz, ha meggondoljuk, hogy voltak rabszolgáik, hogy a helótákat jobbágy-sorban tartották, és hogy ezeket a dolgozó osztályokat kizárták minden polgári kedvezményből. Valószínűleg nem lennének túl szigorúak a spártaiakkal szemben, ha azt mondanánk, hogy a saját önzésük rabszolgái voltak, és ezen keresztül a gyengébbek elnyomóivá váltak. Görögország többi köztársasága a két kiváló köztársasághoz hasonló képet mutat. Királyok alapították meg őket, és a legerenyébb korszakaik mindig a népuralom korszakai voltak, és a legragyogóbb korszakaik mindig azok voltak, amikor egy vagy több ember olyan tekintélyre tett szert, hogy ebből létrejöhetett egy meghatá-

rozott fels hatalom. A kisebb köztársaságokban azonban megtalálhatjuk a gondolati és lelkiismereti szabadságot, habár mindegyikben élnek rabszolgák és jobbágyok. Nem hiszem, hogy az eddigiekben elmondottak alapján egy pártatlan megítélésében abba a gyanúba keveredtem volna, hogy nem lenne érzésem a görög történelem emelkedett vonásai iránt; én ugyanis a nép egészéről és nem az egyes emberekről beszéltem. Éppen az anarchiának és a tirannikus berendezkedésnek ez a változtatása, amely Görögország néhány államát (mint például Athént, Milénét, Korinthoszt és Thébát) jellemezte, ébresztette fel azoknak az embereknek a szellemét, akik túl nagyok voltak ahhoz, hogy az egyiket elviseljék és a másikat gyakorolják. Egész népek is rendelkezhetnek magasztos vonásokkal, de ezeket általában csak néhány ember hordozza, és a nagy tömeg egyszerűen csak követni próbálja. A görög történelemben ezeket a vonásokat mások irízték meg, és a görögöket is nagyrészt csak azt tudhatjuk meg, amit a bölcsek nagynak és mintaszerűnek tartottak. Görögország nagy férfiúinak gondolkodása, amelyekkel az írásaikban találkozhatunk, nem azonosítható a nép gondolkodásával, és ezeket a gondolkodókat csak néhány avatott ember becsülte. Ha mindezt meggondolják, akkor biztosan nem fogják azt állítani, hogy hiányzik belőlük a szellemileg nemes értékek és a szépség iránti érzék, amit a görögöknek köszönhetünk. Én arra törekszem, hogy a görögöket ne mutassam be kedvezőbben, mint amilyenek voltak; elismerem, hogy a görög bölcsek gondolkodás- és cselekvésmódja felülmúlja a mostani nagy tömeg gondolkodás- és cselekvésmódját, de úgy gondolom, hogy Görögországban már annak idején is ez volt a helyzet, és ezért nem tudok teljesen egyetérteni a költővel, akit minden görög városból számszámoltak, és aki így kiáltott fel:

*Csak kevés nép van, hallgassátok
Akik hasonlatosak a nemes görögökhöz
És megérdemlik az ember nevet*

A görögök után a rómaiak léptek fel, mint szabad nép. Már említettem, hogy ezt az állapotot a királyoknak köszönhetik, és ez a Tarquiniusok elűzésével szinte semmit sem változott. De most vegyük szemügyre közelebbről is a szabadságukat. Tarquinius elűzése a patriciusok tette volt, és ennek költői voltak az egyedüli haszonélvezői. A

nép ezt hamarosan belátta és végül kikényszerítette a patríciusoktól a tribunusokat. Korábban a nép uralma csak látszólagos volt, mivel az államügyekről csak a centuriák alapján döntöttek: az első osztály, amelybe szinte az összes patrícius beletartozott, 98 centuriával vagy szavazattal rendelkezett, az összes többi osztály pedig 95-tel, amiből az egészen szegény népnek (a sans-culotte-oknak) csak egy szavazat jutott, és így a döntések alapvetően mindig a patríciusok kezében voltak. Ezen kívül a patríciusok az alacsonyabb népnek még pénzt is kölcsönöztek, amit aztán a lehető legnagyobb határozottsággal követeltek vissza; ezen kívül a patríciusok hatalmát erősítette az az intézmény, hogy minden közönséges rómainak kellett hogy legyen egy patrícius patrónusa, így a lányok hozományai, a fiúk fogságból való kivásárlásának bevételei a gazdagokat erősítették. A patrónus volt az örökös, ha a pártfogott gyermek nélkül halt meg, és a pártfogott nem szavazhatott a maga patrónusa ellen. Egyetlen ismert államban sem uralkodott ilyen nyomasztó arisztokrácia, mint Rómában, a királyok alól való felszabadulás utáni korszakban. A jogok, amelyeket a nép lépésről lépésre kicsikart a maga számára, megrázkódtatták az alapvető berendezkedést, és nagyon sok nyugtalanságra adtak okot, anélkül, hogy bármiféle javuláshoz vezettek volna. A nép megkapta a jogot, hogy a legfontosabb ügyekben döntsön a centuriákban, a legfontosabb állásokat a tribunnus törzsei szerint ossza szét, ebben a tekintetben nem a centuriák szerinti szavazás érvényesült. Elérte, hogy megszüntessék a bizonyos házasságokra vonatkozó tilalmat, hogy a patrónus elveszítse a pártfogott feletti túlzott hatalmát stb. Mindezekkel a jogokkal azonban a nép nem vált gazdagabbá. A meghódított országokat a patríciusok vagy egyszerűen megkapták, vagy pedig a legalacsonyabb áron vették meg a tulajdonosoktól; a nép, amely meghódította az országokat, semmit sem kapott. A jogok kicsikarása végül ahhoz a következményhez vezetett, hogy a patríciusok arisztokráciája a gazdagok arisztokráciájává alakult át, ami a patríciusoknak nem sokat ártott, mert hiszen amúgy is ők voltak a leggazdagabbak. Ahhoz, hogy megszabaduljanak a szegény és elnyomott polgároktól, újabb és újabb háborúkba kezdtek, és azután a polgárok ezeket a háborúkat (például a szolgálat megtagadásán keresztül) megpróbálták felhasználni arra, hogy néhány jogot kicsikarjanak maguknak. Miután a sans-culotte-ok teljesen elérték céljaikat, és minden állás megnyílt a számukra, a szegények néhány tagja is

felemelkedhetett, ami lehetővé tette, hogy a gazdagok létrehozzák a követk hadát. És így végül a köztársaság egy bizonytalan körvonalakkal rendelkező, szabályok nélküli monarchiává alakult át. Ekkor a züllött sópredék jutott uralomra, és a gazdagság és a hatalom az állandó felháborodás céltáblája volt, és bnténynek számított. Amit a mostani szóhasználatnál szabadságnak nevezünk, azt Rómában a legragyogóbban a szillai háborúk előtt találjuk meg, és Szilla volt az első, aki a maga szolgálatába állította ezt a szabadságot. Aki a római történelmet nagyon pontosan szemügyre veszi, az biztos, hogy nem fog arra vágyakozni, hogy szabad római legyen. A gondolati és a lelkiismereti szabadság éppúgy nem létezett Rómában, mint a görög köztársaságokban, és az újabb Róma sem szegül hevesebben szembe a felvilágosodással, mint a régi. Róma polgárai büszkék voltak arra, hogy igazi rómaiak, és a szabadság hírére a következő eszközökkel tartották fenn: a vallással, a fegyellemmel és a háborús szerencséivel. A vallásnak a rómaiaknál mindent szankcionálnia kellett, ezáltal minden a szentség perspektívájába került, és ez nagyon tetszett a népnek. A patríciusok az augurokon keresztül megszüntethették a komiciusokat, ha attól féltek, hogy a szavazás az akaratuk ellenére alakul, anélkül hogy ezt az egyszerű nép észrevette volna. A sokféle szabadság megemelte a rómaiak jellemét, és más népek előtt olyan tekintélyt biztosított, amelyet a rómaiak megpróbáltak fenntartani és állandó dicsőítéssel fokozni. Mivel kora ifjúságuktól kezdve megszokták a fegyelmet, és mivel Itália első és szabad népének tekintették magukat, ezért büszkék voltak arra, hogy mások szabad népnek nevezik, és minden fáradtságot meghoztak a szabadság védelmezéséért. A háborús szerencse aztán ezt a büszkeséget még tovább fokozta. A rómaiaknak ez a büszke jelleme, a feltétlen hazaszeretet, az állandó harc az arisztokrácia és a demokrácia között, és az elírásokban való szilárd hit (bármely társadalmi csoporthoz is tartoztak) a történelmüket olyan érdekessé teszi, amilyennel az újabb korokban már nem találkozunk. És ha a szabadság alatt a saját és a mások privát hajlamaitól való függetlenséget értjük, akkor valóban a rómaiakat tekinthetjük az összes nép között a legszabadabbnak.

Figyelembe kell vennünk azt is, hogy a régi világnak a politikai szabadságról kialakított fogalmai egészen mások voltak, mint amelyek most a francia forradalom nyomán forgalomba kerültek. Ahhoz, hogy egy népet szabadnak nevezzünk, a következőket kell megkövetelnünk:

1. nem állhat egy másik nép fennhatósága alatt, 2. a törvényhozó hatalmat a népnek kell választania és megerősítenie, 3. van egy felelős végrehajtó hatalom, és 4. a bírói hatalmat a népnek vagy a törvényhozónak kell kineveznie. A rendek egyenlősége, mindenkinek minden posztra való megválaszthatósága, az állam összes tevékenységének nyílt megvitatása nem tartozott hozzá a régiek szabadságához. A lelkiismereti és a gondolati szabadságnak még a nyomát is alig lehet megtalálni. Eddig kapaszkodtak fel az agyrémszer szabadság régiójában, de hamarosan belátták, hogy mindez az állam széthullásához vezetne. Még nem tartották megvetendőnek azokat a népeket, amelyek királyok alatt éltek, és sajnálták azokat a népeket, amelyeken tirannusok uralkodtak, anélkül hogy megvetették volna őket. A régiek azokat nevezték királyoknak, akik az egyeduralommal a nép akaratából rendelkeztek, tirannusoknak pedig azokat, akik a nép akarata ellenében rendelkeztek vele. A despotikus perzsa királyokat ezért sohasem nevezték tirannusoknak. De még a szabadság ilyen mérsékelt fogalma mellett is, kevés állam tudta fenntartani önmagát demokráciaként, és Róma gyakran egy átmeneti egyeduralommal, a diktatúrával mentette meg magát. A vizsgálataimat most talán az újabb kor köztársaságaival kellene folytatnom, de én nem hiszem, hogy erre szükségünk lenne, mert egyesek rövid fennállása, mások jelentéktelensége, a visszalévk teljesen arisztokratikus berendezkedései pedig túlzott feltételekkel bizonyítják, hogy a népuralom eddig egyértelműen a szerencsétlenség forrása volt. Megpróbáltam rámutatni arra, hogy az emberek mindegyikével elsősorban az egyeduralom alatt került sor, és hogy ez az eredendő egyeduralom valóban elérhető jogok forrása, és ezért megváltoztathatatlan, örökletes és korlátlan. Ez a legfelsőbb uralom különböző véletleneknek köszönhetően véget ért, és most szükségszerűen a népre vagy a nemzetre esik vissza, a népnek aztán egy vagy több emberre kell átruháznia, és ezekből az átruházásokból különböző kormányzati formák jönnek létre. Láttuk azt is, hogy azok a népek, amelyek a monarchiát választották, nem voltak boldogtalanabbak másoknál, a régiek szabad köztársaságait pedig nem lehet a mieink elé állítani, és hogy ezek annál kevésbé tudják fenntartani önmagukat szabad köztársaságokként, minél jobban közelednek a szigorú demokráciához. Most még arra az esetre szeretnék egy pillantást vetni, hogy egy nép közvetlenül szeretné megtartani a felsőbb hatalmat, és aztán meg kell

határoznunk, hogy a monarchia milyen berendezkedései alapozták meg eddig a legszilárdabban az államokat, és aztán az egyeduralmat egy tisztán filozófiai szempontból kell megragadnunk, és választ kell adnunk arra a kérdésre, hogy igazságos-e az egyeduralom, és összeegyeztethet-e az ember méltóságával? És hogyan kell kinéznie ahhoz, hogy mindkét követelménynek eleget tegyen?

Az eddig ismert népek között egyetlenegy sem található, amely ne ruházta volna át a legfelső hatalmat, ha ezen csak azt a hatalmat értjük, hogy a törvényeket a gyakorlatba kell átültetni. Ha viszont a nép egyenként szeretné gyakorolni a legfelső hatalmat, teljes anarchia törne ki, amely végül egy önmagától létrejövő uralomba torkolna. Ezért csak egy olyan fajta átruházásról lehet szó, amelyről elmondhatjuk, hogy a legfelső hatalomhoz köthetik, és a nép csak addig ruházza át a hatalmat, ameddig szeretné, anélkül hogy ezt az időt előre rögzítené, és anélkül hogy meghatározná azokat a bűntetteket, amelyek miatt el lehet vészíteni a legfelső hatalmat, mivel az, aki elköveti őket, elveszti a nemzet bizalmát. Ugyanúgy ahogy a legfelső hatalomtól, más állásoktól is meg lehet fosztani az embereket. Ebben a tekintetben mondhatjuk, hogy a történelem számunkra ad egy népet, amely egy bizonyos fajta köztársaságot alkot, és az időnek kell megmutatnia, hogy ezen a talajon képes-e fennmaradni bizonyos ideig, vagy hamarosan egy meghatározottabb és szilárdabb berendezkedésnek adja át a maga helyét; aminek következtében aztán (ahogy arra fent rámutattunk) az eredeti legfelső hatalomból egy örökletes monarchiának kellene létrejönnie, ha csak az országot közben nem hódítja meg egy másik állam. A régebbi köztársaságok közül semelyik nem volt ebben a kétes helyzetben, Athénnek például mindig megvolt a maga Areopagusz, és Pritánjai, akiknek döntés és a nép önkényétől független befolyásuk volt. A nép mindenféle vád és artikulált kihallgatás nélkül száműzheti azokat, akiket akar, habár a szavazatok száma mégis pontosan rögzítve volt. A száműzés ugyanakkor csak tíz évig tartott, és a száműzött sohasem vesztette el polgári tisztességét. Ez az eljárás, amellyel a felsőbb hatalmat a pusztán önkény alapján kivonjuk a kormányzó kezéből, az egyetlen, amelyet meg lehet valósítani anélkül, hogy az államot romba döntենék, mert ez sem a hatalmat, sem ennek kormányzóját nem degradálja. Ezzel szemben a leváltott kormányzó (akit nem lehet büntözni) tekinteni, és aki a saját polgárai között jár-kel) szemében a

maga méltósága nagyon mulandó és csekély dolognak t niki, mert rendkívül könnyen el lehet veszíteni, és ezen keresztül a megbecsülésnek örvendő férfiak számára közömbössé válik, és márcsak a beképzettek megbecsülésére tarthat igényt. Minél gyakoribbá váltak azonban Athénban és Rómában a számvetések, annál közelebb került az állam az anarchiához, és végül egy egyes ember nem-önkényes felső hatalmának áldozatává vált, legvégül pedig egy idegen uralom alá esett.

Azok között a népek között, amelyek a legfelső uralmat egy egyes vagy kevés számú emberre ruházták át, azok voltak a legszerencsésebbek, amelyek az utódlás kérdését törvényszerűen rögzítették, és ezek az uralkodó által is önként elismert alapvető törvények nem engedték meg, hogy a hatalom önkényre torzuljon anélkül hogy a kelleténél jobban korlátoznák. Ezek az államok azután a törvényszerű egyeduralom vagy a monarchia útjára léptek. Ezek voltak a legtartósabbak, és ezek alatt virágoztak a leginkább a tudományok és a művészetek; a zárt egyeduralomban vagy a despotizmusban azonban ezzel szemben a birodalom virágzása általában rövid időtartamú volt, és a művészetek és a tudományok kihaltak. Törökországot biztosan nem lehet ellenbizonyítékként felhozni, mert ez sokkal inkább sok despotizmus összefonódása (amelyeket a kereszténységgel szembeni védekezés egyesített), mint egységes birodalom. A török birodalom egységében a vallás játssza a legjelentősebb szerepet; és a szultán aligha tudna másként nagy hadsereget összehozni, mint a vallásháborúra hivatkozva. Azok az államok, amelyek Európában a monarchák uralma alatt álltak, szinte valamennyi jóléte gyarapodott. Azok az államok, amelyekben az uralomra nem nehezedtek korlátok, egy kiváló uralkodó alatt (mint pl. Saladin alatt) gyorsan naggyá váltak, de nem voltak tartósak. Azok az államok, amelyek túlzottan korlátozták az uralkodót, általában több kisebb államra estek szét (ha ezek a korlátozások a nagyhatalmú vazallusok felől érkeztek); vagy mások vazallusává váltak, mert a legfelső hatalom inkább egy másik néptől való függést választotta, amely megvédte magát a saját népétől; vagy pedig köztársasággá vagy korlátozás nélküli monarchiává alakultak át, miután az uralkodónak a szuverenitásra irányuló erőfeszítései sikeresnek vagy sikertelennek bizonyultak.

Most pedig szeretnék rátérni értekezésem legfontosabb részére, vagyis arra a kérdésre, hogy mivel lehet alátámasztani az egyeduralmat?

És milyennek kell lennie? Miután azt hiszem megmutattam, hogy az egyeduralom a polgári létezés kezdete, mert csak általa jöhet létre elismert tulajdon, és csak ezen az elismerésen keresztül alakulhat ki a nép maga. Vagyis az egyeduralom nem feltételezi szükségképpen a szerződést, de feltétlenül szükség van a szerződésre akkor, ha az eredeti uralom hanyatlásnak indul, és az alsóbb hatalmak tekintélye is veszélybe kerül; a nép ebben az esetben úgy őrzi meg a maga szuverenitását, úgy marad *nép*, hogy megválaszt egy uralkodót; ha a nép elsüllyed az anarchiában, megint létrejön eredeti egyeduralom, vagy pedig egy másik nép felső hatalma ezt a népet maga alá veti. Ha pusztán a lakosok nyugalmát, kényelmét és az állam virágzását tekintjük, a mérsékelt egyeduralom a legjobb kormányzati forma, és így nem marad számunkra más — mivel morális lények vagyunk — mint felvetni a következő kérdést: összeegyeztethető-e a szabadon megválasztott egyeduralom a morál tiszta alaptételeivel? Ez a pusztán morális nézőpont, melyből a dolgokat szemlélem, biztosítja számomra, hogy a vizsgálódásaim — még ha tévedek is — sohasem válhatnak veszélyessé. Én sem a lázadás szótól nem félek, ha az uralkodó kötelességeiről beszélek, sem a rabszolga szótól nem riadok vissza, ha a polgárok kötelességei kerülnek szóba. Tisztában vagyok a vizsgálódásaim fontosságával és nehézségével, de nem félek ezek veszélyességétől, mert biztos vagyok benne, hogy Párizs a tribunátus fenyegetése alatt ugyanolyan lenne, mint Marokkó egy despota kardja alatt. De hogy ott nyilvánossá tenném-e a nézeteimet (ha ez nem lenne kimondottan a kötelességem), abban nem vagyok biztos. Az embernek nem áll hatalmában, hogy kinyilatkoztasson vagy elhallgasson igazságokat, vagy amit annak tart; egy belső hang, amelyről szinte semmit sem tud, gyakran felszólítja arra, hogy beszéljen, és beszél anélkül, hogy meghallaná az önzökosság szavát. Németország azonban — úgy látom — olyan szerencsés helyzetben van, hogy a félnék ökösség még nem áll szemben a morális igazságok elterjesztésével.

Az egyeduralom felülvizsgálata (morális princípiumok alapján)²⁴

La Boetie beszédében érezhet a szabadság fiatalos érzése és hallható a történelmi kinyilatkoztatáson keresztül óvatossá vált okosság; most még a morál kifejezését kell megvizsgálunk. Az első tekintetben arra a kérdésre kaptunk választ, hogy melyik kormányzat tetszik nekünk, ha még egyiket sem szottuk meg? A második lépésben pedig azt a kérdést kell megválaszolni, hogy melyik kormányzat hasznos a számunkra? És aztán a harmadik lépésben arra a kérdésre kell rátérnünk, hogy milyen kormányzatot érdemlünk meg. Az első kérdésre az volt a válasz, hogy nem tetszhetnek nekünk az olyan kormányzatok, amelyekben korlátozva vagyunk, a másodikra azt válaszoltuk, hogy számunkra a leghasznosabb az egyeduralom, a harmadik kérdésnek pedig most kell utánajárnunk.

Habár (ahogy azt már korábban is láttuk) az ember kényszerítve van az önfenntartásra, ragaszkodnia kell a kötetlen szabadsághoz, és hagynia kell, hogy létrejöjjön egy kormányzat, de mégis egy magasabb oknak kell t arra köteleznie, hogy morális lényként alávesse magát egy kormányzatnak.

Az embert mint morális lényt sohasem lehet pusztán szenved nek tekinteni, és senkinek sem lehet joga arra, hogy megmondja, hogy mit kellene tennie, ezt mindenki csak a saját maga vonatkozásában mondhatja meg. Az első kérdés, amely itt felmerül, a következő : miért nem marad az ember a természeti állapotban, hiszen úgy t nük, hogy ez az állapot a legméltóbb a morális természetéhez?

Ahhoz, hogy erre válaszolni tudjunk, közelebb l szemügyre kell vennünk az emberek jogi természeti állapotát. Én itt hozzáf zöm a jogi jelz t, hogy kifejezésre juttassam, hogy itt nem pusztán arról van szó, hogy az ember mit kap a természett l, anélkül hogy ehhez valamit hozzátenne, hanem csak arról, hogy milyen állapotban van az ember, ha a természetén kívül semmit l sem függ. [...] ²⁵

1. § A természeti állapotról

A természeti állapot jogi tekintetben az embernek az az állapota, amelyben maga a bíró a saját dolgaiban.

Ebben a kifejtésben egyetlen olyan nehézség sem szerepel, amely más kifejtésekben el fordul. Az ember eredeti (a polgári állapotot megelőző) állapotának összecszerelése a jogi természeti állapottal, amely vele szembe van állítva, általában összezavarta a szerzők természetjogra vonatkozó fogalmait. Részben azt hitték, hogy az ember (minden kultúrában megtalálható) morális természetét kellene megnéznünk ahhoz, hogy fel tudjuk vázolni a természeti állapotát; részben pedig azt hitték, hogy már megelégedhetnek azzal, ha szemügyre vették az összes pozitív törvényt. Az első adja a természet állapotát, amennyiben a kultúra állapotával és nem amennyiben a polgári társadalommal áll szemben; a második pedig azt mutatja meg, hogy a természeti állapot nem azonos a polgári állapottal, amivel azonban még nem adtuk meg a természeti állapot pozitív ismertetőjegyeit.

Ebből a határozatlanságból adódik aztán a természetjog magyarázatának határozatlansága. Az elsőnek kínáló megközelítés a következő volt: a természetjog az a jog, amellyel az ember a természeti állapotban rendelkezik. Ezzel a magyarázattal azonban még keveset nyújtottunk, ha nincs pontosan meghatározva a természeti állapot, még nem tudjuk, hogy ez az egyetlen-e, ami összhangban van a *természetjog* szóval. Ha a szóra nem akarunk tekintettel lenni, akkor jobb lenne, ha teljesen számoznánk. Mihelyt azonban határozott magyarázatot adtunk a természeti állapotról, világossá válik, hogy a természetjog olyan jog, amellyel az ember akkor rendelkezik, amikor a saját maga bírója. Könnyű belátni, hogy a természetjogból minden olyan jog ki van zárva, amely csak egy megkötött szerződés révén jöhetne létre. Ha én egy szerződésen keresztül kilépek a természeti állapotból, akkor bizonyos dolgok tekintetében lemondok az önbíráskodásról, és magamat ezzel alávetem, ha nem is egy megfosztó bírónak (ludex), de mégis egy elítélő (arbiter) bírónak. A természetjog mind a szerződés megkötését, mind azok betartását magában foglalja. A szerződésből létrejövő jogok magyarázatakor, ezeket meg kell vizsgálni, de nem kell rögzíteni, mert ezek betartása az egyetlen szempont, amelyet megkövetelhetek

anélkül hogy az értelmezés vagy a magyarázat lehet sége [...].²⁶ [...] ezek nem is tartoznak az én döntési hatáskörömbébe. Továbbá a jognak csak az általános dimenziója tartozik bele a természetjogba: mivel a természetjogban (amelybe min ségét tekintve minden ember beletartozik) a bírónak az ítékezéshez nincs szüksége törvényekre — mivel senkinek sem tartozik felel sséggel —, hanem csak a közvetlen önmagára vonatkozó ítéletben szorul vezetésre. A *tulajdonképpeni természetjog* ezért csak a *jog kánonját* nyújthatja. A természetjog nem tartalmaz konstitutív elemeket, hanem csak regulatív elemeket, és ezekb l nem tudhatjuk meg, hogy mi számít jognak, hanem csak azt, hogy *mit tekinthetünk jognak*. Az alábbiakban meg fog mutatkozni, hogy ebb l következ en milyen módon lehet kitágítani a természetjog fogalmát, mert minden egyes lehetséges eset vonatkozásában regulatív döntések bázisaként fogjuk elgondolni.

A jelenlegi kompendiumokban a természetjog általában olyan széles kereteket kap, hogy ebben a természeti állapot már egyáltalán nem jelenik meg, és ezt inkább ész-jognak, mint természetjognak akarják nevezni. Ez az elnevezés azonban némileg ügyetlen, mert az ész önmagában nem határozhat meg jogokat, hanem csak kötelelességeket. A jog mindig feltételezi egy meghatározott vágy követelését [...],²⁷ ezért nem lehet kötelelességellenesnek tekinteni. Az észnek nincs saját joga, és nem is tud létrehozni jogokat, mert sohasem támaszthat igényeket valami olyasmire, ami rajta kívül helyezkedik el; ezzel szemben mindaz, amit az ész morális princípiumok alapján megenged, helyes. Ez a megállapítás fontos, mert ha valamire mint az ész parancsára tekintünk (és ezek lennének a jogok, ha mint az észhez tartozókat tekintjük ket), akkor annak meg kell történnie, és nem szabad elmulasztani: ezért a jogok betartását meg kell *követelni*. Ha a jogokat csak az ész engedélyezheti, akkor ennyit megengedhetünk magunknak. Ha viszont azt akarjuk mondani, hogy az ész-jog itt csak annyit jelent, hogy nem állunk szemben az ésszel, akkor ezzel még nem a jogok egy különös csoportját neveztük meg, mivel ennek minden lehetséges jogra érvényesnek kellene lennie. Az a látszat, hogy néhány jogot nem lehet szétosztani, onnan adódik, hogy más vonatkozásban ugyanezek kötelelességekként jelennek meg. Minden jog követelése mögött egy olyan feltétel áll, amely nélkül nem tudnék eleget tenni kötelelességeimnek; ezt nekem magamnak kell kimondanom, és ezzel egyszersmind a kötelelességemmé is válik,

példaként gondoljunk csak az öfenntartás kötelességére a legkülönbözőbb esetekben. A későbbiekben, az emberi jogok kapcsán ezt még valamivel részletesebben is meg fogom mutatni. A különböző jogokat nem tarthatom fenn, és nem ejtethem el kényem-kedvem szerint, ha nem kötnek olyan más szempontok, amelyek a polgári társadalomban gyakran törvények alakjában jelennek meg. A természeti állapotban, ahol én vagyok a magam bírása, ez az utóbbi szempont teljesen elesik, és én az összes jogomat feladhatom. Ez az oka annak, hogy feladhatom az önbíráskodási hivatalomat (amennyiben ezt jognak tekintjük), és kiléphetek a természeti állapotból.

2. §

A természetjog az igazságtalanság állapota, ezért (ha lehetséges egy morálisan jobb állapot) a belső való kilépés kötelességünk.

Ha a természeti állapotot az igazságtalanság állapotának nevezem, akkor ezzel nem azt akarom mondani, hogy ebben lehetetlen lenne igazságosnak lenni, hanem csak azt, hogy ebben nem lehet az igazságosságot fenntartani. Én ugyan cselekedhetek igazságosan, de semmiféle eszközöm sincs arra, hogy másokat is rábírjak arra, hogy ezt helyesnek tekintsék, és hogy velem szemben ők is így cselekedjenek. *Szubjektív értelemben* ugyan lehetnek ebben is *igazságos emberek*, de nincs *objektív értelemben vett igazságosság*. Ezt közelebbre is szemügyre kell vennünk.

A természeti állapotban mindenki a saját bírása. Senki sem kérheti ezért, hogy mások az ő kijelentését érvényesnek tartsák; és mivel egy harmadik nem tarthatja fenn magának a döntés jogát, ezért a jogra és a jogtalanságra vonatkozó megosztott nézetek esetében a megegyezés számára nincs más eszköz, mint az *erőszak*. A természeti állapot ezért a *háború* állapota. Nem szükségszerűen a mindenki háborúja mindenki ellen, de a háború fennmarad. Ha a jogi kánon szerint mindenki méltányosan döntene, és a konfliktusos esetekben kész lenne engedni, akkor el lehetne kerülni a valóságos háborúk kirobbanását. A moralitás ítélszéke eltilt azonban a háború ilyen elkerülése csak kis érdem lenne, ha lehetséges lenne a háború állapotának megszüntetése; mert akkor még mindig megbújhat a szív álnoksága, amely nem szeretné ennek az

állapotnak a megszűntét, arra gondolván, hogy a jog helyett talán mégis jobb lenne az erőszak. Így jön létre az a feladat, hogy az embernek át kell lépnie a béke állapotába. Ez az állapot szemben áll a háborúval, és azt követeli, hogy egy általános érvényű döntésnek már meg kell előznie minden konkrét esetet, hogy meg kell hagyni az ember számára azt a lehetőséget, hogy a jogot válassza. Ez lenne a törvényekre épülő állapot.

A természeti állapotban kihasználatlanul maradnak azok az erőforrások, amelyekkel az emberek segíteni tudnának egymáson, vagy pedig szerződéseket kell kötniük egymással arról, hogy kölcsönösen támogatni fogják egymást. Az első eset szembenáll a morállal, amely azt parancsolja nekünk, hogy az erőszakot elkerüljük; ezen keresztül kap a morális törvény egy bizonyosfajta kauzalitást, és csak ezáltal érdemli meg először a törvény nevet, mert ezen kívül üres és hipotetikus előírás lenne. A második eset (ahogy azt már fent is láttuk) nem jöhet létre anélkül, hogy ne lépnénk ki a természeti állapotból, mivel a szerződésben rejlik kölcsönös kötelezettségre is csak egy harmadik dönthet. A harmadik által való döntés minden esetben, amikor a jogra vonatkozó nézetek megosztottak, szükséges: mert a törvénynek mindig függetlennek kell lennie a saját haszontól, és azok a felek, akiknek követeléseik vannak egymással szemben, sohasem ítélezhetnek egymás felett. Ebből adódik az a kötelezettség, hogy az embernek a maga ügyeit egy harmadiknak kell alávetnie, aki nem elfogult; vagyis be kell lépnie egy olyan állapotba, amelyben az *érintettek* sohasem lehetnek *bírók*. De mivel a természeti állapotban harmadiknak nincs joga arra, hogy határozott ítéletet mondjon, még akkor sem, ha megvan az ehhez szükséges belátása, és egy bölcs ember minőségében lép fel, bárki megkérdőjelezheti azt, mint érvényes bírót (*Iudex competens*), míhelyt a megnyilvánulása nem tetszik, így az ilyen jellegű döntések is csak az anarchia állapota jöhetnek létre, vagyis egy olyan állapot, ahol ugyan lehet ítélezni afölött, hogy mi a helyes, de a döntést nem lehet érvényesíteni. Ez az állapot morálisan sokkal rosszabb lenne, mint a tiszta természeti állapot, ha a jogszerű döntést nem tennék egyúttal visszavonhatatlan döntéssé. Ebből következik az a kötelezettség, hogy átlépjünk a törvényes erőszak állapotába, hogy ily módon az általánosan érvényes döntéseket általánosan kényszerítéssel tegyük.

Számunkra ugyan megengedett, sőt néhány esetben kötelességünk, hogy követeléseinket (még akkor is, ha jogszerűek) mások kedvéért

korlátozzuk: de ha ez a korlátozás csak a saját hasznunkra, vagy egy másik szenvedélyre tekintettel következik be, akkor nemcsak minden morális értékét veszíti el, hanem (ha a korlátozásnak gonosz szándékai vannak, vagy minden szabad meggondolás nélkül egy gyáva szenvedély váltja ki) antimorálissá válhat. Ez arra kötelez minket, hogy egy olyan állapotba lépjünk át, amelyben a pusztaság sohasem érvénytelenítheti a jogra vonatkozó ítéletet. Ez a kötelezettség közvetlenül következik abból a morális ítéletből, amely megtiltja nekünk, hogy más embereket pusztaság eszköznek tekintsünk, és ugyanakkor azt is megtiltja, hogy magunkat ily módon használni engedjük. Nem tudhatjuk, hogy erők elégségesek-e ahhoz, hogy ezt az utóbbit a külső cselekedeteink vonatkozásában megakadályozzuk, de mégis megmarad az a köteletségünk, hogy ezt, amennyire csak lehetséges, megakadályozzuk. És ha lesz egy olyan állapot, amelyben ez inkább lehetséges, mint a természeti állapotban, akkor köteletségünk átmenni ebbe az állapotba. Erre akkor kerülne sor, ha az emberek kölcsönösen garantálnák egymás számára a jogokat. Ezt nevezzük polgári állapotnak; arra vagyunk tehát kötelezve, hogy átlépjünk ebbe az állapotba, mihamihami ez lehetségessé válik.

Ezek a kijelentések (amennyiben már a természeti állapotban is úgy tekintjük, hogy ezek feloldhatók) a természetjog egy további fogalmához vezetnek: természetjognak nevezhetjük szélesebb értelemben a *jogra vonatkozó azon ítéleteket*, amelyeket a *természeti állapotban* alkotunk meg. A jogi eset a polgári jogállapotba tartozhat, de a döntésnek semmi olyasmit sem szabad feltételeznie, amit az ember a természeti állapotban nem tart észszerűnek. A természetjog ebben az értelemben nem azt jelenti, ami a természeti állapotban helyes, hanem azt, amit a természeti állapotban (anélkül hogy a dolgok viszonyain kívül álló feltételeket is figyelembe vennénk) mint helyeset ismerünk fel. A természetjognak ez a fogalma nagyon is jól összeegyeztethető ennek hagyományos fogalmával, és eszerint a természetjog három részből áll: a tulajdonképpeni természetjogból (vagyis a jog kánonjából), a hipotetikus jogok elméletéből, és az államalkotmányok kritikájából. Az utóbbit kritikának kell nevezni, mert a törvényeket csak a hatalmon keresztül lehet fenntartani, de a hatalom kialakulása már feltételezi a hatalmat (ahogy az a történeti vizsgálatokban megmutatkozott), és ezért nem a filozófián keresztül jön létre, hanem felelősséggel tartozik a filozófiával szemben.

Amennyiben nem pusztán ítéletet alkotunk arról, hogy mi a helyes, az ésszer és az elnyös, és hogy hogyan lehet elgondolni az alkotmányokat, azon hiányosságok nélkül, amelyek az emberi természetből adódnak, az alkotmány kialakítása és az ebbe való belépés kérdése nem okozhat különösebb nehézségeket. De ha mégis meg kell mondanunk, hogy morálisan hogyan indokolható az, hogy az ember kilép a természeti állapotból és egy tökéletlenebb polgári állapotba lép át, ahol éppúgy jogtalanságokat kell elszenvednie, mint a természeti állapotban, anélkül hogy szabad lenne (és ezzel együtt a moralitást is elveszíthetné), akkor szembe név válik a követelések ellentmondása: a morál az egyik oldalról arra ösztönzi az embert, hogy ha lehetséges átlépje a természeti állapotot, a másik oldalon sohasem szabadna lemondania a jogra és a jogtalanságra vonatkozó önálló ítéletről, és ezért a természeti állapotban kellene maradnia. Ezt az ellentmondást talán nem is kellene elméletileg feloldanunk, mivel a dolog faktikusan már el van döntve, ha feladnánk a *moralitást* (amely nem elégszik meg egy faktikus döntéssel) és ily módon a döntést szükségszerűvé tennénk. Mielőtt azonban megpróbálnánk megszüntetni ezt az ellentmondást, a nehézséget a maga teljes erejében szeretnénk bemutatni.

3. §

A polgári állapotba nem léphetünk át szerz és segítségével, és morális úton nem lehet egy már meglévő polgári állapotba való átmenetet kikényszeríteni.

Ha a polgári társadalom pusztán megbeszélés eredményeként jöhetne létre, akkor a dologban semmiféle nehézség sem lenne. De ki akadályozhatná meg a másikat abban, hogy visszalépjen? És ki merészkedhetne arra, hogy a másikat kényszerítse arra, hogy egy harmadik jogait védelmezze? Amíg tehát nem hoztuk létre ezt a berendezkedést, amely megakadályozza a természeti állapotba való visszaesést (vagyis amíg nem alkottunk meg egy alkotmányt), addig a természeti állapotot mint fennállót, vagy az anarchiáig eltorzítottat kell tekintenünk.

A megbeszélésnek visszavonhatatlan *szerz ésbe* kell átmennie, ha azt akarjuk, hogy ebből létrejöjjön egy alkotmány. Ez a szerz és

feltételezné 1. törvényhozó elismerését, 2. azt, hogy valakinek átadjuk a hatalmat és minden szükséges eszközt, hogy a törvényeket érvényre juttassa; 3. az összes jogot kölcsönösen el kellene ismerni, vagyis mindent bírói ítéletnek kellene alávetni, és le kellene mondani az önhatalmú döntésekről.

E szerz déshöz morális értelemben hozzátartozik az objektív ész (hogy a törvények általános érvényre válhassanak), amely az ész által jóváhagyott ellenállhatatlan hatalomban, és a saját érdekeiket kizárni képes, az ész alapján dönt bírókban testesül meg. (Ha a bírónak magának nem lenne érdeke, akkor még a természeti állapotban lenne, míg a többiek egy alkotmányos állapotban lennének, ez viszont ellentmondáshoz vezetne, mert a bírónak magának is az alkotmányos rendbe kell tartoznia.) Mivel tehát nem lehet megtalálni e szerz dési igazi szubjektumát, ezért a szerz dést sohasem lehet megkötni. Annak a szubjektumnak, akivel a szerz dést megköttjük, egyáltalán nem nézhetünk el semmit, mert ebben az esetben fel kellene függesztenünk a másik tudatlanságára vagy önértékének jogosságára (illetve jogtalanságára) vonatkozó ítéletünket.

A polgári társadalom *morális tekintetben* nem jöhet létre kényszeren keresztül; ez eleve világos, mivel senkinek sincs joga arra, hogy másokat arra kényszerítsen, hogy t egyedüli bíróként ismerjék el. Abból, hogy véletlenszerű módon kialakulnak a polgári társadalmak, még semmiképpen sem következik, hogy fenn is kell maradniuk; az ember, mint szabad morális lény számára mindig fennáll egy állapotba való belépés és az abban való megmaradás szabadsága, az erre vonatkozó döntésekben sohasem lehet megakadályozni. Minden emberre, mint morális lényre igaz, hogy a természeti állapotból lépett át a társadalmi állapotba. Annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy hogyan jöhet létre a polgári társadalom, morális tekintetben azért olyan fontos, mert abból kell kiindulnunk, mintha egy ilyen társadalom példája még nem állna rendelkezésünkre.

A történeti megközelítésben ugyan már megmutattuk, hogy a legfelső hatalom, amely a tulajdon elrehabilitáló kultúrájában és meghatározásában a polgári társadalom formáját ölti magára, szerz dési nélkül, magától jött létre; csak hogy ez a létrejövés, amely az emberi tehetetlenségre és önhasznúságra, és annak csodálatára épül, aki ezt a kettőt le tudja győzni, nem tekinthet (a morális ítélszéke eltt) érvényes

keletkezési módnak. Ebben ugyanis nem arról van szó, hogy a morál követeléseinek eleget tegyünk, hanem részben arról, hogy kielégítjük öncélú vágyainkat, részben pedig arról, hogy nincs bátorságunk ahhoz, hogy ellenálljunk saját magunknak. Azt is láttuk, hogy milyen kemény és az emberek számára nyomasztó jogokat szerzett meg magának a kialakuló legfelső hatalom, hogy a társadalmi állapot és a tulajdon elnyelje teremtőjét és tartja fenn.

Mivel tehát a polgári társadalom nem szerződésként, de nem is az erkölcson keresztül jön létre, és ennek valóságos keletkezésmódja a morális ember számára még nem igazolja az ebbe való belelépést, és ezen túlmenően a morális törvénynek az a követelése, hogy „cselekedj a saját meggyőződésed szerint”, világos és határozott, ezzel szemben a polgári társadalom létrehozása pusztán nehézségekkel teli feladat (ennek az érzékiség által korlátozott észrel rendelkező lények számára a lehető legnagyobb hatékonyságot kell biztosítani), ezért elhibázottnak tartjuk a természeti állapot elhagyását, az, hogy nem elégszünk meg a saját igazságosságunkkal, hanem ennek kikényszerítését másoktól várjuk, és ezzel együtt kitesszük magunkat a törvényeknek. Ily módon az önmaga felett ítélkező, méltósággal rendelkező emberi lényt egy valóban megvetés és a megvetésre képes állathoz meggyőzzük át, és a háborúnak a szabadság és a tevékenység által társadalmisított állapotából, a pásztor nélküli nyáj állapotába esünk vissza.

Ha aztán ezt a fenyegető veszélyt, melynek történetét már évezredek óta feljegyzik, valóban megvalósítva látjuk, ha a jövőbe vetett kilátás a jelen állapota alapján semmi jobbat sem ígér, ha a háború következményei sokkal szörnyesebbek, mint a természeti állapotban, ha több az elnyomás, mint a törvényes hatalom, akkor biztosan megbocsájtható, ha a társadalmi állapotba való átmenetet sokan nem pusztán szerencsétlen eltévelyedésnek, hanem inkább bűnbeszédnek tekintik. De ugyanakkor ne felejtse el az olvasó azt sem, hogy most a földkerekség minden emberéről beszélünk, és ha van olyan csoport, amely nem érzi ezt a bajt, akkor az az egész bemutatásának igazságát sem fogja megérezni.

Az ember eddigi társadalmi állapotával szembeni panaszkokra a következőképpen szoktak válaszolni: az ember (ahogy a tapasztalat mutatja) a természeti állapotban sohasem alakult volna ki, és ezért az emberi kultúrára vonatkozó hajlamai fejletlenek maradtak volna. Ezt az állítást az általános emberismeret olyan evidenciával támasztja alá, hogy

még senki sem tagadta. Ezért azok, akik a természeti állapotot, mint az ember számára legjobb állapotot dicsőítik, arra kényszerülnek, hogy a kultúrát mint az ember számára károsat és mint a rendeltetésével szembenállót tekintsék. Ehhez azonban még hozzá kell tenni, hogy már az a kérdés is, hogy hogyan tudunk kijönni a természeti állapotból (miután már eldöntöttük, hogy valóban ki akarunk lépni), amennyiben ez morálisan, vagyis a moralitás nagyobb vesztesége nélkül lehetséges, már feltételez egy olyan kulturális állapotot, amely csak a társadalmi körülmények között jöhet létre. Vagyis az embernek már élveznie kell a társadalmi állapot minden előnyét, mielőtt felismerné a természeti állapot előnyeit, és össze tudná vetni a polgári állapottal; a polgári állapot már csak ezért is igényt formálhat az emberre, és ezek az igények elég alaposak ahhoz, hogy a természeti állapotba való visszatérés vágyának megfogalmazásakor számon kérjünk tőle.

Az ember a természeti állapotban igazából nem rendelkezik a polgári állapotba való átlépés morális lehetőségeivel, habár a moralitás maga állítja fel számára ezt a feladatot. A polgári társadalomban élő ember kötelezve van arra, hogy megmaradjon ebben az állapotban, még akkor is, ha ez az állapot nem tesz eleget a természeti állapot morális követelményeinek (a tapasztalat nem igazolja a háborúk megszűnését, a nem-önhasznú ítéletek kialakulását stb.), és ezzel együtt feltámad az ember természetes szabadságvágya.

A természeti állapotból előrefelé megtett lépés, és a polgári állapotból visszafelé megtett lépés, az ember számára egyformán nehéz; az egyik vagy a másik állapotban való kitartás pedig, úgy tűnik, ellentmond az ember (mint az érzéki feltételekkel függő szabad morális lény) természetének. De most mindenekelőtt egy olyan vezérfonalat kell keresnünk, amely kivezet bennünket ebből a labirintusból.

4. §

Az ember a természeti állapotban felelős feltételezendő objektív észlelést.

Ha igaz is, hogy az ember a természeti állapotban a saját maga *bírója*, de mégis arra van kötelezve, hogy a *morális törvények* szerint cselekedjen,

és késznek kell lennie arra, hogy ez el t t igazolja a saját cselekedeteit. Minden igényét általános érvény séggel kell felruházni, és amennyiben helyesen dönt, mások arra vannak kötelezve, hogy ezt a döntést elismerjék, mégpedig a saját moralitásuk érdekében. Amit az ész dönt el, az általános érvény , lakozzék az ész bárhol is. Az ember ezért a természeti állapotban (ha morálisan cselekszik), nem a saját ügyeinek bírója, hanem a saját ügyek feletti bíró, mindenféle kapcsolat nélkül. A nehézség ezért nem az, hogy a természeti állapotában az ember nem tud igazságosan ítélni, hanem inkább az, hogy mások ezt az ítéletet nem fogják igazságosnak tekinteni. Az emberek ilyen kölcsönös, de jó okkal rendelkező bizalmatlansága a természeti állapotot a háború állapotává alakítja át, és megakadályozza a bíró általános elismerését. Ha egy ember kijelentéseit igazságosnak is tartjuk, akkor ebb l még nem következik, hogy ezek a kijelentések egyedül az igazságosságból származnak, ami mégiscsak szükséges lenne ahhoz, hogy ezt az embert általánosan elismert bírónak tekinthessük. Az igazság ezért egyedül az objektív ész t várható, és egyedül ezáltal mehetne át a természeti állapot (a morális szabadság elvesztése nélkül) a polgári állapotba.

Ezzel az objektív ésszel találkozunk mármost Isten eszméjében, és a természeti állapotból a morális állapotba való átmenet végs soron a *teokráciába* való átmenetet jelentené. Az ilyen törvényhozás alatt a morális akarat teljesen szabad lenne, a jogra és a jogtalanságra vonatkozó ítéletet pedig olyan revízióknak vetnénk alá, amelyet mind a moralitásnak, mind az elméleti észnek lelkesen üdvözölnie kellene. Úgy t ník, mintha minden nehézség megoldódott volna, és a természeti állapotot etikai-polgári állapottá alakítottuk volna át, amely nem más, mint a tökéletes moralitással rendelkező cselekv lények természeti állapota. Közelebb r tekintve azonban itt még nagyobb nehézségek adódnak, mint a természeti állapotból való kilépés más módozatainál: ebbe az állapotba csak egy morális lény léphetne át, a nem-morális ember ebb l ki lenne zárva. A bíró ugyanis nemcsak a *tettet*, hanem ennek *maximáját* is megítélné, és így minden, még nem-morális ember ki lenne zárva, és ezzel a megjavulása is ki lenne zárva, hiszen mindig rossz emberek között kellene maradnia. És tegyük hozzá ehhez, hogy ha a gonoszra való hajlam valóban radikális az emberi természetben, akkor az összes ember nem lehet erényes, ennek az államnak nem lehet mindenki a polgára.

Ebből az eszméből az következik, hogy méltóvá kell tennünk magunkat arra, hogy egy ilyen etikai állam polgáraivá váljunk. De ez csak akkor történhet meg, ha minden cselekedetünkért és ítéletünkért objektív észlelt felelősséget vállalunk.

5. §

A polgári társadalom az egyetlen eszköz arra, hogy ezt a felelősséget mindig szemléletesen magunk elé lássuk, és teokrácia polgáraivá míveljük ki magunkat.

A polgári társadalomba való átlépés morális lehetőségeinek belátása a következő nehézséggel találja magát szembe: az ember mint morális lény (ugyanúgy, mint a természeti állapotban) továbbra is önbíráskodó marad. Ebből következően pedig, mint érzékileg meghatározott szubjektum másokkal (akik nem fogadják el az ítéletét) szükségképpen összeütközésekbe fog kerülni, és állandóan ki lesz téve annak a veszélynek, hogy jogtalanságot tegyen, vagy szenvedjen el; és ezért azzal a feladattal szembesül, hogy átlépjen egy olyan állapotba, ahol ez nem történhet meg, amely azonban azzal fenyegeti (mivel ennek az állapotnak a megkövetelt feltételeit nem lehet teljesíteni), hogy elveszti a szabadságát és a moralitását. Ennek az állapotnak a feltételei (véleményem szerint) a teokráciában rejlenek; de ahogy ezt az állapotot, első megközelítésben a hiányzó feltételek miatt, az ember számára alkalmatlannak találtuk, ugyanúgy az ember ilyenfajta vizsgálatát sem találtuk alkalmasnak a *tökéletes állapot* leírására. Ugyanakkor azt is felfedeztük, hogy ebben a tekintetben az ember milyen módon művelhető.

Ezzel egy újfajta vizsgálati perspektívát jelöltünk ki, nevezetesen azt, hogy a most elértünk álló polgári állapot erre valóban a legalkalmasabb eszköz-e? Olvassuk a következő sorokat: „Az ember nem maradhat a természeti állapotban, mert visszaél a maga szabadságával, és szenved attól, hogy mások visszaélnek a maguk szabadságával. Az ember nem léphet be a polgári állapotba, mert a szabadságát másokkal szemben igénybe kellene vennie, és ezzel visszaélné mások szabadságával.” E sorok közé beékelve találjuk a következő mondatot: „Az embernek azért kell belépnie a polgári állapotba, hogy megtanulja használni a maga

szabadságát.” — Nem adja fel a maga szabadságát, hanem csak ideiglenesen lemond a használatáról, amíg nem elég mvelt ehhez. Az embernek a polgári állapotban kellene megtanulnia, hogy hogyan lehet igazságos a természeti állapotban, amely aztán általános világpolgári közösséggé alakulhatna át, melyben mindenki védené a többiek jogait is. Az embernek a polgári társadalomban (mint az *iskolában*) nem az egyesek, hanem a nem tökéletesedéséért kell harcolnia. Itt tehát nem a boldoggá vagy boldogtalanná válásról, hanem a jobbá vagy a rosszabbá válásról van szó.

Az ember a jogosságra és a jogtalanságra vonatkozó önitéletér l sohasem mond le; de a társadalmi állapotban már tudatában van annak, hogy ebben nem tévedhetetlen, és az idegen ítéletekkel való szembeszegülés, az egyetértés pusztá megtagadásává alakul át. A polgári állapot nem az emberi nem tökéletességének állapota, hanem a tökéletességhez való *közeledés* állapota. A polgári alkotmánynak biztosítania kell az ember számára azt a lehet séget, hogy a képességeit kifejleszthesse, és a brutális szabadságot törvényes szabadsággá alakíthassa át, vagyis bölccsé válhasson. Az ember bölccsé csak a polgári társadalomban válhat, mivel önmagában kell kifejlesztenie az összes képességet, és ehhez csak nagyon rövid élet áll a rendelkezésére; ezért sem önmagában, sem a nemben nem tudná elérni ezt a meghatározottságot, ha nem támaszkodhatna az el dei fejlődésére. Erre azonban nem kerülhetne sor, ha az ember nem állna kapcsolatban id sebb generációkkal, ha nem kapná meg (anélkül hogy a saját kárából tanulva kellene létrehoznia) oly sok berendezkedést, amely t a szabadság használatában vezeti. Az ember (ha van hozzá kedve, akarata és tehetsége) kb. húsz év alatt elsajátíthatja azt a gyakorlati bölcsességet, amit el dei hosszú évezredekken keresztül összegy jtöttek. Ez pedig csak az emberek egyesülésének keretei között, vagyis a polgári társadalomban játszódhat le, ami már feltételezi a jogok kölcsönös elismerését és megóvását.

Az el zetes vizsgálatokban már rámutattunk, hogy az alkotmányok mintegy maguktól jönnek létre; most pedig azt szeretnénk megmutatni, hogy az embernek a maga rendeltetése miatt be kell lépnie a polgári állapotba, mivel ez az állapot el segíti az ember er i és képességei kifejlesztését. Ezek után már csak a polgári társadalomnak azokat a jellegzetességeit kell megadnunk, amelyek támogatják azt a célt, hogy

az embereket a teokrácia polgáiraivá tegyük. E kutatás vezérfonala az igazságos ítélet tulajdonságainak megadása, mivel az ember számára a polgári alkotmánynak kell lennie az igazság szimbólumának.

Ahhoz, hogy egy ítélet igazságos legyen, általánosan érvényesnek, nem önhasznúnak és kötelezőnek kell lennie, és valóban végre kell hajtani. Ebben áll minden polgári alkotmány kritikájának alapja. Mint ahogy azt a történeti vizsgálatokban már láttuk, a felső hatalom mindig magától jön létre, amely aztán polgári alkotmánnyá alakulhat át, és erre támaszkodva kerülhet sor az *alkotmány* kritikájára. Ha nem lenne ilyen felsőbb hatalom, akkor azt találnánk, hogy az alkotmányt ebből, de semelyik másik alaptól sem lehetne levezetni, csak el lehetne gondolni, és bizonyos alapokból kiindulva meg lehetne vizsgálni. De ez elött még fel kellene tennünk a kérdést: fontos-e a polgári társadalom számára, hogy milyen alkotmánnyal rendelkezik?

6. §

A polgári társadalom morális módon csak egyfajta alkotmányon keresztül jöhet létre, és érheti el a maga céljait.

A polgári társadalom olyan társadalom, amelyben az emberek kölcsönösen garantálják egymásnak a jogokat. Ez a garancia, ha ez morális okok miatt történik, egyidejűleg az emberi nem morális kiművelésének legfelső foká. A polgári társadalmat ezért tényszerűen sohasem lehet olyasvalaminek tekinteni, amit az emberek *teljesen önként* hoztak volna létre; mert az ember az időben sohasem érheti el teljesen a maga tökéletességét, és fel kell tételezni, hogy a morális kötelességébe való belátáson túlszüksége van egyfajta reményre ahhoz, hogy a polgári társadalomban fennmaradhasson. Ezek a szenvedélyek azonban morális úton éppolyan veszélyessé válhatnak, mint a szabadság és az önérdek a természeti állapotban, ha a polgári társadalom ugyanakkor nem lenne olyan eszköz is, amely a moralitás szenvedélyeit kevésbé veszélyessé teszi. Azt, hogy az alkotmányra szükség van, a fentiekben már láttuk; ugyanakkor az alkotmány, ahogy lennie kell, lehetetlen, mivel nem található meg a hozzá szükséges szubjektumok — ebből származnak a polgári társadalomba való átlépés (már jelzett) nehézségei. Ezek a

nehézségek azáltal oldódnak meg, hogy a moralitás követelményének kielégítéséhez elég, ha az alkotmány pusztán formális tekintetben olyan, amilyennek lennie kell; így világos, hogy a polgári társadalom morális célja csak egy *formális értelemben jó alkotmánnyal* érhető el. Morális szempontból ezért nem az a lényeg, hogy mennyi jót tesz a kormányzat, hanem csak az, hogy hogyan történik meg ez a jó, hogyan válik a polgárok számára példává. A kérdés tehát az, hogy milyen módon kell döntenie a kormányzatnak a jogosság és a jogtalanság kérdéseiről. A legjobb alkotmányra vonatkozó kérdés ezért morális tekintetben is a legfontosabb; a véletlen morális tekintetben nem tudja megjavítani az alkotmányokat, politikai tekintetben viszont erre gyakran sor kerülhet, mégpedig azáltal, hogy egy rossz alkotmányt kiváló emberek jól megkövetnek.

7. §

Az alkotmánynak annyi fajtája van, mint ahányféleképpen a jogosságra és a jogtalanságra vonatkozó ítélethez szükséges teljhatalmat el lehet osztani.

Az igazságos ítéletnek általános érvénynek kell lennie; nemcsak egy esetre, hanem számos hasonló esetre érvényesnek kell lennie, és mint ilyent kell elismerni. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha *törvényre* épül, és már feltételezi a *törvényhozó* hatalmat. Továbbá önzetlennek kell lennie; a bírónak nem szabad pártosnak lennie, és a törvénynek már elzetesen adottnak kell lennie, hogy ne keletkezessen az a látszat, hogy a törvény tetszés szerinti döntések alapján jön létre, ellenkezőleg a döntéseknek kell a törvényhez igazodniuk. A törvény már feltételezi a bírói hatalmat; a törvénynek mindenkit arra kell köteleznie, hogy hozzájáruljon ennek megvalósításához, mindenkit érintenie kell, mindenkinek a *sajátjának* kell tekintenie. Ez már feltételezi, hogy kell lennie egy olyan szervezetalomnak, amely összeköti egymással az összes polgár érdekét, hogy ezeknek a társadalom célja, a jog garantálásának célja felé kell mutatniuk. A törvényt végül végre kell hajtani, és így szükség van a végrehajtó hatalomra, amely ezt megteszi.

Ez a négy hatalom egyesíthető egy szubjektumban, de különböző módokon szét is osztható. Mindegyiket gyakorolhatja egyvalaki, vagy többen, vagy az emberek többsége; mindegyik lehet monarchisztikus, arisztokratikus és demokratikus.

A lehetséges változatok felsorolása után már megadhatjuk az alkotmány lehetséges fajtáinak számát. Ha egyesítjük a négyet, akkor háromféle módon lehet két gyakorolni. Ha három van, és az egyik külön áll, akkor a lehetséges kombinációk száma 32. Ha kettő van együtt, akkor 24 fajta lehetséges. Ha kettő össze van kötve, és kettő külön áll, akkor 20 fajta lehetséges, ha mindegyik külön áll, akkor 47 fajta lehetséges. Mindent összevéve tehát 226 különböző kormányzati forma lehetséges, eltekintve az egyes hatalmi formák összefonódásának végtelen kombinációjától.

Ha a lehetséges alkotmányoknak erre a mennyiségére tekintünk, akkor már nem csodálkozhatunk azon, hogy ezeket nem tudjuk egyetlen név alá sorolni. Az elméletben már régen elválasztották egymástól a bírói, a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat; de a választó vagy a szervező hatalmat, amelyet akár *választójognak* is nevezhetnénk, eddig még nem tekintették külön hatalmi ágának. Én azonban azt hiszem, hogy ezt külön lehet választani, és erre néhány példát találhatunk is a feudális alkotmányokban, amelyekben a vezető választása monopolizálva volt, miközben az emberek bizonyos csoportja az összes többi hatalmat gyakorolta. E négy hatalom közül mindegyiket külön-külön is lehet gyakorolni, (erre vonatkozóan benn találunk példákat a történelemben). Ezek elosztása teszi ki a kormányzati formák közötti különbségeket.

Az a kérdés, hogy melyik a legjobb kormányzati forma, jól megkülönböztethető attól a kérdéstől, hogy egy vagy több ember, a nép vagy a többség uralkodik-e. Mert mielőtt az utóbbiról dönthetnénk, már válaszolnunk kellett arra a kérdésre, hogy a hatalmak miféle elosztását tekintjük a legjobbnak.

8. §

Az alkotmány morális formája egyedül a hatalmak elosztásától függ, és nem a személyek számától, akik a hatalmat gyakorolják.

Az ítélet morális formája négy hatalomhoz vezet, anélkül hogy meghatároznánk, hogy egy vagy több ember gyakorolja-e a hatalmat. Azt kell tehát megvizsgáljunk, hogy az összes hatalmi ágat, vagy ezek közül kettőt vagy hármat akarunk-e egyesíteni egyetlen szubjektumban anélkül hogy valamely érvényes és hatékony ítélet formájának szemléletességét a jogossággal vagy a jogtalansággal megtörszünk. Mint ahogy fent már megmutattuk, az alkotmányok tisztán morális nézőpontja nem enged meg másféle vizsgálatot; de mivel sok olvasó a dolgot talán túlzottan szubtilisnek és mesterkéltnek fogja találni, amelyet a valóságban nem lehet alkalmazni, ezért nem lenne felesleges a dolgot egy kicsit részletesebben kifejteni, és megmutatni ennek a szubtilitásnak a hasznát a morál és a politika szempontjából.

Ezen a ponton egy korábbi vizsgálatomra szeretnék utalni, melyben az egyeduralmat (feltételezve, hogy az emberek a kultúrában szeretnék el rehaladni) pusztán a külső nyökre és a szükségszerű keletkezési módra tekintettel vettem szemügyre.¹⁵ Ezt a nézőpontot (miután a moralitás lehet vé teszi a megragadását) sohasem szabad szem el l téveszteni. Erre az említett tanulmányban már rámutattam, most pedig hozzáláthatunk ahhoz, hogy a moralitás igényeit a vizsgálódásunk tárgyára alkalmazzuk. Hogy milyen fontos minden emberi tevékenység esetében a moralitásra rákérdezni, még akkor is, ha úgy t nük, hogy nincs vele közvetlen kapcsolatban, az ebben az esetben kiválóan megmutatkozik. El ször is úgy t nük, hogy a legjobb kormányzati forma vagy az alkotmány vizsgálatakor csak arra kell tekintettel lennünk, hogy melyik lenne a leghasznosabb az ember számára. A moralitás azonban csakhamar bejelenti a maga követelését: nemcsak azt követeli meg, hogy mindig az igazságosat tegyük, hanem az embereknek a jócselekedetekre való kényszerítését önmagával ellentétesnek tekinti, mivel azt szeretné, hogy a jót mindenféle félelem és remény

¹⁵ A *Der Teutsche Merkur* ez évi 7. számában. [Az el z tanulmányról van szó.]

nélkül gyakoroljuk. Ha ez az ellenvetés minden alkotmányra vonatkozna, és a moralitás az összes alkotmányt a pusztá képmutatás iskolájának tekintené, akkor a moralitás és a politika teljesen szétválna, és a morális embernek hátat kellene fordítania a politikának, s ki kellene vonulnia a pusztába. Az, hogy ez nem tekinthet légből kapott félelemnek, már abban is megmutatkozik, hogy volt egy korszak, amelyben uralkodóvá vált az a vélekedés, hogy a polgári alkotmányt és a tisztán morális érzületet (amit a keresztények *Jézus követésének* neveznek) nem lehet összekötni egymással, és ez hozta létre azt az anakronizmust, amelynek a kolostori élet csak enyhe utánpótlása. Mivel azonban mindig a morál támasztja a legfőbb követelményt az emberrel szemben, ezért mihelyt elfogadjuk, hogy van egy felsőbb hatalom által elrendelt morális alkotmány (ez a látható egyház), amely nem egyeztethető össze a politikai alkotmánnyal, a politika egész szférája alárendeltté válik. Ebben az esetben a politikai alkotmányt a pusztá fegyelmezés eszközének kellene tekintenünk, amely a nem-morális (vagyis a világi) emberek megzabolázására irányul, hogy ne árthassanak a morálisan egyesített embereknek (vagyis Isten gyermekeinek). Ennek a hierarchiának szükségképpen létre kell jönnie, mihelyt uralkodóvá válik a remeték álláspontja. Ha viszont a politikai párt válik uralkodóvá, akkor a hitetlenség korszaka jönne létre, amely az emberiség számára még veszélyesebb, de legalább nem tarthatna sokáig. A történelmi tapasztalatok ezt is bőségesen alátámasztják. Az egész emberi nem természetére vonatkozó ismereteink azonban arra tanítanak bennünket, hogy az individuum kiteljesedését nem tekinthetjük az *ember természeti céljának*, mivel csakis a *nem* valamikori kiteljesedését tudjuk elgondolni. Ez szükségképpen a moralitásra épül, amely azt parancsolja nekünk, hogy a legfőbb jóra törekedjünk, és ugyanakkor hozzá is járuljunk *ennek kiteljesedéséhez*; ez pedig csak a polgári társadalom létrehozásán keresztül válik lehetségessé: így a moralitás nemcsak negatív, hanem pozitív értelemben is azt a követelményt támasztja velünk szemben, hogy a természeti állapotból át kell mennünk a polgári állapotba. De mivel a moralitástól származik a megbízás, ezért a folyamatnak az *el írásai* szerint kell végbemennie. Az egyik oldalon létrejön az emberek nagyon káros szétválasztásának veszélye, a másik oldalon viszont a moralitásnak nem teszünk eleget, ha a polgári alkotmányt nem ennek *el írásaira* építjük.

A moralitás elírásai azonban csakis a *formára* terjedhetnek ki, mivel ez az egyetlen *maradandó* az alkotmányból, miközben a szubjektumok (amelyek kiteszik az alkotmányt) állandóan változnak. Ez a forma az érvényes és hatékony ítéletek szemléletességében áll, amit a hatalmi ágak felosztásával hozhatunk létre; következésképpen ez az egyetlen dolog, amit a moralitásból kiindulva elérhetünk. Az irányítás jóságát (amennyiben ez nem a szembenálló érdekeken keresztül, hanem inkább morális hajtórugókon keresztül jön létre) a többféle személy sem garantálhatja jobban, mint az egyes személy. Az a kérdés tehát, hogy a hatalmat egy vagy több személynek, vagy akár a többségnek kell-e gyakorolnia, már kimondottan *politikai* és nem *morális* kérdés.

9. §

A négy hatalmi ágat szét kell választani.

Ha a négy hatalmi ág összefonódik, akkor a *törvény* kimondottan a *bírótól* függ, és úgy jelenik meg, mint a *bíró akarata*; a bíró *önmaga által* kinevezett, tehát nincsen jogszer en elismerve, és ugyanakkor részrehajló is: maga hajtja végre a maga ítéleteit. Az engedelmesség ezért nem a törvényes hatalomra, hanem az *önkényes* hatalomra vonatkozik. Elképzélhet, hogy a meghozott ítélet igazságos, de sohasem lehetnénk biztosak abban, hogy a bíró valóban igazságos-e. Ezt a fajta alkotmányt csak az teszi elviselhetővé, hogy egy nyers korban az isteni autoritás védelme alatt áll; az ember a magasabb morális autoritás kedvéért veti magát alá neki. Az első alkotmány tehát (ahogy azt a *történeti vizsgálódásokban* kimutattuk) szükségképpen ilyen jellegű: csak az *isteniség látszata* alapján tudja fenntartani magát. Morálisan tekintve teljesen mindegy, hogy ezek a hatalmi ágak egy vagy több ember, vagy akár a többség kezében összpontosulnak-e. Ezt a kormányzati módot despotikusnak nevezzük, és ezért beszélhetünk despotikus monarchiáról, arisztokráciáról és demokráciáról. Ha az alkotmányt az alárendeltek akarata ellenére, pusztán erőszakkal tartják fenn, akkor *tirannikusnak* nevezzük. Az *abszolút demokrácia*, amelyben mindent a többség dönt el, ezért egyrészt *tirannikus*, mert eredetileg a kisebbségek feletti

puszta erőszakra támaszkodva jön létre, másrészt *despotikus*, mert benne a hatalmi ágak nincsenek szétválasztva.

Ha a három hatalmi ág egyesítve van, akkor világos, hogy az alkotmány morális formája még nem nevezhető tökéletesnek. De mégis a despotizmus megszűnik, mielőtt a törvényhozó és a végrehajtó hatalom elválik egymástól. A törvények ugyanis ekkor jelennek meg, mint az ész által adottak, amelyeknek nincs más feladatuk, mint hogy az igazságosságon keresztül érvényre jussanak. A végrehajtó hatalom birtokosának ezeket a feladatokat önként kell átvennie, és nem szeghdhet a *törvényhozó*, és még kevésbé a *végrehajtó hatalom* szolgálatába. Ugyanezen okból kiindulva kell szétválasztani a választójogot, a bírói hatalmat és a törvényhozó hatalmat; mert egyébként a végrehajtó hatalom a bírói és a választói hatalomtól függne.

Ezt az alkotmányt szuverénnek nevezzük; a végrehajtó hatalom lehet monarchisztikus, arisztokratikus vagy demokratikus. Első megközelítésben az *abszolút monarchia* (mint ahogy láthatjuk) nem teljesen összeegyeztethetetlen az alkotmány morális feltételeivel (ellentétben a despotizmussal), és bizonyos politikai körülmények között megvannak a maga előnyei. A despotikus monarchia végül átmehet az abszolút monarchiába, ha az előző döntése bizonyos értelemben törvényes erőre tesz szert az utódok számára, és a legfelső hatalom nem mondhat ellent önmagának, a tekintélyének elvesztése nélkül. Az előző lehet segítség, hogy egy monarchia hosszú ideig despotikus marad, az emberek butaságára épül: az ítéleteket nem vetik össze egymással, ezek isteni tekintélyre hivatkoznak, ami az emberi megítélés felfüggesztéséhez vezet. Az előző rehaladó felvilágosodás következtében a monarchiák arra kényszerülnek, hogy szuverén monarchiákká alakuljanak át, mert egyébként a forradalmak elsöpörnék őket. A forradalmak (mint az emberi nem megújulásának természetes céljához hozzátartozó események) önmaguktól és mindenféle megállapodás nélkül robbannak ki, ugyanúgy, ahogy a legfelső hatalom is önmagától alakul ki. Mindaz, ami nem morális elhatározásoknak, hanem természeti törvényeknek köszönhetően jött létre (legyen szó a mozgás vagy a szenvedély törvényeiről), azt a törvények meg is szüntethetik, ha a természeti célhoz már nincs szükség rá. Az eddigi (zártnak tekinthető) *történelem* olyan képet nyújt a forradalmakról, hogy azok célja az emberi nem tökéletesedésére és a világpolgári állapot létrehozására irányul. A

forradalmak morális jogszer ségér l viszont semmit sem tudunk mondani; ezeket ugyanis egyedül a cselekv emberek maximáiból, és nem azok jótékony vagy kártékony hatása alapján lehet megítélni. Mindazt, ami megtörtént a *természeti törvények* alapján, és mindazt, aminek meg kell történnie *szabadság-törvényei* alapján kell tekintenünk.

Amit itt a három hatalmi ág és a járulékos hatalom összekötésér l elmondtunk, érvényes a két hatalmi ág összekötésére is. Ha a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat összekötjük, létrejön a despotizmus, a másik két hatalmi ág össze lehet kötve vagy el lehet választva egymástól. Azt is elmondtuk már, hogy a választójogot és a bírói hatalmat meg kell különböztetnünk a törvényhozó hatalomtól, mert egyébként nem lehet mellé állítani a végrehajtó hatalmat, hanem alá kell vetni neki, vagyis nem lenne szabad hatalom. A törvényhozó hatalmat ezért minden más hatalmi ágtól el kellene választanunk. Ez ugyan megteremtheti a bírói és a végrehajtó hatalmat; de nem gyakorolhat rá további hatást. A *választójog* ugyanis (ha hatalmi ágnak tekintjük) már feltételezi a megválasztott szubjektumok *felel sségét*. Ezt a felel sséget azonban a törvényhozó hatalom nem tekintheti a saját fórumának, hogy ily módon a saját ügyeinek bírójává válják. A törvényhozó hatalom arra hajlik, hogy megkövetelje a felel sséget a törvényei, mint a saját maga parancsainak érvényesüléséért, mivel a felel sség csak az általában vett törvények követése alapján értelmezhet .

Ezeket l a kapcsolatoktól most szükségképpen el kell tekintenünk, és csak a végrehajtó és az egyéb hatalmak közötti kapcsolatot vehetjük szemügyre. A bírói hatalmat és a választójogot sem lehet összeegyeztetni egymással, mert a bírónak általánosan elismertnek kell lennie, vagyis nem er ltetheti rá magát az emberekre. Ez ad magyarázatot arra is, hogy a szuverén kormányzatnak miért nincs tisztán *morális* formája — ebben a bíró ugyanis önmagát jelöli ki. Ez ugyan mindaddig elviselhet , amíg nincs okunk arra, hogy elégedetlenek legyünk a kormányzatszervek m ködéssel, de mihelyt ez az elégedetlenség kialakul, nincs semmiféle védelem, és a bíró ki van szolgáltatva forradalomnak. Minden szuverén alkotmány ezért egyszerre hordozza magában a forradalom és a despotikus uralom csíráját; mindössze azzal a különbséggel, hogy a forradalom (amelyet nem szabad összekeverni a pusztá konspirációval) a despotikus uralom esetében szükségképpen

felborítja az alkotmányt, egy szuverén uralom esetében viszont gyakran csak az irányító szubjektum megváltoztatására irányul.

Most már csak a végrehajtó és a bírói hatalom, valamint a végrehajtó hatalom és a választójog összekapcsolása van vissza. A választójogot semelyik másik hatalommal sem lehet összekötni anélkül, hogy ez a hatalom ne jelenne meg bitoroltként. A bírói hatalom nem egyeztethető össze a végrehajtó hatalommal, ha az emberek nem ismerik el önként az ítéletet. Az a bíró, aki az ítéletét a saját maga autoritása alapján hozhatja meg, despota; mivel sohasem lehet eldönteni, hogy az ítéletét valamilyen haszon elérése, vagy pedig tisztán az igazságosság motiválta-e.

Ezért abban az alkotmányban, amely méltó a szabad-morális lényekhez, mind a négy hatalmi ágat szét kell választanunk. Ez az alkotmány nem lenne többé alávetve semmiféle forradalomnak, és egy reformáció elég lenne mindennek a megjavítására, ha a hatalommal rendelkező szubjektumok rosszul végeznék a dolgukat. Mivel a választójog, vagy a szervező hatalom a többitől el van választva, ezért minden hatalmat ideiglenesen helyettesíteni lehet, ha azokat, akik kézben tartják, felelősségre vonjuk.

Most már csak arra a kérdésre kellene válaszolnunk, hogy a hatalmat egyáltalán, vagy ennek mely ágait lehet egy emberre vagy a többségre átruházni? Ezt a kérdést azonban nem lehet kizárólag a moralitás alapján eldönteni, hanem politikai szempontokat is figyelembe kell vennünk.

10. §

A politika úgy próbálja az embereket társadalmi egységben tartani, hogy megengedi annak a maximának a követését, hogy „próbálja meg mindent a sajátoddá tenni”.

A politika a polgári társadalomban elérhető boldogság tudománya; szubjektív tekintetben ennek megszerzését, objektív tekintetben pedig az ennek eléréséhez szükséges elvont értelemben vett eszközöket tanítja. Az ember boldogságát a többi ember azzal szolgálhatja, hogy *megvédi* a tulajdonát. Az élvezet örömeinek megszerzése, és a tulajdon elsajátítása magától az embertől függ; a tulajdonnak az ajándékozáson keresztül

való gyarapítását és használatának örömeit nem adhatja meg bárki. Az általános meghatározásoknak tehát sohasem lehet ez a végcélja. De senki sem kívánhat védelmet anélkül, hogy maga ne nyújtana védelmet, a védelemnek tehát kölcsönösnek kell lennie: mások úgy védik meg a tulajdonomat, hogy egyúttal én is megvédem az övékét. A morál megteremti a nem-önhasznú cselekvések alapját, de a politikának kell gondoskodnia arról, hogy az önhaszon ne zúzza szét a társadalmat. Az ember önhasznú érzékisége jól ismert tény, és a politikának ezért egyedül erre a tényre kell épülnie. Fel kell tételeznünk, hogy minden ember mindent megtesz azért, hogy csak annyit *kapjon*, amennyi valóban jár neki.

Ezt az alaptételt kell szem el tt tartanunk, ha létre akarjuk hozni a polgári alkotmányt (konstitúciót). Fel kell tételeznünk, hogy a hatalom birtokosai ugyan visszaélnék a hatalommal, amikor különböző intézkedéseket hoznak, de ezzel önmaguknak is ártanak. Mihelyt a morál meghatározta a formát, mihelyt világossá vált, hogy hogyan kell döntenünk a jogosság és a jogtalanság kérdéseiben, a politikának meg kell találnia azokat az eszközöket, amelyek (önz bírókat feltételezve) a leginkább segítik a döntéseket. A politikának meg kell próbálkoznia azzal, hogy a hatalmon lévők saját érdekeit bevonja a küls igazságosság szempontjai közé (a szív bels igazságossága ugyanis nem tartozik rá), és fenyeget veszélyekkel elriassza ket az igazságtalanságoktól. Ezt a politika úgy teszi, hogy mindenkit állatnak tekint, aki visszaél a szabadságával, és ugyanakkor fél mások visszaélését l, és ezt megpróbálja megakadályozni. Az a félelem, hogy mások visszaélnék a szabadsággal, az embert engedelmessé teszi a törvényes hatalommal szemben. És az a félelem, hogy a hatalommal való visszaélést bosszú követi, mihelyt az lehetségessé válik, teszi igazságossá a törvényes hatalmat.

11. §

A politikának az alkotmány formáját a morálból, ennek felépítését pedig az emberismeretből kell merítenie.

Az eddig elmondottak alapján ez olyan világos, hogy teljesen fölösleges lenne részletes bizonyításokkal foglalkozni.

12. §

A politika az egyes emberek szabadságát az egész érdekében annyira korlátozhatja, amennyire azt az emberi jogok megengedik.

A fentiekben láttuk, hogy a polgári alkotmány létrehozására irányuló feladat pusztán az alkotmány formájára tekintettel oldható meg, és a természeti cél elérésére, az embernek a nemben való kiművelésére irányuló alkotmány szükségszerűnek tekinthető. Ahogy megengedett a természeti célban való közreműködés, ugyanúgy a politika számára is megengedett, hogy az egészséget, az emberi nem javát, elnyeljen részesítse az individuum javával szemben, ha ez morálisan egyáltalán lehetséges. Az egyes ember szabadságát egészen addig lehet korlátozni, ameddig szükséges ahhoz, hogy a helyzete ne fenyegetse a többiek törvényes szabadságát. A morál bizonyos követelményeket támaszthat a politika intézkedéseivel szemben, ha ezek az intézkedések néhány embert feljogosítanak arra, hogy a *kötelességek ellenében*, másokat pedig megakadályoz abban, hogy a *kötelességek alapján* cselekedjék. Erre mindig akkor kerül sor, ha megsértik az emberi jogokat. Az emberi jogok alatt olyan jogokat értünk, amelyek megsértésekor egy emberen keresztül az egész emberi nem mint elnyomott jelenik meg. Azt mondom, jelenik meg, mivel az emberiség lényege a morális maximákat követő akarat öntevékenységében áll, ezért az emberi jogok megsértésével az öntevékenységet támadnánk meg, és az emberiséget valóban elnyomnánk. Erre azonban semmiféle külső hatalom nem képes, ha az ember maga nem enged, és ezt az ember önmagával szembeni kötelességei meg is tiltják, még akkor is, ha az emberiség külső hatását meg lehet szüntetni. Ennek következtében az emberi jogok megsértése nem

jelentheti az emberiség valóságos megsemmisítését, mindössze az emberiség önkifejezésének formái semmisülnek meg. Ez történik akkor, amikor egy ember cselekedeteiben láthatatlanná válnak a jogosságra és a jogtalanságra vonatkozó önitéletek, ha ezek (a küls cselekvések vonatkozásában) egy másik ember eszközévé válnak. Erre pedig els sorban akkor kerül sor, ha a lelkiismeret szabadsága, amely a küls cselekvésekben megmutatkozik, korlátozást szenved; ha az emberi szellem kim velése akadályokba ütközik, ha az ember testi szabadságát *önkéntesen* korlátozzák, ha az embert, minden különösebb ok nélkül kizárják azoknak a jogoknak az élvezetéb l, amelyekben a többieknek része van, mint például a tulajdonlásra vonatkozó jogból. Vagyis az emberi jogok akkor sérülnek meg, ha valakit feláldoznak a mások önkényének. A politikai követeléseknek ezért nem szabad messzebbre menniük, mint ahogy azt a felvilágosult ember szükségesnek tartja. Az ember minden megszerzett jogát feláldozhatja az egész javáért, de egyetlen emberi joghoz sem nyúlhat hozzá. A kérdés az, hogy a polgári alkotmány feláldozhat-e valamilyen jogot, korlátozhatja-e valakinek a szabadságát, vagy még inkább hasznos lehet-e egy ilyen korlátozás az egész emberiség számára anélkül, hogy ártana a konkrét morális lények kultúrájának? Ha az emberi jogok tartalmazzák a kötelességeim teljesítésének feltételeit, akkor ennek megvédése is a kötelességeim közé tartozik; gondoljunk csak arra az esetre, hogy a szabadságom annyira korlátozott lenne, hogy hazudnom kellene. Ha viszont a kötelességeim teljesítése mégis lehetséges marad, akkor ezt (ha egy magasabb ok kötelez rá) meg is tehetem; de az ilyen lemondást morális úton sohasem lehet kikényszeríteni. Azt az embert, aki könnyedén lemond az emberi jogairól, megvásárolhatónak nevezzük. A politika nem szolgálhatja ki az ilyen eladható embereket, ha nem akar a moralitás ellenében cselekedni.

13. §

Az alkotmány politikai haszna abban áll, hogy egyetlen hatalom sem élhet vissza a saját hatalmával, anélkül hogy önmagának ne ártana.

A politika abból az el feltevésből indul ki, hogy minden ember maximája az, hogy mindent a sajátjává próbál tenni; az eszközöket (ha meg akarjuk rizni a békét és az egységet) magából ebből a maximából kell el teremtenünk. Így tehát mindenekelőtt az egyes hatalmi ágak kölcsönös felelősségét kell bevezetnünk, és össze kell vetnünk az el nyeiket és a hátrányaikat. A törvényhozó hatalom nem várhat mást a maga törvényeitől, csak azt, hogy úgy-ahogy minden polgár, az irányítók is felelősséggel tartoznak a bírói hatalommal szemben. A bírói hatalmat a végrehajtó hatalomnak kell felügyelnie; az utóbbi a saját ítéleteit csak akkor valósíthatja meg, ha azok összhangban állnak a törvényhozó hatalom által meghatározott formákkal. Ha a meghozott ítéletek szembekerülnek a lelkiismerettel, vagy vak szerszámokká alacsonyodnak le, akkor a végrehajtó hatalom a választói hatalomra hivatkozhat, amely aztán a bíróhoz fordulhat. A végrehajtó hatalom tekintélye csökkenni fog, ha nincs az oldalán a törvényhozó és a bírói hatalom; így a végrehajtó hatalom nem tehet szert feltétlen tekintélyre. A többség tehát — véleményem szerint — sohasem rendelkezhet a végrehajtó hatalommal, mert akkor a maradék hatalmak sohasem lehetnének egyensúlyban. De ugyanúgy egyetlen másik hatalmat (leszámítva a választói hatalmat) sem lehetne a többség kezébe adni, mert akkor a végrehajtó hatalom nem tudná fenntartani az egyensúlyt. A választójog azonban, mint átmeneti funkció, a többség kezébe kerülhet; és mivel minden hatalmat (ha hatékony akar lenni) a többségnek kell elismernie, ezért (ebben az átfogó értelemben) mindig a többség gyakorolja a hatalmat. Az egyes hatalmi ágak összefonódásából az következik, hogy rövid távon minden hatalom csökken, ha valamelyik másik hatalom vesztit a tekintélyéből; és ha az egyik hatalom túl nagy tekintélyre tesz szert, a többi hatalmat azonnal elnyomással fenyegeti. Az okosságunk vissza kellene tartani az ilyen elnyomástól, és az elnyomástól való félelemnek idővel ellenállásra kellene felszólítania. A hatalmak ilyen viszonyának megvalósítása olyan dolog, amelyet csak

a sok évszázados tapasztalat teljesíthet be; de az erre a tapasztalatra irányuló figyelmet sohasem szabad elmulasztani. Ennek a tapasztalatnak arra is meg kell tanítania, hogy milyen sok vagy milyen kevés ember között kell elosztani a hatalmat. Az eddigi tapasztalat egyértelműen emellett szól, hogy a végrehajtó hatalomnak egy ember kezében kell összpontosulnia. Ezt a berendezkedést nevezzük alkotmányos egyeduralomnak. A választójog sohasem lehet az uralkodók kezében, ha valóban alkotmányszerű; a választást a legkülönbözőbb módokon lehet meghatározni, és a monarchia megtarthatja a maga örökletes jellegét (az örökletességet is tekinthetjük alkotmányos választásnak) anélkül, hogy a választói hatalom ezt elszenvedne. Az alkotmány morális formájából következő egyetlen alaptétel a következő: a végrehajtó hatalmat semmilyen körülmények között sem lehet átruházni. A szokványos választójog, amely szerint az uralkodót csak az eldjének halála után választják meg, ezért nagyon veszélyes, ha nem ügyelünk arra, hogy a végrehajtó hatalmat a választás alatt is néhány személy szilárdan gyakorolhassa — egyébként ugyanis anarchia lépne fel. Ennek az átmeneti végrehajtó hatalomnak is rendelkeznie kell a szükséges tekintéllyel ahhoz, hogy a választás érvényes legyen, hogy az érintettek között ne robbanjon ki háború.

Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor azt mondhatjuk, hogy az alkotmányos egyeduralom ugyanolyan igazságos, mint bármelyik másik alkotmány. A következőkben az uralkodó alatt azt a személyt fogom érteni, aki az alkotmány értelmében rendelkezik a végrehajtó hatalommal.

14. §

Az egyeduralom akkor tekinthető politikailag tökéletesnek, ha az uralkodó nem érdekelt abban, hogy az alattvalóit korlátozza. Ezt a hatalmak ügyes elosztása lehet végezni is teszi.

A politikai berendezkedést mindig az alattvaló szempontjából kell tekinteni, vagyis olyan emberként, aki csak alkalmazkodik a hatalomhoz. Ez a meghatározás azonban semmit sem vehet el a morális ember méltóságából; polgárként az ember olyan morális lény, aki a

másik ember jogait ugyanúgy védi, mint a sajátjait, és az ehhez szükséges hatalom a polgári társadalom megteremtésével jön létre. Az ember a természeti állapotból kilépve megteremti a polgári állapotot, az anarchiából az alávetettséget.

A törvények perspektívájából a polgári alkotmányban csak polgárok vannak; a végrehajtó hatalom perspektívájából azonban minden polgár alattvaló, mert a polgárként önként elismert törvényeket csak a törvény védelmére tekintettel elismert hatalom alapján fogja követni. Arra van tehát kényszerítve, hogy alávesse magát a végrehajtó hatalomnak, mihelyt már nem engedelmeskedik a törvénynek. — Ez az alávetés az önérdék számára egyrészt terhes, másrészt viszont nagyon is jó, mivel védelmet nyújt a mások támadásával szemben. Amíg tehát az uralkodó pusztán védelmez, anélkül hogy a maga hatalmát önkényesen a saját hasznára fordítaná, mindenki javát szolgálja. Ez azonban kétféleképpen történhet, egyrészt az emberek szabad jósága alapján, másrészt a konstitúció kényszere alapján. Politikailag tökéletesnek azonban csak az utóbbit tekinthetjük. Ugyanakkor a végrehajtó hatalom alattvalóinak túlzottan nagy szabadsága sem csorbíthatja annak jogszer tekintélyét, és nem akadályozhatja a polgári rend fenntartását; mivel ezt nem lehet elvárni az alattvalók jóságától, ezért a konstitúció kényszerével kell kiváltani. Ezt a feladatot azonban csak a hatalom (formáját tekintve morálisan helyes, kivitelezését tekintve politikailag okos) elosztásával lehet megoldani. Az alaptételek, amelyekről itt elsősorban szó van, könnyen levezethetők az eddig elmondottakból. 1. Az uralkodót mint olyan önként el kell ismerni. Minden trónra kerülés ezért a hódolat kifejezésével kezdődik. 2. A felelőssége nem az általa meghozott, és a polgárok közössége által elismert törvényekre épül; el kell kerülnie azt a látszatot, hogy a törvényhozó hatalmat a saját érdekeltségébe vonja. 3. Egyetlen ítéletalkotás esetében sem tehet érintettnek; sohasem szabad azt a látszatot keltenie, hogy befolyásolja a bírót. 4. Sohasem szabad elmulasztania az ítélet végrehajtását, mihelyt igazságosnak tekinti, de ugyanakkor ennek az elismerésnek elsőbbséget kell adnia; nem szabad a bírói hatalom eszközeként cselekednie, hanem csak szabad elhatározásból. A bírót nem rendelheti el számára a végrehajtást, ennek belső meggyőződésre kell épülnie, és rendelkeznie kell az ehhez szükséges szabadsággal. 5. Amennyire csak lehetséges, csökkentenie kell a privát emberek jogaival való összeütközést. A maga tekintélyében, és

a maga bevételeiben semmi határozatlan, a maga személyes tevékenységét l függ nem lehet. Ez olyan etikett és meghatározás, amelyet az felel sség nélküli rendelkezésére átengedett bevételek tesznek szükségessé. Minden olyan ítéletalkotás, amely közte és egy magánember között próbál igazságot tenni, árt a tekintélyének; mert ha szembeszegül vele, akkor igazságtalan és túlzott igényt jelent be, ha viszont mellette szól, akkor az a benyomás keletkezhet, hogy a bírót sikerült megnyernie. Ez az utóbbi körülmény rendkívül jelent s az uralkodó számára: mihelyt egyik polgárával jogi összeütközésbe kerül, a tekintélye máris veszélybe került, mihelyt pedig a saját nemzetével kerül jogi összeütközésbe, már el is vesztette a maga tekintélyét, és még a legnagyobb férfiúnak sem lenne esélye arra, hogy elkerülje a francia uralkodó szerencsétlen sorsát.

15. §

A morál és a politika nem áll szemben egymással: a politika küls megjelenést ad annak, amit a morál a bels érzületb l kiindulva követel.

Mivel a politika megköveteli a kölcsönös érdekek olyan elrendezését, hogy egyik se árthasson a másiknak anélkül, hogy önmagának ne ártana, ezért megköveteli a hatalmi ágak egyensúlyát is, amely a morális alaptételekb l kiindulva is alátámasztható. Ebb l pedig az következik, hogy a politika el nyben részesíti ugyan nem a morált, amely kizárólag egy bizonyos gondolkodási módban gyökerezik, de a cselekvések összhangját ezzel a gondolkodási móddal, melynek útjába a szenvedélyek (minden jóságuk ellenére) különböző akadályokat gördítenek, amelyek az emberi szív gyengeségeit gyakran hatástalanná teszik. A politika ezért legalább az empirikus karakter megjelenését jobbá teheti, ha semmivel nem is tud hozzájárulni az intelligibilis karakter jobbá tételéhez. Mivel a polgári alkotmány az emberi kultúra feltétele, és az alkotmány szilárdsága és békés tartóssága a politikai berendezkedés jóságától függ, ezért a politika is hozzájárulhat a moralitáshoz, mégpedig azzal, hogy támogatja a szellemi felvilágosodást, arra indítván az embert, hogy gondolkodjon el a saját kötelességeir l, és a cselekedeteit

több jóakarattal és kevesebb tévedéssel hajtsa végre. Az államalkotmányok el mozdítják az emberi nem kultúrájának nagy természeti célját, és ugyanakkor az individuum kultúráját is el mozdítják, mégpedig azzal, hogy a tanítás céljából meg rzik az el dök tapasztalatait. Ha tehát a polgári társadalomnak még nem sikerült az embereket boldogabbá tennie, mint amilyenek a természeti állapotban voltak, akkor ez a saját hibája, hiszen az elkövetett félrelépéseknek köszönhet en a rendelkezésére állnak olyan ismeretek, amelyek a jöv beni okosodást szolgálhatják. (Ezeknek az ismereteknek a meg rzése csak a polgári társadalomban lehetséges, a természeti állapotban ilyen jelleg ismeretek nem lehetségesek.) Az embernek ahhoz, hogy ne rl djön fel, legalább a moralitás látszata szerint kell cselekednie, és ezáltal észreveheti a boldogságot, amelyet már most is el mozdíthat, ha valóban morálisan cselekszik.

Az ember számára a politikai hatalmak, amelyek t mint önhasznú lényt irányítják, az érzékelésmód morális szimbólumai, amelyeket önmagában kell megalapoznia. A morál, amely a szabadságot kötelességgé teszi, a politikában (melynek alaptételét a morális forma alkotja) találja meg annak útját és módját, hogy hogyan tudná alkalmazni a maga szabadságát.

A moralitás alapján az ember nem mondhat le az önbíráskodás hivataláról: neki magának kell lennie a törvényhozónak, a bírónak és a végrehajtónak. Ugyanakkor azonban az ember számára megteremt dik annak is a lehet sége, hogy ezt a gondolatot aszketikus módon érzékivé tegye a maga számára, és e hatalmak egyik reprezentánsának elképzelésével a megvalósítást jelent sen megkönnyítse. Morális tekintetben ezéért nem lehet a hatalmat valaki másra átruházni, de ugyanakkor valaki más képviselheti a hatalmat.

Ez újabb morális ok arra, hogy miért nem lehet sem a törvényhozó, sem a bírói, sem a végrehajtó hatalmat átengedni a többségnek; a túlhatalom az er szakon keresztül olyan meghatározóvá válna, hogy már semmiféle érdem sem tudná kiváltani a morális tiszteletet. Ezáltal az államot két részre osztanánk fel, az uralkodóra és az alattvalókra, az el bbi akarna, az utóbbiak kényszerítve lennének. Az igazi polgár nem találná a maga helyét, mivel nincs olyan hatalom, amelyet morális tekintetben tisztelhetne; a véletlent l függ, hogy a maga szavazatán keresztül úr-e avagy szolgálja. A hatalmak bölcs szétosztásának követke-

tében azonban az ember polgárrá válhat. Az alattvaló ekkor a végrehajtó hatalomnak engedelmessé válik, a polgár pedig a törvénynek; az alattvaló meghajol az uralkodó hatalma előtt, a polgár pedig a törvényes hatalom képviselőjének tisztelt tagja. (Ha az előbbi korszakban kell tartani, akkor az utóbbi biztonszágot és védelmet kap.) Az alattvalóról a bíróság ítél, a polgár számára azonban a jog van döntő jelentősége. Mindazok az ellentmondások, amelyek megnehezítik a polgári társadalomba való belépést, abból a látszattól származnak, hogy az embernek a természeti állapotból az alattvaló státusába kellene átlépnie. Azt azonban már megmutattuk, hogy erre csak akkor kerülhet sor, ha az ember a természeti állapotból már korábban az anarchia állapotába lépett volna át, amelyben a szíve a morális ítélettel szemben megkeményedett. De mivel az ember mint morális lény válik polgárrá, és a törvényes hatalmak a saját maga moralitásának szimbólumai, ezért örülhet egy olyan állapotnak, amely előmozdítja a humanitásának kialakítását, és csak a saját hasznának követésébe szülemző vétéseket bünteti. Most minden nehézség eltűnik, és az ember, aki a természeti állapotban csak önmagának hozhat létre valami jót, a politikai állapotban nemcsak a polgártársai, hanem még az utána következő generációk számára is sok jót tehet. Ezért állandóan munkálkodnia kell a maga moralitásán, ha a saját rendeltetésének megfelelően akar élni, és nem elégedhet meg azzal, hogy a cselekedeteinek törvényességén keresztül egyszerre kiterjen a politikai büntetés előtt. Ezt a célt szolgálja a polgári társadalom egy másik kötelessége is, amelyet előhoz létre, és amely csak az általa létrehozott szellemi kultúrán keresztül gyarapodhat: így jön létre a vallás.

16. §

A politikai társadalomban szükség van az emberek még egyfajta kötelességére, amelynek az a célja, hogy a természeti állapotból kilépő emberek megelégedésébe előmozdítsa, ez pedig azt jelenti, hogy az embereket olyan érzékelési módra kell megtanítani, amely lehetővé teszi, hogy külső kényszer nélkül is békében éljenek egymás mellett. Ez történik meg a nyilvános vallással, vagy az általános egyházzal.

Az az el feltevés, amely alapján a politika az embereket kezeli, az embereket mélyen sértené, és újra fellázítaná ket, ha nem találkozna a morális ember helyeslésével, annak köszönhetően, hogy t (anélkül hogy szembeszegülne a morális elhatározásaival) megvédi mások antimorális tetteivel szemben. De még a helyeslésre vonatkozó ilyen igény ellenére is a politika nagyon hátrányos lenne a morál számára, ha csak a cselekvések törvényességét követelné meg és jutalmazná, ha pusztán arra törekedne, hogy a küls cselekedetek ne essenek a büntethetőség hatálya alá, ha nem próbálná az érzékelési módot magát megjavítani, alakíthatóvá tenni és el mozdítani. Ez a megfigyelés még súlyosabb lesz, ha meggondoljuk, hogy nincs jogom valakit l morális cselekedeteket elvárni, akir l nem feltételezem, hogy ilyenre képes; a politikában éppen ez a helyzet. Ezért egyetlen emberben sem bízhatnánk meg, egyetlen bíró sem lehetne biztos abban, hogy az igazságot mondják neki, ha a politikai hatalom mellett nem létezne egy másik, vele ugyan szembeállított, de a célt tekintve az igazságot tartalmazó egyhangú morális hatalom, amely alapján az embereket morális lényeknek tekintjük, és ebben a min ségükben kezelhetjük ket. E morális hatalom lényege ezért nem állhat másban, mint egy mindentudó bíró el tti felel sségben. Egy ilyen bíróba vetett hit ezért politikailag nélkülözhetetlen, mert egyébként állandóan mindenki annak a veszélynek lenne kitéve, hogy hazudnak neki, és a hazugságokat csak tanúvallomásokon keresztül lehetne feltárni. A politikai-polgári állam mellett ezért léteznie kell az etikai-polgári államnak is, amelyben az emberek kényszermentes erkölcsi törvények alapján, és a felel sség feltételét figyelembevéve élnek. Ez az állam a fent leírt teokrácia visszfénye, és arra szolgál, hogy az embereket a morális kultúra oldaláról (ugyanúgy, ahogy a politikai állapot az értelem kultúrájának oldaláról) a teokrácia polgáraivá m velje ki. Ez az állam azonban a moralitás miatt csak az individuumra van tekintettel; benne senkit sem lehet hátrányos helyzetbe hozni az egész érdekére hivatkozva, mert most egy morális és nem egy természeti cél el mozdításáról van szó. Ebben az államban a törvényes hatalom (a törvényhozó akarata) a morál; a bírói hatalomnak a lelkiismeret, a választói hatalomnak a jóakarát (vagyis a morális törvény szabad tisztelete), a végrehajtó hatalomnak pedig az az elismerés felel meg, amellyel a morális törvényhez, mint egy mindenható és jóságos lény szent akaratához viszonyulunk. Ezeket a hatalmakat nem szabad a

maguk morális tisztaságában szemlélnünk, nem lehet ket ugyanúgy, mint a politika szférájában egyesíteni, hogy ily módon az emberek minden ítéletalkotásban figyelembe vehessék annak szimbólumait. Most az embernek önmagában kell megteremtenie az igazságosságot. Itt csak az etikai államba vagy a polgári státusba való felvételt vagy elutasításról van szó, de nincs szó büntetésről; nincsenek alattvalók, hanem csak polgárok. Ezek a hatalmak egyáltalán nem reprezentálhatók, és így az *etikai állam* külső formája csak abban állhat, hogy az emberek olyan intézkedéseket próbáljanak hozni, hogy a fontos morális igazságokat mindig életszerűen jelenítsék meg. Erre akkor kerülhet sor, ha egymás kölcsönös felvilágosítása és megerősítése érdekében megegyeznek az erény princípiumaiban, vagyis megalkotják az *egyházat*. És mivel ez nem mond ellent a politikai államnak, ezért az etikai polgárok egyúttal politikai állampolgárok is lehetnek. A politikai államnak ezért csak a vallással összekötött morál területén kell tanító tevékenységet kifejtenie, hogy ezen a téren megtegyen mindent, amit megtehet. A történelem tanúsága szerint a vallások ugyanolyan idősök, mint az alkotmányok, sőt talán még idősöbbek is, mert eredetileg az ismeretlen erőket való félelem hívta életre. Más helyeken már rámutattunk arra, hogy a vallás maga is segített elviselhetővé tenni az első nyers alkotmányokat, most pedig azt szeretnénk megmutatni, hogy a legjobb alkotmány sem nélkülözheti a vallást. A vallás és az egyház intézményének vizsgálata most nem tartozik a céljaink közé. Csak azt szeretnénk hozzáfűzni, hogy mivel az egyházat embereknek kell irányítaniuk, akik semmivel sem jobbak másoknál, a politika mindig uralomra tör az egyházzal szemben, és az egyháznak alá kell vetnie magát a polgári rendelkezéseknek. Ugyanakkor azonban az egyháznak (ami a tanítókat, a felvételeket és a kizárásokat illeti) függetlennek kell lennie a politikai hatalomtól, mert ez a morális törvények szabad követését próbálja elérni. Az egyház végső célja azonban, hogy az embereket úgy kezeljük, mintha teokráciában élénének (amely nagyjából olyan, mintha a természeti állapotban mindenki igazságos lenne), azt követeli, hogy csak egy egyház létezzék, amelyben minden ember az erény általános princípiumai alapján végre egyesül, és azokat az embereket, akik készek arra, hogy ezek alapján rendezzék be az életüket, nem oszthatják meg a különböző érdekek. Az eddigi tapasztalataink ugyan ellentmondanak ennek a követelésnek; és mivel az egyház tiltja az egység kikényszerítését, ezért úgy tennék,

sohasem teljesülhet az a remény, hogy eljussunk ehhez az egyesüléshez. Az az igazság, hogy az ész sohasem lehet meghasonlott, mégis feltámasztja a reményt, és az a kijelentés, hogy minden egyházi hit alapja a tiszta morális hit, már el revetíti a kényszer nélküli egyesülés lehet ségét. Mivel már rámutattunk azokra a veszélyekre, amelyek az egyház oldaláról az államalkotmányokat fenyegetik, ha ezeket két különböz világi hatalomnak tekintjük, ezért világos, hogy mennyire fontos, hogy mindenféle viszálykodás nélkül állhassanak egymás mellett. Erre azonban csak akkor kerülhet sor, ha az állam csak akkor avatkozik az egyház életébe, ha annak szolgáló polgári (és nem az egyház tanítása szerinti) bünteteket követnek el. Az egyház pedig ki van zárva az államalkotmányból való mindennem részesedésb l, neki ugyanis az individuumok tanításáról és jobbításáról kellene gondoskodnia. Ha az egyház és az állam tiszteletben tartja ezeket a viszonyokat, akkor a kultúra gyors el relépéseket tehet, a végrehajtó hatalom jóindulatú engedelmességre számíthat, és ha ez egyetlen ember kezében van, akkor lehetséges, hogy a polgártársak szeressék és az alattvalók alávéssék magukat neki. Az etikai állam polgáraként ugyanis az uralkodó egy szintre helyezi magát a többi polgárral, így lehet t szeretni anélkül hogy a neki mint végrehajtó hatalomnak járó tisztelet a politikai szférában elveszítse.

17. §

Az uralkodó nem elnyomó; a morális ember neki alárendelve teljesen szabadon él, és el mozdítja az emberi nem kultúráját.

Nem kell különösebben indokolnunk, hogy itt az uralkodót mint absztrakt személyt tekintjük. Az uralkodó természetesen megpróbálkozhat azzal, hogy megakadályozza a felvilágosodást, az embereket elnyomja, és az igaz és egyenes férfiakat üldözze; de a végrehajtó hatalom melyik formájában nem lehet megtenni ugyanezt? A konstitúció ugyan képes arra, hogy ennek sikerét megakadályozza, de ugyanezt a monarchia is meg tudja tenni. Ha tehát eltekintünk attól, ami minden államalkotmányban megtörténhet, hogy tudniillik az adminisztráció rossz kezekbe kerül, akkor képesek lehetünk arra, hogy minden

alkotmány szer egyeduralom esetében az alkotmány morális formájára figyeljünk, arra, hogy eleget tud-e tenni a politikai követelményeknek, hogy a vallás meg tudja-e rizni a maga jótékony befolyását, és így az emberi nem kultúrája akadálytalan el relépéseket tehet-e? Ha igennel válaszolunk ezekre a kérdésekre, akkor a monarchia az ész minden követelményét kielégít alkotmánnyá válik. Hogy vajon politikailag tökéletesíthet -e, hogy csökkenthet -e a végrehajtó hatalom hibáinak befolyása, és gyorsabban megjavíthatók-e, azt majd csak a jöv beli tapasztalat fogja megmutatni. A filozófia err l nem dönthet, ha megmutatja, hogy valami méltó az ember rendeltetéséhez, akkor már teljesítette a maga feladatát.

Ebben a tanulmányban olyan kérdésekre is kitértünk, amelyeket a cím nem követel meg feltétlenül, de a pártatlanság miatt, amely a filozófiai vizsgálatokban alapvet követelmény, ennek megbocsáthatónak kell lennie. Szükség volt arra, hogy a morál feltételeit, amelyek alapján az alkotmány megíthet (anélkül hogy elvesznénk a részletekben), a lehet legnagyobb összpontosítással szemügyre vegyük. A célom nem az volt, hogy védelmembe vegyem az egyeduralmat, hanem egy filozófiai vizsgálatnak próbáltam alávetni. Ehhez pedig elengedhetetlenül szükségesnek tartottam, hogy a kötetlenségre vonatkozó hajlam (amely minden er teljes ifjú szív sajátossága) szóhoz juthasson. Mivel azonban én már nem vagyok ebben a szabad, a sors által érintetlen állapotban, ezért Boetius beszédét választottam kiindulópontként. Ez alapján azt szerettem volna megvizsgálni, hogy ez a kötetlenség valóban oly boldoggá teszi-e az embereket, mint ahogy azt egy ifjú, nagyratör tervekkel rendelkező, a kötetlenséget használó fantázia elénk vetíti. Erre a kérdésre a történelem és az empirikus emberismeret alapján válaszolhatunk. Én most megelégedtem azzal, hogy csak a legkit nbb és a szabadság prédikátorai által leggyakrabban idézett példákat vegyem szemügyre. Ez már elegendő volt ahhoz, hogy megmutassam: az ember nagyon elszámolja magát, ha a maga boldogságát a kötetlenségre próbálja építeni, hiszen az ember minden el relépése és a csendes életélvezet kezdete az egyeduralomhoz köthetik. Az is megmutatkozott, hogy milyen er s bilincseket tett magára az ember, amikor a maga kötetlenségét a szükségszerűség nyomása alatt bevetette, és milyen kötelezettségekkel rendelkezik az uralkodóval szemben, aki eredetileg

az tulajdonát védelmezte. És aztán azt is meg kellett vizsgálni, hogy mi az, amiért az embernek, amennyiben morális lény, le kell mondania.

Az egyetlen kívánságom mármost az, hogy elemzéseim eredményeit ugyanazzal a pártatlansággal vizsgálják meg, ahogy én jutottam el hozzájuk. Amennyire kötelessége az embernek, hogy az igazságot ne saját hasznából kövesse, ugyanannyira kötelessége, hogy ne féljen attól, hogy az igazság miatt üldözni fogják. A morális szabadság az ember elidegeníthetetlen tulajdona, amit az életével kell megvédenie, ha meg akarják fosztani tőle; ezt a szabadságot azonban csak a szellem felvilágosodásával, és a szív megjavításával lehet elérni, ennek feltételei azonban csak a polgári közösség állapotában teremtnek meg. Az ember azért ismerkedik meg a saját emberi jogaival, hogy rökjön felettük és másokban is tisztelje őket; de mielőtt szert tenne ezek ismeretére, óvakodnia kell attól, hogy felpanaszolja az emberi jogok megsértését. Mielőtt az ember más embereket felakarna szabadítani, önmagát kell megvizsgálnia, hogy morálisan szabad-e, vagy pedig az önhaszon és a büszkeség uralma alatt áll. Az ifjú, akinek szívében felébred a nagyravágyó gondolat —, szeretném megszabadítani az embereket a bilincseiktől —, vizsgálja meg alaposan, hogy valóban ezt szeretné-e. Ha azt találja, hogy a belső tudata egész halkán azt súgja neki, hogy „nem, csak azt szeretném, hogy az enyém legyen a felszabadítás dicsősége”, akkor biztos lehet benne, hogy maga még a zsarnoksághoz kötődik, és csak a büszkeségét szeretné megsimogatni, és igazából maga szeretne lenni az új zsarnok. Ha becsületes polgárként a saját és a mások javát próbáljuk elmozdítani, akkor mindenekelőtt arra kell törekednünk, hogy jó emberekké váljunk, és a morális szabadságunkat, az örömök és a vágyak csábításának legyőzésével a cselekedeteinkben juttassuk kifejezésre, és csak akkor szabad arra törekednünk, hogy más emberek is élvezhessék a jogok örömét, ha meg vagyunk győződve róla, hogy képesek vagyunk a példamutatásra. Csak ez alapján lehetünk biztosak benne, hogy semmit sem teszünk rosszába, mint amilyen volt; az emberséget, amelyet magunkban kialakítottunk, másokban is megpróbáljuk kialakítani, és minden vállalkozásunkban azzal a bátorsággal cselekszünk, amelyet az evangélium tanítója követelt tőlünk: „Ne féljete azoktól, akik a testet megölik, a lelket azonban nem tudják megölni.”²⁸

A nép joga a forradalomhoz²⁹

A nép forradalma azt jelenti, hogy a nép er szakkal a nagykorúság jogába helyezi önmagát, és megpróbálja felszámolni a közte és az el kel k közötti jogi viszonyt. A forradalom el z ekben megadott fogalma, hogy tudniillik ez nem más, mint egy állam alapvet berendezkedésének átalakítása, úgy pontosítható, hogy az alkotmány megváltoztatásának a forradalom kiváltóinak érdekét kell szolgálnia, vagyis a nép forradalmának célja nem lehet más, mint az alapalkotmánynak a nép érdekében álló átalakítása. Ezen a ponton meg kell különböztetnünk a *nép forradalmát* a *nép közrem ködésével létrejöv forradalomtól*. Az utóbbi esetben a nép tudatlanságból, a csalódástól vezetettve, még a saját hátrányára is kirobbanthat egy forradalmat, ebben az esetben azonban nem mondhatjuk, hogy a nép kirobbant egy forradalmat, hanem csak azt, hogy a népet felhasználják egy forradalomra. A nép forradalmát (amely a nép konstitucionális jogainak átalakítására irányul) ugyanakkor nem szabad összekeverni a lázadásal, amely megtagadja az uralkodóval szembeni engedelmességet, anélkül hogy a kormányzat átalakítására törekedne, vagy a felkeléssel, amely a kormányzat nyomasztó el jogainak, származási kiváltságának és dőlyfösségének megszüntetésére irányul. A forradalmat nem lehet megítélni a küls jogok alapján, hiszen ezek szembenállnak a forradalommal, de a forradalomnak a moralitást mint a legmagasabb instanciát el kell ismernie, és el tte felel sséget kell vállalnia; a nép forradalmát ezért nem lehet egyértelm en megítélni. A forradalmat morális szempontból és általános értelemben akkor kell indokoltnak tekintenünk, ha az emberi jogok csak rajta keresztül juthatnak érvényre. A népet kollektíve megillet emberi jogok azonban szükségképpen egybeesnek a felvilágosodásra vonatkozó joggal. Az összes többi jog ugyanis személyes, és a forradalomra gyakorolt hatása mindenekel tt a nép felvilágosításától függ. A nép kiskorúsága azonban a nép saját hibájának tudható be, és ezért sohasem tekinthet jogszer nek ez a forradalom, amely a nép elnyomása miatt robban ki. A népnek ezt a hibát úgy kell jóvátennie, hogy a saját engedékenységét a maga er feszítéseivel próbálja helyettesíteni, így olyan eszközök birtokába juthat, amelyekre feltétlenül szüksége van a feln tté váláshoz. Ha tehát a népet meg akarják akadályozni abban, hogy felvilágosítsa magát,

akkor a lázadás jogos, és ha ezek a nehézségek az alkotmányból származnak, akkor az alkotmány megszüntetésére irányuló szándék is jogos. Az el kel k küls érdemei és szerencsejavier, amelyeket részben az el kel ségüknek köszönhet en szereztek, még nem jogosítanak fel a forradalomra, mert ezek igazából nem akadályozzák az emberi jogok érvényesülését. Vagyis a forradalomra igazából csak azok az érdekek jogosítanak fel, amelyek valóban szembenállnak az emberi jogok megnyilvánulásaival. Ha a nép számára a munka annyira nyomasztó, hogy semmi ideje sem marad arra, hogy bármi emberit tegyen, és a körülmények olyanok, hogy a nép az igavonó állat ostobaságának szintjén sínyl dik, akkor megvan a joga a forradalomra. Ezt a jogot azonban a nép nem egykönnyen tudja a maga szolgálatába állítani, és az el kel k biztonságban lennének, ha az embernek csak a jog iránt lenne érzéke, de nem lenne érzéke a vallás iránt. Ezt a népet Isten a vallás útján kivezeti a szolgaság állapotából.

A nép forradalma politikailag mindig lehetséges. Azok a meggondolások, amelyek a forradalom jogszer ségére vonatkozó politikai lehet ségeket mérlegelik, a nép esetében elesnek. A nép bármikor belefoghat egy forradalomba, de ez még nem jelenti azt, hogy mindig igaza lenne. Nem könny elképzelni azonban olyan esetet, hogy a nép forradalmat robbantana ki anélkül hogy igaza lenne, mert népként csak akkor kezdhet bele egy forradalomba, ha már el zetesen valamiféle egyetértés uralkodik benne. Ez az egyetértés azonban csak a forradalom szükségességének belátása alapján jöhet létre, ez pedig már feltételezi, hogy a nép nagyon is tudatában van a saját jogainak. Az alaptételek tekintetében még a filozófusoknak sem sikerült egyetértésre jutniuk, és ezért ezt a népt l sem lehet elvárni. De mivel a lehetséges egyetértésnek az a feltétele, hogy általánosérvény princípiumokból induljunk ki, ezért a nép, ha egyetértésben akar cselekedni, csak az ember morális természetéb l vagy a jogra vonatkozó érzékéb l indulhat ki.¹⁶ A

¹⁶ Az ember morális természete a nép számára eddig mindig általánosan érvényes princípium volt, és nagyfokú ügyességre van szükség a filozófiában, s ta szofisztikában (mert hiszen, ahogy egyesek bizonyítottnak látják, a filozófia semmi, ha a szó tulajdonképpeni értelmében csak filozófia) ahhoz, hogy ezt a princípiumot elégtelennek találjuk, mert nem a puszta szavakban áll, hanem valami olyasmi, amit az ember kiolthatatlanul magában érez és jelez, és ezért a

történelemben (amennyire én ismerem) aligha találhatunk még egy példát, amelyben a nép valóban öntevékeny lett volna, és nem valamilyen külső célra használták volna fel.

Ha igaz, hogy minden nép feltartóztathatatlanul halad a saját nagykorúsága felé, akkor azt is mondhatjuk, hogy tulajdonképpen minden nép forradalomra készül. Azt azonban nagyon is elképzelhetőnek tartom, hogy az alkotmány hozzá igazodhat a nagykorúság különböző fokozataihoz, és így elháríthatja a tulajdonképpeni forradalmat; az alkotmány így lépésről lépésre, szinte észrevétlenül kapja meg a maga igazi, morális formáját. Úgy, ahogy a népről elmondhatjuk, hogy maga az oka a saját kiskorúságának, úgy a kormányzatról is elmondhatjuk, hogy az oka minden forradalomnak, mert nem alkalmazkodott a nagykorúsághoz, és nem tartotta tiszteletben az emberi jogokat abban a mértékben, ahogy a nép azt megkövetelte volna. El lehet képzelni persze olyan esetet is, hogy a felvilágosodás az elkelők körében hanyatlóban, a nép körében viszont fellendül ben van. Ez aztán szükségképpen vezet ahhoz, hogy a nép fellázad azokkal a jogi viszonyokkal szemben, amelyeknek már semmiféle morális alapjuk sincs, és ez maga után vonja az alkotmány megdöntését, miközben meglehetősen, hogy a nép még nem érett a polgári szabadságra. Ezt nevezhetjük az állam mint állam hanyatlásának; ha a nép már nem tudja tisztelni a maga kormányzatát, de ugyanakkor még nem tud jobb kormányzatot adni önmagának, akkor gyakran egy másik nép uralma alá kerül. Anélkül hogy erre szakot követnénk el a történelemmel szemben, meg lehet mutatni, hogy a birodalmak széthullásának háttérében mindig az áll, hogy az uralmon lévő felvilágosodása nem

filozófusok minden ellenvetése ellenére is elhiszik. Ha elolvassuk a filozófusok, különösen néhány újabb filozófus véleményét a szabadságról és a moralitásról, akkor az emberben az a félelem keletkezik, hogy mindkettőt problematikusá teszik a nép számára, mert már sokan hivatkoznak az ő tudatára, amely legalább a szabadságot (amely nélkül a moralitás pusztá szemfényvesztés lenne) nem érzi igazából. Ezért nagyon is lehetséges lenne az, hogy ami a filozófiának nem sikerült a következtetéseken keresztül, vagyis az, hogy a szabadságról eloszlason minden kételyt, végül a *kontagionon* keresztül létrejöjjön, amely a filozófusokból vagy a szofistákból kiindulva a nép körében is elterjedne.

áll arányban az alattvalók felvilágosodásával. Számomra úgy t nnik, hogy ezt az aránytalanságot nem a nép célként kit zött elbutításával, hanem csakis az el kel k nagyobb bölcsességével lehet megszüntetni. Mert még akkor is, ha az igavonó állathoz ill butaságot a fáraói okossággal próbálják kikényszeríteni, az emberekben mégis mindig megmarad az istenség gondolata, amely (miután Mózes felébresztette) minden emberi okosságot megszegyenít, és mindenféle udvari m vészet alulmarad azokkal a csodákkal szemben, amelyeket az ember morális természete vált ki. Ha az el kel k és a nép felvilágosodása mindig párhuzamos maradna, akkor a nép forradalma sohasem lenne lehetséges, de lehetséges lenne a nép általi forradalom, ami azt jelentené, hogy az el kel k felhasználják a népet.

Amíg tehát az el kel k a népet nem akadályozzák meg a felvilágosodásban, és a saját felvilágosodásuk túlsúlya miatt meg rzik a maguk fölényét, addig a nép nem fog forradalmat kirobbantani. Ezt azonban nem lehet örökké fenntartani, mert a felvilágosodásnak van egy olyan szintje, amelyen a bölcsesség és a tudomány el rehaladása a végtelenségig lehetséges, ez a szint az emberi jogok teljes ismerete. (A felvilágosodás beteljesülése azt jelenti, hogy a butaság eljutott a maga végs határaihoz.) Az ember erre a szintre felkapaszkodva ugyan még messze nem érte el a maga kiteljesedését, s t, csak most válik képessé arra, hogy megkezdjé a maga igazi m vel dési folyamatát, de már ismeri a saját méltóságát, és megpróbál eszerint cselekedni. Még nem ismeri teljesen az emberiség számára fontos dolgokat, de már rendelkezik az ezek megismeréséhez szükséges fénnnyel. Még nem ismer fel mindent, de már elég felvilágosodott ahhoz, hogy mindent fel tudjon ismerni, ha ez összhangban van az er ivel, és képes ellenállni a felkínálkozó tévedéseknek. A felvilágosodás nem teszi morálisan jóvá az embereket, hanem csak abba a helyzetbe hozza ket, hogy fel tudják ismerni a jót. Csak megvilágítja nekik azt az utat, amelyen a morálnak kell vezetnie ket. Ez tehát az a legmagasabb szint, amelyr l már nem lehet tovább lépni egy magasabb fokú nagykorúságban reménykedve. Ha egy nép eljutott erre a szintre, akkor két eset lehetséges: az el kel k ett l elmaradtak, és akkor visszaéltek a jogaikkal, vagy az el kel k is eljutottak erre a szintre, akkor viszont igazságtalanságot követnek el, ha a népet er szakkal a kiskorúság állapotában próbálják tartani. A szóban forgó két fél meg fog egyezni egymással, és létrehoznak egy olyan

morális államalkotmányt, melynek alapján polgárokként békében fognak tudni élni egymással, betartva az igazságosság törvényeit. Boldog az az állam, amelyben az elkelk (az elrehaladó felvilágosodás körülményei közepette) igazságosak a néppel, és a népet a felvilágosodás szellemében kezelik (amelyet így maguk is elmozdítanak). Ebben az államban a *forradalom* a bölcsesség által kiváltott és irányított *evolúcióvá* alakulhatna át.

Vannak olyan szerzők, akik a felvilágosodás számlájára írják az összes forradalmat, és igazuk is van, ha képesek arra, hogy a forradalmat kellélességgel elválasszák a lázadástól. Mert azoknak, akik a forradalmat megvalósítják, viszonylag felvilágosodottabbnak, ha nem is jobbnak kell lenniük. Ezek a szerzők azonban tévednek, ha azt hiszik, hogy a felvilágosodást emberi erőszakkal meg lehet állítani, és vissza lehet fordítani.

Azok, akik úgy gondolják, hogy a felvilágosodás nem árthat az elkelknek, úgy érvelnek, hogy ha az elkelk igazságosak, ha a kormányzatok morális szempontok alapján cselekednek, akkor az (a felvilágosodásnak köszönhetően) nekik sem árthat, hanem egyértelműen használni fog; arra számítanak, hogy az elkelk és a kormányzatok ezt az igazságot fel fogják ismerni, meg fogják beszélni egymással, és ezzel összhangban fognak cselekedni. Annak a nemesembernek, aki tiszteletben tartja az emberi jogokat, sohasem kell félnie a felvilágosodástól, és éppúgy annak a fejedelemnek sem, aki kötelességgel kormányoz, de a felvilágosodás következtében mégis mindketten elveszítenek valamit, mégpedig azért, mert amit korábban a fennkölt és a kegyelem lengett be, az most puszta kötelességként fog megjelenni. Az igazi elkelket és a lelkiismeretes fejedelmeket azonban ezért a veszteségért kárpótolja az az öröm, hogy hozzá hasonlóakkal van dolga; és ezért az etikett mindenféle aggályán túllépve, élvezheti a valóságos összetartozás örömét. Ez az öröm hasonló lehet annak a gyámnak az öröméhez, aki a védencét felszabadítja a gyámság alól, és cserébe igazi barátot kap. A felvilágosult nép sohasem fogja elfelejteni, hogy a nép és az elkelk közötti különbség, amely a polgári társadalom kiindulópontja és következménye, a felvilágosodás forrása; a polgári társadalom nélkül ugyanis semmiféle mód van a felvilágosodás lehetőségére. A morál álláspontjából kiindulva nem lehet vitatni a felvilágosodás értékét, csakis az önhaszon szempontjából jöhet létre a két szembenálló fél. A felvilágosodás ellenfelei

és szószólói külön-külön csak keveset érhetnek el, mert a felvilágosodást sem megadni, sem elvenni nem lehet. Még a felvilágosodás útjába helyezett akadályok is, amelyekről azt hiszik, hogy feltartóztatják azt, csak arra szolgálnak, hogy egyrészt az emberek gyengéit, és másrészt a felvilágosodás meg részének cseleit közelebből megismerjük. Az emberiség a gondviselésnek köszönhetően feltartóztathatatlanul halad a maga célja felé; egyetlen ember sem mondhatja, hogy eddig, és ne tovább!

Ha abból, ami egy dologból létrejön, levezethető a dolog célja, akkor a polgári társadalom célja csakis a felvilágosodás lehet. Minden olyan kísérlet, amely a boldogságot az államalkotmány céljává próbálja tenni, kudarcba fulladt, mégpedig szükségszerű okok miatt. A boldogsághoz hozzátartozik, hogy az ember ugyan önmagának köszönheti, de azért másokat is boldoggá tehet. Az idegen segítséggel elért boldogság azonban ellentmondást foglal magában, mert a függőséghez köthet, ami nem egyeztethető össze vele. A felvilágosodás célja nem az, hogy a népet boldoggá, hanem az, hogy igazságossá tegye. A forradalom nem a boldogság, hanem az igazságosság megteremtésére irányul. Ha a nép azt kívánja, hogy olyan jól menjen a sora, mint a körében élőknek, akkor csak irigy, de nem felvilágosodott. Azt a népet, amely megpróbálja megdönteni az élőknek, csak a bosszúvágy vezérli, de még nem a felvilágosodás. A felvilágosult nép a legmagasabb méltósággal rendelkezik, egy morális lény méltóságával, és erről a szintről nem lehet többé letaszítani. Ez a nép abban leli örömét, ha minél többen eljutnak erre a szintre.

A felvilágosodás az emberiség számára elérhető cél, és hamarosan el is fogja érni. Ennek elmozdítása minden ember kötelessége, és ezért minden ember képes erre. Az ember sohasem tékozolhatja el a maga méltóságát, és sohasem kótyavetyélheti el a maga tehetségét; mindig a helyeset kell keresnie, és sohasem a hasznosat. Meg kell tanulnia lemondani arról, amit a szerencse megtagadta tőle, és arra kell törekednie, ami a saját hatalmában áll; szám kell a szívébe, hogy a büszke gondolatot, hogy képes az emberek boldogítására, és annak a nehéz kötelességének kell eleget tennie, hogy másokkal szemben igazságos legyen. Ha azt hiszi, hogy fontos igazságokat sikerült felfedeznie, akkor mondja el a többi embernek, hogyan találta meg őket, és hogyan értelmezi őket, mindenféle hivalkodó féltékenység és dacos aránytévésztés

nélkül. Az ítéletet azonban másoknak kell átengednie; és ha végül mégis kiderül, hogy elhibázta az igazságot, akkor is meg lehet az az érzése, hogy igaz ember módjára cselekedett! Még ebben az esetben is hozzájárult a nép felvilágosításához, és a legmagasabbrendű forradalom elmozdításához, amely abban áll, hogy a polgári alkotmány forrása és célja az igazságosság és a szeretet, és ne az öncélú haszon és pompa legyen.

IV. Orvostudomány és filozófia

1794 elején Erhard nehezen felmérhet, de mégis súlyos szakmai és gondolkodói válságba került. Lassan be kell látnia, hogy nincs esélye arra, hogy filozófia-professzori állást kapjon. Még 1792 nyarán történt, hogy Erhard elküldte Reinholdnak az orvostudományi disszertációját, tizenkét példányban, azzal a kéréssel, hogy ossza szét a jénai ismerői körében. Már ebben a levélben is felbukkant némi mentegő dicsőítés: „Benne maradt néhány nyomdai hiba, amelyek azonban nem lehetnek zavaróak. Mivel olyan hamar, ahogyan lehetséges, szeretnék pályára kerülni, ezért a disszertáció a kifejezést tekintve a sietség és a szükség miatt később.”³⁰ Nem sokkal később (1792. november 11-én) Reinhold a következőket írja: „Itt küldöm vissza Önnek a latin nyelvű életrajzát. Ön biztosan azért küldte el ezt nekem, mert kíváncsi volt az ítéletemre.”³¹ A történeti kérdés az, hogy hogy viszonyul egymáshoz a disszertáció és az említett életrajz. Véleményem szerint szinte biztosra vehető, hogy egy és ugyanazon dokumentumról van szó. (Bár némileg furcsa, hogy Reinhold visszaküldi az életrajzot, hiszen jó okkal feltételezhető volna, hogy Erhardnak maradt példánya.) Reinhold reakciója szokatlanul kritikus: „Nem értem, hogy jutott eszébe, hogy a vallásra, a filozófiára és a gyógyszerteranra vonatkozó ítéleteit ezeknek az embereknek, és ráadásul ebben a formában egyszerűen odavesse. [...] Egy olyan férfiúnak, akinek ennyi mondanivalója van a tanult világ számára, mint Önnek, kedves Erhardom, nem szabad keresnie a paradoxon látszatát, ha már elkerülni nem is tudja teljesen.”³² Ezután következik egy passzus, amely azt mutatja, hogy Reinhold egyszerűen megjijedt. „Mivel Ön, ahogy a leveléből látom, arra készül, hogy akadémiai pályára lépjen, ezért Önnek

a nézeteit gondosabban kellene megjelenítenie, ha nem akarja azt, hogy a szabad állások kapui bezáródjanak Ön el tt.”³³ Az üzenet egyértelmű : ez a disszertáció (vagy életrajz) nem alkalmas arra, hogy akadémiai karrierje nyitánya legyen! Erhard jól megértette Reinhold válaszát: „Úgy gondolom, hogy az Ön életrajzra vonatkozó ítélete helytálló, hagytam, hogy egy fennhéjázó hangulat félrevezessen. Ez a hangulat azonban sajnos még most is bennem van, és senki sem tudja a *difficile et satyram non scribere*-t [...]”³⁴ Némileg később Erhard ezt írja: „Én [...] már feladtam azt a tervemet, hogy tanári állást szerezzek magamnak.” (Ezután a levelezésben következik egy kb. féléves szünet. Közben Erhard mindent egy lapra tesz fel: Amerikába készül kivándorolni.) Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Erhard a disszertációjával (és az életrajzával) nemcsak az orvostudományi címet szeretne volna elnyerni, hanem egyetemi karrierje nyitányának is szánta. A gyógyszerészet és a filozófia azért került egymás mellé, mert Erhard tulajdonképpen az orvostudomány filozófusaként szeretett volna fellépni.³⁵ 1793. augusztus 18-án, amikor lassan biztossá válik Reinhold Jénából való távozása, Reinhold magától tér vissza Erhard esetleges jénai kinevezésére. „Ön nagyon is tisztában lehet azzal, hogy milyen véleményem van Önrel, így arról is meg lehet győződnie, hogy azt szeretném a legjobban, ha a jénai katedrát Ön kapná, és tudom, hogy Önnek is éppen ez a kívánsága [...]. Ezért elkezdtem gondolkodni azon, hogy mit tehetnék az ügy érdekében, és arra a belátásra kellettem jutnom, hogy nagyon keveset.”³⁶ Erhard erre rövid levélben válaszol: „Szeretném kisegíteni Önt a zavarából, és közölni Önnel a saját döntésemet. [...] Nem szeretnék Jénába menni, amíg nem tettem magam annyira ismertté, hogy professzúrárt kaphatnék, és mindenképpen szeretnék még két évet várni, mielőtt bármit is megpályáznék. Ami nekem nagy fájdalmat okozott, az az volt, hogy a szép véseteket teljesen száműzték Jénából, mert úgy hírlík, senki sem merne erről a témáról eladásokat tartani.”³⁷ Ez a passzus megérdemelné egy külön tanulmányt. (1) Erhard szemmel láthatóan elfogadta Reinholdnak azt a korábbi érvét, hogy még nem eléggé ismert a professzori kinevezéshez. (Ha viszont megnézzük a korabeli jénai filozófia-professzori kinevezéseket, akkor azt láthatjuk, hogy általában olyan ismeretlen embereket neveztek ki, akik a pályájuk kezdetén álltak; igaz, hogy általában már volt legalább egy könyvük.) Erre hivatkozva Erhard önérzéletesen elutasítja Reinhold esetleges „fáradozásait”. (Nem

tudjuk persze, hogy Reinholdnak lett volna-e javaslattételi joga, hivatalosan vagy félhivatalosan.) (2) Az utolsó mondat pedig nem teljesen szinte: ha volt a filozófiának olyan területe, amelyhez Erhard nem értett, akkor az az esztétika volt, még akkor is, ha maga viszonylag jól zenélt és rajzolt. A mondat azt sugallja, hogy még számára is sokkal fontosabb a jénai egyetem általános érdeke, mint az személyes sorsa. Ezzel (1793 végére) végleg megghiúsultak Erhard filozófia-professzori álmai. Erhard gondolkodói jelentését azonban jól mutatja, hogy ezt a tapasztalatot megpróbálta filozófiailag feldolgozni. A kiindulópont Reinholdnak az a kritikai megjegyzése, hogy nem szabad a paradoxonokat a végtelenségig feszíteni. Erhard maga erre némi daccal a következőket válaszolta: „Az az új, amit én a világnak el tudok mondani, biztosan nagyon régi, és néhány szóban összefoglalható: »Az igazságotok nem más, mint megszokás, az állammérszabotások nem más, mint állattenyésztés, a vallások nem más, mint babonáság, a filozófiátok nem más, mint disputa-mérszabotás.« Ez minden, amit el tudnék mondani azoknak, akik — némileg túlzott követelményeket támasztva — kikérdezni próbálnának.”³⁸ Nem lehet kérdéses, hogy ezek a rezignációra utaló mondatok egy mély szkepticizmus felé mutatnak. Ez az új alapállás vezet a Reinholdtól való végleges elforduláshoz. (1796. január 3-án Erhard lakonikus rövidséggel ezt írja Reinholdnak: „Az általánosérvény-princípiumról szóló vitában már nem veszek részt.”³⁹). Erhard sohasem közölte nyíltan Reinholddal, hogy az alaptételre vonatkozó kérdésnek még a megfogalmazását is elhibáztottnak tartja. Ennek az új filozófiai koncepciónak a keretei 1794 nyarán kezdenek kirajzolódni; az is érdekes, hogy erről Erhard már nem Reinholdnak, hanem egy másik Reinhold-tanítványnak, Niethammernek számol be, még hozzá két, meglehetősen rövid levélben. Június 12-én Erhard még a következőket írja: „Addig nem félek a szkepticizmustól, amíg nem vagyok szofista. Mondhatunk, amit akarunk, az mégis csak igaz, hogy a szkeptikusnak kételkednie kell a saját létezésében; mert ha minden kauzális viszonyt megszüntet, akkor önmagáról sem alakíthat ki elgondolható fogalmat [...]. Ebben a tekintetben a szkeptikusra fordított minden erőfeszítés hiábavaló, és a filozófia semmit sem tehet egy olyan emberrel, akivel az általános emberi érzés semmit sem tud kezdeni.”⁴⁰ 1794. augusztus 6-án pedig már a következőket írja: „Elkészültem a filozófiáról szóló írásom tervezetével, amely Arkeszilaosz címet kapta, és nagyrészt levelekből és beszélgeté-

sekből fog állni. [...] Nagyon remélem, hogy le fogok tudni számolni az összes rendszerrel, és a szkepticizmust minden elmélettel szemben győztesé tudom tenni, de aztán a szörny magányában mégsem akarom magára hagyni, hanem a gyakorlati filozófia felől próbálom vizsgálni és megsegíteni.”⁴¹ Ez a könyv természetesen nem készült el, de elkészült egy nagyon fontos és kompakt része. A szkepticizmus Erhard számára az önmagunkról kialakított fogalom kétségbevonását jelenti; ennyiben nemcsak a reinholdi koncepció cáfolata, hanem Fichte tudománytanáé is. De miért van szó akkor az orvostudományról? Ha az én vagy a tudat minden tudás bázisa, akkor ebből kiindulva az egyes tudományokat is meg lehet alapozni. Erhard elismeri, hogy nincs és nem lehet más bázisunk, de ha ennek a bázisnak a létezését sikeresen kétségbe tudjuk vonni, akkor a tudományok is megalapozhatatlanok lesznek. Így néz ki a következő szkeptikus filozófia. Reinhold nem látta át ennek a programnak az alapszerkezetét és az alapirányát. Jól érzreveszi azonban, hogy ez az írás első sorban filozófiai dolgozat, és nem hogy nem sorolható az orvostudomány körébe, hanem kimondottan rossz fényt vet rá. „Az Ön kitűnő [...] tanulmánya a *Merkur* című folyóiratban az önálló gondolkodók kis csoportjában Önnek megbecsülést fog szerezni, de Önnek mint orvosnak határozottan ártani fog.”⁴² És megint következik a jól ismert atyai tanács: az embernek nem szabad tönkretennie a saját hírnevét. Erhard viszont (valószínűleg) azt várta, hogy Reinhold mérlegre fogja tudni tenni a filozófiai útkeresés jelentőségét. Mivel erre nem került sor, Erhard újra — és most már végleg — elhagyatva érezte magát.

Az orvostudományról⁴³
(Arkeszilaosz levele Ekdemuszhoz)¹⁷

A consultatinone Medicorum conservatorum libera nos Domine!
(G. Harvey)

Kedves Ekdemuszom, te abban reménykedsz, hogy az orvostudomány tanulmányozásából vígaszt meríthetsz, miután megmutattam neked a filozófia gyengeségeit. Azt hiszed, hogy az orvostudomány a tapasztalatra épül, az emberiségnek sok hasznot hajt, és a m vel inek megbecsülést és gazdagságot biztosít. — Ezek közül az el nyök közül csak az utóbbiak valóságosak, a többi csak a te képzeletedben létezik; ha ezt sikerülne bebizonyítanom neked, akkor már bíznék annyira a szívedben, hogy feltételezzem: nem fogod osztani a nagy tömeg tudatlanságára épül bizalmat. Az orvostudománynak így nem maradna más el nye a filozófiával szemben, mint az, hogy könnyebben lehet bel le meggazdagodni. Ebben az el nyben azonban osztozik az uzsorával és a csalással. Nézzük tehát pontosabban, miben is állhat az orvostudomány el nye. Te biztosan egyet fogsz érteni velem abban, hogy egy tudománynak más tudományokkal szembeni el nye háromféleképpen értelmezhet : a bizonyosság, a haszon és az élvezet alapján. Így tehát nézzük el ször azt, hogy az orvostudomány tud-e bizonyosságot nyújtani.

Valamely tudomány bizonyosságát mind az észen, mind a tapasztalaton keresztül fel lehet ismerni; az észen keresztül, amennyiben egy tudományban minden kijelentés bizonyítva van, és a fogalmai érthet formában fekszenek el ttünk; a tapasztalaton keresztül, amennyiben teljesíti azt, amit ígér, és az el rejelzései bekövetkeznek. Nézzük meg, hogy az orvostudomány az egyik vagy a másik tekintetben megállja-e a helyét.

Várhatunk-e bizonyosságot egy olyan tudománytól, amely még arra is képtelen, hogy a maga tárgyáról világos fogalmat alakítson ki magának? Az orvostudomány tárgya — ezt valószínű leg be fogod látni

¹⁷ Ez a dolgozat egy még meg-nem-jelent nagyobb írás része: *Arkeszialosz, vagy az igazságról és a tévedésről*.

— maga a beteg ember. Azt, hogy egy ember nem egészséges, mindenki be fogja látni, és lesz az, aki ezt a leginkább észleli. De arról, hogy miben különbözik a beteg belső állapota az egészséges ember belső állapotától, eddig nem is próbáltak számot adni, vagy beérték pusztá hipotézisekkel. Mindazok a kifejezések, amelyek alapján leírjuk a betegséget, meghatároznak egy *érzést*, vagy valamit, ami kívülről kerül az érzékekbe, és nem tekinthető a test belső állapotának. Az olyan szavak esetében, amelyek bizonyos állapotokat próbálnak meghatározni, például a gyulladást, az orvosok nem tudnak egyetérteni abban, hogy hogyan kellene értelmeznünk. De van egy olyan szó, amely (ha a fogalmát az orvostudományban ugyanolyan jól meg lehetne határozni, mint a természettudományokban) az általa jelölt kijelentések korlátozásának pontos meghatározásával alkalmas lehetne a beteg állapot leírására: ez a *funkció* szó. Ha tudnánk, hogy melyek a test tulajdonképpeni funkciói, és ha ezeket pontosan el tudnánk választani az akcióktól, akkor a beteg állapotot könnyen megmagyarázhatnánk a funkciók sérüléseivel. De menj csak, és kérdezd meg az orvosokat, hogy mit értenek az akciókkal szembeállított funkciók kifejezése alatt?

Lehet, hogy ez a nehézség mindössze abból ered, hogy a betegség *általános* fogalmát kellene megadnunk. Vajon ugyanilyen zavarban vagyunk, amikor a *különös* betegségeket kell felismernünk? Semmi esetre sem! Kérj meg egy orvost, hogy írja le neked egy betegségben szenvedő emberi test belső állapotát; fel fogja sorolni neked az összes jelenséget (symptomata), amelyek a betegséget jellemzik, és talán még azt is állítani fogja, hogy valami megtámadta a májat vagy a mellkast, de egyetlen szót sem fog szólni azokról a változásokról, amelyeknek a test belsejében végbe kell menniük ahhoz, hogy létrehozzák ezeket a jelenségeket. Kérdezd meg tőle, hogy az emberi test mely funkciójának kell meghibásodnia ahhoz, hogy létrejöjjön a láz? Ha annyira elbizakodott lenne, hogy elkezdene valamit felmondani, akkor ne hagyd magad megtéveszteni! Azonnal tudok ajánlani neked egy híres szerzőt, egy olyan orvostudományi könyvet, melyben homlokegyenest az ellenkezője áll. Az orvos sokkal boldogabb lenne, ha a vízkor után érdeklődte volna, ebben az esetben ugyanis meg tudna adni három nagyon valószínű esetet, amely alapján el lehetne gondolni a beteg test belső állapotát. De a szerencséje máris véget érne, ha azt kérdeznéd, hogy közülük melyik az, amelyiknek egy adott beteg esetében fel kell lépnie.

A betegségek ilyen filozófiai magyarázatát valószínűleg nem szükséges és nem is szabad megkövetelnünk ahhoz, hogy a gyógyszerek gyógyító hatásáról a különböző véletleneken keresztül tapasztalatokat szerezzünk: csak olyan leírásokat követelhetünk, amelyek pontosan meghatározzák a véletlent, és lehetővé teszik az újrafelismerését. Vagyis azt a mintát próbáljuk érvényesíteni, ahogy a természettörténetben leírjuk a növényeket vagy az állatokat. De az orvosok még ilyen leírást sem tudnak adni a betegségekről. Nem akarjuk a szemükre vetni, hogy mindeddig nem sikerült olyan leírást adniuk a lázról, amely minden betegségre (amelyet ki sorolnak ebbe a csoportba) illene. A dolog túlzottan jól ismert, és elvesztette a maga feltüntetett jellegét. Üssünk fel véletlenszerűen egy tankönyvet, és nézzük meg, mit találunk benne.

Éppen Sullen tankönyve van előttem, és felütöm az apoplexiánál. A magyarázat a következőképpen szól: „*Motus voluntarii fere omnes immuniti, cum sopore plus minus profundo superstire motu cordis et arteriarum.*” Ez alapján a leírás alapján a részeg emberről is azt gondolhatnánk, hogy szélütés érte. És aztán a fajtái: *apoplexia sanguinea* és *apoplexia sarosa*. Ha mindkettőt a szélütés különös esetének tekintjük, akkor nehéz lesz összekapcsolni őket, hiszen az orvos az egyik esetben vérzést, a másikban nedvességet észlel a fejben. Ha az egyiket vagy a másikat az szélütés okának tekinthetnénk, akkor a szélütés fajtái nem különböznének egymástól, éppúgy, ahogy a súly sem változik attól, hogy a jobb vagy a bal kezünkkel tesszük a mérlegre. Na igen, de a gyógymód! Ez igazából nem is lehetséges, mert ha a szélütést egy ok hozta létre, akkor már nem lehet meggyógyítani ennek az oknak az eltüntetésén keresztül, hiszen ez az ok már kifejtette hatását. Magát a hatást kellene megszüntetnünk, ha a betegséget meg akarjuk gyógyítani, de itt olyan hatásról van szó, amely csak addig marad fenn, amíg az oka, a vér vagy a szérum jelen van. Az egyetlen mód, hogy a szélütés mint sajátos betegség jellegét meghatározhatjuk, az, hogy a vér és a szérum kiáramlását tekintjük annak az oknak, ami miatt a szélütést nem lehet megszüntetni. (Mint ahogy például egy seb sem tud begyógyulni, ha egy idegen test van benne, de ugyanakkor a test eltávolítása sem jelenti a seb automatikus gyógyulását.) Ekkor azonban a gyógyítást tekintve a szélütés nem lenne sajátos, hanem csak bizonyos előkészítést követelne meg, és a gyógyításnak csak ezután állhatnánk neki. De ki mondta az orvosoknak, hogy a vér vagy a szérum nyomása az oka a szélütésnek? Az anatómia?

Semmi esetre sem! Bieussennél, Morganinál és Penadanál (constituizione epidemiche di Padua) olyan példákkal találkozunk, amelyek ennek az ellenkez jét bizonyítják. „Az a tapasztalat, hogy az agy a rá kifejtett nyomás hatására elkábul.” Ez azonban csak az aluszékonyságot magyarázná meg, de nem szélütést. Vagy lehet, hogy ez a kett egy és ugyanaz a betegség? A tapasztalat ennek az ellenkez jét mutatja, és az orvosok is meg szokták ket különböztetni egymástól. Fontos lenne ezek után még rámutatni az apoplexia atrabiliaria, traumatica, venenata, mentalis, suffocata közötti különbségekre? Szinte kedvem lenne hozzá, hogy összeállítsam neked azoknak a különös okoknak a katalógusát, amelyeket az orvosok e betegség számára kiagyaltak, ha nem kellene félnem attól, hogy a kelleténél dühösebben mutatnám meg neked az orvosok tudatlanságát.

A f kérdést, amelyr l szó van (hogya csak röviden vázoljam a betegségek pontos meghatározásának programját), az orvosok által kiadott tankönyvek, mint például Loucquet, még csak nem is érintik. Ez a kérdés a következ : vannak olyan önálló, nem pusztán a különös véletlenekb l összeállított betegségek, amelyek olyan sajátos karakterrel rendelkeznek, hogy ezek szükségessé tennének egy a patológiától elkülönített orvostudományi diszciplínát, amelynek feladata az állati test funkcióiban fellép lehetséges zavarok vizsgálata? Ez a diszciplína lenne a noszológia. Ha mindent vissza lehetne vezetni az egészséges létezéshez szükséges funkciók zavarára, és ha ebb l a beteg test minden jelenségét le tudnánk vezetni anélkül hogy a betegségek esetén az egészséges testt l teljesen idegen állapotot feltételeznénk, akkor patológiáról beszélnénk, de nem noszológiáról. Csak akkor, ha a beteg emberi testen olyan jelenségek mutatkoznak, amelyeket nem lehet az egészséges állapot pusztá megzavarásaként felmutatni, válik szükségessé a noszológia, amely így a patológiától elkülönített területté válik. Nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy vannak ilyen betegségek (mint például a himl és a légúti fert zések), de még egyetlen orvos sem vállalkozott arra, hogy ezeket elválassza a patológikus véletlenekt l, és kidolgozzon egy igazi noszológiát. A patológikus véletlenek, mint például a szervek hibái, az általános gyengeség, és nagy valószínűséggel az egyszer láz, bele vannak keverve a különböző speciális betegségek közé. És mivel mindkett t egy átfogó módszer szerint határozhatjuk meg, ezért azt

mondhatjuk, hogy az orvostudományból hiányzik a saját tárgyának, a betegségnek a pontos meghatározása.

De talán szerencsésebbek az orvosok a különös betegségek gyógyítása tekintetében? Én a magam részéről ebben is kételkednék.

Mindannyian egyetértenek abban, hogy az *indikáns* a szimptómák összessége, amelyek kiteszik a betegség lényegét, és a gyógyításkor az egész betegség (a szimptómákkal együtt) megszűnik. Ezzel szemben a *kontraindikáns* a beteg test olyan affekcióiból áll, amelyek ellentmondanak az *indikáns* követelményeinek. Csakhogy mivel az orvosok (ahogy azt fent megmutattam) nem értenek egyet a betegség lényegében, ezért az *indikáns* meghatározása is bizonytalan lesz, és nem magára a betegség állapotára, hanem az ezzel együtt járó rosszra vonatkozik. És hogy látnak neki, hogy az *indikáns*ból levezessék a gyógyítási javaslatot, vagy az *indikációt*? Ők azt mondják, hogy az, amit a beteg állapot megszüntetéséért tennünk kell, az az *indikáció*. De ismerik ezt? Ez azt jelenti, hogy a lázat mérsékelni kell, a slájmot fel kell oldani, ami nem tiszta, azt el kell vezetni stb. De vajon mindig biztosak lehetünk benne, hogy ez a beteg állapot, vagy annak csak egy jele? Vannak biztos kritériumaink, amelyek elejét veszik a lehetséges tévedéseknek? Ha az *indikáció* biztos, akkor egy ész-következtetés konklúziójának kell lennie, aminek felső tétele a betegség eltéveszthetetlen megnyilvánulása, alsó tétele pedig egy olyan biztos tapasztalat, aminek végbe kell mennie a testben ahhoz, hogy a betegség megnyilvánulását és vele együtt magát a betegséget meg tudjuk szüntetni. De már a felső tételben is számos meg-nem-szüntetett nehézség rejlik.

Ha végigvesszük azokat az útmutatásokat, amelyek a betegek vizsgálatára vonatkoznak, akkor azt fogjuk látni, hogy az orvos nem elégedhet meg azzal, hogy tudja, miben szenved a beteg, hanem ugyanúgy, mint egy kihallgatásban, az egész betegséget és a teljes életmódját fel kell térképeznie, és ebből kiindulva kell megállapítania a betegség igazi természetét, mind az *indikánst*, mind az *indikációt*. Sőt, ezen túlmenően még a *kontraindikánsokra* és az ebből következő *kontraindikációkra* is tekintettel kell lennie. Ha ezeket az *indikációkból* levonja, akkor fog csak rájönni arra, hogy mit kell tennie (hogy mit tekinthetünk az egyedüli *indikációnak*). Könnyű belátni, hogy ez az egész módszer mindenekeltesen arra épül, hogy sem az orvos, sem a beteg nem tudja pontosan, hogy miben is áll a betegség. Mert ha a beteg pontosan le

tudná írni a maga állapotát, és az orvos képes lenne a betegség pontos felismerésére, akkor nem lenne szükség a múltbeli állapot feltárására. Ha a beteg valóban kigyógyult korábbi betegségeiből, akkor ezek ismerete csak a kíváncsiságot szolgálhatja; ha pedig nem gyógyult ki belőlük, akkor még hozzátartoznak a jelenlegi állapotához, és nem korábbi betegségek. — Mi azonban elismerjük, és ez sok esetben valószínűleg teljesen helytálló, hogy a korábbi betegségek és az életmód ismerete hozzásegíthet ahhoz, hogy a jelenlegi állapot mind az orvos, mind a beteg számára világosabbá váljék; de mégis hiányzik ezeknek az eseteknek a pontos meghatározása. De még ha képesek is lennénk a múltbeli esetek ilyen feltárására, mégis csak igaz marad, hogy csak a test jelenlegi állapotának pontos ismerete jelölheti ki a gyógymódot. Amíg tehát a patológia pusztán hipotézisek gyűjteménye, és a noszológia fogalma nincs pontosan rögzítve, addig a beteg igazi állapota az összes kipróbált szerv vonatkozásában mindig problematikus marad. Az indikáció felső tétele ezért bizonytalan; vajon az alsó tétel biztosabb lesz? Egyáltalán nem! Tulajdonképpen semmit sem tudunk róla, és az orvosok úgy tesznek, mintha erre egyáltalán nem is lenne szükségük. Kérdezz csak meg egy orvost, hogy minek kellene lejárnia ahhoz egy testben, hogy a szélütés vagy a fogfájás meggyógyuljon! Ha elég türelmesen hallgatod, akkor végül arra az eredményre fogsz jutni, hogy nagy fontosságú tudattal csak annyit mondott, hogy a testnek újra egészségessé kell válnia.

Az orvostudomány embere az indikációktól a szerekre (az indikátumokra) tér rá. De hogyan lehet nekiállni az indikátumok kihámozásának? Ebben a tekintetben az orvosok nem értenek teljesen egyet. Egyesek (különösen a régiek) a szereket különböző csoportokba osztják, mint például alterantia, cathartica, diuretica, metica, cholagoga, hidragoga, sialagoga, panchimagoga, sudorisera, analeptica, emenagoga, anapnoica, roberantia, diluentia, purisitantia, narcotica, incidentia, solventia, cordiaca, cephalica, antiphlogistica, antiscorbutica, antisceptica, mások pedig olyan szereket különböztetnek meg, mint antidiaphnoica, absolventia, confortantia, discutientia, aperiantia, attenuantia stb. stb. Mindenesetre ha úgy találják, hogy az indikáció abban áll, hogy alterálni, purifikálni, slájmot oldani, a rothadással szemben védekezni kell stb., akkor mindjárt egy egész regimenterre van szükségük, hogy a betegséget elháríthassák. Mások viszont (különösen az újabbak)

elhagyták ezt a szép és kényelmes utat, és az elvezetés és az ürités kifejezéseit megtartva, az indikáció fogalmába egyúttal a szereket (mint az ópiumot, a kínafüvet és a vasfüvet) is bevonják. Egy egészen új csoportosulás pedig úgy véli, hogy mindenekelőtt az életerőt kell fokozni vagy csökkenteni. Az utóbbi különösen a hatalmukban áll, habár abban kételkedem, hogy ez elnyújtana nekik a többiekhez képest. Az orvosok ezek különbségei ellenére egyformán zavarban vannak, ha felszólítjuk őket arra, hogy mondják meg, honnan tudják (ha leszámítunk néhány olyan mindenki által belátható jelenséget, mint az üritést), hogy az indikátum valóban összhangban lesz az indikációval. Ehhez csak két út áll rendelkezésükre: vagy az *a priori* következtetések vagy a tapasztalat. Az elsőnél nincs túl jó véleményük, de hogy a másodikkal hogy állunk, azt az alábbiakban szeretném megmutatni.

Az orvostudomány tárgyának fogalma (ahogy te is láthatod) némileg ingatag. De talán az egyéb ismeretei jobb helyzetben vannak. Tegyük fel, hogy minden eddigi nehézség csak abból a bizonytalanságból származik, amely az orvostudomány tárgyának valóságos természetét jellemzi. Ha tehát a tárgyat hipotetikusnak tekintjük, akkor az egyes tételek biztosak lehetnének. Ez alapján az elfeltevés alapján a következő kérdésre kellene válaszolnunk: vannak-e az orvostudománynak olyan biztos tételei, amelyekből meg tudhatjuk, hogy egy beteg állapotot (amelyet tehát nem kell elzetesen felismerni) hogyan lehet meggyógyítani? Az ilyen tételekkel vagy *a priori* vagy *a posteriori* módon kellene rendelkeznie. Először tehát lássuk, hogy hogy állunk a következtetésekkel, és aztán vessünk egy pillantást az orvosok tapasztalataira.

Az orvostudomány a maga tételeit sem önmagából, sem más tudományokból kiindulva nem tudja igazolni. Nem tudja önmagából igazolni, mert nem áll rendelkezésére olyan magyarázat, amellyel meg tudná határozni tárgyának lényegét, nincsenek axiómái és még kevésbé posztulátumai. (Itt nem akarok elidézni, mert a dolog túlzottan nyilvánvaló azután, amit eddig elmondtam; ha azonban még vannak kételyeid, akkor menj el egy általad kitüntetett orvoshoz, és kérdezd meg tőle, hogy szerinte milyen posztulátumokra épül a tudománya.) Nem tudja őket más tudományokból kiindulva sem igazolni, mert melyik tudomány lenne illetékes arra, hogy egy különös testről ítéletet alkosson? A matematika nem jöhet szóba, mert ezt csak akkor lehet alkalmazni, ha az alkalmazás minden feltétele ismert; ezek

a feltételek azonban az orvostudományban nem ismertek a priori módon, ezért a tapasztalatból kellene megismernünk, de ez sem teljesülhet, ahogy azt a következőkben megpróbálom megmutatni. A fizika sem jöhet szóba, mert csak az élettelen testekkel foglalkozik, és ezért nem tud magyarázatot adni az élő-lelven test belső mozgására. A kémia sem jöhet szóba, mert rajta keresztül csak annyiban ismerem meg egy testet, amennyiben új kapcsolatokat létesít, és megszűnik annak lenni, ami volt. Egy élő test, amely rendelkezik azzal a képességgel, hogy fenntartsa önmagát a maga sajátos állapotában, nem lehet a kémia tárgya. A kémia segítségével csak az élettelen testek ismerhetők meg. A kémia tárgya az emberi test tömege, és nem annak funkciói. Ha úgy akarnék érvelni, mint egy szkeptikus, akkor felsorolhatnám azokat az ellentmondásokat, amelyek a mechanikus és a kémiai irányultságú orvosok, valamint az összes többi orvoscsoport között megtalálhatók. Azt hiszem, meg tudnám mutatni neked, hogy egykor a só, a vasföld, a kén, és több a különböző savak, a vas, a föld, és még több az alkália, a nedvesség és a flogiszton (habár ezt az anyagot még senki sem tudta kimutatni) játszott meghatározó szerepet. Manapság pedig az oxigén, a karbon és a nitrogén került előtérbe. Fel tudnám sorolni továbbá azokat az ellentmondásokat is, amelyek az orvosok elméleti megállapításai és gyógy módjai között húzódnak. (Például a tüdővész egy új elmélete a betegséget a túlzott mennyiségű oxigénra próbálja visszavezetni, miközben a gyógy mód azt javasolja, hogy a nitrogén-gázt nagyobb arányban belélegezni, mint ahogy az az atmoszferikus levegőben megtalálható. Ezek az urak olyan kísérleteket végeztek, amelyek arról győzték meg őket, hogy a tüdő légzőskor nem nitrogént, hanem kizárólag oxigént vesz fel, és ezért a betegség gyógyításának egyetlen útja az, hogy a rossz levegőt nem lélegezzük be olyan gyakran, mint a jót.) Meg tudnám mutatni neked, hogy más orvosok már az oxigén-gáz belélegzéséről tapasztalatot szereztek, mielőtt tudták volna, hogy a nitrogén-gáz egy szigeten ilyen csodát művelt volna. Ha a szkeptikus módszert követném, felsorolnám az orvosok számos kémiai mesterfogását, és mindegyiket szépen alátámaszthatnám különböző citátumokkal, hogy az egész annyira tudományosnak tűnjék, mint egy újmodi disszertáció. De én nem az orvosok ellen szeretnék szót emelni, hanem csak arra a kérdésre szeretnék válaszolni, hogy az orvostudomány tanulmányozásától több nyugalmat

és bizonyosságot remélhetsz-e, mint a filozófia tanulmányozásától.

„Az orvostudomány természetesen nem válhat a priori tudománnyá, sem önmagától, sem más tudományok segítségével; de mégis vannak biztos tapasztalati tételei, amelyek, még ha az alkalmazásuk nagyon bizonytalan is, a tapasztalat által mégis kielégítő en alátámasztottak.” Ezt a végső menedéket, amely kétségtelenül a tudomány tekintélyének megmentésére irányul, a következőkben részletesen is szeretném megvizsgálni.

A tapasztalat azt a pontos megfigyelést jelenti, hogy valami, valami máson keresztül pillanatról pillanatra hogyan fejt ki a maga hatását. Amíg ezt nem figyeltem meg, addig a megfigyelésem nem tekinthet tapasztalatnak; még nem más, mint pusztán észrevétel, amelyet még fel kell emelnem a tapasztalat szintjére. Ahhoz, hogy legyen tapasztalatunk, elsősorban arra van szükség, hogy az a valami, aminek a sikerét megfigyeltem, a hatás egyetlen oka legyen. Ha más okok is létrehozhatták ugyanezt a hatást, akkor nincs igazi tapasztalatom a megfigyelt tárgy hatásáról. Mindenekelőtt azonban attól kell óvakodnom, hogy a következtetéseimet tapasztalatként próbáljam feltüntetni. Nézzük meg tehát, hogy hogy is állunk az orvosi tapasztalattal, ha a következő három régió ismert szabály segítségével vizsgáljuk meg: *sophisma post hoc vel cum hoc, ergo propter hoc*; *fallacia non causae*, és *vitium subreptionis*. Ezt a próbát csak az ürítés és az érzéstelenítés szerepei állhatják ki, mert ha például borkövet veszek be, akkor egy lépésről lépésre erősödő hányingert fogok érezni, és a siker a mennyiség függvénye lesz. Hasonló hatást figyelhetünk meg a purgálást, a vizelethajtást, a nyálömlést és az alvást elősegítő szerek esetében. E szerek hatásáról az orvostudománynak vannak bizonyos tapasztalatai, de nincsenek arra vonatkozó biztos tapasztalatai, hogy a használatuk mikor gyógyító hatású.

Az orvostudomány célja a betegség természetes lefolyásának előrejelzése, és ha lehetséges, ennek meggyógyítása, ha ezt nem várhatjuk biztosan, vagy elég gyorsan a természet által. Én most neked először az első cél vonatkozásában a szemiotikai bizonyosságot, aztán a második cél vonatkozásában a terapeutikus tapasztalatok szerepét szeretném bemutatni.

Itt most felsorolhatnék számos olyan példát, amelyek arról szólnak, hogy híres orvosok lemondtak bizonyos személyek életéről, akik aztán

túléltek orvosukat; felhívhatnám a figyelmedet arra a zavarra, amelybe az orvosok mindig beleesnek, ha egy laikus megkérdezi tőlük, hogy tulajdonképpen mi a baja a páciensnek, milyen nagy a veszély, és elreláthatólag meddig fog tartani a betegség. Arra is felhívhatnám a figyelmedet, hogy mennyire változnak a betegség jeleinek megállapítására vonatkozó divatok: mintegy háromszáz évvel ezelőtt szinte csak a vizeletet vizsgálták, ma pedig egy hosszú fejlődés után mindenekelőtt a habitus került előtérbe. Erre támaszkodva sok orvos a betegségre csak futó pillantást vet, de annál kínosabb alaposítással kihallgatja a beteget, és arra törekszik, hogy számos sarlatánságon keresztül pénzhez és megbecsüléshez jusson. Utalhatnék számos olyan orvosi vitára, amelyben az egyik orvos azt állította, hogy a tüdőbeteg, a másik, hogy a máj és a harmadik, hogy a gyomor. Nagyon sok ilyen orvostudományi skandalumot fel tudnék sorolni; de engem itt csak maga a tudomány érdekel, és szeretném megvizsgálni, hogy olyan úton jár-e, amely a bizonyosság felé vezet.

A természetes jelek között van két olyan csoport, amelyet sohasem szabad összecserélni. Az első azokat fogja át, amelyek esetében a kauzális összefüggés a tapasztalaton keresztül világosan felismerhető; mint amikor például egy szabadon lebegő tárgy irányából egy mágneses mező következtetünk. A második olyan jeleket fog át, amelyeknek csak a pusztán egymásmellettségét figyelhetjük meg anélkül, hogy észrevennénk a közöttük lévő kapcsolatot; mint amikor egy csillag felragyogását annak jeleként értjük, hogy hamarosan egy másik is fel fog ragyogni. Ezt a két jelet sohasem szabad összekeverni, mivel az első kifejez valamit a jelölt dolog természetéből, a második viszont nem. A szemiotikában azonban ezt a különbséget még sohasem vették komolyan. A jelek minden belső különbség nélkül adóttak, lehet, hogy csak olyan megfigyelések, hogy egy véletlen erre a jelre gyakrabban következik be, vagy pedig e jelen keresztül a test egy meghatározott állapota válik felismerhetővé.

Azt, hogy mi a helyzet a betegségek sajátos jellemzőivel (signum pathognomicum), magad is beláthatod abból, amit elmondtam neked a betegségek leírásáról. Amíg a patológia és a noszológia nincs jobb állapotban, addig a szemiotika, amennyiben az előbbire épül, sem lehet jobb állapotban. De rendelkezhetne minden más tudománytól eltérően tisztán megfigyelésekkel, amelyek nagyszámú esetben keresztül igazol-

hatnák, hogy egy jelre valami biztos következik. Ez lehetséges lenne ugyan, de én nem ismerek ilyen eseteket; ezek minden tankönyvben össze vannak keverve olyan esetekkel, amelyeket meg akarunk vizsgálni. Másrészt pedig mindig kéznél van a kibúvó: egy jelb l még nem lehet a bizonyosságra következtetni. Hippokratész el rejelzéseiben ez a kikötés még nem szerepel, mint ahogy a legtöbb írásában általában kategorikusan beszél; de itt megint beleütközünk abba a problémába, hogy nehéz lenne Hippokratésztól egy olyan megállapítást idézni, amelynek ne mondana ellent egy másik. A tudós orvosok ugyan ezt nem szeretik elismerni, és olyan buzgón próbálják összeegyeztetni egymással a különböző szöveghelyeket, ahogy a teológusok a Máté és a Lukács által leírt családfát. Te azonban biztosan be fogod látni, hogy ez az összeegyeztetés ellentmond Hippokratész szellemének.

A szemiotika következ célja els sorban nem a betegség meghatározása, hanem inkább a betegség fokának, menetének, tartamának és veszélyességének leírása. A betegség jellegére vonatkozó ismereteket (vagy amit annak tartunk) már a patológia és a noszológia tanulmányozása során elsajátítottuk, a többit a szemiotika adja. Ami a betegség fokát illeti, ez könny kérdés: az orvos, a páciens és az ápoló általában tudatában van annak, hogy a betegeség enyhe-e vagy súlyos. Ami azonban a betegségek lefolyását illeti, az orvosok nagyon sokféle nehézségbe ütköznek, aminek hatására különféle csoportosulásokra esnek szét. Egyesek még a régi tanításban hisznek, amely szerint el re lehet jelezni a betegség jobb és rosszabb napjait, vagyis a válságait; mások ezt megalapozatlannak tartják és a kérdést a napválasztás maradványának tekintik; megint mások az eredet jelent ségét elvitatva a változásokat próbálják megmagyarázni. Azt megmondani, hogy ebben a kérdésben kinek van igaza, valószínű leg márcsak azért sem fogod elvárni t lem, mivel ez túllépné az er imet, hiszen nincs a kezemben az orvostudomány új elmélete; a kérdést viszont az eddigi orvostudomány alapján nem lehet megválaszolni. Azzal mindenesetre messzemen en egyetértek, hogy a válságról szóló elmélet (megtisztítva a babonás napválasztástól) a szemiotika számára sokkal fontosabb, mint ahogy azt az orvosok általában gondolják. Ha a betegségek nem követnek egy meghatározott lefolyást, ha nincs csúcspontjuk, amelyen el kell d lniük, akkor nem lehet megadni a kimenetelükre vonatkozó biztos jeleket sem. A szemiotikának az a része, amelynek tárgya a tulajdonképpeni betegség

(melynek következtében a páciens gyógyulásra vagy halálra számíthat), ezáltal teljesen lehetetlenné válik, és csak az a rész maradhatna vissza, amely arra a kérdésre válaszol, hogy a betegség gyógyítható-e vagy halálos, rövid vagy hosszú lefolyású-e. A szemiotika ezen részét a tapasztalat oly gyakran megszegyeníti, hogy teljesen felesleges részletesebben beszélni ennek törekénységér l.

Ahhoz, hogy el re meg tudjuk mondani a betegség tartamát, ismernünk kell a betegség lefolyását. Amíg tehát erre vonatkozóan nincsenek tapasztalataink, addig a tartam jeleire vonatkozóan is bizonytalanságban leszünk. És ahhoz, hogy szert tegyünk tapasztalatokra, már tudnunk kell, hogy mir l akarunk tapasztalatot szerezni; amíg nincsenek határozott hipotetikus kérdéseink, addig a tapasztalattól nem várhatunk kategorikus válaszokat. Amíg az orvosok nem tudnak megegyezni a válság logikailag lehetséges fogalmában, addig tapasztalatokra sem tudnak szert tenni. Miel tt a szemiotika támaszkodhatna a tapasztalatokra, a patológiának már el kellett végeznie számára bizonyos el készít munkálatokat és minden olyan kérdést már meg kellett fogalmaznia, amelyre a szemiotikának válaszolnia kell. Azok a nézetek, amelyek a vizelet, a pulzus, a széklet, a veríték vizsgálatára és az érzékszervek állapotára stb. vonatkoznak, nem mások pusztá ötleteknél, amíg nem sikerült felismernünk a funkcióknak ezekkel a jelenségekkel való fiziológiai és patológiai összefüggését, amíg minden jel nincsen pontosan bekorlátozva arra, amit jelölnie kell, és még jó és rossz jelekr l beszélünk, ahelyett hogy azt mondanánk, hogy ez a jel meghatározza bizonyos funkciók (amelyek kisebb vagy nagyobb mértékben hozzájárulnak az él test fennmaradásához) állapotát. Az él , de beteg test azon jelenségeit, amelyeket ezen a módon nem lehet jelként értelmezni, pontosan el kell választanunk a többi jelt l; a jelölésre vonatkozóan csak a lehetséges jelentések feltérképezése után tudunk megfigyeléseket tenni.

Hogy mennyire csalódhatnak az orvosok egy betegség veszélyességének megítélésekor, az már az eddigiek alapján is világos, és a mindennapi tapasztalat kielégít en alá is támasztja. Az orvosoknak szinte egyáltalán nincsenek szemiotikai tapasztalataik, a meglév k pedig teljesen használhatatlanok a tudomány megalapozására. A terápiára vonatkozó tapasztalatok ezeknél jobbak lennének?

Mindazok után, amit elmondtam a betegségre mint állapotra vonatkozó ismeretek hiányosságáról, a betegségek helyes leírásának hiányosságairól, és az elrejelzések bizonytalanságairól, erre aligha számíthatunk. Az orvosok arra vonatkozó vitája, hogy vannak-e olyan szerek, amelyek egész betegségeket megszüntetnek anélkül, hogy más lényeges hatást gyakorolnának a testre (specifica), vagy pedig csak olyan szerek léteznek, amelyek bizonyos hatások alapján csak egyes állapotokat tudnak megszüntetni (symptomatica), már jelzi, hogy a terápia tekintetében az orvosok csak nagyon keveset tudnak arról, hogy miről is akarnak tapasztalatot szerezni. Amíg a patológia és a noszológia nem rendelkezik meghatározott területtel, semmit sem lehet eldönteni a speciális szerek meglétéről vagy hiányáról; és amíg nem látunk bele jobban a beteg állapotába, a tapasztalatok sem tanítanak alapján véve semmi másra, mint hogy bevehetünk bizonyos szereket anélkül, hogy belehalnánk.

Az ürítési szerek hatásáról nagyjából kielégítők az ismereteink; de a híres orvosok különböző módszerei (az egyik például megvan, hogy az ördög, hogy a páciensét egy hánytatószerrel mentette meg, míg a másik egy hasonló esetben azt állítja, hogy ez a hánytatószer megölte volna a páciensét) azt bizonyítják, hogy az ürítés hasznára vonatkozó tapasztalatok is meglehetősen ingatagok.

Nem szeretnék belemenni annak nagyjából bizonyításába, hogy milyen kevéssé bízhatunk az orvosok tapasztalataiban, mert mindaz hiányzik belőlük, amit egy pontos tapasztalathoz megkövetelhetünk. Ezért inkább néhány példával szeretném megmutatni, hogy milyen jellegűek ezek a tapasztalatok, és ehhez egy olyan gyakori betegséget szeretnék választani, amelyről feltételezhetjük, hogy az orvosok sok tapasztalatot gyűjtöttek össze róla, és az ellene ható szerekről is olyan biztos tapasztalatokkal rendelkeznek, mint a fizikusok a mágnesesség és az elektromosság hatásáról.

Ez a betegség a malária; csak néhány olyan szert szeretnék felsorolni, amelyek már számos esetben meggyógyították ezt a betegséget. Mekkora csoda, hogy sok személy nem tud megszabadulni a láztól, hogy sokan vannak, akik használják ezeket a szereket, és mégis betegek maradnak!

A láz gyógyítására (állítólag) már alkalmasnak bizonyultak 1. a savak, különösen az enyhe kénsav (spiritus sulphuris), a citromsav és az ecet, 2. az alkáli és különösen a szalmiákszesz, 3. a semleges só, melynek

hatásáról egy híres orvos (Sylvius) annyira meg volt győződve, hogy *sal sebrifugum*nak nevezte (a mi korunkban a láz kevésbé féltel), 4. az abszorpciós föld, 5. a rézgalic, 6. az üveghomok, különböző összetételben, 7. az arzenikum (a legjobban az andidotumot dicsérik), 8. a kén, 9. a kátrányolaj, 10. az állati terpentinolaj, 11. az enyhe lenolaj, és 12. a timsó. Most pedig 13. említsük meg a különböző növények gyökereit, magjait, virágait, szárait és leveleit, amelyek állítólag már meggyógyították a lázat. Állítólag 14. az amulett is nagyon hatékonynak bizonyult, és 15. a szimpatetikus gyógymódok olyan tekintélynek örvendenek, hogy az emberek (ha az orvosok tehetetlenek bizonyultak) hozzájuk menekülnek. Ilyen és hasonló tapasztalatokkal gazdagítja manapság a közönség az orvostudományt. Állítólag 16. már a vas is meggyógyította, és 17. ugyanúgy az ópium, és voltak, akik olyan szerencsések voltak, hogy 18. a meleg vízzel, és mások, hogy 19. a hideg vízzel meg tudták gyógyítani. Vannak, akik 20. a higanykenőcsre esküsznek, mások 21. egy kevés borra, megint mások 22. egy kis pálinkára. Ha pedig mindez nem hat, akkor a testnek, ahogy egyesek állítják 23. minden szennytelé meg kell szabadulnia, vagyis az ürítés is megszüntetheti a lázat. Legeslegvégül pedig 24. a kínafüvet kell használni, és ha ez sem segít, ahogy az gyakran megtörténik, akkor a páciensnek meg kell várnia, amíg a láz magától elmúlik; és ez a leggyakrabban előforduló eset. — Miféle tapasztalatok lehetnek azok, amelyek ezeknek egyféle hatást tulajdonítanak, miközben olyannyira különböznek egymástól.

Most nézzük meg közelebbről, hogy ezek a láz elleni szerek valójában milyen betegségek gyógyítására alkalmasak. — Először is nézzük a kínafüvet. Abban, hogy ez alkalmas a láz gyógyítására, a legújabb orvosok általában egyetértenek, de hogy hogyan kellene adagolni, abban már eltérnek a vélemények. (Voltak olyan páciensek, akik egy fél kilót elfogyasztottak, a láz mégis megmaradt.) Röviddel a roham előtt vagy után kell-e bevenni, erősebb vagy gyengébb dózisban stb. Ebben a tekintetben az orvosok véleményei (amelyeket szerényen tapasztalatoknak neveznek) ellentmondanak egymásnak. Ha a láz a sárgasághoz köthet, akkor egyesek megtiltják a kínafüvet használatát, mások viszont azt állítják, hogy ebben az esetben a lehető leggyorsabban kell beadni. Egyesek azt mondják, hogy a kínafüvetnek a kései adagolás esetén hátrányos hatásai lehetnek, mások viszont önkritikusan arról számolnak be, hogy a praxisuk kezdetén a gyulladástól, a székrekedéstől

stb. való félelmükben csak túl későn fordultak a kínafűhöz. A többség azonban kétségtelennek tekinti, hogy tartós láz esetén hatékonyan alkalmazható. A himlő esetében is jó szolgálatot tehet, és ugyanígy a kanyaró esetében is. A mellkasi betegségek esetében egyesek kiválóan tartják, míg mások éppen ellentétes tapasztalatokról számolnak be. Vannak, akik szerint a tüdővész (phtisis) esetében is segít, mások szerint inkább árt. A rövidség kedvéért szeretném felsorolni azokat a betegségeket, amelyekben néhány orvos szerint a kínafű gyógyító hatású (anélkül hogy állandóan hangsúlyoznám, hogy más orvosok ennek az ellenkezéjét tapasztalták). A makacs láz, a számarköhögés, és az epilepszia, de már a vérfolyást és a vérköpést már meggyógyította. Gyógyító hatású azok számára, akik üszkösödésben, és az ehhez kötődő lázban szenvednek. Elhajtja a férgeket, gyógyítja a köszvényt és a podagrát. Az úgynevezett angol betegség esetében is rendkívül hatékony szer, úgyhogy szinte érthetetlen, hogy miért szenved még mindig benne több ezer ember. A görvélyt feloldja, és a dizantériát elzárja. A havi vérzés szabályozására egészen kitűnő, és állítólag bizonyos esetekben még a rákot is (ezt a mindmostanáig gyógyíthatatlan és félelmetes betegséget) meggyógyította. Általában elmondható, hogy erősen hat: a hisztérikus és a hipochondriás betegek neki köszönhetően vigaszra és segítségre találnak.

Ha felkutatod és sorra veszed a sók, az üveghomok és az ópium erőit, csodálkozni fogsz rajta, hogy hogyan lehetséges az, hogy még mindig vannak beteg emberek. Az ópium nemcsak azoknál a betegségeknél nyújt segítséget, amelyeket a kínafűnél felsoroltunk (leszámítva a férgeket és a sárgaságot), hanem néhány orvos tapasztalata szerint kitűnően csillapítja a kólikát, a fog- és a fejfájást. Jó a melankólia, az orvosság és a víziszony ellen, enyhíti az ólommérgezést és a kolerát, hatékony a pestissel és a tetanuszszal szemben, meggyógyítja a bujakórt, megszünteti a szemgyulladást, és könnyebbé teszi a szorongóknak.

A sók kiváló oldószerek, és nagyon kevés olyan betegség van, amelyek esetében az egyikük vagy a másikuk ne fejtene ki jótékony hatást. A savak megakadályozzák az üszkösödést, csillapítják a vérzéseket, szabályozzák az elpárolgásokat. Az üveghomok a különböző összetételekben már nagyon sok esetben igazolta a maga hatékonyságát a legtöbb betegség esetében. Ha ezeket a betegségeket még hozzátesszük ahhoz a listához, amelyet a kínafű és az ópium esetében

összeállítottam, és ehhez még hozzá vesszük az általánosan erőt sít hatású vasat, akkor csodálkozni fogunk azon, hogy az orvosok még több ezer szert felvettek a hasznos szerek közé. Ugyanakkor ezek között csak nagyon kevés olyan szer van, amelyet a gyakorló orvosok egy része bizonyos időben és körülmények között ne tartott volna nélkülözhetetlennek.

Így állunk tehát az orvostudományra vonatkozó tapasztalatokkal. Én végső soron úgy gondolom, hogy az orvostudomány sem az általa végrehajtott következtetések, sem a benne felhalmozott tapasztalati anyag alapján nem támaszthat igényt a tudomány tisztelgésre méltó elnevezésére.

Vizsgáljuk meg közelebbről a tudományban rejlő bizonyosságot, a fentiekben másodikként említett tekintetben, vagyis a tapasztalat fényében. Irányítsuk a figyelmünket arra, hogy hogyan teljesülnek az orvosok elrejelzései, mennyire biztosan gyógyítják meg a betegeket (akiket a gyógyulás reményével kecsegtetnek), és hogy valóban szükségszerű-e azoknak az embereknek a halála, akiknek az életét lemondanak. Ha azt nézzük, hogy egészségesebbek-e és szilárdabbak-e azok a nemzetek, amelyekben az orvostudomány fejlett, azoknál a nemzeteknél, amelyek szinte még a nevét sem ismerik, akkor az ítéletünk semmivel sem lesz kedvezőbb az elméleti vizsgálat eredményénél. Ehhez még hozzá kell vennünk, hogy az orvosok a maguk agyrémeivel gyakran bosszantják a közönséget, hogy (ha ez nem olyan bölcs, hogy egyszerűen a tapasztalatnak higgyen) újra és újra megpróbálják megfélemlíteni. A legutóbbi ilyen botrány az ólomházzal való riogatás; a szegény emberek az edényekben nemcsak főznek, hanem belőlük is esznek, és így egyetlen évben több ilyen mázt fogyasztanak el, mint a gazdagabb háztartások a pusztán főzésen keresztül több száz év alatt. Ugyanakkor ezek a szegények frissek és egészségesek maradhatnak. Aztán vesszünk egy pillantást azokra a (tapasztalatoknak élesen ellentmondó) elírásokra, amelyeket a gyermeknevelés terén próbálnak rákényszeríteni, vagy azokra a jelentéktelen aggodalmakra, amelyeket a *dietetika* neve alatt próbálnak belénk sulykolni, csak azért, hogy az önhiúságunk és az önhasznuk rabszolgáivá váljunk. Vegyük észre, hogy néha azt ajánlják, hogy bizonyos dolgokat használjunk, aztán meg azt, hogy tartózkodjunk tőlük; néha azt bizonygatják, hogy kártékonyak azok a dolgok, amelyek a magas kort megértelőideink kedvenc élvezeti forrásai voltak stb. stb.

Azt hiszem, nincs is szükségünk annak részletesebb vizsgálatára, hogy az orvostudomány milyen hasznot hajt a tapasztalat terén; az eddigiekben elmondottak alapján nem lehet kétségünk afelől, hogy ez a haszon eddig inkább negatív jel volt.

És ha azt hinnéd, hogy az orvostudomány megelégedése több élvezetet nyújt, mint más akadémikus tudományok, akkor nagyot tévedsz. Nem szeretném részletesen elmondani neked a praxis kellemetlenségeit: a legundorítóbb lyukakba is bele kell nyúlnunk, állandóan ki vagyunk téve a fertőzés veszélyének, el kell viselnünk a páciensek önzését stb. Nincs meghatározva a munkára és a pihenésre fordítható idő, állandóan ki vagyunk téve az irigykedésnek és a gyalázkodásnak, és még hosszan sorolhatnám a hasonlóan kellemetlen dolgokat. Tudom, hogy Te mindezeket nem tartod riasztónak, és nem is szabadna elijesztenem Téged, ha valami jót készülsz tenni, de mégis szeretném felhívni a figyelmedet arra, hogy az orvostudomány által nyújtott elnyökben (a megbecsülésben és a gazdagságban) csak akkor lesz részed, ha te is elvegyülsz a sarlatánság megvásárlói között. Az orvostudományban — ha nem akarod, hogy üldözzenek, és nyomorognod kelljen — ugyanúgy nem támaszkodhatsz a szabadságra, mint egy másik tudományban.

Az egyszerű ember semmiről sem tud annyit, mint az orvostudományról. Mindenféle különösebb ismeretek és szerénység nélkül magabiztosan ítél az orvos teljesítményéről. Amíg egészséges, gúnyolódik az orvoson, de mihelyt beteg lesz, vak bizalommal veti magát az orvos karjaiba. Csodálja ugyan az orvosok feltételezett tudását, de mégis gyakran elhagyja a kezét, hogy egy öreg koldusasszony, egy kutyapecér vagy egy hóhér segítségéért könyörögjön. Szüksége van arra a tanácsra, amit tőlük kaphat, és ugyanolyan bizalommal veszi át tőlük is a veszélyes szereket és a hatástalan amuletteket. Az orvostudomány a maga egész tekintélyét kétségtelenül a még mindig továbbélő csodáhitnek köszönheti.¹⁸

¹⁸ Ezért általában az öreg tökfilkókat elnyelben részesítik a fiatal gondolkodó emberekkel szemben; mivel az elbűbösöbbségi a maga hibáival és ügyetlenségeivel az emberiségnek elég hosszú időn keresztül kárára volt, így azt mondják, hogy ennek a férfúnak van tapasztalata.

Az orvosok azonban általában nem tudnak többet a tudásukat megillet bizalomról, mint az egyszer ember. Közönyös arckifejezéssel nézik, hogy hogy hal meg a páciensük a kezeik között, és hasonló esetekben megint ugyanezt a gyógmódot fogják alkalmazni, mivel megtanulták, hogy ezekben és ezekben az esetekben ezekhez és ezekhez a szerekhez kell folyamodni. Szorgalmasan szidják a látszat-orvosokat, akiknek ártalmatlan szélhámoskodása sok olyan beteget meggyógyít, akiket az tanult kezeik a sír szélére juttattak. A fiatal orvosoktól kegyetlen szigorral olyan ismereteket követelnek, amelyeknek semmi közük sincs a betegek gyógyításának m vészetéhez. Annak érdekében, hogy semmi se zavarja meg a tudományra vonatkozó álmukat, és hogy az úgynevezett kuruzslókat (akik talán több pácienszt gyógyítottak meg, és akiket ezért a közönség adott esetben jobban tisztel) biztosan kiszorítsák a praxisból, önmaguk között titkos szövetséget hoznak létre, amelynek a *collegia medica* nevet találták ki, és amelybe megpróbálják a legjobb gondolatokat bekényszeríteni, de aztán mégis csak megfert zik ket a saját szellemi lustaságukkal. Azokat, akir l azt gondolják, hogy túlzóan ellenállók a fert zéssel szemben, er szakkal próbálják kizárni, és ezekr l a törekvésekr l csak a fels hatalom hatására hajlandók lemondani.

Mivel az orvosok kollégiumának szerepét a céhekben gazdag Nürnbergben ugyanolyan jól meg tudod ítélni, mint én, ezért most Gideon Harven angol királyi udvari orvost szeretném idézni, aki már száz évvel ezel tt is hasonlóan mutatta be és ítélte meg az orvosi kollégiumot.

A forma, amellyel a legügyesebb, a klikkhez nem tartozó férfit kezelik, még mindig változatlan. Ha a dékánál jelentkezik, a következőket fogja hallani: *Tu locum unde venisti, revertere, et inde membris nostris singulis vapite nudo, et vultu demisso, libellum suplicem exhibiturum te fistas, ut tui in ipsorum collegium admittendi tibi copiam facere ipsis libeat, atque omnium suffragia adeptus huc reverteris, et in istius tabulae imo te collocabis, capite aperto, gestuque submisso, ad omnia qualiacunque tibi proponenda interrogata respondebis.* — Hogy mennyire nevetséges dolog, hogy a kollégiumok maguknak vindikálják a jogot, hogy az orvosokat levizsgáztassák, azt már Harvey is jól látta. — *An non inique in academias agitur, ipsas honore et compensatione ordendo, discipulos donandi privilegio, id ipsum exercendi quod illos docuerint, ut tantum impendii et operis professores*

sustentandi dederint? Privilegium et copiam medicinae celebrandae concedere, si tale quid afferere haud valeant, fraudi academiis omnibus est vertendum; profecto nulli nisi mentis inopi quicquam simile consonum videri potest. — A következ találó szavak még sokáig hiábavalóak lesznek: ut me verbo perstringam, ubicunque terrarum Collegia medica privilegiis et concessionibus, praeter modum et supra omnem rationem datis, vigent, ars medica in fumum et pulverem est haud dubie abitura, et in plurimorum patientum peruciem cessura; si quidem medici taliter muniti et tutati ut plurimum indole sunt avari, arrogantes, atroces, malevoli, inestantes, mendaces, subdoli, impii; quapropter caute admodum amplissima iura istius modi turbae elargiri magistratus prudentis est.

És ahogy száz évvel ezel tt volt, ugyanúgy van ma is. Igaz, hogy az orvosok között is vannak olyan férfiak, akik nem vesznek részt ezekben a szövetségekben, például Reimarus, Herz és még sokan mások, de mivel ezek a nevek nem mondanak Neked túl sokat, ezért a felsorolásuktól is eltekintek. De nem lehet olyan elvetemült a világ, hogy ne számoljon azokkal, akikt l nem tagadhatjuk meg az elismerésünket.

Téged talán az vonzott az orvostudományhoz, hogy azt hitted, ebben szabadon lehet gondolkodni. De elképzeld nek tartod, hogy egy olyan tudományban, amely a maga igényeit sem az észre, sem a tapasztalatra hivatkozva nem tudja fenntartani (amelyekhez azonban mégis ragaszkodik), megt rhetné a gondolkodás szabadságát? Hogyan lehetne másként, ha az orvosi kollégium tagjai azt követelik, hogy a vizsgán a véleményeiket és a tévedéseiket kívülr l mondjuk fel, ez azonban egyáltalán nem szolgálja a gyógyítás m vészetét. Az, hogy ki vagy téve a tudatlan vizsgáztatók bosszantásainak és önhittségének egy nem-tudott m vészetben, és az, hogy jogtalanul igényt tartanak arra, hogy az ismereteidr l (amelyeket k sem tudnak) és az ügyességedr l (amelyet sohasem láttak próbára téve) ítéletet mondjanak, olyan kellemetlenség, amelyet más szakmákban is el kell viselni, és amit nem szeretnék túlértékelni. Ezzel szemben azonban valóságos szerencsétlenség, hogy tulajdonképpen nem is tudjuk, hogy mi az, amit az orvosnak — ahhoz, hogy gyógyítani tudjon — feltétlenül tudnia kellene. Néhányan azt követelik, hogy az orvosnak a természettörténet minden területén jártasnak kell lennie, néhányan jelent s ismereteket követelnek a kémia, a botanika és a fizika terén, de mindannyian egyetértenek abban, hogy

értenie kell az anatómiához és ismernie kell a materia medica teljes limlomját. Ehhez azonban nincs igazi alapjuk.

„Az anatómia ismerete nélkül senki sem lehet orvos; ez ad a tudománynak fényt, és vezet el a betegségek felismerésének igazi nyomához. Az orvost anatómiai ismeretek nélkül ugyanúgy nem lehet elképzelni, mint az órajavítót, az óra működési mechanizmusának ismerete nélkül.” — Ez az uraságok nyelve. Elismerem, hogy az anatómia a természettörténet része és a fiziológia bázisa; de ha a gyakorlati gyógyításra nézve remélünk t le valamit, csalódnunk fogunk. Az órásmester hasonlat nemcsak ingatag, hanem teljesen téves is. azáltal szereli meg az órát, hogy a hibás részeket kiveszi, és jobbakkal helyettesíti; de ez nem az a módszer, ahogy az orvos az emberi testet gyógyítja. Ha a gyógyítást egy gép szereléséhez hasonlítjuk, akkor azt kell mondanunk, hogy az emberi test olyan gép, amelyet csak úgy javíthatunk meg, hogy a rugót er sítjük vagy gyengítjük, és bizonyos részeket addig alakítgatunk, amíg a szerkezet (az eltört vagy elromlott részek ellenére) újra m ködébe lendül. Ehhez az eljáráshoz az egyes részek kimerít ismerete nagyon kevés hasznot hoz.

Arra, hogy a betegségek okainak anatómiai felismerése nehézségekbe ütközik, már sok orvos felfigyelt, én ezért itt eltekintenék ennek további tárgyalásától; de azt, hogy a betegség helyének ismerete (ennél többet az anatómia sohasem nyújt, mert a betegség oka az él -eleven testben van, és nem hozzáférhet a kés számára) nem alkalmas arra, hogy több bizonyosságot vigyen a gyakorlati orvostudományba, azt igen kevés orvos hiszi. Id közben azonban a dolog világosabbá vált.

A következtetés, amelyet végre kell hajtunk ahhoz, hogy egy gyógyszer hatásáról tapasztalatot szerezzünk, a következő : a testben megmutatkoznak ezek vagy azok, az egészségt eltér állapotok; ez vagy az a szer észrevehető megszünteti ket, és helyreállítja az egészséges állapotot; tehát ez vagy az a szer képes megszüntetni ezt vagy azt a véletlent. Ehhez viszont nincs szükségem annak a helynek az ismeretére, amelyet az anatómia meg tud mutatni; mert ha úgy következtetnék, hogy bizonyos véletlenek arra utalnak, hogy egy bizonyos rész szenved, vannak olyan szerek, amelyek megszüntetik ezt az állapotot, tehát alkalmasak e részek meggyógyítására, akkor olyan következtetést hajtának végre, amely kiszélesíti ezt az elméletet, de nem járulna hozzá a gyakorlat biztosabbá válásához. Mert hiszen nem lehetek biztos benne,

hogy ezek a szerek meggyógyítják ezeket a részeket, csak azért, mert megszüntetik ezeket a véletleneket. Az a mondat, hogy a véletlenek azoknak és azoknak a részeknek a szenvedését jelzi, a pusztá praxis számára fölösleges. Ha azonban úgy következtetnék, hogy bizonyos részek szenvednek, bizonyos szerek meggyógyítják, tehát ezek a szerek megszüntetik a betegséget, akkor olyan közvetett következtetést hajtánék végre, amely nagyon bizonytalan lenne. Igazából csak a közvetlen, a véletlenből a szerekre irányuló következtetésekből várhatók bizonyosságot, mert az éltestet tekintve csak a véletlenekből tudhatom meg, hogy ezek és ezek a részek szenvednek, hiszen az éltest tekintetében csak azt tapasztalhatom meg, hogy bizonyos szerek megszüntetnek bizonyos véletleneket, de nem azt, hogy bizonyos részeket meggyógyítanak. — Ezek a példák jól mutatják, hogy milyen kevésbé gondolkodtak el eddig az orvosok a következtetésnek arról a fajtájáról, amelynek az orvostudomány sajátjává kell válnia, ha tudomány akarna lenni.

Vajon még mindezek után is azt hiszed, hogy az orvostudomány mint tudomány rangosabb a filozófiánál? Vajon hiszed-e még, hogy a tapasztalatra épül? Vajon lelkesedsz-e még azért a haszonért, amelyet az emberi nemnek hozhat?

Igen, fogják néhányan lelkendezve kiáltani, mindezek az ellenvetések, amelyek az orvostudomány méltósága ellen irányulnak, csak akkor találják el azt, ha tudománnyá szofisztikáljuk, de nem találják el akkor, ha olyan isteni művészetnek tekintjük, amelyet csak a zseni tud megtanulni és gyakorolni. Nem a csalóka következtetések, hanem a biztos pillantás, és a belső, csak az igazi orvosokban meglévő érzék vezeti Aeskulap tanítványait, akik az emberiség jótevőiként fejtik ki felbecsülhetetlen művészetüket!

Az orvostudomány tehát művészet lenne! Elször is azt szeretnénk megvizsgálni, hogy miféle művészetnek kellene lennie, és aztán azt vizsgáljuk meg, hogy sikerülhet-e neki ebben a rangban fenntartania magát.

Sajnos nem lehet *mechanikus művészet*. Azzal a bizonyossággal, amivel egy szuszter a cipőt kiméri és elkészíti, hogy passzoljon, egyetlen orvos sem gyakorolhatja a maga hivatását. És abból, hogy egy orvos képes volt valakit meggyógyítani, sohasem következtethetünk igazi bizonyossággal arra, hogy ezzel az eljárással másokat is meg fog tudni menteni, mint ahogy abból, ha valaki készített egy pár jó cipőt, még nem következik,

hogy számos ilyen cípt tud készíteni. És ennyiben nem a *szabad m vészetek* egyike, amely szembe van állítva a *céhszer m vészetekkel*; de mégis csak annak kéne lennie, amennyiben a *mechanikus m vészetekkel* való szembenálláson keresztül bizonyos tiszteletet teremtett a maga számára.

A szabad m vészet a maga rangját csak két esetben tudja fenntartani: vagy az alkalmazásban, minden különös esetben, ha a saját megfontoltan eltervezett, és az ítéler gyakorlásán keresztül egyedül megszerezhet kifejtést követel meg (ilyenkor bizonyos szabályokat kell követni, mint például a m szakai tudományok, a hajózás és hasonlók esetében); vagy pedig szabad játékként kell eltervezni, ha azt akarjuk, hogy sikerüljön (vagyis nem a bér miatt kényszerítjük magunkat munkára, de mégis úgy tesszük a jót, mintha — ahogy mondani szokták — igazán kedvünk lenne hozzá).

Mivel az elbbi csoportba tartozó m vészetek els sorban a szellem jelenlétét és tehetségét, az utóbbiak viszont inkább fantáziát és zsenialitást követelnek a szó legsz kebb értelmében, ezért az elbbieket a tehetség m vészeinek, az utóbbiakat pedig a zsenialitás m vészeinek nevezhetjük. — Az orvos nem tarthat az utóbbi m vészek közé, ha valóban hasznos akar lenni az emberiség számára, mert a betegség kialakulása nem függhet attól, hogy az orvosnak van-e kedve a gyógyításhoz, vagy nincs; és nem tarthat az elbbi m vészek közé sem, mert a tevékenysége (ahogy azt megmutattam) mindmostanáig nem épül reális tudományra. Ennek ellenére azonban mégis elképzeld, hogy a zsenialitás m vészei közé tartozzon, bármennyit is veszítene ezzel az orvostudomány hasznossága. Azt még meg kell vizsgálnunk, hogy ez az eset fennállhat-e.

A zsenialitás minden m vészete olyan anyagot feltételez, amely t le kapja meg a maga formáját, ezt az anyaggal összekapcsolva kapjuk meg az objektumot; ennek létrehozása a m vész igazi célja. Ahhoz, hogy az anyagot felruházzuk a formával, és a m vészet objektumát bemutassuk, biztos, hogy sajátos eszközökre van szükségünk. Az anyagnak adottnak kell lennie, a m vészet számára való felhasználhatóságát kielégíti en ismernünk kell. A forma a m vész szelleméb l származik, az anyag alkalmasságára vonatkozó szemlélet és a magasabb cél ismerete, amelynek a m alkotást alá kell rendelni, felvázolja a célnak megfelelő és

e m vészeti számára lehetséges objektumot, amelyet bizonyos készségekre támaszkodva és az eszközök segítségével létrehozhatunk.

Mi lenne tehát az orvostudomány anyaga? Aligha találhatunk mást, mint a beteg testet. Mi az a forma, amit adhatunk neki? Csak az egészség. Mi a tárgya? A beteg állapotból létrehozandó egészség. Melyek az eszközei? A gyógyító szerek, a szó legtágabb értelmében.

De én már korábban megpróbáltam megmutatni Neked, hogy a beteg állapot messzemenően problematikus fogalom. Talán azt mondhatjuk, hogy az élő test formája, amelyet egészségnek nevezünk, a m vész szelleméből származik? Ezt senki nem fogja állítani; az orvosok egyet fognak velem érteni abban, hogy minden ismeretüket fáradtságosan a tapasztalatból kell meríteniük. Ismerjük azt a módot, ahogy a beteg állapotból ki lehet fejleszteni az egészségeset? Én a fentiekben az ellenkezőjét próbáltam megmutatni Neked. Ismeri az orvostudomány a maga eszközeinek használatát és lehetséges hatásait? Biztos vagyok abban, hogy egyet fogsz érteni velem abban, hogy erre nem adhatunk igent választ.

Ha az orvostudomány a zsenialitás m vészetei közé tartozna, akkor azt kellene mondanunk, hogy nem ismeri azt az anyagot, amelyet kezelnie kell, nem rendelkezik semmiféle szabadsággal sem a forma alakítása tekintetében, nem tud képzetet alkotni a maga tulajdonképpeni tárgyáról, és messze áll attól, hogy az általa felhasznált szereknek egyértelmű hatást tudjon tulajdonítani. Az orvostudomány tehát a m vészetek között ugyanolyan helyzetben van, mint a tudományok között.

Ebben szeretnéd tehát megtalálni azt a szellemi nyugalmat és a bizonyosságot, amelyet a filozófiából hiányolsz? Ha a sebésetnek akarod szentelni magad a szó legszűkebb értelmében, arról nem próbálnálak lebeszélni mindaddig, amíg ezt nem próbálsz tudományosítani, és a tehetség egyik hasznos m vészete látod benne. De ezért még nem kellene elmenekülnöd a filozófia elől.

Elmondtam Neked, amiről úgy gondoltam, hogy el kell mondanom; vizsgáld felül, és válassz meg belőle a legjobbat, és válogass belőle a saját belátásod szerint.

Válasz Hufeland jénai tanácsos úr hozzászólására

Amikor úgy döntöttem, hogy megjelentetek egy részletet, készül *Arkeszilaosz* című könyvembe a *Merkur* című folyóiratban, akkor szándékosan a második egyik olyan epizódját választottam, amelynek erős a kritikai töltése, részben azért, hogy valami olyasmit nyújtsak, ami az egész nélkül is jól érthető, részben azért, hogy felidézzek néhány emléket, amelyek a későbbiekben még hasznosak lehetnek. Én az orvostudományt olyan dolognak tekintem, amely az általában vett emberiség és nem egy különös céh tulajdona, ezért olyan folyóiratot választottam, amely minden olvasóközönséggel rendelkezik. Az orvostudomány ugyan, ha lelkiismeretesen akarják megvélni, mindig teljes embert követel; de ha új szemléletet akarunk kidolgozni a számára, akkor nemcsak hogy nem káros, hanem nagy hasznára van az emberiségnek, ha a megfigyelés és a gondolkodó emberek szélesebb körét szólítjuk meg. A kuruzslást egyedül a felvilágosodással lehet elzárni. A rendőri egységek ebben a tekintetben csak keveset tehetnek, mivel csak a nem-céhszerű kuruzslást üldözhetik, a céhszerűt viszont védelmezniük kell, és így csak az orvosok napi érdekeit támogathatják, de nem az emberiség érdekeit. Ugyanakkor a rendőri egységeknek nincs is joguk arra, hogy ebbe beavatkozzanak, mert a felsőbbeknek semmi köze sincs ahhoz, hogy milyen személyeket ajándékozzak meg a bizalmammal. Ezért én sohasem hittem azt, hogy az orvostudománynak szent tekintéllyel kellene körülvennie magát, és a laikusokkal szemben titokzatos homályba kellene burkolóznia. Sokkal inkább meg vagyok győződve róla, hogy mindenkinek megvan a joga ahhoz, hogy bizonyos ismeretekre szert tegyen, ugyanúgy, mint a fizika és a matematika terén; igen, ezek a tudományok csak akkor válhatnak népszerűvé, ha az elméleti részüket tekintve, a közérdekké válnak.

Sejtettem volna, hogy a véleményem ellenállásba fog ütközni, de azt reméltem, hogy olyan vita fog kibontakozni, amely az igazság ügyét szolgálja, anélkül hogy bántalmazásokat kellene elszenvednem. Habár nem vagyok teljesen új az írói szakmában, de azt mindig elfelejtem, hogy a 18. század tudósai körében még mindig érvényben van az a szokás (amit pedig már a barbár korok is tiltottak), hogy az ellenfelet a nyilvános csatában mérgezett fegyverekkel támadják meg. A legkevésbé azonban talán Önt vártam, tisztelt tanácsos úr, a fegyverek ilyen használatát.

Hálátlanság lenne, ha elmulasztanám hangsúlyozni, hogy sokat tanultam az Ön írásából. Én Önt, azon emberek tanúsítványai szerint, akik Önt közelebbre ismerik, nemes férfiúnak tekintetem, és ahogy azt néhány barátom készséggel elmesélhetné, vágytam az Ön ismeretségére. És most abban a megtiszteltetésben lehet részem, hogy az Ön levelez társa lehetek, ami ugyanakkor rendkívül kínos is számomra, hiszen a tisztességemet kell megvédenem egy olyan férfúval szemben, akinek a legcsekélyebb alkalmat sem adtam arra, hogy megsértsen. De még mindig nem tudom elhinni, hogy ennyire félreismertem volna az Ön jellemét és teljes gondolkodási módját. A tanulmányának 139. oldalán egy enyhébb magyarázathoz találtam kulcsot. Ön itt azt mondja magáról, hogy *indignált*, ami magyarul annyit jelent, hogy haragos és dühös. Ebben természetesen egy bölcs férfiúnak is része lehet, de a kedély ilyen felzaklatott állapotában nem szabad tollat ragadnia, mert *littera scripta manet*. Azt, hogy Ön nem hidegvérrel írt, azt már a névalírása is bizonyítja. A civilizáltság azt követte volna, hogy az Arkeszilaossal egy másik felvett nevet állítson szembe (mint például Krátészét), vagy legalábbis (ha már ezt nem akarta) a tudományt ne az alapok sulykolásával próbálja megvédeni. Én rendkívül elcsodálkoztam azon (ha hiszi, ha nem), hogy egy olyan tanulmány végén, amely oly kegyetlenül és megvetően támadja a kiválasztott ellenfelet, a *Hufeland* nevet láttam aláírásként. Nem hiszem, hogy az lett volna az Ön szándéka, hogy a nevének súlyával, mint egy légyecsapóval agyonüssön egy fiatalembert. De mégis csak nagyon csodálkoztam azon, hogy Ön, miután elolvasta a tanulmányomat, arról győzte meg magát, hogy én meg akartam támadni a racionális orvostudományt. Természetesen ahogy nincs racionális pszichológiánk és kozmológiánk, úgy racionális orvostudomány sem lehetséges; de a szónak egy másik értelmét alapul véve az egész követeléselem mégis arra irányult, hogy az orvostudománynak racionálissá *kell válnia*.

A tolerancia, amelyet Ön Molière-rel szemben tanúsít, biztosan nem tulajdonítható a korabeli orvosoknak. Ön kiszolgáltatja magát annak a közhelynek, hogy az akkori orvosok ugyanúgy bíralták volna a száz évvel azelőtti orvosokat, mint ahogy Ön bírálja a Molière korabeli orvosokat. Valószínűleg ők is azt mondták, hogy amikor például Montaigne megtámadta az orvosokat, akkor azt joggal tette, mert akkor a művészet még nem volt ilyen tökéletes; de az, hogy Molière bennünket, akik az

orvostudományt ilyen messzire juttattuk, csak úgy egyszer en megtámadja, az nagyon igazságtalan, és gonosz szívre utal! Kérdezzük meg azonban, ha visszajönne a mi kedves, felvilágosult Montaigne-ünk, vajon vátoztatna-e bármit is azon, amit egykor az orvosokról elmondott?

A kantianus perspektíva, amelyet Ön az én tanulmányomban felfedezni vélt, pusztán fantázia; vagy nevezze meg nekem azt a helyet, amelyet egy leibniziánus nem írhatott volna meg, s t az öreg Arkeszi-laosz maga nem írhatta volna? Hogy az utóbbi más példákat választott volna a magyarázathoz, az természetesen mindenki el tt világos.

Az én tanulmányom kártékonyága aligha igazolható. Sem a *Merkur*, sem a többi folyóirat nem rendelkezik olyan közönséggel, hogy széles körben okozott nagy kárról beszélhetnénk. Továbbá a tanulmányom nem kérkedik nagy nevekkel, semmi más sem adhat súlyt neki, csak azok az alapok, amelyekre hivatkozik. És még akkor is, ha egy angyal beszélne a begyökerezett el ítéletekkel szemben, mit segítené mindaz? Mit jelenthetne egyetlen tanulmány a *Merkurban*, mindazzal szemben, amit a kísértetekkel, a boszorkányokkal és más babonába ill lényekkel szemben leírtak, és ennek is alig volt eredménye? Az a vád, hogy a tanulmányom félrevezeti a fiatalembereket, az újra és újra fellép szofisták és fanatikusok érvrendszeréb l már annyira ismert, hogy nem hittem, hogy egy olyan férfiú, mint Ön is képes megismételni. Egyébként, ha az ellenvetései a tanulmányomat eltalálják, akkor azt egészen más oldalról teszik, mint ahogy Ön gondolja. Nem az empíria dicsérete (abban az értelemben, ahogy Ön ezt a szót használja), hanem az empíriával szemben megkövetelt nagyobb távolságtartás lenne az az ellenvetés, amelyet a tanulmányommal szemben látszólag jogosan meg lehetne fogalmazni. Ennyit a *Merkurban* való közlés szempontjairól; most pedig térjünk rá magára a dologra.

Ön el ször is azt szeretné bizonyítani, hogy nem vagyok orvos. De mit akar Ön ezzel mondani? Ha azt, hogy semmit sem értek a gyógyítás tudományából, akkor Ön igazi *hysteron proteron* követ el, hiszen Ön az els bekezdésben már azt akarja bizonyítani, ami csak a harmadikból következik, hogy tudniillik a legfontosabb indokaim teljesen alaptalanok. Vagy csak azt akarja mondani, hogy nem vagyok az orvostudomány doktora? Hogyan lehet ismeretlen Ön el tt, hogy lehet valaki az orvostudomány doktora anélkül, hogy bármit is értene az orvostudományhoz? Ebben az esetben tehát Ön nem tudná bizonyítani azt,

amit bizonyítani akar; ez az első ostrom tehát nem más, mint egy szerencsétlen *argumentum ab individua*.

Nagyon jó lett volna, ha definiálta volna a *signis coequentibus* és a *consecutivis* közti különbséget; mert vannak (ahogy azt biztosan Ön is tudja) olyan ismert szemiotikusok, akik nem teszik meg ezt a különbséget. De magyarázza Ön, ahogy akarja, mindig megmarad különbség aközött, ha a jeleket a betegséghez való viszonyukban értelmezzük, és aközött, ha az önmagában vett jeleket méltatjuk. Én ezt az utóbbit tettem. Azt azonban sehol sem mondtam, hogy mind ez ideig az orvosok nem ismerték fel a jeleknek ezt a különbségét, mert már viszonylag régen olvastam Sauvage *Patológiájában*: *Quidquid est alterius causa vel effectus, illius signum est certum*. Azt viszont, hogy még nem fordítottunk kell figyelmet a jelek megkülönböztetésére (el kell választanunk egymástól azoknak a tapasztalatoknak a jelentését, amelyeket a tapasztalatból biztosan ismerünk, azoktól, amelyeket csak a pusztán indukcióból ismerünk), éppen Arkeszilaosz panaszkolt fel. Nem azt állítja, hogy voltak olyan orvosok, akik nem tudták, hogy mit *kellene tenniük*, hanem azt, hogy az orvosok nem *tették* ezt.

Ahhoz, hogy meg tudjunk határozni egy betegséget, kell egy felső tétel, melynek szubjektuma a betegség néhány szimptomája, és kell egy alsó tétel, melynek szubjektuma a beteg, a predikátuma pedig a szimptomák. A felső tételnek nyilvánvalóan a noszológiából kell származnia, és sohasem lehet a szemiotikából meríteni. Ön itt összekeveri az *in abstracto* betegség diagnózisát az *in concreto* betegség diagnózisával; csak ez az utóbbi lehet a szemiotika tárgya.

Aztán a későbbiekben Ön összekeveri a betegség fokát annak veszélyességével. Nem ismerek olyan betegségeket, amelyekben ne jelenne meg az okok és a külső megjelenések viszonya; ha vannak is ilyenek, akkor azok nem a tapasztalat, hanem a csoda szférájába tartoznak.

Azt, hogy a betegség menetén keresztül lehetne meghatározni annak tartamát, én sehol sem állítottam. De ha nem ismerjük a betegség lefolyását, akkor a tartamáról (nem az időbeli tartamra gondolok, hanem a betegség stádiumainak egymáshoz való viszonyára) sem fogunk tudni semmit mondani. Vagy talán Ön meg tudná mondani valakinek, hogy mikor fogja elveszíteni a szepelítőt? Az Ön jelszava az, hogy „félre a tudatlansággal”!, és ezzel Ön teljesen az én véleményemen van, ami

rendkívül meglep . Az amit mondok, igaz; csak az a baj, hogy nem vettük észre már nagyon régen. Csak azt mondja meg nekem, hogy ez hol történt meg teljesen? Azt, hogy a szemiotikai eladásokban ezt gyakran elhanyagolják, a tapasztalatból tudjuk, de itt a következő ról van szó: *excimpla sunt odiosa!* Azt, hogy ez a közkezdvelt könyvekben nem történik meg, én is nagyon jól tudom. Nevetséges lenne azonban ebből arra következtetni, hogy „aki nem érti a szemiotikát, az nem járt a megfelelő eladásra”; ez ugyanis csak akkor lenne igaz, ha a szembenálló tézis érvényes lenne: „az, aki hallgatott szemiotikát, ért is hozzá”. Ezt a tételt azonban egy akadémikus tanár sohasem fogja felállítani, ebben biztos vagyok.

Azt, hogy a szereknek, a mostani orvostudomány állása szerint különböző hatásai lehetnek, természetesen minden kezd tudja; ráadásul a kezdők az orvostudományban (ahogy az már valószínűleg Önnek is feltűnt) szubjektív értelemben szinte mindig többet tudnak, mint a tapasztalt és gondolkodó férfiak. De hogy ebből lehet-e arra következtetni, hogy „egy olyan szer esetében, amelynek a hatásai körülményektől függően változnak, nem ismerjük az igazi hatásokat”, olyan kérdés, amelyre csak a figyelmet szerettem volna felhívni. Ön azonban ahelyett, hogy kitalálta volna a célokat, egy olyan orvosi tanra vonatkozó tudatlanságot vet a szememre (az azonos szerek sokszor teljesen különbözőképpen hatnak), amely annyira közhelyszerű, hogy tulajdonképpen minden öregasszony rajta tapos. Mindazt, amire Ön meg akart tanítani, nagyon is jól tudom, és ha nem kellene takarékoskodnom a papírral, akkor mindazokat a hatásokat, amelyeket szerekről összeállítottam, meg tudnám magyarázni a hatásmódra vonatkozó hipotézisekből kiindulva. Most csak arra szeretnék rámutatni, hogy ezzel nem sokat segítenénk magunkon, inkább az igazi hatás megismerésére kellene törekednünk. Amit Ön a későbbiekben mond, az nagyon elcsúszott: az egymással szembeállított okok ugyanis olyanok, hogy közülük az egyik éppen azt szünteti meg, amit a másik tételez, ezek tehát nem hozhatnak létre azonos hatásokat. Ön feltehetően azt akarta mondani, hogy bizonyos tekintetben az egymással szembeállított dolgok egy közös oknak köszönhetően azonos hatásokhoz vezethetnek. Ezt azonban, hála Istennek, én is nagyon jól tudom, már amióta azt tapasztaltam, hogy egy meleg szobában való tartózkodás jót tesz nekem, és ugyanezt el tudom mondani egy hideg szobában való tartózkodásról is. De nevetségesnek

tartanám, ha valaki azt mondaná: „én azt tapasztaltam, hogy egy meleg szoba jót tesz nekem”, másvalaki pedig azt, hogy „én azt tapasztaltam, hogy egy hideg szoba jót tesz nekem”, és egy harmadik így szólna: „ezek a kijelentések túl határozatlanok, meg kell adnotok azt a kapcsot, amiből kiindulva a hatásnak ez az egyenlősége megérthető; nem a hideg vagy a meleg hatását, hanem azt a viszonyt, amelyben a hideg és a meleg tulajdonképpeni hatása véletlenszerűen eljut hozzátok”. Erre ugyanis jöhetne egy negyedik, aki így kiáltana: „micsoda tudatlanság”!, mintha nem lenne magától értetődő, hogy teljesen szembenálló okok azonos hatáshoz, a hasonló okok pedig teljesen különböző hatásokhoz vezethetnek. — Azt hiszem, jól ismerem a betegségek okait felsoroló katalógusokat, és azt is jól tudom, hogy az ember mind az éhségtől, mind a jóllakottságtól rosszul lehet; de úgy gondolom, hogy mérhetetlen merészség és izléstelenség kell ahhoz, hogy valamit egy betegség végső okának tekintsünk. De mégis nagyon szeretném tudni, hogy Ön védelmébe venné-e az összes láz elleni szert.

A leginkább Ön akkor feledkezik meg magáról, amikor az álorvost véli felfedezni az anatómiáról tett megjegyzéseimben. [...] ⁴⁴ Szegény Stahl! Most még téged is kihúznak az orvosok sorából. Mivel nem égethettek meg eretnekként (ezt a boldogságot az ortodox orvosok eddig átengedték a teológusoknak), ezért legalább a felejtés sorsára próbáltak juttatni, és már csak a stahliánusok kifejezését kellene forgalomba hozniuk ahhoz, hogy számos gondolkodó orvosra (mint például Unzertre) ráragasszák a szégyenfoltot. De nyugodjál békében! Nemsokára megint el fogsz kerülni, és az érdemeidet mindenki elfogja ismerni! — Én nem akartam olyan lakonikusan eladni a véleményemet, ahogy azt Ön sugallja, megpróbáltam bizonyítani az állításaimat. Miért nem foglalkozott Ön inkább a bizonyításaim cáfolatával?

Ön még mindig úgy gondolja, hogy nem tett elég sokat; az még túlzottan hízelt volna a számomra, ha csak azt bizonyította volna, hogy én semmit sem értek a gyógyítás tudományából. Az igazi balszerencsém az volt, hogy az írásom nem tetszett Önnek: most Önnek azt kell megmutatnia, hogy én egyszer én rossz ember vagyok. Az első részben Ön még ezzel-azzal megajándékozott, amit én köszönettel fogadok. Mert amikor az indikációról beszélünk, tévedésből első tétel áll ott, ahol felső tételnek kellene állnia, amiből Ön arra következtethetett volna, hogy még a logika legalapvetőbb tételével sem vagyok tisztában. Aztán

eldöntetlenül hagytam azt, hogy az ópiumot lehet-e alkalmazni a sárgaság esetében; ezért teljes tájékozatlanságot vethetett volna a szememre a legújabb orvostudományi publikációk terén. És még van néhány ilyen dolog, amelyet én Arkeszilaosz nevében (aki nem egy hivatásos orvost képvisel) ignoráltam. De bármennyire hálás is vagyok Önnek ezért az enyhe bánásmódért, mégsem nyerhette meg a tetszésemet az, hogy Ön elvitatja tőlem az *igazság iránti szeretetet*. Ha én ugyanazokat a fegyvereket használnám a vita során, mint Ön, akkor ezzel azt szegezhetném szembe, hogy ennek a tanulmánynak a hajtórugója a privát győzelem volt; azt a szellemet, amely Önt vezette, győzelemnek nevezik. Én azonban (mint ahogy azt azok, akik engem jól ismernek, és olvasták az Ön tanulmányát, elmondhatnák) ezt jobban alá tudnám támasztani, hogy tudniillik nem vagyok orvos és nincs bennem semmiféle szeretet az igazság iránt. Én azonban megsértettem Önt [...].⁴⁵

Most teljesen átugrom az Ön hozzászólásának ezt a szakaszát, és csak a következő kérdésre szeretnék választ kérni: a doktorrá avatás bizonyítja-e, hogy valakiben, mint orvosban megbízhatunk, vagy sem?

Ha a doktorrá avatás bizonyítékul szolgál, akkor az orvosi kollégiumok, amelyek önmaguknak vindikálják ezt a jogot, hasztalanok, és megsértik az egyetemek jogait. Ha viszont doktornak lenni még nem jelent bizonyítékot, és a bizonyíték kimondottan az orvosi kollégiumokhoz köthet, akkor a doktorrá avatás pusztán pénzügyi csalás.

Szeretném továbbá megjegyezni, hogy az orvosi kollégiummal szembeni ellenszenv még egyáltalán nem támasztja alá, hogy valakit empirikusnak nevezhetnénk, abban az értelemben, ahogy Ön használja ezt a fogalmat. Gideon Harvey például gondolkodó orvos volt, Reimarus pedig még most is az. Úgy tartják, néhány orvos, akik azt hiszik magukról, hogy csak a hangadók, az empirikus szót olyan erővel próbálják felruházni, mint amilyen a föderalista vagy a terrorista szavak Franciaországban rendelkeznek. Mégpedig azért, hogy mindazt, ami ehhez a szóhoz köthet, kényelmesen és minden különösebb indoklás nélkül le lehessen jártni a közönség szemében.

Amit Ön az én legfontosabb ellenvetésemnek tart, az tulajdonképpen nem az. Arkeszilaosz már mindjárt kezdetben felmenti az orvosokat az alól a követelmény alól, hogy ismerniük kellene a dolgok belső lényegét; és maga nem is vágyik semmi ilyesmire. Csak a tapasztalatból

kiindulva próbál eljutni a törvények meghatározott ismeretéhez; ez a fizika számos részében jól ismert. Azt hiszem, hogy az Ön ezzel szembeni tiltakozása helyes, még akkor is, ha nem illik teljesen ide. Szívvel örülök annak a dicsőhimnusznak is, amelyet Ön a tanulmánya végén az empiriáról zeng.

Az orvostudomány értékének meghatározásakor azonban Ön mintha teljesen megfeledkezne magáról. Biztos Ön abban, hogy az izzasztás, mint gyógyítási módszer egyértelműen káros? A himl elleni védőoltásról szólva Ön teljesen az én véleményemen van. Az alapkérdés azonban mégis csak megérdemelne egy részletesebb vizsgálatot; nehéz ugyanis elhinni, hogy mind az orvosok, mind a bennük megbízó emberek hosszú évszázadokon keresztül olyan buták lettek volna, hogy ne látták volna, hogy az emberek tönkremennek a kezeléseikben, és közben mégis ragaszkodnak az orvostudományhoz. Az orvosok már akkor is olyan tökéletesnek tartották az orvostudományt, mint amilyenek sok mai orvos hiszi. Ha ezeket a csalódásokat Ön is átélte volna, akkor nem dicsérné úgy az orvostudományt, ahogy arra csak az orvosok képesek. A modern nevelésről, a sok értelmetlen elítélésről, amelyet az ifjúságnak, mint az egészségre szóló tanítást vagy diétetikát átadunk, majd legközelebb. De hogy jön ide a lepra? Ez a betegség egy olyan korban történt el, amelyben az orvostudomány még nyomorúságos szinten állt. És ugyanakkor a pestissel sem lehet semmit bizonyítani, hiszen ez is a legértelmetlenebb kezelése hatására történt el; ha a megszüntetésének a mostani évszázad orvostudományára kellett volna várnia, akkor mi most már nem beszélgethetnénk egymással, mert Európa helyén üres és kihalt sivatag lenne.

Az inokuláció a szenvedő empiria ötlete. Ön szerint ki találta fel? Mutasson nekem valakit, akinek halvány fogalma lett volna róla, mielőtt a török rabszolga-kereskedőktől (és nem az orvosoktól) megtanultuk! Ez az ember-kereskedelem, mint iparág szerencsés következménye volt, és semmi köze sincs az orvosok felfedezéséhez. Ha én is az Ön nyomdokain haladnék, akkor most én is elvitathatnám Öntől az emberi történelemre vonatkozó ismereteket. De jól tudom, hogy Ön mindezzel ugyanúgy tisztában van, mint én, és ezen a helyen valószínűleg csak gyorsabban írt, mint ahogy gondolkodott. Az természetesen nem jut eszembe, hogy Ön talán egy olyan közönségre számított, amely semmit sem ért a dologból,

és amely el tt könnyen gyalázhat engem; és én tulajdonképpen semmit sem tehetek az ellen, hogy ez a közönség a fejemet vegye.

Sajnos, még valamit szóvá kell tennem: Ön id nként még hamisításokat is megengedett magának. Egy helyen a következőket idézi t lem: „a szegény empirikusokat, akik gyakran jobban értenek a dologhoz, mint az orvosok, elnyomják”. Nem! Hol mondtam én ilyent? Ilyesmi sohasem jutna eszembe. Én csak ezt mondtam: „[...] az úgynevezett kuruzslók [...] talán több pácienszt gyógyítottak meg, és [...] ezért a közönség adott esetben jobban tiszteli [ket, mint az orvosokat].” És ezt olyan tapasztalatokra alapoztam, hogy mindenki, aki megfigyelte a kuruzslókkal szembeni elvakult bizalmat, ezt igaznak fogja találni. Hogy hogyan fogja Ön megbocsátani magának ezt a szándékos rágalmazást, azt még nem tudom.

Ennyit tartottam fontosnak elmondani a becsületem védelmében. Azt, hogy az Arkeszilaosz cím töredékben néhány dolog túl van terhelve, minden ízléssel rendelkező elfogulatlan olvasó azonnal fel fogja ismerni. Nagyon örülnék a cáfolatoknak, örömmel hasznosítanám ket, ha megtartják az Arkeszilaosz által kijelölt kereteket; de válaszolni majd csak az egész m vem megjelenése után szeretnék rájuk. Biztos vagyok benne, hogy ez is ellenvetéseket fog kiváltani, de nem hagyhattam szó nélkül, hogy nem voltam elégedett az Ön cáfolatával.

Ezenkívül semmiféle harag nincs bennem Önnel szemben. Ha Ön hideg fejjel még egyszer végigolvassa a saját hozzászólását, akkor látni fogja, hogy engem személy szerint is megbántott. A közönség szemei el tt vívtuk a csatát, és a közönségnek kellene megmondania (mint közös szekundánsunknak), hogy melyikünk sérült meg. A csata most véget ért, és én most úgy tekintem, mintha még sohasem láttuk volna egymást. Talán még barátok is lehetünk. Nem menne ritkaságszámba, ha két verekedő személy kés bb kiváló baráttá válna. Miért lenne lehetetlen, hogy a tanult csatákat olyan nemes módon folytassuk, és zárjuk le, mint ahogy a nyers korokban az életre és halálra menő küzdelmeket folytatták és lezárták? Ebben a reményben maradok az Ön alázatos szolgája.¹⁹

¹⁹ A szerkesztő közleménye: *Der teutscher Merkur* még sohasem vált a m velt emberek küzdelmének színterévé. A jelenlegi esetben azonban kivételt kell tennem. Hufeland jénai tanácsos és professzor úr a szívére vette azokat a kirohanásokat, amelyeket Arkeszilaosz (a *Teutscher Merkur* 1795. évi 8.

V. Levelezés

Az alábbiakban (mintegy a fenti válogatás függelékeként) egy nagyon fontos levél, és egy nagyon fontos levélcsokor fordítását tesszük közzé.

(1) A szóban forgó levelet Reinhold Erhardnak írta, és mint bizalmas barátjának számol be neki az t ért általános szellemi válságról. A levél egyértelm en mutatja, hogy 1792 tavaszán Reinhold két kritikus m ködésének köszönhet en súlyos szellemi válságba került. Az egyik kritikus Carl Immanuel Diez volt, aki a különböz el adásokon és szemináriumokon fogalmazta meg ellenvetéseit, a másik pedig Johann Christian Erhard Schmid volt, aki az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*ban közzétett egy részletes recenziót a reinholdi elementár-filozófiáról. Dieter Henrich mindenekel tt Diez jelent ségét tüntette ki, és próbálta kidolgozni az egész német idealizmus vonatkozásában. Diez Tübingenb l érkezett Jénába, ahol repetítorként dolgozott; a repetítor feladata az volt, hogy felügyelje a tanulmányi munkát, id nként korrepetálásokat

számában) az orvostudományról és az orvosokról általában tett, és (a jelzett évfolyam 10. számában) elég kemény hangnemben, a meg-nem-nevezett szerz személyét is érint kijelentésekkel válaszolt. Nagyon nehezen szántam rá magam arra, hogy ezt a hangot hagyjam megszólalni a *Teutscher Merkur*ban, de mégsem akartam ennek ellenállni, mivel elég világos volt, hogy az ellenállásomat igazságtalan és sért pártossággként értelmeznék, amely Arkeszilaosz mellett és a racionális orvosokkal szemben foglal állást. Ezért szántam rá magam Hufeland professzor úr tanulmányának közlésére; ugyanakkor úgy gondoltam, hogy magamnak és az Arkeszilaosz szerz jének tartozom annyival, hogy megindokoljam ezt a lépést, és az ezzel szembeni indirekt, de azért nagyon kemény ellenvetést, kíméletesen, de mégis határozottan visszautasítsam. Azt persze el re tudhattam, hogy az Arkeszilaosz szerz je ezzel nem fog megelégedni. És néhány nappal ezel tt kézhez is kaptam a Hufeland úrnak címzett el relátható választ. Az Arkeszilaosz szerz jét a *Teutscher Merkur*ban olyan heves támadás érte, hogy az neki mindenhol, ahol ismerik, hátrányára vált volna, úgy hogy nem állt módomban megtagadni egy (szerintem) az önvédelem keretei között maradó apológia közlését. De ezen a ponton mindenképpen szeretnék megállni; és amennyiben a csata folytatódna, akkor annak már egy orvosi folyóirat hasábjain kell megtörténnie. — *Christian Martin Wieland*.

tartson, és önálló foglalkozásokat is vezethetett. Diez egész jelent sége arra épül, hogy éppen annak a tanulócsoporthoz volt a vezetője, amelyben Hegel, Hölderlin és Schelling is tanult. A jénai Reinhold-kritikából kiindulva jó okkal feltételezhetjük, hogy Diez már Tübingenben is olyan nézeteket képviselt és közvetített, amelyek szembenálltak a reinholdi filozófiával. Így történetileg magyarázható lenne, hogy a Tübingenből kikerült Schelling és Hölderlin hogyan voltak képesek viszonylag rövid idő alatt hatékonyan szembefordulni az alaptétel-filozófiával. Manfred Frank ezzel szemben jogosan mutat rá arra, hogy Reinhold válsága már jóval korábban kezdődhetett: Rehberg már 1791. január 28-án megjelentetett egy recenziót. Azt is láttuk, hogy Erhard volt az, aki megírta a kritika kritikáját, és ezzel Reinhold bizalmasává vált. Ugyanakkor Frank azt is állítja, hogy Schmid recenziója (*Allgemeine Litteratur-Zeitung*, 1792. április 9) sokkal kidolgozottabb és alaposabb kritikát tartalmaz, mint amilyent Dieznek tulajdoníthatunk. (Diez azóta megjelent hagyatékában ugyanis szinte alig bukkannak fel filozófiai tárgyú eszmefuttatások; az életmű néhány teológiai traktátusból és sok-sok levélből áll.) Henrich és Frank kutatásait azzal egészíthetjük ki, hogy Reinhold 1792 tavaszán bekövetkezett válsága szinte teljesen észrevehetetlen; szó sincs olyan drámaiságról, mint amilyent Henrich és Frank leírásaiból sejtethetnénk. Alessandro Lazzari egy alapvető jelentőségű tanulmányban azt próbálta megmutatni, hogy Reinhold ebben az időben minden erejét megfeszítve a szabadság-problematika újraértelmezésén dolgozott. A *Briefe über die Kantische Philosophie* című művének második kötetében egy olyan szabadságfogalmat használ, amely mind a saját korábbi felfogásától, de a kanti elképzelésektől is élesen eltér.⁴⁶ Erre még persze azt mondhatnánk, hogy éppen ez az érdekes gyakorlati érdeklődés is mutatója lehetne az elméleti filozófián belül bekövetkezett válságnak. De Reinhold az elméleti filozófián belül sem számolta fel az alaptétel-filozófiába vetett bizalmát. Ennek egyik leglátványosabb bizonyítéka, hogy 1797-ben Reinhold magáévá teszi a fichte-i tudománytant, az indoklásban azonban semmiféle olyan jelet sem találunk, amely az alaptétel általános vett problematizálására utalna.⁴⁷ 1796. június 1-jén pedig egy Erhardnak címzett levélben Reinhold a következőket írja: „Én a magam részéről még mindig a tudatot tartom a filozófia fundamentumának, és a tudatról szóló tant (amely nem más, mint a tudat kedélyállapotáról szóló absztrakció) tekintem a tulajdonképpeni elementár-

filozófiának, amely mint olyan nem empirikus, nem elméleti, de nem is gyakorlati. A megismerés rendjében a tudat az én és a nem-én el tt áll, olyan önmaga általi világosság, ami minden mást is megvilágít, de t magát semmi sem világíthatja meg.”⁴⁸ Talán azt kellene mondanunk, hogy Reinhold válsága csendesen elhúzódott, és igazából csak a fichtei koncepció átvétele után robbant ki. (Igaz, hogy ekkor már az önálló filozófiai elméletalkotás feladásaként jelent meg.) (2) Reinhold tanítványai körében 1794 tavaszán került sor az alaptétel-filozófia átfogó problematizálására. Henrich és Frank kutatásai nyomán azt gondolhatnánk, hogy e problematizálás háttérében Reinhold személyes válsága, pontosabban az err l szóló beszámoló áll. (Gondoljunk arra, hogy Reinhold éppen Erhardnak írt Diez és Schmid alapvet kritikájáról.) De ha egy pillanatra visszatekintünk a recenziókra, akkor azt mondhatjuk, hogy Erhardnak el ször az Aenesidemus-recenzióban (1793 februárjában) inog meg a reinholdi filozófiába vetett bizalma, és egy újabb évre lesz szükség, amíg az alapvet kritika megfogalmazódik. E kritika megszületéséhez még két fontos eseményre volt szükség. *Egyrészt* a Reinhold-tanítványok kritikájának fontos el feltétele a mesternek a gyakorlati filozófia felé való fordulása. Nem a szabadság újraértelmezése a lényeges, hanem az a belátás, hogy minden filozófiának a gyakorlati életre kell irányulnia. (A gyakorlati összefüggések pedig a Reinhold-tanítványoknál a mindennapi élettel azonosulnak.) Ennek fényében az alaptétel, és annak jelent sége háttérbe szorul. *Másrészt* a Reinhold-tanítványok információkat szereznek Fichte készül ben lév filozófiájáról. Baggesen, Herbert és Erhard 1794. április 25-én meghallgatták Fichte utolsó el tti zürichi el adását; röviddel ezután kezd dik a fichtei filozófiáról szóló lázas levelezés. Természetesen nem tudjuk pontosan, hogy mi hangzott el ezen az el adáson, és az el tte és az utána folytatott beszélgetésen, de a Reinhold-tanítványok els sorban az egoizmus vádját szegezték a fichtei koncepcióval szemben. Mégpedig azért, mert a fichtei én, vagy énség terminusát egyszer en egoizmusra fordították le. Az ebb l adódó kritika azonban a reinholdi filozófiára is visszavetül.⁴⁹

Reinhold Erhardhoz
(Jéna, 1792. június 18.)⁵⁰

Legkedvesebb Erhardom!

Mivel Ön már nem akar írni nekem az útjáról, így én arról (legalábbis az Ön bécsi tartózkodásáról, Klagenfurtba utazva) már semmit sem fogok megtudni. Herbert sem írt egyetlen sort sem, utoljára talán januárban vagy februárban kaptam t le levelet, de t le igazából nem is várok semmiféle úti beszámolót. De azért Ön se restellkedjen, inkább fordítsa az idejét (amelyet természetesen számos jobb dologra is felhasználhat) az én puszta szórakoztatásomra.

Jobban örülnék, ha Ön némi fennmaradó id törmelékét az én tanításomra is fordítana, ahogy azt a legutóbbi levelében is tette. Köszönettel tartozom Önnek azért, hogy ilyen találóan feltárta a logikai és a *metafizikai* analízis különbségeit.

Tulajdonképpen aláírom azokat a gondolatokat, amelyeket Ön az elmélet fogalmáról kifejtett, mind abban a tekintetben, hogy ez alkalmatlan a képzetalkotó képesség tudományának megjelölésére, mind pedig abban a tekintetben, hogy nagyon is alkalmas a vágyódóképesség tanának megnevezésére.

Mégis úgy gondolom, hogy *A képzetalkotó képesség elmélete* cím m vem, ha még egyszer kiadásra kerülne, még mindig viselhetné az *elmélet* nevet, mivel még *nem* a képzetalkotó képesség tudományát adja el , hanem azt csak el készíti, és bevezeti annak néhány fontos elemét.

A tiszta elementár-filozófia rendszere, amelyet én megkülönböztetnék *A képzetalkotó képesség elméletét* l, sohasem nevezhet *elméletnek*. — Közben természetesen elkerülhetem az analízis kifejezést, amely számomra mindössze azt a nagyon sajátságos kérdést jelenti, amely bennem a képzetalkotó képesség tudományára vonatkozó eszme megszületésekor felmerült, és ennek *fejl dését* természetesen jól kifejezésre is juttatja, de err l majd máskor.

Az akaratra vonatkozó új fogalmam („ez a személy azon képessége, hogy eleget tegyen vagy ne tegyen eleget a vágy, az öncélú ösztön vagy örömszerzésre irányuló ösztön — mert ez számomra ugyanaz — követelésének”) alapján vált számomra el ször lehetségessé, hogy felvázoljam a vágyódóképesség elméletét, melynek lehet ségében

korábban sokszor erősen kételkedtem. Az akaraton és az ebben szereplő *a priori* képességeken keresztül jutottam csak el a vágy pontosabb fogalmához, és ahhoz, ami ebben a *priori* és a *posteriori* szükségképpen adott. De mielőtt a *levelek második kötete* (amelyben a *szabadságot* és az *akaratot* a *morálra* tekintettel elemzem) Szent Mihály napjára megjelenik, a vágyódóképesség elmélete tekintetében már nem szeretnék újabb kutatásokat végezni. Az Ön ötleteit azonban természetesen mindenkor szívesen fogadom.

Olvasta Ön *A három rend* és *A világpolgárság* című dialógusokat a *Merkurban*? A morál és a természetjog princípiumaira vonatkozó gondolataim (amelyeket teljesen újrafogalmaztam, és amelyekből már meg is mutattam valamit Önnek, amikor itt tartózkodott) a *Merkur júniusi* számában jelentek meg, és majd a levelekben is benne lesznek.

Itt tartózkodik nálunk egy magisztrátus Tübingenben, aki az ottani teológiai szemináriumában korábban már repetítorként dolgozott, és éppen most készül átmenni a teológiából az orvostudományra, egészen rendkívüli elme, a lehető legjobb szívvel. Már régóta jól ismeri az én írásaimat és Kant műveit, és a kollégiumokban, amelyeket hallgat, időnként olyan kétségeinek ad hangot, amelyek számomra és az elementár-filozófia számára rendkívül jelentősek, és a schmidti recenzió néhány megjegyzése mellett (néhány — mondom —, mert a legtöbb nem túlzottan tanulságos) fontos anyagot szolgáltatott a fundamentumról szóló értekezésem második része számára, amely az *Adalékok* legújabb számában olvasható. Most már világosan látom, hogy az elementár-filozófia fundamentumról szóló tanításában olyan teoreémák bukkannak fel, amelyek esetében kifejezetten rá kellett volna mutatnom, hogy nem közvetlenül a tudat tételéből, hanem csak más tételek közvetítésével (amelyeket én az elementár-filozófiában bizonyítás nélkül a *sensus communis* kijelentéseiként állítok fel, és amelyek csak akkor válhatnak a filozofáló ész bizonyított kijelentéseivé, ha a tudat többi tételét már felállítottuk és kifejtettük) vezethetők le. Például azt a teoreémát, hogy az anyag adott, a forma létrehozott, a képzet megalkotott, miközben az *öntudatot* és az öntevékenység tudatát, amely nem az *általában vett tudatra* épül, már fel kell tételezni. Mindenesetre most úgy gondolom, hogy a közönséges értelem ezen kijelentéseit az elementár-filozófiában lemmatikusan kellene bevezetni, mivel csak a közönséges értelemtől tudunk

átmenni a filozofáló észhez. De ezeket a kijelentéseket a filozofáló észen keresztül sorra igazolni kell.

Az elementár-filozófia fundamentumai az ész számára pusztá faktumok, amelyek közül az, amit a tudat általában vett tétele kifejez, a legáltalánosabb, és ennyiben a rendszeren belül az *els*. Az elementár-filozófia csak felállítja a tudat tételeit, és ezért nem indulhat ki egy ilyen princípiumból, hanem csak a pusztá *tényekb l*, amelyeket a különbségek b l és az összefüggéseik b l kiindulva lehet megmagyarázni, és amelyek b l majd a szóban forgó princípiumok maguktól létrejönnek.

Diez nagyra becsüli és bens ségesen szereti Önt, és majd ha Jénát elhagyja, Önt is fel fogja keresni Nürnbergben. is nagyon várja, velem együtt, az Ön disputációját.

Holz magisztrátus úrnak a fundamentumról szóló könyvét, amely Halléban jelent meg, már kiadták egy recenzensnek, valószínűleg Schmidnek, aki talán a maga szkeptikus hangulatától vezérelve (mint legutóbb Wisch *Isonomiophilusát*) meg fogja dicsérni. Az akarat szabadságát Schmid, a morálfilozófiájának új kiadásában érthet , de bosszantó módon elfuserálta.

Meg fogom venni és el fogom olvasni Girtanner kémiáját, és arra szeretném kérni Önt, hogy szintén vegye meg és olvassa el az éppen most Königsbergben megjelent *A kinyilatkoztatás kritikáját* (amely igen különös alkotás), az *Allwill papírjai* új, tíz levéllel kib vített kiadását, és Rehberg kit n írását, *A nevelés m vérszetének felülvizsgálatát*.

Ön csak futólag említette, és nagyon keveset írt a készülő irodalmi leveleir l, úgyhogy igazából nincs is fogalmam róluk. Számomra magától értet dik, és ezért nem is szorul különösebb igazolásra, hogy a legjobban az Ön társaságában érzem magam.

Tegnap volt két hete, hogy a feleségem — aki a legmelegebben ajánlja magát az Ön emlékezetébe, és lélekben öleli az Ön kit n menyasszonyát — egy új, friss és engedelmes kisiút hozott a világra, aki vele együtt nagyon jól érzi magát. A feleségem most éppen mellettem ül a kertben, ahol Önnek egy kellemes esti órában ezt a levelet írom.

Baggesen csak nagyon ritkán ír nekem, de sem rám, sem Önre nem haragszik. Napról napra várom a hírt t le, a feleségének szülésér l. Most már végre is belátta, hogy a terve számomra követhetetlen, hogy az hercegének nincs semmiféle befolyása, és hogy ez a herceg a mi filozófiánknak nem barátja, hanem éppenséggel ellensége.

Kérem bocsásson meg a mi kedves és engedelmes Veillodterünknek, akit szívvel öllelek, azzal az üzenettel, hogy az eddigi hallgatásom teljesen önkényes volt.

Ma kaptam meg a levelek második kötetének korrektúráját Lipszéből. Nagyon örülök, hogy a gyermek megszületett, habár még kemény heteket fog okozni nekem.

Teljes lelkeséggel, örökre az Ön Reinholdja.

Herbert Niethammerhez
(Klagenfurt, 1794. május 6.)⁵¹

Benszégesen szeretett Niethammerem!

Csak két napja tértem vissza, és nagyon sok munkám lenne, de mégsem csinállok semmit, mert a munka kiesik a kezemből, hiányoznak belőlem az életet adó szellemek. Egy súlyos melankólia lett úrrá rajtam, amelyen még nem tudtam felülemelkedni, mert azon kezdtem el gondolkodni, hogy melyik fonalvégen kellene megragadni az emberiség jelenlegi történetének összekuszálódott gombolyagját, hogy legalább egy olyan elviselhető szöveget hozzunk létre belőle, hogy minden következetlenség nélkül morálisok lehessünk, mert hiszen az nem lehet ésszerű, hogy a magokat egy homokos partra vessük, amelyet az első szükségképpen el fog mosni. Én sem lehetek olyan gyerekes, hogy egy játékszer elvesztése vagy széttörése után azzal vigasztalom magam, hogy megint fogok kapni egyet, mert most már tudom, hogy a második is törekeny lesz, és az is szét fog törni. A gyerek nagyon boldogtalan lenne, ha ezt előre látná, és ugyanilyen boldogtalan vagyok én most. Mindezzel szemben persze nagyon sok ellenvetést lehetne megfogalmazni, de én mégis arra kérem Önt, hogy spórolja meg magának a fáradságot, mert ezt nem lehet a posteriori eldönteni, és amit a témáról a priori el lehet mondani, annak túl sekélyes a talaja, mindenféle alap nélkül.

Fichte nagyban hozzájárult ehhez a fatális hangulathoz; megint itt van egy szerző, aki egészen a feje búbjáig et voilla tout számomra, de sajnos nem a világ számára, mert a zseni véletlenjével (*A kinyilatkoztatás kritikája* című művére gondolok) megszerzett autoritása révén sok elmét meg fog zavarni. Mostantól kezdve a filozófia minden első alaptételének

kibékíthetetlen ellenfelévé nyilvánítom magam, és azt, akinek szüksége van egy ilyen alaptételre, aki ebből kiindulva dedukál és szillogizál, rütnek tekintem. Véleményem szerint a maxima és minden ember és minden filozófus első alaptétele (na jó, viselje a gyermek ezt a nevet) az kell hogy legyen, hogy morális lény akar lenni.²⁰ Ha az anyag alapján, amelyet az emberi képzetalkotó képesség számára a priori és a posteriori módon felkínál (ha erre még egyáltalán szükség van), megmutatja ennek lehetőségét, vagyis megtisztítja ezt a gondolatot a belső ellentmondásoktól, akkor tulajdonképpen mindent megtett, amit a maga területén megtehet; ha viszont nem így gondolkodik, akkor pogánynak kell tekintenünk, és az én térítési hivatásom itt véget ér. Mennyi minden veszendőbe megy a filozófiából a buta irigység és Kant hírneve miatt; de hol van Kant első alaptétele? Ha nem elégedtek meg *A tiszta ész kritikájával*, akkor nem lehet rajtatok segíteni. Kedves Niethammerem, arra kérem és azért könyörgök Önnek, hogy kiváló képességeit a kanti filozófia világos és érthető kifejtésére fordítsa. Használjon fel ehhez Reinhold, Fichte és a saját elképzeléseiből annyit, amennyit jónak lát; legyen Ön a jó ügy helytartója. Csak azt kívánom, hogy az egészséges emberi értelem óvja meg az egyetlen abszolút princípium feltevését is, mert ha lenne is egy ilyen princípium, az teljesen felesleges lenne; inkább foglalkozzon az úr kertjében a virágokkal, amelyek nagyon is rászorulnak a gondozásra. Azt hiszem, egyedül Önt is fog függni (ebben teljesen biztos vagyok), hogy Jéna a filozófia temploma marad-e, vagy sem. Fichte meglehet senki elvont eladásai senkit sem fognak okossá tenni, aki értelmes; remélem, hogy az Ön bölcsessége és politikai érzéke meg fogja Önt óvni attól, hogy Fichtével összeütközésbe kerüljön. Sohase akarjon Fichte fölé kerekedni, tegyen úgy, mintha tanulna tőle, ne sértse meg a becsvágyát, így nem jöhet létre a kenyéririgység, és az Ön érdeme olyan világos lesz, mint a Nap, maradjon Ön csak *A tiszta ész kritikájának* egyszeri olvasója és tanítója, minden különösebb igény nélkül, így Fichte vakító hírneve legfeljebb csak néhány évfolyamra lesz hatással. Voltam Bernben, Lotte talán megérdemli az Ön tiszteletét, de biztosan nem a szerelmét, mert ehhez hozzátartozik a viszonzás, és hogy semmi ilyesmit

²⁰ Kihúzva: és ehhez hozzátartozik a szabadság.

nem érez, azt nekem oly módon hozta a tudomásomra, hogy szemrehányást kellett tennem érte; szemére vetettem a n i hiúságát és az önszeretetét, ezen megdöbbenhetett, ha akart, valóban van egy [...], amir l már Velencéb l írtam Önnek.

Erhard Niethammerhez

(Nürnberg, 1794. május 19.)

Kedves Barátom!

Mivel a levél nyitva érkezett, ezért én is szeretnék néhány szót hozzáf zni. Herbertnek a maga részér l teljesen igaza van abban, amit az egyetlen princípiumról ír. Az a filozófia, amely egyetlen alaptételb l indul ki, és azzal hitegeti magát, hogy ebb l mindent le tud vezetni, örökké szofisztikus képz dmény marad; az igazi filozófia feladata viszont az, hogy felemelkedjék a legfels alaptételhez, és mindent úgy mutasson be, mint ami összhangban áll ezzel az alaptétellel. A legfels princípium az ember morális természete, és aki azt hiszi, hogy ezt be tudta bizonyítani, annak számára nem létezik többé a filozófia. Kétségtelenül meg lehet alkotni az emberi szellem egész rendszerét, de ha valaki azt hiszi, hogy ez csak egy princípium felállításán keresztül válik lehetővé, akkor ez számomra úgy hangzik, mintha valaki a vonzer b l, melynek törvényeib l az egész vilárendszer mozgása megmagyarázható, a világtesteket is, azok anyagi természetét megpróbálná megmagyarázni. Kant filozófiája még egyáltalán nem vált uralkodóvá a tanítványai körében; k ugyanis azt szeretnék, ha az ész konstitutív lenne. Az eszméket, mint a prioriakat ismerjük fel magunkban, de ez a felismerés nem a priori, hanem analitikus módon történik; mivel mint eszméknek van egy közös sajátosságuk, ezért azt hisszük, hogy ezen a sajátosságon keresztül tárjuk fel ket, pedig ezt csak bel lük absztraháltuk. Nemrégiben már írtam err l Reinholdnak, és megpróbáltam neki bebizonyítani, hogy a képzetalkotó képességr l nem lehetséges elmélet, ezt ugyanis csak analizálni tudjuk. Minden objektum analízise (a formáját tekintve) *szintetikus ismerethez* vezet. *Minden szintetikus ítélet az analízisen keresztül jön létre.* A tapasztalati tudományokban ez magától értetik, mert ezekben a szintetikus ítéletek (például az az ítélet, hogy az arany

nem oldódik fel a salétomsavban) nyilvánvalóan azoknak a tulajdonságoknak a különös szemléletéből adódnak, amelyekből a tárgy (adott esetben az arany) mint totális benyomás — amely nem ítélet, de nem is fogalom — áll. Ugyanez érvényes a metafizikára is, mert ebben is az ismereteket a mindenféle reflexiót nélkülöző fogalmak szétdarabolásán keresztül nyerjük. Ha ezt figyelmen kívül hagyjuk, akkor megkonstruáljuk magunknak az eredeti fogalmak egy rendszerét, ahelyett hogy a valóság megismerésével foglalkoznánk. Nem juthatunk tovább, mint Kant, ha pusztán a megismerést tartjuk szem előtt, de magasabbra emelkedhetünk, ha csak a megismerés áttekintését tartjuk szem előtt. A felsőbb princípiumok ebben az esetben nem a lét, de nem is a megismerés, hanem a pusztán ábrázolás princípiumai, és ebből a három megfontolásból juthatunk először az abszolút szubjektumhoz, az énhez, másodszor az abszolút objektumhoz, a nem-énhez, harmadszor az abszolút tevékenységhez, a szabadsághoz. Most itt állok, de újra le kell ereszkednem, ha nemcsak az univerzális horizontot, hanem valóságos tárgyakat akarok látni. Ha viszont szeretnék megmaradni a magam felsőbb régióiban, akkor sokat foglalkozhatok a logikai lehetőségekkel, de nem haragudhatok, ha valaki leírja azt, hogy mindez nem valóságos.

Schiller majd mesélni fog Neked az együtt tett utazásunkról. Éljen boldogan,

a te Erhardod.

Niethammer Herberthez
(Jéna, 1794. június 2.)

Azt hiszem, nincs igazán kedves és drága barátom, ha a filozófia első alaptételének kutatására irányuló ellenszenvét addig hagyja növekedni magában, hogy ez Önt melankolikussá teszi. Egy értelmes és igazság-szerető férfiú számára a dolog tényleg nem éri meg a fáradságot. Mi közünk van a filozófia összes első és utolsó alaptételéhez? Természetesen Önnek igazán van abban, hogy „az nem lehet ésszerű”, hogy a magokat egy homokos partra vessük, amelyet az első és szükségképpen elő fog mosni”. Aenesidemus egy ilyen helyi zápor, amely elmosta az általános érvényes fundamentumot Reinhold lába alól. Vagy ha Önnek jobban tetszik, akkor úgy is fogalmazhatnánk, hogy az első ugyan nem mosta el

a lába alól az általános érvény fundamentumot, de teljesen elmosta azt a hidat, amelyet az épít mester a szilárd sziklák fölé emelt, áthidalva ezzel az áthidalhatatlan szakadékot. A nagyra becsült épít mester most a maga szikláján áll, mint a híres császár *Theuerdank* című műben, aki egy zergevadászat alkalmából olyan messzire merészkedett, hogy a visszautat már nem tudta megkockáztatni, attól félvén, hogy kitöri a nyakát.⁵²

A híres császárt — a *Theuerdank* ábrázolása szerint — a merészség vezette oda, de hogy miféle gonosz szellem vezethette oda a híres filozófust, azt nem tudnám megmondani. Mindkét esetben — úgy tényleg nekem — a nézők teljesen nyugodtak lehetnek, hacsak nem nyugtalanítja őket a két magányos ember nyomorúsága. Ezek egy *terra continens* állnak, vagyis olyan alapon és talajon, amelyet sem nyílt, sem homokkal betakart szakadékok nem választanak el egymástól. Így attól sem szabad félnünk, hogy az a kicsi *terra continens*, melynek birtoklása olyan megnyugtató, maga is szabadon úszik egy nagy kétségben, és előbb vagy utóbb velünk együtt el fog süllyedni a feneketlen mélységben. Nem szabad állandóan azután sóvárognunk, hogy e nagy férfiak valamelyikével egy általános érvény szikladarabon álljunk, és hogy egy ilyen megingathatatlan fundamentumnak köszönhetően örökre meg legyünk védve az elsüllyedéstől. Én a magam részéről halálos ellensége vagyok minden lehetséges elsüllyedésnek, és ezért semmi kifogásom sincs a tévedhetetlen preservatívummal szemben. De ugyanakkor azt hiszem, hogy legalább fel kellene tennünk a kérdést, hogy min áll a szikla? És ha ezzel úgy állnánk, mint a szeretett földgolyónkon található sziklával (a sziklák általában a földön állnak), akkor — hogy teljesen egyszerre következessünk — a sziklán sem lennénk jobb helyzetben, mint a kicsi *terra continens*en. Ahhoz ugyanis, hogy biztosak lehessünk abban, hogy nem fogunk elsüllyedni, ott kellene folytatnunk, ahol a legszívesebben kezdtük volna, vagyis azt a kérdést kellene felvetnünk, hogy hol áll a mi *terra continens*ünk? De az ember az általános érvény szikláján sem lenne jobb helyzetben, sőt valószínűleg sokkal rosszabb helyzetben lenne. A kopár sziklán hiányozna számára az alap és a talaj ahhoz, hogy valami hasznosat teremtsen, és szinte semmi mást nem tehetne, minthogy egész nap legkülönbözőbb bravúros és haszontalan mutatványokkal szórakoztatná a közönséget, amíg annak csak kedve lenne, figyelni t. Nekünk, a többieknek, jobb dolgunk is van ennél, és nem szeretnénk félni attól,

hogy éhen halunk. Ha nyugtalanít bennünket az elsüllyedés veszélye, amelyr l egyszer mintha már hallottunk volna valamit, akkor természetesen nem marad számunkra más, minthogy feltegyük a fundamentumra vonatkozó kérdést. Ennél a kérdésnél azonban abba a sajátos körülménybe ütközünk, hogy a megválaszolásakor ismert kozmológiára támaszkodhatunk: a földaz elefántra, az elefánt a tekn sbékára nehezedik, anélkül hogy meg tudnánk mondani, hogy min áll a tekn sbéka. Vagy beérjük egy ilyen nem-kielégít válasszal, vagy tovább kérdezőnk, és akkor a kérdező és a válaszoló, és vele együtt a föld maga is talajtalanlanná válik. Vagy pedig be kell látnunk, hogy a földnek sem elefántra, sem tekn sbékára nincs szüksége ahhoz, hogy ne zuhanjon a semmibe, hanem a nehézkedési er , a gyorsulási er , és talán még néhány más er törvényei alapján tartja meg a jelenlegi helyzetét, amit nem is tud megváltoztatni. Ez a természettörvényekre épül válasz kielégíti az eszt, és amíg nem találja meg a választ az önmaga által felvetett kérdésre, addig nincs kielégítve. A kérdés mármost a következő : a terra continens fenntartására vonatkozó kérdésre (amelyr l fent beszéltünk) lehet-e természet-törvényekre, azaz ész-törvényekre épül választ adni? Azt hiszem, hogy *A tiszta ész kritikája* ilyen típusú választ adott. Miközben megmutatja, hogy nem helyénvaló, hogy egy másik országban kezdjünk építkezni, ahová soha nem fogunk tudni hidat verni, és a hatókörünket a képzeletünk határához igazította, biztosította számunkra országunk szilárdságát. Ahol elképzelünk, gondolkodunk és érzékelünk, ott vagyunk mi és a világ, ahol nem képzelünk el, nem gondolkodunk és nem érzékelünk, ott sem mi, sem a világ (legalábbis számunkra) nincs jelen. Mi közünk lenne bármi máshoz? Van egy szép, termékeny országunk, dolgoznunk kell és meg kell m velnünk ezt az országot; amit teszünk, az tiszta nyereség, amely megmarad, amíg csak élünk. Ha valaha megsz nünk létezni, akkor történhet vele bármi, számunkra már semmi sincs. De az mégis biztos, hogy ha és ameddig elképzelünk, elgondolunk és érzékelünk valamit, addig magunkat naplopónak és szánalmas embernek fogjuk tekinteni, és ellenszenvet, megvetést és undort stb. fogunk érezni magunkkal szemben, ha a számunkra kiutalt darabnyi földet nem m veljük és ültetjük be mindenféle növényekkel, azok szerint az eszmék szerint, amelyeket elképzelünk magunknak. Ezért kétségtelenül jobban tesszük, ha ezt a képzetünket követjük, ha önmagunkkal összhangba akarunk kerülni. Az el tte és az utána, amivel

a szerény képesség elmék (akik inkább a spekulációt, mint a tevékenységet választják) oly szívesen foglalkoznak, messze sem olyan fontos, mint ahogy azt k szeretnék. Egy olyan férfiú számára, aki minden helyzetben önmaga (ahogy az illik is), nincs jöv . Ott van, ahol van, és ott lesz, ahol lesz. Meg kell ezt magyaráznom? Arra gondolok, hogy az, hogy önmagunk legyünk, t lünk függ; addig nem vagyunk önmagunk, amíg nem vagyunk olyanok, amilyenek az elképzeléseink szerint lennünk kellene; ahhoz tehát, hogy önmagunkká váljunk, azonosnak kell lennünk azzal az ideállal, amelyet önmagunkról kialakítunk, és ezért nem tudjuk megakadályozni, hogy szégyelljük magunkat, ha titokban elveszítjük azt a gondolatot, hogy tulajdonképpen nem kell szégyellnünk, ha a saját hibánkból nem önmagunk vagyunk. Itt tehát egyáltalán nem a létezésről és a létezés fennmaradásáról van szó. Mi lenne a létezés nélkülünk?

Mindebből semmi másra nem akarok következtetni, csak arra, hogy nem minden ok nélkül mondtam azt, hogy „az a kicsi *terra continens*, melynek birtoklása olyan megnyugtató, maga is szabadon úszik egy nagy kékségben, és elbb vagy utóbb velünk együtt el fog süllyedni egy feneketlen mélységben” — ha nem találunk a filozófiai tudás számára egy általános érvény fundamentumot. Ezért Ön teljes joggal mondhatta: „Mi közünk a filozófia összes első és végső alaptételéhez?” Ezt a kérdést egy professzionális filozófus nagyon tisztességtelennek fogja találni. Mindenkinek, akinek az igazság mindenféle mellékes érdek nélkül fontos (mint nekem is és Önnek is), és aki a tudást nem alacsonyítja le megszerzhető árucikké, csak arra a kérdésre kell választ kapnia, hogy mik legyünk addig, amíg létezzünk? A *gyakorlati ész kritikája* megmutatta és meggyőzött minket arról, hogy az erre a kérdésre adott választ egyedül saját magunkból meríthetjük, és ezzel a válasszal meg is elégedtünk. Én mégis a legbensőségesebb egyetértésemet szeretném kifejezni az Ön következő gondolatával szemben: „Minden ember és minden filozófus első alaptétele [...] az kell, hogy legyen, hogy morális lény akar lenni.” Ehhez nincs szükségünk további magasabb alaptételre, és én csak azt szeretném hozzáfűzni, amit Schiller írt a vendégkönyvembe: „Aki hisz, boldog lesz, aki nem hisz, elmulasztja azt!”

Meg vagyok győződve tehát arról, hogy lemondhatunk a teljes tudás legfelső és egyetlen alaptételéről, és ezért nagy nyugalommal figyelem a filozofáló ítéletről (az ész kifejezése itt nem lenne helyénvaló, mert az

ész nem filozófál) és képvisel it. Annak sikere vagy kudarca, amivel k foglalkoznak, engem emberként nem nagyon érdekel. Amennyiben azonban a filozófia tanára vagyok, err l tudomást kell vennem, de nem nyugtalanít különösebben. És ha a hivatásom miatt err l nekem is véleményt kell nyilvánítanom, akkor azt mondanám, hogy meg vagyok gy z dve róla, hogy a világ üdvössége nem az elementár-filozófiával születik, és nem is vele fog sírba szállni. Ez adja a bátorságot ahhoz, hogy kimondjam: ez is pusztá szappanbuborék! Ebb l azonban még nem következik, hogy a tudás ilyen általános érvény alaptételének keresését ne becsülném nagyra, de mégis azt hiszem, hogy egy mondat (bármilyen mondat is legyen az) aligha tudja megadni egy ilyen nagy épület fundamentumát, bár azt el kell ismernem, hogy a filozófia már viszonylag messzire jutott abban a kísérletben, hogy végs alapkövet találjon az egész épület számára. E mellett az eredmény mellett azonban az emberiség el rehaladása szempontjából nagyon fontos, hogy a filozófáló ítél er t, vagy sokkal inkább annak képvisel it, önmagukkal összhangba hozzuk. Tulajdonképpen az egész filozófiát nélkülözhetnénk, ha az okoskodó ítél er szofisztikációi nem tették volna szükségessé. Ez az utóbbi az ellenség, melynek nem lebecsülhet nyilaival szemben az igazi filozófia pajzsával kell védekeznünk. A félrevezetett ítél er olyan eredményekhez vezetett (és nem fogja könnyen abbahagyni, hogy ilyeneket újra és újra létrehozson), amelyek élesen szembenállnak az egészséges értelem kijelentéseivel. Ha ezek az eredmények pusztán a spekuláció hatókörén belül maradnának, akkor az ellentmondásuk esetén is nyugodtabbak lehetnénk. Ezek az eredmények azonban nem maradnak meg a pusztá spekuláció területén; az ész t a legbens bb szentségében (a szabadság és az erkölcsiség szentségében) éri támadás, és az ember, aki számára szükségszer , hogy következetesen járjon el (ha ezeket a szabadsága ellen irányuló hamis érveket nem tudja cáfolni), nem fog többé nyugalmat találni azon a kis helyen, amely még számára megmaradt. Ennélfogva ellenállásra kényszerül, és ezt csak akkor fogja tudni a siker reményében megtenni, ha egy olyan filozófia bázisán teszi, amely visszautasítja a határait átlép ítél er t, a túlzott igényekkel fellép dogmákat mint bizonyítatlanokat mutatja fel, és ott, ahol nem tudja számunkra apodiktikus bizonyításokkal biztosítani a szóban forgó tulajdont, az okoskodó ellenfél apodiktikusnak tartott bizonyításait visszaszorítja a maga határai közé, és biztosítja nekünk azt, amivel az

segítsége nélkül is rendelkezünk, amíg a szofisztikáló ellenfél miatt nem szorulunk rá a segítségére, hogy tudniillik békében járhatjuk az utunkat, és megm velhetjük a nekünk kiszabott darabnyi földet. A szofisztikáló ítél er feletti gy zelmet azonban a filozófia mindaddig nem tudja kivívni, amíg önmagával is vitában áll. És Cion új rz it, akik a filozófiai ítél er még mindig tartó bels meghasonlása miatt állandóan tüzet kiáltanak, nem szabad kigúnyolnunk, habár alig tudjuk visszatartani a nevetésünket, ha azt látjuk, hogy az egész világot meg akarják gy zni arról, hogy az lángokban áll, miközben ebb l még semmi sem érezhet , és amikor például azt hirdetik, hogy a francia állam átalakításának szükségképpen kudarcba kell fulladnia, mert még nem sikerült megtalálni a természetjog els alaptételét! Az egész emberiség számára tehát azért olyan fontos egy vagy több alaptétel felkutatása, mivel az egész emberiség számára fontos a filozófia önmagával való egyetértése. Ha minden ember (ahogy annak lennie kellene) h lenne a maga lelkiismeretéhez, akkor azok számára, akiket még nem érintett meg az okoskodó ítél er szofisztikációja, a filozófia nélkülözhet lenne; nem lenne szükség arra, hogy a hamis filozófiákat az egyetlen és oszthatatlan, önmagában tökéletes, mindenféle jelz nélküli filozófia alapján szám zzük. De mivel olyan sok ember van, akik a lustaságuk miatt a hamis filozófiák filozófémáiban találják meg éjszakai párnájukat, vagy a gonosz akaratuk ebben találja meg a búvóhelyét a gonosz lelkiismeretük el l, ezért nagy szolgálatot tennénk az emberiségnek, ha a tiszta filozófia szent tüzében elégetnénk a gonoszság minden búvóhelyét, és az emberiséget megszégyenít lustaság éjszakai párnáit. És ezzel az ördög birodalmától — ne feledjük, erre csak az emberek képesek, és nem a filozófia! — elrabolnánk kölcsönvett ragyogását, és az ördög birodalmaként állítanánk mindenki szeme elé. Boldogok lehetnénk, ha ehhez az ég minél el bb áldását adná! Ámen.

Nh.

Niethammer Erhardhoz
(Jéna, 1794. október 27.)

A Schmidt l kapott mellékelt levél már több mint nyolc napja a kezemben van. Azt a megbízást kaptam, hogy vigyázzak rá, ezért csak

azután küldöm el, miután biztos híreket kaptam a jelenlegi tartózkodásodról. Friedländer úr (aki tegnapel tt érkezett meg) és Schleusmer úr szinte egyszerre hoztak hírt fel led; így tehát most elküldöm a levelet. Légy szíves értesítsd a többieket is, akikr l szó van.

Nagyon örülök annak, hogy jól érzed magad. Úgy t nik eldöntötted, hogy a közeljöv ben nem fogod elhagyni Nürnberget. Ha olyan a helyzeted, hogy ott tudsz maradni, akkor a döntésedet nagyon is méltánylandónak tartom. Az írói tevékenységre szánt szabad id olyan hatókört ad számodra, amelyet (ha sikerül kihasználni) el nyben kell részesítenünk a polgári viszonyok által megteremtett hatókörrel szemben. És már csak ezért is nagy igényeket támaszthatunk Veled szemben. Akinek sok adatott, attól sokat fognak elvárni. — A filozófia területén a közelmúltban mindenféle új munkák jelentek meg. Az emlékezet szégyenteljes egoizmusa helyett újabban — ahogy te is tudod — az éinizmus lépett fel, amely még következetesebb mint az elhunyt el dje, de még alaptalanabbnak és izléstelenebbnek t nik. Látjuk — mióta a *Kritika* a magában való dolgokat és azok demonstrálóit a divaton kívül helyezte —, hogy a régi vitafelek egymás után lépnek fel a kritika öltözékében. El ször jöttek a transzcendens fatalisták, az indeterministák stb. stb. Eddig egyvalamihez még nem volt szerencsénk, ami azonban most már itt van: a transzcendens spinozizmus. Fichte ugyanazt szeretné megtenni a szubjektummal, amit Spinoza az objektummal tett meg. Az utóbbi mindent az objektumba, az el bbi mindent a szubjektumba helyez, az egyik az objektumot, a másik a szubjektumot teszi istenivé. — Eddig jutottam az én és a nem-én rendszerére vonatkozó vizsgálatomban, amely számomra minden tekintetben elhibázottnak t nik. Amit már kezdetben mondtam, azt most meger sítve látom. Ha harcba szállunk az esztelen szkepticizmussal, az szükségképpen esztelenségekhez fog vezetni. A tapasztalat létezik, mondja Kant, és ez ugyan számára nem alaptétel, de mégis a rendszerének az alapja, és minden olyan alaptétel, amely nem közvetlenül erre az alapra épül, agyrém. Ezt az alapot azonban nem lehet bizonyítani; mivel egy tényt nem lehet filozófiai alapokból kiindulva kifejteni. A filozófia ezt az alapot nem tudja bizonyítani, ezért csak posztulálhatja. Kant egész rendszere ezért pusztá hipotézis; ostobaság ezért, ha valaki azzal a követeléssel lép fel, hogy egy filozófiai rendszerben semmit sem szabad feltételezni, és semmit sem szabad posztulálni. Kant egész rendszerét a következ hipotetikus ész-

következtetésben lehet összefoglalni: „ha van tapasztalat, akkor ...” — Azt, hogy van tapasztalat, egyszer en feltételezzük, vagy posztuláljuk, vagy nevezzük ezt bárhogyan is. Ha egy viszonylag buta és szemtelen szkeptikus azt kérdezné, hogy valóban van-e tapasztalat, akkor nem válaszolhatnánk másképpen, csak botozással. Ha egy valóban bölcs és jól felkészült filozófiai vitázó komolyan venné a kérdést, és elkezdene bizonyítani, vagyis a fogalmakból kiindulva megpróbálná alátámasztani, hogy igenis van tapasztalat, akkor (hacsak nem venné id ben észre a balfogását, és azzal a kifogással, hogy csak azt akarta megpróbálni, hogy meddig tud egy buta kérdez t el rehajtani a szofisztikában, kilépne a játékból) attól kellene félnie, hogy sokkal nevetésesebb fényben fog megjelenni, mint maga a szkeptikus, akit pedig cáfolni akart. Mivel amit a nagy csinnadrattával végül a világra hozna, maga lenne a pusztá nevetésgesség, csak szél lenne, semmi más.

Miel tt komolyan nekiálltam volna a fichtei tudománytan tanulmányozásának — attól való félelmemben, hogy teljesen elveszek a skolasztikus lánc-következtetések szörny labirintusában — felállítottam magamnak egy világítótornyot, amelyhez szükség esetén igazodhatok; azt a kérdést próbáltam szem el tt tartani, hogy tulajdonképpen mi az, amit a filozófiától elvárhatunk. A válasz, amit erre találtam, számomra sok fényt adott. A töprengéseim eredményeit hamarosan külön tanulmányban is szeretném a közönség elé tárni.

Ezen a ponton jut eszembe, hogy szerettelek volna felkérni arra, hogy küldj valamit Schmid *Philosophisches Journal*ja számára, melynek a következő évfolyamtól társszerz je leszek. Szeretnék kísérletet tenni arra, hogy lendületbe hozzam ezt a folyóiratot, és szeretném nagyon komolyan venni ezt a munkát. Azt szeretném, ha kezdetben t lem és Schmid t lenne egy-egy tanulmány mindegyik számban; ha te és még néhány barátom támogatni tudna, akkor az egész folyóirat sokkal érdekesebb válhatna, mint amilyen most. A lehet legkevesebb munkatársra szeretnék támaszkodni; ett l a folyóirat inkább nyerne, mint veszítene. Természetesen az els évben nem tudok neked magasabb honoráriumot ígérni, mint amilyent Schmid eddig fizetett. Mivel a *Horen*nél ennél sokkal kedvez bb feltételek közepette publikálhatsz, ezért csak a barátságunkra hivatkozva várhatom azt, hogy ezt a nagyszer céllal rendelkező tervemet támogasd. A céljaim közé tartozik, hogy a folyóiratban szerepl recenziórészt a kés bbiekben alaposan kib -

vítsem, hogy így szembe tudjak szállni Jacob professzor úr Halléban kiadott folyóiratával, amelynek én magam is munkatársa vagyok, de amelyről mégis azt kell mondanom, hogy meglehetősen lapos és filozófiátlan. (Jacob professzor úr például azzal próbálja megteremteni a *Philosophische Annalen* ítéletének pártatlanságát, hogy minden fél számára megengedi az ítélezést; így azonban a folyóiratot egy filozófiai pletykaviskóvá alakítja át.) Egyszóval az egész most úgy néz ki — és ezt te már biztosan tudod, mert valószínűleg téged is felkért az együttműködésre —, hogy nem akarok veled túl sokat foglalkozni.

Nagy várakozással tekintek a válaszod elé. Add meg nekem azt az örömet, hogy ne kelljen sokáig várnom. Teljes szívemből,

a te F. Nh-ed.

Erhard Niethammerhez

(Nürnberg, 1794. november 2.)

Schmid mellékelt levele meglehetősen sértő volt, de én a „szeresd ellenségedet” elve alapján próbáltam rá válaszolni. Valószínűleg Forberg elmondta neki, hogy megírtam neki, hogy a tanulmányomért még nem kaptam honoráriumot, és ez nagyon felbosszantotta. A Te kedvedért azonban majd néhány tanulmányt fogok írni a folyóiratnak.

A *Horen* című folyóiratnak írtam egy tanulmányt a platóni köztársaság kritikájáról. Jacob úr nem írt nekem, és valószínűleg nem is fogja megtenni, mert nem hiszem, hogy ismerne engem, de nem is küldenék neki semmit. A legszívesebben recenziókat küldenék, és amiről már beszéltünk, *Az ördög apológiáját*.

Az, hogy a filozófiában tájékozódasz, nagy öröömre szolgál, így legalább van valaki, aki velem együtt a partok mentén hajózik, a tapasztalatok és az érzelmek vizein; az urak nagy része ugyanis a nyílt tengeren a leviathánt szeretné elfogni. Aki tagadja a tapasztalatot, azzal nem lehet beszélni, mert még a képzetet is csak tapasztalatként ismerem. A tétélezés én (a maga összes agyrémével és kölcsönhatásával) tétélezzen csak amit akar, én óvakodni fogok attól, hogy belépjek ebbe a folyamba.

Nürnbergből egyelőre nem készülök elmenni, itt végül is teljesen szabadon élek; Ausztriába pedig, mivel megszűnik a tolerancia, és

minden protestáns egyházi embert még az idén el akarnak távolítani, nem is mehetnék.

Szorgalmasan munkának látok, így talán még életemben meg tudom valósítani azt a mintegy tizenkét évvel ezelőtt megfogalmazott tervemet, amely a törvényhozás elméletéről szól. Most erre irányul az összes erőfeszitésem, melynek sikerében — ha más akadályokat nem kellene leküzdenem — egyáltalán nem kételkednék, még akkor sem, ha nem találnánk a filozófia számára egy általános érvényű princípiumot, az ember morális természetén kívül. Érdekes Hume cáfolatával foglalkozni, mert elismeri a tapasztalatot, és csak az oksági kapcsolatra vonatkozó tapasztalatot tagadja. Szerintem következetes, hogy az *Aenesidemus*ban is megjelenik, ahol azt a típusú következtetést tulajdonítják neki, hogy a kauzalitást nem tapasztalhatjuk meg, és mivel nélküle semmi objektívát sem tapasztalhatunk meg, ezért a tapasztalat nem irányulhat valami objektívra. Ezt a következtetést azonban nem találom meg Hume-ban, és ha erre a következtetésre kényszerítjük, akkor az egyet jelent a cáfolattal. Csak így következtet: az oksági kapcsolat az az alap, amire támaszkodva ismereteinket a tényeken túlra is meghosszabbítjuk, de neki magának nincs alapja, és így ennek a meghosszabbításnak sincs. Ha Hume-mal szemben bebizonyítjuk, hogy e nélkül a viszony nélkül egyetlen tényt sem lehet elgondolni, akkor megcáfoltuk, és Kant véleményem szerint éppen ezt tette. Abicht a *Hermias* című művében új princípiumot állított fel, amely a következőképpen szól: a lelkesültség az, ami alapján valamit így és nem másként kell elgondolnunk. Ennek a princípiumnak az az elnye, hogy mindenki magáévá teheti anélkül, hogy létrejönne egy egységes csoport. Mert azt mindenki állíthatja, hogy neki ezt el kell gondolnia, sőt még olyan tisztességes is lehet, hogy ezt ki is mondja. Azt hiszem, néhány év múlva már szórakozva fogjuk olvasni ezeket az írásokat, és jókat fogunk nevetni rajtuk. Ha Fichte rendszere ellen nem indul nagy támadás, amelyről azt hiszi, hogy vissza kell vernie, akkor a világ számára elveszett, ezért pedig nagy kár lenne. Ha a szenvedélyek nem lendülnek játékba, akkor maga is be fogja látni, hogy mindent a feje tetejére akart állítani, csak azért, hogy megmutassa, hogy ezt az én tette, amiben persze senki sem kételkedik. A fichtei rendszer nagy erőssége az ítéleteken keresztül megjelenő cselekvéseknek

az eddigieknél sokkal tovább hajtott elemzése. Egyébként nem hiszem,
hogy az egész kísérlet a filozófia hasznára lenne. Éljd boldogan,
a te Erhardod.

Niethammer Erhardhoz
(Jéna, 1794. december 26.)

Csak néhány szóval szeretném jelezni, hogy megérkezett *Az ördög apológiája*. Ugyanakkor megküldöm a folyóirat bejelentését, talán lesz némi lehet séged arra, hogy az elterjesztéshez hozzájárulj. Szeretném elérni, hogy az els szám január végén megjelenjen. Ha a tanulmányod az els számba nem férne bele, akkor egészen biztosan a második számban kerül kinyomtatásra. Bendavid *Kísérlet az élvezetr l* cím könyvére l nagyon szívesen fogadnék t led recenziót, még hozzá a lehet legsürg sebben. Ha már nagyjából kész lennél vele, akkor még az els számba be tudnánk tenni; és elég lenne, ha a kézirat január utolsó hetének legelején megérkezne. Fichte *Adalékainak* recenziójával szívesen várnék a harmadik számig, de nem tovább, mert azt szeretném, ha a húsvéti vásárra elkészül számokban lenne néhány érdekes recenzió, néhány fontos könyvr l. — Ha lenne egy olyan filozófiai könyved, amelyr l szívesen készítenél recenziót, akkor kérlek, írd meg. Legközelebb még én is fogok javasolni néhányat.

Klagenfurtból már nagyon régóta semmiféle hírt sem kaptam. A Herbertnek szóló melléklet is tartalmazza a folyóirat bejelentését. Baggesent, ahogy hallom, a napokban várják Weimarba. Éljd boldogan,
a te Nh-ed.

(Fordította és a bevezet t írta Weiss János)

Jegyzetek

1 Manfred Frank úgy fogalmaz, hogy Erhard a 18. századi kispolgárság legalsóbb társadalmi rétegéből származott. A komplexebb szempontokat használó rétegzés-elméletek alapján azonban ezt meg kell kérni jelezni. Lásd Frank: *Unendliche Annäherung*, Suhrkamp Verlag, 1997, 375. o.

2 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, szerk.: R. von Varnhagen von Ense, Stuttgart und Tübingen in der Cotta'schen Buchhandlung 1830, 98. o.

3 Egyáltalán némileg meglepő ez a mezőgazdasági hasonlat egy 18. századi városi kézművesgyerek tollából.

4 Máté 7,24—26. Fordította: Kosztolányi István.

5 Megjelent: *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, szerk.: R. von Varnhagen von Ense, Stuttgart und Tübingen in der Cotta'schen Buchhandlung 1830. 171—174. o.

6 Megjelent: i. m. 175—178. o.

7 Megjelent: i. m. 178—181. o.

8 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 31. o.

9 Uo.

10 Uo.

11 Megjelent: *Allgemeine Litteratur-Zeitung*, 1791. augusztus 15, 345—350. hasáb.

12 Megjelent: *Reinholds Fundament der philosophischen Wissenschaften*, Jéna 1791. E tanulmánynak a lap alján közölt jegyzetei Carl Leonhard Reinholdtól származnak.

13 Megjelent: *Würzburger Gelehrter Anzeiger*, 8. évf., 1793. február 27, 130—134. o.

14 Megjelent: *Allgemeine Litteratur-Zeitung* 1795. május 13, 305—310. hasáb.

15 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 379—384. o. A körülmények bemutatásához lásd Manfred Frank: *Unendliche Annäherung*, i. k. 376—377. o.

16 Mounier beszéde a hatalom megosztásának szükségességéről. In Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*, Osiris Kiadó, 1999, 148. o.

17 Sieyès válasza a monarchistáknak. I. m. 155. o.

18 Roland belügyminiszter kihirdeti a Köztársaságot. I. m. 264. o.

19 „Nem fogok hosszabban beszélni a monarchikus kormányzat természetéről és elnyeréséről — ezt Önök már többször is megvizsgálták, s meggyőződésüknek megfelelően meg is rizték országunkban. Csak annyit mondok, hogy minden jó alkotmánynak két elven kell alapulnia, két elnyerés kell a nép számára nyújtania: a szabadságot és a kormányzat szilárdságát, amely biztosítja az elnyerést. Minden kormányzatnak szabaddá kell tennie a népet, hogy boldoggá

- tegye.” Barnave beszéde a király sérthetetlenségér I. I. m. 202. o. Erhard majd át fogja venni ezt a fogalmi konstrukciót, azzal a kiegészítéssel, hogy a szabadságot az *emberi jogokkal* helyettesíti.
- 20 A nürnbergi forradalmi plebejus álláspontja a francia vitákkal összehasonlítva egy mérsékelt monarchista pozíciójaként leplez dik le. Lásd Manfred Frank: *Unendliche Annäherung*, i. k. 375. o.
- 21 I. m. 338. o.
- 22 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 338-339. o. (Kiemelés t lem.)
- 23 Megjelent: *Der neue Teutsche Merkur*, 1793. július, 7. szám, 209–242. o.
- 24 Megjelent: *Der neue Teutsche Merkur*, 1793. december, 12. szám, 329–393. o.
- 25 Az eredeti szövegben néhány sor olvashatatlan.
- 26 Bizonytalan olvasat, és aztán néhány sor teljesen olvashatatlan.
- 27 Néhány szó olvashatatlan.
- 28 Mt 10,28.
- 29 Részlet Johann Benjamin Erhard, *Über das Recht des Volks zu einer Revolution* cím m véb l. Megjelent: Ehrhard Bahr (szerk.): *Was ist Aufklärung?*, Reclam , Stuttgart 2002. 44–52. o.
- 30 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 342–343. o.
- 31 I. m. 345. o.
- 32 Uo.
- 33 Uo.
- 34 I. m. 347. o.
- 35 Erre utalt Dieter Henrich is a *Kant und die erste Kant-Rezeption* cím konferencián tartott el adásában, Tübingen 2004. szeptember 17.
- 36 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 367. o. A folytatás: „A legrosszabb a dologban az, hogy egy professzor kinevezése nemcsak egyedül Weimartól, hanem négy száz udvartól függ. Ha a közönség el tt csak századannyira lenne ismert, mint amennyire az Kant, Reimarus, Baggesen és hasonló férfiak számára, és ahogy a nagy tömeg számára, legalábbis a hírnév szerint ismer s lenne, igen, akkor a tanácsos urak számára könnyen érthet vé lehet tenni, hogy miért kell Önt megkérni arra, hogy jöjjön Jénába.” I.m. 367—368. o.
- 37 I. m. 369. o.
- 38 I. m. 347. o.
- 39 I. m. 413. o.
- 40 I. m. 398. o.
- 41 I. m. 399. o.
- 42 I. m. 415. o.
- 43 Megjelent: *Der neue Teutsche Merkur*, 1795. augusztus, 8. szám, 337–378. o.

- 44 Egy viszonylag hosszú latin idézet következik, amely nagyrészt olvashatatlan.
- 45 A mondat második része olvashatatlan.
- 46 Lásd Alessandro Lazarri: K. L. Reinholds Behandlung der Freiheitsthematik zwischen 1789 und 1792. In Martin Bondeli—Wolfgang H. Schrader (szerk.): *Die Philosophie Karl Leonhards Reinholds*, Fichte-Studien-Supplementa, 16. köt., 2003, 191–216. o.
- 47 Lásd Johann Gottlieb Fichte és Carl Leonhard Reinhold levelezése, 13. levél, *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/1–2., 100–106. o.
- 48 *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, 420. o.
- 49 Az egoizmus kritikájának legjelentősebb elzménye Schiller és Körner egyik nagy hatású írása. A felvilágosodás által kiváltott válságot szerintük az entuziazmusnak kellene helyreállítania, ennek középpontjában viszont a szeretet áll. A szeretet legnagyobb ellensége pedig az egoizmus. „Az egoizmus és a szeretet az embereket két teljesen különálló csoportra osztja [...]. Az egoizmus önmagában helyezi el a maga középpontját, a szeretet pedig önmagán kívül ülteti el az örök egészben. A szeretet az egységre, az egoizmus a magányra törekszik.” Schiller—Körner: *Philosophische Briefe*, *Thalia* 1786, 3. szám. 127–128. o.
- 50 A fordítás alapjául szolgált: Immanuel Carl Diez: *Briefwechsel und Kantische Schriften*, Klett-Cotta 1997.
- 51 Az innen következő összes levél forrása: Friedrich Immanuel Niethammer: *Korrespondenz mit dem Herbert- und Erhard-Kreis*, TURIA+KANT 1995.
- 52 I. Maximilian császárról van szó (meghalt 1519-ben); a *Theuerdank* autobiografikus verses eposz, megjelent 1517-ben.