

G. W. F. Hegel:

Előszó Hinrichs Vallásfilozófiájához¹

A hit és az ész ellentéte, mely évszázadok érdeklődését kötötte le, és nemcsak az iskolák, hanem a világ érdeklődését is, a mi időnkben elveszítheti fontosságát, sőt úgy tűnhet, hogy már majdnem teljesen eltűnt. Ha valóban így volna, akkor talán korunk számára nem marad más hátra, mint gratulálni mindehhez. Ugyanis ama ellentétnek az a természete, hogy az emberi szellem a két oldal egyikétől sem képes elfordulni, sőt sokkal inkább olyannak bizonyul, mint ami annak saját tudatában gyökerezik, olyannyira, hogy amennyiben ezeket egymással való ellentétükben ragadjuk meg, a szellem álláspontja megrendül, és a legboldogtalanabb megkettőződés állapotába kerül. Ám ha a hit és az ész ellentéte eltűnt és kibékülésbe ment át, akkor lényegében ezen kibékülés természetétől függ majd, hogy mennyire kívánhatunk szerencsét hozzá.

Mert a szellem mélységeivel szembeni közömbösségnek is megvan a maga békéje, a könnyelműség, a kopárság békéje, ebben a békében az ellenszenves megszüntetettnek tűnik, pedig csak félretették. De az, amin keresztülnéznek, és amit megvetnek, ettől még nem válik meghaladottá. Épp ellenkezőleg, ha a kibékülésben nem a legmélyebb valós szükségletek eléglenének ki, ha a szellem nem érné el szentsége birodalmát, akkor a megkettőződés önmagán maradna, és az ellenségesség csak tovább gennyesedne belül; önmagát nem ismerve és el nem ismerve a kár csak még veszélyesebb lenne.

Egy nem kielégítő béke akkor jöhet létre, ha a hit tartalmatlan lett, és belőle a szubjektív meggyőződés üres, tartalmatlan héján kívül semmin más nem maradt meg, és másfelől amennyiben az ész lemondott az igazság megismeréséről, a szellem számára pedig nem hagynak más lehetőséget, mint átmenni részben jelenségekbe, részben érzésekbe. Hogyan történhetne ott szakadás hit és ész között, ahol egyikben sincs már több objektív tartalom, így a küzdelem semmiféle tárgyai sem lelhetőek fel?

A hit alatt ténylegesen nem értem- sem a puszta meggyőződést, mely a bizonyosság formájára korlátozódik, és meghatározatlanul hagyja, hogy ugyan milyen tartalma van eme meggyőződésnek, sem a másik oldalon a krédót, az egyház hitvallását, mely szóba és írásba foglalt, valamint amit felvehet magába a szájhagyomány, a képzet és az emlékezet, anélkül hogy a bensőt áthatná, és hogy azonosítaná magát az ember önmagáról alkotott bizonyosságával, azaz öntudatával. A hithez számítom a régi igaz értelem szerint az egyik mozzanatot csakúgy, mint a másikat, és abban tételezem azt, hogy mindkettő különböző egységben lett egyesítve. A gyülekezet (egyház) szerencsés állapotban van, ha az ellentmondás tisztán a fenti formális különbségek korlátozódik, és sem az emberek szelleme nem szegez szembe saját magából az

1 A fordítás alapja: G. W. F. Hegel: *Werke* 11, Berliner Schriften, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1986., 42-68. Hegel néhány (de nem mindegyik) szinte lefordíthatatlanul komplex, többszörösen mellérendelő szerkezetű körmondatát új mondatokká tagoltam, mivel a magyarban ezt a német, Hegelre oly jellemző sajátosságot körülményes visszaadni, és az érthetőség rovására menne. Másfelől törekednem kellett a sajátosan komplex hegeli stílus hű visszaadására, hiszen egy leegyszerűsített Hegel talán érthetőbb, de nem az eredeti szöveg fordítása. Ahol nem jelöltem a zárójelbe tett „ford” szócskával, ott a fordítás alapjául szolgáló kiadás jegyzeteit használtam.

egyház szellemével szemben egy sajátos tartalmat, sem az egyházi igazság nem ment át olyan külsődleges tartalomba, amely a szentlélek számára közömbös. Az egyház tevékenysége önmagán belül mindenekelőtt az emberek nevelésében fog állni, abban a foglalatosságban, hogy az igazságot, amely először csak az elképzelés és az emlékezés által lehet adva, valamiféle bensővé tegye, hogy megragadja és áthassa a kedélyt, és hogy az öntudat önmagát és lényegét csak abban az igazságban találja meg. Az, hogy ez a két oldal sem közvetlenül, sem tartósan és rögzítetten nincs egyesítve, hanem a közvetlen bizonyosság elválasztva létezik a valóságos tartalomtól, ama folytonos nevelés jelenségéhez tartozik: önmagunk bizonyossága először is természetes érzés és természetes akarat, valamint a neki megfelelő vélekedés, és hiú elképzelés. A valóságos tartalom viszont csak külsődlegesen szó és betű által jut a szellemhez, és a vallási nevelés mindkettőt egybe helyezi, – azért, hogy erejüket elveszítsék azok az érzések, amelyeket az ember közvetlenül a természettől fogva bír, és hogy élő szellemmé váljon az, ami betű volt.

Az először még külsődleges anyag ilyen átváltozása és egyesülése mindjárt egy ellenséggel szembesül, kivel dolga van; a természetes szellemben van egy közvetlen ellenfél, és ezt előfeltévként kell bírnia, pontosan azért, mert a szabad szellemnek, és nem a természetes életnek kell megszületnie, mert a szabad szellem csakis, mint újjászületett létezik. Ez a természetes ellenség az isteni eszme által eredetileg legyőzött, és a szabad szellem megváltatott. A természeti szellemmel vívott harc tehát csak a véges egyénben megjelenő jelenség. De az egyénből még egy ellenség jön elő, egy olyan ellenség, akinek kiindulópontja nem az ember pusztán természetisége, hanem sokkal inkább annak érzékfeletti lényege, a gondolkodás, – a benső őállapota maga, az ember isteni eredetének jele, az, ami által különbözik az állattól, és ami egyedüli eredete megalázkodásának éppúgy, mint felmagasztosulásának; mert az állat nem képes sem felmagasztosulásra, sem megalázkodásra.

Ha a gondolkodás egy olyan önállóságot vesz magára, amiben a vallást veszélyezteti, akkor egy magasabb rendű, makacsabb harcot vezet be, mint ama első harc, amely csak a természetes akaratot és az elfogulatlan, önmagát még maga számára valóként tételező tudatot foglalkoztatja. Ez a gondolkodás azután épp az, amit emberi gondolkodásnak, saját értelemnek, véges észnek neveznek, és amit joggal különböztetnek meg attól a gondolkodástól, amely jóllehet az emberben van, mégis isteni, attól az értelemről, amely nem a sajátját, hanem az általánost keresi, attól az esztől, amely a végtelent és az örököt, mint egyedül létezőt tudja és szemléli.

Ennek ellenére nem szükségszerű, hogy ama véges gondolkodást a hittannal szembeszegezzük. Közelebről sokkal inkább önmagán belül és vélhetően a vallás javára foglalatoskodik, hogy azt találmányaival, kíváncsiságával és éleselmjűségével felékesítse, támogassa és tisztelje. Ilyen foglalatoskodások közben történik meg az, hogy az értelem következtetéseket és előfeltételeket, alapokat és célokat, meghatározások bizonyos mennyiségét kapcsolja a hittanhoz, --véges tartalommal bíró meghatározásokat, amelyeknek azonban könnyen ugyanazt a méltóságot, fontosságot és érvényességet tulajdonítják, mint az örök igazságnak, mert azzal közvetlen összefüggésben jelennek meg. Amennyiben csupán véges tartalommal bírnak, és így képesek az ellenérvelésre és ellentmondásra, könnyen külső autoritásra lehet szükségük ahhoz, hogy kinyilvánítsák őket, és így váljanak az emberi szenvedélyek területévé.

Az abszolút igazság jelenségeivel együtt maga is véges alakokba lép és azok külsődleges feltételeibe, összefüggéseibe, körülményeibe. – Ezáltal önmagát helyi, történeti, és más pozitív

tartalmak sokaságával veszi körbe. Minthogy az igazság létezik, ezért meg kell jelennie és megjelentként kell lennie; ezen megnyilvánulása örök lényegéhez tartozik, amely elválaszthatatlan tőle, olyannyira, hogy ez az elválasztás elpusztítaná, nevezetesen tartalmát üres absztrakcióvá fokozná le; az örök megjelenéstől, ami az igazság lényegében áll fenn, meg kell különböztetni a pillanatnyi, helyi és külsődleges lényegteleniség oldalát, hogy nehogy összetévezzük a végest a végtelennel, a közömböst a szubsztanciálissal. Az értelem tevékenysége és a véges anyag szaporítása számára ezen az oldalon újabb játéktér nyílik, és ezen lényegteleniség összefüggésében találja meg közvetlen indítékát arra, hogy önmaga egyediségeit az igaz isteni méltóságára, a keretet az általa körbevett műalkotás méltóságára felemelje, és a véges történetek, adottságok, körülmények, elképzelések, parancsolatok stb. számára ugyanazt a tiszteletet, ugyanazt a hitet követelje, mint ami az abszolút lét, az örök történelem sajátja.

Ez az az oldal tehát, ahol *a hit formális jelentése* kezd előlépni – az a jelentés, hogy ez egy *igaznak tartás* általában véve; hogy aminek igazként kell érvényben lennie-, benső természete szerint lehet olyan, épp amilyen. Ez ugyanaz az igaznak-tartás, amely az átlagos élet mindennapi dolgaiban, annak állapotaiban, viszonylataiban, adottságaiban vagy egyéb természetes egzisztenciáiban, tulajdonságaiban és beállítódásaiban saját helyén van, és érvényes. Ha az érzéki külsődleges szemlélet vagy a benső közvetlen érzés mások tanúbizonyságai és a beljük vetett bizalom stb. azok a kritériumok, amelyekből az ilyesféle dolgokba vetett hit kiindul, akkor itt egy meggyőződés, mint *alapok [Gründe]* által közvetített igaznak-tartás nagyon is megkülönböztethető a hittől, mint olyantól. De ez a megkülönböztetés túl kevés ahhoz, hogy e meggyőződésnek a pusztá hittel szembeni magasabb rendű voltát hangoztathassuk, mert az fent nevezett okok pontosan annak forrásai, amit itt vallásnak nevezünk.

Másfajta különbség eme általános igaznak-tartás szempontjából az, amely az anyagra és különösen ezen anyag használatba vételére vonatkozik. Amennyiben a vallásos hit tartalmát alkotó, általa átfogott véges és külsődleges történetek és körülmények összefüggésben állnak a vallás objektív alapját képező örök történettel, úgy a jámborság sokféle felindultságát, épületességét és tanítását hozza létre ezen anyagból a világ állapotai, az egyéni sorsok és helyzetek fölé, és képzeit valamint műveltségének egészét nagyrészt vagy teljes mértékben az örök igazságot körbevevő történetekkel és tanításokkal összekapcsolva találja meg.

Mindenesetre egy ilyen kör, melyben az emberek tudatukat mint egy népkönyvben minden további kedély és élet-körülmény fölé emelve hozták létre, sőt, amely médiuma annak, hogy valóságukat a vallási nézőponthoz emeljék, megérdemli legalábbis a legnagyobb tiszteletet és a leginkább tiszteletreméltó bánásmódot. Más dolog azonban, amikor ezt a kört csupán a jámbor érzület használja fel és fordítja saját hasznára ártatlan módon, amikor ezt az értelem megragadja, és amiképp őt ez az értelem megragadta és megszilárdította, úgy más értelemnek is meg lesz parancsolva, hogy amaz legyen számára az igaznak-tartás szabálya és állandója, mert ezáltal az értelem csak az értelemnek veti alá magát, és ez az alávetés az isteni igazság nevében van megkövetelve. Valójában az ilyen követelés önmaga ellentétét hívja elő; amennyiben nem a hit isteni szelleme, hanem az értelem kívánja meg az értelem önmaga alá rendelését, úgy az értelem sokkal inkább azáltal igazolódik közvetlenül, hogy övé az utolsó szó az isteni dolgokban. A betű és az ortodoxia száraz tanultságának ilyen tartalmaival szemben a jobb jelentésnek van isteni joga. Így történik meg, hogy ezen véges bölcsesség minél inkább kiterjeszti magát az isteni dolgokra, minél nagyobb súlyt helyez a külsődleges történetire és saját

éleselmjűségének találmányaira, annál inkább az isteni igazság és önmaga ellen dolgozik. Az isteni igazság ellen szegezett alapvetelőhözta és elismerte, a megismerést teljesen más talajra helyezte át és egy teljesen más talajon készítette elő, mely talajon a végtelen energia, ami a megismerés alapvetelő is magában foglalja, és egy mélyebb lehetőséget, saját magának az igazi hittal való megbékélésés is, az ellen fordul, hogy a véges értelmi birodalomba kényszerítessen, valamint szétrombolja ennek arra vonatkozó igényeit, hogy ez lehessen a mennyország.

A jobb értelmezés, amely felháborodik annak ellentmondásossága miatt, hogy az ilyen túlzásokat, végességeket és külsőségeket isteniként ismerjék el és tiszteljék, a véges gondolkodás fegyvereivel felszerelve, egyfelől mint felvilágosodás a szellem szabadságaként, egy szellemi vallás alapelveként lett létrehozva és megtartva, másfelől azonban pusztá absztrakt gondolkodásként *semmilyen különbséget* nem tehet egy csak véges tartalom meghatározásai és az igazság meghatározásai között. Így ez az absztrakt értelem minden meghatározottság ellen fordul, az igazságot tartalmilag kiüresíti, semmi egyebet meg nem tartva, mint egyrészt a tiszta negatívot, egy absztrakt lényeg caput mortuumát, és másrészt véges anyagot, ami részben természete szerint véges és külsődleges, részben azonban az isteni tartalomból alkotott meg önmaga számára, és mint ilyet, külsődlegessé csak a tisztán általános történeti körülmények, helyi vélekedések, és különös kornézetek fokozták le. De a gondolkodás egyáltalán nem lehet tétlen. Abban az Istenben és abból az Istenből megragadni, belőle kihozni semmit nem lehet, mert már teljesen üres. Megismerhetetlen, mert a megismerésnek tartalommal, meghatározással, mozgással van dolga, az üres azonban tartalmatlan, meghatározatlan, élet és tett nélküli önmagában. Az igazság tanítása csak abban merül ki, hogy Istenről való tanítás legyen, és az ő természetét és kivitelezett dolgait kinyilvánítsa. Az értelem azonban, amikor mindezen tartalmat feloldotta, Istent megint elrejtette, és megismerhetetlenné, – azzá alacsonyította le, ami korábban a pusztá érzélem korában volt. A gondolkodó tevékenység számára tehát semmilyen más anyag nem marad hátra, mint a már adott véges, és ez is csak annak tudatában és meghatározottságában, hogy ez nem más, mint időbeni és véges anyag; arra korlátozódik, hogy ilyen anyagba merüljön, és meglegedettségét ama hiúságban találja meg, amely a hívságot sokféleképp rendez el, fordítja ki, és nagy tömegben tanult módon tárja önmaga elé. A szellemnek azonban, amely nem marad meg e hiábavalóságnál, csak a vágyakozás marad meg, mert az, ami által kielégülhetne, egy túlvilág. Alaktalan, tartalmatlan, meghatározatlan; de csak a forma, tartalom, meghatározottság által lehet valami a szellem számára, csak ezáltal lehet ész, valóság, élet, magán és magáért-való. Ama véges anyag azonban csak szubjektív, és képtelen tartalmat adni az üres örökkévalónak. A szellemnek, mely az ismét csak a vallást kutató szűkségben van, az a meghatározása, hogy egy magán és magáért való tartalomra, egy igazságra vágyik, amely nem az értelem vélekedéséhez és önfejűségéhez tartozik, hanem objektív. Ami e szűkséglet számára még megmaradt – hogy kielégüléshez jusson-, nem más, mint hogy az érzésbe üzessen vissza. Az érzés már a vallás létezésének egyedüli módja, egzisztenciájának magasabb alakulataiban, az elképzelés módjában és a tartalom igaznak tartásában mindig közrejátszik a reflexió, és a reflexió magát minden objektív meghatározás negációjáig üzte.

Ezek röviden azon út alapvonalai, amelyen a formális reflexió a vallásban végigment. A szörszálhasogató, metafizikus, kauzisztikus megkülönböztetések és meghatározások rendszerre, melyekben az értelem a vallás tisztelt tárgyát szétvagdosta, és amely rendszert ugyanazzal a tekintéllyel ruházott fel, mint amivel az örök igazság rendelkezik, nos, ez az első rossz, amely

magán a valláson belül megjelent. A másik rossz azonban, bármennyire épp ennek ellentétének látszik, már ebben az első álláspontban gyökerezik, és csak ennek további fejlődése: ez az a rossz, hogy a gondolkodás önállóan lép fel azon formális fegyvereit használva, amelyekből száraz tartalmatlanságai erednek, és amelyeket ő maga épp azon első ügyletnek köszönhet, és végső alapelvét, a tiszta absztrakciót magát, a meghatározatlan legfőbb lényt megtalálja. A filozófiai tárgyalás számára érdekességgel bír még ez a reflexió által nem várt, saját műve iránti ellenségeségbe való átcsapás is – ezen átcsapás éppúgy csak a reflexió saját meghatározása. A fent előadottaknak megfelelően úgy határozódik meg az a rossz, amelybe a felvilágosodás vitte a vallást és a teológiát, mint tudatosult igazság, egy objektív tartalom, egy hittan hiánya. Tulajdonképpen csak a vallásról mondhatjuk, hogy ilyen hiányt szenved, mert nincs többé teológia, ha nincs több tartalma. Ez ugyanis történeti műveltség és szubjektív érzések kifejtésére redukálódott. Az adott eredmény azonban az, ami vallási oldalról történt, a hit és az ész kibékülése. Meg kell említeni azt is, hogy a maga részéről filozófia is kezet nyújtott eme kiegyezéshez, mégpedig pontosan ugyanezen a módon. Mert a hiány, amibe a filozófia hullott, éppúgy az objektív tartalom hiányát mutatja. A filozófia a gondolkodó ész tudománya, amiképp a vallási hit a képzeteknek megadatott ész tudata és abszolút igaznak tartása, és ezen tudomány számára az anyag éppoly sovány lett, mint a hit számára.

A filozófia, mely alapján az újabb korban rögzítették a gondolkodás általános műveltségének álláspontját, és amelyet joggal neveztek kritikainak, nem tett mást, hogy a felvilágosodás tevékenysége, amely először konkrét tárgyakra és képzetekre irányult, általa redukálódott saját egyszerű formájára. E filozófiának nincs más tartalma és eredménye, mint hogy abból az okoskodó értelemről lépett elő. A kritikai vagy kanti filozófia tehát éppúgy, mint a felvilágosodás, neve által valami régies, és hibát követnénk el, ha a felvilágosodás eszméjét tulajdonítanánk azoknak, akik filozófusnak nevezik magukat az írók közül, továbbá a teológia, vallás, erkölcs anyagaival foglalkozó tudományos íróknak, éppúgy mint ha a politikai állapotokról, törvényekről és állami alkotmányokról írókat hibáztatnánk azért, ami ebben a filozófiából még lenni látszik – legyen az akár a kanti filozófia –, és éppúgy hibát követnénk el, ha a felvilágosodás eszméjét tulajdonítanánk az okoskodó teológusnak és még inkább, ha azoknak, akik a vallást szubjektív érzésekre alapozzák. Ki nem cáfolta meg vagy jobbitotta meg a kanti filozófiát, aki ne lenne most annak lovagja? Ki nem haladt tovább? Ha azonban megvizsgáljuk ezen írásmód tevékenységét, a filozófiai, morális és a teológiai írásmódét, amely utóbbi gyakran semmivel szemben sem tiltakozott inkább, mintsem hogy filozófiai legyen, akkor rögvest ugyanazon alapelveket és eredményeket pillantjuk meg, melyek itt már előfeltevésekként és elismert igazságként jelentek meg. „Gyümölcsceikről ismeritek meg őket.” Az a körülmény, hogy a kor elképzeléseinek és előítéleteinek fútcáján van, nem akadályozza az önfejűséget abban, hogy úgy vélje, saját, az általános folyamból kiragadott trivialitásai egészen eredeti nézetek és új felfedezések a tudomány és a szellem területén. Az, ami magán- és magáért-való, és az, ami véges és időbeli: ez a két alpmeghatározás az, amelyeknek elő kell lépniük az igazságról szóló tan esetében, és hogy miféle tartalommal bír egy ilyen tan, azon múlik, hogyan van eme két oldal megragadva és rögzítve, és hogy a szellem milyen álláspontra van utalva velük kapcsolatban. Tekintsünk ennek fényében a korfilozófia igazságaira – azon igazságokra, melyek oly elismertnek számítanak, hogy még csak szót sem pazarolnak rájuk.

Korunk műveltségének egyik abszolút előfeltevése az, hogy az ember az igazságról semmit sem tud. A felvilágosító értelem még csak ezen saját eredményének a kimondásához és tudatához sem jutott, amikor ezt bevezette. Ő, amint említettük, abból indult ki, hogy megszabadítsa a gondolkodást a másik értelem korlátaitól, amely az isteni tanítás talajára plántálta saját végességeit és e burjánzó gaz számára az abszolút isteni tekintélyt akarta felhasználni, és hogy létrehozza ama szabadságot, amelyik az igazságot elragadta a vallástól és saját hazájának tette meg. Úgy akarta hát, hogy a tévedést és a babonát megtámadja, de amit valójában sikerült neki elpusztítani, az természetesen nem a vallás volt, hanem ama farézeus értelem, mely egy másvilág dolgairól e világ módjain bölcsekedett, és úgy vélte, hogy bölcsességeit vallástannak is lehet nevezni. A tévedést akarta eltávolítani, hogy helyet csináljon kizárólag az igazságnak; örök igazságokat keresett és ismert el, és az ember méltóságát még nem abba helyezte, hogy az ő számára, és csak az ő számára, és nem mint állat számára vannak az ilyen igazságok. E szándék szerint ezen igazságoknak szilárdaknak és objektíveknek kell lenniük, szemben a szubjektív vélekedéssel és az érzelmek ösztönével, és úgy a vélekedésnek, mint az érzelemnek, lényegileg az ész belátásának megfelelőnek, alávettettnék és ész által vezetettnek kell lennie, ha igazolást akar nyerni. Az értelem alapelveinek konzekvens és önálló fejlődése oda vezet azonban, hogy minden meghatározást és ezzel minden tartalmat csak mint végességet ragadják meg, és az isteni alakzatát és meghatározását megsemmisítsék. Ezen kiművelés által még inkább tudattalanul elvékonyul és elszárad az a célként előírányzott objektív igazság, mely a kanti filozófia által csak tudathoz jutott, és amit mint az ész céljának meghatározását szükségesnek vélték kinyilvánítani. Ennek megfelelően ebből az értelem azonossága adódik a legfőbb alapelveként és a végső eredményként mind a megismerés, mind tárgya számára, – vagyis az atomikus filozófia üre, Isten meghatározatlanul, minden predikátum és tulajdonság nélkül a tudás túlvilágába áthelyezve, vagy még inkább a tartalmatlansággá lefokozva. Ez a filozófia adta meg ennek az értelemnek a helyes tudatot önmagáról, hogy képtelen arra, hogy igazságot ismerjen meg, de amikor a szellemet csak mint eme értelmet ragadta meg, akkor általános tétellé tette, hogy az ember Istentől – mintha Istentől kívül még lehetne abszolút tárgy és igazság – és általában arról, ami magánvaló, semmit sem tud. Ha a vallás az ember becsületét és üdvét abba helyezi, hogy Istent megismerje, és jótételét abba, hogy ezt a megismerést megossza és az ismeretlen lényegét leleplezve bírja, akkor ebben a filozófiában – a legborzasztóbb ellentmondásban a vallással szemben – a szellem a birka szerénységéhez lesz félrevezetve mint a legfőbb meghatározáshoz, csak azért, hogy szerencsétlenségében megiscsak meglegyen az az előnye, hogy valamiféle tudata legyen ezen tudatlanságról; miközben a birka valójában a tudatlanság sokkal tisztább, igazabb, nevezetesen teljesen szepőlten szerénységét birtokolja.

Ezt az eredményt azért kell jól szemügyre venni, mert kevés kivétellel ez vált műveltségünk általános előítéletévé. Semmit sem segít, ha a kanti filozófiát megcáfolják, vagy megvetik: a rajta való túlhaladások és a túlhaladásokról alkotott képzeletek sokban közösek vele; s ezek még csak ugyanaz a világbölcsesség, mint amaz, mert tagadják a szellem képességét és meghatározását az objektív igazság számára. E bölcsesség ezzel közvetlenül összefüggésben lévő másik alapelve, hogy a szellemnek, amennyiben szabadon megismerő, ám az igazság meg van tagadva tőle, csak jelenségekkel, végességekkel lehet dolga. Az egyház és a jámborság a világi tudományt általában gyanúsnak és veszélyesnek, valamint gyakran velük szemben el-lenségesnek tartják, és úgy tekintik ezekre, mint amik ateizmushoz vezetnek. Egy híres csil-

lagász mondta állítólag, hogy az egész eget átvizsgálta és semmiféle Istent nem talált benne. Valójában a világi tudomány a véges megismerésére irányul, amikor is azon fáradozik, hogy annak bensejébe ássa magát, akkor az okok és az alapok a legutolsó dolgok, amelyeknél megnyugszik. De ezek az okok és alapok lényegileg a magyarázatra szorulóval analógak, és ezáltal csak véges erők tartoznak területükre. Ha ezek a tudományok ismereteiket nem is vezetik tovább mindjárt az örök régiójába – amely nem csak érzékfeletti, mert azon okok és erők, a benső, amit a reflektáló értelem állít elő és ismer meg saját módján, sem érzéki dolog – mivel nem feladatuk e közvetítés, de azért a véges tudományát semmi sem akadályozza meg abban, hogy egy isteni szférát elismerjen. Egy ilyen felsőbb szférával szemben kézenfekvőbb az, hogy azt, ami csak az érzékek és az értelmi reflexió által tudatosul, olyan tartalomnak ismerjék el, ami nem magán- és magáért-való, ami csak jelenség. De csak akkor van a megismerés csak egyetlen talajon, a jelenség talaján, amikor az igazság megismeréséről egyáltalában lemondunk. Ezen az állásponton lehetséges, hogy a megismerés fáradozásai esetén, melyek egy máskülönbön önmaga által isteninnek elismert tanításra irányulnak, nem a tanításról magáról, hanem csak annak külsődleges körülményeiről van szó. A tan maga a szellemi tevékenység érdeklődésén kívül marad, és lehetetlen róla bármiféle belátást, hitet és meggyőződést keresni, mert a tartalmáról azt feltételezik, hogy elérhetetlen. Így az intelligencia foglalkozásának a vallás tanaival annak megjelenő oldalára kell korlátozódnia, magát a külsődleges körülményekre kell vetnie, és az érdeklődésnek történetivé kell válnia, olyanná, ahol a szellemnek a múlttal, egy általa elvetettel van dolga, és önmaga abban nincs jelen. Amit a fáradozás, a szorgalom és az éleseméjűség komoly tanultsága előhoz, éppúgy igazságnak nevezik, az ilyesféle igazságok tengerét hozzák napfényre és plántálják tovább, de ezek nem olyanféle igazságok, amelyet a vallás szellemének komolysága követel megelégedéséhez.

Ha az, ami világi és a szellem számára való jelenlétet bírja, nem más, mint a hiúság és a jelenségek eme széles birodalma, ha másfelől az, ami magán és magáért-való, el van ragadva a szellemtől és egy üres túlvilág annak számára, akkor hol találhat még helyet, ahol a szubsztanciális találkozhatna vele, ahol az örök hozzá jöhetne, és ő az azzal alkotott egységhez, a bizonyossághoz és e bizonyosság élvezetéhez juthatna? Csak az érzés területe az, ahová az igazság ösztöne menekülni tud. A tudat a tartalommal teltet, a reflexió előtt meg nem ingót csak az érzület elrejtett módján képes elviselni. E forma híján van annak a tárgyiságnak és meghatározottságnak, melyeket a tudás és az általa tudatos hit megkövetel, s amelyekről az értelem úgy tudta, hogy megsemmisítette őket, ettől az értelemről azonban épp e veszély miatt fél a vallásosság, és ezért húzódik vissza ezen elrejtettségbe, mely úgy tűnik, hogy a gondolkodásnak nem kínál semmilyen dialektikus támadási pontot. Egy ilyen vallásosságban, – ha valódi szükségletből fakad – lesz képes a lélek megtalálni a vágyakozott békét, amennyiben bensőségességben és intenzitásban pótolja azt, amit a hit tartalmában és terjedelmében elveszett számára. Harmadik általános előítéletként bevezethetjük még azt is, hogy az érzés az igazi, sőt az egyedüli formája az eredeti vallásosság megőrzésének. A vallásosság többé nem elfogultlan.

A szellem szellem-mivoltánál fogva követeli meg általában véve azt, hogy ami az értelemben van, az az ő számára a képzetben is jelen legyen, hogy az érzületnek megfelelően egy érzett, és hogy az érzület élettelisége ne maradjon meg egy koncentráció mozdulatlanságának, hanem objektív igazságokkal való foglalkozás legyen, és aztán úgy, ahogy egy kultuszban tör-

ténik, olyan tettekre terjedjen ki, amelyek éppúgy tanúsítják a szellemek vallási közösségét, mint ahogy táplálják az igazsággal való foglalkozást és a vallási érzületet, megtartják azt az igazságban és biztosítják annak élvezetét. Azonban az ilyen kultusszá vagy a hittanok összességévé történő bővítés, összeférhetetlen az érzés formájával; a vallásosság az itt megfigyelt állapotában a fejlődésből és objektivitásból inkább az érzéshez menekült, és ezt polemikusan kizárólagos és minden meghaladandó formának nyilvánította.

Itt kezdődik tehát ezen álláspont veszélye és átcsapása annak ellentétébe, amit a vallásosság benne keres. Ez egyfelől nagy fontossággal bír, s ezt még érintenünk kell, miközben csak általánosságokra utalok, anélkül, hogy az érzés természetét közelebbről tárgyalnám. Nem lehet kétséges, hogy az érzés egy önmaga számára meghatározatlan talaj, mely egyúttal azonban a legsokfélebb dolgot és ellentételezettségeket hordja magában. A magáért való érzés a természetes szubjektivitás: éppoly képes jónak lenni, mint gonosznak, jámbornak, mint istentelennek. Ha korábban az úgynevezett Ész, mely valójában véges értelem és annak okoskodása volt, válik annak döntőbírájává, hogy mit kell igaznak tartanom, és hogy mit kell tennem, valamint ha az érzésnek kell lennie annak, amiből az arra vonatkozó döntés származik, hogy én mi vagyok és mi érvényes számomra, akkor még a látszata is eltűnt az objektivitásnak, mely legalábbis bennerejlik az értelem alapelvében; mert eszerint annak, aminek számomra érvényesnek kell lennie egy általános alapon, valami olyasmin kell nyugodnia, ami magán és magáért-való. A magán és magáért-való isteninek, öröknek és ésszerűnek még határozottabban kell objektív törvényként érvényesülnie minden vallásban, ahogy az emberek minden erkölcsi együttélésében, a családban éppúgy, mint az államban, olyan objektívként kell érvényesülnie, mint ami első, hogy így az érzés általa kapja tartását, valós irányát. A természetes érzéseknek sokkal inkább a vallás tanításai és gyakorlata, valamint az erkölcsiség szilárd alapelvei által kell meghatározódnium, helyreigazítaniuk és megtisztulniuk, és ezen alapokra kell először is az érzésbe helyezni azt, ami azt egy igaz, vallásos és morális érzéssé változtatja. >> A természetes ember semmit sem ragad meg Isten szelleméből és nem ismerheti meg, mert ennek szellemileg kell megtörténnie.<< A természetes ember azonban a természetes érzésű ember, épp az, jól lehet aki a szubjektivitás tana szerint semmit sem ismerhet meg, mégis egyedül ő mint természetes ember lehet az, aki Isten szellemét kutatja. A természetes emberek érzései között az isteni egy érzése is megtalálható, azonban egy dolog az isteni természetes érzése, és egy másik dolog Isten szelleme. Azonban milyen más érzések ne volnának még meg az ember szívében? Az, hogy ama természetes érzés az isteni érzése, nincs meg az érzésben mint természetiben, az isteni csak a szellemben és a szellem számára van meg, és a szellem, ahogy fentebb mondtuk, nem mint természeti lény létezik ekként, hanem azért, hogy újjászületetté váljon. Ha az ember lényegének alapmeghatározását az érzés alkotja, akkor az állattal egy szintre van helyezve, mert az állat sajátossága az, hogy az érzésben bírja meghatározását, és hogy az érzések szerint éljen. Amennyiben a vallás az emberekben csak egy érzésre épül, akkor tényleg nincs továbbmeghatározása, mint hogy a függőség érzése legyen,² és így a kutya volna a legjobb keresztény, mert ő hordozza ezt legerősebben magában, és elsődlegesen ebben él. Még meg-

2 Ez a rész különösen, és még számos másik a szövegben F. D. E. Schleiermacher nyílt kritikája. Hegel két Schleiermacher szöveget kritizál. Az egyik a *Beszédek a vallásról* (1799) a másik az éppen akkor kiadott *Hittan* (1821-22) (a ford.).

váltásérzése is van a kutyának, amikor éhsége kielégül egy csont által. A szellem sokkal inkább felszabadítását és isteni szabadságának érzését bírja a vallásban; csak a szabad szellemnek van és lehet vallása: amit a vallás megköt, az a szív természetes érzése, a különös szubjektivitás, ami benne szabad lesz, és ami ezáltal lesz, az a szellem. A legrosszabb vallásokban is – és ezekben a szolgaság és ezáltal a babona a leghatalmasabb - az ember számára az Istenhez emelkedés az a hely, ahol érzi, szemléli és élvezzi szabadságát, végtelenségét, általánosságát, ti. a magasabbat, ami nem az érzésből származik, hanem a szellemből.

Ha a vallásos, erkölcsi stb. érzésekről beszél az ember, akkor természetesen azt kell mondania, hogy ezek valós érzések, és ha – ahogy mi onnan eljutottunk erre az álláspontra –, ehhez még hozzájön a gondolkodással szembeni a bizalmatlanság, vagy inkább gyűlölet, a mizológia, amelyről Platón beszél, akkor kézenfekvő, hogy a magáért való érzésbe helyezze az igazit és az istenit. Nem volna szükséges, különösen a keresztény vallás kapcsán, a vallás és igazság eredetét egy értelem és érzés közti választásban látni, és azt, amit a keresztény vallás forrásául ad meg, azaz a magasabb kinyilatkoztatást bizonyára már is eltávolítottuk, hogy erre a választásra korlátozódjunk, hogy aztán az értelem, továbbá az általában vett gondolat elvetése után a keresztény tanítást az érzelmre építsük. Amennyiben az értelemnek kellene lennie az igaz székelyének és forrásának, úgy félre lesz ismervé az érzés lényegi természete, hogy egy önmagáért valóan pusztá forma, meghatározatlan és minden tartalmat birtokolhat. Semmi nincs, amit nem lehet érezni, és amit nem éreznek. Isten, igazság, kötelesség érezhető, a gonosz, a hazugság, jogtalanság éppúgy, minden emberi állapot és körülmény érzett, önmagunk szellemi és természeti dolgokhoz fűződő kapcsolatának minden képzele érzésekké lesz. Ki akarná megkísérelni, hogy minden érzést, a vallási érzéstől, kötelességérzéstől, együttérzéstől stb. kezdve az irigységgel, gyűlölettel, önhittséggel, hiúsággal stb. örömmel, fájdalommal, szomorúsággal bezárólag számba vegyen és megnevezzen? Már az érzések különbözősége okán, ám még inkább ellentmondásuk és ellentétük miatt a hétköznapi gondolkodás is levonja a helyes következtetést, miszerint az érzés valami formális, és nem lehet egy igaz meghatározás alapelve. Továbbá éppilyen helyes arra következtetni, hogy amikor az érzést teszik alapelvvé, akkor ezt csak azért teszik, hogy a szubjektumnak átengedjék, hogy miféle érzelmeket akar magának; ez az abszolút meghatározatlanság, amely mértéket és igazolást ad magának, ti. az önkény és a tetszőlegesség, hogy azzá legyen, és azt tegye, ami neki tetszik, és hogy jósdája legyen annak, ami érvényes, aminek érvényben kell lennie, mint vallás, kötelesség, jog, és nem.

A vallás, a kötelességhez és a joghhoz hasonlóan, az érzés tárgya lesz, és a szívbe hatol, miképp a szabadság is általában érzéssé száll alá, és az emberben a szabadság érzése lesz. Azonban teljesen más dolog az, hogy vajon az érzésből merítjük-e az olyan tartalmakat, mint Isten, igazság, szabadság, hogy vajon ezek a tárgyak az érzést igazolásukul bírják, vagy, hogy vajon épp ellenkezőleg az ilyen objektív tartalom mint magán és magáért-való érvényes-e, és hogy vajon miután a szívbe és az érzésbe betértek, az érzelmek belőle kapják-e úgy tartalmukat, mint meghatározásukat, javításukat és igazolásukat. Az álláspont ezen különbségén múlik minden. Rajta nyugszik a régi jogosság és régi hit, a valódi vallásosság és erkölcsiség leválasztása, amely Istent, az igazságot és a kötelességet az elsővé teszi, és a korunkat jellemző felfordultságból, önhittségből, és abszolút önzésből felmerülő önkényt, saját vélekedést és tetszőlegességet a vallásosság szabályának és jognak nyilvánítja.

Engedelmesség, fegyelem, vallás, a szó régi értelmében, Isten és az igazság tisztelete: ezek olyan érzületek, amelyek az első állásponttal függenek össze és abból fakadnak, s a hiúság, önféjűség, laposság és önhittség olyan érzések melyek a másodikból származnak, vagy még inkább a csak természetes ember érzelmei ezek, melyekből ama második álláspont fakad.

Az eddigi megjegyzések arra szolgáltak, hogy messzemenően kibontsák az anyagot, amelyet bizonyos aspektusai szerint már másutt is megtettem, részben azonban nem ide tartoznak. Ha úgy tetszik, ezek csak emlékeztetőik a felvetett nézőpontra, hogy közelebbről megjelöljük azt, hogy mi a kor baja, és mi teszi ki szükségletét. Ezt a bajt, a szubjektív érzés és vélekedés esetlegességét és önkényét, mely a reflexió műveltségével van összekötve, amely kimutatja, hogy a szellem az igazság tudására képtelen, nevezték a régi időkől kezdve szofisztikának. Ez az, ami nagyon is rászolgál a világbölcesség gúnynévre, amit Friedrich von Schlegel úr elevenített fel legújabban; mert ez a bölcsesség az amit világihoz kapcsolni szoktunk, az esetlegesre, a nem-igazra, az időbelire vonatkozó bölcsesség; ő a hiúság, amely a hiúságot, az az érzés véletlenszerűjét és a vélekedés tetszőlegességét abszolút alapelv emeli a jog, kötelesség, hit és igazság számára. Természetesen gyakran halljuk, hogy a szofisztikus kifejtéseket filozófiának nevezik, de maga ez a tan is ellentmond annak, hogy filozófiának nevezzék, mert gyakran hallhatjuk tőle, hogy a filozófiához semmi köze. Igaza van, amikor a filozófiáról nem akar tudni semmit; ezáltal annak tudatát mondja ki, amit valójában akar és ami. A filozófia mindig is harcban állt a szofisztikával; a szofisztika attól csak a formális fegyvereket, a reflexió műveltségét veheti el, de tartalmilag nincs hozzá köze, mert ő éppen az igazság minden objektivitásától való menekülés. Még az igazság másik forrását, miképp az igazság a vallás dolga, a kinyilatkoztatás szent írásait sem használhatja, hogy tartalmat nyerhessen, mert ez a tan nem ismer semmiféle más alapot, mint véleménye és kinyilatkoztatása önnön hiúságát.

Ami azonban a kor szükségletét illeti, úgy adódik, hogy a vallás és a filozófia együttes szükséglete az igazság szubsztanciális, objektív tartalmára tartozik. Ahhoz, hogy a vallás a saját oldaláról és a maga módján ismét figyelmet, tiszteletet, és tekintélyt szerezzen tartalmának a tetszés szerinti vélekedéssel szemben, és objektív hit, tanítás és kultusz kötelékévé alakítsa magát, az oly sokféle ágazó természet ezen önmagáért való vizsgálatának egyúttal alaposan tekintetbe kellene vennie a kor empirikus állapotait sokféle irányultságának megfelelően, és itt, minthogy nem a maga helyén van, egyáltalán nem kellene pusztán filozófiai jellegűnek lennie. Az ügylet egyik oldalán a szükséglet kielégítendő, azonban találkozik a vallás és a filozófia két szférája. Mert legalább megemlíthetjük, hogy az idők szellemének fejlődése elhozta, hogy a tudat számára a gondolkodás és a nézet ama módja, ami a gondolkodással összefügg, visszautasíthatatlan előfeltétellé legyen annak a számára, ami igaznak kell, hogy számítson, és elismertessen. Az itt mindegy, hogy a vallási gyülekezetnek mennyiben csak egy része lenne az, amely a gondolkodó szellem szabadsága nélkül nem volna képes élni, ti. szellemileg létezni, vagy mennyiben az egész gyülekezet – amelyben a magasabb alapelv megnyílt – lenne olyan, hogy számára a gondolkodás formája, bármilyen fokon kifejlesztve a hit elhagyhatatlan követelménye.

A fejlődés és az alapelvekre történő visszatérés sok fokra képes, mert a gondolkodást – hogy népszerűen fejezzük ki magunkat –, fel lehet használni arra, hogy különös eseteket, tételeket stb. egy immanens általános tételre vezessen vissza, mely relatív alaptétel minden, a tudatban attól függővé tett anyag számára. Az, ami a gondolkodás fejlődésének valamely fokán

alaptétel és legutolsó szilárd pont, annak egy másik fokon arra szorul, hogy további, még általánosabb, még mélyebb alaptételekre legyen visszavezetve. Az alaptételek azonban tartalom, melyet a tudat szilárdan tart meggyőződésben, egy tartalom, amelyet szelleme tanúsított, és ami elválaszthatatlan a gondolkodástól és az egyéni önmagásától. Ha az alaptételeket átadják az okoskodásnak, erre az esetre mutattuk be fent azt a tévutat, amin a szubjektív vélekedés és önkény lép az alaptételek helyére és a szofisztika felé veszi az irányt. A vallásban fellépő meggyőződés módja és mikéntje azonban csak annak alakjában állhat meg, amit tulajdonképpen értelemben hitnek neveznek, miközben nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a hitet nem valami külsőlegesnek, mechanikusan megadottnak kell elképzelni, hanem ahhoz, hogy élő és ne szolgai legyen, lényegileg az igazság benne lakó szellemének tanúságára van szüksége, és azt kell saját szívébe ültetnie. De ha a vallási szükségletbe behatolt az alaptételek eleme, akkor az a szükséglet elválaszthatatlan a gondolkodás szükségleteitől és tevékenységétől, és a vallás ez oldalról a vallás valamiféle tudományát követeli: a teológiát. Ami ebben több vagy többet érdemel, mint a vallás általános, bármiféle műveltség bármely tagjára tartozó ismerte, az a közös ebben a tudományban a filozófiával. Így a középkor létrehozta a skolasztikus teológiát, egy olyan tudományt, amely a vallást a gondolkodás és az ész oldaláról művelte ki, és azon fáradozott, hogy a kinyilatkoztatott vallás legmélyebb tanait gondolkodva ragadja meg. Eme tudomány fenséges irányával szemben az a teológia nagyon visszamaradott, amelyik az általános vallástannal szembeni tudományos különbségétét csak a történeti elembe helyezi, amely ezt a teológiát hosszában és szélteben, határtalan részleteiben függeszti hozzá a valláshoz. A vallás abszolút tartalma lényegileg egy jelenvaló, és ezért nem a tanult történetiségek külsődleges pótlékában, hanem kizárólag az ésszerű megismerésben képes a szellem arra, hogy a számára további jelenvalót és szabadot megtalálja, ami képessé teszi örök szükségletére, a gondolkodásra és ezáltal arra, hogy végtelen formát csatoljon a vallás végtelen tartalmához, és megelégedéshez jusson.

Ama előítélettel, amellyel a filozofálás a vallás tárgyát illetően korunkban küzd, nevezetesen, hogy az istenit nem lehet felfogni, sőt hogy a fogalom és a felfogó megismerés Istent és az isteni tulajdonságokat inkább a végesség területére süllyesztí le és épp ezáltal megsemmisíti, – ezzel az előítélettel szerencsére a skolasztikus teológiának még nem kellett foglalkoznia. A gondolkodó megismerés nem volt annyira lesüllyesztve, épp ellenkezőleg, mivel érintetlennek, így még elfogulatlanak hagyták meg. Csak az újabb filozófia maga volt az, amelyik elemét, a fogalmat úgy félreértette, és ilyen teljesen hiteltelenné tette. Nem ismerte meg a fogalom végtelenségét és a véges reflexiót, az értelmet felcserélte vele, – olyannyira, hogy csak az értelem képes gondolkodni, az ész azonban nem gondolkodni képes, hanem csak közvetlenül tudni, ti. csak érezni és szemlélni, miáltal csak érzékileg tudhat.

A régebbi görög költők úgy képzelték az isteni igazságságáról, hogy az istenek ellenségesek a kiemelkedőkkel, a boldogokkal, a kiválókkal szemben, és letaszítják őket. Az isteniről való tisztább gondolkodás elűzte ezt az elképzelést. Platón és Arisztotelész azt tanítják, hogy Isten nem irigy, és nem tartja vissza önmaga és az igazság megismerését az emberektől. Mert mi lenne más, mint irigység, ha az Isten megtagadná az Istenről való tudást a tudattól, hisz ezzel minden igazságot megtiltana számára, mert egyedül Isten az igaz; ami még igaz ezen kívül, és úgy tűnik, hogy semmiféle isteni tartalmat nem bír, az csak annyiban igaz, amennyiben benne van megalapozva, és belőle lesz megismerve, a maradék csupán időleges jelenség. Egyedül

Isten, az igazság megismerése emeli az embert az állat fölé, ez tünteti ki, teszi boldoggá vagy inkább áldottá, Platón és Arisztotelész szerint éppúgy, mint a keresztény tanítás szerint.

Ennek a kornak teljesen sajátos jelensége, hogy műveltsége tetőpontján visszatért ama régi elképzeléshez, hogy Isten nem közölhető, és természetét az emberi szellemnek nem nyilatkoztatja ki. Ezen Isten irigységével kapcsolatos kijelentésnek annál is inkább feltűnést kell keltenie a keresztény vallás körében, minthogy ez a vallás nem más, és nem akar más lenni, mint annak kinyilatkoztatása, hogy mi Isten, és hogy a keresztény gyülekezet nem lehet más, mint az a gyülekezet, amelybe Isten szelleme elküldetett³, és amelynek tagjait ugyanő Isten ismeretére vezeti – épp azért, mert ő szellem, nem érzékiség és érzés, nem egy érzéki megjelenítés, hanem gondolkodás, tudás, megismerés, és mivel ő az isteni és szent szellem, így csak Istentől származó gondolat, tudás és megismerés. Mi lenne a keresztény gyülekezet eme megismerés nélkül? Mi lehet egy teológia Isten megismerése nélkül? Épp az, ami egy filozófia is e nélkül, zengő érc vagy pengő cimbalom!⁴

Midőn barátom, aki a következő írással⁵ mutatkozik be első ízben a közönség számára, azt kívánta, hogy egy előszót küldjek hozzá, szem előtt kellett tartanom azt az álláspontot, amit a vallás egy ilyen spekulatív tárgyalása azok számára jelent, akik a kor felszínességében találkoznak vele. Úgy vélte, hogy ezen előszóban a szerzőt magát is emlékeztetnem kell arra, miféle fogadtatást és kegyet is remélhet olyan állapotok közepette, amikor annak, amit filozófiának neveznek, és ami mindig Platón nevét veszi szájára, fogalma sincs a spekulatív gondolkodás természetéről, és az eszme szemléléséről. Olyan állapotok közepette, amikor a filozófiában, akár a teológiában az istenről való állati tudatlanságot, és eme tudatlanság szofisztikáját illeti meg a döntő szó, mely az egyéni érzést és a szubjektív vélekedést állítja úgy a hittan, mint ahogy a jogok és a kötelességek alapelvei helyére. Olyan állapotok közepette, amikor keresztény teológusok, mint egy Daub⁶ és egy Marheineke⁷ írásai, amelyek még megőrzik a kereszténység tanait, így a gondolat jogát és tisztességét, és az olyan írások, amelyekben az ész és az erkölcsiség alapelveit védelmezik az emberek és az állam erkölcsi összetartását, így a vallást pusztító tanításokkal szemben, és alapozzák meg azokat a fogalom által, az üresség és a rosszakarat leggaládabb gyalázkodásait tapasztalják meg.

Hogy mi volt barátom szándéka értekezésének megírásakor nem fejezhetném ki magam sem jobban, mint hogy saját szavait idézzem. Ez év január 25-én kelt levelében a következőket írta nekem:

„Könyvem most egy teljesen más formát nyert, mint amilyen az Önnek elküldött kézirat volt, és lehetett volna, és Önt jobban megszólítja majd reményem szerint. Ugyanezt hívta elő szellemem szükséglete. Mert számomra fiatalokomtól fogva a vallás (nem az ájtatoskodás)

3 A német nyelvben a „szentlélek” szó „heiliger Geist”, azaz „szent szellem”, és félreértéshez vezethet, ha elfeledkezünk arról, hogy a magyar teológiai nyelvhasználat más. A lélek a filozófiában általában passzív és befogadó képesség, míg a szellem aktív. A hegeli szellem-fogalomnak semmi köze sincs a szentlélekhez, de itt retorikailag jól jön Hegelnek, hogy terminológiáját közelebb hozhatja a keresztény valláshoz. (a ford.)

4 Utalás Szent Pál bibliai szeretet-himnuszára. (I. Kor. 13,1) (ford.)

5 H. F. W. Hinrichs: *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg, 1822. (a ford.)

6 Karl Daub, (1765-1836), protestáns teológus.

7 Philipp Konrad Marheineke, (1780-1846), protestáns teológus.

mindig a legmagasabb és a legszentebb volt, és azon egyszerű okból tartottam igaznak, mivel az emberi nem szelleme ebben a vonatkozásban nem tévedhet. A tudomány azonban elvette az megjelenítő elemet, amelyen át az igazságot szemlélni megszoktam, és mi sem volt természetesebb azon törekvésnél, hogy a tudomány által bennem okozott legnagyobb megkettőződést és legnagyobb kételyt feloldjam (aufheben)⁸, és így a tudás elemében megbékélést találjak. Ekkor azt mondtam magamnak: ha azt, ami a kereszténységben mint abszolút igazság van előttünk, a filozófia által a tudás tisztább formájában nem tudom úgy megragadni, hogy az eszme maga legyen ez a forma, akkor nem akarok többé tudni semmilyen filozófiáról. –De akkor a tudománynak, (haladtam tovább) ahogy azt a keresztény filozófia az újabb időkben kifejlesztette, kell lennie a kereszténység legmagasabb alkotásának, így vált a vizsgálódás, amelyet ebben a könyvben lefolytattam, feladatommá, melyet a vallás oldaláról saját megnyugtatóm miatt, és ezáltal a tudomány elismerése végett törekedtem megoldani.”
Berlin, 1822 húsvét napján.

Bártfai Imre fordítása

⁸ Hinrichs itt szándékosan a megszüntetve-megőrzés (Aufhebung) hegeli terminológiáját használja. Azaz: kétségeit nem eltüntette, hanem a filozófiai megismerés dinamikájába fordította. (a ford.)