

A VALLÁS A PUSZTA GYAKORLATI ÉSZ HATÁRAIN BELÜL

FORBERG VALLÁSFILOZÓFIÁJA

Hankovszky Tamás

Ha valaki felismeri „az autonóm filozófia lehetőségeinek korlátozott voltát”, és nem riad vissza az „egészleges filozófiakritikától”, akkor talán éppúgy Jézus Krisztus Istenét állítja a filozófusok és a bölcsek istene helyére, mint egykor Pascal.¹ Friedrich Carl Forberg azonban a filozófiai istenfogalom kritikáját a filozófián belül és a filozófia eszközeivel kívánta megvalósítani, így ahelyett, hogy helyesbítette vagy egy másikkal helyettesítette volna, gyakorlatilag lemondott e fogalomról.² Radikális vallásfilozófiája rég feledésbe is merült volna már, ha *A vallás fogalmának kialakítása* című tanulmánya nem járul hozzá az úgynevezett ateizmus-vita kirobbanásához – elsősorban azzal, hogy állásfoglalásra készítette Fichtét. Vaihinger azonban más okból tartotta jelentősnek Forberget. Nem kevesebbet állított, mint hogy a korban egyedül ő ismerte fel és mutatta be a moralitás és a vallás kapcsolatára vonatkozó valódi kanti tanítást.³ Ugyanez volt a célja már Fichte első könyvének is, és az általa szerkesztett folyóiratban is annak reményében illesztette saját tanulmányát Forbergé elé, hogy Kant valódi tanításához és az igazsághoz hűséges megfontolásai révén korrigálja vagy legalább némileg tompítja egykori kollégájának a vallásos közvélemény számára nehezen elfogadható gondolatait. Fichte és Forberg valójában más-más megoldást kínáltak arra a problémára, amelyet abban láttak, hogy Kantnál a vallás az elméleti és a gyakorlati ész közös gyümölcse. Fichte tanulmánya úgy helyezte egyetlen és egységes alapra a vallást, hogy megszüntette a kétféle észhasználat szembenállását, Forbergé viszont úgy, hogy a vallást teljesen elválasztotta az elméleti észről és ezzel az istenismerettől is.⁴ Így viszont szinte semmit nem

¹ Pascal *Memorialjának* értelmezéséhez ld. Mezei Balázs: *Vallásbölcselet. A vallás valósága*, 1-2. kötet, Gödöllő: Attraktor, 2004, 1. kötet, 228. és 598. o. (357. jegyzet). Tanulmányom első mondatának két idézete innen való.

² Forberg radikalizmusának a „vallás” mint „komoly filozófiai fogalom” is áldozatul esik. Nemcsak „játékos fogalom”, hanem a „legnagyobb mértékben redundánssá” is válik. Vö. Claus Dierksmeier: „Kant–Forberg–Fichte”, in Klaus-M. Kodalle – Martin Ohst (szerk.): *Fichtes Entlassung. Der Atheismustreit vor 200 Jahren*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, 81–100. o., itt: 86. o.

³ Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Lipcse: Meiner, 1922⁷⁻⁸ (1911), 736. o.

⁴ Vö. Björn Pecina: *Fichtes Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 76–77. o.

tarthatott meg azokból az attribútumokból, amelyeket még a filozófusok istene is birtokol, és olyan vallásfogalomhoz jutott, amely nemcsak a hívők, hanem a filozófia szempontjából is nehezen volt jóváhagyható. A következőkben Forberg elméletét rekonstruálva annak a kísérletnek a korlátait mutatom meg, amellyel még tovább redukálta Kant egyébként is reduktív filozófiai teológiáját.

Forberg *A vallás fogalmának kialakítása* című tanulmánya négy szerkezeti egységre oszlik. Az első⁵ a szöveg legfőbb állításait tartalmazza dióhéjban. A második (24–26. o.) azt az emberi képességet azonosítja, amelynek a vallás köszönhető. A harmadik (26–34. o.) a mű eredeti címében szereplő *Entwicklung* szónak megfelelően *megszerkeszti, kidolgozza vagy felépíti* a vallás fogalmát, és amellet érvel, hogy a megfelelően értett vallásosság kötelesség. A tanulmány egyfajta összegzéssel, illetve az elmondottaknak konkrét problémákra való alkalmazásával zárul, amikor katekizmuszerűen tizenkilenc „kényes kérdést” tesz fel és válaszol meg (35–38. o.). Elemzésem az első három egység gondolatmentét követi, a negyedik rész ugyanis valódi tartalmi újdonsággal nem szolgál.

Előzetes fogalomtisztázás: isten, vallás, hit, világkormányzás

Nemcsak a „kényes kérdésekre” adott rövid, sarkos válaszok, hanem már a *bevezető részben* előrebocsátott tételek és fogalomtisztázások is bővelkednek az olyan megfogalmazásokban, amelyek könnyen kelthették azt a látszatot, hogy Forberg álláspontját minden további nélkül ateizmusként lehet meghatározni. Negyven év távlatából maga is úgy látta: „ha az istent a szokásos módon egy a világon kívüli, szubsztanciális, személyes lénynek fogjuk fel, aki értelemmel és akarattal teremtette és kormányozza a világot, akkor tanítás[om] kétségkívül ateista volt, és vádlói[m]nak teljes mértékben igaza volt.”⁶ Forberg definíciója szerint ugyanis az „*istenség* az a fenséges szellem, aki a világot morális törvények szerint kormányozza, és ez az isten egyetlen fogalma, amelyre a vallásnak szüksége van, vagy inkább, amely révén maga a vallás lehetségessé válik.” (23. o.) Forberg istenfogalmában nem szerepelnek tehát azok a jegyek, amelyeket hagyományosan Istennek⁷ szokás tulajdonítani, az idézet második feléből pedig

⁵ Friedrich Karl Forberg: „Entwicklung des Begriffs der Religion”, in Werner Röhr (szerk.): *Appellation an das Publikum... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer, Jena 1798/99*, Lipcse: Reclam, 1991² (1987), 23–38. o., itt: 23. o.; a továbbiakban a főszövegen és a lábjegyzeteken belüli zárójelű oldalszámok erre a műre vonatkoznak.

⁶ Friedrich Karl Forberg: *Lebenslauf eines Verschollenen* (1840). Idézi Manfred Frank: „Friedrich Karl Forberg. Porträt eines vergessenen Kommilitonen des Novalis”, *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 6. szám, 1996, 9–46. o., itt: 21. o.

⁷ Tanulmányomban váltakozva fordulnak elő az „Isten”, az „isten”, az „az isten” és az „az istenség” kifejezések, hiszen az ateizmus-vita egyik központi kérdése az volt, személyes jellegű-e az isten. Forberg és Fichte nem tekintette annak, így az ő álláspontjukról írva félrevezető lehetne az „Isten” tulajdonnév használata.

az derül ki, hogy legalábbis szűk értelemben vett vallási alapunk nincsen rá, hogy fogalmát ilyen jegyekkel egészítsük ki. Ennek ellenére az ateizmus vádjára válaszoló *Apológiájában* Forberg nem minden alap nélkül hivatkozott arra, hogy vitatott tanulmányának „minden egyes oldala az istenről beszél”,⁸ és hogy a benne képviselt tanítás „ugyanannyira teizmus, mint mások tanítása, csak éppen a teizmus más formáját valósítja meg”.⁹

E teizmus jellegzetessége abból fakad, hogy az istent nem a történelmi tapasztalaton, a kinyilatkoztatáson, a természeti jelenségek magyarázatán, de még csak nem is a spekuláción keresztül közelíti meg, hanem kizárólag a moralitás felől. Ha Pascal joggal különböztette meg a filozófusok istenét Ábrahám, Izsák és Jákob Istenétől, vagyis ha a klasszikus metafizikából, illetve a bibliai tanúságtételből valóban két sok tekintetben különböző istenkép bontakozhat ki, akkor Forberg akár a teizmus ezektől különböző „más formáját” is képviselheti, ha filozófusként gondolkodik, de a filozófia *más formájából* indul ki, mint amilyenvel Pascal szembehelyezkedett.

Kant követőjeként Forberg számára kétségtelen volt, hogy a klasszikus metafizika és filozófiai teológia tarthatatlan, és hogy a helyükre állítandó transzcendentális filozófián belül a vallás és vele az istenfogalom a morálfilozófiában alapozható meg. Már Kant is a tudás korlátozásával kívánt teret nyitni a hitnek, és úgy vélte, hogy még ha Isten létének morális bizonyítása tekintetbe is veszi az elméleti ész, végső soron a gyakorlati észhasználaton alapuló morál az, ami egy az ész színe előtt is igazolható valláshoz vezet.¹⁰ Forberg ezt úgy radikalizálta, hogy *kizárólag* a gyakorlati észhez rendelte az istenhitet. Meghatározása szerint a „vallás nem más, mint egy morális világkormányzásba vetett gyakorlati hit; vagy ugyanezt a fogalmat egy ismert és megszentelt nyelven kifejezve, a földre majd elérkező Isten országába vetett élő hit.” (23. o.)

⁸ Friedrich Karl Forberg: „Friedrich Carl Forbergs der Philosophie Doktors des Lyzeums zu Saalfeld Rektors Apologie seines angeblichen Atheismus, 1799”, in Röhr (szerk.): *Appellation an das Publikum...*, 273–285. o. (a továbbiakban: *Apologie*), itt: 312. o. Az *Apológia* továbbfejlesztett vallásfilozófiájának részletes elemzésére itt nincs mód.

⁹ Forberg: *Apologie*, 314. o. Hogy Forberg ateista nézeteket hangoztatott-e, először is definíció kérdése, másodszor pedig azon múlik, őszinte volt-e, amikor az istenről beszélt. Ha igen, róla is elmondható, hogy „rendelkezett olyan istenfogalommal, amelyet a vallás szempontjából alapvetőnek tekintett, így álláspontja nem volt agnosztikus vagy ateista; ugyanakkor istenfogalma feltételezte, hogy az istenség kapcsolatban áll az emberrel, így álláspontja nem volt deista; ám mivel kizárta az istenség személyességét, nem volt teista.” (Yolanda Estes: „Commentator’s Introduction. J. G. Fichte, Atheismusstreit, Wissenschaftslehre, and Religionslehre”, in Yolanda Estes – Curtis Bowman (szerk.): *J. G. Fichte and the Atheism Dispute (1798–1800)*, Farnham – Burlington: Ashgate, 2010, 1–16. o., itt: 5. o.)

¹⁰ Immanuel Kant: „A vallás a puszta ész határain belül”, ford. Vidrányi Katalin, in uő: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, válogatta Hermann István, Budapest: Gondolat, 1980, 129–349. o. itt: 132. és 134. o. Vö. Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, ford. Papp Zoltán, [h. n.], Ictus, 1998, 153. o.

Hogy mitől lesz egy hit gyakorlati, azt a bevezetőben Forberg még nem fejti ki, csak leszögezi, hogy „aki hisz egy morális világkormányzásban, méghozzá gyakorlati módon hisz, az vallásos, és csak az a vallásos.” (23. o.) Szigorúan véve tehát nem a világot morális szempontok szerint kormányzó istenben, hanem csupán a világ ilyen kormányzottságában kell hinnie a vallásos embernek, más szóval csak Isten országában, de nem az istenben vagy Istenben. Ezért a vallás számára „idegen vagy legalábbis közömbös” (23. o.) az az inkább az elméleti észtl foglalkoztató kérdés, hogy a világ morális rendje egy vagy több lény tevékenységére vezethető-e vissza (vagy esetleg a szerencse [34. o.] hozza létre), mint ahogy az is, hogy hogyan képzeljük el e rend princípiumát. „A vallás éppoly jól összefér a politeizmussal, mint a monoteizmussal, az antropomorfizmussal, mint a spiritualizmussal” (23. o.), sőt, az ateizmussal éppúgy, mint a teizmussal (33. és 36. o.). Magához a valláshoz ugyanis csak annyi tartozik, hogy higgyünk, mégpedig gyakorlati módon higgyünk a morális világkormányzásban, vagyis abban, hogy a jó *valamilyen okból* végül győzedelmeskedni fog a földön.

Bár Forberg a bevezető részben ezt nem tárgyalja, a továbbiak megértése érdekében célszerű előre bocsátani, hogy azért nem tartozik ennél több a valláshoz, mert csak ennyire van szükség ahhoz, hogy fáradhatatlanul engedelmeskedjünk a lelkiismeretünknek, tehát azért, mert csak ennyi tartozik a moralitáshoz. Érdeemes már most rögzíteni azt is, hogy Forberg szerint egy hit akkor gyakorlati, ha a gyakorlati észhasználathoz kötődik, mégpedig nem gyakorlati premisszákból levont következtetések révén, hanem úgy, hogy az akarat *maximájaként* szolgál.¹¹ Így a morális világkormányzásba vetett gyakorlati hitnek is szerepet kell kapnia az akarat meghatározásában, sőt kötelességnek kell lennie.¹² Nemcsak arról van tehát itt szó, mint Kantnál, hogy a *moralitás valláshoz vezet*, hanem arról is, hogy *a vallásosság maga is moralitás*.

¹¹ Egy korábbi művében Forberg így fogalmaz. „Amire morális elvekből következtetünk, azt éppen annyira elméleti módon tudjuk, mint ami fizikai vagy pszichológiai elvekből bármikor kikövetkeztethető. Minden, amit következtetés útján nyertünk, az elméleti, és csak az gyakorlati, amit soha nem találhatunk a maximák területén kívül. Ezért a gyakorlati módon való hit egyáltalán nem a vizsgálódás, hanem a döntés állapota.” Friedrich Karl Forberg: „Über die Perfectibilität der Menschengattung”, *Psychologisches Magazin* 1796/1, 81–99. o., itt: 97. o.

¹² Forberg Apológiájának visszatérő állítása szerint ateizmussal vádolt tanulmányának az volt az alap gondolata, hogy a vallás kötelesség. Az első alkalommal ezt így fogalmazta meg. „Az az előfeltevés volt a vezérfonalam, hogy a vallásnak olyan *hitnek* kell lennie, amely *kötelesség*, olyan hitnek, amelyet mindenkitől el lehet várni, nem pedig olyan hitnek, amelyik tetszésünk szerint meg is lehet bennünk, meg nem is. Nem tudtam kételkedni benne, hogy e feltételezésben mindenki egyetért velem.” (Forberg: *Apologie*, 317. o.) „A vallás fogalma és a kötelességvallás fogalma Forbergnél tehát egybeesik.” (Heinrich Scholz: *Die Religionsphilosophie des Als-ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus*, Lipcse: Meiner, 1921, 25. o.)

Melyik képességünknek köszönhető a vallás?

Forberg a bevezetést követő második részt annak szenteli, hogy előkészítse tanulmánya tulajdonképpeni céljának megvalósítását, a vallás fogalmának kialakítását. Egyelőre csak arra a kérdésre keresi a választ, hogy „mire alapozódik [a morális világkormányzásba vetett gyakorlati] hit?” (23. o.) Ilyen alapként a transzcendentális filozófiában csak valamelyik emberi képesség jöhet szóba, és Forberg úgy érvel a gyakorlati ész mellett, hogy kizárja az összes lehetséges alternatívát, vagyis a köznap értelemben vett tapasztalatot és az elméleti észet.

Első pillantásra meglepőnek tűnhet, hogy az alternatívák között kantiánus létére nem szerepelteti az ítélőerőt, pedig ez aligha volt véletlen.¹³ Az *ítélőerő kritikájában* ugyanis e képességünk tárgyalása egy „Isten létének morális bizonyításáról” szóló gondolatmentre fut ki, amely bizonyos eltéréseket mutat a morális istenérvnek A *gyakorlati ész kritikájában* szereplő változatához képest. Ezek az eltérések jórészt azzal függenek össze, hogy a harmadik *Kritika* egyik célja az elméleti és a gyakorlati ész összekapcsolása volt. Forberg viszont az istent és a vallást *kizárólag* a gyakorlati észhez kívánta rendelni, és ezért jó oka volt rá, hogy ne vegyen tudomást az ítélőerőről, amelyre Kant a morális istenérv olyan változatát alapozta, amely a korábbinál is szorosabban vonatkoztatta egymásra a kétféle észhasználatot.

Persze Forberg a második *Kritika* morális érvével, az istenposztulátumhoz vezető gondolatmenettel sem volt teljesen elégedett. Pusztá formai kritikának tűnik az *Apológiában* az a megjegyzése, hogy „a königsbergi filozófus tulajdonképpeni mondanivalója éppen ezen a ponton maradt számomra hosszú ideig homályos”.¹⁴ Valójában Forbergnek nem az volt a gondja, hogy Kant nem fejtette ki elég világosan a mondanivalóját, hanem inkább arról van szó, hogy sokáig nem tudta úgy értelmezni Kant morális istenérvét, hogy az elfogadható legyen a számára. Erre utal az is, hogy máig figyelemre méltó elemzéssel mutatta ki, hogy bármelyiket választjuk is a kortársak által kidolgozott két kézenfekvő interpretációja közül, az érv egyikben sem állja meg a helyét.¹⁵ Az ateizmus-vita összefüggésében keletkezett szövegeiből úgy tűnik, Forberg csak saját karakteres értelmezésében tudta helyesnek tartani Kant etikoteológiáját, és a vitát kirobbantó tanulmány tulajdonképpeni célja éppen ennek az értelmezésnek az előterjesztése volt. Az *Apológia* diplomatikus megfogalmazása szerint „az egész értekezés arra irányult, hogy a gyakorlati hitnek egy új, a félreértéseknek kevésbé kitett és valóban gyakorlati megközelítésére tegyen javaslatot, és hogy

¹³ Vö. Christian Danz: „Der Atheismusstreit um Fichte“, in Georg Essen – Christian Danz (szerk): *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, 135–213. o., itt: 161. o.

¹⁴ Forberg: *Apologie*, 319. o.

¹⁵ Forberg: *Apologie*, 319–327. o.

ezáltal a *kanti*, távolról sem mindig megfelelő módon megragadott fogalmat megfelelő fénybe állítsa.”¹⁶

Ami az alternatívák kiértékelését illeti, az nem igényel sok bizonyítást, hogy a mindennapi életben nem látjuk a világ olyan kormányzásának a nyomait, amely szisztematikusan a jót juttatná érvényre a rosszal szemben, így a tapasztalat nem ad alapot a forbergi értelemben vett vallásnak: nincs okunk hinni abban, hogy a világban morális rend valósulna meg, abban pedig még kevésbé, hogy volna egy princípium, amelyre e rend visszavezethető.

Az elméleti ész kizárásakor Forberg átfogóbb feladatra vállalkozik, mint amelyet a maga elé tűzött cél eléréséhez meg kellene oldania: nemcsak a morális rendbe és az azt létrehozó rendezőbe vetett hit alapjaként veti el a spekulációt, hanem általában véve az istenhit alapjaként is. Ezzel elkerüli, hogy érvelése körben forgó legyen. Nem kell eleve feltételeznie, hogy az isten csak morális rendezőelvként gondolható el a vallásban. A feladatot úgy oldja meg, hogy röviden ismerteti és cáfolja a klasszikus istenérvek három legfontosabbnak ítélt változatát. Ám ha – persze nem az ő szükségképpen elnagyolt, mégis fölényes érvelése, de legalábbis az általuk felidézett kanti cáfolatok hatására – el is fogadnánk, hogy nem bizonyítható egy mindennél tökéletesebb, egy szükségszerű vagy egy a világba *célszerű* rendet vivő lény léte, azt még akkor is megkérdezhetnénk, miért következik mindebből bármi is Forberg deklarált céljával kapcsolatban. Hiszen abból, hogy a spekuláció kudarcot vall a klasszikus istenérvek esetében, egyáltalán nem következik, hogy nem győzhet meg minket egy a világba *morális* rendet vivő lény létéről, vagy nem alapozhatja meg legalább a beléje vetett hitet. E kérdésnek Forberg úgy megy elébe, hogy a fizikoteológiai érv tárgyalásába belecsempész egy másikat is, jóllehet a világban mutatkozó *célszerű* rendből annak princípiumára való következtetést más kifogásokkal utasítja el, mint a világban feltételezett *morális* rendből kiinduló istenérvet. Ahhoz ugyanis, hogy a világ morális elvek szerint eljáró rendezőjére követhessünk, szükség volna arra az empirikus premisszára, hogy létezik, vagy kialakulóban van egy ilyen rend. Forberg azonban a mindennapi tapasztalatra utalva könnyen elveti ezt a premisszát és vele az utolsó istenérvet is.

Így az általa felállított trilemmában nem marad más lehetőség, mint hogy a vallást az emberi képeségek közül az ezúttal „lelkiismeretként” és „szívként” megnevezett gyakorlati észhez rendeljük. Forberg szerint a vallás „egyes egyedül egy morálisan jó szív gyümölcse” (26. o.) lehet.

¹⁶ Forberg: *Apologie*, 355. o.

A vallás mint vágyból fakadó kötelesség

Mielőtt Forberg a vallás keletkezését részleteiben is bemutatná, röviden, „két szóban” is megkísérli elmondani, „hogyan és milyen úton keletkezik egy morálisan jó ember szívében, és csak benne, a vallás.” (26. o.) A válasz lényege, hogy a vallás „a jó szívnek abból a kívánságból fakad, hogy a jó győzedelmeskedjen a világban a rossz felett”. Sajnos nemcsak a rövid, hanem a rákövetkező hosszabb gondolatmenet sem teszi egyértelművé, hogyan lehet egy kívánság (egy Kantra hivatkozó elméletben) egy kötelesség alapja, márpedig „a vallás [...] kötelesség” (32–33. o.).

1. A siker hite

A továbbiakban nem követem lépésről-lépésre Forberg szövegét, hanem a vallás általa adott egyik definíciójából indulok ki, amely szerint a vallás a morális világrendbe vagy a morális világkormányzásba vetett gyakorlati hit, tehát „az a hit, hogy a jó dolgok sikerülnek” (34. o.). A jó győzelmében gyakorlati értelemben csak a jó ember tud hinni. Nem mintha a rossz ember nem tarthatná igaznak azt a tételt, hogy a jó végül győzedelmeskedni fog: a morális világkormányzásba vetett ilyen *elméleti* hitet minden további nélkül tulajdoníthatunk neki is. *Gyakorlati* értelemben azonban a rossz ember nem tud hinni benne, ez ugyanis Forberg fogalmai szerint azt jelentené, hogy a jó végső győzelmét *maximaként* fogadná el, vagyis akaratomeghatározásának elvévé téve abból indulna ki, hogy cselekvéséből előbb vagy utóbb valami jó következhet. Ám a rossz ember, *amennyiben* rossz, nem akarhat olyasmit tenni, aminek jó következménye lehet, mivel gonoszsága éppen ott kezdődik, hogy nem kívánja a jót. Gyakorlati értelemben tehát nem hihet a jóban, vagyis éppen e kívánság hiányában nem lehet vallása. Ezzel szemben a jó ember kívánja a jót, és függetlenül attól, hogy elméleti értelemben hiszi-e, hogy megvalósul, megvalósulása lehetőségét feltételező módon fog cselekedni, mert felveszi a maximájába ezt a lehetőséget.¹⁷ Még ha nem a siker reménye indítja is cselekvésre, esetében mindig együtt jár a jó győzelmének kívánása és a jó győzelmébe vetett gyakorlati hit, és az utóbbi, a vallás, bizonyos értelemben az előbbiből fakad.

Annak megértéséhez, hogy egy kívánság miért vagy mennyiben lehet egy *kötelesség* alapja, további lépésekre van szükség. Láttuk, hogy gyakorlati értelemben hinni egy állítást nem azt jelenti, hogy igaznak tartjuk, hanem hogy cselekvési elvünké tesszük. A jó győzelmét Forberg szerint akkor teszem cse-

¹⁷ Hiába fogalmazódik meg kijelentő mondatként, egy maxima nem mond ki tényekre vonatkozó igazságot, ahogy Kant híres példájának szubjektuma sem állít semmit önmagáról, amikor megfogalmazza a maximát: „szorult helyzetemből hazug ígérettel vágom ki magamat”.

lekvésem elvévé, ha *elhatározásaimban azzal számolok*, hogy lehetséges a jó, amit megtenni szándékozom. Nem azzal kell számolnom, hogy sikerül, csak azzal, hogy sikerülhet. Ennyi is elég ahhoz, hogy a jószándékú cselekvés elől elháruljon a talán legnagyobb akadály. Forberg tanulmányának egyik premisszája szerint ugyanis a siker reménye nélkül nem lehet cselekedni, mert képtelen vagyok arra törekedni, amit lehetetlennek tartok (vö. 30. és 32. o.). Mivel azonban egy másik premissza szerint a célul kitűzött jó megvalósulása nemcsak tőlem függ, hanem a világ más tényezőitől is, jótetteim sikerének a világ olyan rendje a feltétele, amely érvényre segíti a jót. Ha létezik morális világrend, akkor az események végső kimenetele a moralitás függvénye, és akkor előbb-utóbb minden jó tett eléri a célját. Ezzel a világrenddel kell tehát számolnia annak, aki a rossz győzelmének visszatérő tapasztalata ellenére is jót akar tenni. Ha pedig ennek a világrendnek a lehetőségi feltételéről is fogalmat akar alkotni, akkor a világ morális rendezőjét, az istent is számításba kell vennie, még ha többet nem is tudhat róla, mint hogy morális szempontok szerint kormányozza a világot.

Ám ez utóbbi lépést nem feltétlenül kell megtennie annak, aki a jót akarja. Akár tudatosítja a lehetőségi feltételek teljes sorát, akár nem, valamit elfogadni azt is jelenti, hogy burkoltan valamennyi lehetőségi feltételét is elfogadjuk. Ezért van az, hogy amikor Forberg meghatározza, hogy miben való gyakorlati hit a vallás, a sikeren túl néha csak a morális világkormányzást említi, néha az istent is. Gyakorlati szempontból nincs különbség aközött, hogy valaki végigfut-e gondolatban mindazokon a feltételeken egészen az istenig, amelyek cselekvésének sikerét lehetővé teszik, vagy csak annyit foglal bele maximájába, hogy lehetségesnek tartja, amit el akar érni. Más szóval, aki csak abból indul ki, hogy sikerülhet a jó, amelyre törekszik, az releváns szempontból nézve pontosan ugyanúgy cselekszik, mint aki azt is tudatosítja, hogy miért sikerülhet. Aki azt a maximát fogalmazza meg, hogy „a siker reményében cselekszem”, gyakorlati szempontból nem különbözik attól, akit az a maxima vezet, hogy „az istenre számítva cselekszem”. Forberg elhíresült kifejezésével élve: a siker reményében tenni a jót olyan, *mintha* az istent számításba véve tennénk.

Az elmondottakat így foglalhatjuk össze. Mindazok, akik ténylegesen törekednek a jóra, abból indulnak ki, hogy fáradásuk nem hiábavaló. A cselekvésüket irányító elvek között megjelenik az, hogy az általuk akart jó lehetséges, és ezzel együtt burkoltan az a feltétel is belekerül a maximájukba, amely nélkül a jó nem volna lehetséges, vagyis a morális világrend, továbbá ez utóbbi feltétele, az isten is. Nem teoretikus értelemben vett hitről van itt szó, nem arról, hogy igaznak tartanak azt a mondatot, hogy létezik a morális világrend vagy az isten, hanem csak gyakorlati hitről, arról, hogy burkoltan ezt a mondatot is tartalmazza a maximájuk, amely teljes mélységében kifejtve (a később tárgyalandókra is tekintettel) nagyjából a következő formát ölti. „Még amikor valószínűtlennek látom is, hogy sikerül elérnem a célt, amelyet a kötelességem kijelöl, akkor is fáradhatatlanul küzdök érte, tehát úgy cselekszem, mint aki lehetségesnek tartja

a sikert, vagyis mint aki a jó végső győzelmével számol, más szóval azzal, hogy van morális világhatalom, végső soron pedig azzal, hogy van isten.”

2. A „mintha” vallásfilozófiája

Az, hogy Forberg ragaszkodik hozzá, hogy e maximában egy hit, mégpedig – legalábbis burkoltan – istenhit fogalmazódik meg, lehetővé teszi számára, hogy olyan tételeket állíthasson fel, amelyek vallásfilozófiáját a vallás köznapi fogalmával hozzák kapcsolatba. A bevezető részt például így zárja: „Van morális világhatalom és istenség, aki a világot morális törvények szerint kormányozza – aki ezt hiszi, annak van vallása.” (23. o.) Az így létrehozott kapcsolat azonban meglehetősen gyenge, hiszen az a hit, amelyről itt szó van, keveset foglal magában a vallásos hitre általában jellemző gazdagságból. Mindenekelőtt a doktrinális elemek hiányoznak belőle. Hiába fejeződik ki egy olyan maximában, amelynek teljes formulája tartalmazza a „van isten” elemet is, olyan hitről és olyan vallásról van itt szó, amelynek egyáltalán nem feltétele, hogy szubjektuma igaznak tartsa ezt a mondatot. Forberg szerint még egy ateista is lehet vallásos (36. o.), amennyiben gyakorlati értelemben hisz abban, amiben elméleti értelemben nem hisz. A „kényes kérdések” között ezt olvassuk: „*Van Isten?* Válasz: Ez bizonytalan és az is marad. (Hiszen ez a kérdés csak spekulatív kíváncsiságból ered, és a kíváncsiskodó megérdemli, ha néha hoppon marad.)” (35. o.) Amennyiben valaki nem lép túl a gyakorlat területén, nem kell, hogy érdekelje, hogy létezik-e a maximájában említett isten. Esetében az istenfogalom az akarat meghatározásában szerepet kapó maxima transzcendentális mélystruktúrájának egyik alkatrésze csupán. Mit számít – kérdezhetné Forberg –, hogy van-e isten, vagy nincs, sőt, mit számít, hogy miként vélekedik erről a vallásos ember, ha a belé vetett gyakorlati hit erkölcsileg hatékony?

Ha sikerülne belátnunk, hogy a vallás, ahogy Forberg állítja, kötelesség, akkor a róla adott definíciói értelmében azt látnánk be, hogy gyakorlati, nem pedig elméleti értelemben kötelességünk hinni valamit, vagyis azt látnánk be, hogy meghatározott maximákat kell magunkévá tenni. Ezért mondja Forberg az *Apológiában*: „Vallásfogalmamba csak azt vehettem fel, ami valóban kötelesség lehet, vagyis a *cselekvés maximáit*.”¹⁸ Egy Kanthoz kötődő elméletben nem meglepő a gondolat, hogy a kötelesség az akaratmeghatározás elvének kiválasztására vonatkozik, de Forberg vallásfilozófiájának sikere azon múlik, hogy bizonyítani tudja-e, hogy a vallás is kötelesség, vagyis hogy sajátos maximáit magunkévá *kell* tenni.

Ha a vallás olyan hit, amely semmit nem tart igaznak, hanem az akaratmeghatározás bizonyos elveit foglalja magában, doktrinális tartalom híján teljes

¹⁸ Forberg: *Apológia*, 317. o.

mértékben a gyakorlati ész felségterületére esik, és a morálra redukálódik. A vallás és a moralitás kapcsolatát az egyik „kényes kérdés” válasza így fejezi ki: „Jóraivalóság vallás nélkül éppúgy lehetetlen, mint vallás jóraivalóság nélkül.” (36. o.) Más válaszok a vallást erénynek, illetve az erény részének nevezik (36. o.). Hamarosan látni fogjuk, miért csak része a vallás az erénynek, más szóval, miért nem azonos a vallásosság a moralitással, most azonban maradjunk még az azonosság mozzanatánál. A vallást az kapcsolja a moralitáshoz, hogy kimerül abban, hogy kötelesség legyen, mégpedig egy cselekvéssel, és nem egy igaznak tartással kapcsolatos kötelesség. Érdemes idézni Forberg talán legtöbbet idézett mondatait:

Kötelesség, hogy higgyünk a világ dolgainak olyan rendjében, amelyben minden jó szándék végső sikerével számolhatunk, és amelyben nem teljesen hiábavaló a jó előmozdítására és a gonosz akadályozására irányuló törekvés, vagy – ami ugyanez – hogy higgyünk egy morális világkormányzásban, vagy egy istenben, amely a világot morális törvények szerint kormányozza. Ám ez a hit egyáltalán nem annyiban kötelesség, amennyiben *elméleti*, vagyis tétlen *spekuláció*, hanem pusztán és csakis annyiban, amennyiben *gyakorlati*, vagyis amennyiben valóságos cselekvések *maximája*. Más szóval *nem kötelesség hinni*, hogy létezik egy morális világkormányzás vagy egy isten mint morális világkormányzó, hanem pusztán és csakis az a *kötelesség, hogy úgy cselekedjünk, mintha hinnénk*. (33. o.)

Aki úgy cselekszik, *mintha (als ob)* hinne az istenben, az nyilván ugyanúgy cselekszik, *mint azok, akik* ténylegesen hisznek benne,¹⁹ vagyis – mint Forberg tanulmányának egészéből kiderül – minden kudarc ellenére lankadatlanul törekszik a jóra, mégpedig azért, mert hisz a sikerében. Korábban láttuk már, hogy aki *gyakorlati* értelemben hisz a sikerben, az ugyanúgy jár el, *mint aki* ugyanilyen értelemben hisz az istenben, mert az előbbi hit „tárgya” lehetőségi feltételként magában foglalja az utóbbi hit „tárgyát”. Úgy cselekszik tehát, *mintha* az istenben is hinne. Ezen a képen mit sem változtat, ha azt is figyelembe vesszük, hogy az iménti idézet második mondata azt az olvasatot támogatja, hogy a kötelességünk arra vonatkozik, hogy úgy cselekedjünk, mint aki *elméleti* értelemben hisz. Ha Forberg nem is fejt ki, mit tesz az ilyen ember, nyilvánvaló, hogy ő is lankadatlanul törekszik a jóra, mert a siker *reményével* tölti el a hit, hogy az isten a moralitásra való tekintettel kormányozza a világot, és nem engedi, hogy a jó végérvényesen kudarcot valljon. Aki tehát vallásos, vagyis gya-

¹⁹ A magyar „mintha” kifejezés jelentésének az a rétegét, hogy „de nem”, a forbergi „als ob” (vagy a néhol helyette álló magányos „als”) nem tartalmazza.

korlati értelemben hisz az istenben, az ugyanúgy cselekszik, mint aki elméleti értelemben hisz benne: a sikert remélve.

3. A vallás és a moralitás kapcsolata: a legfőbb jó fogalmának átértelmezése

Nemcsak Kant vallásfilozófiájának van tehát mondanivalója a reményről, hanem Forbergének is, csakhogy míg Kant arról beszél, hogy mit *szabad* remélnem, Forberg arról, hogy mit *kell*. Vannak további különbségek is, amelyek már abból a kiegészítésből is látszanak, amelyet *A tiszta ész kritikája* a reményre vonatkozó kérdéshez fűz: „A harmadik kérdés, nevezetesen: mit szabad remélnem, ha azt teszem, amit tennem kell, ez a kérdés egyszerre gyakorlati és elméleti [...]. Hisz minden *reménykedés* tétje a boldogság”.²⁰ Kantnál sem a remény tétje, sem az, aki a reményünket beteljesítheti, nem „fér el” a tiszta gyakorlati ész határain belül. Sőt – és számunkra most ez a legfontosabb –, legalábbis a második *Kritikától* kezdve az sem, amit tennem kell ahhoz, hogy remélhessek. Bár a kérdéskör nehezen átlátható, úgy tűnik, Kant elfogad egy olyan *erkölcsi imperatívuszt*, amely nem teljesen formális, és nem merül ki abban, hogy az akarat valamilyen meghatározását írja elő, hanem az érzéki világ bizonyos állapotát is célul tűzi ki számunkra. „Kötelesség, hogy a legfőbb jót képességünk maximuma szerint megvalósítsuk” – állítja *A gyakorlati ész kritikája*.²¹ Ennek értelmében nem állhatunk meg a tiszta moralitásnál, a boldogságra való *méltóságnál*, hanem a legfőbb jó részeként magára a *boldogságra* és vele a világ egy bizonyos állapotára is törekednünk kell. Hogy a kategorikus imperatívusz és a legfőbb jó előmozdításnak kötelessége között feszültség van, az jól látszik egy lábjegyzetben, amely éppen azt a mondatot kommentálja, hogy a morál „elkerülhetetlenül valláshoz vezet”. Az a „tétel: tedd végcéloddá a világban lehetséges jót – szintetikus a priori tétel, amelyet maga a morális törvény vezet be, bár ezáltal a gyakorlati ész tágabb lesz a törvénytől, ami úgy lehetséges, hogy azt az ember ama természeti tulajdonságára vonatkoztatja, amely arra kényszeríti, hogy minden cselekedetéhez – *túl a törvényen* – valamilyen célt is gondoljon.”²²

Ebben az idézetben Forberg koncepciója szempontjából – amelyben a morál nemcsak elvezet a valláshoz, hanem részeként magában is foglalja a vallást, mert az egyáltalán nem megy túl a morálon, – a „túl a törvényen” kitétel a legérdekesebb. Arra utal, hogy valóban van az erkölcsi törvényen és a szűk értelemben vett, tiszta moralitáson túl egy másik imperatívusz is, amely az emberi természetre való tekintettel parancsol, és követése egy tágabb értelemben vett,

²⁰ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Budapest: Atlantisz, 2004, 628. o. (B834)

²¹ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 170. o.

²² Kant: „A vallás a puszta ész határain belül”, 132. és 134. o. (A fordítást a „bár” [gleichwohl] szó beszúrásával pontosítottam. Kiemelések tőlem – H. T.)

az érzéki világban célt tételező moralitást eredményez. *Ez a morál* vezet a valáshoz, mégpedig azzal, hogy az istent tekinti a kötelezővé tett cél, a legfőbb jó egyik lehetőségi feltételének. Megítélésem szerint azonban Kantnak nem sikerült bizonyítania, hogy lenne ilyen törvényen túli kötelesség, és így nem volt képes a vallás és a morál kielégítő egybekapcsolására sem. Pontosabban a vallás és a szűk értelemben vett, tiszta moralitás kapcsolatát nem tudta elég szorosra vonni, és éppen azért nem, mert nála a vallás legalább részben *túl van* a tiszta morálon, hiszen arról „tanít”, hogy mit szabad remélnem.²³ Ez az „egyszerre gyakorlati és elméleti” kérdés viszont szükségképpen meghaladja annak a filozófiának a lehetőségeit, amely élesen elválasztja egymástól az elméleti és a gyakorlati ész, a fenomenális és a noumenális világot, a boldogságelvű etikák hipotetikus és a tiszta moralitás kategorikus imperatívuszát.

Éppen ez motiválta Fichte törekvését, hogy megszüntesse az elméleti és a gyakorlati ész szembenállását és vele a kanti filozófia egyéb kettősségeit is, de ugyanígy Forberg törekvését is, hogy a vallást minden elméleti vonatkozástól megfosztva a puszta *gyakorlati* ész határain belül definiálja újra. Csakhogy neki is *túl kellett mennie* a törvényen – ha nem is a spekulációhoz, mégis oda, ahol már nincs kötelesség, csak kívánság.

Mint láttuk, Forberg szerint a vallás „*a jó szívnek abból a kívánságból fakad, hogy a jó győzedelmeskedjen a világban a rossz felett*”. Tanulmányának terjedelméhez képest aránytalanul hosszan beszél arról, miféle jóról van itt szó. Még egy analógiát is kidolgoz, és ennek során feltűnő részletességgel írja le, hogy mindenki arra vágyik, hogy mások is *igaznak* ismerjék el azt, amit ő annak tart, és az emberi természet sajátossága miatt akkor is erre törekszik, ha tudja, lehetetlen, amit kíván.

Az „igazság minden gondolkodó ember kebeléből kitéphetetlen érdeke örökre azt fogja követelni, hogy minden erőnkkel dolgozzunk a tévedés ellen, és minden irányban terjesszük az igazságot, vagyis hogy éppen úgy járjunk el, *mintha* a tévedés egyszer teljesen eltűnhetne, és számítani lehetne az igazság egyeduralmára”. (28. o.)

Hasonlóképpen kívánja minden jó ember, hogy „*körülötte* mindenki, ahogy ő maga is, a jónak a híve legyen, hogy a bűn lépésről lépésre teljesen eltűnjön a földgolyóról” (28. o.).²⁴

Csakhogy Forberg áradó retorikával bizonyítja, hogy a „*morálisan jó*” (31. o.) ember tapodtat sem közeledik e célja felé, mert „*körülötte* a tömeg éppen az

²³ Immanuel Kant: „Pölitz-féle metafizikai előadások”, ford. Vidrányi Katalin, in uó: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, 123–128. o., itt: 126. o.

²⁴ Az analógia értelmezéséhez ld. Folkart Wittekind: *Religiosität als Bewußtseinsform. Fichtes Religionsphilosophie 1795–1800*, Gütersloh: Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1993, 66–67. o.

ellenkezőjét teszi mindannak, amit ő tesz” (30. o.), és erre a tényre valamilyen választ kell adnia. „A maga részéről persze szüntelenül szem előtt tartja és szíven viseli a kötelességét, a maga részéről persze mindent megtesz, hogy kevesebb rossz legyen a világban” (30. o.), de mit „tehetne ő, az egyes ember egy immorális világgal szemben?” (31. o.) „Ha a jó ember nem annyira szíve belső hangjára, hanem a tapasztalat külső hangjára akarna hallgatni, hamarosan arra kényszerülne, hogy feladja a jobb idők reményét, és ezzel együtt felhagyjon a törekvéssel, hogy e jobb időket minden rendelkezésére álló eszközzel siettesse.” (30. o.) Ám Forberg a rossz tapasztalatok részletezésével megegyező terjedelemben ad szót a szívnek is, amely arról győzködi a jó embert, hogy *talán* mégsem hiábavalók az erőfeszítései, mert *talán* éppen ezekre van szükség „az istenség tervében” (32. o.) ahhoz, hogy egyszer, a távoli jövőben mégis egyeduralomra jusson a jó. „Igaz, hogy [...] nem tudod tudományosan bizonyítani, hogy így kell lennie, de elég, hogy a szíved azt mondja, cselekedj úgy *mintha* így volna, és ha így cselekszel, akkor éppen azzal, hogy így cselekszel, megmutatod, hogy van valásod.” (32. o.)

4. Kötelesség-e a vallás?

Eddig tart a számadás arról, hogyan keletkezik a vallás: nem a tapasztalat alapján, nem is a spekulációból, hanem a szív, avagy a lelkiismeret buzdításából, hogy a kudarcok ellenére se fáradjunk bele a jóba. Ezen a ponton kezdődik az a viszonylag rövid szakasz, amely a vallást kötelesség-karakterrel ruházza fel. Forberg egyetlen érve a következő: Amikor csak elméleti kérdésként veti fel valaki, hogy lehetséges-e a jó uralma a földön, teljesen mindegy, mit válaszol. Ám „amikor cselekszik, úgy kell (*muß*) eljárnia, mintha a lehetősége mellett döntött volna.” (32. o.) Ha ugyanis gyakorlati értelemben abból indulna ki, vagyis azt venné fel a maximájába, hogy a jó végső győzelme nem lehetséges vagy számára közömbös, és ezért elmulasztana megtenni valami jót vagy megakadályozni valami rosszat, akkor *maximája miatt* „megvetésre méltónak kellene tartania önmagát” (32. o.). Innen már csak egy lépés a konklúzió. Ha megvetendő, vagyis kötelességellenes követni egy maximát, akkor a vele ellentéteset kötelesség. Magunkévá kell tehát tennünk a vallás maximáját.

Az érv által felvetett számos kérdés közül itt csak egygel kell foglalkoznunk. Annak érdekében, hogy eldönthessük, kötelességünk-e törekedni arra a jóra, amelyre a vallás nélkül nem tudunk megfelelően törekedni, és így annak érdekében, hogy eldönthessük, valóban kötelesség-e a vallás és a jó egyeduralmának tőle elválaszthatatlan reménye, újra fel kell vetnünk a kérdést, vajon miféle partikuláris jó megtételét segíti a vallás? Milyen dolgokról van szó abban a definícióban, hogy vallás „az a hit, hogy a jó dolgok sikerülnek”? Forberg nem sajnálta az oldalakat, hogy egyértelművé tegye, e jó dolgok nem az ember érzületében,

hanem a környezetében keresendők, és a világ egy bizonyos állapotához tartoznak. Ennek megfelelően egy vallásos ember nemcsak azért nevezhető jónak, mert saját személyében megvalósítja a tiszta moralitást, hanem azért is, mert a világ jobbításán fáradozik. Nemcsak arra vágyik, hogy mennél inkább teljesítse *deontológikus* kötelességét, vagyis hogy a törvény tiszteletéből fakadóan határozza meg az akaratát, hanem arra is, hogy elérjen egy önmagán kívüli célt. Amikor Forberg a jó ember *mint jó ember* lényegéhez tartozónak minősíti a rajta kívül levő jóra való törekvést (28. o.), túllép mestere tiszta morálfilozófiáján.²⁵ Kant szerint ugyanis szigorúan véve semmi más nem jó, csak a „jó akarat”, amely „nem attól jó, amit elér vagy véghezvisz, nem attól, hogy alkalmas valamely előre megszabott cél elérésére, hanem egyedül az akarás által, vagyis önmagában véve.”²⁶ Kant hangsúlyozza, hogy a siker nem tesz hozzá semmit az akarat és szubjektuma erkölcsi értékéhez, ahogy a sikertelenség sem vesz el belőle semmit. Az így értett jóra törekvő ember tehát semmit nem nyerne a forbergi vallás gyakorlati hitével.

Az a jóság, amelyet Forberg a tiszta moralitáson túl tulajdonít az embernek, abból a tágabb értelemben vett morálból sem vezethető le, amely *Kantnál* „elkerülhetetlenül valláshoz vezet”. A forbergi vallásos ember ugyanis nem a boldogságot tűzi ki célul, így nem is a kanti legfőbb jót. Mégis van strukturális hasonlóság a két filozófus tágabb moralitásfogalma között. Ha ugyanis volna *törvényen túli kötelesség*, amely a legfőbb jó előmozdítását írná elő, akkor, aki teljesítené ezt a kötelességet, jó volna annak a *konzekvencialista* etikának a szempontjából, amelyet ez a kötelesség definiálna. Forberg emberének jósága is részben törekvése tárgyának függvénye, bár ő úgy próbál konzekvencialista színezetű etikát alkotni, hogy ehhez ne kelljen jónak minősítenie a boldogságot vagy az érzéki világ *mint érzéki világ* más dolgait. Amit a vallásos ember nála akar, az maga a szigorú értelemben vett erkölcsi jó, csak éppen nem kizárólag a saját személyében akarja, hanem mindenki máséban is. Kanti fogalmakkal élve nem a fenomenális, hanem a noumenális világ bizonyos állapotának elérése a célja. Ennyiben Forberg kevésbé távolodik el a tiszta morálfilozófiától, mint a kanti etikoteológia.

Csakhogy bármennyire szeretné is Forberg a vallásos ember célját a tiszta moralitás szféráján belül kijelölni, és ezzel az elméleti ész felségterületéről is kivonni, ha volna olyan kötelesség, hogy mások moralitását mozdítsuk elő, akkor az *túl volna azon a törvényen*, amelyre a szűken vett kanti etika épül. És jól lehet egy helyen kicsúszni a tolla alól, hogy a jó általánossá válásán dolgozni kötelesség (30. o.), Forberg maga is tisztában van vele, hogy csak azért célunk

²⁵ Heinrich Rickert: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung*, Berlin: Reuther & Reichard, 1899, 3. o.

²⁶ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, ford. Berényi Gábor – Tengelyi László, Budapest: Raabe Klett, 1998, 22. o.

„a jó birodalma a földön” (28. o.), mert éppúgy vágyunk rá, mint az „igazság birodalmára” (27. o.). Míg hosszasan taglalja a jó embernek a jó végső győzelmére vonatkozó vágyát és a belőle fakadó motivációit, meg sem kísérel olyan törvényt felmutatni, amelyből e győzelemért való harc kötelessége származna. Így meg tudja ugyan mutatni, hogy hogyan következik a jó általános győzelmének vágyából a vallás (a jó győzelmében és e győzelem feltételeiben való *gyakorlati hit*), azt már nem tudja bizonyítani, hogy az így felfogott vallás *kötelesség* volna. Hiába távolít el minden teoretikus elemet a vallásból, hogy csak a jó előmozdításához szükséges *szubjektív* cselekvési elv (*maxima*) maradjon vissza belőle, amíg ezt a jót csak a vágy és nem a cselekvés *objektív* elve (az erkölcsi törvény) tűzi ki célul számunkra, a vallás nem kerül be a kötelességeink közé. Sem a szigorúbb értelemben vett kanti etika szerint nem lesz kötelesség, sem a tágabb értelemben vett szerint, amely mégiscsak *kötelességként* definiálta a legfőbb jóra való törekvést, és ezáltal kapcsolatot létesíthetett a (tágabb értelemben vett) morál és a vallás között.

Ez a kapcsolat Forberg számára egyébként is túl gyenge volt. Ő nem olyan morált akart, amelynek el kell vezetnie a valláshoz, mert az *túl* van a kötelességen, hanem magát a vallást is kötelességként, a morál részeként akarta felmutatni. Csakhogy hiába talált egy adatot, amely morális intuícióink szerint a vallás kötelességjellegére utal – nevezetesen, hogy megvetendőnek találjuk magunkat, ha vallástalanságunk miatt elmulasztunk megtenni valamit, amit *vágyunk* alapján jónak találunk –, ez az adat inkább szétfeszíti a Kanttól örökölt erkölcsfilozófia kereteit, mint hogy egy nagy horderejű érv kiindulópontja lehetne. Kant ugyanis nem tulajdonít elég erkölcsi jelentőséget a vágyaknak ahhoz, hogy kötelességet alapozhassanak meg. A morál és a vágyak általa követelt éles szétválasztása viszont kudarcra ítéli Forberg törekvését, hogy a jó ember vágyából születő vallást kötelességkarakterrel ruházza fel. Ha a vallást egy vágyhoz kapcsoljuk, akkor kívül reked a morálon. Ha az erkölcshez kapcsoljuk, mondván, hogy a vallás semmi más, mint annak lehetőségi feltétele, hogy megtegyük a kötelességünket, így maga is kötelesség, akkor a vallás beleolvad a morálba.

Forberg nem tudta feloldani ezt a dilemmát, és tanulmányának lezárása alapján úgy tűnik, ezzel maga is tisztában volt. Az utolsó „kényes kérdés” felveti a lehetőséget, hogy „a *gyakorlati hit fogalma inkább játékos, mint komoly filozófiai fogalom*” (37. o.), majd az olvasókra bízta annak eldöntését, vajon a szerző nem csak játszani akart-e velük (38. o.).²⁷ E talányos lezárás egy egyészen szigorú interpretációt is megenged. Eszerint a „mintha” vallásfilozófiája provokáció csupán, és „Forberg azért játszik ezzel a Kant autoritása által igazolt kifejezéssel,

²⁷ A tanulmány befejezésének értelmezéséhez ld. Forberg: *Apologie*, 355–358. o., Rickert: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, 11. o., Scholz: *Die Religionsphilosophie des Als-ob*, 20–22. o.

hogy saját hitetlenségét palástolja.”²⁸ Hogy a szó hétköznapi értelmében Forberg valóban hitetlen volt, azt nemcsak az ateizmus-vitát kiváltó tanulmánya, hanem egyik levele is megerősíteni látszik: „Életem egyetlen pillanatában sem volt szükségem a hitre, és úgy vélem, eltökélt hitetlenségem mellett ki fogok tartani, amíg csak el nem jön a vég, amely számomra teljes vég lesz.”²⁹ Forberg személyénél azonban érdekesebb a valláskonceptióját mérlegre tenni. A *vallás fogalmának kialakítása* – akár a hagyományos, akár a kanti vallásfogalom radikális átértelmezésére tett *komoly* kísérletnek tekintjük – nemcsak alapjainak bizonytalansága, a vágy és a kötelesség tisztázatlan viszonya miatt okoz csalódást, hanem azzal is, amit ezekre az alapokra épít. Az elméleti és a gyakorlati ész egységének a megbontása, illetve a vallás doktrinális elemeinek eliminálása az erkölcsi motiváció elméletére redukálódó vallásfilozófiát eredményez, és egy „isten nélküli vallás”³⁰ eszményéhez vezet. A filozófusok istenének filozófiai kritikája Forbergnél nem a vallás élő Istenéhez vezet.

²⁸ Robert Stalder S. J.: „Der neue Gottesgedanke Fichtes. Eine Studie zum »Atheismusstreit«”, *Theologie und Philosophie* 1979/4, 481–541. o., itt: 486. o.

²⁹ Forberg 1821. július 20-i levelét idézi: Karl Alexander freiherr von Reichlin-Meldegge: *Heinrich Eberhard Gottlob Paulus und seine Zeit*, 1–2. kötet, Stuttgart, Verlags-magazin, 1853. 2. kötet, 269. o.

³⁰ Scholz: *Die Religionsphilosophie des Als-ob*, 20. és 30. o.