

## A LELKIISMERET MINT BÁLVÁNY – EGY FEJEZET A XX. SZÁZADI ZSIDÓ FILOZÓFIÁBÓL

---

BALÁZS GÁBOR

A z európai egyetemek filozófia tanszékein a XX. század zsidó filozófiája kevésbé ismert terület, noha időnként szó esik egyes zsidó filozófusokról (többnyire Buberről, Rosenzweigről, Levinasról), ám általában nem ugyanazokról, akiket Izraelben, a mai judaisztika tudomány központjában, a legnagyobb hatásúnak tartanak az elmúlt évszázad zsidó gondolkodói közül. Így számít Európában szinte teljesen ismeretlennek<sup>194</sup> a XX. század második fele zsidó bölceletének egyik legtöbb filozófiai, társadalmi és politikai vitát generáló gondolkodója, Yeshayahu Leibowitz.<sup>195</sup>

Előjáróban annyit érdemes kiemelni bölceletének jellemző vonásai közül, hogy igyekezett olvasóit feloldhatatlannak ábrázolt ellentétek közötti „vagy-vagy” választásokra kényszeríteni. A dichotómikus gondolkodás mellett másik legfőbb jellemzője a szenvedélyes paradoxongyártás volt. A filozófiájában oly gyakori paradoxonok bizonyos fokig Leibowitz életébe is átszivárogtak, hiszen nyilvánvaló paradoxon, hogy az a Leibowitz, aki az erkölcsöt ateista kategóriának minősítette, a lelkiismeretet bálványgyanús jelenségnek tartotta, és kijelentette, hogy a politikai döntések meghozatalában a lelkiismeret irreleváns tényező<sup>196</sup>, azonos azzal a Leibowitz-cal, aki

---

<sup>194</sup> A kevés vele foglalkozó magyar nyelvű írás között lásd: Tatár György: „A harag bölcese”, Szombat 2001/6, 23-25. o., Balázs Gábor: „A pozitív szabadság fogalma a zsidó hagyományban”, Szombat, 1997/8, 13-16. o., u.ö.: „Ákédát Jichák – Izsák megkötözése”, Szombat 1998/7, 25-26.

<sup>195</sup> Leibowitz 1903-ban, Rigában született, 1919-től a nagy hírű berlini egyetemen kémiát és filozófiát tanult. A természettudomány és a filozófia iránti kettős érdeklődése egész életében elkísérte, 1924-ben doktorált filozófiából, majd 1934-ben Svájcban orvostudományból is doktori címet szerzett. 1935-ben bevándorolt a későbbi Izrael Állam területére. A Jeruzsálemi Héber Egyetem tanáraként gyakorlatilag 1994-ben bekövetkezett haláláig tanított zsidó filozófiát, noha főállása 1970-es nyugdíjba vonulásáig a természettudományi karon volt, ahol elsősorban neurológiát, fiziológiát és szerves kémiát tanított. Magyarul olvasható tőle: Leibowitz, Jesajahu: „Izrael állam vallási jelentősége”, Szombat 2001/6, 20-23. o. Angolul egy válogatás jelent meg írásaiból: Leibowitz, Yeshayahu: *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, London, 1992.

<sup>196</sup> A *Yediot Achronot* című izraeli újságban tudósítás jelent meg egy, az Izrael által katonai ellenőrzés alatt tartott területeken való szolgálat megtagadásával és a lelkiismereti szabadsággal foglalkozó konferenciáról, ahol Leibowitz is előadást tartott. Az 1992. május 28-án megjelent tudósításban a szerző Leibowitznak tulajdonította azt a nézetet, hogy a lelkiismeret magasabb rangú érték az államnál. Leibowitz számára fontos volt rövid olvasói levélben

1967 után az elsők között lett Izrael Állam palesztin kérdéssel kapcsolatos politikájának egyik legkíméletlenebb kritikusa, aki polgári engedetlenségi mozgalmak lelkes támogatója volt, és akit bölceletének egyik legkiválóbb ismerője, „A lelkiismeret hangja eltávozott” című nekrológban búcsúztatott<sup>197</sup>.

Leibowitz a lelkiismeret fogalmáról alkotott nézetei jobb megértéséhez tisztáznunk kell vallásfelfogásának alapvető jellemzőit. Leibowitz kiindulópontja a vallásosság két, egymással ellentétben álló alaptípusa közötti distinkció:

„A vallásosság két fajtáját különböztetjük meg: van olyan vallás, amelynek az alapját értékek és hitelvek adják, és ezekből következik bizonyos cselekedetek kötelező mivolta, illetve van olyan vallás, amelynek az alapját a parancsolatok és a cselekedetek képezik, és ezek létén nyugszanak értékek és kognitív tartalmak is. 'Az értékek és a hittételek vallása' ajándékozó vallás, amely segédeszközként szolgál az ember spirituális szükségleteinek kielégítéséhez és lelke viaskodásainak megnyugtatósához; e vallás célja az ember, és benne Isten ajánlja fel szolgálatait az ember számára. Aki elfogadja magára nézve ezt a vallást, az a megváltott ember. 'A parancsolatok vallása' követelő vallás. Az emberre köteleességeket és feladatokat ró, és őt magát segédeszközzé teszi egy olyan cél megvalósításához, amely nem az emberben ölt formát. E vallás kizárólag a kötelesség teljesítéséből fakadó megelégedettséget tudja az embernek felkínálni. Aki ezt a vallást választja, az olyan ember, aki Istenét szolgálja, magáért az istenszolgálatért – azért mert csak Ő érdemes arra, hogy szolgálják.”<sup>198</sup>

Leibowitz számára mindig fontos annak hangsúlyozása, hogy nem érdeklí a csupán az elméletben létező „ideális zsidóság”<sup>199</sup>, ő azzal a zsidó vallással foglalkozik „mely konkrét, történelmi jelenség, három évezredes identitással és folyamatossággal rendelkezik és kizárólag a parancsolatok megtartásában

---

tiltakozni és leszögezni, hogy a „szolgálat megtagadás egyáltalán nem lelkiismereti, hanem politikai probléma, azaz döntés politikai és nemzeti értékekről. A lelkiismeret csak az egyénre tartozik és kizárólag személyes kötelességeket róhat ki rá.”

<sup>197</sup> Sagi, Avi: „Kolo sel hámacpun hálách”, *Yediot Achronot*, 1994 aug. 26. Hasonlóképpen Isaiah Berlin is Izrael lelkiismeretének nevezte Leibowitzot egy róla írt rövid írásában (*Haaretz*, 1983. márc. 4. 18. o.) Leibowitz elméleti „lelkiismerettagadó” álláspontja és a közéletben vállalt szerepe közti ellentmondásra többen is felhívták a figyelmet, lásd pl.: Kasher, Channa: „Chávív ádam senivrá bácelem – humánizm mutne (ál pi Hárámbám) leumát humánizm selo midáát (ál pi Leibowitz)”, *Dáát* 41, 1998.<sup>5</sup> 28-29. o.

<sup>198</sup> Yesayahu Leibowitz: *Jáhádut, háám hájehudi umdinát Jiszráél*, Tel Aviv, 1979.<sup>7</sup> 22-23. o., (kiemelés az eredetiben). (A továbbiakban: *Jáhádut*.)

<sup>199</sup> Leibowitz a héber יהדות [jáhádut] szót használja, amely a zsidókra vagy a zsidó kultúra egészére vonatkoztatott gyűjtőnévként fordítható „zsidóságnak” vagy „judaizmusnak” is, de ebben az írásában általában a „zsidó vallás” fordítás tűnik pontosabbnak.

nyilvánul meg”<sup>200</sup>. A zsidó vallás legfőbb jellemzője tehát, hogy a vallás gyakorlása nem a spirituális és kognitív tartalmak mellékes velejárója, nem „külső” váza a „belső, valódi” vallásosságnak. Sőt, a „belső és külső” vallásosság közötti distinkció a zsidó kontextusban értelmetlen, az isteni parancsolatokként definiált tevékenységek (azaz a zsidó vallás rituáléinak) végrehajtása maga a vallásosság. A cselekvő intenciója az egyetlen „belső”, mentális tényező, amely ahhoz szükséges, hogy a zsidó jog által definiált cselekedetek megtétele vallási értékkel bírjon, tehát az, hogy a vallásos zsidót az istenszolgálat szándéka vezérelje a parancsolat teljesítésekor. Ennek a mentális szempontból kizárólag az intenciónak jelentőséget tulajdonító megközelítésnek a radikális mivoltát egy példa szemléltetheti: a zsidó jog szerint minden hétköznap háromszor kötelező imádkozni. Ennek a lényegében változatlan szövegű imának a része a gyógyulásért való imádkozás naponta, akár beteg, akár egészséges emberről van szó. Ha egy beteg zsidó imádkozik, akkor imájának nem az ad vallásos értéket, hogy *hisz* a számára aktuálissá lett ima erejében, vagy abban *reménykedik*, hogy az imája következtében megnyilvánuló isteni könyörületnek köszönhetően meg fog gyógyulni, de mégcsak nem is az, hogy az ima szövegének tartalmára *koncentrál*, hanem kizárólag az **intenciója**: azért imádkozik, mert az istenszolgálat definíciója egy zsidó számára – akár beteg, akár egészséges – az, hogy naponta háromszor elmondjon egy olyan imát, amelynek a szövege a gyógyulásról is említést tesz.<sup>201</sup> Az ima vallási értéke tehát nem az imádkozó hitétől, érzelmeitől vagy tudatától függ, hanem kizárólag a parancsolat (a „ritus”) végrehajtásától és az imádkozó intenciójától.

Leibowitz leszögezi, hogy a zsidó vallásnak nem pusztán a lényegét jelentik a gyakorlati parancsolatok, hanem:

„A zsidó vallást institucionalista vallásként határozzuk meg, nemcsak abban az értelemben, hogy intéciói vannak, hiszen az intéciók minden vallásban megtalálhatóak, hanem abban az értelemben is, hogy ezek az intéciók – azaz a gyakorlati parancsolatok – jelentik a zsidóság szempontjából magát a vallást, és a zsidó vallás ezeken az intéciókon kívül egyáltalán nem is létezik.”<sup>202</sup>

Ez a kizárólag a saját intézményei (törvényei) által létrehívott és csakis a saját törvényei keretében értelmezhető rendszer határozottan emlékeztet a Searle és Rawls által<sup>203</sup> konstitutív törvényrendszernek nevezett

---

<sup>200</sup> *Jáhádut*, 15. o.

<sup>201</sup> Lásd u.o., 386-387. o.

<sup>202</sup> U.o. 14. o.

<sup>203</sup> Searle, John: *Speech Acts*, Cambridge 1980, 50-53. o., Rawls, John: „Kétfajta szabályfogalom”, In: *Tények és értékek*, Budapest 1981, 364-416. o. Erre a hasonlóságra már többen felhívták a figyelmet, elsőként: Kasher, Naomi: „Tfiszát hádat sel Leibowitz leumát tfiszát hámuszar sel Kant”, In: Kasher, Asa

rendszerekre. Egy konstitutív törvényrendszer fő jellemzői, hogy nincsenek külső, rendszeren kívüli céljai, hanem a rendszer saját maga számára határozza meg törvényei érvényességét, azok részletes szabályait és vonatkozási területét. Searle példája a sakk, amelynek szabályai nem szolgálnak semmilyen, a sakkon kívül értelmezhető célt, és amely szabályait a világ eseményei, a történelem változásai nem befolyásolják. A sakkban logikai szempontból a szabályok megelőzik a cselekedeteket, azaz a lépéseket, hiszen csak akkor lehetséges (és értelmes) a „cselekvés” – azaz a szabályos lépés a figurával – ha a cselekvő ismeri a szabályokat.

A konstitutív törvényrendszereket a regulatív törvényrendszerekkel szokták összehasonlítani, amelyek a valóság egy adott területére vonatkoznak, ahol az emberi cselekedetek önmagukban, a területet szabályozó törvények ismerete nélkül is értelmezhetőek. A rendszernek vannak a szabályokon túlmutató céljai, és a szabályokat e célok elérése, valamint a rendszer egészének jobbá tétele érdekében alkotják. A regulatív törvényrendszerre gyakran hozott példa a közlekedés, amelyet a szabályok a szabályrendszerhez képest külső célok (biztonság, hatékonyság stb.) érdekében irányítanak. E szabályok nélkül a rendszer rosszabbul működne ugyan, de létezne. A különböző regulatív törvényrendszerek közötti összehasonlítás lehetséges (amennyiben azonos területre vonatkoznak), és a rendszert létrehívó cél szempontjából van értelme jobb vagy rosszabb szabályokról beszélni.

A konstitutív törvényrendszerekkel kapcsolatban viszont, minthogy a szabályokon kívül és azoktól függetlenül nincs önmagában is létező rendszer, értelmetlen jobb vagy rosszabb szabályokról beszélni, és értelmetlen hatékonyság és ésszerűség szempontjából összehasonlítani két konstitutív rendszert.

Leibowitz értelmezésében a zsidó vallás tehát olyan normatív rendszer, amely gyakorlatának, illetve hitelveinek sem megalapozása, sem célja nem lehet magán a valláson kívül. A zsidó vallás semmiképpen nem lehet hasonló egy teleologikus normatív rendszerhez, amely egy adott magasabb cél érdekében, hasznossági szempontok alapján határozza meg a helyes cselekedetet. A zsidó vallás parancsolatainak teljesítése által az ember nem ér el semmit azon kívül, hogy teljesítette a parancsolatokat. A parancsolat teljesítése és a parancsolat kizárólagos célja (t.i. az önmagáért való istenszolgálat) közötti viszony tehát jelentősen különbözik a szokványos, mindennapi emberi cselekedetek és azok céljai közti viszonytól, ahol a hatékonyság és a hasznosság szempontjai vezérlik a cselekvőt.

„...[a] parancsolatok nagy részének nincs értelme, amennyiben nem az istenszolgálat kifejezéseként fogjuk fel őket, e parancsolatok jórészt semmi az ember szükségleteit figyelembe vevő szempontból nem hatékonyak vagy hasznosak az ember számára. Az

ember csak akkor vállalja ezt az életformát, ha az Örökkévaló szolgálatát célként, és nem egy másik cél eléréséhez szolgáló eszközként látja.”<sup>204</sup>

Leibowitz hevesen támadta a széles körben elterjedt nézetet, miszerint a zsidó vallás parancsait a zsidóság „történelmi, praktikus” bölcsessége hívta volna létre, és a vallási törvények létrejöttük korának racionális szempontjait tükröznék. Leibowitz szerint az Örökkévaló szolgálata önmagában való ok és cél, amely semmilyen további cél szempontjából nem hasznos. Vallási szempontból értéktelen, ha valaki azért teljesít egy parancsolatot, mert az adott cselekedetet hasznosnak és ésszerűnek tekinti. Egy cselekedet vallási szempontból kizárólag akkor lehet értékes, ha a cselekvő a zsidó jog által megszabott rítust végzi el és tetteivel Istent akarja szolgálni.

A zsidó vallás illetően történő meghatározása determinálja vallás és erkölcs viszonyát is, hiszen az erkölcs egy a valláson kívül és attól függetlenül is létező normatív rendszer. Az erkölcsi célok, az erkölcsi jóként definiált értékek irrelevánsak a vallási célok meghatározása szempontjából. Aki azért hajt végre egy vallási parancsot, mert azt erkölcsi szempontból helyesnek tartja, az nem vallási, hanem erkölcsi kötelességét teljesítette, és tette vallási szempontból irreleváns. Leibowitz a következőképpen jellemzi a zsidó vallás és az erkölcs viszonyát:

„... a kifejezésnek „a zsidóság erkölce” nincs semmi értelme ... az erkölcs nem lehet zsidó vagy nem-zsidó, vallásos vagy nem-vallásos, az erkölcs az erkölcs. Vallás és erkölcs összekötése sikertelen vállalkozás: az erkölcs lehet az ember akaratának irányítása a valóság vagy önmaga megismerésével összhangban (sztoa; Spinoza), vagy azzal összhangban, amit a másik ember – aki önmagában való cél – felé való kötelességként lát (Kant) –, de az erkölcs ateista kategória, amely a vallásos tudattal vagy a vallásos érzéssel nem fér össze. A zsidó vallásban az ember nem önmagában való érték, hanem „Isten képmása” és csak e tény okán bír értékkel.”<sup>205</sup>

Ismét egy példával téve világosabbá Leibowitz álláspontját azt mondhatjuk, amikor meg akarjuk állapítani, hogy egy rászorulóknak adott adomány vallási vagy erkölcsi értékkel bír-e, a cselekvő intenciója kell legyen a kritérium. Ha a cselekvő a másik emberben önmagáért való célt és nem eszközt lát, valamint a rászorulón való segítéskor a másik ember iránti erkölcsi kötelességét akarja teljesíteni, akkor erkölcsileg értékes cselekedetet hajt végre, ám vallási szempontból tette irreleváns. Amennyiben azonban a cselekvő a másik emberben az istenszolgálat eszközét látja, és cselekedete végrehajtásakor vallási intenciója van, akkor tette vallási szempontból értékes, de erkölcsi szempontból értéktelen. Az erkölcsi cselekedet végső célja a másik ember

---

<sup>204</sup> *Jáhádut*, 24. o.

<sup>205</sup> U.o. 16. o.

iránti abszolút kötelesség teljesítése, míg a vallásos ember szerint csak Isten lehet a végső cél, és csak az isteni parancs lehet kategorikus imperatívusz.

Többen elemezték már Leibowitz gondolkodásának etikai vetületét, illetve vallás és erkölcs viszonyának általános kérdését bölcseletében<sup>206</sup>, jelen írásomban nem vallás és erkölcs kapcsolatának általános problémájával, hanem csak Leibowitz lelkiismeret értelmezésével kívánok részletesebben foglalkozni.<sup>207</sup> Leibowitz eddig ismertetett vallásfelfogása alapján nem meglepő, hogy a lelkiismeret szintén a vallással össze nem egyeztethető tényezőnek minősül:

„A Tóra és a próféták sohasem fordulnak az emberi lelkiismerethez, amely jogosan gyanúsítható azzal, hogy a bálványimádás megnyilvánulása; a „lelkiismeret” fogalma nem létezik a Szentírásban. A lelkiismeret útmutatása ateista vagy bálványimádó fogalom. A 'szívben létező Isten', akit a humanista etikusok kedvelnek – idegen isten.”<sup>208</sup>

Leibowitz vallási szempontból két negatív jelzővel illeti a lelkiismeretet: „ateista vagy bálványimádó” fogalomnak titulálja, anélkül azonban, hogy ezt a minősítést részletesen indokolná. Az eddig elmondottak alapján legalább három érv felhozható annak indoklására, hogy Leibowitz módszere szerint miért nem követheti a vallásos ember a lelkiismerete útmutatását.

Az első érv szükségszerű ellentmondást feltételez a lelkiismeret és vallás között: mivel egy cselekedet vallási értéke kizárólag abból származik, hogy a cselekvő isteni parancsra hatja végre tettét, így amennyiben a vallásos ember a lelkiismerete sugallatának – nem pedig az isteni parancsnak – engedelmeskedve cselekszik, akkor tette vallási szempontból értéktelen lesz. Amennyiben a cselekvő elismeri, hogy saját lelki, vagy intellektuális szükségleteit elégítette ki a cselekedetével, azaz önmagát és nem Istent szolgálta, de mégis vallási értéket vindikál tettének, ebben az esetben bálványimádó, hiszen Istenen kívül bármi más szolgálata a bálványimádás minősített esete.

A második érv szerint nincs garancia a lelkiismeret útmutatásai és a Tórából megismert isteni parancsok harmóniájára. Amennyiben a vallás és a lelkiismeret imperatívuszai ellentétbe kerülnek egymással, úgy a vallásos embernek választania kell a két parancs között, tehát a Leibowitz által

---

<sup>206</sup> Két különösen fontos írás: Goldman, Eliezer: „Dát umuszár beháguto sel Leibowitz”, In: Sagi, Avi és Statman, Daniel (szerk.): *Bén dát lemuszár*, Rámát Gán 1993, 107-115. o., és Statman, Daniel: „Toráto hamuszarit sel Leibowitz”, In: Sagi, Avraham (szerk.): *Yeshayahu Leibowitz*, Jerusálaim 1995, 326-343. o.

<sup>207</sup> Mint e kötet többi írásából is kiderült a lelkiismeret távolról sem egyértelműen meghatározott fogalom az etikai irodalomban, és nem lehet a fogalom egyetlen és egyértelmű jelentéséről beszélni. Éppen ezért nem a lelkiismeret egy adott és elfogadott értelmezésével fogom összevetni Leibowitz nézeteit, hanem saját kontextusán belülről próbálok bemutatni e fogalom jelentését filozófiájában.

<sup>208</sup> Jáhádut, 27. o.

annyira kedvelt „vagy-vagy” szituációba kerül, amikor a vallásos embernek a lelkiismeret imperatívuszával szemben a vallási parancsot kell választania, tehát ebben az esetben vallás és lelkiismeret között nem lehet összhang.

A harmadik érv kiegészíti az előzőt. Leibowitz számításba veszi a lehetőséget, hogy alkalomadtán a lelkiismereti parancs egybeeshet a vallási parancsolattal. Azonban ebben az esetben sem lehet a két tényező között harmónia, hiszen:

„...minden az intenciótól függ: az ember döntése vallásos, ha a döntés meghozatalakor intenciója Isten szolgálata volt; és döntése etikai, amennyiben intenciója az emberre irányult. Szükségszerű, hogy e két intenció egyike kizárja a másikat.”<sup>209</sup>

Leibowitz harmadik állítása tűnik a legkönnyebben cáfolhatónak. Ezt a cáfolatot már évekkel ezelőtt kifejtette Leibowitz két tanítványa, Avi Sagi és Daniel Statman<sup>210</sup>. A két elfogadható – bár korántsem szükségszerű – alapfeltevést, miszerint mind a vallási, mind az erkölcsi cselekedetnek az értékét a cselekvő intenciója adja, Leibowitz kiegészíti egy harmadik feltevéssel is: a vallási és az erkölcsi intenció szükségszerűen kizárják egymást. Leibowitz nem részletezi, hogy mit ért ezen a „szükségszerű” kizárólagosságon, pedig ez korántsem egyértelmű. Nehéz elhinni, hogy arra gondolhat: ténszerűen lehetetlen egynél több intenció hozzájárulása egy cselekedethez, hiszen a hétköznapi tapasztalatunk alapján is könnyű ezt cáfolni: tetteink többségét egynél több szándékkal hajtjuk végre. Ha valaki segítséget nyújt a rászorulóknak, miközben tudatában van, hogy ezt mind vallási, mind erkölcsi meggyőződése megköveteli tőle, és mindkét kötelessége önmagában is elegendő motiváció lenne a cselekvéshez, akkor nehéz belátni miért is ne lehetne mind vallási, mind erkölcsi intenciója „valódi”. Leibowitz arra gondolhatott inkább, hogy noha ténszerűen lehetséges az ember számára, hogy két intenciója is legyen egy cselekedet megtételekor, akkor is az a helyes, hogy csak egyik intencióját hagyja érvényesülni. Mint Sagi és Statman kimutatták<sup>211</sup>, valóban találunk mind a keresztény, mind a zsidó hagyományban forrásokat, amelyek Isten kizárólagos, semmi másnak helyet nem hagyó szeretetét teszik vallási ideállá, ám egyáltalán nem szükségszerű ennek az álláspontnak az elfogadása. Ha a monoteista vallások istenképét vesszük kiindulópontnak, akkor Isten attribútumai között ott találjuk az erkölcsi tökéletességet, és feltételezhetjük, hogy Isten nem szeszélyes kényúr, aki pillanatnyi hangulatának engedve alkotta az erkölcsi világrendet. Ha elfogadjuk az isteni jóságra vonatkozó feltevést, akkor nincs semmi okunk, hogy ne tulajdonítsunk annak vallási értéket, ha

---

<sup>209</sup> U.o. 294. o.

<sup>210</sup> Sagi Avraham és Statman, Daniel: *Dat umuszár*, Jerusalem 1993, 223-231. o. Az alábbiakban az ő érvelésüket követem.

<sup>211</sup> U.o. 227-229. o.

valaki nem vakon engedelmeskedik Isten erkölcsi értékkel bíró parancsolatainak, hanem igyekszik a tökéletes jóságot jelentő Istenhez hasonlulni (*imitatio Dei*), és saját jellemében is kifejleszti az erkölcsi tulajdonságokat. Ha pedig ezen a módon, a vallási parancsolatok megtartásának segítségével a vallásos ember egyben erkölcsi tulajdonságokat is interiorizált emberré válik, akkor erkölcsi intenciói egyben vallási értékkel is bírhatnak.

A második állítás mellett könnyebb érvelni, hiszen elméleti síkon minden különös nehézség nélkül elképzelhető olyan szituáció, amikor a vallásos embernek választania kell a lelkiismerete és a vallása parancsai között. Ilyen antagonisztikus ellentét áll fent Leibowitz szerint például abban a bibliai szituációban, amikor Isten megparancsolja Ábrahámnak Izsák feláldozását. Leibowitz állítása ott válik nehezen védhetővé, amikor azt állítja, hogy az ilyen ellentét nem a kivétel, hanem a vallásos lét kvintesszenciája:

„Ábrahám ősatya hite Izsák megkötözésekor teljesedik ki, a zsidó nép vallási, történelmi tudatában [...] Izsák megkötözése vált a hit legfőbb szimbólumává. A Teremtés könyve mindössze keret Izsák megkötözésének 22 verséhez. Mit jelent Izsák megkötözése? Ez maga a vallási válság. Ebben az esetben az Örökkévaló nem úgy jelenik meg, mint az emberért való Isten, hanem mint Isten, Aki mindent követel tőle. Nem úgy, mint az emberi, természetes valóság Istene, melynek részét képezik az ember természetes érzései, legitim vágyakozásai, jövőképe és emberi céljai, hanem mint egy olyan Isten, Aki akkor is a szolgálatát követeli az embertől, ha ez minden emberi értékekről való lemondással jár. Ábrahám próbája nemcsak a természetes emberi érzelmekről, hanem az emberiség kollektív értékeiről való lemondásban is áll.[...] mindent félre taszít az Istenszolgálat. [...] a válság nem különleges esemény vagy szituáció, amely problémássá teszi a hitet, hanem a vallásos hitnek, az istenfélelemnek az esszenciája, azaz nem más mint annak a babonás hitnek a tagadása, hogy az emberi létezés harmonikus.”<sup>212</sup>

Leibowitznak, a filozófusnak, természetesen szabadságában áll tetszése szerint interpretálni a bibliai történetet, ha éppen úgy kívánja, tekintheti Izsák megkötözését a zsidó hit tipikus manifesztációjának. Erősen vitatható azonban az az állítás, hogy Izsák megkötözése „a zsidó nép vallási, történelmi tudatában” is a tipikus, nem pedig a különleges megnyilatkozása a hitnek. Leibowitz több kritikusa is felhívta már a figyelmet arra, hogy eszmetörténetileg semmiképpen nem igazolható az állítás, miszerint a zsidó írásmagyarázók és bölcselek többsége tipikusnak és a vallási lét lényegének tekintette volna az abrahámi válságszituációt, vagy a válságot általában<sup>213</sup>. Éppen ellenkezőleg, a

<sup>212</sup> Yesayahu Leibowitz: *Emuná, históriá vearáchim*, Jerusálaim 1982. 57-58. o. (A továbbiakban: *Emuná*.)

<sup>213</sup> A legfontosabb írás erről: Sagi, Avi: *Jáhádut: bën dát lemuszár*, Tel Aviv 1998. 257-268. o.



történethez fűzött magyarázatok többnyire azt hangsúlyozzák, hogy Isten **nem** követelte meg az áldozat bemutatását. Sőt, bár Leibowitz szerint pusztán „babonás hit”, hogy az emberi létezés harmonikus és e harmónia összeegyeztethető a vallásos hittel, a zsidó hagyomány bölcsei közül mégis sokaknak éppen ez az álláspontja.

Írásom következő részében az első – és véleményem szerint legkomolyabb – érvnek, miszerint a lelkiismeret bálványimádó fogalom, a gyökereit szeretném vizsgálni. Leibowitz az egyik vele készült interjúkötetben – a Humanizmus című fejezetben – foglalkozik részletesebben a lelkiismeret fogalmával. Lezögezi: a lelkiismeret a rosszra csábító ösztönnel azonos.

„Arra a lehetőségre, hogy az életmódjára vonatkozó döntésekkel kapcsolatban az ember a lelkiismeretére támaszkodjon, a Tóra azt mondja: 'ne kémkedjetek szívetek és szemetek után' (4Mózs15,39) – és ezek az ösztön szervei.”<sup>214</sup>

A lelkiismeretre való hagyatkozás veszélyeit Leibowitz így foglalta össze:

„Mit értesz a 'lelkiismeret' kifejezés alatt? Ha arról van szó, hogy olyan ember légy, akit egy természetében gyökeredző lelki tényező, akár tudatától függetlenül is irányít, és e tényező mutatja az utat számára a 'jó' felé – akkor ennél nincs veszélyesebb dolog.”<sup>215</sup>

Ezt a veszélyt Leibowitz azzal magyarázza, hogy a lelkiismeret nem lehet az erkölcsi megismerés megbízható forrása, hiszen az etika lényeges kérdése az, hogy mi alapján hozza az ember az erkölcsi ítéleteit:

„Egy benne működő tudattalan indíttatás – ez a lelkiismeret – szerint, vagy tudatos mérlegelése szerint, amire viszont a lelkiismeret szó nem alkalmazható. Bölcseink találó mondása erre vonatkozik: 'a gonoszokon a szívük uralkodik, az igazak uralkodnak a szívükön'.”<sup>216</sup>

Leibowitz tehát a lelkiismeretet úgy határozza meg, mint egy rejtélyes pszichológiai tényezőt, sötét erőket mozgató ösztönt, mely sugallataival megzavarhatja a racionális, tudatos döntések sorozatát. Abban, hogy Leibowitznak ezt az európai lelkiismeret fogalomtól igencsak eltérő definícióját nem utasították azonnal vissza azzal az érvel, hogy rajta kívül senki nem

---

<sup>214</sup> Yesayahu Leibowitz, *Ál olám umluo*, Jerusálaim 1992, 148. o. (A továbbiakban: *Ál olám*.) Leibowitz a szem és a szív negatív szerepét sugalló interpretációját ezúttal a hagyomány jelentős része is alátámasztja, a Jeruzsálemi Talmud (Brachot traktátus 1,5) alapján a legismertebb zsidó Szentírásmagyarázó Rabbi Slomo Jicháki is azt mondja az idézett bibliai hely kommentárjában: „A szív és a szemek a test kémei, felhajtják számára a bűnt: a szem meglátja, a szív megkívánja, majd a test bűnözik.”

<sup>215</sup> *Ál olám* 148. o.

<sup>216</sup> U.o.

határozza meg így ezt a szót<sup>217</sup>, valószínűleg komoly szerepet játszik, hogy filozófiáját héberül és a zsidó vallás kontextusában fogalmazta meg. Míg a görög „szündereszisz” és a latin „conscientia” fogalmak a – miként a magyar lelkiismeret is – a tudás fogalmához kapcsolódnak és a kognitív szférára utalnak, addig a héber מצפון [mácpun] szó alakja nem kapcsolódik a tudathoz, vagy a tudáshoz. A szó egyik eredeti értelme „kincstár” és ezzel összhangban a lelkiismeret héber szó inkább a rejtettséggel, illetve a „belső” elhelyezkedéssel függ össze.<sup>218</sup> Noha a héber nyelv valóban lehetővé teszi ezt az értelmezést, Leibowitztól, aki természetesen pontosan tudta, hogy a lelkiismeret fogalmának több meghatározása is lehetséges<sup>219</sup>, elvárható lett volna, hogy legalábbis jelezze, hogy értelmezésében eltér a filozófiai szakirodalomban szokásos fogalomhasználatól<sup>220</sup>.

Leibowitz lelkiismeret definíciójával kapcsolatban további problémát vett fel az általa felhasznált bibliai hivatkozás: „ne kémkedjeteK szívetek és szemetek után” (4MÓZ15,39). Leibowitz ugyanezt az idézetet használta fel annak bizonyítására, hogy a Tóra választást követel erkölcs és vallás között:

„Csak az az ember lehet erkölcsös, aki az emberben látja a célt és a legfelsőbb értéket, azaz az embert emeli Isten helyébe. ... a „Halljad Izrael” imában [amely mintegy hitvallásként szolgál és központi jelentőséggel bír a zsidó liturgiában – B.G.] azonban azt mondjuk: „ne kémkedjeteK szívetek és szemetek után”. Ne kémkedjeteK szívetek után – ez Kant tagadása, ne kémkedjeteK szemetek után, ez Szókratész tagadása. E tagadások indoklását is ott találjuk: „én vagyok az Örökkévaló, a ti Istenetek”. A Tóra nem ismeri az erkölcsi parancsokat, amelyek forrása a természeti valóság, vagy az

---

<sup>217</sup> Számos más esetben vetették Leibowitz szemére, hogy a köz- és a szaknyelvben konkrét jelentéssel bíró szavakat a bevett jelentésüktől függetlenül, önkényesen rájuk aggatott új jelentésben használ. Lásd pl.: Melzar, Yehuda: „Ál háklálá”, In: Kasher, Asa és Loewinger Yaaqov, *Sefer Yesayahu Leibowitz*, Kfár Chábád 1977, 137. o.

<sup>218</sup> Maga a lelkiismeret szó a héber Szentírásban nem fordul elő, sőt a posztbiblikus irodalomban is ritka és a fogalom tudtommal csak a középkor moralizáló irodalmában jelenik meg a maihoz hasonló értelemben, de később sem válik központi fogalommá. A fogalom helyéről a zsidó eszmetörténetben lásd: Werblowsky, Zwi J., „The Concept of Conscience in Jewish Perspective”, In: *Conscience, Curitorium of the J. C. Jung Institute*, 1970. Érdekességként megjegyzendő, hogy az Encyclopédia Judaica szerkesztői sem tartották e fogalmat olyan jelentősnek, hogy önálló szócikben foglal kozzanak vele.

<sup>219</sup> A kérdésre, hogy a lelkiismeret képezi-e a humanista erkölcsiség alapját, azt felelte: „Attól függ hogyan definiáljuk a lelkiismeret szót.” *Ál olám* 149. o. Itt azt is láthatjuk, hogy Leibowitz nem akarta azonosítani a lelkiismeret és az erkölcs fogalmait.

<sup>220</sup> Különösen furcsa Leibowitz hallgatása a lelkiismeret szó eltérő etimológiájáról és jelentéséről a héberben és az európai nyelvekben, hiszen az interjúkötet ugyanabban a részében pár mondattal később összehasonlítja az „erkölcs” szó történetét és jelentését a héberben és az európai nyelvekben.

embernek a másik ember iránti kötelességének a megismerésében van – a Tóra csak a vallási parancsolatokat ismeri.”<sup>221</sup>

Ebben a szövegben a „szem” nem az ösztön szerve, hanem – elsősorban – a görög filozófusok számára a világ racionális megismerésére szolgáló eszköz, mely által lehetségessé válik „az ember akaratának irányítása a valóság vagy önmaga megismerésével összhangban”<sup>222</sup>. Hasonlóképpen, a szív sem kiismerhetetlen belső sugallatok forrása, hanem a kanti etika értelmében az ember akaratának irányítása „a másik ember iránti kötelességének” megismerésével összhangban. Leibowitz természetesen elismerte a racionális és tudatos mi-voltát mind a szókratészi, mind a kanti etikának. A szem és a szív Leibowitz etika értelmezésében tehát a tudat eszközei, míg lelkiismeret értelmezésében a tudat által kontrollálatlan ösztönöket jelentik. Tudtommal erre a kettős-ségre sosem hívták fel Leibowitz figyelmét, és erősen kétem, hogy tudott volna meggyőző magyarázattal szolgálni arra, hogy ugyanazt a bibliai verset miért használja fel két egymást kizáró értelemben. Természetesen az etika és a vallás összeférhetetlenségére, illetve a lelkiismeretre vonatkozó állításait Leibowitz az idézetektől függetlenül is fenntarthatja, de kielégítőbben meg kellene magyaráznia, hogy mivel kívánja helyettesíteni a lelkiismeretet, mint az erkölcsi megismerés egyik eszközét a szókratészi, illetve a kanti etikában.

A lelkiismeret negatív megítélésének egyik forrását a zsidó filozófiai kontextusban kell keresnünk. Leibowitz egy előadásorozatában kommentálta Maimonidész etikai-pszichológiai írását – a Misna Ávot traktátusához írott bevezetőt, a *Smoná Prákimot* (Nyolc fejezet) –, és ott a következőt mondja a lelkiismeretről:

„nemcsak Maimonidész, hanem úgy vélem az összes próféta azt mondaná, hogy a 'lelkiismeret' – az ember lelkiismerete – azonos a rosszra csábító ösztönnel.”<sup>223</sup>

A lelkiismeretet a maimonidészi antropológia alapján Leibowitz az ember egyik természetes, fizikai potenciájával azonosítja, amelyet az akarat éppúgy nem képes irányítani, mint szívverés ritmusát, vagy a vérkeringést.<sup>224</sup> Ez a maimonidészi filozófiában fontos szerepet kapó képesség szószerint pontosan, de tartalmilag pontatlanul „képzelő erőnek” [המדה כוח – koách medámé] fordítható. A „képzelő erő” velünk született adottság, amelynek két fő funkciója

---

<sup>221</sup> *Jáhádut* 26. o.

<sup>222</sup> Lásd a 13. jegyzethez kapcsolódó idézetet.

<sup>223</sup> Az előadásorozat könyv formában jelent meg: Yesayahu Leibowitz: *Szichot ál 'Smoná prákim' lárámbám*, Jerusalem 1985, 101. o. (Továbbiakban: *Szichot*.)

<sup>224</sup> *Szichot* 43. o. Az ellenvetésre, hogy az indiai fakírok képesek irányítani a szívverésük ritmusát, Leibowitz azt felelte, hogy ezt nem akaruk, hanem a koncentráció segítségével teszik.

van: az emlékezés, valamint az emlékek szelektálása és kombinálása segítségével történő elképzelés. A „képzelő erő” csak az érzékeink segítségével már befogadott képzeink szelektálására és kombinálására képes, azonban „semmi nem jelenhet meg az ember képzeletében, amit [részleteiben – B.G.] nem fogadtak be korábban érzékei”<sup>225</sup>. A múltban szerzett benyomásainkat a tudat és az akarat kontrolljától függetlenül kombinálni képes biológiai adottságunkként felfogott „képzelő erő” a racionális megismerés egyik akadályá:

„A valóság igaz mivoltának megismerése azt követeli az embertől, hogy legyőzze a képzeletnek nevezett biológiai tulajdonságát, [...] mert a képzeleten keresztüli megismerés félrevezetheti az embert. [...] A többi érzékünk csak patológikus esetekben téveszt meg bennünket, de a képzelet eleve megtévesztő. Az ember bízhat a többi érzékében [...], de a képzelettel kapcsolatban alapvetően gyanakvónak kell lennie, mert ha megtéveszti, annak következményei a legsúlyosabbak lehetnek.”<sup>226</sup>

A kérdésre, hogy Maimonidész azonosítja-e a lelkiismeretet a „képzelő erővel” Leibowitz határozott igennel felelt és hozzátette:

„Világos, hogy a lelkiismeret önmagában semleges, nincs 'jó lelkiismeret' vagy 'rossz lelkiismeret', mindaz, amit a negyedik fejezetben olvasunk [t.i. a Smoná prákim 4. fejezetében – B.G.] valójában figyelmeztetés az ember számára, hogy ne kövesse a lelkiismeretét. Amikor itt azt mondja Maimonidész, hogy minden szélsőséges út rossz, annak az az értelme, hogy az ember a lelkiismeretét követi, holott kötelessége az lenne, hogy a rációt kövesse.”<sup>227</sup>

Maimonidész a képzelő erő alatt azt a biológiai képességet érti, amely alkalomadtán megzavarhatja az ember tiszta, racionális, tudatos ítéletét, amely a zavaró körülmények nélkül, mindig az arisztotelészi „arany közép” erényét követné. Leibowitz a középútnak a racionalitást tekinti és – némi-képpen talán önkényesen<sup>228</sup> – a lelkiismeretet a maimonidészi értelemben vett „képzelő erővel” azonosítja. Ennek következménye, hogy a lelkiismeret Leibowitz számára negatív tényezővé válik.

Leibowitz talán arra gondolt, hogy a tudattól függetlenül működő lelki készletés, a belső indíttatás veszélyeit nehéz túlbecsülni a 20. század, a tiszta lelkiismeretű, kötelesegtudó tömeggyilkosok és terroristák kora után. Ha az

<sup>225</sup> U.o. 39. o.

<sup>226</sup> U.o. 41. o.

<sup>227</sup> „ez az, ami úgy tűnik az embernek, hogy helyes és jó” *Szichot* 101. o.

<sup>228</sup> Leibowitzot többször kritizálták azért, hogy saját nézetét olvassa bele Maimonidész írásaiba, de annak eldöntése, hogy ezúttal hűen értelmezte-e Maimonidészt nem tartozik írásom tárgyához. Maimonidész „képzelő erő” fogalmáról lásd pl.: Macy, Jeffrey: „Prophecy in al-Farabi and Maimonides: the Imaginative and Rational Faculties”, In: Pines Shlomo és Yuvel, Yirmiyahu: *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, 185-201. o.

ember belső indíttatására, ösztöneire támaszkodik, akkor semmi garancia nincs rá, hogy valóban helyesen fog cselekedni. Erős szkepszise az emberi lelki késztetéseinek pozitív mivoltával kapcsolatban könnyen érthető, de némi kiegészítésre szorul: a legújabbkori történelem alapján indokoltnak tűnik, hogy legalább ekkora kétellyel viseltessünk az emberi racionalitás parancsai, vagy a vallási imperatívuszok iránt. Egyesek valóban „a lelkiismeretük utasításának engedelmességgel” követték el borzalmas tetteket és tömeggyilkosságokat, mások azonban hasonló tetteiket az értékeik védelmé érdekében hozott teljesen racionális döntésekként vagy éppen vallási imperatívusként interpretálva próbálták igazolni. Mivel Leibowitz szkeptikusnak tűnik a ráció erejét illetően, és maga is tudatában van, hogy a humanista erkölcsiség nem következik jobban a „rációból”, mint a fasiszta értékrend<sup>229</sup>, valamint tudatában van a ténynek, hogy a Szentírás parancsaira hivatkozva is lehet bűnöket elkövetni, ezért nehezen indokolható, hogy miért éppen a lelkiismeretet szemeli ki első számú közellenségnek. Noha a Leibowitz által kreált lelkiismeret fogalom, azaz az akarat és a ráció által kontrollálatlan belső hang, valóban nagyon kényelmes támadási felületet nyújt, fel kell tennünk a kérdést: van-e még valaki Leibowitzon kívül, aki tényleg így érti vagy használja a lelkiismeret fogalmát a filozófiai kontextusban?

A lelkiismereti és a vallási parancs összeegyeztethetlenségének bizonyítására Leibowitz legnyomósabb érvének az tűnik, hogy egy cselekedet vallási értéke kizárólag a cselekvő vallásos intenciójából fakad. Ha a cselekvő bármely Istentől különböző autoritás – például a lelkiismeret – parancsának engedelmességgel, akkor ez vallási szempontból értéktelenné teszi cselekedetét. Ha el is fogadnánk az érvelés kedvéért Leibowitznak azt a korábban már cáfolt állítását, hogy egy cselekedethez csak egy intenció rendelhető hozzá, akkor is felvetődik egy további kérdés: miért éppen ezt az intenciót választja a vallásos ember? Leibowitz válasza bizonyára az lenne, hogy az ember szabadon dönt értékeiről, és ilyen szabadon választott érték az, hogyha Isten akarja szolgálni, és az istenszolgálat szükségszerű velejárója a helyes intenció. Ez azonban nem válaszolja meg azt a kérdést, hogy milyen okból dönt úgy valaki, hogy Istent szolgálja?

Az egyik lehetséges válasz az lenne, hogy belső sugallatra, lelki indíttatásra cselekszik, azonban, mint láttuk, Leibowitz ezt a lehetőséget kizárja. Másik lehetséges válasz lehetne, hogy a vallásos ember tudományos ismeretei alapján meggyőződött a vallási tételeinek igazságáról és ezért racionális döntés-

---

<sup>229</sup> „A humanizmus nem következik a racionalizmusból. El tudom képzelni, hogy racionális lény [...] azt mondja, hogy az ember nem a legfőbb érték, és ha fasiszta ideológiát vall, akkor azt mondja, hogy a nemzeti entitás a legmagasabb érték és az ember csak egy kis csavar a gépezetben. Lehet erre azt mondani, hogy nem racionális gondolatmenet?” *Ál olám* 149. o.

ként azt a következtetést vonta le, hogy az istenszolgálat a legésszerűbb életforma. Ezt a lehetőséget Leibowitz egyértelműen elutasítja számos írásában, hiszen filozófiájának egyik alaptétele a teljes dichotómia a tudományos ismeretek és az értékek világa között<sup>230</sup>. Tegyük fel, hogy Leibowitz mégis elismerné: az emberi ráció azt sugallja, helyes az Istenszolgálatot választani életformául. Ebben az esetben sem világos miért szolgálja kevésbé önmagát az ember, ha az emberi ráció parancsait követi, mintha az emberi lelkiismeretnek engedelmeskedik? A harmadik lehetőség az, hogy a vallásos ember teljesen önkényes módon hozta döntését, minden érzelmi, vagy racionális érv nélkül, azonban nagyon nehéz meggyőzően érvelni amellet, hogy egy teljesen indokolatlan és önkényes döntés az ideális vallási szempontból, és kizárólag ez lehet az istenszolgálat feltétele.

Úgy vélem, ezen a ponton nemcsak Leibowitz lelkiismeret értelmezésének problémás pontjára sikerült rámutatni, hanem egész filozófiájának egyik legfontosabb nyitva hagyott kérdésére is: Milyen indokok vezethetik el az embert a vallásos hit választásához?<sup>231</sup>

Jogosan tehető fel a kérdés, miért fogalmazott meg Leibowitz egy ennyire radikális, és éppen szélsőségesességéből következően könnyen támadható álláspontot a lelkiismerettel kapcsolatban? Egy filozófiatörténeti adalék talán segíthet a leibowitzi álláspont jobb megértésében.

Az eddig elmondottak alapján világos, hogy Leibowitz vallásfilozófiája több ponton emlékeztet Kant filozófiájára. A találkozási pontokat Kant és Leibowitz filozófiája között már részletesen tárgyalta a Leibowitz-cal foglalkozó szakirodalom<sup>232</sup>, ezért ebben az írásban csak a lelkiismerettel kapcsolatban releváns nézetekkel szükséges foglalkozni.

Nem ismerem Leibowitz írásai között olyat, ahol nyíltan kijelentette volna, hogy vallásfelfogásának bármi köze lenne a Kant által *A vallás a pusztá és határain belül* című művében megfogalmazott zsidóság kritikájához, de indo-

---

<sup>230</sup> Az értékek és a tudomány világának radikális szétválasztására jó példa: Leibowitz, Yeshayahu: *Bén mádá lafilozofijá*, Jerusalem 2002,<sup>5</sup> 276-281. o.

<sup>231</sup> Leibowitz magának a kérdésnek a legitim voltát is tagadta. „A hitben nem egy levont következtetést látok, hanem egy értékekről hozott döntést; az emberi tudatban az értékekhez kapcsolható döntések nem a rendelkezésre álló információkból következnek, hanem olyan **kötelességek, amelyekre az ember magát kötelezi.**” (*Emuna* 11. o. Kiemelés az eredetiben). Ezzel persze Leibowitz nem válaszolja meg a kérdést, hogy miért hoz valaki egy bizonyos döntést, de ennek a problémának a részletes tárgyalása túlmutat jelen írás keretein.

<sup>232</sup> Lásd pl.: Kasher, Naomi: „Elohim bitfiszát hájáhádut sel Leibowitz”, In: Sagi, Avraham (szerk.): *Yeshayahu Leibowitz*, Jerusalem 1995,<sup>5</sup> 92-108, és Silman, Yochanan: „Motivim kantianim bhaguto sel Leibowitz”, Kasher, Asa és Loewinger Yaaqov, *Sefer Yesayahu Leibowitz*, Kfár Chábád 1977,<sup>5</sup> 47-55. o.

koltnak tűnik Naomi Kasher felvetése<sup>233</sup>, miszerint a Leibowitz által feltételezett dichotómia vallás és erkölcs világa között jórészt reakció a kanti kritikára. Kant szerint a vallási hit egyetlen örökérvényű tartalma az erkölcsi imperatívuszus lehet. Az istenhitet nem igazolhatják racionális meggyőződések, a történelem vagy a természettudomány; a hit egyetlen igazolása erkölcsi lehet. A hitnek gyakorlati, erkölcsi értéke van, hiszen az istenfogalom a pszichológiai garancia az ember erkölcsi igazolás vágyára.

Kant az ideális egyházat láthatatlannak tartja, ahol nincs szükség papi közvetítőkre. A történelmi vallások közül – szerinte – a kereszténység áll ehhez az ideálhoz a legközelebb. A zsidó vallás kritikájának alapját Kantnál az képezi, hogy a zsidóságot statutarikus vallásnak minősíti, amely menthetetlenül partikuláris és mely szerint az istenszolgálathoz feltétlenül szükségesek azok az „az isteniként számon tartott rendelkezések, amelyek tiszta morális megítélésünk számára önkényesek és esetlegesek.”<sup>234</sup> A német filozófus szerint a hitbéli kérdésekben a lelkiismeret lehet a legfőbb vezérfonal, és a vallásos ember a lelkiismeret, azaz az „önmagán bíráskodó morális ítélőerő”<sup>235</sup>, autoritásának kell hogy engedelmességen.

Leibowitz a kanti váddal szemben támadással védekezik: egyfelől éppen a Kant által megvetett státúumokat helyezi a vallás középpontjába, és kizárólag ezekben az istenszolgáltatón kívül minden hasznossági funkciót nélkülöző törvényekben hajlandó a tiszta istenszolgálat eszközét látni, másfelől pedig a lelkiismeret fogalmát kikiáltja a legfőbb veszélynek. Kant abban látta a pusztaság és vallásának magasabbrendűségét, hogy minden nem-erkölcsi tartalmat eltávolított a vallástól, és Istent az etikai célok segédeszközének nevezte ki, azonban Leibowitz éppen ezért titulálja őt ateistának. Kant szerint az embernek a tiszta észet kell követnie vallási életében is, az üdvözülést nem az isteni parancsok teljesítése jelenti, hanem azoknak az erkölcsi imperatívuszoknak való megfelelés, amelyek forrása magában az emberben – pontosabban az emberi lelkiismeretben – van. Leibowitz számára ez egyenlő az ateizmussal, hiszen egy emberi kategória válik legfőbb értékévé, és az emberi természetből fakadó kötelezéseket tekintenek abszolút köteleységnek, és így a kanti vallásból eltűnik a szent és profán közötti distinkció, nem marad benne semmi hely Istennek.

Jogos kérdés persze, hogy a Leibowitz által a rosszra csábító ösztönnek és a tudat kontrolljától független belső hangnak tartott lelkiismeret fogalmának van-e valós köze ahhoz a lelkiismerethez, amely Kant meghatározása szerint

---

<sup>233</sup> Kasher, Naomi: *Leibowitz vekant, lijt muszári o lijt dáti?* <http://users.tapuz.co.il/leibowitz/about.asp?id=18>

<sup>234</sup> Kant, Imanuel: *A vallás a pusztaság határain belül*, Budapest 1980, 306. o.

<sup>235</sup> U.o. 329. o.

„olyan tudat, mely önmagában véve kötelesség”<sup>236</sup>, vagy csak a „lelkiismeret” szó, az eredeti kanti jelentéstől függetlenül, kerül a leibowitzi kritika fókuszába.

Valószínűleg Leibowitz álláspontja akkor adható vissza a legvilágosabb formában, ha állításait két részre osztjuk. A lelkiismeret vak, rosszra csábító ösztönnek minősítését az magyarázhatja, hogy Leibowitz ellenszenvvel és gyanakvással viseltetett a lelkiismeretre lépten-nyomon hivatkozó vallásos és pszeudo-vallásos csoportok, neokantiánus vallásfilozófusok és vulgárhumanista filozófusok iránt. Velük szemben Leibowitz antropológiai pesszimizmusának adott hangot, és kifejezésre jutatta a velünk született ösztönök értékévé nyilvánítása elleni tiltakozását. Negatív véleményének azzal adott nyomatékot, hogy Maimonidész nyomán a lelkiismeretet a – középkori filozófia értelmében vett – „képzelő erővel” azonosította, és ezt a biológiai tulajdonságot bizonytalan forrásnak tekintette ahhoz, hogy segítségével a valóságot vagy erkölcsi kötelességünket megismerhessük.

A külön kezelendő második állítás szerint a lelkiismeret bálványimádó kategória, és ennek forrását Leibowitz Kant zsidóság kritikájára adott reakciójában kell keresni. Kant erkölcs által vezérelt vallása annak bizonyítéka Leibowitz számára, hogy a kanti vallás nem más, mint antropocentrikus szekularizmus, amely a tiszta vallásosság üres frázisát használja valódi lényét fedő fátyolnak, és amelynek lényege, hogy az ember Istennek álcázott önmagát szolgálja.

---

<sup>236</sup> U.o.